
‘Door zijn striemen bent u genezen’: een uitweg uit de verstaanscrisis

J.M. Burger

Abstract

The post-Christian situation makes it difficult to answer the question: Can the God of the Old Testament be good if he punishes whole communities without paying attention to the individual? Contemporary culture protests against religious understandings of guilt and punishment; God has to be a forgiving God. However, if God is understood to be unambiguously good so that he has nothing to do with evil, the result is a God who is harmless, who cannot affect real life. This article argues that, in Christ, God identifies with humanity in order to judge sin and to create a new situation of peace and righteousness. God does more than humanity expects: In Israel's representative, the Messiah, God establishes a new community in which evil has no place.

Gods straf zoals we daar in het Oude Testament over lezen roept weerstand op: waarom zo buitensporig? Waarom collectief? Het is niet overdreven als we spreken van een verstaanscrisis. Is God zoals we Hem in het Oude Testament leren kennen, goed en betrouwbaar? In mijn bijdrage begin ik met een beschrijving van het postchristelijke karakter van deze verstaanscrisis. Daarna ga ik in op de vraag hoe we in deze verstaanscrisis ons kunnen oriënteren om een uitweg te zoeken. Omdat christenen geloven dat de God die we kennen uit het OT zich in Christus definitief geopenbaard heeft, zal ik ten derde nagaan wat vanuit Jezus Christus te zeggen is over Gods straf en over het collectieve karakter daarvan. Ten slotte stel ik de vraag, of we via deze omweg verder gekomen zijn met betrekking tot de genoemde verstaanscrisis.

1. Postchristelijke verstaanscrisis

Deze verstaanscrisis is typisch postchristelijk: het stempel dat eeuwen van christelijk geloof op onze cultuur gezet hebben, is een van de oorzaken ervan. Natuurlijk toont zich daarin een algemeen-menselijke dynamiek: de weerstand die in zonde gevallen mensen tegen God voelen en onze blindheid voor wie God is. Maar de historische vorm die deze zondige dynamiek aanneemt in onze context is zonder meer postchristelijk. Daarbij denk ik aan ten minste drie punten:

1. Zoals Charles Taylor in zijn bekende studie *Een seculiere tijd* laat zien, is er

in onze cultuur een aversie gegroeid tegen religieuze noties als schuld en straf. Eerste oorzaak hiervan is volgens Taylor het streven naar hervorming sinds de tweede helft van de Middeleeuwen (zowel in rooms-katholieke als in protestantse vorm). Taylors centrale these is dat het streven naar hervorming een belangrijke factor is geweest in het secularisatieproces. Dit streven had als doel dat iedereen 100% christen is. Hierin hebben boetepredikers en donderpreken een belangrijke rol gespeeld. Het nastreven van hervorming heeft niet alleen geleid tot daadwerkelijke geestelijke vernieuwing, maar ook tot boosheid, angst en frustratie.¹ Tweede oorzaak is het strafrechtelijk kader waarin de reformatoren hun leer gegoten hebben, voortbouwend op Augustinus en Anselmus. Zeker in de calvinse vorm heeft dit strafrechtelijk kader volgens Taylor weerzin opgeroepen.² Hoe deze gegroeide afkeer ook te waarderen valt, het is een gegeven dat een recht verstaan van met God verbonden noties als zonde, schuld en straf in onze postchristelijke setting extra compliceert.

2. Verder is met behulp van Taylors weergave van het moderne omsloten zelf en van de moderne morele orde inzichtelijk te maken waarom onze cultuur al snel protesteert bij de idee van een goddelijk straffen, zeker wanneer dit straffen zich richt op een collectief. Mede dankzij het christelijk geloof heeft het moderne zelf zich kunnen ontwikkelen: een zelf dat geldt als individueel en autonoom, afgegrensd van het eigen lichaam, de buitenwereld, en van een geestenwereld of een goddelijke werkelijkheid. Tegelijk ziet dit 'omsloten zelf' zich vol zelfvertrouwen als uniek en waardevol.³ Collectieve verbanden zijn er wel, zoals Taylors analyse van de moderne morele orde laat zien. Deze orde ontstaat echter pas wanneer autonome individuen in vrijheid ervoor kiezen om samen zich voor elkaars nut in te gaan zetten.⁴ Omdat deze manier van denken zich gemakkelijk ontwikkelt in de richting van een voor God gesloten wereldbeeld, past de voorstelling van een strafende God hier niet bij.⁵ Wanneer er al gestraft moet worden, dan alleen verantwoordelijke en schuldige individuen. Een collectief straffen door God sluit niet aan bij dit mede door christenen zelf vormgegeven denkkader.

1 Ch. Taylor, *Een seculiere tijd*, Rotterdam 2009, 62-63, 116-133, 339-342, 369, 401.

2 Taylor, *Seculiere tijd*, 134-137, 364, 849.

3 Zie Ch. Taylor, *Bronnen van het zelf. De ontstaansgeschiedenis van de moderne identiteit*, Rotterdam 2009, Harvard 1989; Taylor, *Seculiere tijd*, 73, 86-91, 201-215, 351-359, 394-395, 413, 488-489.

4 Taylor, *Seculiere tijd*, 235-300.

5 Taylor spreekt hier van een mogelijke 'draai naar geslotenheid'; Taylor, *Seculiere tijd*, 720-723, 757-759, 770.

3. Onze cultuur is eeuwenlang blootgesteld aan de christelijke boodschap van oordeel, genade, verzoening en vergeving. Dat leidt enerzijds tot moeite met noties als die van een goddelijk oordeel, anderzijds tot een (ideaal) beeld van God als een God die toch wel zal vergeven.

2. Oriëntatie

Hoe gaan we om met deze verstaanscrisis? Voor die vraag richt ik me op het boek *Malum* van de Duits-Zwitserse dogmaticus en godsdienstfilosoof Ingolf Dalferth (geb. 1948). Twee dingen haal ik hieruit naar voren.

1. Om ons in het leven te kunnen oriënteren, hebben we een bruikbaar godsconcept nodig, dat ons de weg wijst in het leven met zijn ervaringen van goed en kwaad. Wanneer dat godsconcept volstrekt eenduidig is doordat het de goedheid van God benadrukt en elke relatie tussen God en het kwaad ontkent, gaat het niet meer over het leven waarin we met goed en kwaad te maken hebben. Een godsconcept dat juist tweeduidig is en God tekent als een mix van goed en kwaad, biedt ook geen oriëntatie meer in alle ambivalentie.⁶
2. Volgens Dalferth ontwikkelt het godsbeeld in het Oude Testament zich via de verstaanscrisis van de ballingschap. In de tijd vóór de ballingschap leefde Israël met het beeld van God die goed is, het goede van de rechtvaardige beloont en het kwaad straft. Deze God staat aan de kant van Israël en keert zich tegen de vijanden van Israël. Met de ondergang van Jeruzalem en de wegvoering in ballingschap wordt duidelijk dat dit godsbeeld te simpel was. God is een God die vecht tegen het kwaad, maar die zich daarom blijkbaar ook tegen Israël zelf kan keren. Israël zelf blijkt juist door zijn zonde Gods oordeel te verdienen. Tegelijk vormt zich hierin wel de hoop, dat Gods macht groter is dan het kwaad. Uiteindelijk blijkt God in Christus inderdaad degene te zijn die het kwaad overtreft en overwint door zijn liefde.⁷ Hierbij tekent Dalferth een verandering in het religieuze leven: het voltrekt zich 'niet meer primair of uitsluitend in de modus van geloven en weten, maar van hopen en liefhebben'.⁸

Los van de vraag of Dalferths historische reconstructie juist is, is het een belangrijke waarneming dat een verstaanscrisis kan leiden tot een verdieping van het godsbeeld. Ook is belangrijk dat we ons niet alleen richten op geloof

6 I.U. Dalferth, *Malum. Theologische Hermeneutik des Bösen*, Tübingen 2008, 411-412, 531

7 Dalferth, *Malum*, 400-517.

8 '... nicht mehr primär oder ausschließlich im Modus von Glauben und Wissen, sondern von Hoffen und Lieben...', Dalferth, *Malum*, 532.

en op kennis, maar op de vraag of God ons echte hoop biedt en onze liefde waard is.

Vanuit het perspectief van Dalferths beschouwingen terugkijkend naar onze postchristelijke verstaanscrisis, valt op dat de moderne moeite met het godsbeeld van het Oude Testament juist voortkomt uit de neiging om God weer helemaal aan de kant van het goede te plaatsen: God is eenduidig goed en staat los van het kwaad. Daarmee bewegen we terug naar een te eenvoudig godsbeeld. In onze tijd lijkt het godsgeloof vaak overbodig en irrelevant. Een beweging richting een te eenvoudig godsbeeld maakt God alleen maar irrelevant. Juist een goede, maar tadeloze God is een overbodige God. Zo’n godsbeeld biedt ons niet werkelijk oriëntatie tegenover ervaringen van goed en kwaad. Wil een godsbeeld oriëntatie bieden, dan is het belangrijk dat de vragen waarop we antwoord zoeken helder zijn. In aansluiting bij Van Bakkum⁹ formuleer ik de vragen als volgt: Is Gods straffen oneerlijk, omdat Gods straf overmatig is of zich richt op een collectief in plaats van op een individu dat schuldig is? Of is het mogelijk om in Gods straffen een God te zien op wie we kunnen hopen en die we kunnen liefhebben? Christenen geloven dat Israëls God zich definitief heeft geopenbaard in Jezus Christus. Tekent zich in Gods openbaring in Christus een godsbeeld af, dat God tekent als een God om in te geloven, om op te hopen, en om lief te hebben, en dat ons tegelijk verder helpt in onze verstaanscrisis?

3. Gods oordeel in Christus: collectiviteit en straf

Startpunt is Christus’ opstanding, die fundamenteel is voor onze kijk op alle dingen. De opstanding werpt ook licht op de vraag naar collectiviteit. Dit blijkt bij de gedachte van Christus als incorporatieve Messias. Het concept van corporativiteit is al terug te vinden in het Oude Testament,¹⁰ maar wordt bij Jezus Christus gevuld vanuit zijn geschiedenis.¹¹ Interessant is dat volgens Tom Wright Paulus’ verstaan van Jezus als een incorporatieve Messias nieuw is en opkomt uit de opstanding. Joden die in de opstanding geloofden, keken uit naar een opstanding van alle rechtvaardigen aan het eind van de tijd; geen Messias die sterft en als enige uit de dood opstaat. Wright stelt dat Paulus ervan overtuigd raakte, ‘dat Israëls God voor Jezus gedaan heeft wat

9 K. van Bakkum, ‘Zijn woede duurt een oogwenk’, in dit nummer

10 Zo recent J. Mol, *Collective and Individual Responsibility. A Description of Corporate Personality in Ezekiel 18 en 20*, Leiden 2009.

11 Bijv. D.G. Powers, *Salvation through Participation. An Examination of the Notion of the Believers’ Corporate Unity with Christ in Early Christian Soteriology*, Leiden 2001.

Hij, naar verwacht mocht worden, zou doen voor Israël'.¹² Het is voor het eerst bij Paulus dat de gedachte van een incorporatieve Messias die zijn hele volk representeert onder woorden wordt gebracht. Wat de Messias door-maakt, laat zien wat er zal gebeuren met iedereen die bij Hem hoort.¹³ Vanuit de opstanding bezien is er dus een collectiviteit ten goede. Zou er dan niet ook een verbondenheid ten kwade kunnen zijn? Voor Paulus impliceert het met Christus opstaan ook een met Christus sterven, en de mogelijkheid van een verbondenheid in schuld (zie bijvoorbeeld 2 Kor. 5; Rom. 5-6).

Overigens spreekt deze verbondenheid ten goede tussen ons en Jezus niet vanzelf. Deze verbinding krijgt in de geschiedenis van Jezus gaandeweg vorm, wanneer de Vader zijn Zoon zendt en de Zoon zich steeds meer één maakt met mensen. In Jezus' leven vindt een beweging van identificatie plaats: geboren uit een vrouw, onder de wet (Gal. 4,4), in de gestalte van het zondige vlees (Rom. 8,3), via de boetedoep van Johannes de Doper een boeteling geworden (Matt. 3,14-15). Hij maakt zich gelijk aan een slaaf (Fil. 2,6-8), wordt een slachtoffer van onrecht (Matt. 27,15-26), wordt veroordeeld als iemand die in religieus en politiek opzicht gevaarlijk is (Matt. 26;65; Luc. 23,2). Ten slotte sterft Hij met misdadigers als een mislukte loser en deelt onze dood (Matt. 27,26-50). Gods Zoon maakt zich werkelijk één met mensen en brengt een nieuwe verbondenheid tot stand: Hij wordt onze plaatsbekleder.

In de geschiedenis van Jezus als onze plaatsbekleder vindt Gods oordeel plaats, zoals Oliver O'Donovan betoogt. Christus representeert zijn volk Israël en als gevolg daarvan heel de schuldige mensheid. In kruis en opstanding van Jezus voltrekt zich Gods oordeel over deze wereld.¹⁴ Een oordeel definieert O'Donovan als 'een handeling die moreel onderscheid maakt door zich uit te spreken over een voorafgaande handeling of bestaande stand van zaken om een nieuwe publieke context tot stand te brengen'.¹⁵ In een oordeel wordt kwaad dus benoemd en veroordeeld als kwaad, om een nieuwe publieke situatie te creëren waarin dat kwaad overwonnen is en gedoemd om te verdwijnen.¹⁶

12 '... that Israel's God had done for Jesus what it had been supposed he would do for Israel.' N.T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, Minneapolis 2013, 828.

13 Wright, *Paul*, 825-835.

14 O. O'Donovan, *The Desire of the Nations. Rediscovering the Roots of Political Theory*, Cambridge 1996, 38-41, 120-133, 136-143.

15 'Judgment is an act of moral discrimination that pronounces upon a preceding act or existing state of affairs to establish a new public context.' O. O'Donovan, *The Ways of Judgment. The Bampton Lectures 2003*, Michigan/Grand Rapids 2005, 7.

16 O'Donovan, *Ways of Judgment*, 7-11.

O'Donovan benadrukt dat de activiteit van oordelen fundamenteeler is dan straffen. Wanneer er gestraft wordt, vindt dat altijd plaats als onderdeel van een oordeel. Ook wanneer God straft, is die straf altijd onderdeel van een uitoefening van Gods macht als koning en rechter, waarin hij het kwade veroordeelt en een nieuwe, goede werkelijkheid tot stand brengt. Het is een onjuiste gedachte dat het kwaad zichzelf zou straffen: in zijn oordeel spreekt God zich uit tegen onrecht en demonstreert Hij zijn goedheid en rechtvaardigheid.¹⁷

Impliciet keert O'Donovan zich tegen de gedachte van een 'Tun-Ergehen-Zusammenhang' zoals die door Klaus Koch is voorgesteld. O'Donovan noemt dit een 'verleidelijke maar gevaarlijke' gedachte: God lijkt wel vriendelijk omdat hij niet actief straft, maar tegenover het kwaad impliceert deze gedachte een houding van fatalisme. God pakt het kwaad immers niet aan, dus blijven wij ermee zitten.¹⁸ De gedachte dat een slachtoffer belang heeft bij de straf van de dader, wijst hij ook af, omdat genoeg vinden in straf niets anders kan zijn dan persoonlijke wraak. Volgens O'Donovan is het juist een christelijk motief dat het oordeel aan God gelaten wordt, in de verwachting dat Hij publiek recht zal doen.¹⁹

O'Donovans theologie helpt ons om scherper te zien hoe God in Christus een collectiviteit tot stand brengt, die het mogelijk maakt dat Christus als representatieve Messias Gods oordeel doorstaat. Daarin veroordeelt en straft God ons kwaad en ons onrecht, en schept Hij een nieuwe publieke situatie van vrede en recht. In Gods openbaring in Christus zien we een God om lief te hebben en een God om op te hopen: Hij voltrekt in Christus zijn terechte oordeel over kwaad en onrecht, maar trekt tegelijk ons met Christus door het oordeel heen. Zo kan God het kwaad uit onze wereld uitbannen en tegelijk voorkomen dat wij in die veroordeling en straf zouden verdwijnen. Hij verlost ons juist van onszelf en brengt ons naar een eerlijke wereld van vrede en recht. 'Door zijn striemen bent u genezen' (1 Petr. 2,24).

4. Terug naar het Oude Testament

Zijn we nu verder gekomen in het zoeken naar oriëntatie in de geconstateerde verstaanscrisis? Belangrijk is daarbij te bedenken wat theologie kan en niet kan doen. Theologie kan overwegingen aanreiken, maar theologie kan een

17 O'Donovan, *Ways of Judgment*, 107-119.

18 O'Donovan, *Ways of Judgment*, 113.

19 O'Donovan, *Ways of Judgment*, 115-116. Met het voorstel van Bert van Veluw om juist genoegdoening aan slachtoffers centraal te stellen, zal O'Donovan daarom niet kunnen instemmen. Zie A.H. van Veluw, *De straf die ons de vrede aanbrengt. Over God, kruis, straf en de slachtoffers van deze wereld in de christelijke verzoeningsleer*, Zoetermeer 2002.

existentiële worsteling met vragen aangaande Gods straf en Gods betrouwbaarheid niet oplossen. Daarin gaan we uiteindelijk onze eigen weg en vallen beslissingen in ons eigen hart. Wel kan theologie erop wijzen waar God te vinden is en waar God ons zoekt: in Jezus Christus. Tot welke overwegingen leidt het voorafgaande?

1. Het is goed en zelfs van levensbelang dat God recht doet. Als God het onrecht niet aan de kaak stelt om het recht te zetten en het kwaad weg te doen, komt er geen goede situatie van vrede. God oordeelt als rechter juist om ons van alle kwaad en onrecht te verlossen. Belangrijk is, dat straffen een moment vormt in die rechterlijke activiteit van God die gericht is op het uitbannen van kwaad uit onze werkelijkheid. Daarom is Gods straffen 'uitdrukking en voltrekking van zijn goedheid en gerechtigheid'.²⁰ Met het verdwijnen van het christelijk geloof uit onze maatschappij wordt de roep om straf daarin steeds luider. Het is belangrijk dat wij de vraag stellen: waarom mogen alleen mensen straffen? Het is juist heilzaam wanneer we niet afhankelijk zijn van menselijke straf (en wraak!), maar wanneer God het kwaad zo kan veroordelen dat het ook uitgebannen wordt.

2. Dit geldt alleen wanneer God werkelijk recht doet en zijn straffen eerlijk zijn. In onze postchristelijke cultuur is het extra ingewikkeld om die vraag te beantwoorden, omdat onze cultuur gestempeld is door een boodschap van vergeving, geweldloosheid en liefde. Van God wordt verwacht dat Hij lief blijft, wat mensen ook gedaan hebben. Allereerst is het hier belangrijk om de bijbelse verhalen goed te lezen. Van Bekkum laat zien dat het loont om dit te doen. Toch blijft de vraag of Gods straffen oneerlijk is, als het collectief en excessief is in onze ogen.

Dat er een collectiviteit ten goede kan zijn zoals de opstanding van Christus laat zien, is reden om te vragen: is er ook een collectiviteit ten kwade? Niemand kan eromheen dat kwaad kwaad oproept. Juist bij het kwaad horen vicieuze cirkels waarin het kwaad van de een de ander meezuigt in een moeras.²¹ Het concept van het moderne autonome zelf helpt ons niet om ons in het leven te oriënteren, het is juist een misleidend concept.

20 'Ausdruck und Vollzug seiner Güte und Gerechtigkeit', Dalferth, *Malum*, 535. Verder A. van de Beek, *God doet recht: eschatologie als christologie*, Zoetermeer 2008, 37-44, 109-115, 275-282; H. Boersma, *Violence, Hospitality and the Cross: Reappropriating the Atonement Tradition*, Grand Rapids 2004, 82-88, 170-179; M. Volf, *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness and Reconciliation*, Nashville 1996, 29, 52, 131, 294-301.

21 Prachtig is deze verbondenheid (ook) ten kwade verbeeld in de roman van Vonne van der Meer, *Ik verbind u door*, Amsterdam 2004.

Hoe ingrijpend het kwaad verder is, blijkt door heel de geschiedenis die de Bijbel vertelt heen: wat God ook doet om het kwaad te verwijderen, geen enkele oplossing is effectief. Steeds duikt het kwaad weer opnieuw op. Kennelijk is het kwaad als onkruid dat met wortel en tak verwijderd moet worden, als een gezwel dat weggesneden moet worden samen met het omliggende weefsel. Het is mogelijk dat Gods collectieve straffen een aansluiting is bij de toenmalige cultuur, zoals Van Bekkum suggereert. Het zou kunnen dat gaandeweg Gods straf zich steeds meer richt op een schuldig individu dat daadwerkelijk verantwoordelijkheid draagt. Tegelijk laat het collectieve straffen zien, dat individuele straf alleen de oplossing niet is om het kwaad definitief te verwijderen. Het kwaad woont immers in de harten van mensen.

3. De enige oplossing – de vernietiging van de mens in wiens hart het kwaad woont – is geen oplossing, omdat er dan geen mensen overblijven. Het wonder is dat God uiteindelijk meer doet dan we van Hem hadden kunnen verwachten: Hij wordt mens om de vernietiging van de mensheid te ondergaan en mensen door het oordeel heen te dragen naar Gods rijk van vrede en recht – een werkelijkheid zonder kwaad.

Mocht iemand God verwijten dat Hij fouten heeft gemaakt, dat Hij verantwoordelijkheid draagt voor het kwaad in de schepping, of dat Hij excessief gestraft heeft (wat ik allemaal in deze bijdrage niet beweerd heb), dan zien we een God die ons tegemoetgekomen is door uiteindelijk zelf de straf te dragen.²² Pastoraal is het van groot belang dat God zichzelf niet op afstand rechtvaardigt. Integendeel, als Hij zijn rechtvaardigheid bewijst, maakt Hij zichzelf in Christus één met onze wereld die onder de vloek van de zonde ligt.

22 Zo A. van de Beek, *Jezus Kurios: De Christologie als hart van de theologie*, Kampen 1998, 152, 155 en Van Veluw, *De straf*, 192v. (maar anders dan Van de Beek, zie noot 261).