

ERFENIS ZONDER TESTAMENT

Hans Achterhuis &
Maarten van Buuren

Erfenis zonder testament

*Filosofische overwegingen
bij de tien geboden*

LEMNISCAAT

Tweede druk, 2016

© Hans Achterhuis en Maarten van Buuren, 2015

Vormgeving omslag en binnenwerk: Marc Suvaal

Nederlandse rechten: Lemniscaat b.v., Rotterdam, 2015

ISBN 978 90 477 0758 5

NUR 700/730

Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd en/of openbaar gemaakt door middel van druk, fotokopie, microfilm, geluidsband of op welke andere wijze ook, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

Druk- en bindwerk: Wilco, Amersfoort

Dit boek is gedrukt op milieuvriendelijk, chloorvrij gebleekt en verouderingsbestendig papier en geproduceerd in de Benelux waardoor onnodig en milieuverontreinigend transport is vermeden.

Lemniscaat is een uitgeverij van kwaliteitsboeken op het gebied van filosofie, mens en maatschappij, psychologie, opvoeding en literaire non-fictie. U kunt zich kosteloos aanmelden voor onze digitale nieuwsbrief – met speciale aanbiedingen – via www.lemniscaat.nl.

INHOUD

[7]

Hans Achterhuis & Maarten van Buuren
Erfenis zonder testament
Ter inleiding

[13]

Maarten van Buuren
De ware aard van God – Spinoza
Eerste gebod (1): Ik ben de Here uw God

[32]

Hans Achterhuis
Monotheïsme en geweld – Marcel Gauchet
Eerste gebod (2): Gij zult geen andere goden voor mijn
aangezicht hebben

[59]

Maarten van Buuren
Van gouden kalf tot ideologie – Louis Althusser
Tweede gebod: Gij zult u geen gesneden beeld maken

[80]

Hans Achterhuis
De bankierseed – Francis Fukuyama
Derde gebod: Gij zult de naam van de Eeuwige, uw God,
niet ijdel gebruiken

[102]

Hans Achterhuis

De ritmes van arbeid en tijd – Max Weber
Vierde gebod: Gij zult de sabbat in ere houden

[120]

Hans Achterhuis

Nooit te oud om te leren – Hannah Arendt
Vijfde gebod: Eer uw vader en moeder

[142]

Maarten van Buuren

Het verlangen naar moord – Georges Bataille
Zesde gebod: Gij zult niet doden

[163]

Maarten van Buuren

Liefde en huwelijk sluiten elkaar uit – Tristan en Isolde
Zevende gebod: Gij zult niet echtbreken

[183]

Hans Achterhuis

Herontdekking van de meent – John Locke
Achtste gebod: Gij zult niet stelen

[203]

Maarten van Buuren

Leugens waar we sterk van worden – Friedrich Nietzsche
Negende gebod: Gij zult geen valse getuigenis spreken

[224]

Hans Achterhuis

*Het enige gebod dat onmogelijk kan worden
opgevolgd* – René Girard
Tiende gebod: Gij zult niet begeren wat van uw naaste is

[251]

Register

HANS ACHTERHUIS
& MAARTEN VAN BUUREN

Erfenis zonder testament

Ter inleiding

Wat moeten wij als moderne mensen met archaische voorschriften die duizenden jaren geleden zijn ontstaan, in een traditionele tribale samenleving die totaal verschilt van onze hedendaagse wereld? Wat kunnen de tien geboden voor ons nog te betekenen hebben?

Met een fraai aforisme van de Franse dichter René Char, dat door Hannah Arendt als uitgangspunt wordt genomen voor de beschouwing *Between Past and Future*, kunnen we stellen dat wij te maken hebben met 'een erfenis die ons zonder bijbehorend testament is nagelaten'. Vorige generaties dachten nog wel over zo'n testament te beschikken. Zij meenden in grote lijnen te weten hoe de tien geboden moesten worden uitgelegd en toegepast. Die zekerheid is ons moderne mensen uit handen geslagen. Ondertussen zitten we nog wel met de erfenis die we overgeleverd hebben gekregen.

Zelfs hedendaagse humanisten die zich niets willen laten gezeggen door goddelijke voorschriften, kunnen nog steeds moeilijk om de zeggingskracht van de tien geboden heen. Ze geven er een moderne interpretatie aan of formuleren hun eigen tien humanistische geboden. Zo bespreekt de befaamde Spaanse filosoof Fernando Savater de grote morele dilemma's van onze tijd in een boek dat 'vooral een hartstochtelijk pleidooi voor de mens als maat der dingen' wil zijn, getiteld *De tien geboden: Handleiding voor de 21^{ste} eeuw*.

Ook de Vlaamse filosoof Dirk Verhofstadt ontkomt in zijn recente publicatie *Atheïsme als basis voor de moraal* niet aan

een verwijzing naar deze oertekst van ons ethisch denken. Na op militante wijze afscheid te hebben genomen van de religie als fundament van de moraal, voelt Verhofstadt zich gedwongen zijn eigen tien seculiere geboden te formuleren. Zijn eerste gebod is een omkering van de bijbelse formulering 'Gij zult de Heer uw God liefhebben met geheel uw hart en met geheel uw ziel en met geheel uw kracht' (Deut. 6:5). Neen, zegt Verhofstadt, ons eerste humanistische gebod moet luiden: 'Bovenal bemin de mens.'

De primatoloog Frans de Waal ontkomt gezien de Nederlandse titel van zijn laatste boek *De bonobo en de tien geboden* ook niet aan een expliciete discussie met de religieuze traditie waarvan hij, net als Verhofstadt, afscheid wil nemen. Volgens De Waal hebben we voor ons morele gedrag geen god nodig, maar kunnen we de fundamenteen ervoor al vinden bij onze neefjes uit het dierenrijk: de chimpansee en vooral de bonobo.

Kunnen we dus zonder? Mogen de tien geboden eindelijk bij het grootvuil worden gedeponneerd? Volgens veel moderne mensen geldt dit zeker voor de geboden van de eerste tafel: de eerste vier geboden die onze verhouding tot God regelen. Wat moeten we met het gebod 'Gij zult geen andere goden voor mijn aangezicht hebben' in onze multiculturele samenleving waarin zoveel mensen niet in de bijbelse God geloven? Valt zo'n gebod nog toe te passen of te herformuleren?

Moderne mensen kunnen doorgaans beter uit de voeten met de geboden van de tweede tafel (v-x) die onze onderlinge betrekkingen regelen. Dat je niet mag doden en niet de bezittingen van je medemens mag stelen, willen de meesten van ons wel aannemen. Het zesde gebod van Dirk Verhofstadt klinkt minder absoluut dan het bijbelse gebod, maar komt grotendeels op hetzelfde neer: 'Gij zult niemand doden, tenzij uit zelfbescherming.'

Maar de volstrekt horizontale immanentie waar Dirk Verhofstadt en Frans de Waal van uitgaan, is voor veel hedendaagse mensen toch te simpel, te eenduidig, te plat. Hoort het niet óók bij het bestaan dat mensen aangesproken worden door een dwingende stem die van buiten of zelfs van boven komt? Bestaat er niet iets absoluuts dat de mens overstijgt, hem transcendeert?

Ligt hier ook niet de kracht die nog steeds schuilgaat in het gebod om geen andere goden voor het aangezicht van de onzichtbare God te hebben?

Onze antwoorden op dit soort vragen zijn verschillend. Terwijl Maarten van Buuren met denkers als Spinoza, Machiavelli en Nietzsche de immanentie belijdt, gaat Hans Achterhuis met filosofische hulp van Gauchet en Girard en literaire ondersteuning van Thomas Mann op zoek naar vormen van eigentijdse transcendentie. Wij zijn er beiden van overtuigd dat de traditionele benadering van de tien geboden hedendaagse mensen weinig of niets te bieden heeft. Maar een moderniserende uitleg die pretendeert zoiets als de eeuwige betekenis van de geboden te achterhalen, zien we toch ook niet zitten. We willen zo goed mogelijk recht doen aan de historische context waarin ze ooit werden geformuleerd. Ook al is er dan geen overgeleverd testament, we willen de erfenis niet verkwanselen.

De tien geboden zijn sinds hun ontstaan in de zevende eeuw voor Christus voortdurend uitgelegd en toegepast. De bijbelcommentatoren gaan er vrijwel steeds van uit dat de geboden een blijvende geldigheid zouden hebben. Omdat de historische context waarin de geboden werden vastgelegd steeds verder van ons af is komen te staan, vertalen de meeste commentatoren de tien geboden eerst in moderne begrippen, alvorens ze toe te passen.

Een recent en beroemd voorbeeld van zo'n vertaling is *De tien geboden: Tussen opdracht en wijsheid* van de kritische rooms-katholieke theoloog Eugen Drewermann. Hij leest de tien geboden in het licht van de psychologisch-therapeutische werking van Gods woord. Drewermann plaatst de oorspronkelijke strekking van de tien geboden om het volk van Israël tot een staatkundige eenheid te smeden, in de schaduw en legt alle nadruk op de heelwording van de mens. Dit perspectief stelt hem in staat een wending te geven aan de tien geboden die aansluit op de problemen van hier en nu.

Wij kiezen voor een ander gezichtspunt. Wij gaan niet bij voorbaat uit van de blijvende geldigheid van de tien geboden. We leggen de nadruk op de enorme afstand die ons, levend in de eenen-

twintigste eeuw, scheidt van de zevende eeuw voor Christus, een afstand die niet alleen moet worden gemeten in tijd (meer dan 2600 jaar) maar vooral in geografische en culturele verschillen. De tien geboden ontstonden in een zeer tumultueuze periode waarin het volk van Israël in ballingschap naar Babylonië werd gevoerd. De geboden werden geschreven om de tweedracht tussen de twaalf stammen van Israël te bezweren, om een hechte band te smeden waarbinnen de stammen voortaan als één volk sterk zouden staan tegen de omringende vijandige volken, en om deze band te laten bezegelen door een almachtige God die het volk van Israël had uitverkoren boven alle andere volken.

De tien geboden kunnen niet worden gehandhaafd als richtlijnen voor het handelen van de mens van nu. Wij menen dat de overdracht vanuit de historische, culturele en staatkundige context van toen naar de levensomstandigheden van mensen die nu op zoek zijn naar morele richtlijnen, niet altijd mogelijk of zelfs maar wenselijk is. Zo zijn er geboden die in hun letterlijke betekenis achterhaald zijn, zoals het beeldverbod en het gebod op de zondagsrust. Het enige wat we kunnen doen, is te rade gaan bij denkers die de problematiek die in deze geboden wordt aangesneden, op een heel andere manier benaderen – in het geval van het beeldverbod door het begrip ‘beeld’ uit te breiden tot ideologie, en in het geval van de sabbats- of zondagsrust door het moderne denken over tijd, arbeid en eigendom kritisch te onderzoeken.

Het onderzoek naar de laatstgenoemde thematiek is ook van belang voor het op het eerste gezicht simpele gebod ‘Gij zult niet stelen’. De traditionele landbouwsamenleving met veel gemeenschappelijk en inclusief bezit waarin dit gebod oorspronkelijk werd geformuleerd, verschilt hemelsbreed van onze huidige economische orde die gebaseerd is op exclusief privébezit. Wat toen als diefstal werd beschouwd, is tegenwoordig een gelegitimeerde manier om bezit te verwerven. Toch blijven de echo’s van het oude gebod doorklinken in de maatschappijkritiek van allerlei bewegingen en groepen die nieuwe vormen van een meer solidaire economie proberen te ontwikkelen.

Er zijn geboden die nog steeds geldig zijn, maar om andere rede-

nen dan ze dat ooit waren. Dat geldt voor de geboden omtrent vader en moeder, stelen, valse getuigenis, begeren en echtbreken. Het verbod op echtbreuk ontstond in een periode waarin de vrouw na haar huwelijk eigendom werd van haar echtgenoot. Ze behoorde tot de huisraad, vandaar dat het tiende gebod haar noemt in het rijtje van de dienstknecht, de os en de ezel: 'Gij zult niet begeren uws naasten huis, gij zult niet begeren uws naasten vrouw, noch zijn dienstknecht, noch zijn dienstmaagd, noch zijn os, noch zijn ezel, noch iets dat van uw naaste is.'

Overspel stond in die tijd gelijk aan diefstal of beschadiging van eigendom. Als we willen vasthouden aan het verbod op overspel, dan moeten we beseffen dat de omstandigheden van nu nauwelijks vergelijkbaar zijn met die van de zevende eeuw voor Christus. De betekenis van overspel – en overigens ook die van het huwelijk – is onherkenbaar veranderd.

Het eerste gebod roept nog veel meer vragen op, gelet op het enorme verschil tussen de oorspronkelijke strekking van de tien geboden en hun toepasbaarheid op eigentijdse behoeften. Vanwege de complexiteit van die vragen neemt Maarten van Buuren het eerste lid van dat gebod voor zijn rekening: 'Ik ben de Here uw God', en Hans Achterhuis het tweede: 'Gij zult geen andere goden voor mijn aangezicht hebben.'

In een tijd van godsdienstvrijheid kan moeilijk worden vastgehouden aan de algemene geldigheid van het verbod op andere goden dan de God van Israël. Ten aanzien van 'Ik ben de Here uw God' gelden vergelijkbare twijfels. In de zeventiende eeuw betoogde Spinoza dat de God van het Oude Testament vooral in het leven was geroepen om eenheid te scheppen in een volk dat met de ondergang werd bedreigd. Met de ware God had deze oudtestamentische God niets te maken.

In de nu volgende hoofdstukken stellen wij de oorspronkelijke betekenis van elk gebod tegenover de zin die dit gebod tegenwoordig kan hebben. Wij hebben voor elk gebod gezocht naar filosofen die het vanuit een onverwacht perspectief kunnen belichten. Deze 'filosofische overwegingen bij de tien geboden', zoals de ondertitel luidt, kunnen nieuwe dimensies openen in geboden waarvan misschien te lang is aangenomen dat de bete-

kenis in de loop van de tijd ongeveer gelijk is gebleven. Wij hopen dat onze overwegingen een eigentijds testament vormen waarin zowel filosofisch als theologisch geïnteresseerde lezers nieuwe inzichten kunnen vinden.

Bij het schrijven van de hoofdstukken hebben we een redactieopzet aangehouden die in grote lijnen overeenkomt met het hierboven genoemde concept. De hoofdstukken bestaan grosso modo uit drie delen. Het eerste deel situeert het gebod in de context van ontstaan en verklaart de oorspronkelijke betekenis uit deze context. In het tweede, uitgebreide deel introduceren we uiteenlopende filosofen – van Spinoza tot Nietzsche, van Locke tot Arendt – wier denken het gebod in een onverwacht perspectief plaatst. De confrontatie van de filosofen met de oude geboden leidt tot een aantal consequenties die in het laatste deel leiden tot een eigentijdse, soms persoonlijke omgang met het gebod.

Tijdens het schrijven merkten we dat deze redactieopzet in hoofdlijnen overeenkomt met de opzet van een stevige, ouderwetse preek. De predikant werkt immers ook van de oorspronkelijke betekenis van een bijbelpassage naar de toepassing op de eigentijdse situatie. Het is onze bedoeling om de overwegingen over de oorsprong van elk van de tien geboden steeds te laten uitmonden in conclusies die relevant zijn voor onze eigen manier van handelen en denken in het hier en nu. De geloofsvragen van weleer hebben plaatsgemaakt voor filosofische verkenningen rondom een grondtekst van de westerse cultuur.

BIBLIOGRAFIE

- | | |
|--|---|
| <p>Arendt, H., <i>Between Past and Future</i>, New York, Penguin Books, 1977</p> <p>Drewermann, E., <i>De tien geboden: Tussen opdracht en wijsheid</i>, Zoetermeer, Meinema, 2007</p> <p>Savater, F., <i>De tien geboden: Handleiding voor de 21^{ste} eeuw</i>, Utrecht, Bijleveld, 2006</p> | <p>Verhofstadt, D., <i>Atheïsme als basis voor de moraal</i>, Antwerpen, Houtekiet, 2013</p> <p>Waal, F.B.M. de, <i>De bonobo en de tien geboden: Moraal is ouder dan de mens</i>, Amsterdam, Atlas Contact, 2013</p> |
|--|---|

De ware aard van God – Spinoza

Eerste gebod (1): Ik ben de Here uw God

De tien geboden hadden oorspronkelijk een staatkundige strekking: ze werden uitgevaardigd om twaalf verdeelde stammen samen te smeden tot de staat Israël. Dat God in het Oude Testament wordt gepresenteerd als een wetgever of vorst, is een gevolg van deze staatkundige noodzaak. Spinoza trekt de conclusie dat God twee betekenissen heeft. De God van het Oude Testament is een onware God, terwijl 'God oftewel natuur' de ware God is. De ware God valt samen met de natuur. En omdat de mens deel uitmaakt van de natuur, dus van God, kan hij inzicht verkrijgen in de ware aard van God en zo tot geluk komen.

STAATSVORMING

De eerste vijf bijbelboeken, de zogenaamde boeken van Mozes, zijn een weefsel van draden die in uiteenlopende periodes zijn ontstaan. De vroegste draden kunnen volgens de meeste bijbelgeleerden worden gedateerd in de zevende eeuw voor Christus. In deze oudste tekstlaag bevinden zich de tien geboden.

In het boek Exodus wordt verteld hoe het volk van Israël door Mozes uit Egypte werd geleid, waar het in slavernij had geleefd. De farao had het volk schoorvoetend toestemming gegeven om te vertrekken. Hij wilde het eigenlijk niet laten gaan, maar toen de God van Israël het land van Egypte begon te teisteren met tien gruwelijke plagen, had de farao geen andere keus dan de Israëlieten de vrijheid te geven. Het Egyptische leger had de Israëlieten nog wel achtervolgd, maar God had een weg gebaad dwars door

de Rode Zee. Nadat het volk veilig en wel de oever aan de overzijde had betreden, liet God de muren van water instorten, zodat de farao en zijn hele leger werden verzwolgen en vernietigd.

Drie maanden later kwamen de Israëlieten aan in de woestijn Sinai. Ze zetten hun tenten op tegenover de berg. God daalde uit de hemel neer op de top. God gaf Mozes bevel om het volk op gepaste afstand te laten wachten, terwijl Mozes naar boven moest gaan om instructies van God in ontvangst te nemen. Mozes ontmoette God op de top van de berg. God schreef de tien geboden op twee stenen tafelen. Na veertig dagen en veertig nachten daalde Mozes weer naar beneden met de tien geboden. Deze gebeurtenissen speelden zich volgens de meeste schattingen af rond de twaalfde eeuw voor Christus.

De Israëlieten hadden als slaven lange tijd dwangarbeid verricht voor hun Egyptische meesters. Volgens de bijbel duurde deze periode van slavernij 430 jaar. De werkelijke periode duurde waarschijnlijk korter en viel, naar men aanneemt, samen met de dynastie van de Hyskos, dat wil zeggen van 1552 tot 1306 voor Christus – een periode van zo'n 250 jaar. De slavernij betrof niet het hele volk van Israël, zelfs niet een meerderheid van de twaalf stammen, maar beperkte zich tot een aantal families. De meeste stammen woonden al in het land Kanaän, in stadstaatjes die door de Egyptenaren werden onderdrukt. 'De groep die uit Egypte kwam kan niet groot zijn geweest', schrijft John Bright in *A History of Israël*. 'De verovering van Palestina was tot op zeker hoogte een *inside job*. Grote aantallen joden waren allang in Kanaän gevestigd. De joden die uit de woestijn kwamen, voegden zich bij hen. Deze samenvoeging vormde de vonk die Israël deed ontbranden. Uit de versmelting van deze groepen ontstond de Israëlietische federatie van stammen zoals die later bekend is geworden.'

De verovering van Palestina vond naar schatting plaats aan het eind van de twaalfde eeuw voor Christus. Nadat Mozes de tien geboden had ontvangen op de berg Sinai en het volk veertig jaar door de woestijn had getrokken, begon de groep die zich uit Egyptische slavernij had bevrijd met de inname van Palestina. Beter gezegd, de uit Egypte afkomstige groep voegde zich bij de Israë-

lieten die al in Palestina woonden en gezamenlijk slaagden ze erin om de andere daar wonende volken te verdrijven en het land in te nemen. Tussen het tijdperk van slavernij in Egypte en de periode waarin de eerste bijbelboeken en de tien geboden op schrift werden gesteld (zevende eeuw v.Chr.) ligt een periode van bijna duizend jaar.

De periode van de aartsvaders Abraham, Izaäk en Jakob ligt nog weer vele eeuwen vóór de slavernij in Egypte. De schattingen lopen uiteen van de twintigste tot de zeventiende eeuw voor Christus, dat wil zeggen dat er een tijdsspanne van misschien wel 1300 jaar ligt tussen de geschiedenis van de aartsvaders en de vastlegging van deze geschiedenis in de vroegste bijbelteksten.

De oude bijbelgeschiedenis – waarmee ik bedoel de geschiedenis van vóór de periode waarin de vroegste bijbelteksten werden vastgelegd, dat wil zeggen de periode van de Babylonische ballingschap (587-539 v.Chr.) – is met andere woorden een kwestie van gissen en speculeren. De bijbelgeleerden gaan er over het algemeen van uit dat de verhalen van de oude bijbelgeschiedenis een weerspiegeling zijn van politieke en sociale problemen uit de periode van de Babylonische ballingschap. De oude bijbelgeschiedenis, zegt John Bright, is een retrojectie van gebeurtenissen en omstandigheden uit de tijd van de vastlegging van de boeken van Mozes, maar op basis van legendarisch materiaal dat verwijst naar historische gebeurtenissen.

Van deze historische gebeurtenissen bestaat echter geen enkel bewijs. Er zijn geen overblijfselen van een orale traditie die duidelijkheid zouden kunnen verschaffen over de periode van de aartsvaders. Er zijn geen archeologische vondsten die inzicht kunnen geven in de periode van slavernij in Egypte. In de Egyptische geschiedenis zijn geen sporen gevonden die wijzen op de ballingschap van (een deel van) het joodse volk. Er zijn ook geen sporen van een uittocht uit Egypte, van een achtervolging door het Egyptische leger, van de ondergang en vernietiging van dit Egyptische leger. Er zijn geen sporen van de veertigjarige tocht door de woestijn, van de stenen tafelen, van Mozes. Sommige bijbelgeleerden twifelen zelfs aan de historiciteit van Mozes. Heeft Mozes wel echt bestaan?

Het enige wat we hebben zijn de vijf bijbelboeken: een weefsel van teksten waarvan de oudste tekstlagen dateren uit de zevende eeuw voor Christus.

De tien geboden hebben een heel specifieke vorm: die van een feodaal contract tussen een vorst en zijn vazallen. De geboden lijken te zijn geschreven in navolging van het model van de verdragen die de vorst van de Hettieten sloot met zijn vazallen in het tweede millennium voor Christus. Het rijk van de Hettieten bestond tussen 1700 en 1200 voor Christus. Het lag in het huidige Turkije.

John Bright merkt op dat het joodse geloof als verbondsgeloof sterke overeenkomsten vertoont met deze verbonden of contracten van het 'sovereiniteitstype' (dat wil zeggen verdragen tussen de Grote Koning en zijn vazallen) zoals die werden gesloten in het Hettitische Rijk. Deze verdragsvorm moet algemeen zijn geweest in oud-oosterse culturen, maar de Hettitische verdragen zijn de enig overgeleverde. Deze verdragen bestaan uit een aantal vaste onderdelen:

- 1 Preambule: 'Dit zijn de woorden van koning zus-en-zo, zoon van koning die-en-die...'
- 2 Opsomming van weldaden die door de koning in het verleden zijn gedaan aan zijn volk: 'Ik heb u vrede en veiligheid gebracht. Voorspoed is onder mijn bewind tot stand gekomen.' Enzo-voorts.
- 3 Verplichtingen die de vorst oplegt aan zijn vazallen: 'Gij zult geen verbond sluiten met andere vorsten. Gij zult gewapende troepen aan mij leveren op het moment dat ik daarom vraag. Gij zult een jaarlijkse bijdrage leveren, van die-en-die omvang, op die-en-die dag. Indien gij deze verplichtingen nakomt, zal ik u rijkelijk zegenen met weldaden. Indien gij uw verplichtingen niet nakomt, zullen verschrikkelijke rampen op u neerdalen.'
- 4 Een kopie van dit contract zal worden opgeborgen in een kostbare schrijn en eenmaal per jaar worden voorgelezen op die-en-die dag.

Dit model maakt duidelijk dat de tien geboden de vorm hebben van een feodaal contract. In de geboden wordt vastgelegd dat Jahweh zich tot de stammen van Israël verhoudt als een Hettitische vorst tot zijn vazallen. Het joodse geloof is een Verbondsgeloof, dat wil zeggen een geloof gebaseerd op het model van een Verbond zoals de Hettitische vorsten dat sloten met hun vazallen. Dat Verbondsgeloof vormt de grondslag voor wat Bright een Verbondssamenleving (*Covenant Society*) noemt.

Het primaire doel van de tien geboden is dus niet om regels te stellen voor de manier waarop de leden van een geloofsgemeenschap zich hebben te gedragen. De tien geboden leggen de grondslagen voor de stichting van een specifiek soort staat, een Verbondsstaat. Dat betekent dat er voorafgaand aan de tien geboden geen volk van Israël bestond, hoogstens een samenwerkingsrelatie tussen twaalf min of meer verwante stammen. Het doel van de tien geboden was immers om deze onsamenvangende stammen tot een eenheid te smeden onder één wet.

In de periode voorafgaand aan de vastlegging van de tien geboden was Israël verdeeld in een Noordrijk, bestaande uit tien stammen en een Zuidrijk, bestaande uit de stammen Juda, Benjamin en Levi. Deze tweedracht moest bezworen worden. De beide rijken stonden onder grote druk van machtige wereldrijken aan hun grenzen – Babylonië, Egypte, Perzië – die voortdurend bezig waren hun gebied uit te breiden en zwakkere volken, zoals de stammen van Israël, in te lijven.

De combinatie van het interne gebrek aan samenhang en de druk van buitenaf verklaart waarom in de loop van de zevende eeuw voor Christus één almachtige God, Jahweh, zich verhief boven de andere goden die tot die tijd door de stammen van Israël in ere werden gehouden. Een God zo machtig dat alle stammen, ook de meest weerspannige, zich aan zijn gezag moesten onderwerpen. Jahweh werd in de periode vóór de formulering van de tien geboden geïdentificeerd met de god El, een oppergod die vereerd werd in de vorm van een stier. Een spoor van die identificatie is te vinden in Genesis 33:20, waar sprake is van El-Elohe-Israël, dat wil zeggen: El, God van Israël.

De politieke noodzaak tot staatsvorming verklaart waarom de

God van Israël van meet af aan een God was met een 'kosmisch domein', zoals Bright het noemt, in tegenstelling tot de lokale godheden die vereerd werden door de omringende volken. De politieke noodzaak verklaart ook waarom de God van Israël zich van de natuurgoden van de omringende volken onderscheidde in de gedaante van een gids die zijn volk leidt naar een historische bestemming. De politieke noodzaak verklaart ten slotte waarom de tien geboden het verbod instelden op de afbeelding van vogels, vissen, dieren of mensen – afbeeldingen die tot op dat moment in Israël zelf en in de omringende landen als goden werden vereerd. De God van Israël tekende zich tegenover al deze omringende goden af als een onzichtbare, absoluut transcendente God, ten overstaan van wie het volk van Israël tot een hechte eenheid kon worden gesmeed.

Wanneer kwam de staat Israël tot stand onder Jahweh? Volgens sommigen was dat in de loop van de twaalfde eeuw, in een min of meer mythisch verleden waaraan de manuscripten uit de zevende eeuw herinneringen bevatten. Volgens anderen is het aannemelijker dat deze staatsvorming plaatsvond in de zevende eeuw, omdat de noodzaak van eenwording toen het grootst was. In functie van die staatkundige noodzaak werd het verhaal van het Verbond tussen Jahweh en zijn volk, inclusief de inscriptie van de tien geboden op de stenen tafelen, geprojecteerd in een mythisch verleden.

Hoe het ook zij: de tien geboden speelden een cruciale rol in de staatsvorming van Israël. Zij modelleerden deze staatsvorming naar een situatie waarin een almachtige God/koning een verbond sluit met de stammen/vazallen van het volk Israël.

Het eerste gebod wijst op de weldaden die God heeft bewezen aan Israël: Hij heeft het volk van Israël weggeleid uit het land Egypte, uit het diensthuis. Hij geeft het volk leiding en voert het naar het beloofde land. God sluit een Verbond met het volk van Israël: Hij zal Israël verheffen boven alle andere volken. De verplichting die daar tegenover staat, is dat God van alle stammen van Israël eist dat zij zich onderwerpen aan Gods gezag. Het doel van de tien geboden is: één volk onder één wet.

GOD VOLGENS SPINOZA

In 1670 publiceerde Spinoza zijn *Theologisch-politiek traktaat*. In hoofdstuk 4, 'Over de goddelijke wet', geeft hij een verklaring voor het ontstaan en de functie van de tien geboden die overeenkomt met de verklaring die ik hierboven heb samengevat. Hij zegt dat de tien geboden bedoeld waren om dienst te doen als grondwet van het joodse volk. Volgens Spinoza ligt het belang van de tien geboden in de eerste plaats daarin dat de tweedracht tussen de verschillende stammen werd bezworen en het volk van Israël verenigd werd onder één wet:

Van Mozes geldt dat hij uit de openbaring of uit aan hem geopenbaarde grondslagen wel begrepen heeft op welke wijze het Israëlitische volk [...] het best verenigd kon worden en in een gemeenschap één geheel kon vormen, met andere woorden een onafhankelijke staat kon stichten, en vervolgens ook op welke wijze het volk het best gebracht kon worden tot gehoorzaamheid.

Dat is ook de reden, zegt Spinoza, waarom God zich in de verbeelding van de profeten presenteerde als een wetgever, een vorst of rechter:

Hierdoor is het gekomen dat [Mozes] zich God als bestuurder, wetgever en koning, als barmhartig, rechtvaardig enzovoort ging verbeelden, terwijl dit alles toch niet meer dan attributen van de menselijke natuur zijn die van de goddelijke natuur geheel verre gehouden moeten worden.

Het staatsbelang vereiste volgens Spinoza dat aan het volk het beeld wordt voorgehouden van een God die absoluut transcendent is, dat wil zeggen een God ten overstaan van wie de stammen van Israël optimaal konden worden samengesmeed tot een staat.

Wat is transcendentie? Dit vraagstuk maakt volgens Spinoza deel uit van het probleem van de oorzakelijkheid. Spinoza grijpt hier terug op de scholastiek en via de scholastiek op Aristoteles.

Aristoteles maakt onderscheid tussen verschillende soorten oorzaken. Een voorwerp, zegt hij, kan in beweging worden gebracht door hetzij een oorzaak die in het voorwerp zelf zit (immanent), hetzij een oorzaak buiten dat voorwerp (transcendent): 'Datgene wat beweegt is niet zelf verantwoordelijk voor de beweging die veroorzaakt wordt door iets anders wat het voorwerp beweegt, of datgene wat beweegt is zelf oorzaak van zijn beweging' (*Fysica* VIII). Aristoteles geeft het voorbeeld van een steen die in beweging gebracht wordt door een stok, die weer in beweging gebracht wordt door een hand, die op zijn beurt weer in beweging gebracht wordt door de mens tot wie deze hand behoort: een reeks van drie externe oorzaken (mens, hand en stok).

De mens staat in dit voorbeeld aan het eind van de reeks: hij is een beweger die niet door iets anders wordt bewogen. Aristoteles noemt de mens in dit voorbeeld de eerste beweger, omdat hij het begin vormt van de oorzakelijke reeks die uiteindelijk leidt tot het in beweging brengen van de steen. De mens zelf wordt in beweging gebracht door een interne oorzaak, maar je hoeft deze conclusie maar te formuleren om te beseffen dat de kwestie van de interne oorzaak een stuk ingewikkelder is dan die van de externe oorzaak. Het is eenvoudig om voorbeelden te geven van een externe oorzaak: mens beweegt hand, hand beweegt stok, stok beweegt steen, maar het is veel moeilijker om aan te geven wat een interne oorzaak is. Wat moet ik me voorstellen bij de interne oorzaak die de mens in beweging brengt? Is het zijn wil? Maar kun je die wil dan wel losmaken van de mens in termen van een oorzaak (wil) die tot een gevolg (beweging) leidt? Of wordt de mens in beweging gebracht door zijn ziel die deel uitmaakt van God en is er dan niet eerder sprake van een externe oorzaak?

De filosofen en theologen die Aristoteles' onderscheid overnemen en uitwerken, lijken zich niet bewust te zijn van dit probleem. De scholastiek neemt het onderscheid tussen de interne en de externe oorzaak over en geeft aan de externe oorzaak de naam 'overgankelijke oorzaak' (*causa transiens*) en aan de interne oorzaak de naam 'immanente oorzaak' (*causa immanens*). Maimonides, een van de filosofen op wie Spinoza zich oriënteert,

geeft voor die overgankelijke oorzaak hetzelfde voorbeeld als Aristoteles: de stok beweegt de steen. Voor de immanente oorzaak geeft hij het voorbeeld van de ziel die het menselijk lichaam beweegt. Elders wordt als voorbeeld van een immanente oorzaak genoemd: het denken dat gedachten produceert.

In deze voorbeelden komt het probleem terug dat ik hierboven naar aanleiding van Aristoteles heb gesignaleerd. In hoeverre kun je van ziel en lichaam, van verstand en gedachten zeggen dat ze zich tot elkaar verhouden als oorzaak en gevolg? De externe (overgankelijke) oorzaken worden uitgedrukt met behulp van overgankelijke werkwoorden, dat wil zeggen werkwoorden die een relatie leggen tussen een onderwerp (stok) en een lijdend voorwerp (steen) waartussen het werkwoord (bewegen) de oorzakelijke relatie aangeeft (stok = oorzaak, beweging van de steen = gevolg). Bij de interne of immanente oorzaak leidt deze constructie tot problemen. Zijn de zinnen (a) 'De ziel beweegt het lichaam' en (b) 'Het verstand maakt gedachten' wel overgankelijke zinnen? Zijn het niet eerder verkapte onovergankelijke zinnen en moet je niet eerder zeggen: (a) 'Het lichaam beweegt' en (b) 'Het denken denkt', zoals je ook zegt: 'De hond blaft' en 'De boom groeit'. Dat wil zeggen: zijn het niet onovergankelijke zinnen die duidelijk maken dat er geen sprake is van een handeling die een onderwerp uitvoert op een lijdend voorwerp, en dat de suggestie van een interne oorzakelijke relatie ofwel op niets berust, ofwel van een aard is die niet vergeleken kan worden met de externe oorzakelijke relatie tussen een onderwerp (stok) en een lijdend voorwerp (steen)?

Deze vraag is van aanzienlijk belang voor de scholastiek, omdat God door de scholastiek wordt geïdentificeerd met de transitieve (externe) oorzaak ten opzichte waarvan de mens en de rest van de schepping zich verhouden als gevolg. God scheidt mens en wereld, dat wil zeggen dat God zich tot mens en wereld verhoudt als onderwerp en oorzaak ten opzichte van lijdend voorwerp en gevolg. De scholasticus Franciscus Suarez (1548-1617) definieert God als de *actio transiens*, waarbij hij een volstreekte scheiding maakt tussen God als oorzaak en de schepping als het effect van het goddelijk handelen. Suarez krijgt in Nederland een

navolger in de Groningse theoloog Anthonius Driessens die aan het begin van de achttiende eeuw een aanval doet op de Spinoza's immanentie met een beroep op Suarez' definitie van God als *actio transiens*.

Spinoza ontleent een belangrijk deel van zijn vocabulaire aan de scholastiek. Hij heeft het, net als de scholastici, over *causa transiens* en *causa immanens*. In de *Korte verhandeling van GOD, de MENSCH en deszelfs WELSTAND* vertaalt en specificieert hij de *causa transiens* als de 'overgaande', 'uiterlijke' en 'uitwendige' oorzaak, en de *causa immanens* als de 'inblijvende' of 'innerlijke' oorzaak.

De revolutionaire wending die Spinoza teweegbrengt in zijn filosofie is nu dat hij, volstrekt in strijd met de scholastiek en met de theologie van zijn tijd, God definieert als *causa immanens*, met als verbluffende consequentie dat hij God afwijst als *causa transiens*, dat wil zeggen God als externe oorzaak en schepper van mens en wereld. Spinoza geeft in zijn werk twee tegen-gestelde definities van God.

God 1 is de God van het Oude Testament. Dit is de transcendente God die wij uit de bijbel kennen als een God in de menselijke gedaante van een vorst of rechter. Volgens Spinoza is dit een onware God. In verband met de oudtestamentische God zou het juist zijn om te spreken over een *godsbeeld*, want de oudtestamentische God is het product van de verbeelding van Mozes en de profeten. In de periode van het oude Israël had dit godsbeeld tot doel de stichting van de staat Israël te bekrachtigen en het volk in toom te houden. In de zeventiende eeuw is dit doel volgens Spinoza in wezen gelijk gebleven. De zeventiende-eeuwse theologen maken gebruik van het oudtestamentische godsbeeld om macht uit te oefenen en het volk te disciplineren. Dat is ook de reden waarom theologie, staatsleer en politiek zulke nauwe banden met elkaar onderhouden, zegt Spinoza. Hij keurt het gebruik van dit godsbeeld goed in zoverre het helpt normen en waarden te stellen die de samenleving in geordende banen leiden. Maar we moeten beseffen dat dit beeld niets te maken heeft met de ware God. De pretenties van de theologen in dat opzicht berusten op niets. Spinoza verwerpt ze als een vorm van machtsmis-

bruik en bedrog. Hij vindt dat de mensen door het onware godsbeeld heen zouden moeten kijken om de ware god te zien.

God 2, de ware God, is de God van de Rede. De ware God is Rede. Kennis van de ware God is voorbehouden aan de filosofie. De ware God is een immanente God. 'God is immanent, niet overgankelijk' (*Deus immanens, non transiens*), zegt hij in de *Ethica*.

Maar wat is immanentie in dit verband? We hebben hierboven gezien dat immanentie te maken heeft met oorzakelijkheid. We hebben ook gezien dat de immanente ('inblijvende' of 'innerlijke') oorzaak, in tegenstelling tot de externe of overgankelijke oorzaak, problematisch is. De vraag is dus: wat bedoelt Spinoza als hij het heeft over de immanentie van God? God is een immanente God, zegt hij, omdat Hij de oorzaak is van zichzelf (*causa sua*). De oorzaak van God is een 'innerlijke', 'inblijvende' oorzaak. Inblijvend waarin? In de Natuur, want God is Natuur. Elders geeft Spinoza een definitie van God als 'God oftewel Natuur' (*Deus sive Natura*).

'Inblijvend' (immanent) betekent in dit verband dat oorzaak en gevolg elkaar wederzijds impliceren. We raken hier aan de kern van het probleem van de immanentie. Boven heb ik aangegeven dat het probleem van de immanentie daarin ligt dat oorzaak en gevolg moeilijk van elkaar kunnen worden onderscheiden. Het is zelfs de vraag óf er wel sprake is van een feitelijk onderscheid tussen oorzaak en gevolg.

Spinoza's antwoord hierop is dat het onderscheid tussen oorzaak en gevolg in werkelijkheid niet bestaat. Het is een onderscheid dat gemaakt wordt om inzichtelijk te maken dat de natuur op een redelijke wijze geordend is. Het onderscheid bestaat niet in werkelijkheid, het is geen werkelijk onderscheid (*distinctio realis*) dat kan worden teruggevonden in feitelijk bestaande dingen. Het is een mentaal onderscheid, een *distinctio rationis*, zoals hij uitlegt in een vroeg werk, de *Cogitata metaphysica*. Het onderscheid tussen oorzaak en gevolg van de immanente God is een denkconstructie, een *ens rationis*, een uitdrukking die je zou kunnen vertalen als 'verstandsding' of 'verstandswezen'. Dit verstandsding is geen werkelijk bestaand iets, geen *ens realis*. Het

onderscheid tussen oorzaak en gevolg, zegt Spinoza, is te vergelijken met het onderscheid dat biologen maken tussen ras en soort, of met het begrip tijd. Het onderscheid tussen ras en soort en het begrip tijd zijn geen werkelijk bestaande dingen. Het zijn 'verstandswezens' die van cruciaal belang zijn omdat ze ons inzicht verschaffen in de structuur, het bouwplan van de natuur, dat wil zeggen van God, maar die niet verward moeten worden met werkelijk bestaande dingen.

Als Spinoza het heeft over de relatie tussen oorzaak en gevolg in verband met God, gebruikt hij steevast het werkwoord 'impliceert' (*involvit*) om aan te geven dat het verschil tussen oorzaak en gevolg wel in theorie, maar niet in praktijk kan worden gemaakt. Zodra je het hebt over God als oorzaak, heb je het automatisch over de natuur die als gevolg van deze oorzaak niet los kan worden gedacht van de oorzaak. God als oorzaak impliceert direct en automatisch God als gevolg, dat wil zeggen God als de wereld zoals we die elke dag ervaren.

De relatie tussen oorzaak en gevolg is er een van wederzijdse implicatie. Dat betekent dat je kunt redeneren vanuit de oorzaak (God) en toe kunt werken naar het gevolg (God in de concrete vorm van de natuur). Je kunt ook omgekeerd redeneren vanuit het gevolg (de natuur waarvan ook de mens deel uitmaakt) naar de oorzaak toe. Maar in beide gevallen vallen oorzaak en gevolg samen. Zodra je het hebt over een mens (of een paard of een steen) als gevolg (*modus*) van God, impliceer je automatisch God als oorzaak. God en Natuur zijn coëxtensief; ze hangen onverbreekelijk samen en kunnen in de feitelijke wereld niet van elkaar worden onderscheiden.

De wederzijdse implicatie van God als oorzaak en als gevolg leidt tot twee perspectieven. Het eerste perspectief is dat van het pantheïsme (uit het Grieks: *pan en theos* betekent 'alle in god'). Het pantheïsme beschouwt de goddelijke keten van oorzaak-gevolg van de kant van de gevolgen: alle natuurlijke verschijnselen (gevolgen) zijn in God (oorzaak). Het perspectief van het pantheïsme beschouwt dezelfde keten van de andere kant en redeneert dat God (oorzaak) in alle natuurlijke verschijnselen (gevolgen) is. In wezen hebben we het over hetzelfde verschijnsel,

van twee tegenoverliggende kanten bekeken.

Het oorzaak-gevolgprobleem is een eerste benadering van wat Spinoza zich voorstelt bij de immanente God. Om de revolutionaire reikwijdte van Spinoza's godsbegrip te kunnen doorgronden, moeten we nader ingaan op de vraag: Wat is de immanente God?

WAT IS DE IMMANENTE GOD?

Wat is God? Spinoza geeft daar een tweeledig antwoord op. God is natuur. God is Rede.

Wat bedoelt Spinoza als hij zegt: 'God oftewel Natuur' (*Deus sive Natura*)? Ik kan dit misschien het best verduidelijken door een parallel te trekken met wat de daoïsten aanduiden als de Weg (*Dao*). De Weg (*Dao*) is voor de daoïsten het kosmisch geheel van bewegingen: van seizoenen, van dag en nacht, yin en yang, leven en dood waarvan wij deel uitmaken.

Onder geluk verstaan de daoïsten dat de mens zich invoegt in, meebeweegt met de bewegingen van de Weg; onder ongeluk verstaan zij dat de mens uit de toon valt van de kosmische harmonie. Er is een sterke overeenkomst tussen Spinoza's God of Natuur en de Weg, want het daoïsme is geen godsdienst (de daoïsten vereren geen god), maar een levensbeschouwing. Op dezelfde manier is de *Ethica* van Spinoza niet een theologisch geschrift, maar een op geluk gerichte filosofie.

Het enige verschil dat ik kan zien als ik beide levensbeschouwingen in vogelvlucht overzie, is dat het daoïsme ervan uitgaat dat het in harmonie leven met de Weg iedereen van nature gegeven is. Spinoza gaat ervan uit dat de mens weliswaar een intuïtief besef heeft van de plaats die hem is toegewezen in het goddelijk geheel waarvan hij deel uitmaakt, maar dat hij van dat besef is vervreemd. Hij kan zich alleen met behulp van zijn verstand uit deze vervreemding bevrijden. Dat kost moeite. Veel mensen zullen niet in staat zijn tot zo'n inspanning. Toch is het de enige manier die tot bevrijding en geluk voert, want God is Rede.

Het verschijnsel dat zich voordoet als Spinoza het enkele woord 'God' gebruikt, zonder te specificeren om welke God het gaat, wordt in de taalkunde aangeduid met de term *shifter*. Shifters zijn woorden als 'ik', 'jij', 'hij', 'hier', 'daar', 'toen' enzovoorts,