

Wie voelt zich geroepen? Een profetisch perspectief op heilige strijd

Inleiding

Het meest intrigerende aspect van De Graafs boek *Heilige strijd* is precies het aspect dat de titel heeft gehaald, namelijk ‘heilige strijd’.¹ Waar haalt een terrorisme-expert in tijden van religieus gemotiveerd extremistisch geweld de euvele moed vandaan op te roepen tot een heilige strijd? Natuurlijk, het is bewust uitdagend geformuleerd. Bij nadere beschouwing blijkt het weliswaar om een heel bepaald soort strijd te gaan: strijd met rechtvaardigheid als ijkmaat, primair een ‘strijd in ons hart’, een worsteling met angst en onveiligheid (21). Toch blijft de terminologie van de ‘strijd’ een heftige en krachtige, en dat karakter wordt nog versterkt doordat de strijd gericht is tegen niets minder is dan het kwaad zelf. De termen ‘strijd’ en ‘het kwaad’ worden doelbewust gehanteerd. Het lijkt wel of ze nieuw leven ingeblazen moeten krijgen. Het alomtegenwoordige misbruik van de ferme taal van ‘evil’ en ‘war’ is mede de impuls daartoe. De Graaf zoekt een ander, juist gebruik van deze taal, dat geïnspireerd is op Gods strijd – in Christus – tegen het kwaad en op de verwachting van het Koninkrijk.

In dit artikel analyseren we hoe De Graaf komt tot haar oproep tot heilige strijd, en wat die inhoudt. Vervolgens willen we nagaan of en hoe die oproep kan landen bij Nederlandse burgers en welke rol de kerk daarin zou kunnen spelen. Zo willen we peilen of het mogelijk is constructief voort te bouwen op de oproep tot heilige strijd. Het zal blijken dat die oproep nog meer bedding nodig heeft, willen mensen zich er werkelijk toe geroepen voelen. Die bedding zullen we vinden door te rade te gaan bij het oudtestamentische profetische spreken. Dit zal ons ook zicht geven op andere aspecten van onze eigen tijd. Zo brengen we scherpere contouren aan voor een actueel gelovig spreken over het kwaad en strijd.

Actuele noodzaak en gevaren van de taal van ‘het kwaad’

Om de oproep tot een heilige strijd te kunnen begrijpen en evalueren moeten we eerst nagaan welke analyse van onze tijd eraan ten grondslag ligt. Onze

1 Beatrice de Graaf, *Heilige strijd. Het verlangen naar veiligheid en het einde van het kwaad*, Utrecht: Boekencentrum 2017. Paginaverwijzingen tussen haakjes verwijzen naar dit boek.

tijd is om te beginnen de tijd na '9/11' (25-34). Terroristische aanslagen in het westen hebben mensen bang en boos gemaakt. Sentimenten van wraak en vergelding leven breed in Nederland. Gevoelens van onveiligheid gaan gemakkelijk verbindingen aan met angst voor vreemdelingen. Vooral jongeren en mensen uit de grote steden voelen zich onveilig. Angst leidt tot polarisatie, niet alleen doordat er mensen als potentiële daders worden weggezet maar ook doordat degenen die zich onveilig voelen de afslag nemen naar politiek rechts en degenen die minder angst en onvrede ervaren, die naar links. Opleidingsniveau speelt hierbij ook een rol.

In zo'n klimaat van angst en onveiligheid krijgt het spreken over het kwaad gemakkelijk voet aan de grond. Wie bang is, wil het kwaad zelfs kunnen lokaliseren, het expliciet benoemen om het zo te kunnen bestrijden (34). De taal van het kwaad is weer breed in zwang gekomen, ook in Nederland en zelfs in 'de "gewone" politieke en publieke arena' (40). Toch is het niet zo dat iedereen zomaar deze taal spreekt. Vooral op het terrein van 'beleid, bestuur en wetenschap' kan deze taal niet worden gehanteerd (38). Daarvoor is 'het kwaad' een te massief en complex begrip, en te weinig in te passen in redelijke argumentatie.

Met deze dubbele onderkenning van enerzijds de populariteit, anderzijds de afwezigheid van de taal van het kwaad zijn de contouren gegeven van de uitdaging waar we voor staan, volgens De Graaf. Er gaapt een kloof tussen de 'taal van de straat' en die van de bestuurders en wetenschappers (16, 35, 40). Laten we de taal van het kwaad over aan de straat of niet? Het is duidelijk dat dit een retorische vraag is. De Graaf wil de hang om te spreken over het kwaad volstrekt serieus nemen, en een constructief voorstel doen voor de invulling ervan vanuit haar eigen gelovig, christelijk perspectief. Haar argumenten daarvoor zijn tweeledig. Spreken over het kwaad is enerzijds nodig om de onbegrijpelijkheid ervan te verdisconteren in ons denken. Bovendien, als we het nalaten hierover te spreken, wordt het braakliggende terrein gekaapt door onheilsprofeten die met de taal van het kwaad op een gevaarlijke manier aan de haal gaan.

Het eerste argument vertrekt vanuit het besef dat de taal van het kwaad een begrijpelijke reactie is op dreiging en onzekerheid, een 'ijzersterk "coping mechanisme"' (40-41). Ook in de westerse filosofie en theologie heeft het vraagstuk van het kwaad door de eeuwen heen een centrale plaats ingenomen. Het werd vooral doordacht als probleem van de onverenigbaarheid van de aanwezigheid van het Kwaad met een 'kracht ten Goede'. De theodicee moest dit probleem oplossen. In vergelijking met deze denktraditie komt het contrast met onze tijd duidelijk naar voren. 'Anno nu' is de theodicee namelijk voor de meeste denkers eigenlijk geen issue meer (52). Ondertussen gaat het volgens De Graaf 'anno nu wel weer volop over het kwade'. Kennelijk niet onder de filosofen en theologen, maar wel daarbuiten. Mensen

hebben het nu over het kwaad op een manier die weliswaar niet meer rekent met God of het goede, maar die het kwaad ook niet zonder meer accepteert (53). Het kwaad wordt ‘buiten de orde’ verklaard (55). En dat betekent dat we ‘stiekem’ toch een orde, ja zelfs een soort theodicee vooronderstellen. Daarin is God niet langer ijkpunt van het goede maar wordt de maatstaf gevonden in ‘de rede, de wetenschap, de natie, het eigen volk, de autonome mens’ (55). Hier vinden we de directe aanleiding voor De Graafs project om een andere taal van het kwaad te spreken. Dit redelijke denken dat het kwaad buiten de orde verklaart, is veel te mager. Hierin wordt het kwaad eigenlijk niet serieus genomen in zijn onbegrijpelijkheid (56). Niet dat we ons bij die onbegrijpelijkheid zouden moeten neerleggen. Nee, we moeten er een ‘ander licht’ op laten schijnen. Dat licht heeft zijn oorsprong in een christelijk perspectief op het kwaad, dat een perspectief van hoop en verlossing is (59). De kerk zou in het inbrengen van dit perspectief een rol kunnen spelen. Ze zou in een tijd die zeer arm is aan bezinning de moed moeten hebben om daaraan bij te dragen door ‘profetisch’ te spreken (58).

De tweede argumentatielijijn wijst op het gevaar van spreken over het kwaad. Deze lijn is bij De Graaf minder uitgewerkt. Een gevaarlijk gebruik van de taal van het kwaad lijkt aan de orde van de dag bij de zogenaamde ‘onheilsprofeten’ (16, 35, 40-41, 127), die het kwaad durven benoemen. Met die term lijken zowel terroristische extremisten als gewone politici met populistische retoriek te worden aangeduid. Doemscenario’s en ondergangsfantasieën (36, 59, 108) doen het goed in ons ‘apocalyptisch timescape’.² Die tijdsbeleving is opgekomen doordat de maakbaarheidsutopieën ten aanzien van veiligheid zoals die na de Verlichting vorm hebben gekregen niet blijken te voldoen. We bevinden ons in de paradoxale situatie waarin de ‘onplanbaarheid’ toeneemt juist doordat we veel meer kunnen plannen, managen en met technologie beheersen (78). De doemscenario’s over de toekomst gaan hand in hand met een gerichtheid op heden: we verlustigen ons aan het goede van het moment en proberen dat eindeloos te rekken (79). Met lijden en de dreiging ervan kunnen we slecht omgaan. De toekomst is het terrein van apocalyptische verbeelding. Dit seculier-apocalyptisch timescape getekend door de beheersingsparadox voedt het spreken over het kwaad, duivels en demonen (80), en leidt tot een oververhit klimaat van angst en onzekerheid. Van veiligheidsbeleid wordt dan heel veel verwacht (81-83). Het veiligheidsbeleid wordt daardoor potentieel totalitair, en zonder openingen tot verzoening omdat dreiging en gevaar à la minute bestreden moeten worden met steeds zwaardere straffen. Door het voortdurende present stellen van het gevaar

2 De notie ‘timescape’ is ontleend aan Barbara Adam en wordt gedefinieerd als de beschrijving van ‘de manier waarop tijdgenoten hun tijd beleven en de toekomsthorizon zien van de tijd waarin zij leven en werken’ (74).

bevordert zulk veiligheidsdenken bovendien eerder de angst dan dat het die wegneemt. Het maakt ons dus kwetsbaarder (85-86). De verlossing van het kwaad wordt voorgesteld als een menselijke zaak (93-94). Dat is een valse voorstelling van zaken: wij kunnen het kwaad niet beheersen. Deze wijze van omgaan met angst en onveiligheid is daarom gevaarlijk.

Een alternatieve taal: de heilige strijd

De Graafs project bestaat er dus uit in dit timescape een alternatieve visie op het kwaad te introduceren, die niet aan laatstgenoemde gevaren lijdt, en tegelijk wel recht doet aan onze behoefte om over het kwaad te blijven spreken. Het alternatief luidt kort samengevat ‘de christelijke principes van liefde en hoop te vertalen naar een eigen heilige strijd tegen het kwaad’ (99). Natuurlijk roept die notie ‘strijd’ weerstand op, maar die moeten we overwinnen. Het is echt nodig om te spreken in termen van ‘strijd’ (100). Ook hier onderbouwt De Graaf die noodzaak in de eerste plaats door te verwijzen naar de huidige populariteit van strijd: ‘De strijd is helemaal terug van weggeweest’ (100, cf. 105). Ook is strijd een fundamenteel aspect van menszijn (101). Met de opkomst van de moderne staat wordt steeds meer van die strijd om het bestaan uitbesteed aan nationale of supranationale instellingen (102). Maar zo gemakkelijk laat de strijd zich niet institutionaliseren. Onderhuids blijft er iets broeien dat vandaag de dag uitmondt in ‘strijdzucht’ (103) en een roep om ‘wraak en vergelding’ (106). Dit is echter een gemakkelijke roep, getwitterd ‘vanuit de veilige leunstoel’ (106) van onze veilige en welvarende samenleving. Daarmee wordt opnieuw, net als bij de taal van het kwaad, de gevaarlijke keerzijde duidelijk van dit spreken over strijd in onze angstige en egoïstische tijd. Het is een hypocriet spreken, omdat we ons niet werkelijk wagen aan die strijd (114). Of, nog gevaarlijker, het spreken gaat wél daadwerkelijk over in een fysieke strijd – van Nederlandse bendes (102) tot het terrorisme van ISIS (106).

Wat voor criteria zijn er dan te geven voor die alternatieve strijd, gevoed door hoop? De Graaf gaat eerst te rade bij de Bijbel. Daarin staat voorop dat het God is die strijdt. Dit grondgegeven moeten we vertalen in een fundamenteel besef: ‘als wij strijden, dan moeten en mogen we dat doen vanuit het besef dat God al heeft gewonnen en nog steeds voor ons op de bres staat’ (112). Hoe God precies strijdt, blijft voor ons weliswaar een mysterie, maar dat betekent niet dat we niet moeten vertrouwen op de ‘laatste reddende ingreep van God’, de ‘laatste, heilige strijd’ die is geleverd in het offer van Christus dood en opstanding (113). Daarmee is de notie ‘heilig’ nader gekwalificeerd: het is de zuivere, volledig vanuit liefde gevoerde strijd, waar wij als mensen nooit aan toekomen en die in

die zin een mysterie blijft. Wij kunnen onze menselijke strijd alleen als verlengstuk van die heilige strijd van God zien, en niet als van zichzelf heilig.

Dat onze strijd niet in directe zin heilig kan zijn, betekent niet dat we hem niet moeten aangaan. De onvolkomen menselijke strijd die we moeten voeren is er een voor 'rechtvaardige veiligheid' (100). Die strijd is er op twee niveaus. In de eerste plaats het niveau van de politiek-bestuurlijke overheid waar we als burgers invloed op hebben, eenvoudig en doelgericht strijdend voor gerechtigheid in de hoop dat God voltooit wat wij niet kunnen verwezenlijken (117-121). Daarnaast is er de persoonlijke strijd van 'concrete, persoonlijke navolging en aanbidding van Christus' (116). Die kan ook vorm krijgen in concrete symbolische handelingen vanuit de kerk, die tonen dat gelovigen zich niet laten regeren door angst maar door hoop (121-122). Criteria voor de strijd op beide niveaus zijn die van de profeet Micha: trouw, recht en nederigheid (125). De grootste strijd is dan ook niet die tegen het kwaad buiten onszelf, maar die van het eigen hart. Die grote strijd begint bij inkeer, het besef van eigen tekortschieten en zonde (137). De kleine strijd voor concrete veiligheid om ons heen moet vervolgens altijd recht en niet wraak als maat hebben. De mogelijkheid moet worden opengelaten dat de zondaar zich kan bekeren (139).

De oproep tot een heilige strijd, gevoed door een christelijke visie op het kwaad en op de bestrijding ervan, wordt dus nadrukkelijk geplaatst in de huidige tijd. Daarin zien we dat mensen bang zijn, zich onveilig voelen. De dreiging heeft apocalyptische dimensies: het kan zomaar afgelopen zijn met de mensheid (79). Dat idee proberen we zolang het kan te vergeten door ons te storten in het goede en aangename van het heden. Lukt dat niet, dan is het op zich begrijpelijk dat we de dreiging concreet willen benoemen en bestrijden, bijvoorbeeld door het kwaad te lokaliseren in een bepaalde groep buiten onszelf. Dat kwaad moet worden opgespoord en streng bestraft. Zo is er in onze tijd een voedingsbodemp voor het ontwikkelen van een veiligheidsbeleid dat het menselijk vermogen om het kwaad te bestrijden fundamenteel overschat. In dit tijdsgewricht moet vanuit een gelovig perspectief anders worden gesproken. De angst moet worden onderkend maar niet door haar te beantwoorden met de suggestie van ferme maatregelen of nog meer controle. Het is veeleer onze opdracht om te vertrouwen ondanks onze angst. Voor christenen is dat ook mogelijk omdat hun vertrouwen is gegrond in het geloof dat God strijdt en een einde maakt aan het kwaad. Dat vertrouwen ontmaskert de menselijke strijd als één die altijd bezoedeld is en tekort zal schieten, maar toch in alle beperktheid gevoerd moet worden met gerechtigheid als maatstaf. Het is die strijd waartoe wordt opgeroepen.

Wie voelt zich geroepen en waartoe?

Tot zover De Graafs betoog. Het is nodig dat te analyseren om vervolgens te kunnen peilen of de oproep tot deze heilige strijd kan landen bij de angstige mensen van deze tijd. Zou het profetisch oproepen tot hoop en vertrouwen en tot de primaire strijd tegen het kwaad in jezelf aan kunnen slaan bij bange en boze mensen – mensen die het gevoel hebben dat er ‘toch echt iets moet gebeuren’ omdat ‘het zo niet langer kan’? Dat zou kunnen als mensen zich inderdaad serieus genomen voelen in hun verlangen naar een duidelijke en ferme taal van het kwaad, en dito strijd. De alternatieve heilige strijd waartoe De Graaf oproept, lijkt echter uiteindelijk eerst en vooral een correctie van dat verlangen. Het wijzen op de strijd die begint bij God is een krachtige ontmaskering van de pretentieuze menselijke drang tot beheersing. We worden bepaald bij het menselijke gebrek aan heiligheid, ons tekortschieten. Dat is de kritische kant van de oproep. De andere kant is de bemoedigende: de focus op de strijd die bij God begint, moet vertrouwen en hoop geven en zo de angst wegnemen en ons tot moedige strijders maken.

Het doel van het boek *Heilige strijd* is een gelovige bijdrage te leveren aan het hedendaagse debat over veiligheid. Daardoor ligt de nadruk in de analyse van onze tijd vooral op de alom gevoelde angst en de daaruit voortkomende hang naar ferme bestrijding van het kwaad. Aan die angst en hang moet op een of andere manier recht worden gedaan. Die insteek is wel een heel specifieke. Ze veronderstelt dat een taal van het kwaad legitiem is, mits ze voldoet aan het voorbehoud van de ‘onheiligheid’ van onze strijd. Toch is het de vraag of met dit voorbehoud de taal van het kwaad en de oproep tot strijd vervolgens zomaar legitiem wordt en kan landen. Er is een voedingsbodem voor die taal, zeker. Maar daar zit ook juist het lastige. Want in die bodem moet duidelijk nogal wat worden geploegd en gezaaid. De al te gemakkelijke hang naar vergelding en controle moet juist worden gecorrigeerd. Hoe kan een oproep tot strijd tegelijk die corrigerende functie hebben? Is het daarvoor voldoende om te wijzen op Gods heilige strijd, en de grote strijd tegen het kwaad in onszelf?

Het gevaar van de oproep tot heilige strijd en de taal van het kwaad wordt in De Graafs betoog, zoals gezegd, minder uitgewerkt. Zij benadrukt vooral de legitimiteit en noodzaak ervan. Daarom moeten we die gevaren nog beter in kaart brengen. Daartoe is het van belang nog een andere kant van het spreken over het kwaad te belichten. De voedingsbodem voor het spreken over het kwaad bestaat niet alleen in de angst voor het kwaad in morele zin, het kwaad dat mensen begaan en waarvoor ze verantwoordelijk zijn te houden. De term ‘het kwaad’ gebruiken mensen niet alleen voor onrecht en menselijke destructie, maar ook voor het natuurlijke kwaad van ziektes en natuurrampen. De taal van het kwaad wordt gebruikt waar mensen heftige

negatieve ervaringen verwoorden die ze niet zomaar kunnen duiden en die de vanzelfsprekende gang van het leven onderbreken.³ Doordat de term ‘het kwaad’ zowel moreel als natuurlijk kwaad omvat, kan hij misschien existentieel heel geschikt zijn, maar het maakt hem conceptueel zwakker. Want het is heel lastig om te beargumenteren in welke zin moreel en natuurlijk kwaad iets met elkaar te maken hebben. Gaat het hier niet om totaal verschillende zaken die niet in elkaars termen te vertalen zijn? De morele strijd voor gerechtigheid is toch een heel andere dan de medische strijd tegen ziekte, of het ontwerpen van een aardbevingsalarmsysteem? ‘Het kwaad’ is een brede, diffuse en dubbelzinnige categorie, en daarom lastig te gebruiken.

De suggestie van duidelijkheid is een volgende zwakte van de taal van het kwaad. Deze zwakte werd hierboven al even aangestipt. Gemakkelijk suggereert de term ‘het kwaad’ een absolute maatstaf voor de beoordeling van menselijk handelen. Het gebruik ervan nodigt uit tot polariserend denken over morele strijd: zij zijn fout, wij zijn goed. In het pleidooi van De Graaf moet het transcendente perspectief van het heilige karakter van de strijd zulke polarisatie voorkomen. Daarmee wordt de betekenis van de taal van het kwaad echter een heel andere dan de gebruikelijke. Het is de vraag is of de oorspronkelijke voedingsbodem dan niet al zozeer is verlaten dat daarmee ook de oorspronkelijke doelgroep van de angstige, wraakzuchtige mensen uit beeld is verdwenen. Het herontdekken van de taal van het kwaad in de religieuze betekenis van de goddelijke strijd ertegen, het inzetten op hoop en een relativering van de eigen menselijke vermogens impliceren een radicale verandering van perspectief. Kunnen we die verwachten van die mensen, van onszelf, voor zover we ons onveilig voelen? Het is niet denkbeeldig dat men liever blijft aanlopen achter de profeten die het kwaad terugbrengen tot concrete, bestrijdbare proporties, dan achter de profeten van de subtiële retoriek van een einde van het kwaad dat God bewerkt.

De oproep tot een heilige strijd blijkt bij De Graaf subtieler uit te pakken dan de oorspronkelijke ferme inzet deed vermoeden. Als we ons daarnaast nog meer bewust worden van de gevaren van het spreken over het kwaad, wordt de noodzaak van subtiliteit alleen maar groter. Wat blijft er dan nog over van de taal van het kwaad en de oproep tot strijd? Het lijkt bovendien zeer de vraag of deze subtiële oproep in de huidige tijd kan landen. Tegelijk zien we met De Graaf de noodzaak om een alternatief te bieden voor het al te gemakkelijke spreken over het kwaad en strijd dat nu opgeld doet. Zouden we om zo’n alternatief te ontwikkelen nog andere bronnen kunnen aanboren dan het meer algemene en abstracte religieuze besef dat God voor ons de

3 Zie voor een uitgebreidere analyse het eerste hoofdstuk uit Petruschka Schaafsma, *Reconsidering Evil. Confronting Reflections with Confessions* (Studies in Philosophical Theology), Leuven: Peeters 2006, 1-17.

strijd met het kwaad heeft beslist? We gaan te rade bij de religieuze stemmen waar al een aantal keer instemmend naar is verwezen: de stemmen van de profeten. Zij spreken de mensen immers direct aan en zijn volop in de weer met de strijd tegen het kwaad. Kunnen deze stemmen nog een andere manier aanreiken om mensen bij Gods strijd te betrekken zonder dat de strijd ontaardt?

Profetisch spreken

We karakteriseren het profeteren nu maar even in enkele grote streken, met Hosea als concreet voorbeeld. Het profetische spreken bevat inderdaad vaak een krachtige oproep tot geloof in het einde van het kwaad dat God zal bewerken. Bij Hosea lezen we bijvoorbeeld hoe God tot het volk spreekt van een einde van het kwaad dat heel de schepping omvat: 'Op die dag sluit ik voor mijn kinderen een verbond met de dieren van het veld en met alles wat vliegt en kruipt. Ik maak een einde aan het geweld van boog en zwaard in hun land, zodat ze in rust en vrede kunnen leven.' (Hos. 2:20, NBV) Dit einde van het kwaad wordt in Hosea ook vaak uitgedrukt in de intieme taal van de liefdesrelatie: 'Ik zal je voorgoed tot mijn vrouw maken, ik zal je hecht aan mij verbinden, door liefde en ontferming. Mijn vrouw zul je zijn, want ik beloof je trouw, en jij zult de HEER toegewijd zijn.' (2:21-22) Eerst heeft Hosea moeten verkondigen dat het huwelijk van God en zijn volk is verbroken: 'zij is mijn vrouw niet meer en ik ben haar man niet meer' (2:4). De reden daarvoor was dat ze achter andere minnaars was aangegaan die zouden zorgen voor haar 'eten en drinken, voor wol en vlas, olijfolie en wijn' (2:7). Vervolgens wordt onverwachts toch het herstel van de relatie aangekondigd. Een nieuwe tijd zal aanbreken waarin Israël de Heer zal 'kennen' (2:19, NBG), of 'toegewijd zal zijn' (2:19, NBV).

Hoewel de relatie van God met zijn volk wordt verbeeld als die tussen man en vrouw, en in die zin als menselijk, wordt ook Gods anders zijn, zijn heiligheid benoemd. Hosea 11 spreekt over de relatie tussen God en Israël als die van een ouder en een kind. Maar waar God het volk leert lopen als een kind en verzorgt (11:3), hen leidt met 'koorden van liefde' (11:4) daar gaan zijn bij God vandaan (11:2,7). Gods toorn lijkt dan ook terecht en onafwendbaar: 'Zouden zij niet naar Egypte terugkeren, zou Assyrië niet over hen heersen, nu zij weigeren naar mij terug te keren? Het zwaard zal huishouden in hun steden en hun orakelpriesters neerhouwen om alles wat ze hebben uitgebroed.' (11:5-6) Onverwachts klinkt dan echter een heel andere toon in de tekst: 'Ach Efraïm, hoe zou ik je ooit kunnen prijsgeven? Hoe zou ik je kunnen uitleveren, Israël?' (11:8) Deze wending wordt uitgelegd als precies het gevolg van dat hier geen mens in het spel is, maar de God van Israël: 'Ik zal mijn toorn laten varen en Efraïm niet opnieuw te gronde richten. Want

God ben ik, en geen mens, ik ben in jullie midden, ik ben heilig, ik zal niet meer in woede ontsteken.’ (11:9)

Toch is de hoopvolle boodschap van God die heilig is en voor ons strijdt tot aan het einde van het kwaad allesbehalve representatief voor het hele boek Hosea. Hosea moet het volk vooral onheil aanzeggen. En dan gaat het niet om het onheil dat Israëls tegenstanders zal treffen. Israël zelf is het waartegen Gods toorn is ontbrand. Hoofdstuk na hoofdstuk vult zich met aanklachten. Ze variëren van onrecht, meened en bedrog, tot moord, diefstal en overspel; ‘het ene bloedbad volgt op het andere’ (4:2). Ook gaat het volk achter vreemde goden aan en miskent het wie werkelijk de bron is van zijn dagelijks voedsel en veiligheid. Dat blijkt wel heel duidelijk in dat het in onzekere politieke tijden hulp zoekt bij de heidense grootmachten Egypte en Assyrië (5,13; 7,11; 8,9-10a; 12,1). De straf die daarom wordt aangekondigd, stemt met de overtredingen overeen. Het dagelijkse voedsel zal ontbreken, de aarde wordt onvruchtbaar, de steden geplunderd en de mensen teruggevoerd naar Egypte of afgevoerd naar Assyrië waar ze onrein voedsel moeten eten (9:3).

Bij Hosea ligt het zwaartepunt wel heel nadrukkelijk op de aanklacht en aankondiging van straf. Toch kenmerkt de dubbelheid van de verkondiging van zowel heil als onheil alle oudtestamentische profeten. Ze verkondigen nooit eenduidig een boodschap van hoop en vertrouwen op Gods macht en kracht in de strijd tegen het kwaad. In zijn monumentale boek *De Profeten* introduceert rabbijn Abraham Joshua Heschel de profeet als in de eerste plaats gekenmerkt door een ‘sensitiviteit voor het kwaad’ (29-31).⁴ Het is echter een andere sensitiviteit dan we aantreffen in bovengenoemde analyses van de huidige tijd. Hier is het kwaad niet de begrijpelijke en tegelijk gevaarlijke preoccupatie van angstige en boze mensen, maar een heel ander soort gevoeligheid. Hevige emoties spelen zeker een rol, maar ze betreffen volgens Heschel ogenschijnlijk ‘triviale onderwerpen’. Profeten nemen ons mee ‘naar de achterbuurten’, waar armoede heerst, onrecht, en valse goden worden aanbeden. Voor ons ‘gewone’ mensen zijn dat zaken die er jammer genoeg nu een keer bij horen; het is de ‘sociale dynamiek’. Bij de profeten roepen ze intense verontwaardiging op. ‘Zij spreken en handelen alsof de hemel op instorten staat, omdat Israël ontrouw geworden is aan God’ (31), meer ‘om te choqueren dan om te stichten’ (33). Hun terechtwijzingen zijn ‘hard en medogenloos’. Ze stellen Gods toorn tegen de mensen present. Vervolgens benoemt Heschel ook wel dat de achtergrond van deze bijtend scherpe woorden ‘liefde en mededogen voor de mensheid’ is. Het ‘voornaamste thema’ is echter: ‘vermanen’ (40).

4 In het Engels staat er ‘sensitivity to evil’. *The Prophets* is een Engelstalige bewerking uit 1962 van Heschels dissertatie die in 1936 werd uitgegeven in het Duits als *Die Prophetie*. De Nederlandse vertaling waaruit hier is geciteerd, is van Hans van der Heiden (Vught: Skandalon 2013).

Tot zover is het profetisch spreken nog wel te relateren aan hoe De Graaf spreekt over Gods strijd tegen het kwaad met gerechtigheid als maatstaf. Subtiel lijkt de profetische taal van het kwaad echter allerminst. Heschel zegt: ‘De profeet haat het “bij-benadering”. Mensen moeten op de top leven om de afgrond te vermijden. Er is niets om zich aan vast te houden, niets behalve God.’ (44) Hier spreekt een ‘onverdraaglijke extremist’ (45). Zien we bij de profeten dan een typisch voorbeeld van hoe het mis kan gaan in het spreken over het kwaad en de strijd? Gaan de profeten aan de haal met de existentieel zo krachtige taal van het kwaad, die zo gemakkelijk valse duidelijkheid suggereert? Wanneer wordt een profeet een valse profeet, de ‘onheilsprofeet’ waarvoor De Graaf een alternatief wil vinden?

Om daarvoor criteria te vinden moeten we nagaan waarom de profeet zo spreekt. De voedingsbodem voor het profetisch spreken over het kwaad blijkt dan een andere te zijn dan de huidige, zeer riskante. De profeten worden niet geleid door een vage angst, een onveilig gevoel en een willen identificeren van de ander als ‘kwaad’. Volgens Heschel is er een heel andere reden dat de profeet niet anders dan zo kan spreken. Profetie ontspringt in een ‘overweldigd [zijn] door de grootsheid van de goddelijke presentie’ (45). De profeet probeert ‘de wereld te (laten) zien vanuit het perspectief van God’ (54). Vanuit dat gezichtspunt oordeelt hij de mensen. Het sleutelwoord om de profeten te begrijpen is voor Heschel dat van Gods ‘pathos’. Daarmee bedoelt hij dat God betrokken is bij het leven van mensen, hen liefheeft en rekening met hen houdt. Zie Hosea’s beelden ontleend aan het huwelijk en het ouderschap. Als geraakt zijn door Gods pathos de voedingsbodem is voor het profetisch spreken wordt de grote vraag die daarin op het spel staat ‘wat de mens doet met Gods zorg voor alle mensen’ (307). Men zou denken dat de mens die zorg in dankbaarheid aanvaardt. Maar de profeet ziet iets anders. De mens verhardt zich tegen Gods zorg. De gerechtigheid die God als maatstaf stelt, voelt als een te hoge eis. De profeet stelt die verharding aan de kaak. Niet om haar te bevestigen, maar om te proberen haar te overwinnen. De boodschap van de profeet is erop gericht ‘het innerlijk van de mensen te veranderen en tegelijk een omwenteling teweeg te brengen in de loop van de geschiedenis’ (45). Ware profeten spreken mensen persoonlijk aan op gerechtigheid als criterium van Gods grenzeloze betrokkenheid.

Met het aanboren van deze bron van de profetische stemmen krijgen we inderdaad zicht op een andere manier om mensen bij Gods strijd te betrekken zonder dat de strijd ontaardt. De profeten tonen een bredere bedding van de taal van het kwaad en strijd, en ook de impuls ertoe. Gerechtigheid is hier geen algemeen, abstract principe meer, of iets dat we concreet zien worden in onze nationale en internationale rechtsordes. Dat de mens rechten heeft, is iets wat voortvloeit uit de relatie die God met de mens aangaat. De mens is voorwerp van Gods zorg. En precies daarom maakt God, die in

zijn heiligheid zo anders is dan de mens, zich druk over menselijk onrecht, over ‘de manier waarop een onbeduidend menselijk individu arme weduwen en wezen behandelt’, aldus Heschel (288). De taal van het kwaad en strijd wordt gesproken om de individuele mens hierbij te bepalen. De mens moet ontdooien uit zijn verharding en beseffen dat hij door God wordt bemind. Dat betekent dat het handelen van het individu ertoe doet. In de individuele misdaad komt ‘de verwording van de samenleving’ tot uitdrukking. ‘Weinigen zijn schuldig, allen zijn verantwoordelijk’, zo vat Heschel de profetische boodschap samen (44).

‘Ken uw God’

Helpt deze profetische bron ons ook verder in de zoektocht naar een alternatief spreken over het kwaad – beter dan de meer subtiele strijd tegen het kwaad die we eerder uittekenden? Kan deze oproep tot strijd die de extreme ervaring van Gods pathos als bedding heeft, en zo de mens bepaalt bij dat er iets van hem wordt verwacht, wél landen bij mensen van nu? De onheilsprefetieën behoren ongetwijfeld met stip tot de bijbelgedeelten die in de kerk het minst gelezen worden. Moet de kerk haar stem op deze manier verheffen?

Naar ons idee zou dat inderdaad zo kunnen zijn. Het is immers niet zo’n *tour de force* om de mens van nu – onszelf nadrukkelijk inclusief – te herkennen in de adressant van de profeet. Als we proberen te bedenken tot wie de profeet zich in onze tijd zou richten, komt er bovendien iets anders aan het licht: een fundamenteeler en omvattender probleem dan dat van de angst en boosheid van onze tijd. Het is het probleem van de huidige verharding. Ik zou die willen omschrijven als het ‘zich niet aangesproken voelen’. Het is de ervaring van mensen die geen begin meer zien, die niet meer geloven dat het op hen aankomt. Deze stemming leeft waarschijnlijk zelfs breder dan die van angst en wraakzucht. Het is de stemming die ontstaat doordat de wereld zo groot is geworden. We weten van teveel kwaad om nog te denken dat wij daarin werkelijk iets zouden kunnen betekenen. De voortdurende confrontatie met het leed op de hele aardbol en het zicht op onze eigen verantwoordelijkheid voor de grote wereldproblemen als wapenwedloop en klimaatverandering verlammen ons. We zijn eraan gewend geraakt om vrijwel alle menselijk handelen te analyseren als strategisch, in dienst van min of meer egoïstische doelen. Samenleven is een kwestie van dat egoïsme zo kanaliseren dat mensen op eigen kracht voor hun zaak kunnen strijden. Wat kunnen wij als individuen daarin verder nog betekenen? Het is hypocriet of naïef om te denken dat het op jou aankomt. We leven behalve in een tijd van angst in een tijd van verlamming. Daardoor raken we verhard; het leed dringt niet meer echt tot ons door. Gerechtigheid wordt een utopische maatstaf. In die situatie maakt de oproep tot een heilige strijd die bij God begint en van

ons zijn medestrijders maakt weinig kans te landen: hij overschreeuwt de gevoelens van onvermogen en apathie.

Door de vermaning van de profeet die is gegrepen door het mysterie van Gods pathos komen we dus iets anders op het spoor in onze eigen tijd. We zijn misschien wel gevoelig voor een oproep tot strijd tegen het kwaad. Maar om die oproep werkelijk te laten landen moet er echt nog een ander probleem worden bestreden. Gerechtigheid moet een maatstaf worden waar mensen zich werkelijk door aangesproken voelen. Ze moeten uit hun heel begrijpelijke apathie worden gehaald en in de onrust worden gezet die ontstaat zodra het wel op jou aankomt en het ertoe doet welke keuzes je maakt.

Natuurlijk keert, als het individu zo wordt vermaand, de kritische vraag weer terug of de strijd tegen het kwaad hier niet opnieuw gemakkelijk al te duidelijke categorieën kent. Bij de profeten lijkt dat gevaar echter niet zo gauw aan de orde. De adressant van de profetie wordt immers zelf geplaatst voor visioenen van heil én onheil. De positie waarin er iets van jou verwacht wordt is er een van onrust. Profetie geeft ook een inkijkje in het gemoed van de gelovige. Die twijfelt vaak. Het is niet gemakkelijk om te hopen, te geloven in Gods overmacht over het kwaad. Hoe kunnen we uitmaken wie of wat te vertrouwen is? Moeten we deze weg inslaan of die? Waar moeten we ons voor inzetten? Is deze aarde überhaupt wel een plaats waar ‘goed leven’ gestalte kan krijgen, of is het een strijd van allen tegen allen, of een *survival of the fittest*? Dat is de onrust van het geestelijk peilen van je eigen situatie: waar moet ik op inzetten, wat moet ik laten lopen? Waar ligt de weg ten leven? Met die onrust bevinden we ons volgens de profeten in het hart van wat geloven is. En de profeten gaan ons erin voor.

Opnieuw kunnen we ons afvragen of deze vermaning iets kan uitrichten in onze tijd. Kunnen mensen van nu die onrust uithouden en toch geloven dat het op hen aankomt, zich geroepen voelen? Kan deze vermaning de apathie en het verlangen naar duidelijkheid doorbreken? Het is gemakkelijker ons te verschuilen achter het ontbreken van de categorieën van goed en kwaad, of die juist in alle absoluteheid present te stellen. Toch is de onrust waar de profeet toe oproept niet alleen iets negatiefs, een niet weten of twijfelen. Het woord dat de profeet Hosea gebruikt om aan te geven wat er van de mens in positieve zin wordt verwacht is het Hebreeuwse *jd*’/יָדַע. Het wordt wel vertaald als kennen.⁵ Dat is echter niet het kennen van ‘kennis is macht’, of het doorhebben hoe de dingen werken om ze dan naar je hand kunnen zetten. In Hosea is het te vertalen met woorden als erkennen, je realiseren,

5 Zie voor uitgebreide analyse: ‘The Embodied Character of “Acknowledging God”. A Contribution to Understanding the Relationship between Transcendence and Embodiment on the Basis of Hosea’, in: Peter Jonkers & Marcel Sarot (eds), *Embodied Religion* (Ars Disputandi Supplement Series, Vol. 6), 2013, 47-70 [<https://dspace.library.uu.nl/handle/1874/292898/discover>], m.n. 59-60.

beseffen en geloven en het object ervan is God. Het gaat om het besef dat het God is – en niet de minnaars – die koren, wijn en olie geeft, zilver en goud. Het is beseffen dat God zorgt en heelt (11:3) en zal komen ‘even zeker als de dageraad’, ‘als milde regen’, ‘als de lenteregen die de aarde drinkt’ (6:3). Het is het kennen dat een seksuele connotatie heeft die past bij de liefdesrelatie tussen God en mens. We zouden het kunnen vertalen met een besef van afhankelijkheid.

Het kennen van God bij Hosea doet denken aan een andere oproep tot strijd die wordt aangehaald in *Heilige Strijd* en die misschien wel de meest profetische is, namelijk die van Karel de Grote. In tijden van grote maatschappelijke onzekerheid en onveiligheid door politieke dreigingen en mislukte oogsten begon hij zijn ‘veiligheidsbeleid’ als volgt. Hij verordonneerde missen op te dragen, aalmoezen uit te delen, hongerigen te voeden. De Graaf vat dit ‘goed doen’ samen als ‘demonstratie van afhankelijkheid, afwachting, boete en berouw ten overstaan van het goddelijk gezag’ (61). Pas daarna konden meer praktische maatregelen volgen. Net als bij de profeten staat hier de relatie met God voorop. God moet weer worden gekend, de relatie moet worden hersteld. De mens moet zich weer geroepen weten tot rechtvaardigheid. Dat is voorwaarde is om tot goede, gepaste strijd te kunnen overgaan. De oproep tot strijd kan niet direct klinken. Hij moet worden voorafgegaan door het besef gekend en geliefd te worden en door het berouw over het beschamen van die liefde. Dat besef en dat berouw zet aan tot een antwoordend erkennen. In dat antwoorden doet hoop op Gods strijd tegen het kwaad volop mee. Maar die hoop geeft niet zomaar rust. Door God geliefd zijn leidt tot onrust. Opeens doet het ertoe hoe mensen zich gedragen. Opeens voelen mensen zich aangesproken. Dat dat zich aangesproken weten nodig is om in beweging te komen, dat laten de profeten zien. Daarmee bieden ze geen gemakkelijk scenario van hoop en vertrouwen of van een duidelijke strijd. Maar ze spreken wel vanuit een vervuld zijn met Gods pathos dat zeggingskracht kan hebben in een tijd waarin behalve angst ook vooral verlamming de overhand dreigt te krijgen. Het is de vraag of de kerk van nu voor zulke profetie ruimte maakt en mensen namens God durft aan te spreken op hun roeping die is gegrond in afhankelijkheid van Gods liefde.