

THEO BOER

God de superpacifist? Kritische noties bij de ethisering van God

So little knows
Any but God alone, to value right
The good before him¹

GOD THE SUPERPACIFIST? A CRITIQUE OF DE ETHIFICATION OF GOD

If Yoder is right in holding that pacifism is the appropriate behaviour for the Christian community, how does this relate to what we may expect from God? The answer depends on the question whether God and humans are both bound by one universal morality. In this paper it is argued that the existence of such a universal morality doesn't warrant divine beneficence toward humans. Such a morality also fails to account for God's being-God and does not consider the limited scope of morality as an instrument to direct human welfare. Conceding this, however, does not preclude the possibility of a theodicy; such a theodicy stems not from an alledged universal morality, but from God's own goodness. Despite falling short of justifying Divine pacifism, such a perspective may nevertheless provide reasons to question Divine violence.

1 Inleiding

Als we met Yoder aannemen dat een christelijke ethiek, alles wegende, een pacifistische ethiek zou moeten zijn, wat betekent dat dan voor het handelen van God? Voor velen is de mogelijkheid onverdraaglijk dat een God die mensen opdraagt vreedstichters te zijn en hun vijanden lief te hebben, naast liefdevol en teder ook toornend en verterend kan zijn. Een discrepantie tussen de menselijke moraal en goddelijk handelen – handelen verstaan als intentioneel en direct, meer nog dan als permissief en indirect – stelt een majeur probleem voor de theodicee. Als we God belijden als het *Summum Bonum* en als bron van de moraal, betekent dit dan niet op zijn minst dat God aangesproken moet kunnen worden op dezelfde moraal als die waar mensen zich aan gehouden weten? Moeten we met andere woorden de theodicee niet oplossen met behulp van een voor God en mens gelijkelijk geldende moraal? Dat is de hoofdvraag van dit artikel en ik behandel hem aan de hand van een concreet vraagstuk: het gebruik van geweld tegen het leven van de tegenstander. Hieronder schets ik eerst in het kort het goed recht van het pacifisme, de ethische theorie die zegt dat liefde onder mensen zich niet verdraagt met geweld tussen mensen (§ 2). Daarna volgt een verkenning van een mogelijke 'waardendiversiteit' in het christelijk godsbegrip: God is liefde, maar is Hij nog meer, iets wat met die liefde op gespannen voet staat (§ 3)? Daarna een analyse van de vraag of Gods handelen zou moeten voldoen aan universele morele maatstaven. Nadat ik deze vraag ontkennend heb beantwoord (§ 4) volgen enkele conclusies over implicaties die deze ontkenning heeft voor de theodicee (§ 5).

2 Pacifisme en menselijk geweld

Er bestaan uiteenlopende visies op de vraag of een bijbelse hermeneutiek een rechtvaardiging biedt voor het gebruik van geweld tussen mensen. Enerzijds biedt het Oude

¹ Milton in *Paradise Lost*, Book 4.

Boer, Th.A., 'God de superpacifist? Kritische noties bij de ethisering van God', *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 68, 3 (juli 2004), 239-253.

Testament aanknopingspunten voor het denken in termen van 'heilige oorlogen' maar in datzelfde Oude Testament en nog meer in het Nieuwe Testament zijn radicaal andere geluiden te horen. In een eerder artikel in het *NTT* heb ik betoogd dat de pacifistische lijn in de christelijke ethiek de langste adem en de beste papieren heeft.² Kruistochten en heilige oorlogen komen met enige regelmaat voor in de geschiedenis van het christendom maar blijven in strijd met de pacifistische ondertoon in de bijbelse boodschap.

De erkenning van het goed recht van het pacifisme betekent niet dat het daarmee voor wat betreft de politieke en sociale ethiek koekoek één zang is. Dat heeft alles te maken met het feit dat vrede geen leeg beginsel is ('afwezigheid van strijd') maar temidden van de *condition humaine* om een invulling vraagt in de vorm van beginselen als recht, gelijkheid en liefde. De spanningsverhouding tussen vrede en rechtvaardigheid is in dit verband klassiek te noemen. Uitsluitend op vrede uit zijn kan betekenen dat boosdoeners hun gang kunnen gaan terwijl een te sterke nadruk op recht kan leiden tot een ongebreideld gebruik van gewelds- en dwangmiddelen.³ Het politieke pacifisme – dat zegt dat geen enkele vorm van geweldsaanwending verantwoord kan worden, zelfs niet als noodgreep – is maar één manier om de pacifistische ondertoon van de bijbel politiek relevant te maken. De verschillende varianten van de theorie van de rechtvaardige oorlog moeten evenzeer worden verstaan als pogingen om pacifistische motieven trouw te blijven, pogingen die de sociale en politieke werkelijkheid van het *Vorletzte* een grotere morele relevantie willen geven.⁴ De theorie van de rechtvaardige oorlog is pacifistisch omdat (en voorzover) zij aandringt op een absolute minimalisatie van het gebruik van fysiek geweld tegen mens en dier. Tot een direct verbinden van het gebruik van dwang en geweld aan Gods wil bestaat een grote terughoudendheid.⁵ Eerder worden geweld en dwang opgevat als een zonde die je helaas soms gedwongen bent te begaan. Zelfs Bonhoeffer, die koos voor het politieke pacifisme en de theorie van de rechtvaardige oorlog afwees, zag zich genooddaakt om voor de tyrannenmoord een uitzondering te maken. Het plegen van een aanslag op Hitler bleef echter een zonde, al was zij dan onvermijdelijk.⁶ Wordt eventuele geweldsaanwending al niet als moreel kwaad bestempeld, dan is op zijn minst sprake van morele tragiek. Juichen over geweld kan niet, hooguit vreugde over de bevrijding of het rechtsherstel dat het beoogde gevolg is van zulk geweld. Geweld is in zekere zin noodzakelijk maar is als zodanig niet meer dan een lelijke hulpconstructie uit de tijdperk van het voorlaatste – een gedrocht dat wordt opgeruimd zodra het Rijk Gods is gevestigd.

Wanneer het pacifisme als basis onder de theorie van de rechtvaardige oorlog wegvalt, gaat oorlogvoering al snel trekken van heilige oorlogen en kruistochten vertonen. Wil het ethos van de rechtvaardige oorlog zijn pacifistische karakter behouden, dan is een bezinning op de theologische wortels ervan van tijd tot tijd geen overbodige luxe. Zo'n bezinning levert een aantal inzichten op: (1) Medemensen doden of hun integriteit schenden als doelbewuste handeling is een miskenning van het universele, radicale karakter van het

² Theo Boer, 'De rechtvaardige oorlog: zoeken naar de zin van een eeuwenoud concept'. *NTT*, 67, 2 (april 2003), 89-107. Cf. John Howard Yoder, *The Politics of Jesus: Vincit Agnus Noster*, 2nd Edition, Grand Rapids 1994.

³ Reinhold Niebuhr, *An Interpretation of Christian Ethics*, New York 1963, hss. 4-6.

⁴ Zie G.H. ter Schegget, *Volmacht in onmacht. Over de roeping van de christelijke gemeente in de politiek*, Baarn 1988, 204vv.; H.M. Kuitert, *Alles is politiek maar politiek is niet alles. Een theologisch perspectief op geloof en politiek*, Baarn 1985; G.G. de Kruijf, *Waakzaam en nuchter. Over christelijke ethiek in een democratie*, Baarn 1994.

⁵ Cf. over het 'ketterse' of 'blasfemische' in het beroep op Gods wil in moreel dubieuze praktijken H.M. Kuitert, 'Pluraliteit van moraal in de christelijke gemeente', in: H.M. Vlijm (red.), *Geloofsmanieren. Studies over pluraliteit in de kerk*, Kampen 1981, 270.

⁶ Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer: eine Biographie*, München 1989.

goddelijk 'ja' tot alle mensen. Ook het besef van eigenwaarde bij degene die geweld gebruikt wordt ondergraven daar die waarde immers evenzeer op dit 'ja' is aangewezen. Dit goddelijk 'ja' gaat als indicatief niet alleen aan de pacifistische imperatief vooraf maar vormt een bestaansgrond voor elke moraal (pacifistisch of niet), daar in de moraal qua moraal alle mensen gelijke waarde hebben. Was de bijbelse boodschap blijven steken in het particularisme – als het God voor altijd en alleen om het heil van Israël zou gaan –, dan was een bijdrage van het christendom aan de ontwikkeling van een universele moraal onwaarschijnlijk geweest. (2) Een theologische verdieping die met deze eerste nauw verband houdt is het besef van de zonde als antropologisch grondgegeven.⁷ Dat er in de moraal sprake is van goede en slechte handelingen en van deugden en ondeugden betekent niet dat mensen kunnen worden ingedeeld in 'goeden' en 'kwaden'. De scheidslijn tussen goed en kwaad verloopt niet tussen mensen maar is present binnenin elke mens die tot zijn laatste adem tegelijk zondaar en gerechtvaardigde is. Demonisering van tegenstanders is hierdoor uitgesloten. Wie een ander veroordeelt, heeft ook zichzelf veroordeeld. (3) Niet in de laatste plaats gaat het bij die theologische bezinning ook om de inhoud van de moraal. De koninkrijksethiek van de bergrede geldt wel als een *magna charta* van de christelijke ethiek, maar is op zijn beurt slechts te begrijpen tegen de achtergrond van idealen zoals die worden aangetroffen in de beschrijving van het Paradijs, in de beelden in Jesaja, in het leven van Jezus en in de uiteenlopende articulaties van een geloof in het eschaton. Die normatieve beelden schetsen een toekomst van vrede, recht en liefde. Hoewel die toekomst niet zonder strijd tot stand komt, is het niet aan gelovigen om haar met geweldsmiddelen tot stand te brengen maar aan God.

3 Goddelijk geweld?

Als de afwijzing van menselijk geweld op deze gronden plausibel is, moeten we concluderen dat geweldloosheid een goede, in zichzelf nastrevenswaardige eigenschap is en niet slechts een instrumentele waarde, dat wil zeggen een waarde die net zolang prijzenswaardig is als zij effect heeft. De zachtmoedigen en vredestichters (Matt. 5:5,9) worden zaliggeprezen niet om wat ze bewerken maar om wie ze zijn. Mede om deze reden ligt het voor de hand om ook goddelijk geweld categorisch af te wijzen en om God primair als zachtmoedig en vredelievend te beschrijven. Maar kan Hij dan nog toornig of gewelddadig zijn? Dat God menselijk geweld soms indirect gebruikt, kan nog worden gezien als implicatie van de aan de mens gegeven volmacht om het recht op aarde te handhaven en de chaos te beteugelen. Misschien dat God ook 'rechte slagen met kromme stokken slaat'. Maar is de aanwending van, of het dreigen met geweld door God zelf, zoals we die in Oude en Nieuwe Testament tussen alle pacifistische tendensen tegenkomen, niet in strijd met die goedheid? Of moeten we, omgekeerd, de continuïteit tussen menselijke moraal en goddelijk handelen dan maar redden door te concluderen dat ook menselijke geweldenarij soms een toe te juichen moreel goed kan zijn?

Voor het met elkaar verbinden van menselijke (morele) en goddelijke goedheid zijn goede redenen, waar we in § 4 nog op terugkomen. Hier alvast een voorschot: God wordt erkend als bron van de moraal en het lijkt logisch om te veronderstellen dat de moraal en haar bron consistent zijn. 'Een goede boom kan geen slechte vruchten dragen, of een slechte boom goede vruchten dragen' (Matt. 7:18). Het ligt voor de hand te veronderstellen dat de morele perfectie naarmate wij dichter naderen tot die bron alleen maar toeneemt. Als pacifisme een morele waarde is, zeggen we dan niet in één adem dat ook God, zeker gezien zijn eigenschappen van (al)macht, goedheid en eenheid, pacifist is of zou moeten zijn? Niet gehinderd door schaarste, tijdelijkheid, zondigheid, gebrek aan inzicht en wijsheid of door

⁷

Cf. Niebuhr, *An Interpretation of Christian Ethics*, 39vv.

Boer, Th.A., 'God de superpacifist? Kritische noties bij de ethisering van God', *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 68, 3 (juli 2004), 239-253.

wilswakke zou God toch pacifist bij uitstek moeten zijn, een superpacifist in wie geen spoor van geweld is?

Een veelgehoorde stelling is dat God weliswaar *ook* pacifist is (al wordt de term 'pacifist' in de godsleer zelden gebruikt), maar tegelijkertijd andere goede eigenschappen heeft die aan dat pacifisme grenzen opleggen. God is liefde maar Hij is – helaas, voor sommigen – ook toorn. Of: God is rechtvaardig maar Hij is – gelukkig – ook barmhartig. We zien dat God bij Luther bijkans verscheurd wordt door de spanning tussen transcendentie en condescendentie. 'Gott kann nicht Gott sein, er muss zuvor ein Teufel werden'.⁸ Al te anthropomorf gesproken kan de indruk ontstaan dat God zelf het, net als mensen, soms moeilijk heeft met de collisies die het samengaan van zijn (goede) eigenschappen met zich meebrengt. De mens treedt daarbij op als katalysator: 'De ontmoeting met de Hem vijandige mens schijnt te moeten leiden tot een conflict in God', aldus Berkhof.⁹

De spanning tussen Gods eigenschappen wordt in de moderne tijd veelal opgelost door aan Gods liefde de absolute voorrang te geven en te kiezen voor een liefdesmonisme. Sarot ziet sinds de Verlichting een verschuiving in het Godsbeeld: 'God's goodness and love are increasingly construed as kindness, and the more transcendent and "darker" aspects of the Christian concept of God (e.g., God's wrath and God's vengeance) are increasingly neglected'.¹⁰ Algemeen wordt erkend dat Ritschl als eerste consequent de oplossing van de spanning heeft gezocht in een absolute prioritering van de liefde.¹¹ Volgens Suurmond *is* Gods liefde zijn macht en *is* zijn macht zijn liefde. Goed beschouwd is macht dus geen eigenschap naast Gods liefde en ook geen instrument in dienst van de liefde. De liefde zelf is het enige machtsmiddel waarover God beschikt.¹² Essen uit zich in dergelijke bewoordingen als hij Gods liefde omschrijft als '[e]n liefde die wil heersen, maar haar wil slechts langs de weg en met de middelen van de liefde laat gelden'.¹³ Waar Berkhof macht en liefde nog dialectisch naast elkaar laat staan en Gods toorn omschrijft als 'gekwetste liefde',¹⁴ kan God volgens Essen niet meer gekwetst worden omdat 'in de door de liefde bepaalde almacht van God een vermogen besloten ligt dat iedere eindige macht overstijgt, namelijk het vermogen om andere vrijheid naast zich te kunnen laten bestaan en zelfs onvoorwaardelijk te erkennen'.¹⁵ We zien God hier dus inderdaad als de ultieme pacifist.¹⁶ 'Het geweld is uit

⁸ Martin Luther, *WA* 31 I, 49, 25v. Zie ook Oswald Bayer, *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung*. Tübingen 2003, 2.

⁹ H. Berkhof, *Christelijk geloof. Een inleiding tot de geloofsleer*. Zesde, bijgewerkte druk, Nijkerk 1990, 129.

¹⁰ Marcel Sarot, 'Theodicy and Modernity: An Inquiry into the Historicity of Theodicy', in: Antii Laato en Johannes de Moor, *Theodicy in the World of the Bible*, Leiden 2003, 18. Oswald Bayer spreekt over de 'liefdestheologen' die de belijdenis dat God liefde is, tot een kennis- en structuurprincipe voor de theologie laten worden, *Martin Luthers Theologie*, 3.

¹¹ Berkhof, *Christelijk geloof*, 132; G.G. de Kruijf, 'Eschatologie en ethiek', in: Theo Boer (red.), *Schepper naast God? Theologie, bio-ethiek en pluralisme*, Assen 2004, 100.

¹² P.B. Suurmond, *God is machtig, maar hoe? Relas van een godserving*, Baarn 1984. Ook De Lange lijkt Gods macht als instrument van zijn liefde te zien, maar wel een instrument met een bepaalde dwingende kracht: 'De liefde gebiedt, overweldigt, duldt geen tegenspraak'. Frits de Lange, 'Christelijke ethiek na "God"', in: Theo Boer (red.), *Schepper naast God? Theologie, bio-ethiek en pluralisme*, Assen 2004, 79-93.

¹³ Georg Essen, 'In het geloof schuilt een boosaardig beginsel. Is de God van Jezus een gewelddadige God?', in: Pim Valkenberg *et al.*, *God en geweld*, Budel 2002, 84.

¹⁴ Berkhof, *Christelijk geloof*, 129.

¹⁵ *Ibid.*, 83.

¹⁶ Nog verder gaat het wanneer we, in lijn met Feuerbachs religiekritiek, de propositie 'God is liefde' omdraaien tot 'liefde is God'. Feuerbach wil 'liefde' van predikaat tot subject maken. Essen, 'In het

Boer, Th.A., 'God de superpacifist? Kritische noties bij de ethisering van God', *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 68, 3 (juli 2004), 239-253.

God verdwenen', concludeert De Kruijf niet helemaal zonder reden als hij de theologieontwikkeling van de laatste drie eeuwen overziet.¹⁷

Aldus geeft de moderne tijd een steeds grotere spanningsverhouding te zien tussen twee Godsconcepties. Aan de ene kant de God van liefde die alle mensen welgezind is, mensen hun autonomie ten volle gunt, oneindig geduldig en tolerant is, niemand uitsluit en niets anders van mensen verlangt dan dat zij net zo oneindig welgezind en tolerant zijn. Aan de andere kant staat de God die James M. Gustafson op basis van zijn reflectie op bijbel, traditie en ervaringen beschrijft als 'a jealous God, . . . a God who judges and destroys, . . . a God beyond gods who is mysterious and silent, . . . a God who is indifferent to our private ills, a God . . . of war, . . . a God who is feared, . . . a God who undercuts most of the grounds of security'.¹⁸ 'God, the orderer of life, is a threat to human well-being; God is enemy as well as friend'.¹⁹ Gustafson concludeert: 'I do not say that God is against man. But the sense in which God is for man must be spelled out in a carefully qualified way'.²⁰

Hoe met die spanning om te gaan? Een zorgvuldige lezing van teksten binnen hun context kan bijbelse noties van een toornende of gewelddadige God een eindweegs meer begrijpelijk en hanteerbaar maken.²¹ Ook het beginsel *sacra scriptura sui ipsius interpretes*, bijvoorbeeld in de vorm van een christocentrische lezing, kan helpen bij de duiding van 'problematische' teksten. Maar ook dat laatste biedt niet het door ieder gewenste soelaas daar ook in de evangeliën en de brieven moeilijke passages schering en inslag zijn. In een veelheid van genres en stijlfiguren wordt, behalve over Gods liefde, immers ook gesproken over een God die mensen overlevert aan folteraars (Matt. 18:34), ze uitwerpt in de buitenste duisternis (Matt. 9:12, 25:30), het onkruid (*sc.* mensen die kwaad van wil blijven) verbrandt (Matt. 13:30), in de vurige oven werpt (Matt. 13:42), de ene mens aanneemt en de ander achterlaat (Matt. 24:41), mensen buitensluit en zegt: 'Ik ken u niet' (Matt. 25:12), ze heenzendt naar een eeuwige straf (Matt. 25:46), ze ter helle doet varen (Marc. 9:43); een God die Ananias en Saffira hun laatste adem doet uitblazen (Hand. 5), Babylon met geweld verwoest (Openb. 18) en de duivel, het beest en de valse profeet dag en nacht tot in alle eeuwigheden laat pijnigen (Openb. 20:10).²² Onder bepaalde omstandigheden kan het '[v]reselijk [zijn om]

geloof schuilt een boosaardig beginsel', 73; Paul E. Capetz, *God: A Brief History*, Minneapolis 2003, 127; *cf.* De Lange, 'Christelijke ethiek na "God"', 90: 'In Jezus' Godserving is God niet zozeer een Gever, maar het geven zelf', en *ibid.*, 93: 'Er spreekt theologisch veel voor om ook de omkering "liefde is god" te maken'. Vgl. daartegenin Wendy Farley, *Tragic Vision and Divine Compassion: a Contemporary Theodicy*, Louisville 1990, 101: 'Like all other language of God, [love] cannot be understood to coincide with divine being. It can degenerate into sentimentality or idolatry'.

¹⁷ G.G. de Kruijf, 'Eschatologie en ethiek', 100vv.

¹⁸ James M. Gustafson, *Ethics from a Theocentric Perspective, II: Ethics and Theology*, Chicago 1984, 35.

¹⁹ *Ibid.*, 42.

²⁰ James M. Gustafson, *Ethics from a Theocentric Perspective, I: Theology and Ethics*, Chicago 1981, 181.

²¹ Gustafson spreekt bewust in termen van een niet-persoonlijke God: God kan worden begrepen als de macht (of de machten) die menselijk leven mogelijk maakt en het tegelijk ook bedreigt. De afwezigheid van een goddelijke persoonsstatus maakt de duistere kanten van God voor Gustafson nog enigszins verdraaglijk. Theo A. Boer, *Theological Ethics after Gustafson: A Critical Analysis of the Normative Structure of James M. Gustafson's Theocentric Ethics*, Kampen 1997, 185.

²² De plagen waar hier sprake van is, kunnen we nauwelijks van hun angel ontdoen door te verwijzen naar het feit dat de verwerping van mensen door God doorgaans het gevolg is van hun halsstarrige verwerping van de genade – een herhaalde weigering om zich aan de inclusieve liefde van God gewonnen te geven. Er blijft immers de mogelijkheid van het ultieme moment waarop de genadetijd voorbij is en de roep: 'Heer, heer, doe ons open!' (Matt. 25:12) onbeantwoord blijft.

Boer, Th.A., 'God de superpacifist? Kritische noties bij de ethisering van God', *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 68, 3 (juli 2004), 239-253.

(. . .) te vallen in de handen van de levende God' (Hebr. 10:31).²³ Talrijk (veel talrijker) zijn de bijbelplaatsen waar de nadruk ligt op de inclusieve liefde van God, op zijn universele heilswil en op zijn altijd verder op te rekken geduld. Toch blijft er in een niet onaanzienlijk deel der bijbelboeken een niet te reduceren rest die spreekt van de dreiging van een permanente, door mensen ongewilde en dus 'gewelddadige' exclusie uit de gemeenschap der levenden, een exclusie waar genade geen optie (meer) is. Moeten zulke noties worden herbezien in het licht van het voortschrijdend inzicht waarvan ook in de christelijke ethiek sprake is?²⁴ Is de leer van de goddelijke eigenschappen in het licht van de nieuwste ethische inzichten aan een herijking toe?²⁵

4 Is God aan de universele moraal gebonden?

4.1 Parallellen tussen menselijke en goddelijke plichten

Voor een deel kan de pacificering van God worden gezien als een theologische zelfcorrectie op basis van pastorale, ethische, systematische en bijbels-theologische overwegingen. Maar zij is meer dan alleen theologisch van aard en reflecteert culturele en filosofische verschuivingen die hun origine buiten de theologie hebben. Met name na de Verlichting²⁶ wordt Gods handelen toenemend (en in toenemende mate uitsluitend) beoordeeld op zijn implicaties voor het menselijk welzijn. De uniciteit van het goddelijk handelen valt weg tegen de universaliteit van de welzijnsbevordering. Deze ethisering van God kan op zijn beurt alleen worden begrepen als een vervolg op de ethisering van het *menselijk* handelen. Aan deze ethisering heeft het christendom zelf, beginnend ver voor de Verlichting, beslissend bijgedragen. Naarmate in de vroege kerkgeschiedenis het universele karakter van de christelijke heilsboodschap doordringt, wordt het menselijk handelen uit de sfeer van het particularistische en het positiefrechtelijke gehaald en gerelateerd aan universele maatstaven.²⁷ De ethisering heeft zich vervolgens – dogmatisch via de begrippen *lex aeterna* en *lex naturae* en historisch door de transculturele verspreiding van de christelijke boodschap – verder kunnen verspreiden. Dat wordt in het algemeen en met reden als winst aangemerkt: mensen, volken en naties zijn niet meer aan hun eigen toevallige zeden overgeleverd ('zo zijn onze manieren') maar worden gericht door maatstaven die voor alle mensen geldig zijn – maatstaven waarvan verondersteld mag worden dat ze betere garanties bieden voor, en dichter staan bij, zoiets als 'ware humaniteit'. Zo'n universalisering draagt bij aan het vinden van interculturele maatstaven over mensenrechten tussen samenlevingen die voorheen in een moreel Babel verkeerden.

Pas tijdens de Verlichting wordt de vraag actueel of na het menselijk handelen niet

²³ Ik kies hier met opzet geen teksten uit het Oude Testament, die men nog door Jezus *overruled* zou kunnen beschouwen.

²⁴ De term 'voortschrijdend inzicht' in de context van de christelijke ethiek is o.m. uitgewerkt door Egbert Schroten, 'Ethiek in de maak: Voortschrijdend inzicht in de (christelijke) ethiek', in: Theo Boer (red.), *Ethiek in de maak. Lezingen bij het afscheid van prof.dr. E. Schroten*. Utrecht (Utrechtse Theologische Reeks) 2004.

²⁵ Vgl. de discussies over de Profeet Mohammed, beoordeeld in het licht van moderne mensenrechtsbeginselen. Volgens politica Ayaan Hirsi Ali zou de Profeet naar huidige maatstaven voor een mensenrechtentribunaal moeten verschijnen.

²⁶ De Kruijff, 'Eschatologie en ethiek', 100, benadrukt de Verlichting als oorsprong voor die ethisering: 'De christelijke traditie heeft van oudsher twee kanten aan God onderscheiden: zijn liefde en zijn toorn, zijn barmhartigheid en zijn rechtvaardigheid. Maar (. . .) als het gebod Gods gaat samenvallen met de wet der rede en de *homo sapiens* als subject van de praktische rede zijn eigen wetgever wordt, verdraagt dat zich steeds minder met een straffende God'.

²⁷ Cf. Alasdair MacIntyre, *A Short History of Ethics*, London 1967, 84vv.

Boer, Th.A., 'God de superpacifist? Kritische noties bij de ethisering van God', *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 68, 3 (juli 2004), 239-253.

ook het goddelijk handelen is gehouden aan een universele moraal. De 'theodicee'²⁸ is dan ook vooral resultaat van een modern discours. Zij beoogt een theologische verklaring te geven van het kwaad in de wereld. Daarbij wordt een onderscheid gemaakt tussen moreel en niet moreel kwaad. Moreel kwaad is het kwaad dat mensen elkaar aandoen, niet moreel (of natuurlijk) kwaad is al het overige. Als God aan dezelfde moraal is gebonden als mensen, dan zijn Gods tekortkomingen jegens mensen op analoge wijze verwijtbaar als wanneer mensen tekort schieten.²⁹ Maar kan God wel aan de menselijke moraal gebonden worden geacht? Om op die vraag in te gaan, moeten we eerst begrijpen wat we in het algemeen bedoelen wanneer we iets een morele uitspraak, een moreel verwijt of een morele plicht noemen. 'Moreel' noemen we iets wanneer sprake is van:

(a) *Prescriptiviteit*

Morele uitspraken hebben een verplichtend karakter. Niet aan morele maatstaven voldoen leidt gewoonlijk tot schuld- of schaamtegevoelens, tot verwijten (door onszelf of anderen) of tot morele of juridische aanklachten: we hadden beter moeten weten, we hadden het beter moeten doen.³⁰

(b) *Universaliseerbaarheid*

Morele uitspraken gelden in alle situaties die in relevante opzichten hetzelfde zijn.³¹

(c) *Relatie tot menselijk welzijn*

Morele uitspraken regardereren (direct of indirect) menselijk welzijn. Verzaken wij onze morele plicht, dan wordt er iemand de dupe van, wordt hem lijden toegebracht, wordt aan zijn lijden geen verlichting geboden of wordt hem welzijn onthouden.³²

Basisvoorwaarde om van moraal te kunnen spreken, is dat bij degene wiens doen en laten het betreft, sprake is van (voldoende) rationaliteit, van een (voldoende) vrije wil en van (voldoende) handelingsruimte.³³ In de christelijke godsleer wordt gewoonlijk uitgesproken

²⁸ Dat 'theodicee' – de term is van Leibnitz afkomstig – met ethiek te maken heeft, blijkt reeds uit de samenstelling van theos (God) en dikè (rechtvaardigheid of rechtvaardiging). Zie over de moderniteit van de theodicee de bijdrage van Sarot in dit nummer van *NTT*. Cf. Terrence W. Tilley, *The Evils of Theodicy*, Washington 1991, 231: 'Theodicies are part of the Enlightenment obsession with reducing the muddy and mixed to the clear and distinct'. Zie ook Kenneth Surin, *Theology and the Problem of Evil*, Oxford 1986.

²⁹ Indien we bij God de eigenschappen van almacht en alwetendheid veronderstellen, kan dit betekenen dat het begrip 'natuurlijk kwaad' niet langer zinvol is; het kwaad waarover gesproken wordt, is een gevolg van Gods keuze en is dus een vorm van (in dit geval door God veroorzaakt) moreel kwaad.

³⁰ Hier wordt ook wel aan toegevoegd de eigenschap van finaliteit (*overridingness*): de morele plicht gaat boven andere plichten uit. Zie Hare, *Moral Thinking*, 21. De categorie van het morele bestaat niet alleen uit verplichtingen; er is bijvoorbeeld het ideaal van vrijwillige armoede, maar in het algemeen kunnen we zeggen: hoe minder verplichtend een norm is, des te verder komen we af van het domein van het morele.

³¹ Universaliseerbaarheid komt in een vroege vorm al voor in de 'gulden regel' van Matt. 7:12: 'Alles nu wat gij wilt, dat u de mensen doen, doet gij hun ook aldus'; zij maakt het formele deel uit van Kants categorische imperatief en vormt het belangrijkste structuurkenmerk van invloedrijke theorieën als Hare's utilisme en Rawls' liberale *Theory of Justice*.

³² Overigens bestaan er meer morele plichten, zoals de plicht om ongerief bij dieren te beperken en de plicht om natuurlijke landschappen in stand te houden. Samen met de twee andere genoemde criteria functioneert dit criterium dan ook vooral om *in de context van het tussenmenselijk verkeer* morele normen af te grenzen van niet morele normen.

³³ Dit laatste wordt ook weer betwijfeld omdat mensen soms ook gevoelens van schuld of schaamte

dat God de eigenschappen van rationaliteit, vrije wil en handelingsmogelijkheden in oneindig ruimere mate bezit dan mensen. Binnen die godsopvatting lijkt er voor het toepassen van de moraal op God in beginsel geen belemmering. Als er één is die, ongehinderd door onkunde, emoties, instincten of welke andere vorm van beperking of noodzakelijkheid ook, rationele en vrije beslissingen kan nemen, dan toch God! Daar komt bij dat Gods spreken en handelen ook sterke trekken van de drie hiergenoemde eigenschappen van de moraal vertoont. Zo is er ten eerste sprake van *prescriptiviteit*: Gods spreken en handelen wordt niet gehinderd door wilszwakte, onvermogen of schaarste, noch hoeven we te veronderstellen dat als God handelt of spreekt, Hij niet ook vindt dat de dingen zo moeten zijn zoals als Hij handelt en spreekt. God spreekt en het is er. Die prescriptiviteit is finaal: Gods goedheid wordt niet belet door andere prescripties, noch prescripties van gelijke orde (Gods goede eigenschappen beconcurreren elkaar niet), laat staan door prescripties van een lagere orde. Ten tweede kun je en mag je in Gods handelen een rode draad, een vorm van *universaliseerbaarheid* veronderstellen. Anders dan bij de lotsgodinnen kan de God van Israël worden aangesproken op wat er van Hem verwacht mag worden. Gods actorschap regardeert ten derde ook *menselijk welzijn*. Dat een belangrijk deel van Gods handelen een mysterie blijft, laat onverlet de mogelijkheid dat wij Hem aanspreken op die punten waar zijn spreken en handelen menselijk welzijn bevordert of niet. Hiermee is duidelijk dat we met enig recht de eigenschappen van en de voorwaarden voor de moraal op God zouden *kunnen* betrekken. Er zijn echter ook tegenargumenten.

4.2 Bezwaren tegen een voor God en mens samen geldende moraal

Als en voorzover deze analogieën plausibel zijn, kunnen we dus inderdaad concluderen dat God plichten heeft waarop we Hem kunnen aanspreken. Het impliceert dat er verwijten mogelijk zijn wanneer wij vinden dat God plichten niet nakomt. Maar gaat het hier ook om *morele* plichten? In gangbare definities van ethiek en moraal wordt er immers van uitgegaan dat moraal zich beperkt tot menselijk handelen.³⁴ Een voor de hand liggende reden voor die beperking is dat moraal in eerste aanleg (en misschien wel uitsluitend) functioneert als een weg waarlangs mensen proberen orde aan te brengen in hun onderlinge relaties, chaos te voorkomen en een maximaal welzijn mogelijk te maken. Moraal heeft dikwijls ook een contractueel element: mensen spreken onderling af om bepaalde waarden na te streven en regels in acht te nemen. Te spreken van universaliseerbaarheid en prescriptiviteit is daarbinnen een andere manier om te zeggen dat de moraal voor alle *mensen* bindend is – niet minder, maar ook niets meer. De werkingssfeer van de moraal uitbreiden tot God is allerminst vanzelfsprekend.

Er zijn daarnaast meer bezwaren. In de eerste plaats is de ene moraal de andere niet. Welke moraal verklaren we precies op God van toepassing? Weliswaar zijn alom pogingen ondernomen om niet alleen een *universaliseerbare* moraal te vinden (één die in alle vergelijkbare omstandigheden geldt) maar ook een *universele* moraal, dat wil zeggen een moraal die voor alle mensen zou moeten gelden en, nog beter, die alle rationeel denkende mensen zou moeten kunnen overtuigen. Het probleem is echter dat rationele mensen het hooguit eens zijn over formele eigenschappen als prescriptiviteit en universaliseerbaarheid, maar dat de consensus over een materiële ethiek, in een postmoderne context meer dan ooit, ver te zoeken is. Met zijn stelling dat rationaliteit en rechtvaardigheid traditiebepaald zijn,

³⁴

kunnen ervaren bij zaken die men redelijkerwijs eigenlijk niet van ze kan verwachten. Volgens De Kruijf houdt ethiek zich bezig met rationele reflectie op het menselijk leven onder moreel gezichtspunt. G.G. de Kruijf, *Christelijke ethiek. Een inleiding met sleutelteksten*, Zoetermeer 1999, 19. Een andere definitie van ethiek is dat zij systematische reflectie is over de moraal, waarbij 'moraal' staat voor het geheel van waarden en normen die het menselijk handelen sturen.

Boer, Th.A., 'God de superpacifist? Kritische noties bij de ethisering van God', *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 68, 3 (juli 2004), 239-253.

heeft MacIntyre een belangrijke blindheid bij ethische ontwerpen van na de Verlichting willen blootleggen.³⁵ De vraag ligt vervolgens voor de hand of het van toepassing verklaren van de universele moraal op God niet evenzeer traditiebepaald is. Dat mag voor sommigen precies de functie van 'God' zijn: een culminatiepunt te zijn van datgene wat een culturele traditie als het meest waardevolle opvat, een extrapolatie van onze meest gekoesterde waarden. In die samenhang van God als superpacifist spreken is misschien zinvol. Die oplossing zal echter noch theologisch realisten tevredenstellen – volgens wie God allesbehalve een functie van menselijke opvattingen is³⁶ –, noch degenen die weigeren om het ideaal van een universele moraal op te geven. Bovendien: wat als de menselijke perceptie van de moraal niet klopt, dwaalt zelfs?³⁷

Een tweede probleem. Zelfs al zouden we voor dwalingen niet bang zijn en kiezen voor een universele moraal, dan nog hoeft uit zo'n moraal niet te volgen dat God het welzijn van mensen moet nastreven. Ik noem hier twee voorbeelden van invloedrijke ethische ontwerpen met universele pretenties. Ten eerste het utilisme dat de maximalisatie van (gewoonlijk menselijk) geluk als ultieme maatstaf voor goed en kwaad beschouwt. Als het klopt dat God oneindig groter is dan mensen en als Hij in staat is tot een oneindig intensere beleving van geluk en pijn, is er geen reden waarom dat menselijk geluk op voorhand onaantastbaar zou zijn. Waarom zou God met ons geluk niet mogen omgaan op dezelfde wijze waarop wij omgaan met het geluk van voor de consumptie bestemde dieren? Als Gods oneindige genoeg het leed van mensen overtreft, zou dit laatste voor de utilist geen enkel probleem moeten vormen. Een tweede voorbeeld is de sterke nadruk op het autonomieprincipe in het moderne en postmoderne denken. Volgens dit principe mogen mensen zonder inmenging van anderen over hun eigen leven beschikken. Maar als het klopt dat God de mensen tot aanzijn heeft geroepen, zijn zij in minstens één betekenis niet van zichzelf – namelijk maaksels van God – en het valt niet in te zien waarom een maker geen aanspraken op zijn 'producten' zou mogen maken. Men zou een eind komen met te argumenteren dat respect voor Gods autonomie allereerst betekent: respect voor hoe Hij sommigen 'op zijn eigen wijze' of 'anders dan anderen' behandelt. Of men zou kunnen stellen dat het leven een voor bepaalde doelen geormerkte gave is. Als de autonomie van de geschapene botst op die van de Schepper, is nog helemaal niet gezegd dat de menselijke autonomie daar zegevierend uit naar voren komt.

Een derde probleem bij het toepassen van universele maatstaven op God is zijn volstreekte uniciteit. Het toepassen van de Kantiaanse categorische imperatief is bij het menselijk handelen al een complexe zaak. Dat we, zoals Kant stelt, van een handelingsvoorschrift een universele morele wet moeten kunnen maken, neemt niet weg dat we wetten kunnen bedenken die ook omstreden handelingen rechtvaardigen. Liegen kan

³⁵ Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, London 1981.

³⁶ In mijn analyse ga ik uit van een realistisch godsbegrip: wanneer wij het over 'God' hebben, hebben we het over een wezen waarvan het bestaan onafhankelijk is van ons denken. Natuurlijk is elk menselijk spreken *menselijk* spreken en maken we in onze conceptualisering van God gebruik van begrippen en beelden die de kaders van ons denkvermogen niet te boven gaan. Van nonrealisme of constructivisme spreken we wanneer 'God' vooral een constructie is, analoog aan de wijze waarop 'Sinterklaas' voor ons een realiteit is. Binnen zo'n ontwerp is het mogelijk dat 'God' voldoet aan de eisen die we aan een universele moraal stellen. 'God' is daarin één van de 'spelers' op het toneel en moet de Hem toegemeten rol van rechtvaardige per definitie spelen. Daarmee is de ethisering van het godsbeeld voltooid.

³⁷ De Knijff wijst op de gevaren van de ethisering van het godsbeeld: wanneer we het godsbeeld laten bepalen door de ethiek zijn we op den duur ook de ethiek zelf kwijt. *NTT* 57, 1 (jan. 2003), 82, waarin hij het boek *Die Theologiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts* van Hans Joachim Iwand bespreekt.

worden gerechtvaardigd door de regel 'Niet liegen' uit te splitsen in twee universaliseerbare regels: 'Men mag niet liegen tegen eerlijke mensen' en 'Liegen is toegestaan tegen mensen die kwaad in de zin hebben'. Universaliseerbaarheid van morele prescriptieven sluit specificiteit allerminst uit. Evenals de morele regels 'Ouders zorgen voor hun kinderen en niet voor hun buurkinderen' en 'Een arts heeft de plicht om voor zijn eigen patiënt te zorgen' ook alleen voor mensen in bepaalde hoedanigheden gelden, zou men kunnen beweren dat wezens met goddelijke eigenschappen andere rechten en plichten hebben dan stervelingen. Te zeggen dat God zich dient te houden aan een universele morele wet, laat altijd nog ruimte aan toepassingen die het gevolg zijn van specifieke omstandigheden of rollen. Dat een arts iemands buik met een mes mag openen maar een barman niet, en dat een rechter mensen mag opsluiten maar een leraar niet, heeft te maken met rollen binnen één en dezelfde moraal. Evenzo is het denkbaar dat de universele morele wet voor goden uitzonderingen maakt. God zou zichzelf dan ook niet tegenspreken wanneer Hij van mensen consequent een bepaald ethos verwacht, zoals pacifisme, terwijl Hij voor zichzelf andere rechten voorbehoudt, bijvoorbeeld om geweld te gebruiken.

Als argument tegen het onderbrengen van God onder de moraal komt Gods uniciteit op nog een andere manier in het blikveld. Volgens Hare hebben mensen morele regels en principes vooral nodig omdat tijd, kennis en wijsheid hen ontbreken voor het steeds weer opnieuw maken van keuzen.³⁸ Door zijn eigenschappen van goedheid, alwijsheid, alwetendheid en almacht vervalt die noodzaak bij God. Universaliseerbaarheid komt bij God hooguit in beeld bij de moraal die Hij aan mensen opdraagt (Gods 'geboden'); die moet betrouwbaar en universaliseerbaar zijn om het menselijk handelen te kunnen sturen. Gods eigen handelen wordt dan langs de weg van de onnavolgbare 'besluiten' gestuurd.³⁹

Ik vat samen: het valt niet overtuigend te bewijzen dat het bestaan van een universele moraal automatisch impliceert dat God en mens zich aan dezelfde morele regels dienen te houden. Evenmin garandeert een universele moraal die ook voor God geldt dat Gods handelen voor het menselijk welzijn positief uitpakt. Betekent dit dat Gods handelen jegens mensen geen rechtvaardiging meer behoeft?

5 De rechtvaardiging van goddelijk geweld

Het begrip 'theodicee' zoals door Leibnitz gelanceerd, kan twee onderscheiden betekenissen hebben: 'gerechtigheid Gods' en 'rechtvaardiging Gods'.⁴⁰ Goldammer meent dat het begrip vooral in laatstgenoemde zin is opgevat als hij spreekt over de theodicee als 'Rechtfertigung Gottes auf Grund einer vorausgesetzten Anklage'.⁴¹ Het gebruik van de term 'vorausgesetzt' impliceert dat de aanklacht van buiten God afkomstig is, en wel vanuit een 'Forum der verstehenden und urteilenden Vernunft'.⁴² Bij zo'n rechtvaardiging, die extern is aan de openbaring en voorafgaat aan de goddelijke keuze, bestaat de theoretische mogelijkheid dat zij herzien of verfijnd moet worden, hetzij omdat die rechtvaardiging technisch ondeugdelijk is, hetzij omdat het desbetreffende handelen *überhaupt* niet te rechtvaardigen is. Wanneer Gods oordeel dus niet op een geloofwaardige (dat is: voor de rede aannemelijke) wijze valt te verenigen met en te motiveren vanuit zijn liefde, is er een rechtvaardigingsprobleem. In uiterste instantie betekent dit dat een gangbaar godsbegrip op

³⁸ Hare, *Moral Thinking*, 44vv.

³⁹ Het onderscheid 'geboden' en 'besluiten' is afkomstig uit de Gereformeerde scholastiek.

⁴⁰ Zie ook de bijdrage van Sarot in dit nummer van *NTT*.

⁴¹ K. Goldammer, 'Theodizee: Religionsgeschichtlich', in: *RGG*, 3. Auflage, Tübingen 1986, 6, 739. Cf. Marcel Sarot, 'Theodicy and Modernity', 3: 'Here, theodicy consists in the defence of God against charges arising from a consideration of natural and moral evil'.

⁴² Bayer, *Die Theologie Martin Luthers*, 192.

de helling moet. Dat stuit dan echter op het theologische bezwaar dat de begrippen 'openbaring' en 'Goddelijke soevereiniteit' tot tandeloze tijgers worden. Wil van openbaring en soevereiniteit sprake zijn, dan moet immers de mogelijkheid bestaan dat de mens zich daar, aangenaam of niet, door laat verrassen.

Hierboven is al uiteengezet dat er bij een op God en mensen gezamenlijk toepasbare moraal ook vanuit moreel oogpunt een vraagteken is te zetten: een universele moraal biedt geen garantie voor een de mensen welgezinde God. Het morele bezwaar geldt in omgekeerde richting even pregnant: als voor God en mensen dezelfde regels gelden, komt de mogelijkheid in beeld dat mensen uitgaande van een bepaalde, al dan niet geopenbaarde, godsconceptie ook de 'duistere' kanten van God gaan navolgen.⁴³ Mensen beschouwen zichzelf soms als 'Gods grondpersoneel'; in diakonaal verband is een populaire uitspraak dat 'God geen andere handen heeft dan onze handen'. Zulke uitspraken zijn doorgaans bedoeld om mensen tot barmhartigheid en naastenliefde aan te zetten, maar zij bergen ook een potentieel gevaar. Als universaliseerbaarheid ook tussen God en mensen onderling vigeert, valt te hopen dat God inderdaad geen gewelddadige toorn kent. Wat let mensen dan immers om, vooruitlopend op het uiteindelijke oordeel, boosdoeners met geweldmiddelen tot het 'goede' te dwingen of hun een voorschot op het oordeel te geven? Eigenmachtig 'namens God optreden' heeft in de geschiedenis geleid tot machts- en gewelduitbarstingen. Volgens Schopenhauer bewijst het Christendom dat elke monotheïstische God volgens zijn natuur een jalouse God is die afval en rebellie zwaar zal straffen. Daaruit volgt volgens hem het verschijnsel van de godsdienstoorlogen, godsdienstvervolgingen en kettertribunalen.⁴⁴ Ook Feuerbachs religiekritiek richt zich op de exclusiviteitsaanspraken van monotheïstische religies waarbij de gelovige mens zich via projectie een geprivilegieerde positie toedicht.⁴⁵ Voor Feuerbach is dit schrikbeeld genoeg om te komen tot de hierboven genoemde ethisering van God als liefde en liefde als God.

We kunnen het dilemma tussen het scenario van de richtende mens en het scenario van de gepacificeerde God afwenden door de eis van één voor mensen en God samen geldende moraal op te geven. De vraag is of mensen en God wel elkaars navolgers moeten zijn. In de geschiedenis van de christelijke ethiek wordt een onderscheid gemaakt tussen de *Imitatio Dei* en de *Imitatio Christi*. Anders dan de navolging van Christus als openbaring van Gods morele wet voor mensen, die we wel als centraal thema tegenkomen, speelt de potentieel veel complexere *Imitatio Dei* opvallend genoeg geen rol.⁴⁶ God moet kennelijk soms uitdrukkelijk niet nagevolgd worden. 'Wreekt uzelf niet, geliefden, maar laat plaats voor de toorn, want er staat geschreven: Mij komt de wraak toe, Ik zal het vergelden, spreekt de Here. Maar indien uw vijand honger heeft, geef hem te eten . . .', Rom. 12:19.⁴⁷

Dit alles wil allerminst zeggen dat het moreel goede en het in God beleden en geloofde goede los van elkaar zouden staan.⁴⁸ In de traditie is steeds de overtuiging

⁴³ De betekenis van de verschillende theodiceeën voor de ethiek werd vooral gezien in Max Weber's klassieke studies, vooral van de rol van de leer van de predestinatie in de bijdrage van de Protestantse ethiek aan de geest van het kapitalisme.

⁴⁴ A. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften* 2, Frankfurt/ M. 1986, 422-424.

⁴⁵ Essen, a.w., 70vv.

⁴⁶ Buber zien we een keer de term *Nachahmung Gottes* gebruiken (Martin Buber, *Gesammelte Werke, Deel II*, München 1962-1964, 1063-1065). Ook komen we regelmatig de term *imago Dei* tegen. Cf. Theo Boer, 'God als gever van het leven in een moderne context', in: Theo Boer en Angela Roothaan, *Gegeven. Ethische essays over het leven als gave*, Zoetermeer 2003, 38-9.

⁴⁷ Yoder baseerde zijn politieke pacifisme op de aanname dat herstel van gerechtigheid uitsluitend een zaak van God was. Yoder, *The Politics of Jesus*, 76vv.

⁴⁸ Gods goedheid kan op veel manieren worden gelinkt aan menselijke goedheid. (1) *causaal*: God schept

Boer, Th.A., 'God de superpacifist? Kritische noties bij de ethisering van God', *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 68, 3 (juli 2004), 239-253.

dominant geweest dat het moreel goede afkomstig is van God als *Summum Bonum*, maar daar niet mee samenvalt. Het hoogste goede is ontisch perfecter dan het menselijk goede en is voor mensen ook conceptueel moeilijk toegankelijk. Hoewel onderdeel van het hoogste goed, heeft het moreel goede een eigenstandigheid die we in de traditie tegenkomen in de vorm van het Thomistische natuurrecht en Luthers wereldse regiment. Deze moraal heeft, hoewel menselijk, krachtens haar eigenschappen van universaliseerbaarheid, prescriptiviteit en finaliteit een voor mensen absoluut en verplichtend karakter. Maar vanuit dit morele systeem een aanklacht tegen God willen aanheffen betekent een overschatting van de draagkracht van het systeem en duidt op een onvermogen om het 'gans andere' van God ook in de axiologie te verdisconteren.

Dat een morele theodicee gedoemd is te mislukken betekent echter niet dat een theodicee als zodanig onmogelijk is. Veel sterker dan vanuit een door mensen gekende en kenbare moraal rijst de roep om een theodicee vanuit de openbaring. God wordt bevroegd, ter verantwoording geroepen door de liefde en het recht waaraan Hij zichzelf geëncmitteerd heeft. We roepen niet tot God op basis van een *vorausgesetzten Anklage* maar worden, zo Luther, opgeroepen om 'gegen Gott zu Gott zu dringen'.⁴⁹ Zo'n theodicee is minder aan de Verlichting gebonden en is eigen aan de God-mensrelatie in welke context en in elk moment in de geschiedenis ook. Zo'n theodicee is nooit 'af' want er weinig reden om aan te nemen dat alle hoeken van God voor mensen te doorgronden zouden zijn. God zou ophouden God te zijn. 'The purposes of the Almighty are His own' zei Lincoln.⁵⁰ Het in God residerende geweld is zo'n hoek. Het is riskant en theologisch onnodig om dat geweld van een legitimatie te voorzien, laat staan om God een handje in de gerichtsoefening te willen helpen. Om grotendeels analoge redenen is het problematisch om dat geweld geheel uit God te willen verwijderen. Tenslotte is er ergens op de achtergrond het besef dat het kwade in God nog altijd oneindig veel beter is dan het goede in de mens.

(Dr. Th.A. Boer is Universitair Docent Systematische Theologie [Christelijke Ethiek] bij de Faculteit Godgeleerdheid, Universiteit Utrecht. Adres: Postbus 80.105, 3508 TC Utrecht.)

het goede en scheidt de voorwaarden voor mensen om moreel goed te zijn. Daarmee is niet gezegd dat God *uitsluitend* goede dingen scheidt. (2) *epistemologisch*: God toont ons (door de natuur, de rede of de bijzondere openbaring) wat goed is. De relatie van God tot het goede is hierin beperkt. Immers, het feit dat een wiskundeleraar mij leert rekenen, betekent nog niet dat twee plus twee vier is dankzij die leraar. (3) *conceptueel*: criteria voor goedheid zijn conceptueel verbonden met het begrip 'God'. Over God spreken impliceert bij wijze van linguïstische conventie het spreken in termen van goedheid, net zoals alles wat droog is, logisch buiten het begrip 'nat' valt. (4) *ontologisch of declaratief*: al wat God 'goed' noemt, is daarmee goed en wat God 'slecht' noemt, is slecht. Het dilemma van Eutyphro – 'Is iets goed omdat God het gebiedt of gebiedt God iets omdat het goed is?' – is hiermee opgelost. Een theodiceeprobleem bestaat er niet; (5) *identiteitsrelatie*: God als het *Summum bonum*. Vgl. Boer, *Theological Ethics after Gustafson*, 129vv.

⁴⁹ Bayer, *Martin Luthers Theologie*, 192.

⁵⁰ Abraham Lincoln in zijn tweede 'Inaugural Address'.