

De geweldadige aard van de religie¹

R.Ruard Ganzevoort

Published in: *Theologisch Debat* 1/1 (2004), 5-14

Toen mijn achtjarige zoon op mijn nachtkastje René Girard's *God en geweld*² 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 spoot 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.³ 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

¹ Het woord 'gewelddadig' is begonnen als drukfout in de publicatie van dit artikel. Omdat het de ambivalentie van religie aanduidt heb ik het ook in deze versie laten staan.

² R.N. Girard, *God en geweld. Over de oorsprong van mens en cultuur*. Tiel: Lannoo, 1993. (transl. M. Perquy). Orig.: *La Violence et le Sacré*. Paris: Grasset, 1972.

³ 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*.

feitelijk een kwestie van machtsuitoefening. Wie de ‘definitiemacht’ bezit, die bepaalt wat geweld mag heten.

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.⁴ 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.

⁴ 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.

De centrale taak van kerkleiders, waaronder predikanten, is in dit stadium preventief en informierend. 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 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.

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 subtiele 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.

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 geïntegreerde zelfbewustzijn.⁵ 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

⁵ 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.

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.

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 ambiguïteit 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 loep 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 machtigen 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 gramschap⁶ 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 evangelicale theologieën van de geestelijke strijd of bevrijdingstheologische benaderingen van onderdrukking.

⁶ Genesis 4:5; Exodus 4:24-26; Exodus 17:14-16; Handelingen 5:1-11; Openbaring 16.

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.⁷ 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.⁸ 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. Schuldwoorden als mietje of homo impliceren bij jongere kinderen niet een bepaalde seksuele voorkeur,

⁷ M. Vasey, *Strangers and Friends*. London, Hodder & Stoughton, 1995.

⁸ D. Plummer, *One of the Boys. Masculinity, Homophobia, and Modern Manhood*. New York: Haworth, 1999.

maar benadrukken alleen dat de ander anders is, in welk opzicht dan ook. Zo is het tekenend dat jongens op een bepaalde leeftijd nietje 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.

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 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.⁹ 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

⁹ 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.

(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.¹⁰ 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 getekend 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.¹¹ 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 vreedrijk 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

¹⁰ 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 regeltheïek (met name gericht op het zevende gebod) naar een meer liberaal beginsel van het niet toebrengen van schade.

¹¹ F. Hinkelammert, *Der Glaube Abrahams und der Oedipus des Westens. Opfermythen im christlichen Abendland*. Münster: Ed. Liberación, 1989.

eens adequaat kunnen blijken in ons zoeken naar God-talk in een post-seculiere en gewelddadige wereld.

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 ontlenen 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.¹² 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

¹² R. Stark, *De eerste eeuwen. Een sociologische visie op het ontstaan van het christendom*. Baarn: Ten Have, 1998.

waarbij perspectiefwisseling even hard nodig is als het besef dat de ander altijd anders zal blijven.¹³ 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 geweld en de pogingen het geweld te stoppen. De christelijke traditie geeft stem aan het menselijke verlangen naar een geweldloos 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 biedt¹⁴ 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...

¹³ J.A. van der Ven, *Formation of the Moral Self*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998. Pp. 266-278.

¹⁴ Girard lijkt die kant op te gaan.