

## Monotheïsme en geweld\*

*Arnold Angenendt*

Het debat over de tolerantiemogelijkheden van monotheïstische religies kent vele deelnemers en hun meningen bereiken de krantenbijlagen. Twee van hen verdienen het genoemd te worden: de filosoof Odo Marquard uit Giessen en de egyptoloog Jan Assmann uit Heidelberg.

Jaren geleden alweer probeerde Odo Marquard het probleem in een suggestieve formulering te vatten. Het ging volgens hem om polymythie versus monomythie: de bijbelse ene God met zijn ene waarheid (monomythie) zou een volmacht tot religieuze almacht betekenen. Daartegen zou slechts absolute machtsdeling helpen, en zo'n machtsdeling zou door het grote humane principe van de veelgoderij (polymythie) bewerkstelligd kunnen worden. Als er vele goden zijn, hoeft men immers niet de Ene, Absolute, te gehoorzamen; men kan zich, als de ene god een exclusieve dienst verlangt, verontschuldigen met de dienst aan een andere god. Marquard gaat het om niets minder dan het belangrijkste probleem van vandaag de dag: het bestaan van één wereld waarin velerlei macht en gezag voorkomt. Om tot verdraagzaamheid te komen, om de *clash of civilisations* te vermijden, is terughoudendheid geboden, opdat niemand gewelddadig één religieuze waarheid doorzet die voor allen en voor alles absoluut geldig is. Daarom de machtsdeling, daarom het propageren van een veelheid aan mythen, en daarom het afscheid van één, absolute, God.

Jan Assmann heeft op het eerste gezicht deze gedachte nog verder versterkt door het inbrengen van zijn intussen veel besproken mozaïsche keerpunt. Het onderscheiden van 'waar' en 'onwaar' zou met Mozes voor het eerst in de religie zijn binnengekomen. Dat heeft vervolgens stromen bloed gekost. Als oerscène van religieus geweld citeert Assmann het bevel van Mozes om alle aanbidders van het gouden kalf af te maken. Maar toch is *a priori* duidelijk dat Marquard en Assmann diametraal tegenover elkaar staan. Marquards formulering luidt: 'het individu ontstaat tegen het monotheïsme in'.<sup>1</sup> Assmanns formulering luidt: 'de mens ontwikkelt zich in deelgenootschap met de (...) ene God tot een autonoom respectievelijk theonoom individu'.<sup>2</sup>

---

\* Met dank aan dr. M. Mostert, dr. J. Bos en W. Visser voor de vertaling van de Duitse tekst.

<sup>1</sup> Odo Marquard, *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien* (Stuttgart 1981) 108.

<sup>2</sup> Jan Assmann, *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus* (München en Wenen 2003) 62.

Marquards eis aan de wereldpolitiek om religieus verdraagzaam te zijn, is op zich uiterst gerechtvaardigd. Maar bij nader inzien speelt hij een etnologisch woordspelletje, waarbij hij de werkelijke resultaten van het godsdienstsociologische onderzoek naar mythen uiteindelijk niet betreft. Want mythen zijn weliswaar ‘geschiedenis van vele goden’, maar altijd ook: ‘geschiedenis van het eigen volk’. Etnologisch gezien betekent een dergelijke mythische volksgeschiedenis een verabsolutering van het eigen levenssysteem. Zoals Klaus E. Müller van het Wissenschaftskolleg uit Essen het uitdrukt: ‘de eigen traditionele orde van het bestaan wordt als de enige verstandige, de best gevormde, en daarom ook als de enig gerechtvaardigde mogelijkheid, kortom: als het summum van de verwerkelijking van het menselijke leven opgevat’ – dat is de visie van de mythe, naar binnen gericht, op het eigen volk. Daarmee correspondeert een veroordelende visie naar buiten, gericht op de anderen: ‘Buiten het gebied waar de eigen cultuur geldt, zijn eigenlijk geen verhoudingen mogelijk die horen bij wat men een menswaardig bestaan, met moraal, menselijkheid of beschaving zou kunnen noemen.’<sup>3</sup> Die daar buiten zijn zelfs minder dan menselijk, afstammelingen van de duivel; daarom moeten we hen vermijden, ja zelfs bestrijden.

De consequentie daarvan is dat er door een dergelijke mythische verabsolutering van het eigen volk geen verdraagzaamheid, geen tolerantie meer is. Integendeel, stamgodsdiensten veroorzaken in het algemeen een permanente declassering van anderen en proclameren voortdurend het eigen beter zijn: ‘men plaatste zich – de eigen groep, het eigen dorp – in het centrum van de wereld, men maakte er aanspraak op linea recta af te stammen van de eerste mensen die geschapen waren, en hield het eigen volk voor de meest capabele, slimste en mooiste van alle mensen en de eigen cultuur, als de oudste die ooit gesticht was, voor de hoogst ontwikkelde’.<sup>4</sup>

Dat is de wereldbeschouwing van het ethnocentrisme. Bepalend hiervoor is de moraal van de *ingroup/outgroup*: lidmaatschap van de samenleving voor leden van de eigen groep tegenover declassering of zelfs vijandschap tegen de anderen. Dientengevolge was en is in stammen-culturen de staat van oorlog de norm. Met een blik op de wereld van Homerus wordt dit beaamd door de oud-historicus George P. Landmann, om slechts één voorbeeld te noemen: ‘graag geven wij ons over aan de

---

<sup>3</sup> Klaus E. Müller, *Das magische Universum der Identität. Elementarformen sozialen Verhaltens. Ein ethnologischer Grundriß* (Frankfurt am Main en New York 1987) 140.

<sup>4</sup> Klaus E. Müller, *Der gesprungene Ring. Wie man seine Seele gewinnt und verliert* (Frankfurt am Main 1997) 20 ev.

illusie dat vrede tussen volkeren de normale toestand is, en oorlog slechts een verstoring. In werkelijkheid moet vrede vanouds middels een verdrag gesloten en bewaard worden. Wie niet tot de eigen gemeenschap hoort, wie 'buiten' staat, is in eerste instantie *echtbros*, vijand (...). In de vroege periode hoort het roven van de vrouwen en kuddes [van de anderen] tot de alledaagse werkelijkheid.<sup>5</sup> De godsdienstwetenschapper Hans-Peter Hasenfratz uit Bochum denkt voor de Germaanse wereld vast te moeten stellen: 'alles, wat zich buiten de vrede van de verwantschapsgroep bevindt, is vijand; daartoe hoort [ook] de 'onvrije', die door zijn heer zonder boete kan worden gedood (...)'.<sup>6</sup> De rechtshistoricus Hans Hattenhauer uit Kiel vat het archaische recht van het oude Europa als volgt samen: 'de vreemdeling was tegelijkertijd de vijand'.<sup>7</sup> In de vroegmiddeleeuwse wereld ziet de Franse mediëvist Georges Duby († 1996) zelfs een 'natuurlijke vijandschap tussen de volksstammen'.<sup>8</sup> Men kan die vijandschap volgen tot de etnische zuiveringen van de twintigste eeuw aan toe. Recentelijk schreef de Amerikaanse historicus Norman Naimark, die het begrip 'etnische zuivering' geïntroduceerd heeft, dat dergelijke zuiveringen steeds de bedoeling hebben het 'vreemde' volk – of dat 'vreemde' nu etnisch of religieus geduid wordt – uit te roeien en het eigen territorium te reinigen. Daarbij kunnen massamoorden zelfs vanzelfsprekend worden: 'Vanaf het begin van de gedocumenteerde geschiedenis hebben dominante volkeren mensen met minder macht en groepen, die ze voor ondergeschikt en vreemd hielden, aangevallen en uit hun territorium verjaagd. De *Ilias* van Homerus staat vol brute en shockerende voorbeelden van wat men etnische zuivering zou kunnen noemen; hetzelfde geldt voor de Bijbel'.<sup>9</sup>

De concentratie op clan en volk wordt sinds kort ook nog verhelderd door biologen die leren dat onze genen 'egoïstisch' zouden zijn en een *kin selection* (het voortrekken van de eigen verwanten) teweegbrengen. Volgens de filosoof en bioloog Chistiaan Vogel uit Göttingen († 1994) komt uit ons oeroude stamhistorische erfgoed het 'principe van het genetische eigenbelang' voort, dat twee verschillende soorten van gedrag veroorzaakt:

---

<sup>5</sup> Georg Peter Landmann, *Das Gedicht vom Kriege. Homers Ilias* (Heidelberg 1992) 17 ev.

<sup>6</sup> Hans-Peter Hasenfratz, *Die religiöse Welt der Germanen. Ritual, Magie, Kult, Mythos* (Freiburg i.Br. 1992) 46.

<sup>7</sup> Hans Hattenhauer, *Europäische Rechtsgeschichte* (Heidelberg 1992) 23.

<sup>8</sup> Georges Duby, *Krieger und Bauern. Die Entwicklung der mittelalterlichen Wirtschaft und Gesellschaft bis um 1200* (2<sup>de</sup> druk; Frankfurt a.M. 1986) 65.

<sup>9</sup> Norman M. Naimark, *Flammender Haß. Ethnische Säuberung im 20. Jahrhundert* (München 2004) 12, 14.

‘enerzijds het wantrouwen, de verwerping of zelfs de vijandigheid tegenover mensen die geen verwanten zijn, vreemdelingen of buitenstaanders, en anderzijds het altruïsme, de hulpvaardigheid en de opofferingsgezindheid tegenover verwanten en mensen die ons na staan of vertrouwd zijn’.<sup>10</sup> Het universalisme, begrepen als oriëntatie op het grotere geheel van de wereld en de mensheid, zou juist niet aangeboren zijn; het zou veeleer van de menselijke natuur afgedwongen moeten worden. Wanneer de ethiek zich richt op ‘de mensheid’ of op een universele menselijkheid, of wanneer het de bedoeling is een wereldwijd gelijkheidsprincipe te bewerkstelligen, gaat het om iets ‘onnatuurlijks’ dat geenszins aangeboren is en dat daarom cultureel moet worden opgebouwd: ‘Dit te bereiken veronderstelt een enorme culturele prestatie, waartoe de alsmaar tegenstribbelende menselijke natuur getrotseerd moet worden.’<sup>11</sup> Er kan geen twijfel over bestaan: de wereld van de mythen is etnocentrisch en propageert een *ingroup/outgroup*-moraal. Voor deze wereld is geweld ‘natuurlijk’. Polymythie creëert oorlog, geen vrede.

Hoe we ons echter een onbepaalde, universele religie dienen voor te stellen, is door de typering van ‘wereldreligie’, die Niklas Luhmann ontworpen heeft, aanschouwelijk te maken. Voor Luhmann wordt ‘wereldreligie’ gekenmerkt door grenzeloosheid. Een universele religie geeft geloofsinhouden door zonder etnische, nationale of territoriale beperkingen: ‘wanneer een wereldreligie wordt aangeboden, moet worden afgezien van etnische of regionale ondersteuning. (...) Iedereen die als mens herkenbaar is moet aangesproken worden. (...) Wereldreligies veronderstellen als het ware de werldsamenleving.’<sup>12</sup> Als daartoe benodigde voorwaarden noemt Luhmann: ‘er zou geabstraheerd moeten worden van familie, van etnische of andere kenmerken van de sociale structuur, en het zijn juist de goden die losgemaakt moeten worden van het regionale. Het komt nu in religieuze aangelegenheden puur op het geloof aan.’<sup>13</sup> Voor zover het alleen op het geloof aankomt, ziet Luhmann evenwel terecht een nieuwe grens, namelijk die tegenover de ongelovigen. Want de intensivering van de eisen van het geloof moet noodzakelijkerwijs ‘tot een verscherping van het verschil (...) tussen orthodoxen en ketters of zelfs ongelovigen

---

<sup>10</sup> Christian Vogel, *Vom Töten zum Mord. Das wirkliche Böse in der Evolutionsgeschichte* (München u.a. 1989) 37.

<sup>11</sup> Vogel, *Vom Töten zum Mord*, 56.

<sup>12</sup> Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft* (Frankfurt am Main 2000) 276.

<sup>13</sup> Luhmann, *Religion der Gesellschaft*, 276 ev.

[leiden]'.<sup>14</sup> Dit betekent, dat wereldreligies een universalisme creëren en daartoe de etnocentrische beperkingen overwinnen. Ze lopen echter tegelijkertijd gevaar, in plaats van ethnische grenzen weer nieuwe, puur religieus bepaalde grenzen te trekken: namelijk tussen de orthodoxen hier en degenen die een vals geloof aanhangen daar. Bij deze splitsing in orthodoxen en heterodoxen kan de biogenetische *ingroup/outgroup*-moraal opnieuw geactiveerd worden.

Met het oog op deze bevindingen is in de eerste plaats te constateren, dat het uitspelen door Marquard van de tegenstelling tussen polymythie en monomythie een woordspel is. Het is misleidend gezien de 'natuurlijke vijandschap' van de stamgemeenschappen en het brengt geen oplossing voor ons wereldprobleem nummer één. Omdat de polytheïstische stamreligies optreden als volksreligies dan wel nationale religies met overeenkomstige 'volks- en nationale goden',<sup>15</sup> maken ze aangeboren vijandschap tot werkelijkheid – en dat is tegen Marquards polymythie in te brengen. Om tot tolerantie te komen, dient het polymythische concept van de stamgoden, net als het concept van de stamstructuren, overwonnen te worden ten gunste van de universaliteit.

Precies hier begint Assmann. Daarbij argumenteert hij op meerdere niveaus, door een onderscheid te maken tussen primaire en secundaire religie. Bij de overgang van primaire naar secundaire religie ontwikkelt zich volgens hem bij en in de mens een 'psychohistorie', een historisch waarneembare verandering van het menselijke innerlijk, van de psyche. Assmanns verhelderende en hoogst actuele these verdient bijzondere aandacht.

Onder primaire religie verstaat Assmann de inbedding in wereld en volk. De primaire religie is daardoor de typische religie van de nationale goden en nationale cultus, dus de polymythie. Daartegenover propageert Assmann de secundaire religie als veel wezenlijker en belangrijker: 'de secundaire religie is in een heel nieuwe en empathische zin religie, en vooral: de secundaire religie is "een zaak van het hart"'.<sup>16</sup> Dit is het scharnierpunt, het hoofdpunt van zijn argumentatie. En hoe moet men zich dit voorstellen? Zijn ontstaansgrond vindt de secundaire religie – verrassend

---

<sup>14</sup> Luhmann, *Religion der Gesellschaft*, 276 ev.

<sup>15</sup> Jan Assmann, *Die Mosaïsche Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus* (München en Wenen 2003) 13, 59.

<sup>16</sup> Assmann, *Die Mosaïsche Unterscheidung*, 156.

genoeg – in het monotheïsme. Want in het monotheïsme alleen treedt God als beschermer van recht, waarheid en ethos op. Dat is absoluut nieuw, en daarom mag het monotheïsme op historische gronden aanspraak maken op de eretitel van ‘rechtvaardigheid’; geen enkele ‘heidense’ religie heeft immers ooit recht en ethos tot hoofdzaak gemaakt.<sup>17</sup> Volgens Assmann is het monotheïsme vergeestelijkt en ethisch gemaakt. Verder stelt het monotheïsme in de regel dat het uit een openbaring voortkomt. Het vereist een beschaving van het boek; het berust bijgevolg op een herinneringscultuur, het sleutelwoord waarmee Assmann wereldwijd wetenschappelijk bekend geworden is.<sup>18</sup>

De werking die deze monotheïstische God in zijn geestelijkheid op het menselijke zelfbegrip uitoefent duidt Assmann aan als ‘psychohistorie’, of preciezer: als het ontstaan van het innerlijk van de mens. Twee momenten zouden dit proces in beweging zetten: het eerste is de ‘doorbraak naar de transcendentie’ – dat betreft de goden; het tweede is de vergroting van de menselijke binnenruimte – dat betreft ‘de ontwikkeling van het menselijke innerlijk’. Vóór de doorbraak tot de transcendentie verschijnen de goden in menselijke gestalte, als antropomorf: ze heersen en haten, eten en drinken, hebben lief en strijden. Eigenlijk onderscheiden ze zich nauwelijks van de mens. De ommekeer naar de secundaire religie leidt echter tot een vergeestelijking, dientengevolge worden de goden onstoffelijk en – zoals het in de religiegeschiedenis geformuleerd wordt – ‘zonder behoeften’: de goden en God hebben – om als voorbeeld het Oude Testament te citeren – voor hun leven niet het ‘bloed van bokken en stieren’ nodig, ze hebben in het geheel geen materiële geschenken van de mens nodig. Het goddelijke is van een zo superieure geest, dat er alleen maar één God is, en zijn onstoffelijkheid is van een heel andere aard dan alles wat men op aarde gewoon is. Het enige dat deze ene God aanstaat, is de geest van de mens en zijn ethos.<sup>19</sup> Volgens de Griekse filosofie zoekt de goddelijke geest verbinding met het menselijk denkende verstand (*nous*),<sup>20</sup> in

---

<sup>17</sup> Assmann, *Die Mosaische Unterscheidung*, 76.

<sup>18</sup> Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (2<sup>de</sup> druk; München 1997).

<sup>19</sup> Burkhard Gladigow, ‘Gottesvorstellungen’ in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* 3 (1993) 32-49; en Christoph Elsas, ‘Hochgottglauben’ in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* 3 (1993) 155-160.

<sup>20</sup> Walter Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (Die Religionen der Menschheit 15) (Stuttgart u.a. 1977) 468-495.

de Israëlitische profetieën met het liefhebbende hart.<sup>21</sup> In de relatie met God moet de mens dus voortaan hart en geest laten werken. Assmann benadrukt dit zeer duidelijk: ‘in zijn daad van toewending naar de wereld vindt de ene en enige God geen andere partner dan het volk van zijn gelovigen en het menselijke hart’.<sup>22</sup> Het enige dat telt is dat wat geestelijk dan wel met het hart door de mens voor het aangezicht van God gedaan wordt. Deze nieuwe goddelijkheid heeft de mens veranderd; zij heeft in het menselijke innerlijk een nieuwe dimensie van geest en hart wakker gemaakt. Precies dit wakker worden duidt Assmann met ‘psychohistorie’ aan: nu pas heeft de menselijke psyche zich volledig ontwikkeld; ze heeft nu zelfstandigheid en dominantie gekregen. De culturele voorwaarde hiervoor is het boek; monotheïstische hoogontwikkelde religies zijn altijd religies van het boek. Verrassend hierbij is hoe radicaal Assmann deze kentering in ethos, waarheid en recht met het monotheïsme in verband brengt. Hij laat er persoonlijk geen twijfel over bestaan: ‘ik pleit niet voor een terugkeer, noch naar de mythe, noch naar de primaire religie’.<sup>23</sup> Assmann wijst zelfs uitdrukkelijk het ‘oude cliché van het “tolerante polytheïsme”’ af.<sup>24</sup> Niklas Luhmann denkt overigens op een vergelijkbare manier: ‘de religies van het boek, en zij alleen, hebben een duidelijk waarneembaar monotheïsme voortgebracht; daarbij is de ene God tot ‘waarnemersgod’ geworden, die boven het beleven en handelen, boven de cognitieve en wilsactiviteiten van de mens staat’.<sup>25</sup> Deze vergeestelijking dan wel ethisering van goden en mensen door middel van de religie heeft aanzienlijke consequenties voor het probleem van het geweld.

Pas de ‘psychohistorie’ met haar ‘innerlijkheid’ scheidt een dragend fundament voor tolerantie. Zodra secundaire religies de innerlijke mens met zijn vermogen tot inleven en het treffen van voorzorgsmaatregelen voortbrengen, ontstaat er begrip voor de innerlijke overtuigingen van anderen en daarmee het vermogen de ander in zijn anderszijn te erkennen en zo te laten. Wie zelf vrijheid voor zijn eigen beslissingen wil, moet deze vrijheid ook aan anderen toestaan. Men weet bovendien, dat een religieuze

---

<sup>21</sup> Johannes B. Bauer, ‘Herz’ in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 14 (1988) 1093-1131, 1096 ev.

<sup>22</sup> Assmann, *Die Mosaische Unterscheidung*, 158.

<sup>23</sup> Ibidem, 25.

<sup>24</sup> Jan Assmann, ‘Die “Mosaische Unterscheidung” und die Frage der Intoleranz. Eine Klarstellung’ in: Rolf Kloepper en Burckhard Dücker, *Kritik und Geschichte der Intoleranz* (Heidelberg 2000) 185-195, aldaar 189.

<sup>25</sup> Luhmann, *Religion der Gesellschaft*, 267, 157.

bekering die slechts uiterlijk is, voor God niet toereikend is en daarom religieus helemaal niet telt. Als gevolg daarvan ziet men zich genoodzaakt de ander te 'laten'. Gezien hun geestelijk-innerlijke begin moeten alle monotheïstische secundaire religies dan ook staan op deze vrijheid van dwang.

Het christendom heeft zijn plaats in deze context. Zijn eerste gebod krijgt er een bijzondere profilering door: 'God liefhebben van ganser harte, met alle verstand, met alle krachten' (Marcus 12, 29 ev.). In deze context hoort ook de formule van Paulus: 'de liefde is geduldig' (vgl. 1 Corinthe 13. 7). De historicus Klaus Schreiner uit Bielefeld heeft de formule *caritas tolerat omnia* als de oerformulering van de christelijke tolerantie geïdentificeerd: 'het begrip "tolerantie" als aanduiding voor relaties tussen mensen is een product van het oudchristelijke Latijn. In het klassieke Latijn heeft *tolerantia* vooral betrekking op *dura et aspera* [harde en ruwe dingen], op het verdragen van onrecht, folteren en geweld, op de last van "smerige dwangarbeid", op het ondergaan van pijn en gevaren, het volhouden in hongersnood, natuurrampen en militaire nederlagen, maar niet op het dulden van anders denkenden. (...) Dat medemensen en -burgers het karakter van een last konden krijgen, die met een liefhebbende gezindheid gedragen moest worden, komt niet in het klassieke begrip tot uitdrukking'.<sup>26</sup> Nogmaals het contrast tussen de christelijke notie en de klassieke Oudheid benadrukkend zegt Schreiner: 'niet de Romeinse klassieken, maar de kerkvaders en de vroegmiddeleeuwse theologen hebben uit *tolerantia* een sociale deugd gemaakt, een sleutelbegrip voor het gedrag tussen mensen onderling en voor de christelijke gemeenschapsvorming'.<sup>27</sup> Een fundamentele tekst voor tolerantie was de gelijkenis van de tarwe en het onkruid met de eis: 'laat beide samen opgroeien' (Mattheüs 13, 24-30). De geschiedenis van de exegese van deze gelijkenis laat heel het christelijke tolerantiedebat tot in de moderne tijd zien.<sup>28</sup> Rainer Forst heeft het in zijn in 2003 verschenen Frankfurter *Habilitation* zowel over het antieke verdragen van pijn, van ongeluk en van onrechtvaardigheid, als over het christelijke dulden van anderen. De christelijke tolerantie is intersubjectief geworden: 'de fouten

---

<sup>26</sup> Klaus Schreiner, 'Tolerantia'. Begriffs- und wirkungsgeschichtliche Studien zur Toleranzauffassung des Kirchenvaters Augustinus' in: Alexander Patschovsky en Harald Zimmermann ed., *Toleranz im Mittelalter (Vorträge und Forschungen 45)* (Sigmaringen 1998) 335-389, aldaar 336 ev.

<sup>27</sup> Klaus Schreiner, 'Toleranz' in: *Geschichtliche Grundbegriffe* 6 (1990) 445-605, aldaar 447 ev.

<sup>28</sup> Schreiner, 'Tolerantia', 335-389.



van de anderen worden uit liefde geduld'.<sup>29</sup> Het Nieuwe Testament is 'voor het hele Europese discours over tolerantie van centrale betekenis', en wel 'tot in de moderne geschiedenis'.<sup>30</sup>

De gevolgen van deze opvatting leest men al bij de vroegchristelijke theologen,<sup>31</sup> zoals bij Tertullianus († rond 230): het moet 'mij vrijstaan te vereren, wie ik wil'; 'niemand [ook God niet] zou toch door iemand geëerd willen worden, die dat niet graag doet. Dat is het recht der mensen en een kwestie van vrijheid'.<sup>32</sup> Een vergelijkbare opvattingen vinden we bij Lactantius († na 317): 'het is nu juist de religie waarin de vrijheid haar woonstee heeft ingericht. Religie is meer dan wat ook een zaak van vrijwilligheid, en niemand kan met dwang opgelegd worden te vereren wat hij niet wil'.<sup>33</sup>

Niet alleen het christendom, maar ook de islam beredeneerde op deze wijze de vrijheid van godsdienst. De Koran verklaart duidelijk: 'religie is een zaak van vrijheid'.<sup>34</sup> Zoals de theoloog Hans Zirker uit Essen schrijft: de Koran 'bestrijdt alle verwachtingen dat men met de maatregelen van de menselijke machtsuitoefening de wil van God in de wereld kan doorzetten. Alleen God zelf kan het hardnekkige weigeren van de mensen overwinnen (...)', en daardoor 'is het plan om hen, die niet vrijwillig komen, met geweld te bekeren principieel verboden'.<sup>35</sup> Als motivering vindt men in de Koran: 'wanneer je Heer het zou willen, zouden allen die op aarde zijn samen geloven. En jij wilt de mensen dwingen, gelovig te worden?' (10, 99).

Op grond van de aan het monotheïsme toegeschreven 'psychohistorische effecten' heeft het zelfs fundamentele effecten ten gunste van menselijkheid en tolerantie. Als geweld overwonnen moet worden, dan worden de mogelijkheden daartoe geboden in de 'psychohistorische consequenties' van de monotheïstische religies.

Maar als dat zo is, hoe zit het dan met de mozaïsche kentering en haar geweld? Is deze er dan niet geweest? In werkelijkheid is er geweld gebruikt,

---

<sup>29</sup> Rainer Forst, *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs* (Frankfurt am Main 2003) 55.

<sup>30</sup> Forst, *Toleranz im Konflikt*, 58.

<sup>31</sup> Bernhard Kötting, 'Religionsfreiheit und Toleranz im Altertum' in: Idem, *Ecclesia peregrinans. Das Gottesvolk unterwegs*, Band 1 (Münster 1988) 158-187.

<sup>32</sup> Tertullianus, *Apologeticum* 24,6; *Corpus Christianorum Ser. Lat.* 1, 134.

<sup>33</sup> Lactantius, *Institutiones* 49,1; *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum* 19, 728.

<sup>34</sup> Der Koran 2, 256; ed. Adel Theodor Khoury (Gütersloh 2004) 105; en Idem, *Toleranz im Islam* (Entwicklung und Frieden; Wissenschaftliche Reihe 22) (München 1980) 20 ev.

<sup>35</sup> Hans Zirker, *Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderung* (Düsseldorf 1993) 235.

vreselijk en beklagenswaardig genoeg. Maar op een heel precieze plaats: niet tegen de heidenen, maar tegen de afvalligen. Daarbij werd meestal een getrapt proces gevolgd: voor wie zich eenmaal bekeerd had was er bij afvalligheid een bedenktijd om tot inkeer te komen; wie dan echter niet terugkeerde en tenslotte afviel, moest geëlimineerd worden, zelfs door hem te doden. Hier vindt Assmanns 'oerscène van het geweld' plaats met zijn stromen van bloed. Bij het doden van de aanbidders van het gouden kalf ging het al om afvalligen van het Jahweh-geloof. In het vroege jodendom, toen de christenen nog bij de tempelgemeente hoorden, werd de Griek Stephanus als dissidente tempelcriticus gestenigd, net zoals Jacobus de Oudere terechtgesteld werd.<sup>36</sup> De islam volgde hetzelfde patroon. De Koran waarschuwt nog, zoals Frank Griffel in zijn volumineuze proefschrift uitwerkt, 'dat niemand over het ware geloof ('het hart') van een geloofsbroeder kan oordelen'.<sup>37</sup> Een afvallige moet daarom niet bestraft of gedood worden; hem moet alleen de sanctie opgelegd worden, dat er geen vriendschappelijke betrekkingen met hem onderhouden mogen worden.<sup>38</sup> Toch kwam spoedig de mening naar voren, dat ieder die een grote zonde begaan had een ongelovige was die gedood moest worden.<sup>39</sup>

De christenen, die eigenlijk van ieder lichamelijk geweld in religieuze kwesties afstand hadden willen doen, stemden desondanks in met de laatantieke keizerswetten die geloofsafval met de dood bedreigden. Dat moet men als hun grote zondeval zien. Dit werd nog verscherpt doordat het christendom 'letterlijk' werd; er ontstonden aanklachten van ketterij en daarmee een klimaat van intolerantie en hatelijkheid. 'Leerstellige ruzies hoorden bij het heersende beeld van het christendom', zo vat de historicus van de vroege kerk Norbert Brox uit Regensburg het samen.<sup>40</sup> De vaststelling van dogma's gebeurde zeer vaak door meningsverschillen: niet alleen door correcties maar ook door intimidatie, het aanbrenge bij de autoriteiten, en zelfs door gewelddadige onderdrukking. Want ook dat dient

---

<sup>36</sup> Alexander Demandt, *Hände in Unschuld. Pontius Pilatus in der Geschichte* (Köln u.a. 1999) 196; en Wilhelm Tratscher, 'Jakobus (Herrenbruder)', *Reallexikon für Antike und Christentum* 16 (1994) 1227-1243, aldaar 1229.

<sup>37</sup> Frank Griffel, *Apostasie und Toleranz im Islam. Die Entwicklung zu al-Gazālīs Urteil gegen die Philosophie und die Reaktionen der Philosophen* (Islamic philosophy, theology and science 40) (Leiden u.a. 2000) 97.

<sup>38</sup> Griffel, *Apostasie und Toleranz im Islam*, 28.

<sup>39</sup> Ibidem, 52.

<sup>40</sup> Norbert Brox, 'Häresie' in: *Realenzyklopädie für Antike und Christentum* 13 (1986) 248-297, aldaar 271.

men als mogelijke consequentie van de religies van het boek in ogenschouw te nemen: dat is nu net het mozaïsche onderscheid.

Daar moeten we dan meteen aan toevoegen dat, anders dan het algemeen gevoelen lijkt te weten, we in het westelijke christendom in de eerste duizend jaar van zijn bestaan van zegge en schrijve één executie weten, die van Priscillianus in 386 te Trier. En daartegen protesteerden Martinus van Tours en Ambrosius van Milaan ogenblikkelijk.<sup>41</sup> De tijd van de bloedige vervolgingen zou pas in de Middeleeuwen beginnen, en pas in de vroegmoderne tijd zijn hoogtepunt beleven. De middeleeuwse inquisitie heeft naar schatting enkele duizenden Katharen geëxecuteerd. Bij de Roomse inquisitie na 1551 vielen 97 slachtoffers;<sup>42</sup> bij de Spaanse inquisitie in de ‘wilde fase’ van 1480 tot 1530 tegen de vijfduizend. En dan, zoals de in Duitsland nauwelijks bekende *Henningsen-Datei* (genoemd naar de volkskundige en inquisitieonderzoeker van die naam) aantoot – van 1540 tot 1700 – precies 826.<sup>43</sup> Het aantal wederdopers dat in Zwitserland, Zuid-Duitsland en de Nederlanden werd terechtgesteld op grond van het recht van het Duitse Rijk wordt op tweeduizend geschat.<sup>44</sup> De terechtstellingen van de wederdopers waren puur een ‘staatszaak’; ze vonden niet meer, zoals in de Middeleeuwen, plaats na een expliciete veroordeling van hun geloof. Evenzo waren de terechtstellingen van heksen ‘staatszaak’. Zoals in de catalogus van de heksententoonstelling die in 2002 in Berlijn gehouden werd, staat: ‘Met bijzondere hardnekkigheid houdt het vooroordeel stand, dat de grote massa van de heksenprocessen voor geestelijke inquisitierechtbanken zou hebben plaatsgevonden.’ En even verder: ‘in die landen,

---

<sup>41</sup> Friedrich Prinz, ‘Der Testfall. Das Kirchenverständnis Martin von Tours und die Verfolgung der Priscillianer’, *Hagiographica* 3 (1996) 1-13.

<sup>42</sup> John Tedeschi, *The prosecution of heresy. Collected studies on the Inquisition in early modern Italy* (Medieval & renaissance texts & studies 78) (New York 1991) 127-203; eerdere versie: John Tedeschi, ‘The organization and procedures of the Roman Inquisition. A sketch’ in: Angel Alcalá ed., *The Spanish Inquisition and the Inquisitorial mind* (Atlantic Studies on society in change 49) (New York 1987) 187-215; en E. William Monter – John Tedeschi, ‘Toward a statistical profile of the Italian Inquisitions, sixteenth to eighteenth centuries’ in: Gustav Henningsen en John Tedeschi eds., *The Inquisition in early modern Europe. Studies on sources and methods* (DeKalb Illinois 1986) 130-157.

<sup>43</sup> Gustav Henningsen, ‘The database of the Spanish Inquisition. The ‘relaciones de causas’-project revisited’ in: Heinz Mohnhaupt en Dieter Simon eds., *Vorträge zur Justizforschung* (Rechtsprechung. Materialien und Studien. Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Europäische Rechtsgeschichte Frankfurt am Main 7) (Frankfurt am Main 1993) 42-85, 54.

<sup>44</sup> Claus-Peter Clasen, *Anabaptism. A Social History, 1525-1618. Switzerland, Austria, Moravia, South and Central Germany* (Ithaca en London 1972) 358-370.

waarin de heksenvervolging in de handen van de inquisitie lag, kan men in de vroegmoderne tijd bij de verantwoordelijke autoriteiten nu juist een matige, ja zelfs een voorzichtige omgang met het delict van hekserij vaststellen'.<sup>45</sup>

Samenvattend kan geconstateerd worden dat juist het bijbelse monotheïsme, van zowel joodse, christelijke als islamitische aard, eisen stelt aan het innerlijk van de mens. Omdat God alleen naar het innerlijk kijkt, staat hem alles tegen wat niet uit dit innerlijk ontspringt. Voor de vrijheid van geweld betekent dat, dat God niets aanneemt wat gedwongen is. Dat heeft als consequentie dat het geen zin heeft mensen tot het ware geloof te willen dwingen. En toch kwam geweld op. En toch zijn de monotheïstische godsdiensten gewelddadig geworden, namelijk in het vervolgen van dissidenten.

---

<sup>45</sup> Rita Voltmer en Franz Irsigler, 'Die europäischen Hexenverfolgungen der Frühen Neuzeit – Vorurteile, Faktoren und Bilanzen' in: Rosmarie Beier-de Haan, Rita Voltmer en Franz Irsigler eds., *Hexenwahn. Ängste der Neuzeit. Begleitband zur gleichnamigen Ausstellung des Deutschen Historischen Museums* (Berlin 2002) 30-45, 33.