

ik bestudeerd heb zijn auteurs, die om te beginnen 'boeken' schreven, en geen wetenschappelijke artikels in A1-tijdschriften; en die boeken hadden doorgaans het karakter van een uitgesponnen filosofisch essay. Ik vermoed dat dit niet toevallig is: het essay is het genre bij uitstek van de filosofie. Opnieuw wil ik met die observatie geen pleidooi houden voor een terugkeer naar 'de goeie oude tijd'. Ik begrijp dat in een internationale context allicht meer gestandaardiseerde vormen van (wetenschappelijke) communicatie wenselijk zijn. Maar we moeten ons toch hoeden voor het ontwikkelen van allerlei rigide formats en keurslijven waarin we jonge mensen dreigen op te sluiten en daardoor hun creativiteit en hun mogelijk vernieuwende aanpak aan banden leggen. Om die reden alleen al lijkt het me wenselijk dat er binnen de filosofie een heterogeniteit aan vormen en expressiewijzen zou bestaan, aan talen ook en aan geviseerde 'publieken' – en dat dit alles op een gelijke wijze gehonoreerd zou worden als relevant in en voor de filosofische discipline.

## De Bijbel, God en (oorlogs)geweld<sup>1</sup>



Het beeld van de Amerikaanse president Trump, die zich op 1 juni 2020 voor de *Saint-John's Episcopal Church* in Washington opstelt met een Bijbel in de hand, staat bij velen wellicht op het netvlies gebrand. Enkele dagen eerder was de Afro-Amerikaan George Floyd door het brutale optreden van enkele politieagenten om het leven gekomen. Overal in de Verenigde Staten – tot ver daarbuiten – protesteert men tegen het racistische politiegeweld. Naast vreedzame acties breken er ook gewelddadige rellen uit. Tijdens een toespraak in het Witte huis zegt Trump dat duizenden zwaarbewapende soldaten klaarstaan om de orde te herstellen. Enkele minuten later gaat hij naar de *Saint-John's Episcopal Church*, vlak bij het Witte huis, waar betogers met traangas en flitsgranaten worden verdreven. Zonder een woord te zeggen steekt hij een exemplaar van de Bijbel in de lucht. Wat Trump met dit gebaar precies wilde kenbaar maken blijft een raadsel. Niettemin laat het zich enigszins raden: met de Bijbel in de hand – waarop hij, zoals zovele van zijn voorgangers bij zijn investituur de eed heeft afgelegd – wil hij het geweld waarmee hij dreigt en het gezag dat hij heeft om dit geweld in gang te zetten, Bijbels legitimeren.

door Hans Ausloos



Op 25 september 2022, enkele dagen nadat president Poetin de mobilisatie van driehonderdduizend Russische dienstplichtigen afkondigde, enkele maanden na de Russische invasie in Oekraïne, zei Patriarch Kirill van Moskou, de leider van de Russisch-orthodoxe kerk: "We weten dat velen vandaag sterven op de velden van de interne strijd. De Kerk bidt dat deze strijd zo snel mogelijk zal eindigen, dat zo weinig mogelijk broeders elkaar zullen doden in deze broederoorlog. En tegelijkertijd realiseert de Kerk zich dat als iemand (...) trouw blijft aan zijn roeping en sterft tijdens het uitvoeren van zijn militaire plicht, hij zonder enige twijfel een daad verricht die gelijk staat aan opoffering. Hij offert zich op voor anderen. En daarom geloven wij dat dit offer alle zonden van die persoon wegzuivert". Kirill, die al vaker in opspraak was gekomen wegens zijn steun aan Poetin in de oorlog tegen Oekraïne, doet opnieuw wat velen voor hem al

<sup>1</sup> Hans Ausloos (PhD / STD) is Directeur de recherches bij het *Fonds de la Recherche Scientifique – FNRS* en professor Bijbelwetenschappen aan de *Faculté de théologie et d'étude des religions* van de *Université catholique de Louvain*.

hebben gedaan: Bijbelse teksten en thema's misbruiken in een context van oorlog en geweld. Vooral zijn verwijzing naar de offerterminologie en het zuiveren van zonden klinken immers zeer Bijbels. Men denke bijvoorbeeld aan Johannes de Doper die naar Jezus verwijst met de woorden: "Daar is het lam van God, degene die de zonde van de wereld wegneemt" (Johannes 1,29.36). Of aan de eerste Johannesbrief, die het heeft over het bloed van Jezus dat "reintigt van elke zonde" (1 Johannes 1,7). Of aan de brief aan de Hebreëen, waar van Jezus wordt gezegd dat hij "zichzelf aan God geofferd heeft als een smetteloos offer", en "met zijn eigen bloed een eeuwige verlossing heeft verworven" (Hebreëen 9,12.14).

Nog recentier maakte ook de Israëlitische premier Netanyahu in de oorlog tegen Hamas en Gaza een duidelijke verwijzing naar de Bijbel. Toen hij op 28 oktober 2023 in een toespraak een nieuwe fase van de oorlog aankondigde, zei hij: "Gedenk wat Amalek u heeft aangedaan", zegt onze heilige Bijbel. En dat doen we ook". Daarmee citeerde Netanyahu uit het oudtestamentische boek Deuteronomium, waar God de houding van de Amalekieten tegen de Israëlieten in herinnering brengt: "Blijf denken aan wat de Amalekieten u op uw tocht uit Egypte hebben aangedaan: hoe zij onderweg op u afkwamen en, toen u doodop was van vermoeienis, zonder enige vrees voor God alle zwakken die waren achtergebleven neermaiden. Als de HEER uw God u in het land dat Hij u in eigendom geeft, rust heeft verleend van alle vijanden in uw omgeving, dan moet u de herinnering aan Amalek onder de hemel wegvagen. Vergeet dat nooit" (Deuteronomium 25,17-19). Maar een Bijbelvast toehoorder – en zo zijn er ongetwijfeld velen in Israël – zullen ook de volgende, God in de mond gelegde, dreigende woorden voor de geest komen wanneer ze, zoals Netanyahu suggereert, Amalek met Gaza identificeren: "Sla de Amalekieten neer en wijd alles wat hun toebehoort aan de vernietiging; spaar hen niet, maar dood iedereen, mannen en vrouwen, kinderen en zuigelingen, runderen en schapen, kamelen en ezels" (1 Samuël 15,2-3).

De bovenstaande voorbeelden uit de zeer recente geschiedenis tonen al te goed aan hoe de Bijbel tot op vandaag in actuele conflicten een rol krijgt toebedeeld. Alle drie zijn ze zonder meer uitingen van een perverse omgang met de Bijbel, waarbij deze naar de hand wordt gezet om geweld te legitimeren.

Dit – fundamentalistische – misbruik van de Bijbel is niet nieuw. Ook in het verleden beriep men zich te pas en te onpas op de Bijbel om strijd en geweld te legitimeren. Men denke aan de kruistochten, waarbij men – zij het post factum – de uitmoording van vele moslims die tijdens het beleg van Jeruzalem in 1099 op de Tempelberg in de El Aqsa-moskee of de Rotskoepel hun toevlucht hadden gezocht legitimeerde door te verwijzen naar het Bijbelse verhaal van Jezus' tempelreiniging (Lucas 19,45; Matteüs 21,12; Johannes 2,15). Of de wijze waarop zwarte mensen eeuwenlang werden onderdrukt en als slaven behandeld omdat ze nazaten zouden zijn van de door God vervloekte Cham, en dit op basis van het verhaal uit Genesis 9,20-27. In deze perikoop wordt verhaald

dat Cham, de jongste zoon van Noach, zijn dronken vader naakt zag liggen. In plaats van hem snel toe te dekken, vertelde hij dit aan zijn broers Sem en Jafet. Anders dan Cham bedekken zij wel hun vader, nadat ze achterwaarts de tent waarin Noach lag waren binnengegaan, zodat ze hun naakte vader niet zouden zien. Wanneer Noach uit zijn roes ontwaakt en te weten komt wat zijn jongste zoon had gedaan, vervloekt hij hem. Wanneer men dan, in het bijzonder sedert de 17<sup>de</sup> eeuw de eigenaam Cham in verband brengt met het Hebreeuwse woord *hām*, dat 'zwart' zou betekenen, dan laat zich al raden dat zwarte mensen als nakomelingen van Cham als vervloekt werden aangezien. Met alle gevolgen van dien.

De wijze waarop men vroeger pre-kritisch met Bijbelse teksten omging om geweld te rechtvaardigen, laat zich nog enigszins rechtvaardigen. Men wist gewoon niet beter. De kritische Bijbelwetenschap bestond nog niet, net zomin als men de werkelijkheid op wetenschappelijke wijze benaderde. De aarde was plat, omdat ze plat leek, en de zon draaide rond de aarde omdat het dat was wat men met het blote oog waarnam. Maar eenmaal men de werkelijkheid, en dus ook de Bijbel, – in het bijzonder sedert de Verlichting – op een kritische manier ging bekijken, kan dergelijk misbruik van de Bijbel, dat blijk geeft van onkunde of onwil om de Bijbelse teksten te lezen zoals ze gelezen moeten worden, alleen nog maar worden verworpen. Zonder uitvoerig te willen ingaan op al de elementen waarmee een kritische benadering van de Bijbel moet rekening houden, zal ik in de volgende paragraaf kort enkele cruciale inzichten van de kritische Bijbelwetenschap belichten. Deze zijn ook van belang voor een genuanceerde benadering van het Bijbelse spreken over oorlog en geweld. Immers, de Bijbel is allesbehalve een gewelddoos boek. Integendeel.

### 1. De Bijbel lezen en begrijpen

Wie de Bijbelse teksten wil proberen te begrijpen, wordt het sedert het onderzoek ernaar sinds pakweg de 18<sup>de</sup> eeuw niet echt gemakkelijk gemaakt. Hoe langer hoe meer heeft de ontwikkeling van de kritische Bijbelwetenschap aangetoond dat er vele zaken zijn waarmee men rekening moet houden, tenzij men er zich gemakkelijk wil van af maken door de Bijbel zonder meer 'Gods woord' te noemen, dat als dusdanig ook 'onfeilbaar' zou zijn. Deze houding ten aanzien van de Bijbel geldt thans evenwel als 'fundamentalistisch'.

(1) Vooreerst is er de voor de hand liggende vaststelling dat de Bijbel de facto geen boek is, maar een bibliotheek van boeken. De Nederlandse term 'Bijbel' mag dan wel teruggaan op de Latijnse naamwoord *biblia* ('boek'), op zijn beurt gaat dit vrouwelijke naamwoord in het enkelvoud terug op de Griekse meervoudsvorm *biblia*, die 'boeken' betekent. Het feit dat de Bijbel uit vele boeken is samengesteld, impliceert dat men tevergeefs op zoek gaat naar een welbepaalde, eenduidige 'leer'. Daarenboven onderscheiden de boeken zich vaak door hun genre. En elk van deze genres vereist een bepaalde manier van lezen.

(2) De kritische Bijbelwetenschap heeft aangetoond dat, anders dan ze zichzelf voorstellen, de Bijbelse boeken niet door vermeende ooggetuigen als Mozes – de ‘Wet van Mozes’ –, David – de ‘Psalmen van David’ – of Salomo – het ‘Hooglied van Salomo’ – zijn geschreven, tot wie God rechtstreeks zou hebben gesproken. De Bijbelse teksten zijn niet als een meteoriet uit de hemel gevallen. Integendeel, de kritische lectuur maakte vanaf de 18<sup>de</sup> eeuw duidelijk dat de Bijbelteksten geleidelijk aan tot stand waren gekomen. Elk Bijbelboek is het eindresultaat van talloze bewerkingen, waardoor tradities van uiteenlopende aard, herkomst en ouderdom doorheen een proces, dat voor sommige Bijbelboeken eeuwen heeft geduurd, werden samengebracht. Met de opkomst van de historisch-kritische Bijbelwetenschap werd duidelijk dat de Bijbel het resultaat is van een eeuwenlang dynamisch proces van schrijven en herschrijven. Naar de identiteit van de auteurs en redacteurs hebben we thans veelal het raden. Naargelang Israël zich in een nieuwe situatie bevond, werden bestaande teksten dan ook geactualiseerd. Daarom ook dat het niet kan verwonderen dat er in de Bijbel, als verzameling teksten die een lange geschiedenis hebben gekend, soms aan elkaar tegengestelde inzichten naast elkaar staan. Dit is ook het geval met betrekking tot geweld en oorlog. Sommige teksten verfoeien geweld, terwijl andere passages geweld als doodnormaal lijken te aanvaarden of zelfs lijken goed te praten. Meer dan logisch is dat niet. Immers, doorheen de tijd denkt men niet steeds op een identieke manier over een bepaald onderwerp. Inzichten en visies kunnen evolueren, ten goede of ten kwade. Net zoals er binnen een bepaald tijds kader tegenstrijdige visies de ronde kunnen doen.

(3) De Bijbel is geen objectief verslag van historische gebeurtenissen. Ook al kunnen er doorheen de Bijbelse literatuur hier en daar referenties aan historische gebeurtenissen worden onderkend, en is de Bijbelse literatuur vanzelfsprekend tot stand gekomen tegen een historische achtergrond, zelden is het haar bedoeling om een objectieve reportage te geven van gebeurtenissen die ooit historisch hebben plaatsgevonden. De Bijbel is in eerste instantie verkondigende literatuur. De auteurs beogen niet zozeer hun lezers te informeren over objectieve feiten die zich daadwerkelijk hebben voorgedaan. Ze hebben overtuigingen die ze bij de lezers willen overbrengen. Niettemin is de Bijbel een waardevolle bron van informatie over de tijd waarin hij tot stand is gekomen. Immers, uit de Bijbelteksten kan men vaak veel te weten komen over hun auteurs en over de tijdsgeest waarin ze schreven.

(4) De Bijbel is literatuur, die daarenboven lang geleden tot stand is gekomen. Vele zaken die wij nu normaal vinden waren dat in de tijd waarin de Bijbelse auteurs leefden in het geheel niet, terwijl wij huuiveren van zaken die men in ‘Bijbelse tijden’ in het geheel niet in twijfel trok, en zelfs als wezenlijk aanzag voor het functioneren van de samenleving. De Bijbel is zelfs een klassieker. Maar de Bijbel is ook religieuze literatuur.

De auteurs en de lezers van de Bijbel geloofden elk op hun eigen wijze in een het ondermaanse overstijgende God. Dit geloof deelden ze met hun buurvolkere. Ze vulden het vanzelfsprekend op hun eigen wijze in. Het bestaan van God is voor de auteurs van de Bijbelse boeken een vaststaand feit. Wat de auteurs schrijven, heeft derhalve vrijwel steeds te maken met de wereld van het geloof. Soms zijn ze er rotsvast van overtuigd dat hun geloof het enige juiste is, op andere momenten hebben ze het er zelf moeilijk mee en stellen ze het in vraag.

Ook al geloofde men in God, en was men ervan overtuigd dat God ingreep in de werkelijkheid – hoe problematisch dit soms ook kon overkomen – toch bleef God altijd en overal de onbekende. Doorheen verhalen en gedichten, doorheen gebed en vloek probeerde men de onbekende God te bevatten. Meer dan nadenken en trachten te beschrijven wie die God was in wie men geloofde en aan wie men zich in geloof toevertrouwde, was niet mogelijk. Als dusdanig is de Bijbel het resultaat van reflectie van mensen over de vraag wie de God, in wie de Bijbelse auteurs veelal geloofden, eigenlijk is. Het is literatuur van mensen, voor mensen over een God die alles en iedereen overstijgt, die niemand vatten kan en zich geenszins laat vastpinnen in een of meerdere dogma’s. De Bijbel is een geloofsboek – of, juister gezegd, een verzameling geloofsboeken –, waarin talloze auteurs trachten te verwoorden hoe ze zich op de een of andere wijze geraakt of verlaten voelden door de God in wie ze geloofden. In beelden en doorheen taal, in gebed en vloek, in wetten en verhalen willen ze getuigenis afleggen van hun geloof in God.

(5) De ontdekkingen van talloze Bijbelhandschriften, vooral sedert de 20<sup>ste</sup> eeuw, heeft voor bijkomende uitdagingen gezorgd. Ze leerden dat de teksten van de Bijbel ons in vaak van elkaar afwijkende versies zijn overgeleverd. De ontdekking van de rollen van de Dode Zee, onder andere in Qumran, hebben geleerd dat er aan het begin van onze tijdrekening een veelvoud van tekstversies in omloop was.

Ook de oudste vertaling van de Bijbel – de Griekse Septuagintavertaling die vanaf de 3<sup>de</sup> eeuw voor Christus van het Oude Testament werd gemaakt – of de latere Latijnse Bijbelvertalingen wijken soms op cruciale punten af van de tekst die men als de ‘oorspronkelijke’ Bijbeltekst aanziet. Daarbij is het soms moeilijk om te weten of het nu de vertaler was die al dan niet met opzet wijzigingen had aangebracht, dan wel of hij een tekst heeft vertaald die wij thans niet meer kennen. Een voorbeeld uit het boek Exodus brengt ons terug bij de thematiek van deze bijdrage. Wanneer de Hebreeuwse auteur van het boek Exodus heeft verhaald hoe God de Israëlieten door de opengespleten zee heeft laten ontkomen aan de Egyptische slavernij, en daarna de achtervolgende Egyptenaren heeft laten verdrinken door de zee weer te sluiten, vertelt hij hoe Mozes en de Israëlieten ter ere van God een lied zingen. Daarbij loven ze God om zijn kracht en zijn sterkte en noemen ze hem een *’iš milhāmā*, letterlijk vertaald “een man van oorlog” (Exodus 15,3) – de Nieuwe Bijbelvertaling [NBV21] vertaalt met “een krijgsheld”. In de Septuagintavertaling

van deze tekst lezen we evenwel hoe de Israëlieten God niet “een man van oorlog”, maar een “verbreker van oorlogen” (*suntribôn polémous*) noemen. Welke versie is de juiste, als het gebruik van de term ‘juist’ hier al op zijn plaats zou zijn? Wat er ook van zij: met deze passage uit het boek Exodus zijn we opnieuw aanbeland bij de eigenlijke thematiek van deze bijdrage, met name de vraag naar de relatie tussen (oorlogs)geweld, God en Bijbel.

## 2. Geweld in de Bijbel: een gevarieerd beeld

Gelet op het feit dat de Bijbel een verzameling boeken is die doorheen vele eeuwen tot stand is gekomen en waarvan er vele van elkaar afwijkende versies bestaan, kan het niet anders dan dat ook het Bijbelse spreken over oorlog en geweld allesbehalve eenduidig is. Daarbij komt dat het niet eenvoudig is om zogenaamd gewelddadige teksten in de Bijbel te inventariseren. Immers, hoewel de Bijbel meer dan zesduizend gewelddadige passages zou bevatten, toch is het opstellen van een inventaris van deze passages niet zo eenvoudig als het lijkt.

In het grotendeels in het Hebreeuws geschreven Oude Testament komt de term voor ‘geweld’, *hāmās* – deze term heeft niets te maken met het acroniem Hamas [*Ḥarakat al-Muqāwamah al-ʾIslāmiyyah*], dat ‘Islamitische verzetsbeweging’ betekent), maar een zeventigtal keer voor. Daarbij valt op dat dit woord uitsluitend in verband met menselijk geweld wordt gebruikt. Nochtans lijkt de Bijbelse God zich verre van afzijdig te houden als het op geweld aankomt. Bovendien is het niet steeds duidelijk of de term *hāmās* wel steeds met ‘geweld’ moet worden vertaald. De reeds eerdergenoemde Septuagintavertalers bijvoorbeeld verkozen zelfs om deze term nu eens als *adikia* te vertalen, hetgeen ‘ongerechtigheid’ betekent. Op andere plaatsen kozen ze voor de term *anomia* (‘wetteloosheid’), of zelfs *asebeia* (‘goddeloosheid’). Nooit, echter, vertaalden ze het Hebreeuwse woord *hāmās* met de Griekse term *bias*, die nochtans de meest geëigende term voor ‘geweld’ is.

Ook ten aanzien van het Nieuwe Testament helpt een inventaris van het gebruik van de term ‘geweld’ niet veel verder. Het zo-even genoemde Griekse woord *bias* wordt er nauwelijks tien keer gebruikt, en dan nog niet steeds in passages waarin geweld ter sprake komt. Zo zegt de auteur van Handelingen in zijn relaas over de gevangenneming van de apostelen dat de wachters hen gingen halen “zonder geweld te gebruiken” (Handelingen 5,26). In de meest gewelddadige teksten van het Nieuwe Testament komt het woord *bias* dan weer niet voor.

Met een opsomming van de Bijbelse teksten waarin de term ‘geweld’ expliciet wordt gebruikt, komt men derhalve niet ver. Daarenboven leert het gebruik van de term niets over wat de Bijbelse auteurs precies onder ‘geweld’ verstonen. Immers, geweld kan vele vormen aannemen, waarbij het ene aspect het andere niet uitsluit. Heel veralgemenend zou men kunnen stellen: geweld betreft elke daad – of het nalaten ervan – die tot pijn of dood leidt. Als dusdanig begrepen kan geweld zowel verbaal, fysiek als psychisch zijn. Het kan in huiselijke kring worden begaan of

in het openbaar. Het kan gericht zijn tegen een enkel individu, maar het kan ook een hele groep mensen treffen, of zelfs de mensheid in haar geheel. Het kan occasioneel individueel, maar ook georganiseerd en zelfs geïnstitutionaliseerd zijn. Het kan politiek, religieus en etnisch gemotiveerd zijn. En ook de natuur kan gewelddadig zijn. Om nog te zwijgen van het goddelijke geweld dat binnen de meeste religieuze tradities in mindere of meerdere mate een rol speelt.

In de context van de Bijbel moet het laatstgenoemde aspect – het goddelijk geweld – met enige omzichtigheid worden benaderd. Immers, vaak meent men in de Bijbelse literatuur duidelijk onderscheid te kunnen maken tussen ‘menselijk’ en ‘goddelijk’ geweld. Ten dele is dit terecht: er zijn teksten waarin de mens, en niemand anders dan de mens, plegger is van geweld. Men denke bijvoorbeeld aan de Farao die de pasgeboren Israëlitische jongetjes laat vermoorden (Exodus 1,16). Net zoals er teksten zijn die God een “krijgheld” (Exodus 15,3) noemen. In een Bijbelse context is dit onderscheid evenwel kunstmatig. Immers, zoals reeds werd gezegd is de Bijbel is geen profane, maar religieuze literatuur. Dit te erkennen is een van de sleutels om het Bijbelse geweld te begrijpen.

Daarenboven aanzag men in het oude Nabije Oosten – de bakermat van de Bijbel – de werkelijkheid en de kosmos als doordrongen van God. Koningen, leiders of profeten golden als vertegenwoordigers van de godheid of traden in haar naam op. Ook natuurkrachten of verschijnselen werden als goddelijk aangezien. En zelfs door mensen gepleegd geweld in de Bijbel komt er veelal na een goddelijke opdracht om zo op te treden. Wat de Bijbel betreft is een strikte scheiding tussen menselijk en goddelijk geweld – gaande van heimelijk verbaal geweld, tot verkrachting, kinderooffers, oorlogsgeweld en zelfs ordinair moord, al dan niet in opdracht van, onder het goedkeurend oog van of met medeweten van God – dan ook niet mogelijk noch wenselijk.

## 3. Bijbel en oorlog

Anders dan het veeleer generische woord ‘geweld’, komt de term ‘oorlog’ vaker voor in de Bijbel, in het bijzonder in het Oude Testament. Dat kan ook niet verwonderen. De geschiedenis van het oude Israël wordt gekenmerkt door een opeenstapeling van oorlogen. Geklemd tussen Egypte in het zuidwesten en Syrië-Mesopotamië in het noordoosten was het oude Israël steeds speelbal tussen beide mogendheden. Zowel voor Egypte als Syrië-Mesopotamië was de kleine kuststrook die het ‘Heilig land’ is van strategisch belang. Daarbij kwam dan nog het zelfverstaan van het oude Israël, dat zichzelf als rechtmatige – want door God aan hen toegezegde – eigenaar van het ‘Belofde land’ beschouwde. Deze belofte liet hen toe de autochtone bevolking van het land te verdrijven en zich te beschermen tegen inmenging van buitenaf.

De Hebreeuwse equivalent voor het Nederlandse woord oorlog – *milhāmā* – komt meer dan driehonderd keer voor in het Oude Testament. Aangezien de Bijbel religieuze literatuur is kan het niet verwonderen

dat oorlogen er regelmatig 'oorlog van JHWH' worden genoemd (Exodus 17,16 Numeri 21,14; 1 Samuël 18,17). De rol van JHWH in de oorlogen die Israël tegen de vijanden voert is veelvoudig. Koning David "raadpleegt" JHWH om van hem te vernemen of hij al dan niet tegen de Filistijnen moet uitrukken (1 Samuël 23,2). Uiteindelijk zal David de Filistijnen niet op eigen kracht verslaan; het is JHWH die de Filistijnen aan Israël overlevert (1 Samuël 23,4). Elders wordt gezegd dat het zelfs JHWH zelf is die voor Israël uittrekt om de Filistijnen te verslaan (2 Samuël 5,24). In andere perikopen heet het dan dat JHWH met natuurelementen voor zijn volk strijdt. Beroemd is in dit verband het verhaal waar God grote stenen op de Gibeonieten laat neerhagelen (Jozua 10,11). En wanneer de Israëlieten steden veroveren moeten ze steevast de oorlogsbuit in naam van JHWH "aan de vernietiging" wijden (Jozua 6,21.24). Met een gelijkaardige oorlogsterminologie wordt God ook als eindtijdelijke strijder voorgesteld, die de strijd zal aanbinden tegen de volkeren die zich tegen Jeruzalem zullen hebben verzameld (Zacharia 14,1-9).

Vaak wordt de terminologie 'oorlog van JHWH' in verband gebracht met het concept 'heilige oorlog', een term die evenwel nergens in het Oude Testament voorkomt. Dit is ook logisch. Immers, het concept 'heilige oorlog' vindt zijn oorsprong in het oude Griekenland, waar het een rol speelde binnen de zogenoemde amphictionie. Zo sloten Griekse staten of stammen die rondom een bepaald heiligdom woonden – bijvoorbeeld Delphi – met elkaar een verbond en voerden ze geregeld een 'heilige oorlog' tegen lidmaten die hun verplichtingen niet nakwamen. Dit Griekse model van de amphictionie bestond niet in het oude Israël, hetgeen impliceert dat het Griekse concept en de terminologie van de 'heilige oorlog' evenmin van toepassing zijn op de oud-Israëlitische samenleving. Daarenboven zij opgemerkt dat, hoewel oorlog en geweld in de Bijbel, zoals gezegd, vaak een religieuze dimensie hebben, de Bijbel hen nergens een aureool van heiligheid toedicht.

#### 4. Een God van wraak en vergelding

De oudtestamentische 'oorlogen van JHWH' kaderen vaak binnen een op vergelding beluste Godsvoorstelling. Meer dan eens wordt er over God gezegd dat hij "de schending van zijn verbond" wreekt (Leviticus 26,25) of "wraak neemt op de volken die niet geluisterd hebben" (Micha 5,14). Daarenboven stelt de Bijbel niet alleen God als wraakzuchtig voor. Ook van de mens lijkt God te verwachten dat hij kwaad met kwaad vergeldt. In dit verband wordt vooral het goddelijke gebod "oog om oog, tand om tand" (Leviticus 24,20) graag geciteerd, dat dan veelal als een wreed-aardig voorschrift van een primitieve samenleving wordt voorgesteld.

Buiten het feit dat de Bijbelse auteurs het zogenoemde talio-beginsel – Latijn voor 'recht op vergelding' – niet hebben uitgevonden, maar ervoor schatplichtig zijn aan veel oudere Babylonische wettencplexen als de Codex van Hammurabi, is dit op het eerste gezicht wreedaardige voorschrift niet zo wreedaardig als het wel lijkt. De meeste Bijbelwetenschappers zijn immers de mening toegedaan dat dit beginsel van

mekaar 'met gelijke munt te betalen' precies bescherming moest bieden tegen een ongebreidelde wraak. Hoe eigenaardig het ook mag klinken, het wilde rechtvaardigheid nastreven: wie iemand aan zijn oog had verwond of een tand had uitgeslagen, kon niet zomaar ter dood worden gebracht. De vergelding moest in proportie zijn met het geleden leed. Binnen hun historische context hebben deze Bijbelse voorschriften derhalve iets humaan, hoe eigenaardig dit ook mag klinken. Hoewel ze – en dit is toch niet meer dan menselijk – voorhouden dat kwaad moet worden bestraft, toch willen ze voorkomen dat dit willekeurig gebeurt. Integendeel, een straf moet steeds proportioneel zijn, ook al komt deze proportionaliteit ons heden ten dage bevreemdend over. Daarnaast had het talion-voorschrift wellicht een waarschuwend karakter: wie een mens in zijn lichamelijke integriteit raakt, kan zich aan hetzelfde lot verwachten. Zeker voor de welstellenden, die meenden dat ze er zich met financiële compensaties konden vanaf maken wanneer ze iemand hadden verwond, zal het tot afschrikking zijn geweest. Door het in het vooruitzicht stellen van de te verwachten straf willen dergelijke voorschriften mogelijke daders waarschuwen: wie een ander iets aandoet, mag van hetzelfde laken een broek verwachten.

Het Bijbelse principe van vergelding is echter veel ruimer dan het talio-beginsel: teksten die gaan over individuele vergelding staan naast teksten die collectieve vergelding gewoon lijken te vinden. Er zijn zelfs Bijbelse passages die er geen bezwaar tegen hebben wanneer kinderen de gevolgen dragen van wat hun ouders hebben begaan.

Daarbij mag men niet uit het oog verliezen dat 'vergelding' vanuit etymologisch perspectief niet uitsluitend een negatief begrip is, als betrof het uitsluitend straffen van verkeerd gedrag. Vergelding houdt ook in dat men beloond wordt voor goed gedrag. Eigenlijk is de hele Bijbelse vergeldingsleer verwant met het algemeen menselijke rechtvaardigheidsgevoel: men verwacht en hoopt dat men wordt beloond voor wat men goed doet, en dat misdaden worden bestraft. Binnen de religieuze context van de Bijbel stelde men er zijn hoop op dat God de instantie zou zijn die deze rechtvaardigheid ging bewerkstelligen.

Hoe waardevol en doorleefd menselijk dit retributieprincipe ook is – 'Wie goed doet, goed ontmoet' en 'kwaad schaadt' –, toch confronteert de werkelijkheid de mens soms met de limieten ervan. De auteur van het boek Prediker verwoordde deze existentiële kwestie als volgt: "In de wereld doet zich de ongerijmdheid voor dat er rechtvaardigen zijn wie het vergaat als de slechte mensen en slechte mensen wie het vergaat als de rechtvaardigen" (Prediker 8,14).

#### 5. Geweld en oorlog in de Bijbel: een struikelsteen

De confrontatie met het vele (oorlogs)geweld in de Bijbel kan aanleiding geven tot verschillende houdingen. Sommigen verkiezen het gewoonweg om er de ogen voor te sluiten en te doen alsof het er niet is. Anderen proberen het geweld weg te relativiseren; 't zijn immers maar verhalen. Wanneer men het toch aandurft om het Bijbelse geweld onder ogen te

zien, dan is er veelal een mechanisme dat in werking treedt. Onmiddellijk wijst men met een beschuldigende vinger naar het Oude Testament en de oudtestamentische God. Daar is het dat alle wreedheden te vinden zouden zijn; daar is het dat God als een wraakzuchtige tiran naar voren komt. In het Nieuwe Testament daarentegen zouden we een God van liefde, zachtmoedigheid en vergevingsgezindheid aantreffen. Vooral christelijke Bijbellezers gaan deze richting uit; ze leggen dan ook zonder veel schroom het Oude Testament naast zich neer als verouderd. Een nieuw testament maakt het oude immers toch overbodig. Dit dualisme is niet nieuw. Reeds in de 1<sup>ste</sup>-2<sup>de</sup> eeuw schrapt Marcion het gehele Oude Testament als deel van de christelijke Bijbel, precies omwille van de wraakzuchtige scheppingsgod die erin zou worden naar voren geschoven. Hoewel Marcion en zijn volgelingen werden verketterd, toch kenmerkt een latent Marcionisme nog steeds de omgang van velen – vooral christenen – met de Bijbel, i.c. het Oude Testament. Als volgelingen van de “Vredevorst” – de oudtestamentische titel uit Jesaja 9,5 die in het christendom op Jezus wordt toegepast – hebben christenen immers het Nieuwe Testament, waarvan men aanneemt dat het eenduidig een liefdevolle God verkondigt.

Deze dualistische houding is niet terecht. Immers, ook in het Oude Testament zijn er teksten die een liefdevolle God verkondigen, en geweld lijken te schuwen. Men denke bijvoorbeeld aan Joël 2,13 (“God is genadig en barmhartig, toegevend en vol liefde”), Prediker 9,18 (“Wijsheid is meer waard dan wapens”) of Leviticus 19,17-19, een tekst die in het Nieuwe Testament wordt herhaald (“Wees niet haatdragend tegen uw broeder. Wijs elkaar terecht: dan maakt u zich niet schuldig aan de zonde van een ander. Neem geen wraak op een volksgenoot en koester geen wrok tegen hem. U zult uw naaste liefhebben als uzelf”; vergelijk met Marcus 12,31 en Lucas 10,27).

Tegelijkertijd zijn er ook in het Nieuwe Testament talloze teksten te vinden die God allesbehalve als een liefhebbende vader presenteren. Natuurlijk zijn er de extreem pacifistische woorden die Jezus in de mond worden gelegd: “Slaat iemand je op de wang, bied hem dan ook de andere, en pakt iemand je jas af, weiger hem dan ook je hemd niet” (Lucas 6,29). Maar daar tegenover staat andere, minder vredevolle taal. Zoals in Matteüs 10,34 (“Denk niet dat Ik op aarde vrede ben komen brengen. Ik ben geen vrede komen brengen, maar een zwaard”), Matteüs 25,41 (“Tot hen die aan zijn linkerhand staan, zal Hij zeggen: ‘Ga weg van Mij, vervloekten, naar het eeuwige vuur, dat aangelegd is voor de duivel en zijn engelen’) of Romeinen 12,19, waar de auteur uit het oudtestamentische boek Deuteronomium 32,35 citeert (“Wreek uzelf niet, geliefden, maar laat dat over aan Gods toorn; er staat immers geschreven: Mij komt de wraak toe, Ik zal vergelden, zegt de Heer”). En kan Jezus’ optreden in de tempel te Jeruzalem, waarover bijvoorbeeld Johannes 2,15 verhaalt (“Hij knoopte touwen aaneen tot een zweep en joeg ze allemaal de tempel uit, schapen en runderen erbij. De tafels van de wisselaars gooide Hij met geld en al omver”), als toonbeeld van liefde

worden beschouwd? En wat te denken van het verhaal over Ananias en Saffira die, alleen omdat ze bij de verkoop van hun huis een klein deel van de opbrengst voor zichzelf hadden gehouden en niet alles “aan de voeten van de apostelen” hadden gelegd, dood neervallen (Handelingen 5,1-11)?

Met andere woorden: wie de Bijbel neemt zoals hij thans voorligt, en deze niet fundamentalistisch aan een selectieve lezing onderwerpt, kan niet anders dan erkennen dat geweld en oorlog een centrale plaats erin innemen. Rest dan nog de vraag te beantwoorden: hoe kan men op een genuanceerde en verantwoorde wijze met deze Bijbelse geweld- en oorlogstaal omspringen. In de volgende paragraaf wil ik hiertoe enkele leessleutels aanreiken.

## 6. De Bijbel: een geweld-ig boek

(1) De Bijbel is een kind van zijn tijd: dat hebben de Bijbelwetenschappers de voorbije twee à drie eeuwen duidelijk weten te maken. Indien we het Bijbelse geweld en spreken over oorlog willen begrijpen, dan moeten we dit steeds en voor alles voor ogen houden. Ook al is het voor het merendeel van de Bijbelteksten – zeker wat het Oude Testament betreft – uiterst moeilijk om nauwkeurig te bepalen tegen welke historische achtergrond de teksten tot stand zijn gekomen.

De tijd waarvan de Bijbel kind is, verschilt – gelukkig maar – in vele opzichten van de 21<sup>ste</sup>-eeuwse samenleving. Om die reden stuiten vele gebruiken, ideeën en voorstellingen die we in de Bijbel tegenkomen ons – terecht – tegen de borst. Voor wie de Bijbel aanvaardt als uiting van tijdgebonden menselijke reflecties over de wereld, de mens en zijn relatie tot de godheid waarin men geloofde, zijn de Bijbelse voorstellingen, ideeën en gebruiken evenwel niet problematisch. Ook al zijn veel van deze teksten uiting van een wereld-, mens- en godsbeeld dat niet compatibel is met ons mens-, wereld- en – voor wat de meeste gelovigen betreft – godsbeeld. Ze willen enten op de 21<sup>ste</sup> wereld getuigt dan ook van puur fundamentalisme. Waarbij men evenmin mag vergeten dat – zoals aan de hand van enkele voorbeelden reeds werd geïllustreerd – er Bijbelse teksten zijn die getuigen van een tegenstem, en die duidelijk maken dat er, ook in ‘Bijbelse tijden’, zelden eenstemmigheid was over het antwoord op vragen die men zich stelde of waarmee men geconfronteerd werd.

(2) Daarenboven zij, ten overvloede, beklemtoond dat de Bijbel niet zo zeer beoogt te informeren, dan wel te getuigen. De Bijbel is gelovige literatuur, geschreven door mensen die geloofden in God en daarvan getuigenis wilden afleggen of anderen daarvan wilden overtuigen. Daarbij maakten de auteurs overvloedig gebruik van beelden. De voorstelling van een gewelddadige God die in de Bijbel aanwezig is, is niets meer of minder dan zo’n beeld, net zoals men God metaforisch of vergelijkend “rots” (Psalm 18,3), “koning” (Psalm 97,1), een “onbetrouwbare beek” (Jeremia 15,18), “vader” (Jesaja 63,16), “troostend zoals een moeder” (Jesaja

63,16) of "herder" (Psalm 23,1) noemde. Dit – op de keper beschouwd – eenvoudige inzicht is van wezensbelang voor de kwestie van het Bijbelse geweld. Het gewelddadige Godsbeeld dat men in de Bijbel tegenkomt is dan ook niets anders dan een beeld te midden van de vele beelden waarmee een specifieke auteur, binnen een particuliere situatie en met een bijzondere bedoeling, de God waarin hij gelooft en zijn relatie ermee ter sprake brengt. Als zodanig heeft een Bijbelse auteur nooit de bedoeling om het wezen van God op zich te definiëren. Dit is uit de aard van de zaak ook niet mogelijk. God is veel meer, ook al voelt de auteur op een bepaalde momentopname van zijn leven misschien alleen dat ene facet.

(3) Zoals men ten aanzien van geen enkele Bijbeltekst mag doen, mag men ook geweldteksten niet uit hun context halen. Wanneer God in Exodus 15,3 een "krijgsheld" wordt genoemd, dan mag men niet uit het oog verliezen dat dit vers onderdeel is van een lofzang die volgt op het verhaal over Israëls bevrijding uit Egypte. Een lofzang, die de verhalen over de plagen van Egypte en de doortocht door de zee afsluit. In het Plagenverhaal (Exodus 7–11) had God allerlei ziekten en ongedierte op Egypte afgestuurd, terwijl hij in het Zeeverhaal (Exodus 14) het ganse Egyptische leger bij de achtervolging van de Israëlieten had laten verdrinken. Het gewelddadige karakter van beide verhalen staat buiten kijf. Echter, dit gewelddadige goddelijke ingrijpen is een – zij het, in onze ogen, disproportionele – reactie op Egyptisch geweld. In het eerste hoofdstuk van het boek Exodus was immers verhaald hoe de Israëlieten door Farao tot dwangarbeid werden gedwongen, en hoe hij de pasgeboren Israëlitische jongetjes genadeloos liet vermoorden omdat hij zich in zijn macht bedreigd voelde. Het geweld waarmee God in het verhaal de Egyptenaren treft, staat dan ook niet op zich. Het is een 'normale' reactie op eerder geweld. Daarenboven, en vooral, wil de auteur met dit goddelijke geweld duidelijk maken dat de God in wie hij gelooft en die hij wil verkondigen, begaan is met het onrecht waarvan de Israëlieten slachtoffer zijn, en machtiger is dan de Egyptenaren, hun farao en de godheid die deze representeert en die hen dit onrecht aandoen. In Exodus 3,7 had de auteur immers God de volgende woorden in de mond gelegd: "Ik heb de ellende van mijn volk in Egypte gezien, de jammerklachten over hun onderdrukkers gehoord; Ik ken hun lijden". Het verhaal over de vernietiging van de Egyptenaren door de God van Israël is 'narratieve theologie', waarin de auteurs (een aspect) van hun geloof in God tot uitdrukking willen brengen doorheen verhalen: het geloof dat ze in het Plagen- en Zeeverhaal evoceren, is het geloof in een God die de kant kiest van het verdrukte Israël. Derhalve mag men de Bijbelse (geweld)teksten niet zomaar uit hun literaire context isoleren, net zomin als men ze mag losmaken van hun historische context. Integendeel, het is veelal precies die context die hun rol en functie verstaanbaar maakt. En dit geldt zowel voor het oudtestamentische geweld, als voor de gewelddadige teksten uit het nieuwtestamentische boek Apokalyps, waarin een auteur uit de 1<sup>ste</sup> eeuw de hoop evoceert dat God de kant zal kiezen van de vervolgd christenen, tegen de Romeinse vervolgers.

(4) De voorstelling van een vergeldende God is een van de vele kenmerken van God die doorheen de Bijbel aanwijsbaar zijn. Immers, van God zegt men ook dat hij trouw is, machtig, liefdevol en rechtvaardig. Net zoals men hem als boos of afgunstig beschrijft. Deze karakteristieken zijn complementair. Rechtvaardigheid en boosheid sluiten elkaar niet noodzakelijk uit. Precies deze complementariteit blijkt uit de Bijbelse voorstelling van de strenge, straffende God en de ermee gepaard gaande vergeldingsleer. Terwijl hedendaagse (gelovige) Bijbellezers het moeilijk hebben met het beeld van een vergeldende God, was het voor de Bijbelse auteurs vanzelfsprekend om vergelding en straf met God in verband te brengen, dit in tegenstelling tot hedendaagse christenen, die de 'vergeltingsleer' veelal zien als getuige van een primitieve cultuur. Christenen gaan er immers prat op zich niet te laten leiden door gevoelens van wraak en vergelding, maar door vergeving. Het extreme pacifisme waartoe Jezus zou oproepen plaatst men dan diametraal tegenover de wraak en vergelding waarmee men de voorstelling van God in het Oude Testament associeert. Zo eenvoudig is het evenwel niet. Immers, benevens het feit dat ook in het Nieuwe Testament God niet zelden als wraakzuchtig en gewelddadig wordt voorgesteld, kan men de Bijbelse roep om vergelding niet zonder meer op rekening zetten van een zogenoemd primitieve samenleving. Immers, ook vandaag is de vergeldingsidee een van de leidraden van de samenleving. Ook nu willen we dat goed doen wordt beloond en misdaad wordt bestraft. Dit heeft alles te maken met ons gevoel voor rechtvaardigheid. Ook de idee van een 'rechtvaardige oorlog' kadert zonder meer binnen deze context.

In de Bijbelse literatuur, die, zoals reeds herhaaldelijk werd gezegd, religieuze literatuur is, aanzag men dit principe van oorzaak en gevolg als door God gewild. Het feit dat kwaad met kwaad wordt vergolden (en derhalve ook goed met goed wordt beloond), is te danken aan Gods rechtvaardigheid, zo stelt althans de auteur van Psalm 7,17-18: "Spitten en graven aan een kuil voor een ander betekent een kuil voor jezelf; dat onheil valt op je eigen hoofd, een slechte daad komt neer op je eigen schedel. Ik prijs de HEER om zijn rechtvaardigheid; ik bezing de naam van de HEER, de naam van de Allerhoogste".

Ook de zogenoemde wraakpsalmen – Psalmen waarin de gelovige God vraagt om hardhandig tegen zijn vijanden op te treden – kunnen tegen deze achtergrond worden gelezen. Men denke bijvoorbeeld aan Psalm 58,7 waarbij aan God wordt gevraagd om de onrechtvaardige rechters de "tanden in de mond stuk te slaan", of aan Psalm 137,8-9 waar diegene gelukkig wordt geprezen die de kinderen van de Babyloniërs "grijpt en tegen de rots verplettert". De auteur van deze en gelijkaardige gebeden stelt al zijn hoop op een optreden van een God waarvan hij gelooft dat hij rechtvaardig is, en boosdoeners bestraft. De auteur hoopt (en bidt) dat God zou optreden. Zelf volstaat het hem dat hij verontwaardigd is. De wraak die dergelijke gebeden kenmerkt blijft dan ook veelal beperkt tot woorden. Immers, het uitschreeuwen van de wens dat iemand – God – de misdaad moge wreken is op zich ongevaarlijk.

Diep-menselijk is het wel. Daarom ook dat dergelijke gebeden een plek hebben in de Bijbel, en het van levensvreemdheid getuigt wanneer men zulke Bijbelse teksten doodzwijgt of schraapt, zoals men bijvoorbeeld in het kerkelijke getijdengebed, dat nochtans pretendeert het ganse Psalmboek aan bod te laten komen, heeft gedaan.

(5) Ook het perspectief van waaruit men de Bijbelse geweldteksten leest is van cruciaal belang om het Bijbelse geweld te duiden. In onze nog steeds relatief veilige en vreedzame samenleving kijken we met andere ogen naar het Bijbelse geweld dan het oude Israël dat deed. Dat leefde, zijn hele geschiedenis lang, in voortdurende staat van oorlog, zowel tegen de omringende grootmachten, als tegen andere volkeren die in het aan hen 'Belofde land' woonden. Het vele oorlogsgeweld in de Bijbel kadert dan ook steeds in de strijd van Israël tegen volkeren waardoor het onder de voet werd gelopen of dreigde te worden gelopen. Wie het Bijbelse wapengekletter wil begrijpen – 'duiden' is een beter woord –, moet zich dan ook proberen in te leven in de auteurs en de oorspronkelijke lezers van deze teksten. Net zoals men de wrede taal van het nieuwtestamentische boek Apokalyps alleen kan begrijpen wanneer men kijkt vanuit het perspectief van de eerste christenen, die kreunden onder de Romeinse overheersing en vervolgingen, en hoopten en erop vertrouwden dat God aan die situatie spoedig een einde zou maken.

(6) Ondanks het feit dat de gewelddadige God een van de vele beelden is waarmee de Bijbelse auteurs God ter sprake trachten te brengen, ondanks het feit dat in de Bijbel straf en rechtvaardigheid vaak hand in hand gaan, en ondanks het feit dat we oog moeten hebben voor het perspectief van waaruit de Bijbelse geweldteksten zijn geschreven: geweld blijft geweld. Soms lukt het niet met de concepten 'beeld', 'rechtvaardigheid' of 'perspectief' vat te krijgen op bepaalde vormen en uitingen van Bijbels geweld. Ook al zijn er geen Bijbelse teksten die geweld op zich verheerlijken, toch zijn er niet weinig passages die gewoonweg choqueren door hun gewelddadigheid. De verkrachting van Dina in Genesis 34, of de brutale moord van de dikke koning Eglon door de Israëliet Ehud in Rechters 3 kunnen hier als voorbeelden gelden. Voor wie de Bijbel als literatuur leest, is dit geweld evenwel niet noodzakelijk problematisch.

Immers, literatuur zoals de Bijbel er is, probeert op de een of andere manier de werkelijkheid, zowel haar positieve als haar negatieve kanten, tot uitdrukking te brengen. Geweld is een van deze negatieve kanten van de wereld en het mens-zijn. Dit maakt dat mensen, als vanouds, op de een of ander wijze en in min of meerdere mate gefascineerd zijn door het fenomeen van geweld en oorlog. Ook wie *de facto* elke vorm van geweld schuwt. Hoe verklaart men anders de oneindige reeks misdadromans die overal ter wereld worden gepubliceerd, en de talloze oorlogsfilms waar we in spanning naar kijken. Zelfs sprookjes ontsnappen er niet aan. Men denke nog maar aan de gruwelijke dood van de oude vrouw – ook al wordt ze een heks genoemd – in het sprookje van Hans

en Grietje. Waarom zou dit anders zijn geweest in de periode waarin de Bijbelse teksten tot stand zijn gekomen? Geweld en oorlog zijn Bijbelse thema's omdat geweld en oorlog nu eenmaal existentiële thema's zijn.

### 7. Tot slot

Zolang men naar het Bijbelse geweld kijkt zoals het hoort, met name als een motief – te midden van vele andere – dat de auteurs aangrijpen om een of ander aspect van hun verkondiging kracht bij te zetten, is er weinig gevaar. Geweld heeft immers dikwijls een functie binnen het verhaal, ook al is het voor hedendaagse Bijbellezers niet altijd eenvoudig om deze te achterhalen. Gevaarlijk wordt het echter wanneer men het Bijbelse geweld als normatief gaat beschouwen, gewoon omdat het deel uitmaakt van de Bijbel. En daarmee zijn we opnieuw bij het begin van deze bijdrage: patriarch Kirill die Russische soldaten oproept om zich op te offeren en zo zich van schuld te zuiveren, president Trump die – letterlijk – met de Bijbel in de hand bijna mee een burgeroorlog ontketent en premier Netanyahu die op basis van diezelfde Bijbel een totale vernietiging van Gaza lijkt te willen legitimeren.

### Verdere literatuur

H. Ausloos, *'t Is een kwestie van rechtvaardigheid! Het Oude Testament en de 'vergeldingsleer'*, in *Ezra 47* (2016) 33-43.

H. Ausloos, *Geweld – God – Bijbel*, Averbode: Averbode / Érasme, 2019.

H. Ausloos, *Geen daden, maar woorden. Verwensing en wraak in de Psalmen*, in B. Lemmelijn – P. Kevers (eds), *De Psalmen. Weerklank van het leven*, Leuven: Vlaamse Bijbelstichting, 2023, pp. 105-139.