

# DIES IRAE. DE SECULARISERING VAN HET LAATSTE OORDEEL

Inaugurale rede, uitgesproken bij de openbare aanvaarding van het ambt van  
bijzonder hoogleraar Vraagstukken geestelijke verzorging in justitiële inrichtingen  
aan de Universiteit van Tilburg op vrijdag 1 oktober 2010  
door Prof.dr. Theo W.A. de Wit

© Universiteit van Tilburg, 2010

ISBN: 978-90-78886-87-7

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen of op enige andere manier.

[www.uvt.nl](http://www.uvt.nl)

*opgedragen aan Dick Meerman*

Excellentie,  
Mijnheer de Rector Magnificus,  
Dames en heren,

## Inleiding:

**‘Only God can judge me’** Wie wel eens een gevangenis van binnen heeft gezien – als gedetineerde, als bewaker, bezoeker, geestelijk verzorger of anderszins – kan daar stuiten op de volgende tekst: *Only God can judge me*.<sup>1</sup> Men kan de uitspraak tegenkomen op een affiche in een gevangenis, maar ook wel als tatoeage op het lichaam van een gedetineerde. *Only God can judge me*: de uitspraak is ergerlijk en intrigerend tegelijkertijd. Ergerlijk omdat er niet alleen distantie van maar ook minachting jegens de wereldlijke rechter die namens de democratisch geordende samenleving recht heeft gesproken in kan worden gelezen. Radicaal geïnterpreteerd wordt door de uitspraak aan deze rechtspraak zelfs elke legitimiteit ontzegd. Dan betreden we een precair gebied dat raakt aan de grenzen van onze rechtsstaat. ‘Uw rechtsstaat is de onze niet’: dat motto verbindt tot op de dag van vandaag varianten van een revolutionair anarchisme met de advocaten van kampbewakers, generaals en presidenten die van oorlogsmisdaden of misdaden tegen de mensheid verdacht worden. Zo werden in Frankrijk de pleidooien van de briljante jurist Jacques Vergès ter verdediging van de van misdaden tegen de menselijkheid beschuldigde nazi Klaus Barbie en anderen door hemzelf aangeduid als een *‘stratégie de rupture’*. Zijn betogen waren erop gericht de autoriteit van de rechter, ja vervolgens ook de legitimiteit van de staat die de rechter representeert zelf te contesteren. Zo stond uiteindelijk niet zijn cliënt, maar de staat en het geweld dat nodig was om hem te stichten en in stand te houden in de beklagdenbank.<sup>2</sup> Een opmerkelijke omkering, die we in wat volgt vaker zullen tegenkomen. In dezelfde lijn ligt een duiding van de uitspraak waarbij de nadruk ligt op het laatste woord: *‘Only God can Judge me’*. Ik hoor dan tot een uitverkoren soort mensen dat in staat is van God afkomstige boodschappen en opdrachten te horen die alleen voor ons, of zelfs alleen voor mij als enkeling bestemd zijn. Ik ben dan uitgezonderd en als commissaris van het absolute gerechtigd tot de executie van een (soms ook

<sup>1</sup> Met dank aan Wil van der Merwe, Laurens ten Kate en Ad van Houwelingen voor hun commentaar en suggesties.

<sup>2</sup> Jacques Derrida, ‘Force de loi: Le “Fondement mystique de l’autorité”, in: *Cardoso Law Review*, Vol. 11, juli, august 1990, no. 5-6, 920-1038; 986; Alain Finkielkraut, La mémoire vaine, *Du crime contre l’humanité*, Paris 1989, vooral Hfst. V, ‘Blancs bagnards et bureaux blancs’, 49-68. Finkielkraut was bij het proces tegen Barbie aanwezig, en observeerde dat de verdedigers van Barbie ‘zichzelf opwierpen tot aanklagers’ (60) van het westerse kolonialisme, zodat de uitroeiing van de joden gepresenteerd kon worden als een ‘familieruzie’ tussen blank en blank en de volkeren van het zuiden als de ware slachtoffers. Achter het ‘jullie rechtstaat is de onze niet’ staat hier een ‘jullie herinnering is de onze niet’ (61).

strafrechtelijke) missie waarvan wereldlijke instanties geen weet hebben en waarover zij ook geen zeggenschap hebben. Dit is wat wij over het algemeen aanduiden als politiek-religieus fundamentalisme of zelfs godsdienstwaanzin, en in ons land zal menigeen hier terugdenken aan de moordenaar van Theo van Gogh.

Intrigerend en verrassend is de uitspraak echter ook. Een modern theoloog of een pastor zal het opvallend vinden dat God hier als rechter wordt aangesproken, iets wat in het dagelijkse parochieleven enigszins in de vergetelheid is geraakt. Daar gaat het vandaag meestal over de liefhebbende, barmhartige, vaderlijke of moederlijke, in elk geval zorgende God. God als rechter daarentegen heeft een heel ander associatieveld: een rechtvaardige en strenge, ja toornige God, het hiernamaals, dus de hemel en de hel of – als tussenoplossing sinds de twaalfde eeuw - het vagevuur. Reeds in de zestiger jaren van de afgelopen eeuw raadde niemand minder dan Jacques Maritain predikanten aan om preken over het hiernamaals voorlopig maar helemaal achterwege te laten.<sup>3</sup> Volgens een enquête uit die tijd geloofde nog maar 59 % van de katholieken in het bestaan van een hemel, terwijl het spreekwoordelijke metafysisch optimisme van katholieken in diezelfde enquête gedocumenteerd wordt in het percentage dat tegelijkertijd in een hel gelooft: 39 %. Bij de gereformeerden is het geloof in hemel en hel in die tijd nog intact: respectievelijk 97 en 87 %.<sup>4</sup> Het zou natuurlijk kunnen dat een gedetineerde met de *Only God*-tekst op zijn rug geëtt de eerstgenoemde, vriendelijke soort *God-talk* heeft geïnternaliseerd, en er mét vele andere katholieken uit de zestiger jaren eenvoudig vanuit gaat dat de lieve God barmhartig zal oordelen, barmhartiger in elk geval dan de hardvochtige rechter en de strafjustige samenleving. Of heeft de verwijzing naar de goddelijke rechter nog een heel andere betekenis? Er zijn in elk geval verschillende interpretaties mogelijk van de uitspraak, en alleen empirisch onderzoek naar het gelovige universum van gedetineerden, waarmee in Nederland nog een begin maar net een begin is gemaakt,<sup>5</sup> kan uitmaken welke duidingen er onder hen leven.

<sup>3</sup> J. Maritain, *Le paysan de la Garonne*, Parijs 1966, 17, geciteerd in: Documentatie Concilium (Algemeen Secretariaat), 'Dood en leven', in: *Concilium. Internationaal tijdschrift voor theologie*, 3e Jg. No 6 (1967), 148-167; 148: 'Er zijn drie dingen waarover een intelligent predikant op het openblik in het geheel niet moet spreken: het hiernamaals, het kruis en de heiligheid.'

<sup>4</sup> Documentatie Concilium, o.c., 148, die hier *God in Nederland* (1967) citeert

<sup>5</sup> Zie Leo Spruit, 'Het religieus profiel van gedetineerden, met het oog op herstelgericht pastoraat', in: A.H.M. van Iersel & J.D.W. Eerbeek (red.), *Handboek Justitiepastoraat. Context, theologie en praktijk van het protestants en Rooms-Katholiek Justitiepastoraat*, Budel: Damon, 2009, 155-173.

Maar laat ik eerst eens stil blijven staan bij de in de uitspraak zo centrale voorstelling van God als rechter, God die oordeelt over de mens of zelfs een 'laatste' oordeel over onze handel en wandel in petto heeft, zodat de geschiedenis, en ook mijn persoonlijke biografie het karakter krijgt van een soort archief met het oog op een rechtszitting.<sup>6</sup> Ook deze voorstelling, alhoewel nog steeds een integraal onderdeel van de dogmatische architectuur in de drie grote monotheïsmen, roept bij de meesten van ons vandaag vermoedelijk eerder een glimlach te voorschijn of lokt enig ironisch commentaar uit - en ironie, en humor in het algemeen, is zoals bekend tamelijk dodelijk voor boodschappen die het van een geloofwaardige dreiging moeten hebben. Bij de oudere generaties is het zelfs niet uitgesloten dat er verontwaardiging boven komt over een jeugd waarin tijdens preken hel en verdoemenis werden aangezegd in naam van een God der Wrake. En in de tijd waarin er nog boeren waren en er in Nederland nog natuur bestond werd er zelfs een directe band gelegd tussen het woeden van de natuur en de woede van de rechter-God. 'Als ons volk nu maar begrijpt dat God in de storm was', zo luidde het commentaar van het dagblad *Trouw* op de watersnood van 1953. 'Na meer dan duizend jaar christelijke prediking', zo luidde het commentaar hierop van een mijn filosofische collega's nog niet zo lang geleden, 'blijkt het geloof in de dondergod (Donar) nog springlevend'.<sup>7</sup> Het woord donderpreek vat deze verstrengeling van natuur en religie goed samen.

Toch is dit symbolisch universum de meesten van ons vreemd geworden, ook al is een zekere nostalgie naar een betoverde wereld waarin natuur, religie en onbetwifelbare zedelijkheid één krachtig geheel leken te vormen bij sommige gelovigen en kerkleiders nooit ver weg. Wat ons, gelovig of niet, binnen een 'seculiere verstaanshorizon'<sup>8</sup> vandaag echter veel meer vertrouwd is geworden, is het omgekeerde van de uitspraak waarmee ik begon. Niet een God die over ons mensen oordeelt, maar mensen die over God oordelen, of over andere mensen die nog steeds naar een God verwijzen. Bijvoorbeeld in deze trant: als God dan rechtvaardig is, zoals gelovigen van allerlei slag maar blijven beweren, dan mag het rechtvaardigheidsbegrip ook op God zelf worden toegepast, met niet zelden desastreuze gevolgen - voor God, wel te verstaan. Zeer bekend geworden is Dostojewski's dictum dat 'als God niet bestaat, alles is geoorloofd', waarmee hij God tot een soort archimedisch punt voor de moraal leek te maken. Maar veel overtuigender klinkt vandaag

<sup>6</sup> Zie over de geschiedenis van het motief van het laatste oordeel Theo Clemens, Willemien Otten en Gerard Rouwhorst (red.), *Het einde nabij? Toekomstverwachting en angst voor het oordeel in de geschiedenis van het christendom*, Nijmegen: Valkhof Pers, 1999.

<sup>7</sup> Theo de Boer, *De God van de filosofen en de God van Pascal. Op het grensgebied van filosofie en theologie*, Zoetermeer: Meinema, 1989, 50.

<sup>8</sup> In de zin van Charles Taylor, *A secular Age*, Cambridge e.a.: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007, 3: 'de hele verstaanscontext waarin de morele, spirituele of religieuze ervaring en zoektocht plaatsvindt.'

voor menigeen precies het omgekeerde: ‘als God bestaat, is alles geoorloofd’- want gelovigen schijnen niet zelden een soort onaantastbaar alibi te hebben om collectief tot stand gekomen rechtsnormen aan hun laars te lappen.<sup>9</sup> Vandaar ons wantrouwen jegens misdadigers en fanatici die met een *Only God can Judge me* denken weg te komen, en vandaar ook de huidige maatschappelijke ophef over de katholieke kerk die via een eigen systeem van vergeving en verdringing het seculiere recht inzake zedenmisdrijven dacht te kunnen passeren.<sup>10</sup>

**Theodicee en moderniteit** Toch is deze omgekeerde beweging van de mens die over God oordeelt geenszins een geste die alleen van buiten de religie, in het bijzonder de christelijke religie, afkomstig is, van de kant van atheïsten, agnosten en religiecritici. Wij kennen deze geste ook van binnenuit, in het bijzonder via een leerstuk dat vanouds de *theodicee* genoemd wordt. In een theodicee wordt God door de mens voor een denkbeeldig tribunaal gedaagd, en vervolgens toch weer verdedigd en vrijgesproken. Of, in de definitie van Immanuel Kant (1724-1804) uit 1791: ‘Onder een theodicee verstaan wij de verdediging van de hoogste wijsheid van de wereldstichter tegen de aanklacht, die de rede tegen deze wijsheid opstelt vanwege het ondoelmatige (*Zweckwidrigen*) in de wereld.’<sup>11</sup>

Er bestaat een duidelijke band tussen het leerstuk van de theodicee en dat van het Laatste Oordeel. In beide is de *gerechtigheid* de centrale kwestie. In een theodicee wordt Gods gerechtigheid van een vraagteken voorzien, bij het Laatste Oordeel wordt de handel en wandel van ons mensen onder het gezichtspunt van de gerechtigheid beoordeeld, en dat ‘zonder de mogelijkheid van een hoger beroep’.<sup>12</sup> En het ligt voor de hand dat de radicale twijfel aan Gods gerechtigheid ook het geloof in het Laatste Oordeel ondermijnt. Hier beginnen de seculiere lotgevallen van het Laatste Oordeel. Ik zal hier twee goed onder-

<sup>9</sup> Zie bijvoorbeeld S.Zizek, *Bluttrübe Zeiten: ‘Die Antinomien der tolerante Vernunft und die Würde des Atheismus’*, in: *Lettre International* 73 (2006), 10-17. Elders heb ik verdedigd dat beide uitspraken hun waarheidsmoment hebben. Zie Th.W.A. de Wit, ‘Gevaarlijkheid is slechts de keerzijde van de ernst. Fundamentalisme, tolerantie en hypocrisie’, in: S.van Erp, *Vrijheid in verdeeldheid. Geschiedenis en actualiteit van de religieuze tolerantie*, Nijmegen: Valkhof Pers, 2008, 152-172; 171 e.v.

<sup>10</sup> Zie voor deze kritiek bijvoorbeeld K-M.Kodalle, ‘Gnade vor Recht?’, in: *Die Zeit* 9 (25-02-2010), 49.

<sup>11</sup> I. Kant, ‘Ueber dat Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee’ (1791), in: id., *Gesammelte Schriften*, hrsg. Von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 8, Berlin 1912, 255.

<sup>12</sup> Zie bijvoorbeeld de *New Catholic Encyclopedia*, The Catholic University of America, Washington DC, 1967: ‘The power that all religions generally attribute to their gods is best illustrated by the prerogative of judging, of issuing decrees and verdicts from where there is no appeal. The Biblical concept of judgment, however, can be clearly understood only in relation to the idea of justice (...)’.

bouwde hypothesen bespreken van hedendaagse denkers (de metafysicus Odo Marquard en de cultuurfilosoof Peter Sloterdijk) die het vermoeden plausibel maken dat het joodse en christelijke geloof in een finaal oordeel over ons handelen en over de geschiedenis niet eenvoudig is verdampt maar eerder seculiere of profane voortzettingen heeft gekregen. Deze secularisering doen wat betreft hun politiek-culturele impact niet onder voor de religieuze versie in het christelijk symbolisch universum. Ik weet het, secularisering is een veelduidig en ook omstreden begrip.<sup>13</sup> Mij gaat het bij een beroep op het secularisatie-theorema om de demonstratie van een zekere continuïteit van een problematiek die goed samen kan gaan met een inhoudelijke discontinuïteit en met een groeiende wereldlijkheid. En ik zal ten slotte betogen dat de secularisatie van het Laatste Oordeel ook gevolgen heeft voor de maatschappelijke en politieke omgang met gedetineerden.

**De juridisering van de praktische filosofie** Bij wijze van introductie van Marquards these moet ik hier kort op twee opmerkelijke tendenzen wijzen. De eerste betreft een meer algemene karakteristiek van de moderne filosofie. Het is vaak opgemerkt: de filosofie, vooral de filosofie van het zogenaamde Duitse idealisme, krijgt in de moderniteit onmiskenbaar een juridische trek, zij ondergaat een zekere juridisering en doet niet toevallig dikwijls een beroep op juridische metaforen.<sup>14</sup> Dat heeft om te beginnen te maken met de grote wending naar het primaat van de praktische rede, die de gegeven werkelijkheid als een middel naar en als een ‘bemiddeling’ van doelen doorziet en die daarom voortdurend zichzelf beoordeelt en een proces met zichzelf voert.<sup>15</sup> Befaamd zijn geworden Kants idee van een ‘gerechtshof van de rede’ (*Gerichtshof der Vernunft*) waarvoor verdachte metafysische ‘apriori’s’ moeten verschijnen, en Hegels, van Schiller overgenomen formule van een wereldgeschiedenis die tegelijkertijd het laatste oordeel over de wereld voltrekt, de *Weltgeschichte als Weltgericht*. ‘Zoals in het Frankrijk van na de Revolutie ieder recht zich moet verantwoorden’, zo verzucht Heinrich Heine (1797-1856) in 1835, ‘zo moet in Duitsland iedere gedachte zich rechtvaardigen. (...) Kant was onze Robespierre.’<sup>16</sup> En op

<sup>13</sup> Een kort en recent overzicht van de diverse betekenissen van de term geeft Hans Joas, ‘Gesellschaft, Staat und Religion. Ihr Verhältnis in der Sicht des Weltreligionen. Eine Einleitung’, in: H.Joas & K.Wiegandt (Hrsg.), *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 2007, 9- 43, vooral 15 e.v.

<sup>14</sup> Jean-Luc Nancy stelt zelfs: ‘De filosofie heeft zich juridisch gemaakt: met Kant’. Nancy, geciteerd bij J. van Gorkom, ‘Kant, Kafka, Josef K.’, in: *Tijdschrift voor filosofie* 72/1, 2010, 41-78; 46. Relevant voor ons thema is vooral Nancy’s artikel over Kant getiteld ‘Dies Irae’, in: J.Derrida e.a., *La Faculté de juger*, Parijs: Les Editions de Minuit, 1985, 9-54.

<sup>15</sup> O.Marquard, ‘Hegel und das Sollen’, in: id., *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982, 37-51; 42 e.v.

<sup>16</sup> Heinrich Heine, geciteerd in Marquard, ‘Entlastungen. Theodiceemotive in der neuzeitliche Philosophie’, in: id., *Apologie des Zufälligen*, Stuttgart: Reclam, 11-32; 12.

het gebied van de ethiek stelde de grootste moraalfilosoof van de negentiende eeuw, Henry Sidgwick (1838-1900), in zijn meesterwerk *The Methods of Ethics* een fundamentele indeling voor die de moderne ethiek scheidt van de ethiek van de 'ouden', de Grieken. Terwijl voor de Grieken, maar bijvoorbeeld ook nog voor de theoloog en Aristoteles-interpret Thomas van Aquino (1224/5-1274) de morele waarden primair het karakter hebben van een *goed* dat ons aantrekt, is de idee van het *recht* en van wat rechtens dient te gelden karakteristiek voor de moderne ethiek; is het morele ideaal in de oude ethiek *attractive*, in de moderne ethiek is het resultaat van de reflectie een voorschrift, een regel of dictaat, kortom *imperative*. Natuurlijk maken beide ethieken ook gebruik van de andere notie. Maar deze wordt uitgelegd in termen van de primaire notie. Zo is het rechte in de klassieke ethiek datgene wat ik zou doen als ik werkelijk mijn verlangen zou kennen of voldoende geïnformeerd zou zijn; omgekeerd is het goede in de moderne rechtenethiek datgene wat een mens wil, zolang dit verlangen zich maar blijft bewegen binnen het rechtens verplichte.<sup>17</sup> Welnu, deze karakterisering van de moderne ethiek, die de huidige lezers en aanhangers van John Rawls' (1921-2002) *A Theory of Justice* (1971) bekend zal voorkomen, geeft aan de heersende stroming in de moderne ethiek een sterke gerichtheid op het recht en op de juridiseerbaarheid van ethische reflectie. Ethiek gaat in deze opvatting niet over de kunst van het goede leven maar over wat we van elkaar onder dreiging van sancties minimaal kunnen eisen. Ook de idee dat moderne ethiek in de kern een reflectie over de mensenrechten is en de mens primair een wezen dat met rechten is begiftigd, gaat in deze richting.

**De politieke functie van de hel** Mijn tweede observatie betreft de moderne 'verlichte' politieke filosofie. Terwijl politieke denkers al vanaf de zeventiende eeuw de idee beginnen los te laten dat een politieke gemeenschap ook religieuze homogeniteit vereist, hebben zij tegelijkertijd lang vastgehouden aan de (christelijk-) religieuze voorstelling van een Laatste Oordeel, die voor hen tot de politieke of politiek-theologische catechismus van elke staatsburger moet blijven behoren. Een beroemd voorbeeld is Jean-Jacques Rousseau, die aan het slot van zijn *Contrat Social* de dogma's van een *religion civile* schetst, die hij opvat als 'gevoelens van maatschappelijkheid (*sentiments de sociabilité*), zonder de welk het onmogelijk is een goede burger en een trouwe onderdaan te zijn.' Welnu, terwijl hij zijn leerstellingen wat betreft de verboden tot één dogma kan beperken (het verbod op intolerantie), staat bij zijn positieve leerstellingen die de voorwaarde voor de verdraagzaamheid vormen het bestaan van God in zijn functie als rechter centraal. Noodzakelijk voor het bestand van de staat is het bestaan van een godheid (*divinité*) die

<sup>17</sup> Zie Charles Larmore, *The Morals of Modernity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, vooral Hoofdstuk 1, 'The Right and the Good', 19-40.

een toekomstig leven garandeert waarin aan de rechtvaardigen het geluk ten deel valt en de boosdoeners gestraft worden.<sup>18</sup> Wie deze civiele godsdienst niet belijdt kan door de soeverein uit de staat verbannen worden, wie ze erkent maar zich er niet naar gedraagt kan zelfs met de dood worden bestraft. Dat klinkt, in de schijnbaar amorele *new speak* die bij onze jongerenomroepen in zwang is, 'nogal heftig'. In de Verenigde Staten was het Benjamin Franklin die een vergelijkbare verlicht-tolerante religie propageerde, en ook daar heeft God als *the Supreme Judge of the world* een centrale plaats gekregen in de Amerikaanse Onafhankelijkheidsverklaring.<sup>19</sup>

Moderne politieke denkers zijn zich dus zeer goed bewust geweest van de politieke bonus die de binding van burgers aan een civiele religie, en in het bijzonder aan de figuur van een goddelijke rechter en een Laatste Oordeel voor een politieke gemeenschap met zich meebrengt. Hadden zij misschien een voorgevoel van de zwaarwegende gevolgen van het verlies van deze bonus? Zo'n vijftig jaar geleden maakt Hannah Arendt de balans op van het verlies van wat in haar ogen het politieke element *par excellence* was van de traditionele christelijke religie, namelijk de doctrine van de hel.<sup>20</sup> Dit leerstuk valt volgens deze politieke theoretica nauwelijks uit Jezus' prediking af te leiden<sup>21</sup> noch uit de joodse erfenis. Het christendom nam het over van Plato, zodra het politieke plichten en verantwoordelijkheden aanvaardde. De doctrine gaf een drastisch antwoord op de blijvend relevante vraag, hoe een mens ervan kan worden weerhouden zijn medemens te vermoorden: door het vooruitzicht van een straf die nog erger is dan de dood. In de voorstelling van een eeuwigdurend lijden in de hel waarbij de ziel naar de dood verlangt wordt de moord

<sup>18</sup> J.J. Rousseau, *Du Contrat social*, Parijs: Flammarion, 1966, 179. De volledige passage luidt: 'Les dogmes de la religion civile doivent être simples, en petit nombre, énoncés avec précision sans explications ni commentaires. L'existence de la divinité puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante et pourvoyante, la vie à venir, le bonheur des justes, le châtement des méchants, la sainteté du contrat social et des lois, violâ les dogmes positifs. Quant aux dogmes négatifs, je les borne à un seul; c'est l'intolérance: elle rentre dans les cultes que nous avons exclus.' Zie voor een interessante hedendaagse doordenking van Rousseau's civiele religie Simon Critchley, 'The Catechism of the Citizen. Politics, law and religion in, after, with and against Rousseau', in: *Law and Humanities*, 2007/1, 79-110.

<sup>19</sup> Zie K-M. Kodalle, 'Zwischen politischen Mythen und gesellschaftlichen Grundwerten: Carl Schmitts Anstöße und die gegenwärtige Debatte über "Zivilreligion"', in: H-G. Flickinger (Hrsg), *Die Autonomie des Politischen*, Weinheim: VCH Acta Humaniora, 1990, 82-96; 86; zie ook H.Kleger & A. Müller, *Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa*, 2., ergänzte Auflage, Münster: Lit Verlag, 2004. De tekst uit de Amerikaanse onafhankelijkheidsverklaring luidt: (...) to which the laws of Nature and of Nature's God entitles them (...); en '(...) appealing to the Supreme Judge of the world for the rectitude of our intentions (...).

<sup>20</sup> H. Arendt, 'Religion and Politics', in: *Essays in Understanding 1930-1954*, New York, 1994, 368-390; id., 'The Image of Hell', in: id, 197-205. Zie ook A. van Houwelingen, 'De eeuwige dood of de hel als politiek instrument', in: A. van Houwelingen e.a. (red.), *De dood leeft! Leidse lezingen*, Kampen: Kok, 2010, 95-114.

<sup>21</sup> Arendt verwijst alleen naar Lukas 16, 23-31.

nog overtroffen. De betekenis van het verlies van het geloof in de hel kan volgens Arendt nauwelijks worden overschat: het gaat in politiek opzicht om het belangrijkste verschil tussen ons tijdperk en dat van de eeuwen die eraan voorafgaan. Pas in ons tijdperk, nu de christelijke religie haar belangrijkste politieke element heeft verloren en politiek ook voor het overige niet langer religieus gesanctioneerd wordt, kan de seculiere wereld werkelijk *politiek* genoemd worden. De totalitaire politiek van de twintigste eeuw heeft hierop gereageerd door ‘een soort aardse hel’ te bouwen in de vorm van concentratiekampen en martelkamers; democratische politiek daarentegen moet het hebben van deliberatie in de publieke ruimte als legitimatie van politieke macht, een model waarbij de waarheid en het definitieve oordeel over zaken van collectief belang om zo te zeggen a priori worden opgeschort.<sup>22</sup> Ik zal op beide antwoorden nog terugkomen.

**Theodicee als ontlasting van het absolute** Odo Marquard verdedigt in diverse boeken en artikelen vanaf de jaren zestig de op het eerste gezicht verrassende these dat het theodicee-motief, waarvan de oorsprong door godsdiensthistorici en exegeten vaak wordt gelegd bij het bijbelse boek Job en in Egyptische literatuur,<sup>23</sup> pas in de moderne tijd acuut wordt. Dat is het eerste aspect van zijn these: ‘Waar theodicee is, is moderniteit, en waar moderniteit is, is theodicee.’ Natuurlijk - zo weet Marquard als specialist in de metafysica - is er in onze filosofische en theologische traditie altijd de vraag gesteld naar de oorsprong van het kwaad, en vooral naar de spanning die er onmiskenbaar bestaat tussen de voorstelling van een goede schepper-God en de wereld die door diverse gestalten van het kwaad is getekend. *Si deus, unde malum?* Maar een filosofisch tractaat als de *Theodicee* (1710) van Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), de uitvinder ook van het begrip ‘theodicee’, is pas in de moderniteit *mogelijk* geworden en ook *noodzakelijk*.

Mogelijk is zo’n tractaat vooral om sociaal-economische redenen: pas wanneer onmacht en lijden voor minstens een deel van de bevolking niet langer vanzelfsprekende werkelijkheden zijn, kan God als verlosser naar de achtergrond worden gedrongen en kan er een blik, ook een kritische blik vallen op zijn schepping. Hier regeert ‘de wet van de toenemende penetrantheid van de resten’.<sup>24</sup> Hoe meer negatiefs er verwijderd wordt, des te ergerlijker wordt het negatieve dat overblijft. Wij kennen deze wet allemaal uit ons dagelijks leven: hoe meer vuilniszakken er stipt op tijd buiten gezet en opgehaald worden, des te aanstootgevender zijn de zakken die al vijf dagen op de stoep staan; hoe minder

<sup>22</sup> Arendt, ‘Religion and Politics’, o.c., 383.

<sup>23</sup> Zie Jan Assmann, *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart/Berlin/Köln: W.Kohlhammer, Hfst. 8, ‘Theodicee und Theologie im Mittleren Reich’, 198-221.

<sup>24</sup> O. Marquard, ‘Entlastungen’, in: id., *Apologie des Zufälligen*, Stuttgart: Reclam, 15.

statistische criminaliteit in Nederland, des te opvallender en onverdraaglijker de overblijvende wandaden. En de moderne media, met hun vermogen om affectieve besmetting te veroorzaken, zijn er vandaag als de kippen bij deze vuilniszakken en deze wandaden in de spotlight te plaatsen. Ofwel, voor een theodicee is er reflexieve distantie nodig, en onder de onmiddellijke druk van het lijden ontbreekt die. Dat geldt natuurlijk ook voor het leed dat gedetineerden bij wijze van straf wordt aangedaan: geen theodicee maar hulp, troost, uithoudingsvermogen en wat tegenwoordig ‘presentie’<sup>25</sup> heet zijn hier relevant. In die zin is het vraagstuk van de theodicee een luxeprobleem.

Toch is een theodicee in de moderniteit volgens Marquard wel degelijk ook noodzakelijk. Leibniz’ theodicee was nodig om God als schepper te ‘ontlasten’ (opnieuw een term uit de wereld van het strafrecht) en te demonstreren dat zijn schepping goed, of minstens aanvaardbaar is. Zo luidde inderdaad de befaamde hoofdstelling van Leibniz’ verhandeling: God heeft weliswaar geen perfecte wereld geschapen maar dan toch de ‘best mogelijke wereld’, en het kwaad dienen we te beschouwen als de *conditio sine qua non* van deze wereld. Er zit dus een smerige bromvlieg in de zeer acceptabele soep, maar zonder de vlieg geen soep. Nieuw hieraan was allereerst *dat* deze denker de filosofie in een juridisch proces veranderde, het proces dat de mens tegen God voert. Leibniz verwijst ook naar de voor-moderne theodicee-problematiek, in het bijzonder naar de vroeg-christelijke, door de kerk veroordeelde gnosticus Marcion.<sup>26</sup> Deze trok de door Christus verlorene ziel en de reëel bestaande samenleving zozeer uit elkaar, dat de schepper-God en de verlosser-God vijandig tegenover elkaar kwamen te staan. De geschiedenis is heilloos, en het heil heeft geen geschiedenis: zo kan men Marcions positie in een motto samenvatten. Zou de kerk Marcion gevolgd zijn, zo constateerde iemand als Martin Buber (1878-1965) in de twintigste eeuw, dan zou elke religieuze en kerkelijke invloed op de ordeningen van deze wereld theologisch gesproken zinloos zijn geworden.<sup>27</sup> Dat het gnostische schema echter ook iets heel aantrekkelijks heeft, blijkt uit de terugkeer van gnostische motieven in de geschiedenis, vooral ook in de moderne geschiedenis. Marquard spreekt hier in navolging van Hans Blumenberg (1920-1996) in strafrecht-terminologie over de ‘recidive’ van de gnosis.<sup>28</sup> Zo legde de laat-middeleeuwse theologie zozeer de nadruk op Gods absolute

<sup>25</sup> A. Baart, *Theorie van de presentie*, Utrecht: Lemma, 2001.

<sup>26</sup> O. Marquard, ‘Das gnostische Rezidiv als Gegennezeit. Ultrakurztheorem in lockeren Anschluss an Blumenberg’, in: J. Taubes (Hrsg.), *Religionstheorie und Politische Theologie*, Band 2: *Gnosis und Politik*, München e.a.: Wilhelm Fink Verlag/Verlag Ferdinand Schöningh, 1984, 31-37; 34.

<sup>27</sup> M. Buber, geciteerd bij J. Taubes, ‘Das stählerne Gehäuse und der Exodus daraus oder ein Streit um Marcion, einst und heute’, in: id. (Hrsg.), *Gnosis und Politik*, o.c., 9-16; 12.

<sup>28</sup> O. Marquardt, ‘Das gnostische Rezidiv’, o.c. Zie ook W. Hübener, ‘das “gnostische Rezidiv” oder wie Hans Blumenberg des spätmittelalterlichen Theologie den Puls fühlt’, in: Taubes, *Gnosis und Politik*, o.c. 37-53.

almacht en vrijheid, dat er opnieuw een gnostisch schema ontstaat met een verborgen en vreemde verlosser-God aan de ene kant en zijn schepping, een godverlaten wereld aan de andere.<sup>29</sup> De godsdienstoorlogen van de eeuwen daarna leken vervolgens het bewijs te vormen voor de existentiële angst dat God inderdaad niets in deze wereld verstandig heeft geordend. Immers, de christelijke boodschap over de verlossing van het kwaad was nu zelf bron van het kwaad dat mensen elkaar aandoen geworden. En, zo begonnen radicale gelovigen zich af te vragen, zijn deze broederoorlogen, die later niet voor niets ‘hermeneutische burgeroorlogen’ zijn genoemd omdat de betekenis van de heilswaarde nu onderwerp van bittere controverses was geworden - zijn deze oorlogen niet de voorbode van de horror die onze christelijke kunstenaars altijd hebben uitgebeeld als het begin van het einde van de wereld en het nakende Laatste Oordeel? Men begint hier te beseffen: de toenemende eschatologische en apocalyptische intensivering vroeg om een antwoord dat dit merkwaardige mengsel van angst voor en verlangen naar het einde kan verzachten, ont dramatiseren en zelfs neutraliseren. Hier moeten we de *Sitz im Leben* van Leibniz’ *Theodicee* localiseren, diens bewijsvoering dat de schepper er het beste van gemaakt heeft, dat het leven in deze schepping uit te houden is, ja het verdedigen waard is tegen apocalyptische scherpslijpers. Leibniz was volgens Marquard modern omdat bij hem de impuls werkzaam is de wereld in zijn onvolkomenheid te aanvaarden, en het moderne tijdperk moet dan ook in een heel preciese zin het ‘conservatieve tijdperk’ genoemd worden: het is gericht op zijn zelfbehoud, op de *conservatio sui*, op *sustainability* zouden wij tegenwoordig met ecologisch besef zeggen - en dat tégen de wereldvijandige krachten zoals een absolute verlosser-God en diens pleitbezorgers.<sup>30</sup> Terugblikkend kunnen we vaststellen dat de genealogie van ons ‘Zwitserleven-gevoel’, van een veilige, goed verzorgde oude dag zonder (onaangename) verrassingen begint bij deze neutralisering van de eschatologie in Europa.

**Theodicee geslaagd, God dood** Maar laten we vooral het systematische punt vasthouden: Leibniz koos positie in een theologisch dispuut tussen gnostici en anti-gnostici dat zo oud is als het christendom zelf. Ook de tweede fase van de moderniteit, de uitvinding van de menselijke autonomie, dient te worden begrepen binnen de theodicee-matrix. Wanneer Leibniz’ optimistische systeem in crisis raakt door nieuwe vormen van onbehagen met de wereld – een onbehagen waarvoor de aardbeving van Lissabon op Allerheiligen in 1755 het symbool is geworden – dan wordt vanzelf de vraag geboren die Leibniz’ oplossing onbeantwoord had gelaten, een vraag die naar zijn uiterste consequentie

<sup>29</sup> Zie H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, Erneuerte Ausgabe, 1988, vooral deel twee, ‘Theologischer Absolutismus und himaner Selbstbehauptung’, 139-263.

<sup>30</sup> Marquard, ‘Das gnostische Rezidiv’, o.c., 33.

de schepper-God niet alleen verontschuldigt maar ten slotte ook elimineert. Die vraag luidt: wanneer deze wereld dan alleen maar ‘de best mogelijke wereld’ is, zoals Leibniz ons voorhoudt, waarom heeft de goede God er dan niet voor gezorgd dat ‘scheppen’ iets permanents is, zodat de wereld kan worden verbeterd en vervolmaakt?<sup>31</sup> Reeds in deze vraag zien we de notie ‘geschiedenis’ en ontwikkeling het theodicee-narratief binnendringen. Het antwoord op de vraag van de kant van de moderne idealistische wijsbegeerte luidde kortweg: God hééft het scheppen ook tot iets permanents gemaakt, want niet God maar de mens zelf is de schepper, zowel van de artificiële wereld van het natuurwetenschappelijk experiment als van de zelfopgelegde normen van het samenleven, en ten slotte van de geschiedenis en haar ontwikkeling. Deze autonomie was dus nodig om God te verontschuldigen, de God die zich bij de aardbeving van Lissabon – aldus bijvoorbeeld Goethe – ‘suspect’ en ‘geenszins vaderlijk had betoont, toen hij rechtvaardigen en onrechtvaardigen prijs gaf aan dezelfde ondergang’.<sup>32</sup> Het woord ‘Lissabon’, zo bracht Susan Neiman nog niet zo lang geleden in herinnering, werd door achttiende-eeuwse auteurs op ongeveer dezelfde wijze gebruikt als bij ons ‘Auschwitz’: als aanduiding van de absolute horror.<sup>33</sup>

Iets verdachts kleefde er eigenlijk reeds aan het hoofdargument van Leibniz, namelijk dat God het kwaad op de koop toe moest nemen om een optimum te realiseren. Het doel heiligt dus de middelen. Wekt dit scheppingsbeginsel geen twijfel aan Gods goedheid? En moet een meer overtuigende theodicee God dan niet bevrijden van dit scheppingsbeginsel – zodat God pas ‘goed’ kan zijn als hij géén schepper is, dus non-existent is? De menselijke autonomie die God ontlastte door hem te elimineren impliceerde - Marquard benadrukt het diverse keren in zijn werk - een ‘atheïsme *ad maiorem Dei gloriam*’.<sup>34</sup> De atheïstische moderniteit is dus theologisch geprovoceerd, zij is de uiterste consequentie van het theodicee-motief.<sup>35</sup> Met een variant op een bekend gezegde: ‘Theodicee geslaagd, God dood’.<sup>36</sup> Ook Nietzsche’s befaamde dictum ‘God is dood’ valt nog binnen het

<sup>31</sup> Marquard, ‘Entlastungen’, o.c., 17.

<sup>32</sup> Goethe, geciteerd bij Harald Weinrich, ‘Ein weltgeschichtlicher Moment: das Erdbeben von Lissabon’, in: id., *Wie zivilisiert ist der Teufel?*, München: C.H. Beck, 112-135; 112.

<sup>33</sup> S. Neiman, *Evil in Modern Thought* (2002), gecit. Bij O. Marquard, ‘Die Krise des Optimismus und die Geburt der Geschichtsphilosophie’, in: id. *Skepsis in der Moderne. Philosophische Studien*, Stuttgart: Reclam Verlag, 2007, 93-108; 97.

<sup>34</sup> Onder meer Marquard, ‘Entlastungen’, o.c. 18; id, ‘Wie irrational kan Geschichtsphilosophie sein?’, in: id. *Schwierigkeiten*, o.c. 66-82; 70; ‘Idealismus und Theodicee’, in: *Schwierigkeiten*, o.c., 65.

<sup>35</sup> Marquard, ‘Der angeklagte und der entlastete Mensch des 18. Jahrhunderts’, in: id., *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart: Reclam Verlag, 2000, 39-66; 57.

<sup>36</sup> Marquard, ‘Theodizeemotive in Fichtes Wissenschaftslehre’, in: *Individuum und Gewaltenteilung. Philosophische Studien*, Stuttgart: Reclam Verlag, 2004, 145-159; 152.

theodiceemotief te plaatsen. Want Nietzsche noemt ook de doodsoorzaak: hij is 'aan zijn medelijden met de mens gestorven'. En medelijden is een antwoord op het lijden, dus op het *malum* in de wereld. Ook hier dus een omkering: de uit de traditie bekende vraag *si Deus, unde malum?* (Boethius) is het *si malum, unde Deus?* geworden. 'De enige verontschuldiging voor God is dat er geen God bestaat', zo vat de schrijver Stendhal deze uitkomst van het theodicee-motief in de negentiende eeuw samen.<sup>37</sup>

Met de moderne autonomie laat Marquard, en met hem een hele reeks andere auteurs, de moderne samenleving met haar gedifferentieerde levenssferen beginnen, levenssferen die gemeen hebben dat zij 'heresie-neutraal'<sup>38</sup> zijn geworden: de problemen van de onpartijdig geworden staat, van de economie, de techniek, de wetenschap worden losgemaakt van heilsvragen en kunnen daarom pragmatisch tegemoet getreden worden. En zo dient ook de moderne hermeneutiek politiek begrepen te worden als antwoord op de confessionele burgeroorlogen door de uitvinding van de niet-absolute tekst en de niet-absolute lezer.<sup>39</sup>

**Van theodicee naar antropodicee** Maar hier zijn we tevens aangeland bij het tweede, voor de geschiedenis van de secularisering van het Laatste Oordeel zelfs belangrijkste aspect van Marquards these. Want de theodicee is in de moderniteit niet alleen mogelijk en urgent geworden en niet alleen een voortzetting van een oude spanning in het christelijk Godsbeeld, zij slaat in de moderniteit ook om in een antropodicee en in een spanning binnen het mensbeeld. Wanneer namelijk de mens zelf de schepper is van zijn geschiedenis kan God niet langer voor een tribunaal gedaagd worden maar alleen de mens, meer bepaald: die mens die verantwoordelijk gehouden kan worden voor het (over) blijvende kwaad en het permanente onbehagen. De filosofie blijft dus een rechtsproces, en de mens de absolute aanklager. Maar nu is het niet langer de verlosser-God die een alibi nodig heeft in de vorm van een schepper-God, het is ook niet langer de Augustiniaanse

<sup>37</sup> Stendhal, geciteerd bij Marquard, 'Entlastungen', o.c. 19.

<sup>38</sup> Vandaag zijn het nog slechts enkele professionele theologen die zich druk moeten maken over hun 'heresie-neutraliteit'. Des te meer mensen stellen zich de vraag of zij wel 'klimaat-neutraal' zijn. Ook dat zou Marquard een theodicee-motief noemen: ik mag best een vliegwijsje maken als ik mijzelf maar kan rechtvaardigen ten overstaan van een werkelijke of fictieve (oordelende) instantie die calculeert tot welk punt mijn gedrag 'neutraal' blijft. Wat Marquard de menselijke lust om kettters te identificeren noemt (*Häretisierungsappetit*) is dus geenszins gestorven, hoogstens geïnternaliseerd. De term valt in zijn artikel 'Das Gnostische Rezidiv als Gegenneuzeit', o.c., 35.

<sup>39</sup> Marquard, 'Politischer Polytheismus – auch eine politische Theologie?', in: Taubes (Hrsg.), *Religionstheorie und Politische Theologie*, Band 1, *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, München e.a.: Wilhelm Fink Verlag, 77-85: 81; en id., 'Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist', in: id., *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart: Reclam, 1981, 117-146.

zondige mens die naar de duivel als alibi kan verwijzen: nu begint de alibi-geschiedenis van de autonoom geworden mens.<sup>40</sup> De splitsing binnen God tussen een verlosser-God en een schepper-God krijgt vanaf de tweede helft van de achttiende eeuw tot aan de dag van vandaag een profane voortzetting in de spanning tussen een verlosser-mens en een schepper-mens, tussen een positieve en een negatieve actor. Marquard spreekt hier over een transformatie (*Verwandlung*)<sup>41</sup> en over de 'profanisering' van de traditionele via de moderne theodicee naar de moderne geschiedfilosofie. Onder moderne geschiedfilosofie verstaat Marquard de vanaf de tweede helft van de achttiende eeuw opkomende tendens in filosofie en politiek die proclameert dat er één wereldgeschiedenis is die een doel en een einde heeft, namelijk de bevrijding uit alle heteronomie in de richting van de vrijheid en autonomie van iedereen.<sup>42</sup> De geschiedenis is niet langer voorzienigheids-geschiedenis maar vooruitgangs- en emancipatiegeschiedenis met de mens als dader. Problematisch aan dit vooruitgangdenken is dat zijn aanhangers aan een dwang tot vijandigheid (*Verfeindungszwang*) onderworpen zijn.<sup>43</sup> 'God', zo luidt een van Marquards formuleringen, 'valt in de geschiedfilosofie uiteen in toekomst aan de ene kant en de vijanden van de toekomst aan de andere'.<sup>44</sup> Vanwaar deze scherpe formuleringen bij een denker die op het gebied van de levenskunst nooit iets anders dan voorzichtigheid, matigheid, ja burgerlijkheid<sup>45</sup> heeft aanbevolen? Het antwoord ligt in de diagnose van de radicale consequenties van de secularisering van de theodicee. Ook in een christelijk universum wordt de mens absoluut aangeklaagd – vanwege zijn zondigheid. Maar deze aanklacht wordt even absoluut gematigd doordat de rechtvaardiging van de mens niet van de mens zelf verwacht wordt maar van de verlossingsdaad die in Christus reeds geschied is. Kortom, 'de status van absoluut aangeklaagde blijft de mens bespaard door de genade'. Maar zodra de mens de functie van schepper en aanklager overneemt raakt de mens zelf onderhevig aan een niet langer gematigde maar absolute rechtvaardigings-druk. De absolute aanklacht wordt nu genadeloos; Marquard spreekt over 'hypertribunalisering' (*Übertribunalisierung*). Leibniz' vraag aan de schepper 'waarom er überhaupt iets is en niet veeleer niets' wordt dan een vraag aan de mens. Als 'geseculariseerde *causa*

<sup>40</sup> Zie de interessante voetnoot 30 op pagina 184 van *Schwierigkeiten*, o.c., waarin Marquard oproept tot een 'filosofie-geschiedenis van het alibi', en reeds een eerste schets probeert.

<sup>41</sup> Marquard, 'Idealismus und Theodicee', in: id, *Schwierigkeiten*, o.c., 52-65; 61; en id., 'Das gnostische Rezidiv', o.c., 35 ('Profanvariante des Kampfs zwischen Erlöser und Schöpfer')

<sup>42</sup> Zie over de idee van een 'universele' geschiedenis ook O.Marquard, 'Universalgeschichte und Multiversalgeschichte', in: *Apologie des Zufälligen*, o.c., 54-76.

<sup>43</sup> Marquard, *Schwierigkeiten*, o.c., 185 voetnoot 30.

<sup>44</sup> Marquard, *Schwierigkeiten*, 'Einleitung: Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie', 13-33; 14.

<sup>45</sup> O.Marquard, 'Mut zur Bürgerlichkeit', en 'Eine Philosophie der Bürgerlichkeit', beide in: *Individuum und Gewaltenteilung*, o.c. 91-97 en 159-167' en id., 'Apologie der Bürgerlichkeit', in: *Philosophie des Stattdessen, Studien*, Stuttgart: Reclam Verlag, 2000, 94-198

sui' krijgt iedereen nu zonder pardon de totale bewijslast voor zijn eigen zijn-mogen en zo-zijn te dragen.<sup>46</sup> Hier verschijnt een nieuwe categorie mensen aan de horizon: zij die hun existentie niet kunnen rechtvaardigen. En zoals in de theodicee-traditie al regelmatig dreigde dat God als arbitrair, wreed, ja diabolisch te boek kwam te staan, zo krijgt nu de mens, en zeker de mens die in de collectieve verbeelding geen bestaansrecht meer heeft of die wandaden heeft begaan, potentieel duivelse trekken.

**Ontlastingsstrategieën** Dit lijkt de onderliggende overtuiging van de filosoof Marquard te zijn: het absolute is voor de mens ondraaglijk en onleefbaar, daarom moeten wij mensen daartegen beschermd worden.<sup>47</sup> Als het voor God al niet is uit te houden, absolute schepper van de wereld te zijn, zodat de mens hem hiervan moet ontlasten, hoeveel te meer is het dan een onmogelijke opgave voor de mens, deze rol te vervullen?<sup>48</sup> Daarom interesseert Marquard zich in hoge mate voor tendenzen in filosofie en samenleving na 1750 die de mens van deze nieuwe legitimatiedruk 'ontlasten' of die daarvoor 'compensatie' bieden, zoals de opkomende filosofische antropologie en de wijsgerige esthetica; en hij vat bijvoorbeeld de in de achttiende eeuw toenemende reislust, het opkomende individualisme, de behoefte aan anonymiteit en de belangstelling voor exotische culturen op als evenzovele symptomen van een begrijpelijke vlucht voor de tribunalisering van de menselijke levensverhoudingen, zoals die tijdens Franse Revolutie massief naar voren was getreden. *'Tout ce qui est hors le souverain, est ennemi. Entre le peuple et ses ennemis il n'y a plus rien de commun que le glaive'*, zo stond er in een van de verklaringen van het revolutionaire *Comité du Salut Public*.<sup>49</sup> Ook hier kan men een historische analogie trekken: zoals de verdediging van de schepper-God tegen Marcion in het oer-christendom een antwoord was op de teleurstelling over het uitblijven van de teruggekeerde messias, zo vindt men na 1800, dus na de teleurstelling over de ontsporing van de Franse Revolutie pogingen, de mens weer uit zijn schepper-rol te bevrijden. Dat kan op verschillende manieren. De eerste is de poging, de *status quo ante* onder moderne condities te herstellen, dus God als schepper te reactiveren. Dat is bijvoorbeeld bij Hegel het geval, die zag dat de 'absolute vrijheid' tijdens de Franse Revolutie in verschrikkingen (*Schrecken*) omsloeg

<sup>46</sup> Marquard, 'Der angeklagte und der entlastete Mensch', o.c., 50.

<sup>47</sup> Deze overtuiging heeft Marquard gemeen met Blumenberg, zoals hij zelf ook reeds in de titel van zijn in memoriam voor Blumenberg aangeeft. O. Marquard, 'Entlastung vom Absoluten', in: *Philosophie des Ständes*, o.c., 108-121. In Nederland formuleert Cornelis Verhoeven hetzelfde inzicht. 'Religie dekt de vraag naar god met rituelen af. Zij beschermt de mensen tegen God. God is een dodelijke vraag.' C. Verhoeven, *Rondom de leegte*, Best: Damon, 1998, 121.

<sup>48</sup> Marquard, 'Theodiceemotive', o.c. 155.

<sup>49</sup> Geciteerd bij Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Berlijn: Duncker & Humblot, 1932, Ned. Vert. *Het begrip politiek*, Amsterdam: Boom/ Parrèsia, 80.

en de Revolutie in een dictatuur.<sup>50</sup> Hij noemt zijn eigen geschiedfilosofie daarom opnieuw 'de ware theodicee', dat wil zeggen de 'rechtvaardiging van God in de geschiedenis'.<sup>51</sup> Hegel herhaalt Leibniz' geste door zijn beroemde these dat met de moderne rechtsstaat het einde van de ideële geschiedenis bereikt is: we moeten het hiermee doen, het einde is niet beter dan het is. Een andere strategie is, om niet zozeer God, dus het boven-menselijke maar het beneden-menselijke, de natuur, opnieuw te mobiliseren zodat men via de natuur om zo te zeggen resistent wordt tegen vervolging en aansprakelijkheid. Dat is onder meer in Schellings natuurfilosofie te vinden en meer in het algemeen in de vroomheid jegens de ongerepte natuur sinds Rousseau. Vandaag kan men denken aan de gretigheid waarmee menselijk gedrag aan onze 'genen' wordt toegeschreven. Een derde strategie is die van Marx en zijn volgelingen: de voltooiing van de geschiedenis is met de Franse Revolutie nog lang niet bereikt, we moeten op zoek naar de middelen om die voltooiing – via revolutie - af te dwingen.<sup>52</sup> En men kan ten slotte ook aan het tribunaal ontkomen door *het zelf te worden*, dus door anderen aan te klagen en van hen te eisen dat zij zichzelf en de historische werkelijkheid veranderen. Hier begint wat in aansluiting bij Marquard wel 'het gouden tijdperk van de beschuldiging' is genoemd.<sup>53</sup> In een even hilarische als verontrustende scène wordt deze laatste, ook vandaag hoogst populaire strategie verbeeld in de Monthly Python-film *The Life of Brian*. Wanneer daar de evangelische uitroep 'Wie zonder zonde is, werpe de eerste steen' klinkt, ziet men iedereen enthousiast naar stenen grijpen. Deze omkering van de verwachte (deemoedige) reactie wekt de lachlust, omdat zij een spontane, maar meestal geloochende reflex onthult, namelijk om bij elk onheil het *J'accuse*-type te gaan spelen. Er is vandaag nóg een factor die deze reflex kan versterken. In zijn *Theodicee* had Leibniz nog nauwkeurig onderscheiden tussen het morele kwaad waarvoor wij zelf verantwoordelijk zijn, het fysieke kwaad van natuurrampen en ten slotte het metafysische kwaad, dat wil zeggen onze eindigheid en vergankelijkheid. In de filosofische reflectie die volgde op de aardbeving van Lissabon werd het morele kwaad in die zin begrensd dat dit natuurgeweld niet langer vanzelfsprekend (zoals nog bij onze watersnood) als een straf van God werd geduid, terwijl onze eindigheid langzamerhand minder negatief werd gewaardeerd. Maar in ons laat-moderne tijdperk zijn de schotten tussen Leibniz' gestalten van het *malum* zeer discutabel geworden. Precies in de mate waarin de grens tussen cultuur en natuur door menselijk ingrijpen begint te vervagen om uiteindelijk geheel te verdwijnen, groeit de verantwoordelijkheid en is het niet langer God

<sup>50</sup> Zie hierover P. Jonkers, 'Solidariteit en terreur. Analyse van een verborgen samenhang', in: Th. de Wit & H. Manschot (red.), *Solidariteit. Filosofische kritiek, ethiek en politiek*, Amsterdam: Boom, 74-95.

<sup>51</sup> Marquard, 'Idealismus und Theodicee', o.c., 58.

<sup>52</sup> Marquard, 'Wie irrational kann die Geschichtsphilosophie sein?', o.c., 72.

<sup>53</sup> A. Finkielkraut, *Nous autres, modernes*, Paris: Ellipses, 2005, Chapitre VI, 'L' Âge d'or de l'accusation', 337-352.

of de natuur maar alleen de mens die in de beschuldigingsbank moet plaats nemen: ‘*Nihil est sine auctore*: iedere gebeurtenis heeft zijn bestaansreden, iedere ramp zijn veroorzaker, ieder lijden zijn schuldige’.<sup>54</sup> Het lot, het toeval, het tragische, Gods wil: het zijn dan achterhaalde, ja vervolgens ook schandalige verwijzingen geworden. Het is dan ook géén toeval dat Marquard ook een ‘apologie van het toeval’ heeft geschreven.<sup>55</sup>

**Splitsingen binnen de mensheid** In deze situatie van absolute verantwoordelijkheid kan men dus het meest succesvol aan de beklagdenbank ontkomen door als avant-garde het slechte geweten van anderen te gaan belichamen. Marquard spreekt over ‘de kunst, het niet geweest te zijn’ – door het aanbrengen van een scheidlijn in de mensheid, een mensheid die na de theodicee zowel subject als object van de aanklacht is.<sup>56</sup> Er valt inderdaad een hele geschiedenis te schrijven van de splitsingen die gevolgd zijn op het centraal stellen van de menselijke autonomie. Marquard noemt de filosofische splitsing tussen het transcendentale ik en het empirische ik, de politieke tussen *citoyen* en *bourgeois* of tussen de ware, klassebewuste proletariër en de empirische proletariër. Deze reeks kan gemakkelijk worden voortgezet en tot onze huidige tijd worden doorgetrokken. Zo heeft de communistische splitsing tussen een revolutionaire avant-garde en een reactionaire of conservatieve achterhoede vandaag een opvolger, nu heel wat modern-seculiere burgers ervan overtuigd dat zij de vertegenwoordigers van de toekomst zijn, terwijl anderen in het verleden zijn blijven steken, of dat zij de universalistische partij van de mensheid vormen terwijl anderen zich nog aan hun particularistische identiteiten vastklampen. En twee decennia geleden gaf Francis Fukuyama onder verwijzing naar Hegels ‘einde van de geschiedenis’ het Westen de rol van avant-garde op weg naar de politieke implementatie van de waarheid van de geschiedenis die sinds 1989 immers bekend was. Hij bracht een splitsing aan tussen historische en post-historische samenlevingen en maakte de laatsten tot rechter van de geschiedenis.<sup>57</sup> Ook in de huidige strijd rond de multiculturele samenleving valt de theodicee-matrix in zijn geseclariseerde versie makkelijk te herkennen. Zoals de theodicee zoals we zagen tendeert naar de frontvorming tussen een schepper-god en een verlosser-god, zo tendeert de geschiedfilosofie naar een oppositie tussen wat in de geschiedenis tot stand is gebracht (of: is aangericht) en wat er

<sup>54</sup> Finkielkraut, o.c., 341.

<sup>55</sup> Marquard, ‘Apologie des Zufälligen’, in: id., *Apologie des Zufälligen*, o.c. 117-140.

<sup>56</sup> Marquard, ‘Der angeklagte und der entlastete Mensch’, o.c. 56.

<sup>57</sup> Zie mijn artikelen over deze variant van de geschiedfilosofie. Theo W.A. de Wit, ‘Het “Hegel-effect”’. De revolve tegen het einde van de geschiedenis’, in: B.van Stokkum (red.), *Voorbij de ideologie? Zingeving en politiek na Fukuyama’s ‘Einde van de geschiedenis’*, Baarn: Gooi en Sticht, 1991, 43-64; en ‘De lompverzamelaar en het libretto van de geschiedenis. Walter Benjamin en de conservatieve revolutie’, in: *Armada. Tijdschrift voor wereldliteratuur*, jg. 12/nr. 45, dec 2006, 27-42.

nog te doen staat, en vooral: wie daarvoor verantwoordelijk kunnen worden gesteld. Welnu, het debat over de multiculturele samenleving gaat dikwijls over de vraag of culturele en religieuze tradities en de identiteiten die ermee verbonden zijn überhaupt enige legitimiteit hebben, of dat deze door de vorige generaties geschapen incarnaties vooral een hindernis zijn voor een toekomstgerichte (vooral liberale, individuele) autonome schepingswil. Ik vertel geen geheim als ik zeg dat bij de actuele strijd rond de Islam in Nederland deze godsdienst voortdurend voor het tribunaal wordt gedaagd van een ‘verlichte’ politiek-intellectuele avant-garde die deze godsdienst voortdurend beschrijft als een obstakel voor werkelijke vrijheid, autonomie en emancipatie. Ook hier is een asymmetrische splitsing werkzaam, volgens het volgende motto: ‘Wij (seculiere westerlingen) hebben cultuur, maar zij (allereerst moslims) zijn (in de greep van) cultuur’.<sup>58</sup> Het hoeft ons nu niet meer te verbazen dat de categorie mensen die reeds door de procedures van de rechtsstaat van de samenleving zijn afgezonderd, te weten gedetineerden, aan de nieuwe scheidingslust niet ontsnappen. Niet zo lang geleden werd door een actiegroep reeds de vraag opgeroepen of aan ‘misdadigers’ überhaupt wel rechten toekomt.<sup>59</sup>

Marquard had dus gelijk toen hij in 1973 schreef dat er bij de secularisatie van de theodicee ‘nog steeds hetzelfde stuk wordt opgevoerd: het stuk *verlossing*’- zij het dat de verlossing intussen een radicaal andere betekenis heeft gekregen.<sup>60</sup> En hij heeft ook gelijk als hij de moderne geschiedfilosofie en de splijtingen die zij genereert ‘irrationaliteit’ verwijt.<sup>61</sup> Dit mono-mythische vooruitgangdenken zet God buiten spel, maar kan zijn alibi-functie niet missen. Een gevolg is dat de heteronomie die in een theologisch universum God-de-Schepper werd genoemd terugkeert in de slechte of vijandige ander die ons geluk of onze ware autonomie verhindert. Een ander gevolg is dat emancipatie omslaat in bevoogding, zoals in communistische staten op spectaculaire wijze geschiedde, maar vandaag ook in Nederland ten overstaan van allochtonen maar al te zichtbaar is. Irrationeel is ten slotte ook dat het primaat van de toekomst intussen heeft geleid tot een onvermogen, nog een dialoog met het verleden te voeren. Niemand heeft dat beter onder woorden gebracht dan de Duitse schrijver Martin Walzer in zijn roman *Een springende fontein*, een roman die handelt over de omgang met het Duitse verleden. ‘In werkelijkheid wordt de omgang met het verleden van decennium tot decennium aan strengere normen gebonden. Hoe streng-

<sup>58</sup> W.Brown, *Regulating Aversion. Tolerance in the Age of Identity and Empire*, Princeton University Press, Princeton & Oxford, 2006, 151.

<sup>59</sup> Het ‘Burgercomité tegen Onrecht’ onder leiding van Joost Eerdmans, wethouder in Capelle aan den IJssel, liet een vader aan het woord die tien jaar geleden zijn zoon verloor toen deze werd vermoord: ‘Het is toch te gek dat je als moordenaar nog rechten hebt.’

<sup>60</sup> Marquard, ‘Einleitung’, o.c. 17-18.

<sup>61</sup> Zoals reeds in de titel van zijn tekst ‘Wie irrational kann Geschichtsphilosophie sein?’ wordt aangegeven, o.c.

ger de omgang genormeerd wordt, des te meer is dat wat als verleden getoond wordt een product van het heden. Het is voorstelbaar dat het verleden helemaal gaat verdwijnen, dat het alleen nog maar iets is waarin je kunt uitdrukken hoe het je nu te moede is of beter gezegd te moede moet zijn.<sup>62</sup> Het is vanuit deze impuls om het verleden voor het tribunaal van onze morele voortreffelijkheid te dagen dat men op het idee komt, de Koran te gaan verbieden, of andere literaire, filosofische of theologische teksten uit het verleden te gaan screenen op hun vriendelijkheid of vijandigheid ten opzichte van wat in onze morele catalogus vandaag als evident geldt.

## De secularisatie

**van het Laatste Oordeel** Toch blijft juist wie overtuigd is van de blijvende relevantie en actualiteit van Marquards reflecties met één belangrijke vraag zitten. Wanneer de moderniteit dan het ‘conservatieve’, op zelfbehoud gerichte tijdperk is dat eschatologische tendenzen ‘neutraliseert’, zoals Marquard stelt, hoe is het dan mogelijk dat er op de bodem van diezelfde moderniteit toch telkens opnieuw – de volgorde geeft de radicaliteit aan – grote eschatologische, apocalyptische en gnostische tendenzen en bewegingen woekeren? Want die zorgen er volgens Marquard voor dat het theodiceeprobleem zich in seculiere varianten gaat verscherpen tot een antropodicee en tot zondebok-denken. Vanwaar toch – in Marquards eigen woorden - die ‘wraak van de geneutraliseerde eschatologie op haar neutralisering’ die in een agressieve geschiedfilosofie gestalte krijgt? En waarom blijft de Verlichting mythen genereren die de toekomst verheerlijken en het verleden en zijn representanten culpabiliseren en die daarmee de balans tussen toekomst en herkomst die Marquard zo belangrijk acht radicaal verstoren?<sup>63</sup> De burgerlijk-seculiere moderniteit die allerlei gebieden ‘ketterij-neutraal’ maakt is dus – ook Marquard zegt het ergens met zoveel woorden – *niet seculier genoeg*.<sup>64</sup> De grond daarvoor blijft bij Marquard echter tamelijk duister.

<sup>62</sup> M. Walzer, *Ein springender Brunnen*, Frankfurt am Main, 1998, Ned. Vert. *Een springende fontein*, Breda: De Geus.

<sup>63</sup> Marquard, *Schwierigkeiten*, o.c., 16. Zie over de balans tussen herkomst en toekomst ook O. Marquard, ‘Zukunft und Herkunft’, in: id., *Skepsis und Zustimmung*, Stuttgart: Reclam Verlag, 1994, 15-30; en ‘Zukunft braucht Herkunft’, in: id., *Philosophie des Stattendessen*, Stuttgart: Reclam Verlag, 2000, 66-79.

<sup>64</sup> Marquard, *Schwierigkeiten*, o.c., 16, waar hij de moderne geschiedfilosofie begrijpt als een fenomeen waarbij de secularisatie ‘*nicht gelang*’, waarin zij ‘*nicht oder zu wenig stattfand*’.

Welnu, juist op dit punt kan Peter Sloterdijks verwante hypothese, die zich concentreert op het theologische motief van het Laatste Oordeel, enerzijds als een aanvulling op Marquards these gelezen worden, anderzijds ook als een correctie. Zij is een aanvulling, omdat Sloterdijk in zijn grote essay *Zorn und Zeit* (2006) vraagt naar de *affecten* die er in de geschiedenis van een lange tijd louter religieus motief als dat van het Laatste Oordeel geïnvesteerd zijn, naar de affectuushouding die er uit de theologische getuigenissen en politieke documenten afgelezen kan worden, en niet alleen naar de filosofische uitdrukking ervan in de grote metafysische systemen zoals Marquard.<sup>65</sup> Hij heeft dus meer aandacht voor wat wij vandaag met of zonder kritische ondertoon ‘onderbuikgevoelens’ zouden noemen. Terwijl Marquard de geschiedenis van de (Europese) secularisatie leest als een worsteling met de immanente spanningen in de theologisch-metafysische doctrine van de theodicee die Gods gerechtigheid van een vraagteken voorzagt, vraagt Sloterdijk psychohistorisch naar het zaad dat aan de basis ligt van de religieuze en theologische voorstellingswereld van het Laatste Oordeel waarin het draait om de realisering van definitieve of finale gerechtigheid. En hij interesseert zich in het bijzonder voor de seculiere voortzettingen hiervan. De ondertitel van zijn boek luidt dan ook ‘een politiek-psychologisch essay’.

Maar Sloterdijks benadering is ook een correctie, vooral op de politieke agenda die Marquards reflecties voedt en die de door hem gehanteerde filosofische antropologie ook eenzijdig maakt. Die agenda is niet zo verbazingwekkend voor een Duitser die in 1928 is geboren en die zichzelf tot de ‘sceptische generatie’ rekent die na de Tweede Wereldoorlog ‘de ontsteltenis en de ontzuivering tot filosofische positie maakte’.<sup>66</sup> Zoals we gezien hebben, zijn wij mensen volgens Marquard vooral doende, het onleefbare en ondraaglijke absolute, of dat nu een religieuze of een seculiere gestalte heeft, via ‘ontlasting’ en ‘compensatie’ leefbaar te maken. Antropologisch gezien zijn wij dan ook de homo compensator.<sup>67</sup> Dat is een zeer vruchtbaar perspectief dat men ook bij twintigste-eeuwse auteurs als Helmuth Plessner (1892-1985) en Arnold Gehlen (1904-1976) vindt en dat ook vandaag weer wordt ingezet bij onze worsteling met de ons omringende culturele

<sup>65</sup> P. Sloterdijk, *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2006, Ned. Vertaling *Woede en tijd. Een politiek-psychologisch essay*, Amsterdam: Boom, 2007. Zie ook id., *Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen*, Frankfurt an Main: Verlag der Weltreligionen, 2007; en id. ‘Kansen in de gevarenzone. Kanttekeningen bij de variatie in spiritualiteit na de secularisatie’, in: Sloterdijk, *Kansen in de gevarenzone*, Kampen: Agora, 2001, 27-53.

<sup>66</sup> Marquard, ‘Vorbemerkung’, in: *Philosophie des Stattendessen*, o.c., 7-8;7. Zie over Marquard ook Martin Seel, ‘Ein Skeptiker voller Vertrauen’, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 57 (2009) 3, 481-500.

<sup>67</sup> Marquard, ‘Homo compensator. Zur anthropologischen Karriere eines metafysischen Begriffs’, in: *Philosophie des Stattendessen*, o.c. 11-30.

pluraliteit.<sup>68</sup> Deze auteurs hebben gemeen dat zij ons willen verzoenen met een onvolmaakte wereld, met de onvoorziende gevolgen van ons handelen, en met de gebrekkige resultaten van ons verlangen naar gerechtigheid – meestal door te wijzen op ‘compensaties’ en *Ausgleich* voor onze krenkingen en teleurstellingen. ‘Wie zorgen heeft, heeft ook liqueur’, zo citeert Marquard Wilhelm Busch. En reeds Leibniz wist over de schepper: ‘De auteur van de natuur heeft de vormen van het kwaad gecompenseerd door talloze gerieflijkheden’.<sup>69</sup> Marquard noemt zichzelf een ‘moderniteitstraditionalist’, en zijn werk kan dan ook gelezen worden als een verdedigingswal tegen nieuwe apocalyptische impulsen.

Sloterdijks essay is hierop een correctie, omdat hij meer intellectuele affiniteit heeft met de existentiële ervaring die aan eschatologische en apocalyptische attitudes ten grondslag ligt, en met de apocalyptische blik op de wereld die er het resultaat van is. De bodem waarop eschatologische, apocalyptische en gnostische gedachten en fantasieën groeien is ongetwijfeld de ervaring van uitzichtloze ellende, vernederende onderdrukking en vooral politieke machteloosheid. Maar, zo schrijft Sloterdijk in zijn essay, er bestaat ook een eigen-aardige ‘koortsachtige vrolijkheid die alleen door de apocalyptische theorie wordt bereikt. Zij vloeit voort uit de verwachting dat alles uiteindelijk anders zal uitpakken dan degenen die nu succes hebben denken.’<sup>70</sup> De apocalyptische blik en de apocalyptische hermeneutiek beschouwt allerlei verschijnselen in de werkelijkheid als evenzovele tekenen van een naderend einde, omslag of ommekeer. Haar diagnostiek verandert dingen in tekens, en tekens in voortekenen. Niet de befaamde uitspraak van Hölderlin (*‘wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch’*) die Marquard als een compensatiebelofte leest is hier het motto, maar eerder Dostojewski: ‘Mét het bos groeit de bijl’.<sup>71</sup> Misschien is de auteur Sloterdijk op het eerste gezicht in religieus opzicht niet bijzonder musicaal, maar vanwege deze gevoeligheid voor wat hij zelf noemt ‘de geest van niet-onderwerping aan loutere feiten, met name onrechtfeiten’, is hij ook zeker niet religieus frigide.<sup>72</sup> Het is immers deze geest die ten grondslag ligt aan het geloof in zijn eschatologische en apocalyptische gedaante, en ik vermoed dat ook alleen vanuit deze geest het ergerniswekkende *Only God can Judge me* waarmee ik ben begonnen begrepen kan worden.

<sup>68</sup> Marquard noemt deze auteurs naast andere ook zelf in zijn artikel ‘Entlastungen’, o.c. 26. In verband met onze multiculturaliteit maakt Rudi Visker regelmatig gebruik van de figuur van de ‘ontlasting’ en de compensatie of ‘stutten’ die wij mensen nodig hebben, onder meer ‘om onze demonen te temmen’. R.Visker, *Lof der zichtbaarheid. Een uitleiding in de hedendaagse wijsbegeerte*, Amsterdam: Sun, 67.

<sup>69</sup> Marquard, ‘Entlastungen’, o.c., 26; en id, ‘Homo compensator’, o.c., 15.

<sup>70</sup> Sloterdijk, o.c. 145.

<sup>71</sup> Marquard, ‘Entlastungen’, o.c., 26.

<sup>72</sup> Sloterdijk, o.c., 297. De uitdrukking ‘in religieus opzicht onmusicaal’ stamt van Jürgen Habermas. Zie ook Norbert Bolz, *Das Wissen der Religion. Betrachtungen eines religiös Unmusikalischen*, München: Wilhelm Fink Verlag, 2008.

**Thymotische energieën** Sloterdijks antropologie sluit meer aan bij die van Nietzsche, die dan ook als de belangrijkste inspirator kan gelden van *Zorn und Zeit*. Hij toont grote belangstelling voor het orgaan dat door de Grieken *thymos* wordt genoemd, het deel van de ziel dat verwijst naar de trots van de mens en dat tegelijk het receptieve zintuig is voor de dringende verzoeken van de kant van de goden. Sloterdijk vertaalt het met *Beherztheit*, moed en kordaatheid. Tot het spectrum van wat hij als de ‘thymotiek’ betitelt hoort naast de trots ook het eer- en het rechtsgevoel, de geldingsdrang, de strijdvaardigheid en de zucht naar erkenning, maar natuurlijk ook de keerzijden van deze energieën: de zelfafkeuring, de schaamte, de woede en het ressentiment. De mens is dus niet alleen uit op gemak, comfort en ‘warmte’ zoals in Nietzsche’s befaamde negatieve utopie van de ‘laatste mens’,<sup>73</sup> en ook niet alleen een erotisch, begerig en hebzuchtig wezen zoals de psycho-analyse en het platte economistisch liberalisme denken. In zijn verlangen naar erkenning verandert de mens soms ‘in het surreële dier dat zijn leven op het spel zet voor een kleurige lap stof, een vlag, een kelk.’<sup>74</sup>

Welnu, op zoek naar een antwoord op de vraag waarom de poging van het burgerlijke tijdvak om de thymotische energieën te civiliseren in de natiestaten in de twintigste eeuw op een catastrofaal échec is uitgelopen, gaat Sloterdijk te rade bij het archief van de theologie en bij de seculiere lotgevallen van een van haar belangrijkste tractaten, de zogeheten leer van de ‘laatste dingen’, de *eschata*. Daarbij houdt hij de nodige afstand. Allereerst door een eigen vocabulaire te ontwerpen om de fenomenen te beschrijven en dus niet te worden meegezogen in de begrippen en beelden die de historische dragers van eschatologische denkvormen zelf hanteren. Sloterdijks eigen vocabulaire is zoals we aanstonds zullen zien ontleend aan het moderne bank- en kredietwezen. En hij koestert ook de distantie door zich als een nuchter econoom op te stellen die bij elke in de geschiedenis gevonden oplossing voor de problemen ook de prijs noemt die voor deze uitweg werd betaald.

Maar nu Sloterdijks belangrijkste these. In het licht van de thymotische energieën verwijst het vandaag bijna vergeten of verdrongen theologische thema van de toorn Gods naar de verknoping van woede en eeuwigheid. Dat betekent dat het christendom van de gelovigen vroeg in hun aardse leven af te zien van woede en wraak in naam van een streng, respect afdwingend hiernamaals waarin God het onrecht zal wreken aan het einde der tijden. De negentiende-eeuwse ‘dood van God’ betekent in dit perspectief dat de woede niet langer door het hiernamaals geabsorbeerd wordt maar een nieuwe verbinding

<sup>73</sup> F.Nietzsche, *Also Sprach Zarathustra*, F.Nietzsche, *Sämtliche Werke* (Hrsg. G.Colli & M.Montinari, München: 1980, Band 4), Ned. Vert. *Aldus sprak Zarathustra*, Amsterdam: Boom, ‘Zarathustra’s Voorrede’, 18.

<sup>74</sup> Sloterdijk, o.c., 33.

zoekt, ditmaal met de aardse tijd, met de geschiedenis en daarin optredende politieke subjecten.<sup>75</sup> Sloterdijk spreekt over ‘agentschappen’ en ‘banken’ die de verontwaardiging en woede gaan verzamelen, beheren en vervolgens verwerken tot hoogwaardige producten die geïnvesteerd kunnen worden in grote politieke projecten. Deze transformeren de woede over vernedering en machteloosheid in trots en hoop, maar evenzeer in effectieve wraak. Kortom, de theologische constellatie van woede en eeuwigheid is opgevolgd door de politiek-psychologische constellatie van woede en geschiedenis.

Men ziet om te beginnen onmiddellijk de verwantschap met Marquards these. Zoals de noodzaak, God te ontlasten van de verantwoordelijkheid voor het bruut ervaren *malum* omsloeg in de nog veel grotere urgentie, de autonome mens te ontlasten van de absolute verantwoordelijkheid, zo was er volgens Sloterdijk ‘storm op til’<sup>76</sup> toen het geloof in het hiernamaals werd afgelost door historische subjecten met een missie. De formule van Schiller en Hegel over de ‘geschiedenis als wereldgericht’ krijgt nu een zeer tastbare betekenis: het Laatste Oordeel wordt naar het heden verplaatst. En we kunnen tevens vaststellen dat beide thesen zélf een apocalyptische structuur hebben of minstens getuigen van een apocalyptische onrust. Historisch gezien hebben beide auteurs gelijk gekregen, want de twintigste eeuw is niet ten onrechte de ‘apocalyptische’ eeuw genoemd waarin politieke passies inderdaad op een ‘catastrofaal echee’ zijn uitgelopen.<sup>77</sup>

De overgang tussen beide vormen van woedeverwerking legt Sloterdijk in het midden van de negentiende eeuw, dus ten tijde van de revolutie van 1848 en de verschijning van Marx’ en Engels’ *Communistisch Manifest*. Het was onder meer een wakkere tijdgenoot als Heinrich Heine die de overgang registreerde. ‘De vernietiging van het geloof in de hemel’, zo noteerde hij in zijn *Briefen über Deutschland*, ‘is niet alleen een zaak van moreel maar ook van politiek gewicht. De massa’s dragen niet langer met christelijk geduld de ellende hier op aarde; nu smachten ze ook naar geluk in het hier en nu. Het communisme is het natuurlijke gevolg van deze gewijzigde wereldbeschouwing, en het verspreidt zich over heel Duitsland.’<sup>78</sup>

<sup>75</sup> Sloterdijk, o.c., 60; 93.

<sup>76</sup> Sloterdijk, o.c., 60.

<sup>77</sup> Marin Terpstra, ‘Politieke filosofie in een apocalyptische eeuw’, in: *Splijststof*, jaargang 29, no1, 2000, 57-73.

<sup>78</sup> Heine, gecit. bij Sloterdijk, o.c., 160.

**Het christelijk woede-management** Sloterdijk schetst uitvoerig de oorsprong, het doel en de werkwijze van het christelijk woedemanagement – ik moet hier volstaan met enkele trefwoorden en kernmomenten. Het religieuze, zo stelt de Duitse filosoof eerst nuchter vast, heeft zich in de seculiere verstaanshorizon van vandaag in het algemeen goeddeels teruggetrokken in de intieme sfeer van de psyche, ja zij lijkt het *pudendum* van de moderne mens te worden. Met je religieuze overtuiging, zo schreef een van zijn Amerikaanse collega’s niet zo lang geleden, komt men tegenwoordig op de proppen ‘met dezelfde schroom als waarmee men zijn zelfgemaakte toastjes meeneemt naar een cocktailparty’.<sup>79</sup> En is het voor moderne burgers al moeilijk, zich een meelevende God voor te stellen, de *toorn* als eigenschap van God hoort vandaag vermoedelijk ‘tot de pijnlijkste van alle eigenschappen van de God van de theologen’.<sup>80</sup> En toch moet men volgens Sloterdijk afdalen in de ideeën-historische catacomben van de theologie van de toornige God om iets van de recente geschiedenis alsook van de post-communistische wereldsituatie en de huidige affectiehuishouding van de woede te begrijpen. Vandaag wordt er in verband met nieuwe militante religieuze groepen op het politieke wereldtoneel wel gesproken over *La revanche de Dieu*, terwijl de woede en de wraakzucht tevens is teruggekeerd in de democratische politiek, ook in Nederland.<sup>81</sup>

Eerst brengt Sloterdijk het ontstaan van het attribuut van de woede in de voorstellingen over het gevoelsleven van de *deus politicus* van Israël in herinnering, een God die emotioneel op zijn volk betrokken is, jaloers, rechtsprekend en soeverein besturend, en die dan ook voortdurend ingrijpt in het verloop van menselijke conflicten die zijn ergernis wekken. Blijkens de beschrijvingen van Jahweh in het boek Exodus lijkt hij voor ons aanvankelijk nog het meest op een theatrale weerdemon en een eruptieve *warlord*. Maar langzaam nestelt zich zoiets als een retentiefunctie in het Godsbeeld: Jahwe wordt ten overstaan van een zondige mensheid de God met het goede geheugen, en zijn politieke stijl wordt geleidelijk aan die van een koninklijke rechter die ‘met een numineuze majesteit achting en vrees moet inboezemen’. Voor die God is de toorn niet langer een bijkomstig attribuut

<sup>79</sup> S. Fish, *The trouble with principle*, Cambridge, Massachusetts e.a.: Harvard University Press, 59.

<sup>80</sup> Sloterdijk, o.c., 99.

<sup>81</sup> Sloterdijk verwijst hier naar het bekende boek van Gilles Kepel, *La revanche de Dieu: chrétiens, juifs, musulmans à la reconquête du monde*, Paris: Seuil, 1992. Een van de meer overtuigende boeken over het afscheid van het ideaal van een ‘multiculturele samenleving’ in Nederland droeg de titel ‘Spijtwraak’. S. de Jong, *Spijtwraak. Hoe Nederland afreken met zichzelf*, Amsterdam/Rotterdam: Prometheus/NRC Handelsblad, 2005. Zijn omschrijving van het begrip (‘Afscheid nemen van eerdere opvattingen – spijt - , en de rekening daarvan als het even kan niet zelf betalen maar presenteren aan nieuwkomers die nog denken dat ze van die opvattingen zouden kunnen profiteren – wraak -’) sluit goed aan bij wat Marquard ontsnappen aan ‘tribunalisering’ noemt door zelf een tribunaal te worden.

maar constitutief. De overgang van een eruptieve naar een rechterlijke stijl ziet Sloterdijk gesymboliseerd in de slotscène van het zondvloedverhaal, waar God met de regenboog een voor beide partijen belangrijk geduldsymbool opricht: de mensheid is er na de zondvloed niet beter op geworden, maar God wordt om zo te zeggen een realist die toegeeft dat alle dingen die verbetering behoeven tijd nodig hebben.<sup>82</sup>

De koning-God wordt dus de archivaris in het rijk der zedelijkheid. Hij protocolleert overtredingen en heeft volledig inzage in de levens van de leden van het eigen volk alsook in die van de hoogmoedige vijanden van dit volk. Vandaar dat er twee archieven onderscheiden dienen te worden: in de ene wordt de naar buiten gerichte woede opgeslagen, in de tweede file stapelt zich Gods toorn jegens zijn eigen volk op. Archivering impliceert dat er grote tijdsruimten mogelijk worden tussen het moment van de wandaad en het moment van de straf. De befaamde vergeldingsvergelijkingen uit Exodus 21 ('een leven voor een leven, een oog voor een oog, een tand voor een tand' etc.) kan men beschouwen als een eerste rationalisering van de vergeldingsberekening, een eerste stap op weg naar wat wij vandaag een geweldsmonopolie zouden noemen op basis van een welbepaald begrip van gerechtigheid, in dit geval eenvoudige equivalentie. Maar Sloterdijk noemt ook twee momenten uit de oud-testamentische overlevering waarin zo iets als een evenwicht tussen daad en vergelding onmogelijk is geworden, zodat de ervaring van vernedering en woede psycho-economisch gezien wordt geaccumuleerd tot een soort negatief vermogen en overgaat in duurzaam ressentiment. Het gaat daarbij om de herinneringen van Israël aan de Babylonische deportatie in de zesde eeuw voor Christus, en om de verscherping van de profetie in de joodse apocalypsie vanaf de tweede eeuw voor Christus. Zowel het Genesis-verhaal dat in de Babylonische tijd is opgetekend als het corpus van de zogeheten vloekpsalmen kunnen als schatvormingen van slachtoffers worden ontcijferd, waarin herinneringen aan mishandeling en vernedering worden vastgehouden en gestabiliseerd zodat ze reciteerbaar worden. Zo kunnen de beginwoorden van Psalm 94 'God van vergelding, verschijn in uw luister' thematisch gezien als gids voor een groot deel van het boek Psalmen geïnterpreteerd worden, terwijl de retorica van het wraakgebed haar massieve hoogtepunt bereikt aan het slot van Psalm 137, waar te lezen valt: 'Babel, weldra word je verwoest. Gelukkig hij die wraak zal nemen en jou doet wat jij ons hebt gedaan. Gelukkig hij die jouw kinderen grijpt en op de rotsen verplettert.' Natuurlijk, zo legt Sloterdijk uit, is het voor ons schokkend te constateren dat een gebedscultuur ook polemisch kan zijn, maar we moeten beseffen dat Israël's geschiedenis lange perioden van chronische oorlogsspanning kende, zodat zijn religie onvermijdelijk ook een frontreligie was. De heftige

<sup>82</sup> Sloterdijk, o.c. 104.

passages uit de psalmen zijn dan ook vooral bedoeld 'om de psycho-politieke onwaarschijnlijkheid van het overleven van Israël in een tijd vol nederlagen te compenseren', vooral via vernietigingsfantasieën waarin de onderdrukker als overwonnen ter aarde ligt.<sup>83</sup> Voor wie de genaologie van het begrip 'strijdbaarheid' en *résistance* wil bestuderen en vooral de specifieke vormen waarin de verliezers van de geschiedenis hun nederlagen omwerken tot overlevingsstrategieën, vormen de psalmen belangrijk materiaal, evenals de joodse apocalypsie, het tweede moment in de oud-testamentische geschiedenis waarvoor de Duitse filosoof grote belangstelling toont - vooral met het oog op haar seculiere voortzetting in onze recente geschiedenis zoals we aanstonds zullen zien.

**Wanneer apocalypsie faalt** Onder godsdiensthistorici en politiek theologen wordt sinds enkele decennia regelmatig het volgende schema gehanteerd. Terwijl apocalypsie duidingen van de eigen situatie opduiken op momenten waarop de profetie op haar grenzen stuit, zijn gnostische denkvormen antwoorden in die contexten waarin de apocalypsie op haar beurt faalt.<sup>84</sup> In deze lijn interpreteert ook Sloterdijk de joodse apocalypsie denkwormen uit de tweede helft van de tweede eeuw voor Christus als een alternatief voor de profetische gewoonte om de joodse ellende als een straffende en louterende woede van Jahwe te duiden. Wanneer de wereldtijd als geheel aan een eindfase is begonnen en dus resttijd of 'blessuretijd' is geworden, verliezen toekomstgerichte pedagogische kastijdingen hun zin. Apocalypsie is namelijk de religieuze vorm van wereldverzeking. Zij ontstaat alleen wanneer groepen en individuen zich de krachteloze toeschouwers voelen bij de concurrentiestrijd tussen superieure machten en elke spirituele investering in 'deze wereld' gaan afwijzen.<sup>85</sup> De belangrijkste prijs van beide radicalisering (de wraakgebeden uit de Psalmen en de apocalypsie) is zoals gezegd het binnensluipen van het ressentiment of de wraakzucht in de leer van de laatste dingen.

Voor de apocalypsie is er eigenlijk nog maar één probleem: dat de wereld weigert ten onder te gaan, dat het Rijk Gods niet aanbreekt. Zo begrijpt Sloterdijk het christendom en de gnosis – we zijn Marcion al eerder tegengekomen – als twee antwoorden op de acute apocalypsie constellatie van resttijd en goddelijke woede: namelijk door deze

<sup>83</sup> Sloterdijk, o.c. 111.

<sup>84</sup> Zie bijvoorbeeld J. Taubes, 'Das stählerne Gehäuse und der Exodus daraus oder ein Streit um Marcion, einst und heute', in: Taubes, *Gnosis und Politik*, o.c. 9-15; 15.

<sup>85</sup> Deze formulering heeft Sloterdijk ongetwijfeld aan Jacob Taubes ontleend, die hiermee zijn eigen politiek-theologische positie omschrijft. Zie Marin Terpstra & Theo de Wit, "'No Spiritual Investment in the World As It Is': Jacob Taubes's Negative Political Theology", in: Ilse N. Bulhof & Laurens ten Kate (ed), *Flight of the Gods*, New York: Fordham University Press, 2000, 319-353.

respectievelijk te relativeren dan wel nog te overtreffen. Politiek-filosofisch gezien origineel aan Jezus' boodschap was de introductie van een nieuwe denkfiguur, volgens welk de toekomstige wereld weliswaar komende is maar tevens reeds aanwezig in de oude of, in ruimtelijke termen, in deze wereld reeds een eigen ruimte heeft gecreëerd. Dat is het befaamde 'adventistisch presentisme' van het christendom als compromis tussen geduld en ongeduld.

**De hel: een gevangenis** Maar uit de voor-christelijke apocalyptiek is ook de figuur van de duivel geboren, en deze gestalte van Satan of Lucifer noemt Sloterdijk 'beslissend' voor de verdere geschiedenis van de woede en haar archivering. Immers, 'door zijn verschijning verandert de topologie van het bovenzinnelijke op de meest fundamentele wijze. Waar duivels zijn, daar moeten ook hun residenties zijn. Wanneer duivels een woning inrichten, ontstaan er hellen – anders gezegd, schuldarchieven waarin woedemassa's en wraakimpulsen worden bewaard om op elk moment tevoorschijn te kunnen worden gehaald. De Europeanen hebben aan Dantes genie het inzicht te danken dat onder dit regime archief en hel één en hetzelfde zijn. Iedere schuldige wordt daar in zijn eigen dossier verbrand.'<sup>86</sup> Het gevolg van de uitbesteding van Gods woede aan de duivel is geweest dat God goeddeels ontdaan kon worden van 'thymotische' emoties en tot in de meest verheven sferen kan opklimmen – Sloterdijk geeft als voorbeeld Dantes *Paradiso*, waar de cirkel van goddelijke eigenschappen rond de meest sublieme arcana volledig gesloten wordt. De prijs van deze dualiteit tussen God en duivel, en van het christelijk compromis tussen geduld en ongeduld is tweeledig. Enerzijds verhuisden emoties als geldingsdrang (*superbia*), strijdlust (*ira*) en concurrentieneiging (*invidia*) naar de sfeer van het diabolische en kregen dus een slechte naam. Anderzijds ontstaat er nu een gedetailleerde tegenwereld van het kwaad waarover de duivel de leiding heeft – en hoe omvangrijk die wereld was, daarvan getuigt de titel die eeuwen lang aan de duivel werd verleend: de 'vorst van deze wereld'. Vanaf dat moment is het kwaad oproer, omkering van de juiste (rang)orde, *diabolos*. Hier begint de geschiedenis van de hel, die tot in de twintigste eeuw duurt en die niet alleen een theologische maar ook een omvangrijke esthetische expressie heeft gekregen. Vanuit het psycho-politieke gezichtspunt van Sloterdijk kan men de institutionalisering van de hel beschouwen als de voltooiing van het motief van het transcendentale woede-archief zoals dat in het Oude Testament was begonnen. Dante onderscheidde zoals bekend twee statische archieven (de vernietigingshel en het paradijs) waarin respectievelijk eeuwige toorn en eeuwige zaligheid heersen, en een dynamisch tussenrijk, het vagevuur, waar de gelovigen een uit zeven fasen bestaande louteringsmarteling ondergaan alvo-

<sup>86</sup> Sloterdijk, o.c. 122-123.

rens de hemelpoort te bereiken. Opvallend is dat de hel regelmatig de trekken krijgt van een gevangenis, maar dan een gevangenis in het kwadraat, zoals nog in een beroemde roman van James Joyce uit 1916.<sup>87</sup> Voor hedendaagse gedetineerden is het archief van het vagevuur echter het meest relevant. Want met het vagevuur zien we *in nuce* de strafrechttheorie van de 'tweede kans' ontstaan, van straf als overgang naar een nieuw begin. *Zorn und Zeit* bevat dan ook een 'lof van het vagevuur', en dat beginsel van het recht op een tweede kans moeten wij vandaag verdedigen tegen de hedendaagse pleitbezorgers van een aardse straf-zonder-einde.<sup>88</sup>

Zoals gezegd, de uitbeelding van het Jongste Gericht – 'de grote betaaldag', in Sloterdijs monetaire terminologie – was lange tijd een paradepaard van de christelijke kunstzinnige fantasie. Waarom eigenlijk? De psycho-historische blik geeft het volgende antwoord: 'in de mate waarin de christenen het hun opgelegde woede- en wraakverbod verinnerlijken ontwikkelt zich bij hen een hartstochtelijke aandacht voor het woedevermogen van God. Zij beseffen dat het toornen een privilege is waarvan zij ten gunste van de Enig Toornende afzien. Des te intensiever wordt hun identificatie met zijn majesteit, zoals die zich op de dag van de woede zal onthullen.'<sup>89</sup> Sloterdijs voorbeeld par excellence is hier natuurlijk de kerkvader Tertullianus (155-220), in de negentiende eeuw reeds Nietzsche's lievelingsauteur wanneer het ging om de diagnose van het ressentiment.<sup>90</sup> In zijn geschrift *De spectaculis* doet de kerkvader een poging, de Romeinse christenen uit het hoofd te praten naar de schouwspelen in Rome te gaan. Maar hij heeft, om met Marquard te spreken, wel

<sup>87</sup> James Joyce, *A Portrait of the Artist as a Young Man*, Ned. Vert. *Een portret van de kunstenaar als jongeman*, Amsterdam: De Bezige Bij, 1972. Tijdens een 'retraite' onderwijst een priester de jongens op een internaat over de 'laatste dingen', volgens de catechismus de dood, het oordeel, de hel en de hemel. Na zijn uiteenzetting over de dood en het oordeel komt de priester over de hel te spreken. De paginalange beschrijving begint als volgt. 'Laten wij nu voor een ogenblik proberen, voor zover dat mogelijk is, ons de aard in te denken van dit verblijf der verdoemden die de rechtvaardigheid van een beledigde God te voorschijn heeft geroepen tot eeuwige bestraffing der zondaren. De hel is een enge donkere stinkende kerker, een verblijf van duivels en verworpen zielen, vol vuur en rook. Deze kerker is opzettelijk door God zo eng gemaakt om hen te straffen die weigerden zich aan Zijn wetten te houden. Hier op aarde heeft de arme gevangene tenminste nog enige bewegingsvrijheid, al is het slechts binnen de vier muren van zijn cel of op de sombere binnenplaats van zijn gevangenis. In de hel is dat anders. Daar zijn de vanwege de talrijkheid der verdoemden de gevangenen opeen gepakt in hun afschuwelijke kerker, waarvan de muren naar men zegt vierduizend mijl dik zijn: en de verdoemden zijn zo totaal gekneveld en hulpeloos dat ze, zoals een heilige, Sint Anselmus, in zijn boek over gelijkenissen schrijft, niet eens een worm weg kunnen plukken die aan hun oog knaagt.' (152) Vergeleek Joyce de hel met een gevangenis, het hedendaags ressentiment jegens gevangenen vergelijkt hun verblijf graag met een 'hotel'.

<sup>88</sup> Sloterdijk, o.c. 138-144.

<sup>89</sup> Sloterdijk, o.c. 135.

<sup>90</sup> F.Nietzsche, *Genealogie der Moral*, ed. Colli & Montinari, Ned. Vert. *Genealogie van de moraal*, Amsterdam: De Arbeiderspers, 45-46.

een 'compensatie' voor dit gemis in de aanbidding. Laten we de grote polemicus onder de kerkvaders voor een moment aan het woord: 'Wat voor een schouwspel staat ons eerst-daags te wachten – de terugkeer van de voortaan niet meer ter discussie staande, van de voortaan fiere, voortaan zegevierende Heer! (...) Er komen ongetwijfeld nog andere schouwspelen, die laatste en onherroepelijke dag van het oordeel (...) wat valt daar voor mij te zien? Waar moet ik om lachen? Waar moet ik mijn vreugde, mijn jubel op richten, als ik toekijk hoe zoveel koningen (...) in de diepste duisternis luid kreunen en steunen? (...) Wie is daar nog meer? De wijze filosofen, die rood worden in tegenwoordigheid van hun volgelingen die samen met hen geroosterd worden (...) Dan zullen de tragedies nog beter te horen zijn, omdat zij (de dichters) in hun ongeluk nog luidruchtiger zullen zijn; dan zal de wagenmenner te zien zijn, hoe hij gloeiend over zijn hele lijf op zijn vlamme wagen staat (...)'<sup>91</sup>

**'Heer der Wrake: openbaar U!'** Meestal fungeren dit soort citaten als wapen om de godsdienst die graag poseert als leer van liefde en vergeving in discredit te brengen. Dat is zoals bekend reeds bij Nietzsche het geval. En meer in het algemeen heeft de terugblik op christelijke voorstellingen van de hel vandaag dikwijls een geruststellende, ja zelfgenoegzame toon en dient zij de zelfstreling van een liberale samenleving: 'gelukkig dat dat allemaal voorbij is'. Zo niet bij Sloterdijk. Wat hij in de rest van zijn essay overtuigend laat zien, is dat men bij de afdaling in de ideeënhistorische catacomben van de theologie van de toorn Gods regelmatig door het gevoel wordt bekropen 'dat de grijnzende doodskoppen in de nissen van deze catacomben de trekken vertonen van personages uit de nieuwste geschiedenis.'<sup>92</sup> De rest van zijn relaas is namelijk de demonstratie van de secularisering van het Laatste Oordeel door de radicale revolutionaire bewegingen vanaf de tweede helft van de negentiende tot diep in de twintigste eeuw. De apocalyptische denkwijze berustte, zoals het voorbeeld van Tertullianus nog ongecensureerd zichtbaar maakt, op het schema van de totale omkering: wie nu het onderspit delft en lijdt, zal later triomferen en genieten. Hedendaagse verwijzingen van islamitische theologen naar de tientallen maagden die op de martelaar-terrorist staan te wachten herinneren ons dus ook aan onze eigen – vergeten – geschiedenis. Sloterdijk meent zelfs dat de recente islamitische geweldsgolf niets nieuws bevat in vergelijking met wat wij sinds de oude joodse tijden al weten over de ijver van God en het ijveren voor God.<sup>93</sup> Maar wat bij de christelijke woedeschatvorming fantasie bleef, werd na 1850 in Europa bloedige werkelijkheid. Het is

<sup>91</sup> Sloterdijk, o.c. 141.

<sup>92</sup> Sloterdijk, o.c. 102.

<sup>93</sup> Sloterdijk, o.c. 96.

alsof ook in de werkelijke geschiedenis de gebruikelijke volgorde wordt omgedraaid: niet eerst de gebeurtenissen en vervolgens het daarop gebaseerde filmscenario, maar eerst de gedetailleerde film (de christelijke imaginatie van het Laatste Oordeel) en vervolgens de implementatie daarvan in de werkelijkheid door reëel bestaande politieke subjecten. In Tertullianus' schildering van de Dag van het Oordeel is de symmetrie tussen lijden en genieten gegarandeerd door de bij God geaccumuleerde woedetegoeden. Maar sinds de Franse Revolutie en vooral na de revolutie van 1848 – we zagen het reeds bij Marquard – is het de mens die de ommekeer voltrekt en die de wereldwoede wil belichamen. Precieser: de revolutionaire mens. Want wie rond het jaar 1900 in een land als Rusland hardop Psalm 94 had gebeden en 'Heer der Wrake, openbaar u!' had geroepen, had niet vreemd hoeven op te kijken als er een stel anarchisten en beroepsrevolutionairen zijn kamer waren binnengelopen.<sup>94</sup> De finale verschrikking wordt dus aards, pragmatisch, politiek. Voor deze wrekende avant-garde gold een variant van het motto van mijn faculteit: niet het geloof dat naar zelfbegrip zoekt (*fides quaerens intellectus*), maar het intellect dat de woedepotentialen van deze wereld gaat opzoeken of zelfs opwekken, *intellectus quaerens iram*.<sup>95</sup> Dat is een schema dat men inderdaad reeds bij Marx kan aantreffen, wanneer hij het proletariaat als het 'hart' en de filosofie als het 'hoofd' van de revolutie opvat.<sup>96</sup> Sloterdijk heeft het in zijn jargon over de fusie van volk en woede aan de ene kant, kennis en *thymos* aan de andere kant - en schetst vervolgens de lange geschiedenis van de diverse revolutionaire subjecten vanaf Bakoenin en de Russische anarchisten via Lenin en Stalin tot aan Mao Zedong, en vooral van het mateloze geweld die zij ontketenden. Heinrich Heine beschrijft de vroege Duitse communistenbonden die hem angst inboezemden als een soort hooligans ('*Sie tragen die Köpfe geschoren egal - Ganz radikal, ganz rattenkahl!*'), maar hij vergelijkt deze beweging óók met de onderdrukte kerk uit de eerste eeuw, omdat ze net als zij 'veracht en vervolgd wordt en toch een propaganda op de been houdt waarvan de geloofsiyver en de duistere vernietigingsdrang eveneens aan het Galilese begin doet denken.'<sup>97</sup> Maar natuurlijk is er één cruciaal verschil: de verinnerlijking van het woeden wraakverbod werd opgevolgd door de 'exteriorisatie van de verschrikking'. 'Zoals de vroege christenen hoopten op de wederkomst van de Heer', zo schrijft Sloterdijk, 'zo hoopt de anarchist op de manifeste explosie van de volkwoede. Men denkt haar te

<sup>94</sup> Sloterdijk, o.c. 154-155.

<sup>95</sup> Sloterdijk, o.c. 158.

<sup>96</sup> K.Marx, 'Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (1943/44)', in: G.W.F.Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hrsg. H.Reichelt, Frankfurt am Main: Verlag Ullstein, 1972, 440-454; 454: 'Der Kopf dieser Emanzipation ist die Philosophie, ihr Herz das Proletariat'. En ook: 'Wie die Philosophie im Proletariat ihre materiellen, so findet das Proletariat in der Philosophie seine geistigen Waffen.' (453).

<sup>97</sup> H.Heine, gecit. bij Sloterdijk, o.c. 161.

voeden door de massa's telkens nieuwe geweldshints en terreurtekens te geven, tot dat (...) zij veranderen van timide onderdanen in anarchistische heren en als zodanig in angstaanjagende vormgevers van de geschiedenis.<sup>98</sup> Het apocalyptische motief van een nieuwe hemel en een nieuwe aarde wordt door hen dus als een primair destructief politiek programma letterlijk genomen, daarbij geholpen door de uitvinding van het dynamiet. In de eeuw die volgt krijgt het woord 'proletariaat' een messiaanse bijbetekenis en wordt het woord 'arbeid' tot een demiurgische grootheid verheven. Het Laatste Oordeel krijgt de gestalte van een finale strijd tussen de proletarische 'universele klasse' en de vijand<sup>99</sup> die de mensheid van zijn bestemming afhoudt. En omdat de wereldgeschiedenis tot wereldgericht is geworden, moet de ware revolutionair – Sloterdijk spreekt over 'links fascisme' – genadeloos optreden tegen de overblijfselen van het verleden. Datzelfde kan gezegd worden over de rechts-fascistische bewegingen, zij het dat de klassenvijand daar is vervangen door de volks- of rassenvijand. Frans Kafka's literaire speculatie, dat het Laatste Oordeel een standrecht is, waarbij de schuldigverklaring bij de aanklacht is inbegrepen, wordt hier bittere werkelijkheid.<sup>100</sup>

Het is voor mijn doel niet nodig Sloterdijks verdere uiteenzettingen over de geschiedenis van de diverse revolutionaire subjecten en de apocalyptische logica van hun denkwijze te bespreken. Overbodig is het ook, uit te wijden over de conclusie dat voor deze omzetting van de toorn van God in menselijke wraak een enorme prijs is betaald. Ik kan mij bij wijze van afsluiting beperken tot twee opmerkingen, die mij tevens doen terugkeren naar de gedetineerde met zijn provocerende tattooage.

**Naar een genealogie van de dreigfunctie** Sloterdijks *Zorn und Zeit* kan worden verwelkomd als een bijdrage aan wat we een genealogie van de dreiging, van de dreigfunctie en van de politieke dreigsubjecten zouden kunnen noemen. Zodra toornen en dreigen niet langer het privilege is van een majesteitelijke, toornende God, begint de democratisering van de verontwaardiging én van de dreigpotentie om de woede te ontketenen respectievelijk te kanaliseren en te civiliseren. De soevereine God is in Europa opgevolgd door de soevereine staat, aanvankelijk in de vorm van een intimiderende 'sterfelijke God' zoals Thomas Hobbes (1588-1679) die schilderde. 'Er is geen macht op aarde die

<sup>98</sup> Sloterdijk, o.c. 164-165.

<sup>99</sup> Zie over deze figuur van de 'vijand van de mensheid' T.W.A. de Wit, 'De vijand van de mensheid. Over oorlog en politie, vijand en misdadiger', in: *Arkade* 4, 1993, 21-55; En id. 'La nostalgie de l'ennemi chez Alain Finkielkraut et Carl Schmitt. Ou l'honneur perdu de l'adversaire politique', in: *Bulletin trimestriel de la Fondation Auschwitz*, no. 88, 2005, 143-155.

<sup>100</sup> Zie N. Bolz, 'Charisma und Souveränität', in: Taubes, *Der Fürst dieser Welt*, o.c., 249-262; 257.

met hem te vergelijken is', zo citeerde Hobbes uit het boek *Job*, waarmee hij het theatrale monsterachtige wezen Leviathan uit dit bijbelboek vergeleek met de almachtige, maar niet langer religieus gelegitimeerde staat die vrede en veiligheid in een godsdienstig verdeeld land moest stichten. De moderne constitutionele rechtsstaat impliceert een zekere matiging van de almacht van deze soeverein, maar ook de liberale democratische staat kan het niet kan stellen zonder de dreiging met sancties en fysiek geweld.<sup>101</sup> Volgens de nieuwste analyses ontwikkelt deze staat zich de laatste tijd tot een opdringerige 'veiligheidsstaat' of 'preventiestaat'.<sup>102</sup> Soeverein is diegene die in staat is geloofwaardig te dreigen', zo schrijft Sloterdijk ergens in zijn essay.<sup>103</sup> Men moet inderdaad niet de misvatting van een week, al dan niet christelijk humanisme overnemen om elke vorm van (machtspolitieke) dreiging als een boosaardig restant uit het verleden te beschouwen. Sterker nog, vanuit de *thymotische* mens gedacht – dat ben ik met Sloterdijk en Nietzsche helemaal eens - is een leven zonder een of andere vorm van dreiging en gevaar niet de moeite waard.

Net als Marquard – zoals we reeds zagen – verdedigt Sloterdijk de moderne democratische rechtsstaat tegen apocalyptische vormen van dissidentie.<sup>104</sup> Hij besluit zijn studie met een kort overzicht van hedendaagse vormen van ongenoegen en dissidentie, van het apolitieke negativisme zoals dat tot uitbarsting kwam tijdens de rellen in de Franse *banlieux* in 2005 tot aan het politieke islamisme – om tot de conclusie te komen dat de kans zeer klein is dat dit laatste zich ontwikkelt tot serieuze opvolger van de communistische wereldwoedebank. Maar ook een post-communistische herleving van een dreigende katholieke theologie van de toorn van God acht hij uitgesloten – deze in het verleden vaak ontorende intimidatie van gelovigen wordt vandaag, zoals ik in het begin van mijn betoog reeds memoreerde, door moderne gelovigen eerder geamuseerd in herinnering gebracht, alsof men naar een oude horrorfilm zit te kijken. Zelf denk ik dat de kerken hun hand

<sup>101</sup> Zie G. Roellecke, 'Politische macht und Tod', in: *Der Staat*, 45. Band/2006, Heft 4, 417-426; 622, waarin vanuit het gezichtspunt van Niklas Luhmanns systeemtheorie wordt betoogd dat de moderne staat weliswaar zo veel mogelijk af moet zien van het gebruik van fysiek geweld, maar niet van de dreiging daarmee. En id., 'Die Entscheidung über Krieg und Feind. Tötungs- und Todesbereitschaft', in: R. Mehrung (Hrsg), *Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen. Ein kooperativer Kommentar*, Berlin: Akademie Verlag, 93-111; 87: 'Physische Gewalt zehrt sich selbst auf. Ihre Androhung sichert Macht, ihr Einsatz zerzetzt sie.'

<sup>102</sup> H. van Gunsteren, 'De preventiestaat', in: *Res Publica* 4, 2002, 445-461.

<sup>103</sup> Sloterdijk, o.c. 103. De uitspraak is een variant op Carl Schmitts befaamde beginzin uit zijn *Politische Theologie*, Berlin: Duncker & Humblot, 11: 'Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet'.

<sup>104</sup> In zijn een jaar na *Zorn und Zeit* geschreven *Gottes Eifer*, o.c. 217, formuleert Sloterdijk zijn post-apocalyptische hoop als volgt: 'Globalisierung heisst: Die Kulturen zivilisieren sich gegenseitig. Das jüngste Gericht mündet in die alltägliche Arbeit. Die Offenbarung wird zum Umweltbericht und zum Protokoll über die Lage der Menschenrechte.'

op dit punt behoorlijk hebben overspeeld. Toch roept de enorme prijs die er in onze recente geschiedenis betaald is voor zowel de secularisering van het Laatste Oordeel als voor de antropocentie als erfenis van de theocentie wel de vraag op of er met het discrete afscheid van de theologie van de toorn Gods in de pastorale praktijk niet ook iets verloren is gegaan.

**De democratie: een uitgesteld laatste oordeel** Er is vaak betoogd – het meest overtuigend door de Franse politiek denker Claude Lefort – dat onze moderne democratie zoiets als een zwijgende transcendentie en een uitgesteld finaal oordeel veronderstelt. Het bijzondere van onze moderne representatieve democratie is dat de verdeeldheid en het conflict er als normaal en als blijvend gelden, dus niet als een *Fremdkörper* of een ziekte. Niemand is daar namelijk van te voren al (door zijn afkomst, door zijn *hot line* met een goddelijke of seculiere waarheid, en evenmin door zijn fantastische band met het volk) in het *besit* van de kennis van wat het algemeen belang inhoudt. De plaats van de macht is leeg, er is geen transcendentie die spreekt of belichaamd wordt.<sup>105</sup> De democratische disjunctie van de waarheid en de gelijke waardigheid (*equa libertas*) van burgers betekent dat het laatste oordeel voortdurend wordt opgeschort. Tegelijkertijd is iedereen wél verplicht zijn voorstellen in termen van dat ‘publieke belang’ te formuleren; democratie is dus ook méér dan pure belangenafweging of -uitruil, en in een discussie hoopt men zelfs van zijn politieke tegenstander iets op te steken. Er zit dus inderdaad een element van hoop op zelfoverstijging of transcendentie in de democratie, dat mogelijk gemaakt wordt doordat ieder zich invoegt in een gezamenlijk format of kader dat men niet zelf heeft uitgevonden en ook niet kan dicteren, een bepaalde symbolische ordening dus. En ten slotte is niemand verplicht, de meerderheidsbesluiten die tot nieuwe wetgeving leiden, toe te juichen of zelfs maar zinnig te vinden. Een democratisch meerderheidsbesluit heeft een arbitrair, decisionistisch moment, en juist dat maakt het draaglijk voor wie verloren heeft.<sup>106</sup> Een democratische geest kan men herkennen aan politici die bij hun overwinningen triomfalisme vermijden – dan is de kans dat de verliezers ressentiment ontwikkelen jegens een besluit van de meerderheid het kleinst. De kerngedachte van dit alles is dus dat de moderne democratie een bepaalde *vorm* oplegt aan de maatschappelijke conflicten, zodat ze hanteerbaar worden. Een democratische staat is dus niet simpelweg neutraal en afwezig bij de conflicten van de samenleving, zij helpt door een zekere geciviliseerde theatraalizing van de onenigheid mee aan de tempering ervan. De demo-

<sup>105</sup> C.Lefort, *L'Invention Démocratique*, Parijs: Fayard, 1981.

<sup>106</sup> Zie hierover H.Lübbe, ‘Mehrheit statt Wahrheit. Ueber Demokratisierungszwänge’, in: id., *Modernisierungsgewinner. Religion, Geschichtssinn, Direkte Demokratie und Moral*, München: Fink Verlag, 2004, 154-167.

cratische vormgeving beschermt vooral tegen het immer dreigende individuele of collectieve egotisme, dus tegen zowel religieuze als niet-religieuze strevingen om waarheid en macht opnieuw te laten samenvallen. Politiek-theologisch gezien kan de moderne democratie zelfs worden opgevat als de seculiere voortzetting van een denkfiguur die Sloterdijk de politiek-filosofische vernieuwing van Jezus van Nazareth noemde, namelijk dat het heil reeds gekomen is en tegelijkertijd nog uitstaat. Zo interpreteerde Hegel en de hegeliaanse traditie tot aan Fukuyama de liberale rechtsstaat heilshistorisch als de verwezenlijking van de vrijheid die met het christendom in de wereld was gekomen. Tegelijkertijd koestert de moderne democratie wat theologen vandaag het ‘eschatologisch voorbehoud’ noemen door de disjunctie van waarheid en rechtvaardigheid.<sup>107</sup>

Nu zijn er vandaag – ook in Nederland – signalen dat de zwijgende en onzichtbare transcendentie niet langer verdragen wordt.<sup>108</sup> Laat ik een voorbeeld nemen uit de sfeer van het strafrecht. Aan de politica Rita Verdonk werd eens de vraag voorgelegd of de moordenaar van Theo van Gogh volgens alle gangbare criteria niet gewoon goed geïntegreerd was. ‘Kennelijk niet’, was haar antwoord. Zo geeft zij dus te verstaan: in een gezonde samenleving, waarin iedereen cultureel en moreel volledig in geïntegreerd, gebeuren zulke verschrikkelijke dingen zoals een moord op godsdienstige gronden niet. Daar verloopt alles vreedzaam, en daar is ook de godsdienst een versterking en geen versterking van de sociale cohesie.<sup>109</sup> Spreekt hieruit al een weinig democratisch verlangen naar meer eenheid en homogeniteit, deze kan volgens een bepaald soort ‘populisme’ vervolgens ook zichtbaar en hoorbaar gemaakt worden: alleen Pim, Rita of Geert kan de volkswil in woord en gebaar werkelijk incarneren. Dat is de positieve, neo-autoritaire kant van het verlangen naar een meer zichtbare transcendentie. Maar deze lijkt vandaag gepaard te gaan met het verlangen, ook het kwaad, dat wil zeggen de negatieve transcendentie, weer een gezicht te geven en aan het volk als tribunaal te tonen. Er bestaat geen beter hedendaags voorbeeld van wat ik hier bedoel dan de Joran van der Sloot show, waarvan de media geen genoeg kunnen krijgen. En er is ook geen beter voorbeeld van iemand die met een bewonderenswaardige hardnekkigheid werkt aan de opbouw van een geruststellend moreel wereldbeeld dan zijn plaaggeest en achtervolger. In het universum van deze ‘misdaadverslaggever’ zijn er altijd alleen digitale verschillen: helden en schurken, nette

<sup>107</sup> Zie bijvoorbeeld Ottmar Fuchs, *Das Jüngste Gericht. Hoffnung auf Gerechtigkeit*, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2007, vooral 24 e.v.

<sup>108</sup> Zie voor het volgende ook R.Visker, ‘De vergeten crisis van de democratie’, in: id., *Vreemd gaan en vreemd blijven. Filosofie van de multiculturaliteit*, Amsterdam: SUN, 2005, 311-332.

<sup>109</sup> K.Hagens, ‘Een paranoïde patient zonder zelfvertrouwen. Interview met Willem Schinkel’, in: *De Groene Amsterdammer*, 14-12-2007, 14-16.

burgers en schoften, arme spaarders en afpersers, zuivere slachtoffers en moordenaars, onschuldige kinderen en pedofielen. Joran, zo is er terecht opgemerkt, is het ‘hedendaags monstrum in de klassieke betekenis van het woord: datgene, dat getoond wordt, zoals vroeger op kermissen dikke dames of dwergen.’<sup>110</sup>

Welnu, zo’n digitale morele werkelijkheid is natuurlijk slecht nieuws voor gedetineerden. Tegen deze achtergrond zou de uitspraak *Only God can Judge me* wel eens uit een andere bron kunnen opwellen dan ik aan het begin van mijn betoog suggereerde. Dus niet uit minachting voor de rechtsstaat, uit fundamentalisme of uit de fictie van een alles vergevende God. Zij zou eerder voortkomen uit de moed of *thymos* van een ontgoocheld mens die zich nog liever blootstelt aan het finale oordeel van iemand die mijn wandaden ten minste in het licht van mijn *hele levensverhaal* plaatst,<sup>111</sup> dan aan de samenleving die mij als tegenbeeld nodig heeft om zichzelf te kunnen vertellen dat zij moreel zuiver op de graat is. Hiermee hebben we tegelijkertijd een goede omschrijving van de bescheidenheid die inherent is aan een goed functionerende democratische rechtsstaat: omdat niemand *het geheel kan overzien*, laat staan beoordelen, moet het laatste oordeel permanent worden opgeschort. Wat tegenwoordig wel ‘duister populisme’ genoemd wordt (in onderscheid met ‘verlicht’ populisme) betekent in dit licht de erosie van het democratische voorzichtigheidsethos.<sup>112</sup>

**Ressentiment en dankbaarheid** Een samenleving die de gedetineerde nodig heeft om zichzelf moreel gezond te kunnen voelen, het ‘neen’ tegen de ander of het andere als middel tot morele zelfbevestiging: met deze denkfiguur ben ik bij mijn tweede slotopmerking gekomen. Want dit is geen slechte definitie van wat Nietzsche het reactieve affect van het *ressentiment* en een daarop gebaseerde moraal noemde.<sup>113</sup> In Sloterdijks *Zorn und Zeit* is *ressentiment* een sleutelbegrip, maar ook in Marquards these over de omslag van de theodicee in een antropodicee speelt het impliciet een belangrijke rol.

<sup>110</sup> Christiaan Weijts, ‘Joran van der Sloot is het monster op de kermis van de media’, in: *NRC-Handelsblad*, ‘Opinie en debat, 12-13 juni, 2010, 4-5.

<sup>111</sup> Gedachtig Psalm 139: ‘Heer, u kent mij, u doorgrondt mij, u weet het als ik zit of sta, u voorziet van verre mijn gedachten, ga ik op weg of rust ik uit, u merkt het op, met al mijn wegen bent u vertrouwd.’ (De nieuwe Bijbelvertaling, Querido & Jongbloed, 2004)

<sup>112</sup> David van Reybroeck, *Pleidooi voor populisme*, Amsterdam/Antwerpen, 2009, 13.

<sup>113</sup> Zie over het *ressentiment* bij Nietzsche M. Skirl, ‘Ressentiment’, in: H. Ottmann (Hrsg.), *Nietzsche Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*, Stuttgart/Weimar, 2000, 312-313; en vooral *Merkur* 58. Jg., Heft 9/10, 2004, Sonderheft ‘Ressentiment’, 783, waar het begrip treffend omschreven wordt als ‘afgunstige verachting’. Het model is hier de fabel van Esopus over de vos die, na lange tijd tevergeefs geprobeerd te hebben, een druif te pakken, uitroept: die druif was toch zuur!

Immers, wanneer de autonoom geworden mens de absolute verantwoordelijkheid niet langer aankan, is de verleiding groot het ongenoegen te kanaliseren in een wraakobject dat het slechte deel van de geschiedenis moet belichamen. Ook de huidige populistische beweging in de Nederlandse politiek is duidelijk een beschuldigingsbeweging die het moet hebben van de eenvoudige ‘omkering’ van de waarden van haar tegenstander, een omkering die reeds Nietzsche typerend achtte voor het *ressentiment*.<sup>114</sup> Sloterdijk pleit in zijn essay op verschillende plaatsen voor een levenskunst die het *ressentiment* voorbij is, dat affect waarvan hij tegelijkertijd schrijft dat het ‘meer nog dan de *bon sens*, het eerlijkst verdeelde artikel ter wereld is’.<sup>115</sup> En vooral ook: hoe de geest van de terugbetaling en de alliantie tussen intelligentie en *ressentiment* te doorbreken? Wat we dan zoeken is ‘ontgifte levenswijsheid’ die de voorrang van het verleden en de keten van onvergeeflijkheid doorbreekt.<sup>116</sup> Hoe er minstens voor te zorgen dat het *ressentiment* niet het laatste woord krijgt? De vorig jaar overleden politicus Dick de Zeeuw, overlevende van het concentratiekamp Buchenwald, gaf op het niveau van de persoonlijke levenskunst het volgende advies: ‘Schrijf de slechte dingen die je zijn aangedaan in het zand, maar schrijf de goede dingen die je zijn overkomen op marmer’.<sup>117</sup> Maar natuurlijk blijft de kracht tot deze levenshouding een gift, ja een soort genade – zoals vooral bij slachtoffers van misdrijven blijkt.

En op het vlak van de politieke levenskunst? Wanneer men *Dies Irae* als een politiek-filosofisch en theologisch onderzoeksveld definieert, mag daar het volgende type casus zeker niet ontbreken. In de roman *Summertime* van de van oorsprong Zuid-Afrikaanse auteur J.M. Coetzee hoort men de volgende passage uit de mond van de hoofdpersoon, een passage over de mannen die in de Zuid-Afrikaanse *Nationale Party* in de nadagen van de apartheid de dienst uitmaakten. ‘Hun gepraat over het redden van de beschaving, zo is hij nu geneigd te denken, is nooit iets anders dan bluf geweest. Achter het rookgordijn van patriottisme zitten ze op ditzelfde moment uit te rekenen hoe lang ze de voorstelling nog gaande kunnen houden voordat ze genoodzaakt zijn hun koffers te pakken, alle belastende documenten te versnipperen en het vliegtuig te nemen naar Zürich of Monaco of San Diego, waar ze (...) al jaren geleden villa’s en appartementen voor zichzelf hebben

<sup>114</sup> Rob Wijnberg, ‘Het *ressentiment* regeert’, in: *De Groene Amsterdammer*, 25-09-09, 12-13. Zie voor de diverse omkeringen van het populisme Th.W.A. de Wit, ‘Politiek zonder ontknoping, geloof zonder garantie’, in: B. Snels & N. Thijssen (red.), *De grote kloof. Verhitte politiek in tijden van verwarring*, Amsterdam: Boom, 2008, 81-109; 101 e.v.

<sup>115</sup> Sloterdijk, *Woede en tijd*, o.c. 63.

<sup>116</sup> Sloterdijk, o.c. 43; 296-299.

<sup>117</sup> D. de Zeeuw, geciteerd bij Frits Abrahams, ‘Man voor marmer’, in: *NRC-Handelsblad*, 27-02-2009.

aangeschaft als verzekering tegen de dag van de afrekening (*dies irae, dies illa*). Tot op de dag van vandaag wordt er interdisciplinair onderzoek gedaan naar het raadsel, waarom de 'grote betaaldag' in Zuid-Afrika goeddeels is uitgebleven.<sup>118</sup> Hier slechts een hint. In 1992, toen het land al een aantal jaren op de rand van een burgeroorlog balanceerde, stootte ik in een plaatselijke krant in Zuid-Afrika op de volgende uitspraak van een vrouw uit Soweto, een uitspraak die men zonder meer apocalyptisch kan noemen. 'Misschien moet God ons vannacht allemaal doden, zodat er morgenochtend een nieuw begin met nieuwe mensen zal zijn.' Zij verwees hiermee dus naar een kracht, naar een beslissing en naar een oorsprong die alle bestaande legitimiteit en legaliteit in een Dag des Oordeels zou vernietigen, om een nieuw begin mogelijk te maken. Maar misschien was het nieuwe begin al begonnen met haar statement, want het 'ons' waarover zij het heeft sluit zowel haar vrienden als haar vijanden in die samen deel uitmaken van een catastrofale schuld-samenhang.<sup>119</sup> Hier wordt de geest van de symmetrische terugbetaling dus doorbroken door het lucide besef dat het kwaad zelden louter van de andere partij afkomstig is. Tegenover ressentiment staat reeds bij Nietzsche 'dankbaarheid', en het is eigenlijk vreemd dat Sloterdijk daarover zwijgt in zijn pleidooi voor een cultuur *Jenseits des Ressentiments*. In de verhitte discussie die wij in Nederland de laatste tien jaar voeren over zin en onzin van de deugd van de verdraagzaamheid was een stem te horen die het vermogen tot dulzzaamheid en tolerantie uitdrukkelijk in verband bracht met dankbaarheid. 'Uiteindelijk', zo schreef deze auteur, 'hebben wij allen last van een niet voldoende verwerkt verleden. Degene die toch een goede vorm aan zijn leven heeft kunnen geven, doordat hij meer hulp dan tegenwerking ontmoette, zou uit dankbaarheid meer begrip en tolerantie ten opzichte van de minder gelukkigen moeten opbrengen.'<sup>120</sup> In Nederlandse gevangnissen, zo heb ik intussen ervaren, wordt dit dagelijks gepraktiseerd door de vrijwilligers die daar werkzaam zijn.

<sup>118</sup> Zie voor een goede inleiding in geschiedenis en werkwijze van de Zuid-Afrikaanse 'Waarheidscommissie' en 'transitional justice' in het algemeen Alex Boraine, *A country Unmasked. Inside South Africa's Truth and Reconciliation Commission*, Oxford: Oxford University Press, 2000. De auteur vermeldt (379 e.v.) dat er ten tijde van het verschijnen van zijn boek wereldwijd reeds enkele tientallen waarheidscommissies hebben plaatsgevonden.

<sup>119</sup> Zie hierover uitvoeriger mijn artikel 'De lompverzamelaar en het libretto van de geschiedenis', o.c., 36 e.v.

<sup>120</sup> F. Riemann, gecit. bij Kees Schuyt, 'Alledaagse tolerantie: een onvolmaakte deugd', in: M. ten Hooven, *De lege tolerantie. Over vrijheid en vrijblijvendheid in Nederland*, Amsterdam: Boom, 2001, 158-168; 167.

**Dankwoord** Met deze verwijzing naar de volmaakte deugd van de dankbaarheid ben ik tevens bij mijn eigen dankwoord gekomen. Er zijn vele instanties, collega's, vrienden, kennissen en familieleden die ik vandaag zou willen bedanken, en het zal mij niet lukken ze hier allemaal te noemen. Toch verdienen een aantal ervan wel speciale vermelding. Dat geldt op de eerste plaats de subsidiënten die deze leerstoel via de Stichting Solidariteitsfonds Rooms Katholiek Gevangenispastoraat mogelijk hebben gemaakt, te weten de Paul de Gruyterstichting, de Commissie Projecten in Nederland (PIN) en de Stichting Katholieke Noden (SKAN). In een samenleving die straflostiger lijkt te worden is er een tegen de tijdgeest ingaande moed of wat Peter Sloterdijk *Beherztheit* noemde voor nodig, een bijzonder hoogleraar aan te stellen die zich primair gaat bezig houden met onderzoek naar de geestelijke verzorging van gedetineerden. Vervolgens gaat mijn dank uit naar het Tilburgse College van Bestuur die zowel de leerstoel als het Centrum voor Justitiepastaat heeft verwelkomd binnen de gelederen van de Universiteit. Ook de sollicitatiecommissie die mij heeft aangesteld wil ik bedanken voor het in mij gestelde vertrouwen. In zekere zin was ik verrast dat ik als filosoof voor deze functie in aanmerking kwam, maar de commissie en in het bijzonder haar voorzitter, onze decaan Adelbert Denaux, en hoofdaalmoezenier Fred van Iersel gaven mij van meet af aan het gevoel dat zij mij de klus wel zagen klaren. Die klus impliceert ook het directeurschap van een nieuw onderzoeksinstituut, het Centrum voor Justitiepastaat, een samenwerking tussen de Rechtenfaculteit van de Tilburgse Universiteit, de Protestantse Theologische Universiteit en de Faculteit Katholieke Theologie. Er heeft zich na september vorig jaar een kleine staf gevormd, met daarin mijn collega's Evert Jonker van protestantse zijde, Anton van Kalmthout vanuit de rechtenfaculteit en de altijd alerte secretaris van het Centrum Ryan van Eijk. Hoewel het begin van een nieuw centrum altijd wel met een paar kinderziektes en veel onduidelijkheid gepaard gaat, is de sfeer zeer goed en het enthousiasme voor nationale en internationale plannen groot. Sinds vorig jaar ben ik begonnen met het afleggen van een reeks werkbezoeken aan geestelijk verzorgers in het veld, en ik wil hen bedanken voor de grote gastvrijheid waarmee zij mij ontvangen hebben en de openheid waarmee zij mij over hun werk hebben verteld. Het bezoek aan gevangnissen was voor mij allereerst een leerzame confrontatie met mijn eigen vooroordelen: over hoe gevangenen eruit zien, over hoe ze zich gedragen tijdens individuele- en groepsgesprekken, over hun vermogen tot zelfinzicht etc. Ik ben van plan ook de komende jaren door te gaan met deze werkbezoeken, want ik beschouw ze nu al als onontbeerlijk voor mijn werk. Vervolgens hebben een hele reeks collega's van binnen en buiten de FKT mij sinds september vorig jaar gefeliciteerd met deze nieuwe stap in mijn loopbaan en bemoedigend toegesproken, en datzelfde hebben ook veel leden van het ondersteunend personeel van de FKT gedaan. Veel dank daarvoor. Dan wil ik

uitdrukkelijk ook mijn overleden ouders Geertruida van der Horst en Antoon de Wit betrekken in dit dankwoord. Vandaag, 1 oktober, was hun trouwdag. En ten slotte natuurlijk mijn vrouw Anna, die mij niet alleen de gelukkigste tien jaar van mijn leven, maar ook twee prachtige kinderen schonk, Margot en Antonie, hier op de eerste rij aanwezig.

*Ik heb gezegd.*