

Inhoud

Debat

5 **Theologisch spreken tegen het geweld**
Theo L. Hettema

14 **Geweld**
Ruard Ganzevoort

Signalement

24 **Religieuze ervaring versus religieuze emoties**
Desiree Berendsen

38 **Het Keltische christendom**
Mythe of werkelijkheid?
Gert van Klinken

52 **Voor wie werden de Evangelien geschreven?**
Rieuwerd Buitenwerf

Artikel

27 **Spiritueel bevlogen of religieus getint**
Religieuze kunst in de context van modernisme en postmodernisme
Hans Alma

42 **Vertaaldoeel en doelwit**
Over de Nieuwe Bijbelvertaling in het algemeen en over gewelddadige teksten in het bijzonder
Klaas Spronk

Ten geleide

Waarom een nieuw theologisch tijdschrift?

Theologisch Debat ziet het licht op het moment dat het doek valt voor het *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift*. Als vernieuwde, verjongde redactie nemen we de fakkel over en komen nu met een ander tijdschrift dat niet gebonden is aan een bepaald kerkgenootschap, aan een beroepsgroep of een theologische stroming. Wat we willen is – om binnen de beeldspraak van de eerste zinnen te blijven – vuur. We zoeken en stimuleren het debat, want daaraan ontbreekt het. Je ziet het in de politiek: inhoudelijke discussies komen maar moeizaam van de grond. Maar we constateren het ook in de academische wereld. Er wordt bijzonder veel gepubliceerd, maar het lijkt erop dat dit in de eerste plaats gebeurt met het oog op wetenschappelijke visitatiecommissies. Men schrijft om te melden dat men zijn/haar plek aan de universiteit nog verdient, niet omdat men iets bijzonders te melden heeft. Dat maakt de gemiddelde publicatie in theologische tijdschriften er niet interessanter op. Het lijkt er ook toe te leiden dat men meer schrijft dan leest: er wordt weinig op elkaar gereageerd. Het debat ontbreekt.

De kunst van het debatteren lijken we ook binnen de kerken te zijn verleerd. De geschiedenis van de kerk biedt veel voorbeelden van hoe het theologisch debat ontaarden kan in machtsstrijd. Het gesprek tussen modernen, orthodoxen, evangelicalen en ook tussen Rooms-Katholieken en Protestanten komt ook niet echt op gang.

Met dit nieuwe willen we het theologisch debat stimuleren. Daartoe kiezen we in elk nummer een thema op het terrein van de theologie en godsdienstwetenschap dat in de belangstelling staat. We nodigen minstens twee mensen uit om dat thema vanuit een eigen perspectief te belichten en daarbij ook op elkaar te reageren. Het moet wetenschappelijk verantwoord zijn, maar ook te begrijpen voor de niet-specialist. Lezers krijgen de kans om mee te doen door hun reacties in te zenden. Als die iets toevoegen aan het debat zullen ze worden gepubliceerd en zal eventueel de discussie in een volgend nummer worden voortgezet.

Naast artikelen over het hoofdthema is er ruimte voor korte signalementen over actuele ontwikkelingen op de verschillende vakgebieden. Geen uitgebreide overzichten van de stand van de wetenschap, maar aandacht voor zaken die er volgens de schrijver om positieve of negatieve redenen uitspringen. Voor recensies is er ook

plaats, vooral als het gaat om publicaties die passen bij het gekozen thema of die om andere reden uitnodigen tot debat.

Bij het eerste nummer

Het hoofdthema in dit nummer is 'geloof en geweld'. Daar zijn spannende discussies over te voeren, zeker na alles wat er loskwam na 11 september 2001. We zouden bijvoorbeeld kunnen ingaan op de 'kruistocht tegen het terrorisme' of iemand aan het woord laten zoals de Palestijnse christen-theoloog Nam Ateek die wijst op de bijbelse zelfmoordterrorist Simson en zijn gebed voordat hij zichzelf en 3000 mannen en vrouwen de dood injaagt. We hebben gekozen voor een andere insteek. Ruud Ganzevoort schrijft over seksueel geweld in de kerkelijke gemeente. Theo Hettema benadert het probleem van God en geweld meer systematisch theologisch. De een schrijft over geweld, de ander tegen geweld. De praktisch theologische benadering van het concrete voorbeeld van seksueel geweld binnen de gemeente, inclusief stappenplan voor de aanpak, lijkt te suggereren dat het geweld uit te bannen is, maar misschien is geweld wel gewoon een onderdeel van de gemeente. Hettema bestrijdt de idee dat God en geweld uit elkaar gehaald kunnen worden en zoekt naar een godsbeeld waarin Gods liefde en Gods geweld onder één noemer vallen. Ganzevoort wil daar juist de onoplosbare spanning laten staan. Als we dan ook nog constateren dat de schrijvers heel verschillend omgaan met het werk van René Girard en ook een heel verschillende kijk hebben op de eschatologie, dan vonkt het hier aardig.

Mijn bijdrage is gewijd aan de Nieuwe Bijbelvertaling en de manier waarop daarin gewelddadige teksten zijn vertaald. Dat is een geheel eigen terrein. Ook hier geldt dat het inhoudelijke debat nog maar weinig is gevoerd. Misschien kan de bespreking van een aantal opmerkelijke passages er aan bijdragen.

Hans Alma neemt ons mee langs een aantal bijzondere kunstwerken en zij plaatst ons daarmee midden in het debat over de vraag wat religieuze kunst is.

Verder vindt u een aantal signaleringen op het gebied van het Nieuwe Testament, de kerkgeschiedenis en de godsdienstfilosofie.

Voor deze eerste keer wordt het tijdschrift geheel gevuld met bijdragen van de redactie. Zo stellen we ons aan u voor en kunnen we een beeld schetsen van wat ons met dit nieuwe tijdschrift voor ogen staat. We willen daar geen gewoonte van maken en hopen dat velen gebruik zullen maken van het podium dat wij hiermee aanbieden.

Het volgende nummer

Het thema van het eerste nummer van *Theologisch Debat* in 2004 is: Religie en verbeelding. Desiree Berendsen zal de stelling verdedigen dat religie voort komt uit menselijke verbeeldingskracht. Ze kan daarbij onder meer verwijzen naar wat Okke Jager schreef over dit onderwerp: 'Godsdienstig spreken is als een getranscendeerd en toch verstaanbaar spreken over het onvoorstelbare alleen mogelijk in de verwijzende taal van de verbeelding.' (*De verbeelding aan het woord*, Baarn 1988, p. 26).

We zullen een andere schrijver uitnodigen om hierop te reageren. Ook lezersreacties zijn welkom.

namens de redactie,
Klaas Spronk

Theo L. Hettema

Theologisch spreken tegen het geweld

1. Inleiding: theologie en geweld

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

Eerste geweld in de Bijbel niet van mensen maar van God

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

Er is een tweede terrein in de systematische theologie waar de vraag van het

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

De dogmaticus zal dat zeker doen. Hij (of zij) zal zeker in de christelijke theologie de zondeval naar voren brengen, een derde terrein van beschouwing. De zondeval van Adam en Eva en het onmiddellijke gevolg daarvan: Kaïn die zijn broer Abel doodslaat. – Is dat niet een afdoende verklaring voor het bestaande fenomeen van het geweld? Afgezien van het gegeven dat veel theologen met de traditionele zondeleer en met de verklarende kracht van een ‘zondeval’ niet meer uit de voeten kunnen, is er nog een punt. Het eerste geweld dat in de bijbel voorkomt, komt niet van de mens maar van God: het is de daad van verdrijving uit het paradijs. Het eerste zwaard dat in de bijbel voorkomt, is het zwaard dat de mensen de toegang tot het paradijs belet (Gen. 3,24). We hoeven de vraag naar de historiciteit van deze gebeurtenis niet te stellen, om toch de aanwijzing te krijgen dat er inderdaad een intrinsieke relatie tussen God en geweld lijkt te zijn. Het vóórkomen van geweld is meer dan een menselijke intentie of tekortkoming. Volgens de bijbelse traditie is er blijkbaar ook een gewelddadig facet in God gelegen. De joodse en christelijke tradities laten allerlei invalshoeken zien om met dat facet om te gaan: van legitimatie (‘God wil het’ bij de kruistochten) tot afwijzing (‘God is liefde’). Ik kom later terug op dit aspect van de godsleer.

2. Spreken tegen het geweld

Het valt me op hoe de verschillende velden van religieus geweld in elkaar verweven zijn. Een beschouwing van de religieuze gemeenschap leidt tot een blik op de cultuur waar zo’n gemeenschap in geworteld is. Vervolgens kom je uit bij de filosofie achter een cultuur en beland je bij de theologische verwoordingen die daar aan gerelateerd zijn of een respons op geven. Met die theologie kom je weer terecht bij de religieuze gemeenschap; en zo is de cirkel rond. Het is kennelijk niet mogelijk om geweld in een afzonderlijk hokje te beschouwen. Geweld zelf

heeft een meesleurende werking, waarin alles wordt betrokken. Geweld heeft een inktvlekwerking; het is besmettelijk.¹ Het breidt zich over alles uit en zit overal achter.

Het was reeds de presocratische filosoof Heraclitus die opmerkte: oorlog is de vader van alle dingen en over allen de koning.² Nu zou het een illusie zijn te denken dat de reflectie zich aan deze strijd kan onttrekken of daar geen partij in is. Er bestaat geen onschuldig standpunt en geen metaniveau om het geweld te beschouwen. Juist door dat te menen, maakt het denken zich ondergeschikt aan de macht van het geweld. Er is geen kritiek ván het geweld, dat wil zeggen een beschouwing van de structuur van het fenomeen geweld, zonder een kritiek óp het geweld, een weerstreven van de zuigkracht onderdeel te worden van een gewelddadig denken. Systematische reflectie bestaat bij de gratie van een zekere zelfstandigheid in het denken. Die zelfstandigheid moet wel bevochten worden, anders wordt het denken deel van een ideologie, waarin vormen van geweld gelegitimeerd worden. De zelfstandig-

Verhoevens oorlogsverklaring aan het geweld

heid die aan het denken toekomt, wordt dan onderdeel van het geweld, dat zich met een vanzelfsprekendheid tooit. Als het gaat om de systematische theologie in de vraag van God en geweld, zal ik dus geen pretentie van een neutrale metapositie voeren alsof men neutraal kan spreken over het geweld. Mijn systematisch spreken is een spreken tegen het geweld.

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

Spreken tegen het geweld, denken onderscheiden van geweld zijn intenties die ik ontleen aan de filosoof Cornelis Verhoeven.³ Verhoeven is zich zeer wel bewust van de beperkte kracht van de filosofie tegenover het geweld. 'Denken over geweld is een vorm van lijden en opstandigheid tegelijk.'⁴ Een toevlucht nemen tot geweld is voor de denker geen optie. Maar het vóórkomen van geweld is ook een raadsel, een mysterie noemt Verhoeven het zelfs, waar de denker geen raad mee weet. Het enige dat de filosoof kan doen is met de middelen van het denken het geweld ... liquideren. 'Het geweld is dat wat geliquideerd zou moeten worden, en liquideren is: helder en vloeibaar maken, overleveren aan de eigen onmacht om overeind te blijven.' Of meer primair nog: 'Het hoort tot de taken van het denken het geweld in het denken zelf te liquideren.'⁵ De goede lezer van Verhoevens werk zit hier met gespitste oren. Deze lezer kent Verhoevens voorliefde voor rustige distantie, voor gepaste verwondering als beginpunt van de filosofie. Hoe kunnen deze uitgangspunten gepaard gaan met Verhoevens oorlogsverklaring aan het geweld? Verhoeven wil de verwondering niet verlaten; maar, stelt hij, de verwondering kan ook de gedaante van ergernis aannemen. Net als de basale verwondering wil Verhoeven deze ergernis in de loop van het denken niet loslaten.⁶

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

In het vervolg van dit artikel wil ik vooral één element uit Verhoevens filosofie van het geweld opnemen, en dat is het theologische aspect ervan. Verhoeven is uitermate kritisch over de theologische legitimatie van geweld.¹⁰ Het is echter ook Verhoeven die opmerkt: 'Die noodzaak moet worden uitgesproken: we spreken niet

“over”, maar “tegen” het geweld. Kortom: ik zou tegen het geweld willen schrijven op de manier waarop kerkvaders tegen de ketterij schreven.”¹¹ Een filosofie tegen het geweld brengt ons bij de theologische wortels van de dogmatiek. Het waren inderdaad de vroege kerkvaders die in hun polemische geschriften hun gedachten ontvouwd in een polemie met tegenstanders. Wanneer de dogmatiek nu in deze theologische polemie ontstaan is, zou er dan nu voor de systematische theologie ook niet een vorm kunnen bestaan waarin de realiteit van het geweld erkend wordt, en tevens ‘geliquideerd’, uitgezuiverd?’¹²

3. *Geweld in de religieuze gemeenschap*

In het onderstaande wil ik enkele terreinen noemen, waarop die theologische liquidatie van het geweld zich zou kunnen afspelen. Allereerst is daar het terrein van de religieuze gemeenschap. De voorbeelden van religieus geweld zoals die de pers halen, komen meestal voort uit dit gebied. Het artikel van Ruud Ganzevoort in dit nummer van Theologisch Debat begeeft zich ook precies op dit vlak. Ganzevoort benoemt terecht de neiging van religieuze gemeenschappen om geweld buiten de deur te houden, zeker in zake seksueel geweld. Hij beschrijft vier fasen in de omgang van gemeenten met het fenomeen geweld: de stilte voor de storm, het losbreken van chaotische reacties, verscheurde relaties en polarisatie, en een slotstadium van herstel en perspectiefontwikkeling. Als descriptief model heeft deze analyse zeker zijn waarde. Het model is echter vooral ontwikkeld om kerkelijke gemeenten te helpen met geweld om te gaan. Dan krijgt het de waarde van een prescriptief model. Het model suggereert dat het een stappenplan is om aan het geweld te ontkomen. Dat doet mij denken aan de communicatietheorie van Jürgen

Habermas.¹³ Habermas erkent de realiteit van verstoorde communicatie. Maar tevens poneert hij in talige gemeenschappen een ideaal van ‘herrschaftsfreie Kommunikation’, een ideaal dat een structuur biedt (‘transcendentiaal’) voor het rationele gesprek in een gemeenschap. Er kan sprake zijn van verstoorde communicatie, maar er is een achterliggende werkelijkheid van een ideaal, machtsvrij gesprek,

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

4. *Religieus geweld en cultuur*

Ganzevoort gebruikt in zijn artikel de theorie van René Girard, die in tal van publi-

We spreken niet
‘over’ maar
‘tegen’ geweld

caties heeft laten zien hoe een cultuur religie gebruikt om geweld te legitimeren of te maskeren. Met name zijn gebruik van de term 'zondebokmechanisme' heeft het gewelddadig karakter van uitstotingsmechanismen met een religieuze lading helder gemaakt. Letterlijk en figuurlijk offert een groep of maatschappij mensen op om haar eigen identiteit veilig te stellen. Geweld of kwaad dat een groep wordt aangedaan wordt gepareerd met een andere vorm van geweld. Die andere vorm van geweld krijgt van een cultuur een religieuze lading. Ik ken geen andere theorie die de intrinsieke relatie tussen religie en geweld zo krachtig neerzet als deze.

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

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

*Lam Gods:
het zondebok-
mechanisme
doorbroken*

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

5. Geweld en dogmatiek

Juist in het verhullende ligt het alomvattende van het fenomeen van het geweld. Op een heel andere manier dan bij Girard wordt dit aan de orde gesteld in de post-

moderne filosofie. Het is Nietzsche geweest die hiertoe de aanzet heeft gegeven.¹⁹ Vooral een filosoof als Jacques Derrida heeft laten zien hoe alle betekenisvorming een zeker gewelddadig karakter heeft en het geweld ondergaat van een verstorende invloed van het andere, dat wat van buitenaf zich indringt. We kunnen in dezen ook denken aan Levinas, die de relatie tot de Ander als een van gijzelaar en gegijzelde heeft uitgedrukt. Weer komen religie, als relatie tot het transcendente/andere, en geweld bij elkaar.²⁰ Mijn voornaamste bezwaar tegen deze insteek is, dat zowel de termen 'religie' als 'geweld' in deze opvatting een zeer uitgerekte betekenis hebben gekregen. 'Religie' gaat staan voor 'het religieuze', en zelfs voor alles wat een Kierkegaardiaans, existentialistisch sprongkarakter heeft. 'Geweld' omvat alles van het begrip differentie, kortweg gezegd: de uiteenrijtende dynamiek van alle betekenisvorming. Hiermee gaat echter de verklarende kracht van de begrippen verloren. Van het vierstappenplan voor de plaatselijke religieuze gemeenschap, via het zondebokmechanisme als verklarend model voor een cultuur, komen we nu terecht op een zeer abstract niveau van religie en geweld. Mijn kritische vraag is of deze abstractie niet opnieuw de legitimerende kracht van feitelijk geweld ondersteunt.²¹

*Monotheïsme
leidt tot
fanatisme
en geweld*

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

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

Daarom komen we er ook niet uit door een God van liefde te onderscheiden van een gewelddadige God. Er is geen ontwikkeling binnen de bijbel aan te wijzen naar een minder gewelddadig godsbegrip. Ook kunnen we niet zeggen, zoals Barth nog probeert, dat God de gevolgen van zijn geweld op zichzelf betreft of dat Jezus vecht in de vorm van liefde.²⁵ We zullen tenminste moeten erkennen dat 'aan God de wraak toekomt'.²⁶ Zelfs daar zit nog een zeker nut in. Door de wraak aan God toe te kennen, voorkom je menselijke eigenberechting. Beter in handen van God te vallen dan in mensenhanden (vgl. 2 Sam. 24,14). Dat 'nut' kan echter niet in alle gevallen gedacht worden.

De meest radicale gedachte is dat Gods liefde zelf een gewelddadig karakter heeft. Ons begrip van liefde is gekleurd door twintigste-eeuwse intenties van relationaliteit, dialoog en gelijkwaardigheid. In het bijbelse taalveld heeft liefde heel

andere connotaties: die van een ziedende, onstuitbare kracht, waar niet mee valt te spotten. De 'toorn van God' is die van een jaloezse echtgenoot (Ezech. 16). De vlam van de liefde heeft een dodelijk karakter en dat is reden tot schrik en fascinatie (Hgl. 2,7, etc.; 8,6), om de termen van Otto nog eens te gebruiken. Het is een opgave voor de theologie om deze verbinding van liefde en geweld in God te bedenken.

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

Gewelddadige liefde: implosie

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

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

Gods soevereiniteit, een machtsuitoefening betrokken op mensen

Dat onderschrijf ik van harte. Alleen: mogen we een eschatologie gebruiken om deze hoop uit te drukken? Voor een laatste maal laat ik Verhoeven aan het woord. 'De geschiedenis lijkt voort te hinken van de ene eschatologische verwachting naar de andere en de ideologie van het geweld speelt daarin een bemiddelende rol. Zij houdt de illusie in stand van een laatste geweld als een benauwende tunnel waarachter het land van de eeuwige vrede en de volmaakte goedheid ligt.' Verhoeven

noemt dat verder een 'eschatologische infectie'.³⁰ Nog even doorbijten, nog even geweld gebruiken, om daarna de eeuwige rust te genieten... Het is een fata morgana, vooral omdat de illusie erin gewekt wordt dat het geweld het ultieme middel is tot het bereiken van een ander doel. Met die illusie worden steeds grotere vormen van geweld gerechtvaardigd. Voor deze mechanismen moeten we de eschatologie niet lenen.

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

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

Noten

1. Hierboven heb ik aangegeven de vraag naar het kwaad een te grootse vraag te vinden voor het fenomeen van geweld. De inktvlekwerking van geweld ontleen ik wel aan een filosofie van het kwaad, en wel die van Paul Ricoeur. In zijn *Symbolen van het kwaad* gebruikt Ricoeur het begrip 'smet' (*souillure*) als een eerste bepaling van de werkelijkheid van het kwaad. Paul Ricoeur, *Symbolen van het kwaad. Deel 1: Smet, zonde, schuldigheid* (Rotterdam: Lemniscaat, 1970); vert. van *La symbolique du mal* (Paris: Mouton, 1960).
2. Jaap Mansveld, *Die Vorsokratiker I. Milesier, Pythagoreer, Xenophanes, Heraklit, Parmenides* (Stuttgart: Ph. Reclam, 1983) 259, nr. 50.
3. Cornelis Verhoeven, *Een cultuur van het geweld. Kritische essays* (Leende: Damon, 2000). Voorop in dit boek, deel van de uitgave van Verhoevens verzamelde werk, staat het boekje *Tegen het geweld* uit 1967.
4. Verhoeven, *Cultuur* 10.
5. Verhoeven, *Cultuur* 12 en 15.
6. Verhoeven, *Cultuur* 11-12.
7. Verhoeven, *Cultuur* 15.
8. Er is een interessant etymologisch verband tussen *vis* (Lat.: geweld) en 'wezen'. Verhoeven, *Cultuur* 52.
9. Verhoeven, *Cultuur* 19.
10. Ik citeer twee stellingen uit een serie van vijfentwintig stellingen over geweld. 'Theologen die het geweld zegenen, overschatten hun macht. Het geweld onttrekt zich aan zegen en afkeuring.' 'Een theologische goedkeuring van geweld is te vergelijken met de uitspraak dat in geval van nood benzine gebruikt mag worden om een brand te blussen.' Verhoeven, *Cultuur* 56. Vgl. ook p. 171.
11. Verhoeven, *Cultuur* 9.
12. Wat niet betekent dat we terug zouden moeten keren tot een vorm van theologische polemieken. De gestelde vraag heeft centraal gestaan in een onderzoek dat ik als postdoc onderzoeker aan de theologische faculteit te Leiden heb uitgevoerd in de periode 1998-2002 onder de noemer *Thinking Differences: Polemics in Systematic Theology*.
13. Zie over Habermas bijv. Henk de Roest, *Communicative Identity. Habermas' Perspectives of Discourse as a Support for Practical Theology* (Kampen: Kok, 1998).
14. In 2004 zal een bundel verschijnen van een congres over religieuze polemieken, waarin talloze voorbeelden van deze interne en externe bevestiging van groepsidentiteit voorkomen. T.L. Hettema, A. v.d.

- Kooij, (eds.), *Religious Polemics In Context. Papers Presented to the Second International Conference of the Leiden Institute for the Study of Religions* (Assen: van Gorcum, te verschijnen).
15. Waar Ganzevoorts achtjarige zoon René Girards God en geweld becommentarieert, wend ik mij tot de literatuur van mijn achtjarige zoon en verwijs ik naar de Kameleon-serie. In de zestig delen van deze jeugdboekenserie neemt de strijd van goed (de schippers van de Kameleon met hun ouders en vrienden, veldwachter Zwart) tegen kwaad (nozems, dieven, drugsmokkelaars) een grote rol in. Het kwaad en het geweld komen hier consequent van buiten: alle gebied buiten Friesland, de Randstad, de stad of het tegenover Lenten liggende dorp Jonkersveen.
 16. Vgl. voor de Nederlandse uitwerking hiervan met name het oeuvre van Lascaris. Bijv. André Lascaris, *Het soevereine slachtoffer. Een theologisch essay over geweld en onderdrukking* (Baarn: Ten Have, 1993).
 17. Wanneer hermeneutiek zich neerzet als een theorie van interpretatie, valt ze onder de Marxistische kritiek dat de wereld er niet is om geïnterpreteerd maar veranderd te worden. Met de genoemde vraagstelling heeft de hermeneutiek echter ook een actieve en stellende taak.
 18. Vgl. René Girard, *De zondebok* (Kampen : Kok Agora, 1986) hfst. 9; vert. van René Girard, *Le bouc émissaire* (Paris : Grasset, 1982).
 19. Vgl. Ger Groot, *Vier ongemakkelijke filosofen: Nietzsche, Cioran, Bataille, Derrida* (Amsterdam: SUN, 2003).
 20. Vgl. vooral Hent de Vries, *Religion and Violence. Philosophical Perspectives From Kant to Derrida* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2002).
 21. Het verbaast mij bijvoorbeeld met welk gemak het denken van Carl Schmitt wordt opgenomen binnen het differentiedenken, waar deze denker op het niveau van concreet geweld een legitimerende ondersteuning van het Duitse nazi-regime heeft geboden.
 22. Vgl. Regina M. Schwartz, *The Curse of Cain. The Violent Legacy of Monotheism* (Chicago: University of Chicago Press, 1997).
 23. Odo Marquard, 'Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie,' in : *Abschied vom Prinzipiellen* (Stuttgart : Ph. Reclam, 1981) 91-116.
 24. Zo is dat in de Nederlandse theologie recent verdedigd door Kune Biezeveld in haar artikel 'Belijdende theologie en polyfonie: een noodzakelijk bondgenootschap,' in: H.J. Adriaanse (red.), *Tweestromenland. Over wijsgerige en belijdende theologie* (Leuven: Peeters, 2001) 53-87 en haar oratie *De splinter en het beeld. Het beeldverbod in klassieke en feministische theologie* (Leiden: Universiteit Leiden, 2002).
 25. Barth, KD II/1 441 en KD IV/1 268. Ik dank de verwijzing aan Gerrit G. de Kruijf in een nog niet gepubliceerde lezing 'How Violence Disappeared From God' (LISOR Congress Religious Change in Pluralistic Contexts, 29 augustus 2003).
 26. Vgl. Dtn. 32,35; Rom. 12,19; Hebr. 10,30.
 27. Rudolf Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (München: Beck, [1917] 1997) hfst. 9, p. 67.
 28. Zoekend naar parallellen, denk ik aan Walter Benjamin, die in zijn *Kritik der Gewalt* na het menselijke geweld aan een Messiaans, goddelijk geweld het laatste woord geeft. Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1965) 29-66; in het bijzonder de laatste zin op p. 65.
 29. Otto, *Heilige* hfst. 10.
 30. Verhoeven, *Cultuur* 166-167.
 31. Vgl. de dubbele lading van het Duitse woord *Gewalt*: macht en geweld.

Geweld xxxxxxxxxxxx (?)

Toen mijn achtjarige zoon op mijn nachtkastje René Girard's *God en geweld* zag liggen, gaf hij direct als commentaar dat dat een onzinnige titel was. De titelwoorden hadden niets met elkaar van doen en het leek hem zonde van de tijd om daar een heel boek over te schrijven. Ik zal hem wel goed opgevoed hebben, want zijn nadrukkelijke overtuiging spoort met de reacties die ik krijg wanneer ik over dit onderwerp schrijf of (s)preek. Voor velen in de christelijke traditie spreekt het voor zich dat de begrippen 'God' en 'geweld' elkaar wederzijds uitsluiten.² Buiten die traditie, en zeker bij mensen die bewust afstand hebben genomen van het christendom, is bij herhaling de kritiek te horen dat religie in het algemeen en het christendom in het bijzonder de oorzaak is van veel geweld. Kijk maar naar 11 september, Noord-Ierland en de kruistochten. Nu mag het waar zijn dat veel van dergelijke opmerkingen het niveau van de borrelpraat niet overstijgen, het blijft opvallend en intrigerend dat het zelfverstaan van de gelovigen zo afwijkt van het beeld dat buitenstaanders hebben. Kennelijk, zo is in elk geval mijn eerste overweging, is de relatie tussen religie en geweld complex en ambigue.

Voordat ik verder ga moet ik eerst verhelderen wat ik onder geweld versta. Ik geef daarbij echter geen eenduidige definitie. De eerste reden daarvoor is dat geweld niet kan worden omschreven aan de hand van een begrip van hogere orde. Net als liefde en religie is geweld een begrip sui generis. Dat betekent dat het begrip slechts kan worden aangeduid. Zo zou ik zelf in elk geval het uitoefenen van macht en het toebrengen van schade als kenmerkend voor geweld willen zien. De tweede reden om het begrip niet te definiëren is echter belangrijker. Wanneer een handeling als geweld wordt geïdentificeerd is dat geen objectieve categorisering. Iets benoemen als geweld is een sociale constructie waarin een moreel oordeel wordt geveld. Bovendien is het een uitspraak in een communicatief verband die een claim legt op het gesprek en vraagt om reactie. Anders gezegd: iets benoemen als geweld is een performatieve actie, een taalhandeling waardoor invloed wordt uitgeoefend. Het definiëren van geweld suggereert een zekere objectiviteit, maar is feitelijk een kwestie van machtsuitoefening. Wie de 'definiërmacht' bezit, die bepaalt wat geweld mag heten.

Een kwestie van machtsuitoefening

Voor een kritische verkenning van de relatie tussen religie en geweld zoom ik in op situaties in religieuze gemeenschappen zoals ik die vanuit mijn werk tegenkom. Concreet gaat het dan om vragen rond seksueel geweld en rond homoseksualiteit. Daar zit natuurlijk iets toevalligs in, maar het biedt ook een casus om onze houding tegenover geweld te verhelderen. Ik zet dus in bij de dynamiek rond seksueel geweld dat openbaar wordt in een gemeente. Dat brengt me bij de vragen naar beleid en de consequenties van het al dan niet verdisconteren van de theologische ambiguïteit van geweld. Het miskennen van die ambiguïteit heeft te maken met een idyllische – en illusoire – visie op de gemeente en daarom geef ik daarna aandacht aan de plaats van mensen die ‘anders’ zijn. Zo kom ik uit bij de vraag of de gemeente als religieuze gemeenschap intrinsiek gewelddadig is.

Seksueel geweld in de gemeente

In de afgelopen jaren ben ik betrokken geraakt bij een aantal kerkelijke gemeenten die geconfronteerd werden met seksueel geweld. Soms ging het daarbij om seksueel misbruik in pastorale relaties, soms ook om geweld gepleegd door niet-ambtsdragers. Geleidelijk aan raakte ik – zoals de meeste auteurs die zich met deze thematiek bezighouden – daarbij minder geïnteresseerd in de seksuele dimensie, en meer in de dynamieken van geweld en macht. Gebaseerd op deze ervaringen en een enkele publicatie heb ik toen met Alexander Veerman het proces beschreven dat in gemeenten plaats vindt rond de confrontatie met seksueel geweld.³ Een korte schets kan dienen om de complexiteit van de materie in beeld te brengen.

Het eerste stadium in het proces is de stilte voor de storm. Het is de periode waarin het geweld aanwezig is, maar niet manifest voor de gemeenschap. Sommige leden kunnen weet hebben van de misdragingen, maar er is geen collectieve kennis van het geweld. Ook al gaat dit stadium vooraf aan de openlijke confrontatie, het is in het proces van groot belang. In de eerste plaats is het het stadium waarin de meeste gemeenten zich bevinden. Geweld komt zo vaak voor dat er vermoedelijk geen enkele gemeente is zonder (‘huiselijk’, seksueel en anderszins) geweld. Toch zijn we niet geneigd de aanwezigheid van geweld als de feitelijke of standaard situatie te beschouwen. In plaats daarvan leven we met de illusie dat geweld de uitzonderingssituatie is en dat de kalme wateren van dit eerste stadium de norm stellen. In de tweede plaats wordt in dit stadium de infrastructuur bepaald van machtsverhoudingen, procedures, groepsidentiteit enzovoorts. Wat er ook gebeurt in de volgende stadia hangt af van of reageert op deze infrastructuur.

De centrale taak van kerkleiders, waaronder predikanten, is in dit stadium preventief en informerend. Het doel daarvan is het scheppen van een klimaat waarin macht, kwetsbaarheid en geweld kunnen worden besproken. Dat geeft mensen die lijden onder geweld een aanknopingspunt om om hulp te vragen. Wanneer de leiding van de gemeente kennis heeft van een feitelijke situatie van seksueel geweld, staat zij voor de vraag of en hoe (en door wie) er kan worden ingegrepen en of de zaken ook moeten worden bekend gemaakt aan de gemeente. Dat laatste hangt natuurlijk af van de concrete situatie, maar het is in elk geval van belang te bedenken dat openbaarmaking het slachtoffer opnieuw kan beschadigen en dus een nieuwe daad van geweld kan zijn. Ook de strijd tussen de kerkleiding en de aangeklaagde is soms heftig en het slachtoffer kan daarbij eenvoudig tussen de wal en het schip vallen. Ook zo kan het antwoord op geweld zelf gewelddadig zijn.

Het tweede stadium noemden we ‘de hel breekt los’. De bekendwording van geweld roept vaak een chaotische reactie op. Binnen de kerkenraad of op een

Geweld
uitzondering?
dat is een illusie

gemeentevergadering spelen zich heftige emotionele taferelen af waarbij de agressie niet altijd in toom gehouden wordt. Dat richt zich niet alleen tegen de dader of aangeklaagde, maar ook tegen degene die de zaak naar buiten heeft gebracht, de kerkenraad, enzovoorts. Verwijten en verdachtmakingen worden afgewisseld door stemmen die smeken om terug te keren tot de tijd onwetendheid. Ook worden in dit stadium onderliggende spanningen zichtbaar en komen latente conflicten (over bijvoorbeeld de financiën, de liturgie of het functioneren van een predikant) makkelijk tot een uitbarsting. De taak van kerkleiders in dit stadium is een ruimte te scheppen waarin de emoties geuit en gekanaliseerd kunnen worden zodat het conflict kan deëscaleren en een gemeenschappelijk probleembewustzijn kan ontstaan. Dat veronderstelt een daadkrachtige maar ook rustige opstelling. Aanvallen op de leider horen bij het proces en de verleiding is groot daar met machtsvertoon op te reageren. Niet-gewelddadig leiderschap kenmerkt zich door standvastigheid, transparantie, eerlijkheid naar alle partijen toe en een zichtbare toewijding aan gerechtigheid.

Geweld hoort intrinsiek bij religieuze gemeenschap

Het derde stadium is er een van verscheurde relaties. De chaos van het tweede stadium lost zich op in polarisatie waarbij drie fundamenteel verschillende perspectieven worden ingenomen: daderschap, slachtofferschap en toeschouwerschap. Bij de rol van het slachtoffer hoort de strijd om erkenning en genoegdoening, soms zelfs wraak. Het bijbehorende wereldbeeld is zwart-wit geordend in een vorm van wat de psychologie 'splitting' noemt. De slachtofferrol daagt de gemeente, de leiding en de leden uit om stelling te nemen. Bij de rol van de dader hoort de strijd om de aanklacht te neutraliseren door ontkenning of voortijdige excuses. Het doel is de rehabilitatie. De wereld van daderschap is er een van bedreigde identiteit en betwijfelde waarheden. Het is een wereld van subtiële manipulaties en openlijk machtsvertoon. De toeschouwer tenslotte verschijnt in diverse rollen: neutrale kijkers, oordeel vellende rechters of goedbedoelende hulpverleners. Kenmerkend is dat zij als persoon buiten het proces menen te staan.

Hoewel de perspectiefverdeling begint met loyaliteit bij het oorspronkelijke slachtoffer of de oorspronkelijke (vermeende) dader, vallen deze perspectieven al gauw niet meer samen met de rollen van het begin. Wanneer de leiders van de gemeenschap (oorspronkelijk toeschouwers) iemand als dader aanklagen kan deze persoon slachtoffer worden van het geweld van deze aanklacht. Het oorspronkelijke slachtoffer wordt dan tot toeschouwer. Ook kan het slachtoffer mikpunt worden van verwijten, waarbij de dader tot toeschouwer wordt. In het proces gaat het voortdurend om de vraag hoe deze rollen verdeeld zijn over de betrokkenen. Het risico is – juist door de verschuivingen dat de polarisatie opnieuw tot chaos leidt, en de taak van de leiders in het proces is de uitwisseling van perspectieven mogelijk te maken. Daarbij is het ook nodig ruimte te maken voor het vellen van een oordeel, bij voorkeur door een externe autoriteit.

Het vierde stadium tenslotte is gericht op herstel en ontwikkeling van toekomstperspectieven. De verleiding is aanwezig terug te keren tot het eerste stadium. Een dergelijke strategie echter doet geen recht aan de radicale inbreuk van geweld. Het is ook een verschaalde invulling van de christelijke hoop, die immers het kwaad niet ontkent maar bouwt op een toekomst waarin het kwaad is overwonnen. Daarom ook stelt dit stadium de meest fundamentele vragen aan een gemeente: Wat betekent het voor ons als gemeenschap dat het geweld in ons midden kon verschijnen? Hoe kunnen we onze gemeente als christelijk verstaan en leven met de

wetenschap dat wij zelf in reactie op het geweld geïnfecteerd raakten door woede, geweld, mogelijk zelfs haat? Hoe kunnen we een nieuwe gemeenschap worden waarin onze gewelddadige neigingen aan het licht worden gebracht en waarin ons verlangen naar vrede en gerechtigheid zal overheersen?

Deze vragen hangen nauw samen met het kritische besef dat geweld intrinsiek hoort bij de religieuze gemeenschap. Ik werk dat dadelijk uit. In elk geval wordt uit de beschrijving van het proces duidelijk dat de vier stadia een spiraal beschrijven van geweld en tegen-geweld. Elke samenleving probeert het geweld te beteugelen, maar heeft daarvoor ook zelf geweld nodig. Daarvoor zijn systemen ontwikkeld, machtsstructuren van religieuze en juridische aard. Daarmee kan de gemeenschap de dader aanpakken en het geweld beheersen. In Girardiaanse zin is er geen middel om het geweld in te tomen dan het geweld zelf. De beteugeling ligt er nu juist in dat het inzetten van geweld exclusief wordt gegund aan de vertegenwoordigers van het systeem. Zo spreken we over het geweldsmonopolie van de overheid.

Beleid en theologische ambiguïteit

Precies deze fundamentele en zelfkritische vraag naar de aard van de religieuze gemeenschap en de verhouding tot geweld dreigt voortdurend onder het vloerkleed te verdwijnen. Toen het materiaal van onze pastorale gids bij seksueel geweld diende als rapport voor de trio-synode in 1999, was er unanieme steun voor de uitspraak dat seksueel misbruik een zonde is, kwaad in de ogen van God en onrecht tegenover de medemens. In het verlengde daarvan werd verklaard dat de kerk onomwonden dient te kiezen voor de slachtoffers van seksueel misbruik. Ik zou het belang van deze uitspraken niet willen onderschatten, zeker niet voor die slachtoffers die zich gedurende jaren door de kerk verraden hebben gevoeld. Toch heb ik bij deze uitspraken van de synode steeds mijn aarzelingen gehad.

Om te beginnen was het ten tijde van de bespreking van het rapport ondenkbaar dat iemand een ander standpunt zou innemen dan het politiek correcte afwijzen van alle seksueel misbruik. Uiteindelijk ging het niet zozeer om de vraag naar zorgvuldige procedures, maar om een eenduidig signaal. De unanieme uitspraak van de synode duidt dan ook meer op sociale, politieke en religieuze druk dan op profetische moed in een ambigue situatie. Vervolgens bevatte de besluitenlijst een reeks beleidsbeslissingen die tijd, menskracht en geld zouden vergen. Ik heb me op dat moment afgevraagd of die beschikbaar zouden zijn en inmiddels is er zodanig gesaneerd dat veel van de besluiten niet zullen materialiseren. Tenslotte – en dit is het belangrijkste in mijn beleving – is de meest wezenlijke vraag niet hoe seksueel misbruik ethisch moet worden beoordeeld of welke strategie kan dienen bij de bestrijding. Belangrijker is de vraag in hoeverre de christelijke traditie en de bijbelse bronnen zelf vatbaar zijn voor misverstand en manipulatie en gekenmerkt zijn door ambiguïteit als het gaat om geweld en seksueel misbruik. Als dat zo is moeten ze namelijk grondig en kritisch worden onderzocht om te komen tot een dieper inzicht in de valkuilen en risico's van het Christendom en de Bijbel.

*Afwijzen seksueel
misbruik politiek
correct*

Precies deze zelfde fundamentele vraag kwam op in reactie op de gruwelen van de tweede Wereldoorlog. 'Theologie na Auschwitz' werd zo ongeveer een terminus technicus om te verwijzen naar het nieuw verworven geproblematiseerde zelfbewustzijn.⁴ Het was gebleken dat de houding van de kerken ten opzichte van de Shoah niet enkel uit machteloosheid had bestaan, maar een troebel mengsel was geweest van verzet, ontkenning en medeplichtigheid. Uiteraard was de herinnering

aan het verzet door de jaren heen dapper hooggehouden en werden de ontkenning en machteloosheid als pijnlijke geschiedenis geaccepteerd. Het idee van christelijke medeplichtigheid of medeverantwoordelijkheid echter werd fel bestreden.

Deze zelfde tegenstand bepaalt het debat over seksueel geweld in de kerk. De rooms-katholieke kerk levert daarvoor tal van voorbeelden. Veel aandacht trekken de acties van bisschoppen in reactie op het bekend worden van seksueel misbruik door priesters. Met de reactie van parochianen op de bisschoppelijke beslissingen wordt scherp en pijnlijk zichtbaar hoeveel moeite gedaan wordt om onzichtbaar te houden dat binnen de christelijke kerk (of zelfs het ambt) zoveel kwaad aanwezig is. Nu is de hiërarchische structuur wel anders dan die in de protestantse kerken, maar de fundamentele vraag blijft dezelfde. Zo is bij de beleidsbeslissingen van het synodebesluit van 1999 opgenomen dat er studie moet worden gemaakt van centrale geloofsbegrippen (schuld, vergeving, verzoening) en dat de bewustmaking bevorderd moet worden met betrekking tot het taalgebruik in de eredienst. Zelfs wordt beleden dat de kerk 'als het gaat om seksueel misbruik van kinderen en volwassenen (al dan niet in pastorale relaties) dikwijls niet duidelijk en alert genoeg gehandeld' heeft. Op de keper beschouwd echter vallen al deze uitspraken binnen het perspectief van de toeschouwer. Mogelijke medeplichtigheid aan of medeverantwoordelijkheid voor het geweld wordt niet overwogen of onderkend. Er wordt verantwoordelijkheid genomen voor het antwoord op geweld, niet voor het geweld zelf. Er is een indirecte erkenning van een mogelijke relatie tussen de christelijke traditie en incest, maar een verbinding met de bijbel wordt als misbruik van de Schrift afgewezen.

*Ook beeld van de
gewelddadige God
heeft bijbelse
wortels*

Nu ben ik het daar een heel eind mee eens, en het lijkt mij ethisch juist om te benadrukken dat rechtvaardigheid en bevrijding bijbelse kernwoorden zijn. Het probleem ligt er voor mij echter in dat we de theologische ambigüiteit van geweld niet in het vizier krijgen wanneer we in de beschrijving deze normatieve wenselijkheid al laten domineren. De visie is dan dat geweld een onverwachte intrusie in de kerk is, niet iets dat wezenlijk deel uitmaakt van de christelijke gemeente, de traditie of de bijbel. Als het tevoorschijn komt wordt het bestreden met helderheid en scherpste. Dat betekent dat geweld behoort bij 'de vijand', de wereld buiten de kerk. Wanneer we een bepaalde daad als geweld bestempelen zit daar een oordeel in dat het moeilijk maakt onze eigen – mogelijksterwijs even gewelddadige – natuur onder de loop te nemen.

Het is goed voorstelbaar dat de onwilligheid om het geweld in onszelf onder ogen te zien samenhangt met het niet onderkennen van het geweld in God. Vaak gaan we ervan uit dat God geweldloos is. Hij staat aan de kant van de slachtoffers en de zwakken en zijn daden en roepstem zijn gericht op de verwezenlijking van het Koninkrijk der Hemelen waarin het geweld en de machten onttroond zijn. Voor dit godsbeeld zijn voldoende bijbelteksten te vinden. We moeten echter wel in gedachten houden dat ook het contrasterende godsbeeld van de gewelddadige God bijbelse wortels heeft. Vanaf de willekeurige verwerping van Kaïns offer of de 'bloedbruidegom' via het doden van de Amalekieten en Ananias en Saffira tot aan de zeven schalen der gramschap⁵ wordt consequent de onrust levend gehouden door verhalen van een excessief gewelddadige God. Deze donkere kant van God, het mysterium tremendum, past niet in onze hedendaagse visie op de wereld of op de christelijke traditie. Het mainstream christendom heeft een idyllische wereldvisie geschapen van mensen van goede wil die op hun gemak leven met een vriendelijke God. Als er over kwaad gesproken wordt, dan heeft het de gestalte van contingent, moreel neutraal lijden, of het wordt buiten de mens gelokaliseerd zoals in evange-

De gemeente en de vreemdeling

Deze idyllische visie blijkt een illusie te zijn wanneer de vreemdeling aantreedt. Onze neiging om het geweld in onszelf over het hoofd te zien en het vooral op anderen te projecteren komt scherper aan het licht door de (gewelddadige) reacties op de vreemdeling te beschouwen. Een intrigerend voorbeeld zie ik in homoseksuele of lesbische gemeenteleden, maar hetzelfde proces treedt op wanneer asielzoekers in een gemeente een plaats zoeken. Zelfs in oecumenische ontmoetingen of in het verband van een kerkfusie is dit omgaan met het vreemde een centraal thema. Het benaderen van de ander als vreemdeling onderstreept dat de ander niet werkelijk deel uitmaakt of kan maken van de gemeenschap. Homoseksuele leden zijn vreemdeling par excellence. Pas op de dag dat je jezelf bekendmaakt als anders wordt zichtbaar dat je anders bent. Terwijl de meeste leden van (bijvoorbeeld etnische) minderheidsgroeperingen opgroeien binnen de eigen subcultuur geldt voor de homoseksuele of lesbische mens dat hij of zij opgroeit in een wereld waarin hij of zij anders is. Dit structurele en vooreerst onzichtbare anders-zijn leidt makkelijk tot vervreemding en eenzaamheid. Voor een gemeente is het coming-out proces van homoseksuele of lesbische gemeenteleden dan ook een confrontatie met de vreemdeling die niet van buiten, maar van binnen komt.⁶ Het gewicht van deze confrontatie blijkt uit de recente debatten rond de openstelling van het huwelijk voor onder meer homoseksuele paren (ten onrechte versimpeld homo-huwelijk genoemd en daarmee als een ander soort huwelijk terzijde gesteld). Feitelijk zou dit een marginaal debat kunnen zijn. Principieel staat er niet zo heel veel op het spel, want de bijbel biedt maar een heel magere basis voor bezwaren tegen homoseksualiteit. Bovendien zijn er binnen een gemeente vaak maar een paar homoseksuele en lesbische leden. Ondanks dat leidt de wettelijke openstelling van het huwelijk binnen de kerk tot heftige debatten over homoseksualiteit. In meer orthodoxe en evangelische kring lijkt de mening over homoseksualiteit bijna de lakmoesproef der rechtzinnigheid geworden. De aandacht die daarmee aan homoseksuelen wordt gegeven is buitensluitende aandacht.

Kennelijk is er meer aan de hand en dat meer kan worden aangeduid met de term 'homofobie'. Strikt genomen is dat niet zo'n gelukkige term omdat de meeste mensen die tekenen van homofobie vertonen niet lijden aan fobische reacties in de technische (psychologische) zin. Ik zou homofobie dan ook definiëren als cultureel geweld tegen de (seksuele) vreemdeling. In een inzichtgevend onderzoek heeft David Plummer zichtbaar gemaakt hoe homofobie zich ontwikkelt bij zowel homoseksuele als heteroseksuele jonge mannen.⁷ Hij ontdekte dat het bij homofobie niet in de eerste plaats gaat om seksualiteit. Het dient om de begrippen zelf en niet-zelf, verschil en anders-zijn te definiëren en zo jongens kaders te bieden bij het vormgeven aan een mannelijke identiteit. Scheldwoorden als mietje of homo impliceren bij jongere kinderen niet een bepaalde seksuele voorkeur, maar benadrukken alleen dat de ander anders is, in welk opzicht dan ook. Zo is het tekenend dat jongens op een bepaalde leeftijd mietje zijn als ze teveel met meisjes spelen en op een andere leeftijd als ze te weinig met meisjes spelen. Het doel van de gebruikte scheldwoorden is de afwijkende jongen bij te sturen en er een man van te maken. Wat op het spel staat is dus de gender-identiteit als basis voor onze samenlevingspatronen. Zodra mensen afwijken van de stereotype gender-identiteit worden ze onder druk gezet.

*Mening over
homoseksualiteit
lakmoesproef der
rechtzinnigheid*

Datzelfde zien we gebeuren in kerkelijke debatten over homoseksualiteit. In veel kerken wordt dat niet langer als zondig gezien. Officieel tenminste, want ook in mainstream liberale protestantse kerken is er nog steeds een aanzienlijke minderheid die homoseksuele handelingen veroordeelt. Toen ik in een vrij liberale gemeente een lezing gaf over het zegenen van gelijkgeslachtelijke huwelijken reageerde een man met 'U bent vergeten erbij te zeggen dat het pervers is.' De formele acceptatie valt niet samen met volledige aanvaarding op het grondvlak van de kerk. Integendeel misschien. Met de openstelling van het huwelijk blijkt de aanvaarding niet verder te gaan dan ontkenning of stil verzet. Dat komt naar boven wanneer homoseksuele of lesbische gemeenteleden of (zelfs !?) predikanten zelfbewust hun plaats in de kerk innemen. Ook de vragen naar oorzaken van homoseksualiteit zoals die in evangelicale en orthodoxe kring vaak gesteld worden hebben een kiem van afwijzing in zich. Als iemand homo blijkt te zijn is er kennelijk iets mis gegaan. Al deze openlijke en verborgen negatieve uitingen brachten een jongeman die ik pastoraal begeleidde tot de conclusie: 'ik ga maar niet meer naar de kerk, want God wil mij toch niet.'

Homofobie een vorm van seksueel geweld

Homofobie is, zo concludeer ik, een vorm van seksueel geweld. Het is echter een vorm van geweld die onopgemerkt blijft omdat grote groepen binnen de christelijke traditie het ondersteunen. Er wordt zelfs regelmatig een beroep gedaan op de godsdienstvrijheid om het recht veilig te stellen te blijven discrimineren. Ik heb het niet over de fundamentalistische met haat vervulde uitingen zoals die op met name een aantal Amerikaanse religieuze websites te vinden zijn.⁸ Ik heb het over gewone kerken die worstelen met de vreemdheid in hun midden die ze niet verstaan en daarom ondanks zichzelf afwijzen. De gemiddelde reactie op homoseksuele en lesbische gemeenteleden staat op gespannen voet met ons liberale zelf-verstaan als tolerante kerken. Zodra we met de vreemdeling geconfronteerd worden ligt het geweld op de loer. Opnieuw komt de vraag op of geweld inherent is aan het leven van de religieuze gemeenschap.

Essentieel geweld.

Voor een doordenken van die vraag zijn twee dimensies van belang: de relatie tussen religie en geweld en de relatie tussen gemeenschap en geweld. In zijn studie naar geweld en het heilige verzet René Girard zich tegen de gebruikelijke (freudiaanse) visie dat het heilige nauw verwant is aan of zelfs gegrond is in het seksuele. In plaats daarvan richt hij de aandacht op de nauwe band tussen het heilige en geweld.⁹ Girard spreekt dan van essentieel geweld dat zich verschuilt achter het religieuze en gemystificeerd verschijnt in de gestalte van het offer. Geweld roept namelijk onweerstaanbaar tegengeweld op dat de balans moet herstellen: wraak. Dit tegengeweld echter imiteert het oorspronkelijke geweld en houdt daarmee de geweldsspiraal in stand. Het rituele offer nu heeft tot doel deze aan geweld inherente wraakneiging te weerstaan door een afleidingsmanoeuvre. Er wordt een offer gebracht dat voldoende overeenkomst heeft om als antwoord op het geweld te dienen, maar dat ook voldoende anders is om de spiraal te doorbreken. Daarom zijn bij het offer oorspronkelijk dood en bloed noodzakelijk. In de loop van de tijd heeft de culturele ontwikkeling ertoe geleid dat de maskering steeds doeltreffender werd en dat steeds minder zichtbaar was dat het religieuze systeem zelf gewelddadig was. Zo is het offer in de protestantse traditie gereduceerd tot een tweemaandelijks brokje witbrood en een collectezak.

Ook het huidige dominante godsbeeld is een mystificatie als God wordt gete-

kend als geweldloze garantie van een overwinning op het geweld. Als eschatologische visie spreekt dit godsbeeld aan. Als symbool voor het christelijk leven in onze tijd is het mij te maskerend. Inderdaad kan men stellen dat uiteindelijk de geweldsspiraal alleen kan worden doorbroken door een radicale weigering aan die spiraal te participeren. Zo kan men het evangelie van de opstanding ook lezen: als een goddelijke afwijzing van de offercultus en dus als een uitweg uit de geweldsspiraal. Of men interpreteert het verhaal van Abraham die Isaäk niet offert als een uiting van vrije tegenover slaafse gehoorzaamheid.¹⁰ Dit verzet tegen de offercultus – dat wil zeggen tegen de opvatting dat geweld nodig is om geweld te bestrijden – wordt echter in balans gehouden door de adequate ordening van het boek Openbaring, waarin het Nieuwe Jeruzalem pas ná het laatste oordeel komt. Het toekomstvisioen blijft staan, maar in ons tijdsgewricht is geweld een onvermijdelijk deel van onze realiteit.

Die realiteit wordt gesymboliseerd in de belofte van het vrede- en enerzijds en de complexe en ambigue tekening van de relatie tussen God en geweld anderzijds. Ik heb geen behoefte dat glad te strijken. Integendeel. Voor ons bestaan in deze wereld hebben we een religie (en een God) nodig waarin de dialectiek van het geweld wordt onderkend; niet een illusoire en eenzijdige God-is-liefde-ideologie. God is niet alleen maar vreedzaam, net zo min als wij dat zijn. Als belofte en symbool van de toekomst geldt dat er geen geweld meer zal zijn, maar zover zijn wij – en God – nog niet. Zo'n levensechte en spanningsvolle theologie zou wel eens adequaat kunnen blijken in ons zoeken naar God-talk in een post-seculiere en gewelddadige wereld.

*Geen eenzijdige en
illusoire God-is-
liefde-ideologie*

Om in die spanningen niet te verzanden is het wel cruciaal om de perspectieven goed te onderscheiden. De drie fundamentele perspectieven van dader, slachtoffer en toeschouwer zijn ook hier van belang, ook als het gaat om de rol die we toeschrijven aan God. God kan in onze theologieën functioneren als slachtoffer van menselijk geweld, als omineus en gewelddadig wezen, of als toeschouwer: rechter, helper, redder. Al deze posities zijn terug te vinden in de visies op de betekenis van de kruisiging. Elke rol-toekenning impliceert een specifiek perspectief van de gelovige (of de theoloog) en dient bepaalde belangen. De wezenlijke vraag lijkt mij daarin een ethische: wiens belang wordt gediend door een bepaalde visie op God en het kwaad? En wie moet daarvoor de prijs betalen? Anders gezegd: onze visie op de relatie tussen God (of religie) en geweld zegt volgens mij niet zoveel over God maar wel veel over hoe wij in het leven staan.

Naast deze complexe relatie tussen religie en geweld moeten we ook kijken naar de relatie tussen gemeenschap en geweld. Het is een bekend sociologisch gegeven dat groepen hun identiteit ontleenen aan het verschil tussen binnen en buiten. Elke groep (dus ook een kerkelijke gemeente) streeft er naar de interne overeenstemming te vergroten en de gelijkheid met de buitenwereld te verminderen. Doet ze dat niet, dan houdt ze op als groep te bestaan. Succesvolle kerken hebben dan ook duidelijke grenzen en een bepaalde vorm van exclusiviteit.¹¹ De gemeente vraagt dan ook een zeker minimum van exclusieve toewijding. Niet-exclusieve religieuze organisaties kunnen wel religieuze diensten aanbieden, maar ze kunnen geen groep of gemeente vormen. De exclusieve organisatie daarentegen heeft haar leden meer te bieden: plausibiliteit van de waarheidsclaim en gevalideerde religieuze ervaringen en gedrag.

Dit exclusivisme leidt makkelijk tot conflicten, zeker in een pluralistische context. Het kan ook gewelddadig worden genoemd precies omdat het de leden dwingt tot aanpassing en vraagt om offers: materiële bijdragen, intellectuele aanpassing en

een beperking in de vrijheid om te spreken en te handelen. De religieuze gemeenschap roept goddelijke machten te hulp om deze aanpassing te bereiken; verzet tegen deze kracht staat dan ook gelijk aan verzet tegen God zelf. Deze religieuze lading betekent echter ook dat de ontmoeting met de buitenwereld of met andere religieuze groepen een botsing van waarheidsclaims is. Daarom kunnen gelovigen – en zeker groepen gelovigen – meestal niet relativerend spreken over hun geloof. Om de groepsidentiteit te handhaven is geweld soms onontbeerlijk, hetzij in de vorm van agressieve evangelisatie, hetzij in de vorm van isolement. Het geweld kan zelfs de subtielere vorm krijgen van een paternalistische herinterpretatie van de ander als hetzelfde, bijvoorbeeld wanneer niet-religieuze mensen worden gekoloniseerd als eigenlijk toch gelovig, of wanneer de God van een andere religie wordt beschouwd als manifestatie van de eigen God. Werkelijke dialoog is, zoals we allen weten, zwaar en moeilijk werk waarbij perspectiefwisseling even hard nodig is als het besef dat de ander altijd anders zal blijven.¹² Uiteindelijk zijn en blijven we zelf ook vreemdelingen ten opzichte van de ander en de Ander. Daar ligt voor mij ook de waarde van het bijbelse beeld van vreemdelingen en bijwoners.

Tenslotte

De confrontatie met geweld in de gemeente en de gewelddadige reactie op de vreemdeling die we tegenkomen zijn geen onbegrijpelijke excessen. Het zijn aanwijzingen van de fundamentele en 'eeuwigdurende' dialectiek tussen het essentiële

Leven met een fundamentele ambivalentie

le geweld en de pogingen het geweld te stoppen. De christelijke traditie geeft stem aan het menselijke verlangen naar een gewelddeloos leven, maar ook aan de even menselijke verleiding wraak te nemen. Deze conflicterende stemmen zijn niet alleen waarneembaar in de bronnen van onze traditie, ze zijn aanwezig waar twee of drie tezamen zijn, zelfs in de naam van Jezus.

Is er een oplossing voor het geweld? Misschien moeten we genoeg nemen met de eschatologische belofte, het Koninkrijk Gods dat zo anders is dat het de condition humaine zal veranderen. Met een verwijzing naar die belofte kunnen we niet onze roeping ontlopen om ook nu al naar die belofte te leven. We leven met een fundamentele ambivalentie en elke poging daaraan te ontsnappen lijkt me onrealistisch en daarom alleen al theologisch onjuist. We dromen van vrede en betrekken dat op de niet-gewelddadige aard van God, maar we zijn ook mensen van geweld en zien in de God van de bijbel ons eigen geweld terug. Het lijkt mij toe dat een eenvoudige zwart-wit weergave van de menselijke goedheid of slechtheid en de goddelijke liefde of toorn niet helpt. Ook de gedachte dat het christendom de uitweg uit de spiraal van geweld biedt¹³ doet mij te weinig recht aan de ambivalentie. Een eschatologisch visioen blijft haaks staan op onze realiteit en mag daar niet naadloos mee verbonden worden. Wat we nodig hebben is een volhardend doorzien van het geweld in onszelf.

Girard suggereert dat we het geweld al te makkelijk buiten onszelf lokaliseren door het bijvoorbeeld te projecteren in de wereld van het taboe of het heilige. Als hij gelijk heeft dat religie geweld verhuult en andersom, dan is het onze roeping om het te ontmaskeren. Maar dat, zo waarschuwt hij ons, betekent dat de religie desintegreert en haar temperende rol verliest. Alleen geweld kan het geweld intomen. Dat is het paradoxale dilemma dat ons de rest van ons leven onrustig houdt. Onrustig moet houden...

1. R.N. Girard, *God en geweld. Over de oorsprong van mens en cultuur*. Tielt: Lannoo, 1993. (transl. M. Perquy). Orig.: *La Violence et le Sacré*. Paris: Grasset, 1972.
2. Zo luidde de titel van Anton Houtepen's inaugurele rede van 1985 (Rotterdam) kernachtig: *In God is geen geweld. theologie als geloofsverantwoording in een na-theïstische cultuur*.
3. R.R. Ganzevoort & A.L. Veerman, *Geschonden lichaam. Pastorale gids voor gemeenten die geconfronteerd worden met seksueel geweld*. Zoetermeer: Boekencentrum, 2000. De vier fasen die beschreven worden zijn gebaseerd op L.K. Graham, *Care of persons, care of worlds. A psychosystems approach to pastoral care and counseling*. Nashville: Abingdon, 1992.
4. Uit de tijd dat deze thematiek het meest dringend bediscussieerd werd: H. Jansen, *Christelijke theologie na Auschwitz (dl 1-2)*. Zoetermeer: Boekencentrum, 1982-1985. B. Petersen, *Theologie nach Auschwitz. Jüdische und christliche versuche einer Antwort*. Berlin: Institut Kirche und Judentum, 1996. D.J. Fasching, *Narrative Theology after Auschwitz. From Alienation to Ethics*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 1992.
5. Genesis 4:5; Exodus 4:24-26; Exodus 17:14-16; Handelingen 5:1-11; Openbaring 16.
6. M. Vasey, *Strangers and Friends*. London, Hodder & Stoughton, 1995.
7. D. Plummer, *One of the Boys. Masculinity, Homophobia, and Modern Manhood*. New York: Haworth, 1999.
8. Een dieptepunt is voor mij de site waar bij wijze van 'memorial' met een teller wordt bijgehouden hoe lang de op 12 oktober 1998 vermoorde Matthew Sheppard al 'in de hel' verblijft, compleet met een 'brandende' foto en een angstkreet.
9. Deze nieuwere visie loopt parallel aan het inzicht dat het bij seksueel geweld primair om geweld gaat en slechts secundair om seksualiteit. Het spoort ook met een verschuiving in het morele denken van regelethiek (met name gericht op het zevende gebod) naar een meer liberaal beginsel van het niet toebrengen van schade.
10. F. Hinkelammert, *Der Glaube Abrahams und der Oedipus des Westens. Opfermythen im christlichen Abendland*. Münster: Ed. Liberación, 1989.
11. R. Stark, *De eerste eeuwen. Een sociologische visie op het ontstaan van het christendom*. Baarn: Ten Have, 1998.
12. J.A. van der Ven, *Formation of the Moral Self*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998. Pp. 266-278.
13. Girard lijkt die kant op te gaan.

Desiree Berendsen

Religieuze ervaring versus religieuze emoties

Theologen hebben het niet over emoties, analytische filosofen houden niet van religie, valt er dan iets te zeggen over religieuze emoties? In dit signalement wil ik laten zien dat daarover veel te zeggen is dat voor de theologie van belang is.

Wat is het verschil tussen een ervaring en een emotie? In de dagelijkse omgang worden deze woorden min of meer als synoniemen gebruikt, waarbij bij een ervaring het accent misschien iets meer ligt op wat er gebeurt en bij emotie meer op hoe het beleefd wordt. Ervaring, in de vorm van levenservaring bijvoorbeeld, kan een vorm van kennis zijn. Levenservaring is dan het geheel van kennis dat door ervaring of waarneming verkregen is. Een emotie daarentegen is een gemoedsbeweging, een ontroering. Als dat zo is, is een emotie dus 'gevoeliger' dan een ervaring.

*Emoties zijn
rationeel oordeel*

In de theologie is, als men het heeft over de verhouding tussen God en mens, meestal over ervaring gesproken en veel minder over emotie. Een religieuze ervaring is bijvoorbeeld een 'gevoel van totale afhankelijkheid' (Schleiermacher) of een ervaring van het heilige als fascinerend en afstotend (Otto). In Barthiaanse theologie staat menselijke ervaring in een negatief daglicht. Het gaat om openbaring en niet om ervaring.

Hoewel het ondanks Barth's hartgrondige "Nee" toch duidelijk is dat die openbaring ergens aan moet komen, dat mensen toch iets moeten ervaren van Gods woord wil dat woord iets te zeggen hebben. In dit signalement wil ik een aantal aspecten uit het zogenaamde emotie-debat dat de afgelopen dertig jaar in de analytische filosofie gewoed heeft voorstellen.

Emotie en cognitie

De laatste dertig jaar is in de filosofie, met name in de analytische filosofie, psychologie en ethiek, veel over emoties geschreven. Het interessante is dat in die debatten emotie niet gezien wordt als een gevoel of een gemoedsbeweging, maar als een vorm van kennis. Emoties zijn in die visie geen irrationele passies waardoor we ons

mee laten voeren, maar zijn juist heel rationele oordelen die de werkelijkheid waarin we leven vormgeven. Belangrijke vertegenwoordigers van deze zogenaamde cognitieve positie in het emotiedebat zijn Martha Nussbaum en Robert Solomon. Zij zijn van mening dat een emotie een oordeel is: een evaluatief of normatief oordeel, een oordeel over mijn situatie en mezelf of over de wereld om mij heen.³¹ Het grote voordeel van deze positie is dat ze stelt dat emoties ergens over gaan. Emoties zijn oordelen over de situatie waar ik mij nu in bevind. Ik ben daarin niet passief, maar kan mijn oordeel, mijn emotie, ook bijstellen.

Emotie en gevoel

De godsdienstpsycholoog William James neemt in dit debat een interessante positie in. Hoewel hij meer dan honderd jaar geleden leefde en schreef, vormt zijn positie nog steeds een belangrijke tegenstem in het debat. Voor theologen is hij van belang omdat hij niet alleen zijn beroemd geworden *Varieties of Religious Experience* schreef,³² maar ook een baanbrekend artikel over emoties, dat “What is an Emotion?” heet.³³ James schrijft dus zowel over emoties als over religieuze ervaring. In het emotiedebat is de theorie van James de tegenhanger van de populaire cognitivistische positie. Deze theorie wordt wel ‘feeling-theory’ genoemd, omdat voor hem een emotie geen oordeel, maar juist een gevoel is. Een emotie is het bewustzijn van het gevoel. Als je je voelt trillen beseft je bijvoorbeeld dat je bang bent voor de hond die voor je staat te blaffen. Dat is tegengesteld aan de positie van Solomon c.s. die stellen dat angst het oordeel omvat dat dit een gevaarlijke situatie is. Het trillen kan een bijkomend effect van angst zijn, maar is niet de kern van de emotie. De kern van de emotie is volgens de cognitivisten het intuïtieve oordeel dat dit een voor mij gevaarlijke situatie is. Als ik er niet van overtuigd zou zijn dat deze hond mij zou bijten, of als ik het niet erg vind om gebeten te worden, dan zou ik hier niet staan te trillen. Volgens James is een emotie eerst en vooral een lichamelijke gewaarwording die prettige of vervelende gevoelens veroorzaakt, volgens Solomon daarentegen gaan emoties ergens over, zijn het normatieve oordelen die ons iets vertellen over onszelf en over de wereld. De ‘feeling-theory’ legt de nadruk op gevoel en vergeet dat emoties ook ergens op gericht zijn, terwijl de cognitivisten lijken te vergeten dat emoties ook een lichamelijke kant hebben.

*Emotie is het
bewustzijn van
het gevoel*

Religieuze emotie

Wat is nu een religieuze emotie? Nussbaum en Solomon helpen ons hier niet verder. Volgens James is een religieuze emotie een gewone emotie met een speciaal object. Een religieuze emotie is dus ook een gevoel, een gevolg van lichamelijke gewaarwording, maar dan een gevoel dat op iets speciaals gericht is. Dat is interessant omdat een van de belangrijkste punten van kritiek die cognitivisten op de ‘feeling-theory’ hebben is dat emoties in die theorie geen object hebben en dus nergens over gaan. Dat mag in het geval van James waar zijn voor zijn emotie-theorie, als hij het over religieuze emoties heeft is dat niet het geval. Hoewel zijn bekende studie *Varieties of Religious Experience* als titel heeft, spreekt hij daarin steeds over emoties. Ervaring is voor hem min of meer synoniem met emotie. En emotie is verbonden met lichamelijkheid. Religieuze emoties zijn gewone emoties met een speciaal object, dus religieuze emoties zijn voor James ook onlosmakelijk verbonden met onze fysieke gesteldheid. Zonder lichaam geen emotie en zonder emotie geen religie. Dit lijkt me een belangrijk punt dat zowel theologen die het over religieuze ervaring hebben zonder de alledaagse concrete ervaringen van mensen daarin te

betrekken, als cognitivisten die over emoties praten alsof die geen gevoel omvatten, vergeten zijn.

Naast de oude James is er een jonge Fin die recent een boek over religieuze emoties geschreven heeft: Petri Järveläinen, *A Study on Religious Emotions*.⁴⁴ Hij heeft een definitie van 'religieuze emotie' ontwikkeld waarin hij traditioneel theologische discussies verbindt met het huidige emotiedebat. Die definitie kan mijns inziens dienen als model waarmee religieuze ervaring, of liever: religieuze emoties, zodanig beschreven en geanalyseerd worden dat zowel het rituele, als het existentiële aspect van religie aan de orde kunnen komen. Het is een model waarin zowel het antropologische als het theologische aspect van religie recht gedaan kan worden. Dat is mogelijk doordat Järveläinen een religieuze emotie in drie aspecten ontleedt: het pragmatische, de dieptedimensie en het cognitieve aspect. Een emotie is dus pas religieus als ze existentieel relevant is (de dieptedimensie), als ze verbonden is met een bepaalde religieuze traditie, waarin rituele handelingen verricht en verhalen verteld worden (de pragmatische dimensie), en als ze gericht is op het goddelijke – of wat in de traditie als heilig gezien wordt (de cognitieve dimensie). Met deze drieslag verbindt hij elementen uit het cognitivisme (dat emoties ergens op gericht zijn) en de feeling-theorie (dat emoties een lichamelijke kant hebben, door het rituele aspect) met elkaar. Mijns inziens leidt dat tot een zeer gelaagd concept van het begrip 'religieuze emotie' dat recht doet aan de veelzijdigheid van het verschijnsel godsdienst. Het levendige debat over emoties geeft zo gereedschap om oude thema's, zoals de verhouding tussen ervaring en openbaring, in de theologie opnieuw te doordenken.

Noten

1. Robert C. Solomon, *The Passions: Emotions and the Meaning of Life*, (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1993); Martha C. Nussbaum, *Upheavals of Thought: The intelligence of emotions*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2001); een bloemlezing uit haar werk is in het Nederlands vertaald: Martha Nussbaum, *Wat liefde weet: Emoties en moreel oordelen*, Frans van Zetten (vert), (Rainbow Pocketboeken in samenwerking met uitgeverij Boom, Amsterdam, 1998). In Nederland is zij bekend door het interview dat Wim Kayser met haar had in het programma *Van de schoonheid en de troost* van de VPRO; voor een overzicht van de discussie zie: Heleen Pott, "Emoties en rationaliteit revisited: nieuw seizoen voor de emotiefilosofie" in: *Wijsgerig Perspectief*, (nr 2. 2003, pp. 4-16).
2. William James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, with a new introduction by Reinhold Niebuhr, (New York: Simon & Schuster, 1997). Charles Taylor gaat met James in discussie naar aanleiding van de honderdste verjaardag van deze uitgave in een mooi boekje: *Varieties of Religion Today, William James Revisited*, (Cambridge MA/London, Harvard University Press, 2002). Van zowel de *Varieties* als de *Varieties Today* zijn recentelijk Nederlandse vertalingen uitgekomen, W. James, *Vormen van de religieuze ervaring: een onderzoek naar het wezen van de mens*, J.L. van Tricht, D. Mok (vert), (Westervoort, Van Gruting 2003); Charles Taylor, *Wat betekent religie vandaag?* Guido Vanheeswijck (vert), (Kapellen, Pelckmans, 2003).
3. William James, "What is an Emotion" in: *Collected Essays and Reviews*, New York 1969 [1884].
4. Petri Järveläinen, *A Study on Religious Emotions*, (Helsinki: Luther-Agricola-Society, 2000).

Hans Alma

Spiritueel bevlogen of religieus getint

Religieuze kunst in de context van modernisme en postmodernisme

Inleiding

Afgelopen zomer vond in Museum Catharijneconvent te Utrecht een opmerkelijke gebeurtenis plaats: voor het eerst in de ruim 20 jaar van het bestaan van het museum was een tentoonstelling geheel gewijd aan het werk van een hedendaagse kunstenaar. Dit gebeuren staat niet op zichzelf. Het past in het beleid van de huidige directeur, Guus van den Hout, die wil afrekenen met het stoffige imago van het museum. Het museum moet een instituut voor de christelijke kunst en cultuur in Nederland worden, en ook een nieuwe generatie die op zoek is naar spiritualiteit aantrekken. Door meer aandacht te besteden aan moderne en hedendaagse religieuze kunst en beter aan te sluiten bij de huidige belevingswereld, hoopt men het belang van het christelijk erfgoed in de huidige maatschappij aan te tonen aan nieuwe doelgroepen die weinig kennis hebben van het christendom. In het licht van deze achtergrondinformatie, riep de tentoonstelling bij mij de vraag op wat 'religieuze kunst' is, en wie dat volgens welke criteria bepaalt. Die vraag staat in dit artikel centraal.

De tentoonstelling *De roeping van F. Franciscus* omvatte 42 werken van de Nederlandse schilder Frans Franciscus. Franciscus werkt figuratief en laat zich inspireren door oude kunst, m.n. door het werk van Caravaggio (1573-1610) en diens navolgers. Een werk dat hem aanspreekt wordt op fantasievolle wijze vertaald naar het heden. De tentoonstelling beperkt zich tot dat deel van zijn werk dat 'religieus getint' is, zoals de toelichtende tekst bij de tentoonstelling vermeldt. Dat betekent dat het gepresenteerde werk geïnspireerd is door schilderijen met een religieus thema, dat meer of minder duidelijk herkenbaar terugkomt in Franciscus' werk. Zelf stelt de kunstenaar met nadruk dat zijn werk profaan is. Hij is gefascineerd door de christelijke beeldcultuur, maar zijn eigen werk is niet vanuit een religieuze inspiratie ontstaan. "Ik besef (..) dat religie voor heel veel mensen in een natuurlijke behoefte voorziet. Bij mij zit dat er niet in. Ik ben wel erg sensitief, maar niet spiri-

tueel.” Toch wordt zijn werk door sommige bezoekers als religieus beleefd. Zo stelt één van hen in het gastenboek bij de tentoonstelling: “Vanuit religieus aspect is dit een fantastische onderneming”, en een ander schrijft: “Het geeft maar weer eens aan, op een verrassende wijze, dat Jezus onder de mensen is.” Een derde bezoeker merkt echter op dat een associatie met religie een kunstwerk nog niet tot religieuze kunst maakt.

De vraag wat religieuze kunst is, raakt aan de kern van het kunsthistorisch debat dat in de 20^e eeuw gevoerd is, en aan één van de scheidslijnen tussen modernistische en postmodernistische kunst: wat is de rol van respectievelijk kunstenaar, aanschouwer en de traditie waarin beide staan in de betekenisverlening aan kunst? Bepaalt de intentie van de kunstenaar of de beleving door de aanschouwer of een werk religieus genoemd kan worden? Moet religieuze kunst expliciet naar een thema uit een godsdienstige traditie verwijzen of moet zij juist in een geheel eigen beeldtaal religieus besef bij mensen wekken? Die laatste vraag speelde een belangrijke rol in de opkomst van de moderne kunst eind 19^e, begin 20^e eeuw. Schilders van de toenmalige avant garde kozen de weg van een eigen beeldtaal. Een belangrijke initiatiefnemer op dit gebied was de Russische kunstenaar Wassily

‘Verrassend: Jezus onder de mensen’

Kandinsky. In dit artikel wil ik de vraag naar religieuze kunst behandelen door zijn modernistische streven te vergelijken met dat van Franciscus, wiens werk eerder postmodern genoemd kan worden. Het gaat me daarbij niet in de eerste plaats om de artistieke waarde van hun werk, maar om de religieuze betekenis daarvan. In paragraaf 1 en 2 ga ik op zoek naar de intentie achter de schilderkunst van respectievelijk Kandinsky en Franciscus. In paragraaf 3 plaats ik die intenties in de context van de discussie over respectievelijk modernisme en postmodernisme. Van daaruit probeer ik in de conclusie een antwoord te formuleren op de vraag wat religieuze kunst is.

1. Kandinsky's ‘Era van het Grote Spirituele’

In 1985 werd in het Haags Gemeentemuseum de tentoonstelling *The Spiritual in Art: Abstracte schilderkunst 1890-1985* gehouden, waar o.a. werk van Piet Mondriaan, Wassily Kandinsky en Barnett Newman te zien was. Kunstcritici konden dit niet als een volwaardige *kunst*tentoonstelling waarderen. Het perspectief van waaruit het werk belicht werd, zou afbreuk doen aan de artistieke waarde daarvan. Dat moderne kunst een spirituele en religieuze achtergrond heeft, wordt door kunsthistorici in feite niet serieus genomen. De kunst heeft zich immers verzelfstandigd tot een van de religie onafhankelijk domein. Pas die verzelfstanding lijkt van kunst ware kúnst te maken, waarop wetenschappelijk gereflecteerd kan worden. De spirituele bevologenheid van de 20^e eeuwse avant garde, past niet in dit plaatje. Toch is het onmiskenbaar waar dat een groot aantal moderne kunstenaars geprobeerd heeft in hun kunst spirituele, utopische of metafysische idealen tot uitdrukking te brengen waarvoor de traditionele beeldmiddelen van de schilderkunst ontoereikend waren.² Vooral de ontwikkeling van abstracte kunst was onlosmakelijk verbonden met spirituele stromingen in het Europa van de late 19^e en vroege 20^e eeuw. De aanduiding ‘spiritueel’ staat daarbij voor een breed spectrum aan elementen, ontleend aan de mystiek, de gnostiek, oosterse religies en occultisme.

Kandinsky (1866-1944) heeft een belangrijke impuls gegeven aan de ontwikkeling van de abstracte kunst. Hij heeft het grootste deel van zijn leven in Duitsland gewoond. Daar is hij in de jaren voor de Eerste Wereldoorlog initiatiefnemer van de schildersgroep *Der blaue Reiter*, die een belangrijke stroming vormt in wat het



Duitse expressionisme wordt genoemd. Tussen de beide Wereldoorlogen is hij docent aan de vernieuwende kunstacademie het *Bauhaus*. Volgens Kandinsky zullen kunstenaars zorgen voor het aanbreken van een tijd van grote verandering, door hem ook de 'Era van het Grote Spirituele' genoemd. Een schilder als Cézanne legt het bezielde wezen bloot van de banale dingen van alledag; een componist als Wagner drukt een geestelijke atmosfeer uit via muzikale motieven. De kunstenaar onthult de innerlijke klank van dingen: het wezenlijke dat achter de facade verborgen gaat. In de almanak *Der blaue Reiter* getuigen Kandinsky's teksten van een diepgaand gevoel een missie te hebben; een gevoel dat hij deelt met mede-redacteur Franz Marc. Zij zien zichzelf als herauten van een tijd van verlossing waarin de mensheid bevrijd zal worden van de lage, materialistische geest die haar beheerst. Daartoe moet de kunst een ontwikkeling doormaken van 'kijken naar de wereld' naar 'door de wereld heen kijken' en haar mystieke en spirituele structuur begrijpen. Volgens Franz Marc is het de missie van de kunstenaar om symbolen voor zijn tijd te creëren, die in de toekomst de symbolen van een nieuwe spirituele religie zullen zijn.

Een belangrijke inspiratiebron van Kandinsky is het theosofische en antroposofische gedachtegoed van Helena Blavatsky en Rudolf Steiner. Benadrukt moet echter worden, dat Kandinsky niet geneigd was tot het kritiekloos overnemen van ideeën.

*Kunstenaar onthult
de innerlijke klank
van de dingen*

Hij deelt met de theosofie de wens afstand te nemen van het materialisme waarin onze cultuur is vastgelopen en geestelijke waarden terug te vinden. Met het 'geestelijke' bedoelt Kandinsky het meest innerlijke principe en de hoogste waarde van wat werkelijk is, dat als macht werkzaam is en dat het aanzien heeft van een religieuze instantie.³ Hij relateert wat hij het geestelijke of spirituele in de kunst noemt, niet aan godsdienst in traditionele zin. In de tijd waarin hij nog figuratief werkt, maakt hij echter wel van godsdienstige thema's gebruik om het geestelijke tot uitdrukking te brengen. Vooral de katholieke volksreligiositeit, zoals hij die in Beieren tegenkomt, reikt hem hiervoor materiaal aan. M.n. in 1911 en 1912 overwegen in Kandinskys werk religieuze en apocalyptische thema's als het Laatste Oordeel, de Opstanding, Allerheiligen en de Zondvloed, evenals de afbeelding van heiligen. Daarbij speelt St. Joris een belangrijke rol als belichaming van de strijd van het goede tegen het kwade, en van de overwinning van geestelijke waarden op het materialisme.

In zijn apocalyptische schilderijen gaat het niet alleen om het vergaan van een onvolkomen aardse werkelijkheid, maar ook om de ineenstorting van de representatieve schilderkunst. Toch overheerst bij hem het optimisme. Vernietiging en ineenstorting gaan gepaard met de opbouw van een nieuwe wereld van het geestelijke, die zich allereerst in de kunsten zal manifesteren. In kleuren, lijnen en vormen wil hij de centrale thema's uit zijn wereldbeeld tot uitdrukking brengen: strijd en verlossing.

Kandinsky legt de zichtbare wereld uiteen in kleuren en vormen die werkzaam zijn in termen van hun eigen formele taal, die hij als 'klanken' benoemt. Hij laat meer en meer het figuratieve schilderen achter zich om tenslotte één van de eerste schilders te zijn die puur abstract werken. Wanneer vorm en kleur niet langer verwijzen naar iets in de materiële wereld, kunnen zij het geestelijke oproepen. In zijn boek *Über das Geistige in der Kunst* (1912) ontwikkelt hij een eigen kleurentheorie, waarin iedere kleur een eigen betekenis krijgt. Wat de vorm betreft is het Kandinsky's wens 'absolute' vormen te scheppen, die niet langer naar materiële voorwerpen verwijzen. Kleuren en vormen, losgemaakt van hun representatieve functie, raken diepe lagen in de mens; zij roepen 'geestelijke vibraties' op. De zuivere, absolute schilderkunst die Kandinsky tracht te realiseren, zal - zo hoopt hij - zinstichtend werken.

Kleuren en vormen roepen 'geestelijke vibraties' op

Een kunstwerk moet uit de mythische bron van de 'innerlijke noodzakelijkheid' ontstaan, die in feite uit drie elementen bestaat: het eigene van de kunstenaar, het tijdeigene en het eigene van de kunst in het algemeen. Hoewel de schilder de innerlijke stem van zijn ziel moet volgen, moet dit dus zeker niet gezien worden als pure subjectiviteit. Het gaat om het tot uitdrukking brengen van de objectieve aanwezigheid van innerlijke klanken in zowel mensen als dingen. Niet de wil van de kunstenaar en zeker niet zijn theoretische opvattingen, maar hogere krachten bepalen de vorming van het kunstwerk. Kunst, zegt Kandinsky, kan alleen groots zijn als zij direct gerelateerd en onderworpen is aan kosmische wetten.⁴ Kandinsky doet geen poging de innerlijke noodzakelijkheid of de hogere krachten die het kunstwerk bepalen, nader te definiëren. Zij laten zich ook niet conceptueel bepalen. Zowel de bron van de innerlijke noodzakelijkheid die tot de scheppende daad aanzet, als het doel van het 'grote Geestelijke' onttrekken zich aan rationele kennis. Daarom hebben de in beelden neergeslagen ervaringen ook prioriteit boven de concepten van een theorie. De zeggingskracht van het beeld overstijgt de taal. In het beeld komen zinnelijkheid en zinstichting, teken en betekenis samen. Dit valt niet waar te nemen

met het slechts herkenkende, voorwerpen registrerende kijken van alledag. Wanneer het beeld dat eenzijdige kijken van alledag doorbreekt, wordt begrijpen *inzien*, het ontdekken van de beleavingsdimensie van het kunstwerk. Kunst kan van ziel tot ziel spreken, zonder de hindernis van de taal.

2. “Meer drama dan religie”

Frans Franciscus werd in 1959 geboren en studeerde aan de Academie Beeldende Kunsten in Utrecht. Hij schildert, maakt sculpturen en films. Hij is gefascineerd geraakt door de Europese schilderkunst van met name de zestiende en zeventiende eeuw: door de techniek van de oude meesters en de dramatische verhalen die ze al schilderend vertelden. Hij probeert hun werken te vertalen naar het heden. Met dit ‘herschepjen’ van kunstwerken, staat Franciscus in een respectabele traditie. Het ontlenen aan andermans werk was lange tijd gangbaar binnen de Europese schilderkunstige traditie. Het ging daarbij niet om klakkeloos imiteren, maar om het vrijelijk navolgen van een bewonderd voorbeeld, waarbij transformaties plaatsvonden. Zo stonden beelden uit de klassieke oudheid soms model voor de uitbeelding van bijbelse personages en heiligen. In de loop van de zeventiende eeuw gaat men meer nadruk leggen op de oorspronkelijkheid van de kunstenaar. Ontleningen mogen niet meer opvallen of worden zelfs volledig afgewezen. “De steeds luider klinkende roep om originaliteit liep vooruit op de achttiende- en negentiende-eeuwse romantische ideeën over het scheppend genie dat totaal onafhankelijk diende te zijn. De eisen van permanente vernieuwing en grensverlegging als op zichzelf staande waarden die zo nauw verbonden zijn met het modernisme, zijn een directe erfenis van dit gedachtegoed.”⁵ Onder invloed van het postmodernisme komt hierop aan het eind van de twintigste eeuw een reactie: schilders putten naar hartelust uit verschillende tradities in de zgn. ‘appropriation art’. Ook hier vindt in de toe-eigening van elementen uit de traditie, transformatie plaats. Het nieuwe werk is geen identificerende interpretatie van het oude, maar er vindt betekenisverschuiving plaats. Dit laat zich heel duidelijk illustreren aan de hand van het schilderij *Decoronation, an allegory on violence (after Baburen)* van Franciscus.

Het schilderij is speciaal voor de tentoonstelling gemaakt en is ontleend aan één van de schilderijen van het Catharijneconvent: *De doornenkroning* van de Utrechtse caravaggist Dirck van Baburen (1570-1624). Op dit schilderij zien we een voorovergebogen, lijdende en lijdzame Christus, die de doornenkroon hardhandig opgezet krijgt door twee soldaten, die duidelijk plezier beleven aan hun gewelddadige werk. Het zien van dit werk riep bij Franciscus direct de associatie op met een travestiet die op straat gemolesteerd wordt door twee Marokkanen. Hij schaamde zich voor deze associatie (waarom Marokkanen?) maar vond dat hij toch trouw moest zijn aan zijn eerste ingeving. Het is voor hem een allegorie voor geweld in het algemeen, door wie ook gepleegd. Inspiratiebron en ‘herschepjen’ zijn op de tentoonstelling naast elkaar te zien. De houding van de figuren komt sterk overeen, maar treffender is de sfeer van onmacht tegenover bruto geweld die uit beide schilderijen spreekt. Toch is het verhaal dat de schilderijen vertellen heel verschillend. Waar Baburens schilderij een passiescène verbeeldt die in een eeuwenoude traditie staat, stelt Franciscus’ werk een actuele maatschappelijke situatie aan de kaak. “Meer drama dan religie”, zegt hij over zijn eigen werk. Maar toch is er dat kruisje van de kapot getrokken kralenketting van de travestiet, dat valt en dat hij lijkt te willen grijpen in het zoeken naar een laatste houvast. Het lijkt te staan voor de teloor-

Postmodernisme:
putten uit
verschillende
tradities



gang van christelijke idealen in een samenleving waarin geweld tegenover onschuldigen gewoon doorgaat.

Op Franciscus' schilderijen worden religieuze figuren getransformeerd tot hedendaagse, herkenbare en daardoor aansprekende figuren. Museumdirecteur Van den Hout wijst erop dat Franciscus' werk populair is bij jongeren en verklaart dit vanuit de voor hen begrijpelijke beeldtaal. Hij brengt bijbelse thema's zo dichterbij. We zien de heilige familie, bestaande uit een witte Maria, een zwarte Jozef en een Jezus in de laatste kindermode. We zien een zwarte madonna met kind met rastakapsel. Dat hij vooral zwarte mensen schildert, heeft volgens Franciscus te maken met de mensen die hij om zich heen ziet in zijn woonomgeving in Amsterdam. Maar hij noemt het ook "een soort commentaar op de blanke iconografie van het christelijk geloof".⁶ Doet Franciscus in feite wel iets anders dan de oude meesters, die bijbelse thema's op fantasievolle wijze vertaalden in de beeldtaal van hun eigen cultuur? Uit het gastenboek bij de tentoonstelling blijkt dat sommige bezoekers Franciscus op deze wijze verstaan. "Wat een verademing om een hedendaagse vertaling te zien, met ook veel humor", valt er te lezen, en: "Ik was blij verrast een moderne (dus levende!!) beleving van elementen uit de christelijke cultuur aan te treffen." Doet het er daarbij eigenlijk wel toe of de schilder zelf religieus is? Volgens Franciscus zelf wel. Als één van de elementen die hem fascineert in de oude meesters noemt hij: "Die mensen waren zo diepgelovig, dat straalt er aan alle kanten af." In de toelichting die hij geeft bij zijn eigen kunst, maakt hij duidelijk dat we dat niet in zijn schilderijen moeten zoeken. Hij vertelt profane, eigentijdse verhalen waarbij oude, religieuze kunst maar ook glossy tijdschriften en ander hedendaags beeldmateriaal inspiratiebronnen vormen die zijn fantasie in werking zetten. Interessant is in dit verband een gesprekje tussen de kunstenaar en een bezoeker



van de tentoonstelling, naar aanleiding van het schilderij *Veronica 2000*, waarop een jonge vrouw een T-shirt omhoog houdt met daarop een op een traditionele Christusfiguur gelijkend portret van vermoedelijk een popheld. Een oudere mevrouw die het schilderij bekijkt, vraagt aan Franciscus: “Het is toch de heilige Veronica die de ‘zweetdoek’ van Christus ophoudt?” “Nee”, antwoordt de schilder, “het is een T-shirt, gewoon van de markt”. Uit dit antwoord valt op te maken dat het niet de bedoeling is dat we zijn werk interpreteren vanuit de christelijke iconografie. Is de titel dan slechts een poging om ons op het verkeerde been te zetten? Door te verwijzen naar het voorbeeldschilderij, creëert Franciscus een spanningsveld tussen voorbeeld en herschepping. Vermoedelijk ziet Franciscus daarin de artistieke betekenis van zijn schilderijen, waarbij het er voor hem niet toe doet of het voorbeeldschilderij zijn betekenis al dan niet ontleent aan een religieuze traditie. Voor veel bezoekers blijkt dit er echter wel degelijk toe te doen in hun waardering van zijn schilderijen. Is het wel aan Franciscus om te oordelen dat zijn kunst profaan is, als zij als religieus wordt verstaan door de aanschouwer? En is het wel aan Kandinsky om te oordelen dat zijn kunst spiritueel is, als de aanschouwer dit er niet in ziet? We stuiten hier opnieuw op de vraag of de intentie van de kunstenaar, of de beleving van de aanschouwer doorslaggevend is in de betekenisverlening aan kunst. In de volgende paragraaf plaats ik die vraag in de context van de discussie over modernisme en postmodernisme in de kunst.

3. Modernisme en postmodernisme

Met de term ‘modernisme’ worden niet alle kunstwerken uit de moderne periode bedoeld: het is een in feite een waarde-oordeel, geformuleerd door kunstcritici om bepaalde werken van andere te kunnen onderscheiden. Het staat niet voor een

onvermijdelijke tendens in de moderne cultuur, maar voor een keuze die slechts door een minderheid gemaakt is en door het grote publiek meestal niet gewaardeerd wordt. Modernisme staat voor het verdwijnen van de traditionele representatieve functie van kunst, in reactie op de starre vormelijkheid van het neo-classicisme dat sinds de 18^e eeuw de Europese (schilder)kunst bepaalde. Vormen, kleuren en materialen gaan een eigen leven leiden, in plaats van een getrouwe weergave van de werkelijkheid te zijn. Een cruciale periode in het modernisme zijn de jaren 1900-1915, wanneer avant-gardistische kunstenaars in een aantal belangrijke Europese steden hun stempel op de kunst drukken. Opvallend is dat veel van hun kunst zich juist lijkt te distantiëren van de effecten van mechanisatie en de toename van consumptiegoederen, die doorgaans het uiterlijk van het moderne bepalen. Zij willen niet op passieve wijze uitdrukking geven aan ervaringen met de moderniteit, maar streven er juist naar hiervan onafhankelijk te blijven. Kenmerkend is dat deze kunstenaars hun werk als tijdloos zien. Vanuit hun utopische toekomstvisie is er een radicale breuk met het verleden en met tradities nodig, om potentiële menselijke mogelijkheden te kunnen realiseren. Er bestaat een spirituele eenheid van artistieke vormen, die alle tijdperken en culturen overstijgt. Het gemeenschappelijke doel van modernistische kunstenaars is het op esthetische wijze vormgeven van een betere wereld.⁷

*“Zweetdoek
van Christus?”*

*“Nee, T-shirt
van de markt”*

Juist tegen dit modernistische geloof in universaliteit, artistieke vooruitgang, gedeelde betekenis en kwaliteit, komt het postmodernisme in opstand. In de kunst doet dit vanaf de jaren ‘60 van de 20^e eeuw van zich spreken, in stromingen als popart, minimalisme, conceptual art en performance. Uitgangspunt wordt het postmoderne

principe dat we in ons begrip van de wereld bepaald zijn door via massamedia, films en reclame overgedragen beelden. Deze beelden creëren een mythe die wij aanzien voor de werkelijkheid. Met de opvatting van kunst als individuele, authentieke expressie van de kunstenaar, wordt korte metten gemaakt. Oorspronkelijkheid bestaat niet; in een kunstwerk zijn ‘citaten’ uit verschillende tradities met elkaar verweven. Postmodernistische kunstenaars leven zich hier volop in uit; met het woord toe-eigening duidt men het ontlenen van motieven aan kunstgeschiedenis en massamedia aan. Cliché-matige schilderijen in academische stijl komen weer in de mode, evenals een historische of mythologische onderwerpskeuze. Overigens wijst de meerderheid van de radicale groep postmodernisten die zich met de naam ‘anti-estheten’ tooit, de schilderkunst af wegens haar nauwe banden met verdachte begrippen als authenticiteit en originaliteit. Fotografie wordt een populair medium. Daarbij kan de rol van de kunstenaar volgens de extremere vormen van postmoderne theorie buiten beschouwing blijven, en is het geheel aan de aanschouwer om een beeld van betekenis te voorzien. Iedere aanschouwer creëert zo een eigen kunstwerk.⁸

Het belang van het postmodernisme is dat het vraagtekens plaatst bij het schijnbaar universele wereldbeeld van het modernisme, met zijn canon van bijna uitsluitend blanke, mannelijke kunstenaars uit de Verenigde Staten en Europa. In haar radicale vormen ontnemt het postmodernisme echter alle kracht aan de kunst. Wanneer de ondergang van de wereld als onvermijdelijk, waarheid als fictie, en moraal als schaamlapje voor de heerschappij van het kapitaal worden gezien, wordt iedere handeling betekenisloos. E. Heartney signaleert een reactie in de kunst tegen dit ver doorgevoerde relativisme.⁹ Het ‘echte’ keert terug en modernisme mag weer. Maar het geloof in een lineair verloop van de geschiedenis in de richting van een betere wereld is blijvend geschokt en kunstenaars kunnen hun ogen niet langer slui-

ten voor de mate waarin macht en overheersing ons bestaan doordringen.

Het kost weinig moeite Kandinsky's visie te herkennen in voorgaande bespreking van het modernisme. Kunst staat bij hem in het teken van manifestatie van een hogere, universele waarheid. Er is bij Kandinsky geen sprake van betekenisverlening door de kunstenaar of door de aanschouwer. Een kunstwerk moet immers uit 'innerlijke noodzakelijkheid' ontstaan en de objectieve aanwezigheid van innerlijke klanken in zowel mensen als dingen tot uitdrukking brengen. Het is het vermogen van de kunstenaar om zich daarvoor open te stellen en dit via beelden door te geven aan anderen. Voor de toeschouwer is de waarheid die het kunstwerk realiseert, slechts waarneembaar als hij het werk volle zintuiglijke aandacht geeft en zich er vanuit zijn geestelijke gevoeligheid voor open stelt. Dan kan hij er direct in zijn ziel door geraakt worden. Kandinsky realiseert zich de moeilijkheid van de opgave waarvoor zowel kunstenaar als kunstliefhebber staan. Hij ervaart zelf dat het niet gemakkelijk is abstracte kunst op waarde te schatten. Hij gaat uitgebreid in op zijn eigen strijd om visuele vormen in hun zuiverheid te kunnen ervaren.¹⁰ Maar ook hier spreekt zijn modernistische optimisme: hij vertrouwt erop dat de ruwe gevoelens van de mens van zijn tijd vervangen zullen worden door meer verfijnde emoties waarvan de mens nu nog niet eens kan dromen.

*Aanschouwer
creëert eigen
kunstwerk*

Franciscus' werk kan niet typisch postmodernistisch genoemd worden, zeker niet in de radicale zin, maar zijn werk zou zonder het postmodernisme ondenkbaar zijn geweest. Het vrijelijk toe-eigenen van elementen uit zulke uiteenlopende genres als de 16^e eeuwse religieuze kunst en hedendaagse glamour foto's, het vermengen van 'hoge' en 'lage' cultuur in werken die soms aan striptekeningen doen denken en die niet geheel vrij zijn van kitsch, het humoristisch op de hak nemen van de 'waarheden' waarvoor de religieuze respectievelijk de modernistische iconografie staan: uit dat alles spreekt de postmoderne tijdgeest. Het plezier dat kunst kan verschaffen lijkt voor hem centraal te staan: het plezier dat hij aan oude kunst, aan de hedendaagse beeldcultuur en aan het schilderen zelf beleeft, draagt hij over op zijn publiek. Verschillende reacties in het gastenboek getuigen daarvan. Daarnaast houdt hij in zijn actualisering van oude schilderijen onze maatschappij een spiegel voor in hoe we eruit zien en aan welke hebbe-dingen we ons hechten. Veel van zijn werken zijn (homo-)erotisch geladen en zij getuigen op een vanzelfsprekende manier van de realiteit van een pluriforme samenleving. Zij bevatten maatschappijkritische elementen, maar eerder in de vorm van een commentaar dan van een boodschap. Zijn werk behoeft geen uitleg, stelt hij: titel, jaartal en de herkomst van het onderwerp volstaan. In de inleidende video bij de tentoonstelling spreekt de kunstenaar slechts de verwachting uit dat de bezoekers aan zijn schilderijen zullen aflezen dat hij een aardig mens is. Een verwachting die duidelijk minder hoog gespannen is dan die van Kandinsky ten aanzien van zijn kunst, en die ook meer ruimte laat aan de betekenisverlening door de aanschouwer. Franciscus ziet zijn werk als profane kunst, maar heeft er blijkbaar geen moeite mee dat het de begeleidende tekst bij de tentoonstelling de suggestie wekt dat het om hedendaagse religieuze kunst gaat. De aanschouwer kan met zijn werk doen wat hijzelf met oude kunst doet: er zijn fantasie op loslaten en het eventueel transformeren tot een nieuw verhaal. De recensent in Trouw schrijft m.i. terecht dat Franciscus eerder een verhalenverteller dan een schilder pur sang is, en daarin schuilt een cruciaal verschil met Kandinsky.¹¹ Relevant voor mijn betoog is echter vooral de postmoderne manier waarop hij met verhalen omgaat: ze verwijzen niet naar een achterliggende waarheid, maar naar

*Religieus in niet-
godsdienstige zin*

onuitputtelijke mogelijkheden tot transformatie, zowel door de kunstenaar als door de aanschouwer.

4. Conclusie

Tot welke conclusie voert dit alles ons als het gaat om de vraag wat religieuze kunst is? We staan voor het fascinerende fenomeen dat Kandinsky het spirituele in de kunst centraal stelt, maar dat dit nauwelijks een rol speelt in de waardering van zijn werk, terwijl Franciscus naar eigen zeggen profane kunst schildert die - althans door het Catharijneconvent en verschillende van zijn bezoekers - gewaardeerd wordt omdat zij religieus getint zou zijn. Blijkbaar is het dus toch de betekenisverlening door de aanschouwers die de doorslag geeft. En die betekenisverlening wordt vooral geleid door de expliciete verwijzing naar een godsdienstige traditie, die in de meeste kunst van Franciscus aanwezig is, terwijl zij in het abstracte werk van Kandinsky ontbreekt.

Franciscus schept ruimte voor een andere definitie van religieuze kunst, wanneer hij stelt dat aan de oude schilderijen die hij bewondert afstraalt dat de schilders diepgelovig waren. Hij herkent dat niet bij zichzelf. Het is eerder Kandinsky die een dergelijk geloof kent, zij het dat hij zich meer aangetrokken voelt tot de mystiek dan tot het institutionele christendom. Hij heeft het niet over God, maar zijn werk is doordrongen van een diep geloof in een nieuwe wereld van het geestelijke dat zich in alles zal manifesteren. Dat maakt zijn kunst mijns inziens religieus in een niet-godsdienstige zin. Het gaat dan niet zozeer om de bewuste intentie van de kunstenaar, en al helemaal niet om de universele waarheidsaanspraak van het modernisme, maar om dat wat de kunstenaar op een dieper niveau dan zijn bewuste

bedoelingen beweegt en dat doorklinkt in zijn werk. Om dit te benoemen behoud ik graag de door Kandinsky gebruikte term 'innerlijke noodzakelijkheid', maar dan ontdaan van de zware last van Kandinsky's idealisme. Religieuze kunst is vanuit deze optiek kunst die, ontstaan vanuit innerlijke noodzakelijkheid, de ervaringen van mensen in hun religieuze zoeken articuleert. Het probleem van verschillende betekenisverlening door kunstenaar en aanschouwer, is daarmee niet

verdwenen. Maar ik pleit ervoor om in de afweging van wat religieuze kunst is, zowel rekening te houden met het diepe geloof van de kunstenaar - in al dan niet godsdienstige zin - dat in het werk doorklinkt, als met de religieuze gevoeligheid van de aanschouwers, die erdoor geraakt wordt. In tegenstelling tot veel bezoekers van de tentoonstelling van Franciscus, ben ik daarbij van mening dat de expliciete verwijzing naar een godsdienstige traditie geen relevant criterium is om iets religieuze kunst te noemen.

Modernistische kunst wordt door veel mensen als onbegrijpelijk en onaantrekkelijk beschouwd. Het gaat om werken die 'nergens op lijken', met verwrongen of overtrokken voorstellingen van verschijnselen uit de zichtbare werkelijkheid, als ze daar al aan te relateren zijn. Het is zeker waar dat schilderijen als die van Franciscus toegankelijker zijn en in zekere zin prettiger ogen dan een kubistisch of puur abstract schilderij. Misschien moest de kunst door modernisme en postmodernisme heen om weer vrijelijk uit bronnen als natuur, cultuur, religie, geschiedenis en menselijke emoties te kunnen putten op een manier die 'echt' is zonder de pretentie te hebben absolute waarheid te manifesteren. Nadat de verstarring van het neoclassicisme werd verbroken door het modernisme, en de hooggestemde idealen van het modernisme door het postmodernisme werden getemperd, is er nieuwe ruimte voor een religieuze kunst in de hier omschreven zin. Tenminste, als de

*Werken die
'nergens op
lijken'*

postmodernistische kunst in haar soms verregaande relativering niet met het modernistische badwater ook het kind van 'innerlijke noodzakelijkheid' heeft weggegooid.

1. B. van Oosterhout & B. van Bossum, 'De roeping van (schilder) F. Franciscus: Nieuw beleid krijgt verder vorm in grote zomertentoonstelling', *Catharijnebrief*, 21 (82), 2003, 4.
2. Cf. M. Tuchman, 'Hidden meanings in abstract art', in E. Weisberger (Ed.), *The spiritual in art: Abstract painting 1890-1985*, Los Angeles: Los Angeles County Museum of Art, 1986, 17.
3. Cf. J. Langner, 'Das Sprechen vom Geheimen durch Geheimes: Kandinsky und der Symbolismus', in M.M. Moeller (Hrsg.), *Der frühe Kandinsky 1900-1910*, München: Hirmer Verlag, 1994, 71-83.
4. Cf. S. Ringbom, 'Transcending the visible: The generation of the abstract pioneers', in E. Weisberger (Ed.), a.w. 1986, 150.
5. J.B. Bedaux, *De roeping van F. Franciscus*, Utrecht: Flatland off the Record/Monoblet Foundation Utrecht, 2003.
6. Geciteerd in het Algemeen Dagblad, 03-06-03.
7. Cf. Ch. Harrison, *Modernisme* [Stromingen in de moderne kunst; Jeannet Dekker, vert.], Bussum: Thoth, 2000. (Oorspronkelijke uitgave 1997)
8. Cf. E. Heartney, *Postmodernisme* [Stromingen in de moderne kunst; Jeannet Dekker, vert.] Bussum: Thoth, 2001. (Oorspronkelijke uitgave 2001)
9. E. Hearney, a.w. 2001, 77.
10. Cf. S. Ringbom, a.w. 1986, 131.
11. Trouw, 24-05-03.

Gert van Klinken

Het Keltisch christendom mythe of werkelijkheid?

Boven het Schotse eiland Mull leek het wel alsof de regen nooit op zou houden. Rechtstreeks vanaf de Atlantische Oceaan gearriveerde watermassa's stortten zich uit over een vrijwel boomloos landschap van veen en rotsen. Het leek wel alsof de door de bus gekozen weg steeds smaller werd. Slechts door uit te wijken naar een door stokken aangegeven uitwijkplek was het mogelijk om de schaarse tegenliggers te laten passeren. Eindhalte Fionport bestond uit slechts enkele huizen. Eenmaal daar aangekomen, was het opvallend hoe snel de vijf passagiers zich hadden opgelost in de typisch Schotse *drizzle*. Wij zetten koers op de kampeerplek. De aardige mensen van de schapenfokkerij vertelden ons goedmoedig dat we onze tent buiten op mochten zetten waar we maar wilden.

Wat heeft een dergelijke tocht te maken met kerkgeschiedenis? Aan de overzijde van Fionport ligt het eiland Iona. Iona is een plek met een verhaal. Dat verhaal is bekend sinds een jezuïet in 1621 in een Duits klooster tot zijn verbazing een manuscript aantrof dat afkomstig was uit de Britse eilanden. Dit boek vertelde dat in de zevende eeuw een kloostergemeenschap op Iona was gesticht door een Ierse edelman, Columba. Diens *Vita* of levensbeschrijving was na zijn dood in het jaar 597 te boek gesteld door degenen die hem na enige tijd als abt opvolgde, Adomnán.¹ Deze geeft levendige beschrijvingen van de aantrekkingskracht die Iona uitoefende. Van heinde en ver kwamen de mensen: om raad, soms in de hoop op genezing, vaak om een deel van hun leven door te brengen in geconcentreerde aandacht voor Gods aanwezigheid. Vandaar de naam Fionport: de 'witte' of 'heilige' haven, de haven van de pelgrims.

*Op het verleden
geprojecteerde
wensdroom?*

Het Keltische visioen

Recentelijk valt een toenemende belangstelling te bespeuren voor dit vroege Britse christendom. Een voorbeeld is de door Esther de Waal geredigeerde bundel *Het*

Keltische Visioen. Het boek werd in 2000 door Jaap Faber uit het Engels vertaald. Het onderwerp vormen in het *Gaelic* gezongen christelijke liederen uit de Hebriden, de eilandengroep waartoe Iona behoort. 'Het zijn teksten van grote eenvoud, waarin de muziek van de woorden zich mengt met de klank van de wind en de zee.'²

Het klinkt attractief en de beschrijving sluit aan op de ervaringen van een overtocht vanuit Fionport naar Iona. Gaat het om een verschijnsel dat al bestond in de dagen van Adomnán, of om een op het verleden geprojecteerde wensdroom?

Van barbaren naar erflaters

Om deze vraag te beantwoorden is een terugblik noodzakelijk. Ongeveer 2500 jaar geleden beleefde Europa de IJzertijd. De volkeren rond de Middellandse Zee hadden op dat moment al kennis gemaakt met het schrift. De volkeren in het noorden waren zover nog niet. De belangrijkste daarvan waren de Germanen en de Kelten. In de ogen van hun zuiderburen waren het ongeletterde barbaren. Doordat zij hun ervaringen niet te boek stelden, zijn we voor beschrijvingen van hun cultuur aangewezen op de Grieken en Romeinen. De Germanen leefden in Scandinavië en Noord-Duitsland. Degenen die door de Grieken 'Keltoi' genoemd werden, bewoonden een gebied dat zich van Midden-Turkije via Oostenrijk uitstreekte tot Frankrijk, delen van Spanje en de Britse eilanden. De lettercombinaties 'Kel-' en 'Gal-' werden niet strikt onderscheiden. De 'Keltoi' van het Alpengebied, de 'Galliërs' van Frankrijk en de 'Galaten' van de brief van Paulus aan een gemeente bij het huidige Ankara, behoorden allemaal tot dezelfde cultuur. Daarbinnen werden verwante talen gesproken. Of deze cultuur ook één volk vertegenwoordigde of dat de Keltische wereld meerdere etnische groepen omvatte, is nog onduidelijk. Archeologisch onderzoek heeft aangetoond dat zij voorwerpen maakten in een duidelijk herkenbare stijl, genoemd naar een vindplaats bij het Zwitserse La Tène. Kenmerkend daarvoor zijn de abstracte en uiterste elegante symmetrische spiraalmotieven.³

Barbaren werden christenen

De Keltische wereld was hard. Aan de top van de samenleving bevonden zich in vendetta's verwikkelde adellijke families. Niets werd op zo hoge prijs gesteld als moed op een bloederig slagveld. Het onvermogen om langdurig met elkaar samen te werken, maakte dat de Keltische strijders desondanks geen partij waren voor de Romeinse legioenen. Hun samenleving werd opgenomen in de Pax Romana. Slechts aan de rand van het grote wereldrijk, zoals in Ierland en Schotland, wisten de Kelten hun onafhankelijkheid te bewaren. Ze kregen een welverdiende reputatie van piraten.

Verrassend is er wat gebeurde na de val van Rome. Uitgerekend toen hun militaire vijand van het toneel was verdwenen, gingen de Kelten van Ierland en Schotland belangstelling tonen voor de Latijnse cultuur. De 'barbaren' ontwikkelden zich vrijwillig tot lezers en schrijvers. Nog verrassender: plotseling kregen zij niet alleen belangstelling voor de taal van Rome, maar ook voor de godsdienst daarvan. De barbaren uit het noorden werden christenen.

De spiraalmotieven van de La Tène-stijl sierden nu niet langer zwaarden en schilden, maar uitbundig versierde Latijnse Vulgaatbijbels als de *Lindisfarne Gospels* (thans in Londen) en het *Book of Kells* (thans in Trinity College in Dublin).⁴ Religieuzen uit de Keltische wereld speelden een rol in het bewaren van de erfenis van de Grieks-Romeinse wereld, bijvoorbeeld in de door hen opgerichte kloosterbibliotheek van Sankt Gallen in Zwitserland.

Invloed

Waarom voelen mensen in het computertijdperk zich aangetrokken tot dit Keltische

christendom? Voorzichtig kan op enige factoren worden gewezen. Allereerst kan worden opgemerkt dat het door veel hedendaagse christenen als een voordeel beschouwd wordt dat de Kelten geen aandeel hadden in de dogmatische vastlegging van de uitleg van de Bijbel. Anders dan de christenen van Rome, Jeruzalem en Constantinopel konden de Ieren en Schotten het zich in de zesde eeuw veroorloven om de bijbelse geschriften met een hoge mate van onbevangenheid te lezen. Dat geeft hun werk iets fris en tintelends: een element van verbazing, een besef dat de waarheid niet voorgeformuleerd is maar gezocht moet worden. Tegenwoordig bestaat soms de neiging om deze kwaliteiten in een 'mysterieus' of zelfs esoterisch kader te plaatsen.⁵

De Bijbel onbevangen lezen

Een tweede aspect is de neiging van de Keltische christenen om het zoeken niet enkel geestelijk maar ook letterlijk op te vatten. Zij waren ervan overtuigd dat de wereld ondanks de zondeval niet slecht was maar goed. Het was ondanks alle leed een schepping Gods, die bij zorgvuldige beschouwing in staat was om de geest van de waarnemer omhoog te voeren naar het niveau van haar maker. Deze vorm van contemplatie leidde niet alleen tot ontdekkingsreizen als die van St. Brendan, maar ook tot een zeker respect voor de voor-christelijke beschaving. Ook die behoorde tot de door God geschapen werkelijkheid, en zo kon een uit de Bronstijd daterende en op de hemellichamen georiënteerde menhir (*standing stone*) heel goed dienst doen als verwijzend teken in een gekerstend landschap.

Tenslotte is er het aspect van de natuur. Beschrijvingen van het landschap, de dieren en de vogels maken deel uit van menig Keltisch heiligenleven. Deze natuurliefde maakt Adomnán's *Vita* aantrekkelijk voor wie meent dat dergelijke waarden in de 21^e eeuw verloren dreigen te gaan.

Kritiek der kerkgeschiedenis

Hoe gaat de kerkgeschiedenis met deze fascinatie om? Een element van kritische distantie is onmiskenbaar. Wie vanuit de bronnen de geschiedenis bestudeert van Columba en Adomnán, merkt al gauw dat zij in een tijd leefden die nauwelijks minder gewelddadig was dan de periode daarvoor. Iona was niet exemplarisch voor de laat-Keltische wereld, maar vormde daarin een uitzondering op de regel die nog steeds werd gevormd door de krijgermoraal.

Tocht naar Iona daadwerkelijk maken

Ronduit onjuist is de gedachte dat het Keltische christendom los stond van dat op het Europese continent, en daardoor zijn spontaniteit bewaard zou hebben. De Keltische christenen - Adomnán voorop - stelden juist buitengewoon prijs op dergelijke contacten, inclusief die met het pauselijk hof. Opmerkelijk is ook de invloed van Egyptische heremieten⁶ op hun geestverwanten in afgelegen plekken als Inishbofin voor de Ierse kust en Papa Stour in Shetland. Een strikt onderscheid tussen 'Keltisch' en 'Germaans' christendom heeft nooit bestaan. Op de Britse eilanden zelf bestonden ondanks een geschil over de Paasdatum nauwe contacten tussen Kelten en Germaanse (Angelsaksische) geloofsgenoten als Willibrord en Bonifatius.⁷ Hoe stimulerend die wisselwerking was voor beide partijen, wordt zichtbaar wanneer men de decoratie van het *Book of Kells* vergelijkt met die van de *Lindisfarne Gospels*. De belangrijkste geschiedschrijver van de periode was de Angelsaksische monnik Bede Venerabilis, die werkte bij het huidige Newcastle upon Tyne.⁸ Veel van de vroegste gegevens over de Keltische christenen in Ierland en Schotland zijn niet afkomstig van henzelf maar van Bede.⁹

Bezien door het kritische oog van de kerkgeschiedenis houden gangbare denk-

beelden niet altijd stand. Is dat een verlies of een verrijking? Het lijkt mij dat er sprake is van het laatste wanneer het beeld van het verleden gerelateerd wordt aan verifieerbare feiten. Verrijkend is ook de samenwerking met vakgebieden als taalkunde, culturele antropologie en archeologie. Maar kan wetenschap ooit de plaats innemen van beleving? Het is een vreugde om Iona niet enkel uit boeken te leren kennen, maar ook daadwerkelijk de tocht erheen te maken, met de wind in de oren en de zee aan de einder.

Noten

1. Adomnán of Iona, *Life of St. Columba*. Uit het Latijn vertaald door Richard Sharpe, London 1995.
2. Esther de Waal (ed.), *Het Keltische Visioen. Spiritualiteit van een verzonken wereld*. Uit het Engels vertaald door Jaap Faber, Zoetermeer 2000.
3. Een toegang tot het thema biedt de door John Haywood en Barry Cunliffe verzorgde *Historische atlas van de Keltische beschaving*, die in Nederlandse vertaling in 2001 verscheen in Baarn.
4. Over de *Lindisfarne Gospels* en hun betrekkingen tot het *Book of Kells* is een prachtig geïllustreerde studie verschenen van de hand van Michelle P. Brown (*The Lindisfarne Gospels. Society, spirituality & the scribe*, uitgave van de British Library, London 2003).
5. Zo bijvoorbeeld in Caitlín Matthews, *De mysterieuze wereld der Kelten*, Alphen aan de Rijn 1996.
6. Cf. Karel C. Innemée en Robin Lutz, *Koptische kloosters*, Baarn 1999.
7. Het meest recente werk over Bonifatius is: Auke Jelsma, *Bonifatius. Zijn leven, zijn invloed*, Zoetermeer 2003.
8. D.H. Farmer en J.F. Webb (eds.), *The age of Bede*, London 1988. Dit boek biedt diverse werken in vertaling, waaronder de beroemde *peregrinatio* van St. Brendan (Brandaan).
9. Günter Spitzbart (ed.), *Venerabilis Bedae Historica Ecclesiastica Gentis Anglorum. Textum secundum editionem, quam paraverunt B. Colgrave et R.A.B. Mynors*, Darmstadt 1997.

Klaas Spronk

Vertaaldool en doelwit

Over de Nieuwe Bijbelvertaling in het algemeen en over gewelddadige teksten in het bijzonder

Sinds de verschijning van voorlopige resultaten van de Nieuwe Bijbelvertaling in twee bundels *Werk in uitvoering* (dit najaar verschijnt nog een derde deel) is de discussie over de manier waarop de bijbel vertaald moet worden weer opgelaaaid. Zoals indertijd de Nieuwe Vertaling van 1951 (NBG '51) 'onschriftuurlijk en onhervormd' werd genoemd¹, zo wordt nu reeds de in 2004 te verschijnen Nieuwe Bijbelvertaling (NBV) beoordeeld als te weinig brontekstgetrouw en als compromisvertaling.² Dat is wel wat voorbarig, want het vertaalteam neemt de bewust uitgelokte kritiek serieus. Voordat de tekst definitief wordt vastgesteld door de begeleidingscommissie wordt hij nog een aantal keren doorgenomen, waarbij de vertalers en de mensen van de eindredactie ook reageren op door anderen gedane voorstellen om de eerdere versie te corrigeren of aan te passen. Uit de toelichting bij de teksten in het tweede deel van *Werk in uitvoering* blijkt al dat men minder sterk de nadruk legt op de eis van 'natuurlijk Nederlands'. Hoewel de NBV zeker geen concordante vertaling zal worden, wil men wel opnieuw kijken naar de betekenis van de herhaling van bepaalde woorden in een tekst. Men zal ook terughoudender worden met uitleg in de vertaling (explicitering). Toch zal het uiteindelijke resultaat niet iedereen bevredigen. Dat is onvermijdelijk zolang er verschil in visie blijft op de manier waarop de Bijbel het best vertaald kan worden: met het accent op de brontekst of op de doeltaal. Wanneer men het ingenomen uitgangspunt niet ter discussie stelt blijft men in debatten over bijbelvertaling – vaak boos of verontrust – langs elkaar heen praten.

In ieder geval is het duidelijk dat men niet zonder meer van een bijbelvertaling kan zeggen dat zij goed is of slecht. Eerst zal men moeten weten met welk doel de betreffende vertaling is gemaakt: voor wie is zij gemaakt, wat wil men bereiken bij de beoogde lezer en welke middelen zijn daarvoor gebruikt? Wie zich waagt aan een beoordeling van de vertaling zal ook helder moeten hebben wat hij of zij zelf verwacht van een bijbelvertaling. Dit element in de discussie is de laatste tijd vooral

ingebracht door Lourens de Vries, hoogleraar Bijbelvertalen aan de VU.³ Hij spreekt in dit kader over de *skopos* en onderscheidt daarbij allerlei historische en maatschappelijke typen. Een zinvolle beoordeling is pas mogelijk als er heldere vertaaldoelezen zijn geformuleerd en men systematisch nagaat op welke wijze deze vertaaldoelezen worden gerealiseerd. Daarbij hoort ook de vergelijking met andere vertalingen. De Vries spreekt van ‘skoposrelaties’ met vertalingen zoals de Willibrordvertaling (WV) en de Groot Nieuws Bijbel (GNB). Die zullen expliciet gemaakt moeten worden.

*Niet zondermeer
goed of slecht*

In deze bijdrage aan *Theologisch Debat* zal ik proberen een overzicht te geven van de voor de NBV gestelde vertaaldoelezen en deze vervolgens betrekken in een klein onderzoek naar de manier waarop binnen de (voorlopige) tekst van de NBV gewelddadige teksten worden vertaald.

Vertaaldoelezen van de Nieuwe Bijbelvertaling

Vanaf het begin van dit groots opgezette vertaalproject – dat is al in 1989 – is veel aandacht besteed aan de p.r. Via o.a. talrijke brochures over de zin, de aanpak en de voortgang heeft men geprobeerd belangstelling voor de NBV (aanvankelijk ook aangeduid als de Vertaling 2000) te wekken, uit zakelijke maar zeker ook uit ideële overwegingen. Aan de ene kant moet dit kostbare project zichzelf terugverdienen door de verkoop. Wat dat betreft is de grote belangstelling voor de tot dusver uitgegeven ‘appetizers’ zoals de delen *Werk in uitvoering* bemoedigend. Aan de andere kant is de NBV nadrukkelijk een oecumenisch project, waarbij men zoveel mogelijk kerkgenootschappen heeft willen betrekken. Dat wordt vooral zichtbaar gemaakt via de supervisors, die hun oordeel geven over een voorlopige versie van de vertaling. Zij vertegenwoordigen het brede spectrum van kerkelijk Nederland en Vlaanderen. Het is ook geformuleerd als doelstelling in de brochure *Een vertaling 2000*, gepubliceerd in 1990:

Waarin zal deze vertaling zich dan onderscheiden van de reeds bestaande? Allereerst door de doelstelling, namelijk om voor alle Nederlandstalige kerken een vertaling te maken die, behalve thuis en op school, ook in de eredienst gebruikt kan worden. Voor wat de Rooms Katholieke Kerk betreft, kan zij misschien dienen als grondslag voor de teksten in het lectionarium. (...) Een vertaling op literair niveau, geschikt om in de liturgie voor te lezen.

Nadat het formele besluit tot de NBV genomen was, werd het doel zo mogelijk nog ambitieuzer geformuleerd in de brochure *Nieuwe Bijbelvertaling voor het Nederlandse taalgebied* (1995):

De NBV wil een bijbelvertaling zijn voor liturgisch gebruik, voor catechese en persoonlijke bijbelstudie, en kan uitgroeien tot een cultuurbezit voor de gehele Nederlandstalige samenleving. Van belang is dat de nieuwe, interconfessionele bijbelvertaling voor het hele Nederlandstalige taalgebied kan gaan functioneren op alle terreinen en niet bij voorbaat terreinen uitsluit.

Men kan deze doelstelling misschien het best begrijpen als men denkt aan de andere momenteel gangbare Nederlandse bijbelvertalingen. De aanduiding van de bijbelvertaling als ‘cultuurbezit’ verwijst naar de rol die de Statenvertaling speelt in de geschiedenis van Nederland en het Nederlands. De Nieuwe Vertaling van 1951 heeft de rol van de Statenvertaling in het kerkelijk en persoonlijk leven niet in zijn geheel

over kunnen nemen. Men hoopt met de NBV meer te kunnen bereiken. De aanduiding 'interconfessioneel' verklaart waarom er zo kort na de verschijning van de Rooms Katholieke WV al weer aan een nieuwe vertaling gewerkt wordt. Het onderscheid tussen verschillende terreinen waarop de bijbel gebruikt wordt heeft te maken met het feit dat men momenteel bepaalde bijbelvertalingen met de genoemde terreinen associeert. De vertaling van 1951 en de WV zijn de meest gebruikte vertalingen in de liturgie. Vooral de eerstgenoemde schiet daarbij volgens velen wat betreft voorleesbaarheid te kort. Het taalgebruik van de GNB maakt deze over het algemeen beter geschikt voor catechese. Voor wie de bijbel wil bestuderen zonder kennis van de grondtalen zijn er de meer concordante vertalingen zoals die her en der verschijnen, bijvoorbeeld van Albert Koster en van de Societas Hebraica Amstelodamensis (SHA). Overigens begint het vertaalproces bij de NBV met een vergelijkbare vertaling. Van de brontekstkenner wordt in eerste instantie een vertaling verwacht 'die de brontekst zo nauwkeurig weergeeft dat deze voor de neerlandicus kan functioneren als "brontekst".' In een toelichting wordt gewezen op tekstelementen die niet via deze eerste versie (V1A) tot uitdrukking gebracht kunnen worden. Dat levert een schat aan informatie op. Het zou goed zijn als dat – bijvoorbeeld in de geplande studiebijbels – beschikbaar kwam voor een breder publiek. Toch is dit binnen het project van de NBV niet meer dan de basis voor de 'echte' vertaling.

Na de publicatie van het eerste deel van *Werk in uitvoering* in 1998 kwam er een stroom van reacties op gang. Dat leverde niet alleen heel veel suggesties op voor aanpassingen van de voorgestelde vertaling, het bracht het vertaalteam er ook toe om zich nog eens te bezinnen op de uitgangspunten. Een daartoe ingestelde commissie kwam in juni 2000 met een rapport 'De NBV onder de loep'. Op grond hiervan heeft men besloten tot een koerswijziging. In grote lijnen is dit beschreven in het tweede deel van *Werk in uitvoering* dat in datzelfde jaar verscheen. De belangrijkste aanpassing is dat men niet meer de pretentie wil voeren om een vertaling te leveren die op alle terreinen even goed zou kunnen functioneren. Het vertaaldoel is toegespitst:

De NBV is in de eerste plaats gedacht als een bijbelvertaling die geschikt is voor kerkelijk gebruik. Daarnaast spelen andere functies een rol, zoals de literaire waarde van de vertaling of de algemene, cultuurhistorische functie. Andere gebruiksfuncties worden niet uitgesloten, maar hebben geen directe consequenties voor de vertaling. (...)

De belangrijkste consequentie van de liturgische gebruiksfunctie van de NBV is dat de voorleesbaarheid van de vertaling voorop staat.⁴

Naar aanleiding van de reacties van de lezers probeert men zich nu ook wat meer en preciezer te profileren ten opzichte van andere Nederlandse vertalingen.⁵ Dat is belangrijk als rechtvaardiging voor het project. Ten opzichte van de NBG '51 onderscheidt de NBV zich doordat de vertaling meer naturaliserend is: men kiest voor 'natuurlijk' Nederlands, waarbij bijvoorbeeld niet in de zinsbouw, zoals in de NBG '51, de grondtaal vaak nog doorschemert. Vergeleken met de Groot Nieuws Bijbel is de NBV in veel gevallen meer exotiserend, dat wil zeggen dat te merken is dat de tekst uit een andere tijd en cultuur komt. Een en ander hangt ook af van de aard van de tekst. Je zult dit exotiserende bijvoorbeeld eerder tegenkomen in plechtige, formele teksten. Juist deze aandacht voor optredende verschillen in stijl en genre zal

de NBV onderscheiden van de WV. De NBV vertoont wat meer variatie en is daarom soms meer naturaliserend en soms meer exotiserend. Verder streeft men er ook meer naar om wat betreft de toepassing van de vertaalmethode consistentier te zijn.

Het blijkt dat de vertaaldoeien van de NBV helder geformuleerd zijn, maar dat het realiseren van die vertaaldoeien gecompliceerder is dan aanvankelijk lijkt te zijn gedacht. Het pleit voor het project dat men ook wat dit betreft heel open is en er niet voor terugdeinst om de doelen bij te stellen. De vraag is wel of daarbij alle meespielende factoren herkend en benoemd worden. De Vries merkt hierover op: 'Doordat bron en skopos elk voor vele factoren staan die de vertaler moet verdisconteren in zijn beslissing, is de beslisprocedure in het hoofd van de vertaler erg complex en grotendeels onbewust. Intuïtie en ambachtelijke ervaring spelen een sleutelrol.'⁶ Binnen het project van de NBV zijn er vele controlemomenten ingebouwd, omdat de vertaling door veel sluizen gaat. Toch zal niet elke subjectiviteit uitgebannen kunnen worden, als men dat al wenselijk zou vinden. Bovendien zijn alle medewerkers kinderen van hun tijd en staat de NBV ook niet boven de voortgaande discussie over bijbelvertalen, maar er middenin.

Hoe dan ook, 'the proof of the pudding is in the eating': laat uit het lezen van de vertaling maar duidelijk worden dat het weliswaar bijgestelde maar nog steeds hoge doel van de NBV wordt bereikt.

Realiseren van vertaaldoeien gecompliceerd

Gewelddadige teksten

Voor mijn proef kies ik (mede gelet op het thema van dit nummer van *Theologisch Debat*) voor teksten in de boeken Jozua en Rechters waarin geweld beschreven staat. Dat zijn teksten waar de moderne lezer hoogstwaarschijnlijk meer moeite mee heeft dan indertijd de eerste lezer. De vraag is of dit doorwerkt in de vertaling. Wellicht zijn er in deze dwarsdoorsnede ook nog andere tendensen waar te nemen. Voor mijn onderzoek ben ik in de gelukkige omstandigheid dat ik dankzij de welwillende medewerking van het vertaalteam gebruik kan maken van de conceptversie V7; dat wil zeggen: van de versie die alle vertaalfasen, inclusief de eindredactie, heeft doorlopen en nog slechts wacht op het laatste fiat dat volgt wanneer alle bijbelboeken zover zijn. Ook kan ik gebruik maken van de voor supervisors en andere meelezers geschreven toelichting van de vertalers. Mogelijk komen delen daarvan – net als bij de vertaling in *Werk in uitvoering* – beschikbaar in afzonderlijke uitgaven.

Ik ga hierbij als volgt te werk. Om te beginnen neem ik de tekst van de NBV door op zoek naar opmerkelijke verschuivingen ten opzichte van de Hebreeuwse tekst. Een verschuiving is in principe alles wat afwijkt van een volledig equivalente vertaling, waarbij voor elk Hebreeuws woord een onmiskenbaar overeenkomstig Nederlands woord gebruikt wordt, waarbij de woordvolgorde gehandhaafd blijft en – dat mag niet worden vergeten – waarbij datgene wat de schrijver oorspronkelijk bedoelde helder overkomt. Het moge duidelijk zijn dat er zeer vele verschuivingen plaats vinden. Zelfs strikt concordante vertalingen ontkomen er niet aan. Op zich is zo'n verschuiving dan ook geen reden tot kritiek. Gemeten naar het aantal verschuivingen staat de NBV dichter bij de GNB dan bij de vertaling van 1951, maar dat zegt op zich nog niet zoveel. Het gaat om de aard van die verschuivingen. In de volgende stappen van mijn onderzoek probeer ik antwoord te geven op de volgende vragen: zijn de geconstateerde verschuivingen te verklaren vanuit het gestelde, hierboven beschreven doel van deze vertaling? Is de nauwgezet omschreven methode

ook nauwgezet toegepast? Zijn er bewust of onbewust misschien ook andere factoren van invloed geweest op de beslissingen die de vertalers hebben genomen?

Jozua 7:25

Het gruwelijke einde van Achan en zijn gezin als straf voor het feit dat hij zich vergrepen had aan de aan God gewijde goederen van Jericho wordt in de NBV als volgt beschreven: 'Hij en al de zijnen werden door heel Israël gestenigd en verbrand'. In V1A, die zoals gezegd de Hebreeuwse tekst woordelijk volgt, staat er: 'En heel Israël stenigde *hem* en zij verbrandden *hen* met vuur en stenigden hen'. In het Hebreeuws worden verschillende woorden voor 'stenigen' gebruikt. In de SV ('stenigde' en 'overwierpen') en NV 1951 ('stenigden' en 'wierpen') is dat ook weergegeven. Naast deze merkwaardige, onwaarschijnlijke dubbele steniging is er het probleem dat er onderscheid gemaakt lijkt te worden tussen Achan ('hem') en Achan samen met zijn familie. De vertalers merken dat op dat huns inziens 'gewoon bedoeld wordt dat de verbranding na de steniging plaatsvindt' en zien zich wat betreft de participanten 'genoodzaakt' om te 'harmoniseren' en daarbij de formulering uit 7:15 te gebruiken: 'hij en al de zijnen'. In vers 26 vertalen zij met 'hen', terwijl in het Hebreeuws een enkelvoud staat.

Het probleem van de dubbele steniging is in de oude vertalingen opgelost door ofwel de tweede vermelding van het stenigen weg te laten (Vulgata en Pesjitta) of het hele gedeelte na de eerste vermelding van het stenigen weg te laten, dus ook het verbranden (Septuaginta). De spanningen in de tekst laten zich ook literair-kritisch oplossen. Zo worden zowel de eerste als de tweede vermelding van het stenigen soms opgevat als latere toevoegingen.⁷ Dat past ook beter bij 7:15 waar alleen sprake is van verbranden.

Voor de vertalers van de NBV lijkt hier de volgende vertaalregel over onduidelijke teksten van toepassing:

Vertaling niet onduidelijker dan brontekst

'Wanneer een tekstgedeelte bij woordelijke vertaling onduidelijk wordt (taalkenmerk), moet naar een andere formulering worden gezocht. De vertaling mag niet onduidelijker zijn dan de brontekst. Dit wordt niet in een aantekening verwoord.

Wanneer de brontekst onduidelijk is (tekstkenmerk), mag de vertaler die onduidelijkheid niet oplossen.

Wanneer de brontekst voor ons onduidelijk is geworden, bijvoorbeeld door een wijziging in de tekst die is overgeleverd, moet de vertaler zoeken naar de meest waarschijnlijke oplossing. Hij verantwoordt zich in een noot.⁸

Blijkbaar zijn de vertalers van mening dat hier de eerst genoemde situatie van toepassing is, al komt hun oplossing dicht bij de wijziging van de tekst zoals we die vinden in de Vulgata en de Pesjitta. De consequentie van de gemaakte keuze is ook dat er nu voor de lezer geen twijfel meer kan opkomen of er onderscheid gemaakt is tussen Achan en zijn familie, zoals dat door uitleggers die niet kiezen voor een literair-kritische ingreep nog geopperd kan worden.⁹ In haar keuze voor duidelijkheid is de NBV rigoreuzer.

Jozua 8:20

'Toen de soldaten van Ai omkeken en zagen dat er uit de stad rook opsteeg, stonden ze zo verlamd van schrik dat ze niet in staat waren om nog te vluchten. Ook werden ze nu bestookt door het leger van Israël, dat niet langer naar de woestijn vluchtte.'

Hier is ten opzichte van het Hebreeuws de volgorde van de woorden enigszins

aangepast. Ook wordt de tekst verduidelijkt door in plaats van ‘het volk’ te lezen ‘het leger van Israël’. Anders zou de lezer nog aan het leger van Ai kunnen denken. Het meest valt hier echter de uitdrukking ‘bestookt worden’ op. In de andere Nederlandse vertalingen wordt het betreffende Hebreeuwse woord weergegeven met ‘zich omkeren’ of ‘zich keren tegen’. De weergave van de NBV is te rechtvaardigen op grond van de keuze voor natuurlijk Nederlands. In het Hebreeuws ligt de nadruk op de omkering van zaken. In de vertaling is dat in het voorafgaande al voldoende tot uitdrukking gekomen. Door een bepaald aspect van die ommekeer naar voren te halen wordt voorkomen dat de tekst voor de moderne lezer door de herhaling onnodig saai zou worden. Het betekent wel dat er nu meer nadruk ligt op het gewelddadige van de confrontatie.

Jozua 11:11

In de NBV worden de uitdrukkingen ‘slaan met de scherpte des zwaards’ en ‘bannen’ of ‘slaan met de ban’, zoals we die kennen uit de Statenvertaling en de NBG ’51 niet meer gebruikt. In plaats daarvan lezen we op de meeste plaatsen het in het huidige taalgebruik meer gangbare ‘doden’. Over de ‘ban’ (Hebreeuws *cherem*) zeggen de vertalers dat we hier te maken hebben met ‘een cultureel element dat de huidige lezer onbekend is, zodat enige explicitering onvermijdelijk is. De lezer moet steeds begrijpen dat het gaat om twee dingen: a. doden of vernietigen; b. wijding aan de HEER.’ Ze stellen voor om in 2:10, waar de *cherem* wordt geïntroduceerd, te vertalen met ‘gedood en aan de HEER gewijd’. In andere verzen zou dan al naar gelang het verband een verschillend aspect kunnen worden benadrukt. Zo stellen ze voor om in 6:21 en 8:26 te vertalen met ‘door het zwaard aan de HEER wijden’. Deze voorstellen zijn in de eindredactie echter niet overgenomen. In alle gevallen is vertaald met ‘doden’, ‘ombrengen’ of ‘vernietigen’. Alleen waar het gaat om goederen ‘waarop de ban rust’ in 6:17-7:15 wordt de term ‘ban’ gebruikt in de vertaling.

Er is in de NBV dus gekozen voor verschillende omschrijvingen van wat met ‘ban’ en ‘met de ban slaan’ is bedoeld. Er is immers geen begrip in het hedendaagse Nederlands wat overeenkomt met de Hebreeuwse term. Het valt op dat daarbij het als tweede genoemde aspect, de wijding aan de HEER, minder vaak tot uitdrukking komt in de vertaling. Het gaat meestal om het eerste: het doden.

In Jozua 11:11 vertaalt de NBV: ‘Hij doodde bovendien alle inwoners. De Israëlieten brachten iedereen die er woonde om, geen mens uitgezonderd’. In de NBG ’51 is te zien dat beide hierboven genoemde uitdrukkingen naast elkaar zijn gebruikt: ‘Zij versloegen alle levende wezens, die daarin waren, met de scherpte des zwaards, de ban voltrekkend; niets wat adem had bleef over’. Wat in de NBV een verdubbeling is (allen doden en iedereen ombrengen) is in de vertaling die dichter bij de grondtekst blijft een constatering (verslaan) en de duiding daarvan (de ban voltrekken).

Bij de vergelijking van deze twee vertalingen komt ook de vraag op wie er nu precies gedood worden. Volgens de NBV betreft het hier alleen de mensen, volgens de NBG ’51 zou het ook om de dieren kunnen gaan. Beide is volgens het boek Jozua bij de voltrekking van de ban mogelijk. In Jericho werden alle levende wezens gedood (6:17), in Ai alleen de mensen (8:27). De vertalers van de NBV kiezen met de vertaling ‘geen mens uitgezonderd’ voor de tweede mogelijkheid, terwijl de Hebreeuwse uitdrukking die je letterlijk kunt weergeven met ‘alles wat adem heeft’ het eerste suggereert.¹⁰ Ook in vers 14 komt deze uitdrukking voor. Daar slaat het op mensen. Dat pleit voor de vertaling van vers 11 in de NBV. Het betreft hier ech-

*Keuze voor
natuurlijk
Nederlands*

ter andere steden, die een andere behandeling kregen dan het in vers 11 genoemde Hazor. Welke keuze men hier ook maakt, het moge in ieder geval duidelijk zijn dat de omzetting van het traditionele ‘alles wat adem heeft’ in meer gangbaar Nederlands de vertalers dwingt om de tekst nader te interpreteren. En dat kan tegenspraak oproepen.

Jozua 11:20

NBV: ‘Daarom hoefden de Israëlieten die volken niet te sparen en konden ze die vernietigen’. De vertalers vermijden hier het beladen woord ‘genade’. In de eerste versie staat er: ‘zonder dat er voor hen genade was’. Het Handboek NBV rekent ‘genade’ tot de ‘woorden of uitdrukkingen die traditioneel in bijbelvertalingen worden gebruikt en daarnaast in het dagelijks leven óf niet gebruikt worden óf wel gebruikt worden, maar dan een andere betekenis hebben.’ Bij het woord ‘genade’ wordt voorgesteld om ‘per context te bekijken of een alternatief niet beter past’.¹¹ Bij Jozua 11:20 merken de vertalers op dat het woord ‘genade’ hier in een context met de HEER staat. Het gaat om Gods genade en om te vermijden dat het woord niet in die zin wordt opgevat, is het woord dus vervangen door ‘niet te sparen’.

‘Genade’ traditioneel

In eerste instantie zou men kunnen denken dat de vertalers theologisch geladen termen liever niet gebruiken. Bij nader inzien moet men dit nuanceren: de term wordt gebruikt als hij geen misverstand op kan roepen en anders niet.

Rechters 5:26

Het gewelddadig einde van Sisera door de hand van Jaël wordt uitgebreid bezongen. In de betreffende versregels worden wel vier werkwoorden gebruikt om te beschrijven hoe zij zijn slaap doorboorde. In de ‘idiolecte’ vertaling van de SHA:

zij hamert op Sisera,
ontvelt zijn hoofd,
doorwondt, doorboort zijn keel.¹²

In de NBV is dit ingekort tot:

Ze dreef de tentpin door zijn slaap, spleet met een hamerslag zijn hoofd.

In hun toelichting geven de vertalers aan dat zij bij de vertaling van het lied van Debora zich in veel gevallen hebben laten leiden door de literaire analyse van Jan Fokkelman.¹³ Veel aandacht is besteed aan de herhalingen in het gedicht, waarover zij opmerken dat deze vaak een ‘intensifiërend effect’ hebben. Over dit vers merkt Fokkelman op dat de dichter hier als het ware inzoomt op de plaats waar de tentpin Sisera doorboort. Eerst wordt de man genoemd, dan zijn hoofd, dan de precieze plek.¹⁴ Aan het einde van deze aflopende reeks, van groot naar klein, is er vervolgens, zo merkt Fokkelman op, weer sprake van een toename doordat de dichter een extra woord van geweld toevoegt. De versregel bestaat uit drie delen, de eerste twee met twee accenten en de derde met drie accenten.

De vertalers hebben in dit geval de analyse van Fokkelman niet tot uitdrukking gebracht in de vertaling. Via een komma is de versregel in tweeën gedeeld, net als – dat is mogelijk een belangrijke afweging geweest – de versregels in de directe context. Van een afnemende en opklimmende reeks is nu niets te zien, te meer daar de vermelding van Sisera is weggelaten en die van de lichaamsdelen zijn omgewisseld.

Het accent op de gewelddadige handeling door het binnen de poëtische structuur opvallende extra werkwoord is nu ook verdwenen. Tot dusver was geconstateerd dat in de NBV geweldteksten onomwonden zijn weergegeven, soms ook levendiger dan in eerdere Nederlandse vertalingen (zie de opmerkingen bij Jozua

Rechters 9:40

De overwinning van Abimelek op de troepen van Gaäl bij de stad Sichem eindigt in een slachtpartij. De SHA-vertaling heeft hier: 'en doorboord vielen velen – tot aan de opening van de poort'. De NBV komt met een vertaling die weinig aan de fantasie van de lezer overlaat: 'Het slagveld was tot aan de stadspoort toe met lijken bezaaid'. Het is een vertaling die wel past bij de levendige vertelstijl van het boek Rechters, maar het geeft ook aan dat de vertalers niet terughoudend zijn in de weergave van het beschreven geweld. Het had ook een tikje minder gekund, zoals in de WV: 'Er vielen veel doden, tot vlakbij de stadspoort.'

Geweldteksten onomwonden

Rechters 10:8

De alliteratie in het Hebreeuws in de beschrijving van de onderdrukking door de Ammonieten is fraai weergegeven: 'Nog datzelfde jaar begonnen zij Israël te knechten en te knevelen'. Vergelijkt men dit met de vertaling van Buber en Rosenzweig: 'zwickten und zwackten', dan moet men de vertalers complimenteren met het feit dat zij er in geslaagd zijn om in dit geval niet alleen de brontekst maar ook de doeltaal recht te doen.

Rechters 15:8

Het gaat hier om een moeilijk te begrijpen vers. Vertaalt men woord voor woord zoals de SHA dan krijg je: 'Hij versloeg hen, scheen over heup, een grote slag'. Het is niet duidelijk wat er precies bedoeld wordt. Men heeft in de NBV gekozen voor een oplossing, die veel lijkt op die van de WV, waarbij niets gezegd wordt over de manier waarop de slag wordt toegebracht en men het laat bij een algemene karakterisering: 'En hij sloeg er ongenadig op los en maakte talloze slachtoffers'. De vertalers houden zich hiermee aan de eerder geciteerde vertaalregel dat wanneer een tekst bij woordelijke vertaling onduidelijk wordt, men naar een andere formulering moet zoeken. Het onbevredigende van de gekozen oplossing is dat, ook al is de strekking van het vers goed weergegeven, nu een verwijzing naar bepaalde lichaamsdelen achterwege blijft.

Willien van Wieringen heeft onlangs aannemelijk gemaakt dat met het 'scheen over heup' bedoeld wordt dat Simson zijn tegenstanders een 'knietje' geeft: hij raakt ze vol in het kruis.¹⁵ Het is niet aannemelijk dat men deze nog niet breed geaccepteerde exegetische vondst over zal nemen, aangezien als één van de principes voor de NBV geldt 'dat er op het punt van de voor het vertaalwerk noodzakelijke exegese een zekere mate van overeenstemming bestaat tussen geleerden van diverse confessie'.¹⁶ Die terughoudendheid is te begrijpen maar in dit geval ook wel te betreuen. Zo'n 'smeuïg' detail zou wel erg mooi passen in de stijl van de verhalen over Simson.

knietje van Simson

Rechters 15:16

Vertalen is meer dan het toepassen van allerlei regels. In de NBV is ook de nodige ruimte voor de creativiteit van de vertalers. Dat blijkt onder meer uit de fraaie weergave van de woorden die Simson in zijn overwinningsroes uitschreeuwt. Daarbij is het binnenrijm in het Hebreeuws in de vertaling overeenkomstig ons taalgevoel tot eindrijm gemaakt:

Met een ezelskaak
heb ik hun botten gekraakt.
Met een ezelskaak
heb ik er duizend geraakt.

Rechters 16:4 en 17-18

In het verhaal van Simson en Delila is een zekere terughoudendheid merkbaar in de beschrijving van hun relatie. Volgens de NBV 'begon Simson een verhouding' met Delila. Het in het Hebreeuws gebruikte woord voor 'liefhebben', zoals het in vrijwel alle Nederlandse vertalingen is weergegeven, wordt vermeden. Zo krijgt het iets afstandelijks. Iets dergelijks vinden we ook in de beschrijving van het verraad: 'Delila voelde dat hij ditmaal de waarheid had verteld', zo vertaalt de NBV (en staat het bijna woordelijk ook in de WV) in vers 18. In het Hebreeuws wordt het woord voor 'hart' gebruikt: 'Delila zag dat hij haar al wat in zijn hart was verteld had' (SHA). Ook in het voorafgaande vers wordt deze uitdrukking gebruikt. Daar vertaalt de NBV met: 'vertrouwde hij haar toe'. De vertalers geven aan dat in de verzen 15, 17 en 18 'hart' staat voor de verborgen gedachten van de mens. Maar dat hoeft nog geen reden te zijn om het woord 'hart' te vermijden. Het is in het Nederlands immers heel normaal om te zeggen dat je iets 'op je hart' hebt.

Het gevolg van het dat eerst het 'liefhebben' en nu 'heel het hart' buiten de vertaling blijven is dat de betreffende passages 'bloedelozier' worden. Het draagt er aan bij dat de relatie tussen Simson en Delila als minder heftig en daarmee haar verraad als minder schrijnend kan worden ervaren. In dit opzicht is er een parallel met datgene wat eerder werd opgemerkt over de weergave van de doodslag door Jaël in Rechters 5:26.

Rechters 19:25

In het gruwelijke verhaal van de schending van het gastrecht in Gibeā, waarbij de vrouw van een Leviet op doorreis het leven verliest lezen we: 'toen de Leviet zijn vrouw de straat op duwde, naar hen toe, verkrachtten en misbruikten ze haar de hele nacht lang'. Daarmee wordt strikt genomen meer gezegd dan wat er in het Hebreeuws staat. Daar wordt het namelijk neutraler geformuleerd: 'en zij bekenden haar. Ze waren de hele nacht met haar bezig tot de morgen' (SHA). Het eerste werkwoord is op zich niet negatief en wordt gebruikt als de normale aanduiding voor seks hebben. Het Hebreeuwse woord voor 'verkrachten' wordt wel gebruikt in het voorafgaande vers, waarin de gastheer zijn dochter en de bijvrouw van zijn gast aanbiedt: 'laat ik die naar buiten brengen, verkracht hen en doe met hen wat goed is in jullie ogen' (SHA). De NBV vertaalt daar met 'laat me die naar buiten sturen. Neem hen maar en doe met hen wat u wilt'. Het woord komt ook terug in het verslag van de Leviet in 20:5. Daar staat volgens de SHA: 'mijn bijvrouw verkrachtten ze, ze stierf'. In de NBV is dit versterkt tot: 'mijn vrouw hebben ze zo gruwelijk verkracht dat ze het niet heeft overleefd'.

Verkrachting expliciet

Het is opmerkelijk dat in de vertaling van de NBV naar mate het verhaal vordert de aanduiding van de verkrachting expliciet wordt. Aan het begin is het voorstel van de gastheer verzacht, terwijl aan het einde het optreden van de mannen van Gibeā nog negatiever wordt weergegeven dan het al is. Meer dan tot op heden in de vertaling van de boeken Jozua en Rechters werd vastgesteld klinkt er in dat laatste geciteerde vers iets door van afkeuring door de vertalers van het beschreven geweld. Zou het toeval zijn dat het juist hier geweld tegen een vrouw betreft?

Enkele conclusies

Op grond van dit kleine onderzoek kan geen gefundeerde uitspraak gedaan worden over de vraag of de NBV het gestelde doel bereikt, al is wel duidelijk dat de geboden tekst goed Nederlands biedt, goed (voor)leesbaar is en op de hedendaagse lezer en hoorder als normaal zal overkomen. De vertaling heeft ook duidelijk literaire prestaties. Een aantal malen blijkt dat een geslaagde poging wordt ondernomen om bijzondere literaire aspecten in het Hebreeuws ook op een in het oog springende manier in het Nederlands weer te geven. Dat is tegelijkertijd ook een goede illustratie van de manier waarop de NBV in de praktijk brontekstgetrouw en doeltaalgericht is: de Hebreeuwse tekst is goed geanalyseerd, maar bij de weergave daarvan staat het Nederlands voorop. In de praktijk betekent dat soms dat achter een goed lopende Nederlandse zin een Hebreeuwse tekst schuilt die meer vragen oproept dan de vertaling suggereert.

Is er in de weergave van gewelddadige teksten nu ook iets te merken van invloed van moderne normen en waarden op de vertaling van de tekst en daarmee iets van een onuitgesproken en misschien ook onbewuste tendens om de oude teksten beter over te laten komen voor hedendaagse lezers?

Het blijkt dat de vertalers over het algemeen gewelddadige teksten brontekstgetrouw weergeven. Nergens is te merken dat verhalen over het vaak door God gesanctioneerde geweld tegenwoordig bij velen weerzin oproepen. In een aantal gevallen is zelfs te constateren dat het geweld in de NBV vertaling enigszins lijkt te zijn aangedikt vergeleken met andere Nederlandse vertalingen doordat gekozen is voor een vertaling die beeldender of levendiger is dan de woord-voor-woord-weergave. Iets van terughoudendheid viel wel te constateren bij teksten waarin een vrouw betrokken is bij het geweld: is zij dader (Jaël) of verrader (Delila), dan wordt dat een beetje verzacht. Is zij daarentegen slachtoffer (de vrouw van de Leviet), dan wordt dat versterkt.

Noten

1. F.H. Breukelman, 'Twee brieven over de nieuwe vertaling (1951)', *Om het levende Woord* 6 (1996), 1-11; citaat op blz. 11.
2. Zie o.a. de artikelen in *Om het levende Woord* 9 (1997) en – uit de meer rechtzinnige hoek – H.J. Lam e.a. (red.), *Kanttekeningen bij de [Nieuwe Bijbelvertaling]* (Heerenveen: Groen 2002). Zie verder het door mij gegeven overzicht in *Interpretatie* 11/4 (juni 2003), 26-28.
3. Zie o.a. L. de Vries, 'Vertalingen kiezen en keuzes in vertalingen', in: H. Room, W. Rose (red.), *Naar een nieuwe kerkbijbel. Een handreiking voor het beoordelen van de Nieuwe Bijbelvertaling* (Barneveld: De Vuurbaak 2001), 37-46.
4. Geciteerd volgens het *Handboek voor de Nieuwe Bijbelvertaling* (Haarlem: NBG 2001, vierde editie), B15:3. Deze uitgave is niet in de handel en bedoeld voor intern gebruik door medewerkers van het project.
5. Zie hierover *Werk in uitvoering* 2 (Haarlem: NBG; 's-Hertogenbosch: KBS 2000), 373-375.
6. De Vries, a.w., 46.
7. J.A. Soggin, *Joshua*, SCM Press: London 1972, 94, beschouwt de eerste vermelding als secundair. V. Fritz, *Das Buch Josua*, J.C.B. Mohr: Tübingen 1994, 77-79, meent dat eerst de vermelding aan het begin en later de tweede vermelding zijn toegevoegd.
8. *Handboek NBV*, B1:6 (regel 1.3.2).
9. J.H. Kroeze, *Het boek Jozua*, Kok: Kampen 1968, 101: 'Is Achan alléén gestraft of ook zijn familie?'. M.A. Beek, *Jozua*, Callenbach: Nijkerk 1981, 92: 'Men krijgt de indruk dat ook de zonen en dochters ter dood werden gebracht, al wordt het niet met zoveel woorden gezegd.'
10. M.H. Woudstra, *The Book of Joshua*, Eerdmans: Grand Rapids 1981, 192.
11. *Handboek NBV*, B11:2-3.
12. *Richteren. Hebreeuwse tekst en Nederlandse vertaling*, NBG/KBS/SHA: Haarlem/Amsterdam 2001, 45.
13. J.P. Fokkelman, 'The Song of Deborah and Barak: Its Prosodic Levels and Structure', in: D.P. Wright e.a. (eds.), *Pomegranates and Golden Bells* (Festschrift J. Milgrom), Eisenbrauns: Winona Lake 1995, 595-628.
14. Fokkelman, a.w., 621. De geleerden verschillen van mening over de betekenis van het betreffende woord ('slaap', 'keel?'), maar dat is weer een andere kwestie.
15. Willien van Wieringen, 'Mogelijk blijvend letsel: een uitleg van Richteren 15:8', *Interpretatie* 10/2 (maart 2002), 17-19.
16. *Handboek NBV*, A3:10.

Rieuwerd Buitenwerf

Voor wie werden de Evangelien geschreven?

Een van de pijlers waarop het historisch onderzoek naar de nieuwtestamentische evangeliën rust, is de opvatting dat ze geschreven zijn vanuit de context van een bepaalde christelijke gemeente of groep gemeenten waartoe de auteurs behoorden. Bepaalde theologische en sociaal-culturele aspecten in de evangeliën zijn dan te verklaren als toespelingen op de actuele situatie waarin de boeken geschreven zijn. Sinds enige jaren wordt dit uitgangspunt door een groep Angelsaksische nieuwtestamentici ter discussie gesteld. Zij hebben een nieuw historisch interpretatiekader ontworpen, en inmiddels verschijnen bijbelcommentaren en monografieën die vanuit dat kader zijn opgezet. In deze bijdrage wil ik een aantal belangrijke argumenten van deze wetenschappers aan de orde laten komen, en laten zien waarom het traditionele uitgangspunt vanuit historisch oogpunt overtuigender is.

*Bedoeld voor
breed publiek*

In 1995 stelde de nieuwtestamenticus R. Bauckham aan de orde dat er veel te gemakkelijk vanuit wordt gegaan dat de evangelisten hun boeken met het oog op een beperkt publiek geschreven hebben. Onder zijn redactie verscheen over dit onderwerp een bundel met artikelen, *The Gospels for All Christians*.¹ In een van zijn eigen bijdragen, 'For whom were Gospels written' (p. 9-48), probeert hij aan te tonen dat de evangeliën van meet af aan bedoeld zijn geweest voor een breed publiek. Ook bestrijdt hij de visie dat de boeken geschreven zijn vanuit een bepaalde gemeentesituatie.

Bauckham betoogt dat er veel contact was tussen vroegchristelijke gemeenten, en dat kerkleiders gemeenten her en der in het Romeinse rijk bezochten. Onder deze reizende kerkleiders zoekt hij de evangelisten. Daaraan koppelt hij de onbruikbaarheid van een reconstructie van de achtergrond van waaruit een auteur schrijft. Immers, wie veel reist, kent ook de problemen en behoeftes van verschillende gemeenten, en niet alleen die van één specifieke gemeente. Het is volgens Bauckham dus niet alleen zo dat de evangelisten met het oog op een breed publiek

schreven, ze schreven ook vanuit een breed kader.

Bauckham signaleert dat zijn historische interpretatie van de evangeliën aantrekkelijk is voor hedendaagse gelovigen. Als de boeken van meet af aan bedoeld zijn voor een breed publiek, is het hermeneutische probleem dat veel gelovigen hebben bij de evangeliën ('dit boek is niet voor mij bedoeld') minder nijpend.

Aan de hand van een niet gepubliceerde bespreking van de argumenten pro en contra door de Engelse hoogleraar C. Tuckett wil ik laten zien dat Bauckhams redenering wellicht voor de kerk aantrekkelijk is, maar historisch gesproken niet erg waarschijnlijk.

Bauckhams hoofdargument betreft het genre. Hij stelt dat evangeliën niet verward moeten worden met bijvoorbeeld de brieven van Paulus. Wie evangeliën interpreteert als geschriften met een beperkte doelgroep, miskent het genre evangelie. Een evangelie is geen brief. Hier klopt de redenering echter niet: het is niet zo dat elk geschrift dat geen brief is, gericht is aan een algemeen publiek. Zo zijn apocalyptische geschriften over het algemeen geen brieven. De meeste uitleggers gaan er niettemin van uit dat ze gericht zijn aan een beperkt publiek.

Het is algemeen geaccepteerd dat Matteüs en Lucas beiden, onafhankelijk van elkaar, gebruik hebben gemaakt van het boek Marcus. Dit betekent in ieder geval dat Marcus in een bredere kring dan zijn eigen gemeente gebruikt werd. Volgens Bauckham hebben zowel Matteüs als Lucas daaruit af kunnen leiden dat het genre evangelie bedoeld was voor, en aansloeg bij een breder publiek dan de eigen gemeente. Ook hier is de redenering niet sluitend: uit het feit dat een evangelie een zekere verspreiding had, mogen we niet afleiden dat de evangeliëschrijvers die verspreiding zelf beoogd hebben.

Nog een ander argument is: waarom zou iemand een evangelie *opschrijven* voor zijn eigen gemeenschap? Hij kan zijn boodschap toch ook mondeling overbrengen? Het is echter niet waar dat boeken alleen ter verspreiding onder een groot publiek werden geschreven; denk alleen al aan de zogenaamde 'sektarische' geschriften gevonden in Qumran. Uiteraard vergemakkelijkt opschrijven de verspreiding wel, maar verspreiding hoeft geen doel op zich te zijn.

Hierboven werd al gesproken over de vele reizen die kerkleiders in de vroege kerk maakten. Bauckhams voorbeelden bestaan echter alleen uit de allereerste christenen die zendingsreizen ondernamen zoals Paulus, en tweede-eeuwse christenen (bijvoorbeeld de vroege bisschoppen). Voor de periode tussen Paulus' zendingsreizen en de tweede eeuw zijn nauwelijks gegevens beschikbaar, en dat is nu juist de periode waarin de evangeliën zijn ontstaan. Het blijft dus gissen of de schrijvers reizende zendelingen waren of niet. De evangeliën zelf geven geen aanleiding dit te denken.

En, of de evangelisten nu veel gereisd hebben of niet, het is vanuit sociologisch perspectief moeilijk vol te houden dat de sociale context van een auteur geen weerslag vindt in zijn geschrift. Dat geldt des te meer voor auteurs die hun werk doen vanuit een gedrevenheid die haar oorsprong vindt in een bepaalde plaatselijke christelijke gemeente.

Een veelgehoord bezwaar tegen de traditionele historische interpretatie is dat deze circulair zou zijn. Eerst wordt met behulp van informatie uit een boek zelf de sociale context van een auteur gereconstrueerd, om vervolgens die context te gebruiken als handvat bij de uitlegging. Dat is echter een te schematische weergave van het interpretatieproces. Geen exegeet zal claimen dat de gereconstrueerde

Signalement

Plausibele hypothese

Uitgangspunt: problemen of wensen van de doelgroep

Signalement

achtergrondsituatie van een auteur een zelfstandige entiteit vormt. Het gaat bij historische interpretatie van een geschrift om het vinden van een plausibele hypothese waarin zowel de situatie waarbinnen een geschrift ontstaan kan zijn als de manier waarop een geschrift reageert op die situatie op hun plaats vallen.

Het belangrijkste argument tegen Bauckham blijft het feit dat er twee evangeliën zijn waarin het materiaal van een verloren gegane bron (bron Q) en het eerste evangelie, Marcus, gebruikt, bewerkt en herschikt is. De bewerking van Marcus door de beide andere evangelisten laat namelijk zien dat zij de bestaande stof niet geschikt achtten voor het publiek dat zij op het oog hadden. De evangelisten wilden hun eigen boodschap doorgeven, weliswaar binnen de beperkingen die het herschrijven van een bestaand boek met zich meebrengen. En ondanks Bauckhams pleidooi lijkt de meest waarschijnlijke reden voor de wens tot herschrijven dat de auteurs wisten dat de groep waarvan zij deel uitmaakten vragen en problemen hadden die een eigen, nieuwe oplossing vroegen.

Dat proces is overigens doorgegaan na de canonisering van het Nieuwe Testament, tot op de huidige dag, eerst in apocriefe evangeliën en later bijvoorbeeld in preken en bijbelmeditaties. Het canonieke gezag dat aan de evangeliën wordt toegekend maakt dat ze in deze moderne vormen als ijkpunt gebruikt worden, en niet meer, zoals vroeger, worden herschreven of aangepast. Maar steeds vormen de problemen of wensen van een bepaalde doelgroep het uitgangspunt, een doelgroep die de auteur van binnenuit kent.

Noten

1. R. Bauckham (ed.), *The Gospels for All Christians. Rethinking the Gospel Audiences*, T&T Clark, Edinburgh 1998.

