



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Religieus geweld: de periode van de Oudheid
Singor, H.W.

Citation

Singor, H. W. (2005). Religieus geweld: de periode van de Oudheid. *Leidschrift. Historisch Tijdschrift*, 20(1), 19-34. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/11839>

Version: Not Applicable (or Unknown)
License: [Leiden University Non-exclusive license](#)
Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/11839>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Religieus geweld. De periode van de Oudheid

Henk Singor

Wat is religieus geweld? Van de drie grote wereldreligies, boeddhisme, christendom en islam – religies die zich, anders dan bijvoorbeeld het hindoeïsme, over verschillende nationaliteiten en culturen verspreiden – is alleen het boeddhisme geweldloos te noemen, omdat het geen religieuze inspiratie of motivatie verschaft om geweld te gebruiken. Hiermee dient zich tegelijk een definitie van religieus geweld aan, namelijk als geweld dat religieus geïnspireerd of gemotiveerd is en dat zonder die religieuze inspiratie of motivatie niet plaats zou vinden. Hanteert men deze definitie, dan blijkt dat veel geweld dat binnen religies voorkomt, strikt genomen geen religieus geweld is, maar hoogstens geweld dat religieus gesanctioneerd is, of een religieuze zin gekregen heeft, wat niet hetzelfde is als geïnspireerd of gemotiveerd. Het gaat dan om uitingen van geweld die primair andere dan religieuze wortels hebben. Jacht en oorlog bijvoorbeeld bezitten in de oudste culturen die we kennen een religieuze inkleding, maar kunnen moeilijk als voortgekomen uit religie begrepen worden. Zo bezien is religieus geweld in de oudere en oudst bekende culturen eigenlijk een zeldzaamheid. Daarentegen is het bewust door religie geïnspireerde of gemotiveerde geweld onmiskenbaar verbonden met een zeer bepaalde vorm van religie: het monotheïsme, dat in de laatste eeuwen voor onze jaartelling in het jodendom opgekomen is en zich in de daaruit afgeleide religies van het christendom en de islam over de wereld heeft verspreid. Daarbij is het overigens lang niet uitgesloten dat de neiging om religieus geweld te gebruiken aan kon knopen bij de praktijken van religieus gesanctioneerd of gekleurd geweld die in de oudere culturen voor de opkomst van het monotheïsme gangbaar waren. Daarom is het nuttig om in dit korte overzicht van religieus geweld in de Oudheid te beginnen met de archaische religies uit de periode voor dat monotheïsme, om vervolgens stil te staan bij de opkomst van jodendom en christendom.

Archaische religies

Religies uit de tijd voor de opkomst van de grote wereldreligies hadden zonder uitzondering een gewelddadige component. Niet dat de oudst bekende religies in de kern of zelfs maar voor een groot deel gewelddadig

waren, maar een element van geweld is in meerdere of mindere mate in alle ons bekende archaïsche religies op te merken. Aan speculaties over de herkomst daarvan heeft het natuurlijk niet ontbroken. Zo is er wel gedacht aan de angst voor het roofdier uit de oergeschiedenis van de mensheid. Dat die angst lang moet hebben bestaan en zo mogelijk nog langer in de menselijke psyche moet hebben doorgewerkt, lijkt wel zeker. Het roofdier dat eens sterker was dan de mens, hem doodde maar zelf niet gedood kon worden en dus 'onsterfelijk' leek: dat beeld zou uiteindelijk kunnen zijn opgegaan in dat van een 'roofdiergod' die levens opeist om de mensengroep te sparen. De vroegste menselijke religie vertoont daarmee een nogal grimmig karakter, maar dat werd misschien enigszins verzacht door een ander archetypisch beeld: dat van de moeder, dat op zijn beurt opging in voorstellingen van de gevende en verzorgende, dus de 'goede' godheid.¹ Maar los van al deze speculaties is een geweldscomponent in de oudste religies onmiskenbaar. Die bestond bovenal uit de gewoonte bloedige offers te brengen, een gewoonte die in praktisch alle oude culturen heeft bestaan en ten dele nog bestaat. In zijn ultieme oorsprong gaat het misschien om het afleidingsmechanisme van de oergroep van bange mensen die het roofdier een brok toewerpt om zelf het leven te kunnen behouden. Deels daarvan afgeleid of als een substituut ervan ingevoerd, bestonden er dikwijls nog andere gewelddadige praktijken, zoals rituele geselingen en verminkingen, waaronder men ook het nog bestaande ritueel van de besnijdenis mag rekenen.

Geweld in een religieuze context is in archaïsche culturen vrijwel niet van andere vormen van geweld te onderscheiden. Religie doortrok alle terreinen van het leven, waardoor een modern historicus het religieuze nauwelijks van andere aspecten van een archaïsche cultuur kan isoleren. De wijze waarop bijvoorbeeld de doodstraf werd uitgevoerd had vaak een religieus karakter, in de zin dat de terechtstelling de vorm kon aannemen van een mensenoffer. Maar het zou misleidend zijn om daarbij van typisch religieus geweld te spreken. Evenzo was oorlogvoering onlosmakelijk met religie verbonden. Zo valt te denken aan speciale offers en rituelen voor en na de veldtocht, aan allerlei taboes waaraan de krijgers zich soms moesten onderwerpen, aan magisch-rituele middelen om bovenmenselijke hulp in de strijd te verkrijgen, enzovoort. Een geval van 'heilige oorlog', laat staan een

¹ Voor dergelijke theorieën zie onder anderen het recente boek van G. Baudler, *Gewalt in den Weltreligionen* (Darmstadt 2005) 13-43.

‘godsdiensoorlog’ is in die oude culturen echter moeilijk aan te wijzen.² Zelfs wanneer de oorlog nadrukkelijk werd voorgesteld als de opdracht van een godheid – zoals bijvoorbeeld de Assyrische koningen in hun verslagen aan de god Assur hun militaire campagnes presenteerden als gehoorzame uitvoering van goddelijke geboden – mag men nog niet van ‘heilige’ oorlogen spreken, omdat ook andere essentiële verrichtingen, zoals irrigatiewerkzaamheden en zelfs zaaien en oogsten, als uitvloeisels van goddelijke geboden konden worden voorgesteld.

Eén bepaalde vorm van oorlogvoering in deze archaische maatschappijen zou men misschien als religieus geweld of als ‘heilige oorlog’ kunnen typeren. Het gaat hier om een wijze van oorlog voeren waarbij de tegenstander geheel en al (mensen, dieren en goederen) gewijd werd aan de godheid en dus als één reusachtig offer vernietigd moest worden. Het doden van alle overlevenden na de strijd en het vernietigen door verbranding of verdrinking van alle levende en levenloze have kenmerkten zo’n primitieve ‘heilige oorlog’. Volgens Tacitus (*Annales* 13, 57) wijdden op die manier de Germaanse stammen der Chatten en Hermunduren elkaar in het jaar 58 aan de krijgsgoden Mars (Tyr) en Mercurius (Wodan); de Hermunduren wonnen de oorlog en de Chatten hielden op te bestaan. Al veel eerder, in 105 v.C., hadden de Kimbren de overlevenden, mensen en dieren, van het door hen verslagen Romeinse leger in de Rhône als een offer aan de krijgsgoden verdronken (Orosius 5, 16, 5-6), maar het doden van de krijgsgevangenen, soms inclusief vrouwen en kinderen, als een offer wordt van verscheidene volken in het protohistorische Europa bericht. Ook in het Oude Testament komen passages voor waarin sprake is van de ‘ban des Heren’ waarmee een vijand van het volk Israël ‘geslagen’ wordt, met de algehele vernietiging van die vijand als gevolg. Wel bestaat hier het probleem van de historiciteit van deze oudtestamentische berichten, want praktisch zeker zijn vele verhalen, met name over de zogenaamde verovering van het land Kanaän door de Israëlieten, niet historisch en moet men de berichtgeving daarover uit een veel latere tijd vooral als een vorm van religieuze propaganda beschouwen, gericht op de verheerlijking van de ene god Jahweh, die zijn trouwe aanhangers op die manier het beloofde land in handen gegeven zou hebben. Toch hoeven we ook niet helemaal aan het voorkomen van zulke religieus gefundeerde vernietigingsoorlogen in het oude Nabije Oosten te twijfelen.

² In het klassieke Griekenland zijn enkele Heilige Oorlogen bekend, maar daarbij ging het om ‘gewone’ oorlogen waarin de controle over het heiligdom van Apollo in Delfi de inzet was.

Sommige Assyrische campagnes, vooral indien ze gericht waren tegen opstandige vazallen, konden in de praktijk het karakter van niets en niemand ontziende wraakoefeningen krijgen, in opdracht, alweer, van de hoofdgod Assur.³ Afsluitend kan men vaststellen dat in archaische culturen zowel publieke terechtstellingen als sommige extreme wijzen van oorlogvoering op z'n minst een sterke religieuze kleuring konden ondergaan. Men mag ook vermoeden dat de uitingen van religieus geweld in een meer eigenlijke zin, die we uit latere tijden kennen, minstens ten dele op deze tradities van met religieuze gevoelens verbonden geweldsuitbarstingen voort konden bouwen.⁴

Opkomst van het monotheïsme

In de loop van het eerste millennium v.C. werden in verschillende streken, van Griekenland tot in India, vragen van goed en kwaad, van menselijk lijden en geluk, steeds meer met speculaties over de rol die de goden daarin al dan niet speelden verbonden. Het leidde mede tot wat men theologie kan noemen en tot een zekere structurering van de godenwereld, waarin 'hogere' en 'goede' goden van boosaardige machten onderscheiden werden. De archaische wereld was principieel polytheïstisch geweest, maar daarbinnen ontwikkelden zich nu verscheidene henotheïstische, dualistische en uiteindelijk monotheïstische voorstellingen en systemen. Zo verbreidde zich bijvoorbeeld in de mediterrane wereld en in het Nabije Oosten de gedachte dat de godheid 'in wezen' goed was en dat een mens die ethisch goed leefde op de hulp van de godheid mocht rekenen, of in elk geval erop mocht

³ Voor Israël zijn de klassieke werken: G. von Rad, *Der Heilige Krieg im alten Israel* (derde druk; Göttingen 1958); A. Noth, *Heiliger Krieg und heiliger Kampf im Islam und Christentum* (Bonn 1966); voor de idee van de heilige oorlog in christendom en islam ook onder anderen: P. Partner, *God of Battles. Holy wars of Christianity and Islam* (Princeton 1997).

⁴ In een polytheïstische context zou men misschien ook nog een ander type oorlog als een vorm van 'religieus geweld' kunnen duiden, namelijk de geritualiseerde oorlogvoering tussen de Azteken en enkele naburige volken, zoals de Tlaxcalanen, die er niet op gericht was de tegenstander voor goed onschadelijk te maken, maar slechts ten doel had zoveel mogelijk krijgsgevangenen te maken, die dan later in de verschillende tempels geofferd werden. Het tempelritueel leidde hier dus tot deze merkwaardige vorm van oorlogvoering die zichzelf in stand hield. Maar of er verder geen politieke of economische redenen een belangrijke rol speelden, lijkt minder zeker; vermoedelijk is hier niet alles op religie terug te voeren. Voor deze oorlogen zie o.a. J.A. Aho, *Religious mythology and the art of war. Comparative religious symbolisms of military violence* (Londen 1981) 41-59.

vertrouwen dat al die mensen die niet goed leefden, maar hun medemensen uitbuitten of mishandelden, na hun dood op de een of andere manier voor hun wandaden zouden boeten. Wat goed was, wist iedereen (niet moorden, niet stelen, et cetera), maar er kwam in bepaalde kringen nu ook een ander soort 'goedheid' op, namelijk het leven volgens speciale aan de godheid toegeschreven voorschriften. We kennen die beste uit het jodendom.

De religie van het volk Israël heeft zich in de eerste helft van het eerste millennium v.C. tot een extreme vorm van henotheïsme ontwikkeld (het geloof dat er maar één god – Jahweh – vereerd mocht worden, een god die 'geen andere goden voor zijn aangezicht duldde'), waarna vanaf de zesde eeuw v.C., in en na de zogenaamde Babylonische Ballingschap, de overgang plaats vond naar een al even extreem monotheïsme (het geloof dat er überhaupt maar één god – Jahweh – bestond). Die ene god werd nu als almachtig voorgesteld, als degene die de hele wereldgeschiedenis in zijn hand had en naar een doel leidde. Tegelijk werd van zijn aanhangers meer gevraagd. Niet alleen moesten zij zich van elke verering van andere goden onthouden, maar ook een 'goed' en 'rein' of 'vroom' leven leiden. Dat laatste bestond voor een belangrijk deel uit het nakomen van allerlei regels, zoals het houden van de sabbat, de spijswetten en dergelijke. Beloning en straf stonden vast. Het volk van God, dus Israël, maar óók al diegenen van 'de volken' die een goed of rechtvaardig leven geleid hadden, zouden in de toekomst beloond en alle anderen gestraft worden. Over die beloning kwamen allerlei speculaties op, die bijna altijd geïnspireerd waren door de verhalen over het lang geleden verloren paradijs, dat weer hersteld zou worden en waarin de rechtvaardigen geacht werden heel lang, later zelfs 'eeuwig', te zullen leven. Alle vijanden van God zouden daarentegen na het grote Oordeel dat God in de niet al te verre toekomst over de mensheid zou vellen, worden vernietigd of, volgens later opkomende voorstellingen, voor altijd moeten branden in een hel.

Speciaal het monotheïsme met zijn combinatie van een geloof in één God en een stelsel van leefregels dat die God aan zijn gelovigen gegeven zou hebben en dat neergelegd zou zijn in heilige geschriften, stimuleerde een bemoeienis van de kant van de religieuze autoriteiten met het dagelijks leven van de gewone mensen die in de archaische religies in die mate onbekend was geweest. Wie regels voor het leven formuleert schept ook grenzen die niet overschreden mogen worden; geboden komen naast verboden te staan en verdraagzaamheid van het afwijkende, zeker van het religieus afwijkende, wordt niet meer op prijs gesteld. Een ontwikkeling naar intolerantie en vandaar naar de uitoefening van geweld ligt zo als het ware in

de voorstellingswereld van het monotheïsme, anders dan in het veel archaischer polytheïsme, besloten. Dit laatste wil niet zeggen dat monotheïsme per se tot intolerantie en geweld móet leiden, maar wel dat het deze effecten veel gemakkelijker oproept (en vervolgens religieus rechtvaardigt) dan in het polytheïsme het geval is. Dat is al te zien in het oudste monotheïsme.

Na de terugkeer uit de Babylonische Ballingschap van een deel van de joodse elite in het jaar 539 v.C. werd het joodse volk in Jeruzalem en omgeving in zekere zin op nieuwe religieuze leest geschoeid. Aan die hervormingen zijn de namen van de religieuze leiders Ezra en Nehemia verbonden. Het effect van hun werk was dat het jodendom zich definieerde als een nationale godsdienst, die van zijn aanhangers de naleving van een heel systeem van wel omschreven regels eiste, die de grens met anderen scherp afbakenden. Huwelijken met niet-joden, bijvoorbeeld, werden verboden; naleving van de sabbat, de spijswetten en de besnijdenis waren de uiterlijke tekenen van het toebehoren aan 'Gods volk' – tekenen die overigens op zichzelf niet voldoende werden geacht, want ook de innerlijke, morele rechtvaardiging was noodzakelijk voor het beloofde heil in de toekomst, terwijl omgekeerd de overtuiging bestond dat ook rechtvaardige niet-joden die wél de innerlijke, maar niet de uiterlijke tekenen van het toebehoren aan Gods volk bezaten, uiteindelijk ook 'behouden' konden worden. Toch was met dit alles de weg geopend naar een religieus geïnspireerd beleid dat erop gericht was de bevolking met een zekere dwang de naleving van Gods geboden op te leggen. 'Gij zult het kwade uit uw midden uitroeien!', vernemen we nogal eens in de oudtestamentische berichten over de tijd van de verovering van Kanaän en de daarop volgende tijd van de Richteren. De oproep had echter zijn realiteit vermoedelijk vooral te danken aan de periode van ná de Ballingschap, toen het joodse volk in de grote wereld van het Perzische Rijk en daarna van de Hellenistische koninkrijken zijn identiteit probeerde te handhaven. Daarmee is tegelijk aangeduid dat in het geval van het jodendom religie en natie, de religieuze en de etnische identiteit, maar met moeite van elkaar te onderscheiden zijn.

De vraag waarom dit monotheïsme met zijn in aanleg intolerante kern zich voor het eerst in het jodendom en niet ergens anders op de wereld manifesteerde, is niet makkelijk te beantwoorden. Ongetwijfeld was de periode van de verwoesting van Jeruzalem in 587 v.C. tot de herbouw van de tempel onder Ezra en Nehemia cruciaal, maar geheel 'verklaard' is het joodse monotheïsme daarmee niet. Men heeft wel geopperd dat het

monotheïsme aan kon sluiten bij een religieuze mentaliteit in het Nabije Oosten die het beeld van het nomadische stamhoofd, dat zijn rondtrekkende volgelingen leiding moest geven, projecteerde op het beeld van een god van wiens leiding allen zich afhankelijk wisten. Het zou dan gaan om een in wezen optimistische visie die zelfs in tijden van grote nood nog de mogelijkheid van een gelukkig ingrijpen van de leider open houdt, in tegenstelling tot religies van sedentaire bevolkingen, bijvoorbeeld in Zuid-Azië, die veel meer aan de onverbidelijke gang van de natuur, met al haar zegeningen en al haar rampen, gebonden zijn en daardoor in de kern een dikwijls pessimistische en berustende instelling zouden bezitten. Dit is natuurlijk weer uitermate speculatief, maar feit is wel dat een religieus ideaal van niet-handelen en zelfs van algehele geweldloosheid kon opkomen in India, maar niet in Voor-Azië, waar de bakermat van het monotheïsme ligt.⁵ In dat laatste gebied kwam het gewelddadig handelen uit naam van de godheid voort uit het optimistische idee dat uiteindelijk de wereld verbeterd kon worden of anders plaats zou maken voor een nieuwe en volmaakte wereld, ongeacht het aantal zondaren dat daarvoor met dood of verdoemenis zou moeten betalen. Principiële geweldloosheid is in deze traditie alleen een trek geweest van het allervroegste christendom en nooit van het jodendom of de islam.

Monotheïsme tegenover polytheïsme: het jodendom

In de Grieks-Romeinse wereld was het heersende polytheïsme meestal uitermate rekbaar en tolerant als het om de aanvaarding van vreemde culten ging. Ook de staten beschouwden het zelden als hun taak om op religieus gebied hun bevolkingen allerlei voorschriften en regels op te leggen, anders dan voor het handhaven van de traditionele culten noodzakelijk geacht werd – tenzij daar natuurlijk een specifiek politiek doel mee gediend kon worden, zoals in de sinds Alexander de Grote van bovenaf gestimuleerde heersercultus.⁶ Stelsels van aan een speciale cultus verbonden leefregels met al hun geboden en verboden, zoals het jodendom deze ontwikkeld had, bestonden in de polytheïstische wereld eigenlijk alleen in particuliere religieuze verenigingen en sekten. Vanaf de Pythagoreeërs in de late zesde

⁵ Vgl. Baudler, *Gewalt in den Weltreligionen* (2005) 53-85.

⁶ Een helder en klassiek overzicht bij P. Garnsey, 'Religious toleration in classical Antiquity', *Studies in Church History* 21 (1984) 1-27.

eeuw v.C. tot de aanhangers van allerlei vaak uit het oosten afkomstige mysterieculen in het Romeinse keizerrijk. Vervolging van mensen op grond van hun godsdienstige overtuiging kwam in deze wereld slechts spaarzaam voor en altijd was daarbij een politiek belang in het geding. Dat gold voor het onderdrukken van de Bacchanaliëncultus in Italië in 186 v.C., omdat de Romeinse senaat daarin een gevaar voor de openbare orde en een ondermijning van zijn eigen positie zag. Het gold ook voor het verbod van de Druïden in Gallië en Brittannië onder keizer Claudius, omdat in hun optreden een vorm van nationalistische ophitsing tegen het Romeinse gezag gezien werd. Het gold zeker ook voor de Romeinse reactie op allerlei uitingen van apocalyptische hoop en religieus geïnspireerde anti-Romeinse onrust onder de joden in Judea en Galilea. Tenslotte gold het ook voor de sporadische uitbarstingen van christenvervolging in het rijk in de eerste drie eeuwen van onze jaartelling. In al deze gevallen had het geweld hoogstens een zeker religieus element in zich, al was het maar in het zich afzetten tegen de religieuze motieven van de vervolgte groepen, maar dat element was steeds ondergeschikt aan het politieke. Heel anders lagen de dingen binnen het opkomende monotheïsme.

In de boeken van het Oude Testament komen verschillende passages voor waarin van typisch religieus geweld sprake is. Individuele personen worden gedood omdat zij bepaalde geboden van Jahweh overtreden zouden hebben, het hele volk Israël wordt bij herhaling gestraft met hongersnoden, epidemieën of vijandelijke invasies omdat het in de voorstelling van de schrijvers steeds weer van de dienst aan de ene Jahweh afvalt, en weer anderen, zoals de Baälpriesters na hun wedstrijd met de profeet Elia, worden omgebracht als dienaren van een 'valse' god (*1 Koningen* 18). Maar bij dit alles is voorzichtigheid geboden: het is allerminst zeker dat die gebeurtenissen zich ooit zo hebben voorgedaan, veel waarschijnlijker is het dat deze verhalen moesten weergeven wat volgens de auteur(s) uit de jaren van de Ballingschap en daarna gebeurd had moeten zijn. Daarmee is het religieuze geweld in deze verhalen vermoedelijk geheel of grotendeels fantasie. Toch zijn ze daarom niet onbelangrijk. Dergelijke fantasieën voedden het denken over religieus geweld, leidden tot verdere en uiteindelijk tot universele geweldsfantasieën waarin het hele toekomstige mensdom betrokken zou worden, en zouden bij bepaalde gelegenheden daadwerkelijk uitgeoefend geweld stimuleren. De als Deutero-Jesaja bekend staande schrijver van een deel van het profetische boek Jesaja uit de tijd van de Ballingschap voorzag de terugkeer van het joodse volk naar Jeruzalem als een door Jahweh zelf geleide triomftocht, waarbij de vijanden van Israël

vernietigd zouden worden, en wel zo massaal dat hun lijken de dalen zouden opvullen. Totale slachtingen van alle aanhangers van de Boze – want een dualistisch denken in termen van de goede God en zijn kwaadaardige tegenstander Satan verbreidde zich sinds de zesde eeuw sterk in het jodendom – kenmerken bijna alle fantasieën over een toekomst waarin Gods volk beloond en Gods vijanden definitief gestraft zouden worden.

Die beloningen en straffen werden in de tweede helft van het laatste millennium v.C. ook steeds meer in het metafysische getrokken. Het paradijselijke leven voor de rechtvaardigen zou 'eeuwig' duren, ziekte en dood zouden uitgebannen zijn, waardoor dat toekomstige bestaan een bovennatuurlijk karakter zou hebben, en omgekeerd zouden de straffen ook geen einde kennen. Daarbij kwam één straf speciaal op als het lot van de zondaren: het branden in een poel van vuur en zwavel of in een 'rivier' van vuur. In het boek *Daniël* (geschreven in de jaren 60 van de tweede eeuw v.C.) worden zulke voorstellingen samen met de idee van een toekomstige wederopstanding van de doden voor het eerst beschreven. Apocalyptische visioenen, waarin altijd geweld aan de zondaren en vijanden van God in het vooruitzicht wordt gesteld, vormden in de eeuwen sindsdien, tot het begin van de tweede eeuw n.C., een belangrijk genre binnen de religieuze literatuur van het jodendom. In die fantasieën speelden mensen zelden de hoofdrol. Stelde(n) de auteur(s) van de als Oorlogsrol bekend staande tekst uit Qumran (eerste eeuw v.C.?) de toekomstige sekteleiden als Zonen des Lichts nog voor als een onverslaanbare aardse legermacht die uiteindelijk Rome zelf zou veroveren, in de andere ons bekende apocalyptische schilderingen zijn het engelen of andere bovenaardse wezens of God zelf die met spectaculair natuurgeweld het schuldige mensdom in de toekomst zullen verdelgen.⁷ Het waren deze fantasieën die in het christendom en de islam zouden overgaan – om daar dikwijls in nog extremere details te worden uitgewerkt – en die zich door hun onbarmhartigheid ongunstig onderscheidden van vergelijkbare fantasieën in andere religies, bijvoorbeeld van de Griekse voorstelling van een Onderwereld waarin misdadigers hun wandaden op allerlei vaak bizarre manieren moesten uitboeten, maar zelden of nooit zonder einde in zicht.

Van religieus geïnspireerde geweldsuitoefening is het in de praktijk binnen het jodendom overigens niet vaak gekomen, voor zover we dat

⁷ Vgl. het overzichtswerk van N. Cohn, *Cosmos, chaos and the world to come* (New York and Londen 1993).

weten, alleen al omdat het joodse volk meestal in een politiek afhankelijke, zo niet verdrukte positie verkeerde. Pas toen er opnieuw een zelfstandige joodse staat was ontstaan onder de Hasmoneeën in de tweede helft van de tweede eeuw v.C., vielen er uitingen van religieus geweld op te merken, bijvoorbeeld in de gedwongen besnijdenis en dus judaïsering van overwonnen niet-joodse bevolkingsgroepen in de nabijheid van Judea, met name onder koning Alexander Jannaeus, kort na 100 v.C. Maar zelfs hier is het religieuze motief niet los te zien van het nationalistische. Het ging erom het joodse volk en daarmee de joodse staat, sterker te maken, al betekende dat een gedwongen 'bekering' van buitenstaanders tot de joodse religie. Ook in de verdere geschiedenis van het jodendom in de Romeinse wereld zijn religie en nationalisme zo nauw verbonden dat men ze eigenlijk niet ontwarren kan.⁸ Toch deden zich vormen van geweld voor die men onder religieus geweld zou kunnen rangschikken. Zo waren er in de jaren 50 en 60 van de eerste eeuw in Judea en Galilea de zogenaamde *sicarii*, die tegenwoordig terroristen zouden heten. Het waren lieden die uit religieus-nationalistische inspiratie moorden pleegden, kennelijk bij voorkeur met een dolk (*sica*) en niet zelden in alle openbaarheid, waarbij zij dus hun eigen gevangenneming en executie op de koop toe namen, praktisch zeker omdat zij zich van de 'heiligheid' van hun geweld zeer bewust waren. De grote joodse opstand tegen Rome in de jaren 66-70/3, die met de verwoesting van de tempel eindigen zou, was een nationalistische opstand, maar het religieuze enthousiasme van een deel van de opstandelingen, onder hen de *sicarii*, valt niet te miskennen. Nog weer later, tijdens de grote maar weinig bekende opstand van joden in de diaspora en vooral in Egypte, Cyrenaïca en op Cyprus, in de jaren 115-117, horen we van religieus geweld dat door joodse opstandelingen tegen buitenstaanders uitgeoefend werd alleen omdat die buitenstaanders andere goden aanbaden. Tempels zowel in Alexandrië als op het Egyptische platteland werden daarbij geheel of gedeeltelijk verwoest.⁹ De laatste grote oorlog van de joden tegen Rome vond plaats van 132 tot 135 en was opnieuw religieus en nationalistisch gemotiveerd. De leider Bar Kochba presenteerde zich als de Messias en vond als zodanig ook erkenning, onder andere bij de beroemde rabbi Akiba. Maar ook deze

⁸ D. Mendels, *The rise and fall of Jewish nationalism. Jewish and Christian ethnicity in ancient Palestine* (New York 1992).

⁹ Vgl. M. Hengel, 'Messianische Hoffnung und politischer "Radikalismus" in der "jüdisch-hellenistischen Diaspora". Zur Frage der Voraussetzungen des jüdischen Aufstandes unter Trajan 115-117 n. Chr.' in: D. Hellholm ed., *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East* (Tübingen 1983) 655-686.

opstand, die door menige opstandeling als een heilige oorlog moet zijn gezien, werd in bloed gesmoord. Sedertdien heeft het jodendom dergelijke vormen van religieus geweld afgezworen, al bleef de hoop op een aanstaande Messias bestaan en zouden er nog vaak momenten van enthousiaste verwachting aanbreken.

Monotheïsme tegenover polytheïsme: het christendom

In menig opzicht is het christendom de erfgenaam van het jodendom, zoals ook de islam dat wat later zou zijn. Op geweldsuitoefening in elke vorm lag aanvankelijk een streng verbod dat met aan Jezus toegeschreven uitspraken (bijvoorbeeld: 'Wie het zwaard opneemt zal door het zwaard vergaan', *Mattheus 26, 52*) werd onderbouwd. Het is zeer goed mogelijk dat de geweldloosheid van de eerste christenen een van de redenen vormde voor vele andere joden om, juist in een periode van herhaalde oorlogen tegen de Romeinen, zich van deze vreemde geloofsgenoten met hun eigenaardige opvattingen voorgoed te distantiëren. Tot veel geweld naar buiten toe waren de christenen als zeer kleine minderheid de eerste twee eeuwen overigens niet in staat. Hoogstens in eigen kring konden de ernstige zondaren door middel van uitstoting (excommunicatie) bestraft worden, al is het omineus dat al bij Paulus de verzuchting voorkomt dat theologische tegenstanders voor hun dwalingen zullen boeten in de hel (*1 Korinthiërs 5, 4-5*) en dat de verbreiding van het christelijk geloof bij wijze van metafoor als een militaire campagne wordt voorgesteld (*2 Korinthiërs 10, 4-6*).

In het dagelijks leven mochten de christenen tot ver in de derde eeuw dan in de regel geweldloos geweest zijn, verwijzingen naar de gewelddadige verschrikkingen aan het Einde der Tijden ontbreken allerminst. Het genre van apocalyptische fantasieën is bij christelijke auteurs zo mogelijk nog verder ontwikkeld dan bij de meestal oudere joodse, vanaf de *Openbaring van Johannes* (rond het jaar 100 geschreven) via allerlei zogenaamde apocriefe Openbaringen tot in de vijfde eeuw toe. Daarbij valt op dat de aandacht voor de bestraffing van de zondaren duidelijk toeneemt. In de *Openbaring van Petrus* (tweede of derde eeuw) worden al talrijke vaak bizarre bestraffingen opgesomd, in de *Openbaring van Paulus* (vierde of begin vijfde eeuw) is het vooral het hellevuur, dat als een majestueuze stroom over de aarde gaat, waarin alle mogelijke zondaren zich kermend rondwentelen. In de grotendeels christelijke verzameling van *Sibyllijnse Orakels* schildert bijvoorbeeld het tweede orakel (derde of vierde eeuw) uitvoerig en niet

zonder sadistisch genoeg, zo lijkt het, de pijnigingen van de veroordeelden in het vuur dat uit de hemel over de aarde uit zal stromen en waarin zelfs moeders met zuigelingen in de armen voor alle eeuwigheid (!) zullen branden.

De christelijke geweldsfantasiën zullen niet helemaal los gestaan hebben van het reële geweld dat christenen soms in de vorm van vervolgingen in het Romeinse Rijk te verduren hadden, hoe spaarzaam over het algemeen die vervolgingen ook geweest moeten zijn. In de berichten over martelaarschappen (bijvoorbeeld al in het oudst bekende martyrium, dat van bisschop Polycarpus van Smyrna, niet lang na 150) wordt soms expliciet overgeleverd dat de martelaar de Romeinse autoriteiten en het joelende publiek voorhoudt dat spoedig de rollen omgedraaid zullen zijn en dat dan de vervolgers gepijnigd zullen worden – en niet voor een betrekkelijk kort moment, maar tot in alle eeuwigheid. De kerkvader Tertullianus dacht zelfs aan een hemels tafereel van vrome, eeuwig levende zielen, die zich verkneukelen bij de aanblik van de folteringen die de vervolgers in een hemelse arena ondergaan. In de christelijke berichten worden de martelaren zelf overigens niet zelden voorgesteld als, in moderne termen gesproken, masochistische en dikwijls zelfs suïcidale persoonlijkheden, die niets liever doen dan pijn lijden en het aardse leven enthousiast verlaten. Achter zulke voorstellingen mag men uiteindelijk misschien de grote psychische verwarring vermoeden die alle volgelingen van Jezus in het diepste moet hebben geraakt: hoe de gruwelijke dood aan een kruis, die de Verlosser onderging, verzoend moest worden met het beeld van een liefhebbende Vader. Wie die kruisdood als een zoenoffer voor de zonden van de mensheid opvatte – en sinds Paulus is dat de overheersende interpretatie geweest – moest wel tot de conclusie komen dat die God een vreselijke wraakoefening voor de zondaren in petto had en dat degenen die Christus' plaatsvervangend lijdën afwezen daarom alleen al een nog gruwelijker lot meer dan verdienden. Misschien dat in elk geval mede hierdoor die toenemende fascinatie met de toekomstige en eeuwig durende bestraffingen na het Laatste Oordeel te verklaren is.¹⁰

¹⁰ Daarnaast moet er vermoedelijk ook een verband bestaan hebben tussen het groeiende aantal doodstraffen en de algehele verbreiding van foltering in het Romeinse strafrecht van de tweede tot en met de vijfde eeuw enerzijds en de geweldsfantasiën in apocalyptische geschriften anderzijds; zo is de groeiende betekenis van het hellevuur in de vierde eeuw niet helemaal los te zien van de verbreiding van de brandstapel als executievorm na Constantijn (o.a. ter vervanging van de kruisiging); vgl. J.-P. Callu, 'Le jardin des supplices au Bas Empire', in: D. Baker éd., *Du bâtiment dans le cité. Supplices et peine de mort dans le monde antique*

In de eeuwen van de opkomst van het christendom in de Romeinse wereld onderging het traditionele polytheïsme daar ook de nodige verandering. Met name in de derde eeuw ziet men, speciaal op het niveau van de keizerlijke regering, een sterkere tendens in de richting van henotheïsme, waarbij de keizer zelf zich als uitverkoren 'metgezel' of 'zoon' van de hoogste en de veiligheid van het rijk garanderende godheid presenteerde. Zulke tendensen, waarbij de religieuze hiërarchie als het ware steeds nauwer aan de politieke hiërarchie van het rijk gekoppeld werd, moesten, zo lijkt het, wel tot een botsing leiden met diegenen die zulke religieuze voorstellingen principieel afwezen. In de grote christenvervolgingen onder Valerianus (257-260) en vooral onder Diocletianus en Galerius (303-311) kan men dan ook een zeker nieuw religieus element bespeuren. Tegenover het geloof van de christenen werd een religieus geïnspireerde en politiek noodzakelijk geachte ideologie geplaatst, waarin het heil van het rijk en zijn bewoners als afhankelijk van de harmonische samenwerking van keizer en hoogste godheid voorgesteld werd. Het Romeinse keizerschap had in de voor het rijk niet altijd gunstige omstandigheden van de late derde en vierde eeuw steeds meer behoefte aan zo'n nauwe band met de Allerhoogste. Dat maakt het ook minder opmerkelijk dat de mislukking van de Grote Vervolging onder Diocletianus en zijn opvolgers binnen zeer korte tijd kon leiden tot een tactische ommekeer waarbij de God van de christenen geaccepteerd werd als de Hoogste van Wie de keizer de noodzakelijke hulp mocht verwachten. Met Constantijn voltrok zich die ommekeer, op z'n laatst in 312, waardoor op termijn een religieuze transformatie van het rijk en daarna van heel Europa mogelijk werd.

Iran en het manicheïsme

In het rijk van de Sassaniden in Iran, de grote mededinger van Rome sinds de vroege derde eeuw, was de dualistische leer van het zoroastrisme de staatsreligie geworden. Ook daarin speelden ideeën over een Laatste Oordeel aan het Einde der Tijden, over wederopstanding van de doden, hellevuur en een eeuwig paradijs, een centrale rol. Waarschijnlijk heeft deze Iraanse religie de joodse voorstellingen hieromtrent in de jaren van de

(Rome 1984) 313-359; R. MacMullen, 'Judicial savagery in the Roman Empire', *Chiron* 16 (1986) 147-166.

Ballingschap en kort daarna beïnvloed – al is het niet uitgesloten dat omgekeerd ook joodse invloeden in deze Iraanse ideeënwereld zijn binnengedrongen. In elk geval ontwikkelde het zoroastrisme zich in de derde eeuw tot een soort staatskerk met een hiërarchie en een ideologie die mede moesten dienen om het autocratische koningschap te ondersteunen, niet helemaal onvergelijkbaar met de ontwikkelingen in het Romeinse Rijk. Die staatsreligie kwam dan ook in botsing met concurrenten die een andere verklaring voor de bestaande wereld boden. Dat gold voor de christenen binnen het rijk, maar deze werden nog ongemoeid gelaten zolang ze in het Romeinse Rijk geen officiële erkenning genoten en soms vervolgd werden. Nadat de toestand van de christenen in het Romeinse Rijk onder Constantijn radicaal veranderd was, kwam in het Sassanidenrijk de weg vrij voor hun vervolging, nu omdat de overheid in hen potentiële aanhangers van de grote tegenstander in het Westen zag. Het gold ook, en in nog sterkere mate, voor de leer van Mani.

Mani, de profeet uit Mesopotamië, had in de derde eeuw zijn dualistische en gnostische visioenen met veel succes gepredikt en een kerk gesticht die talrijke aanhangers won, ondanks of misschien wel juist door de extreem ascetische levenswijze die de stichter de verst gevorderden van zijn volgelingen oplegde. Aanvankelijk was deze nieuwe leer welwillend door de koning ontvangen, maar de zoroastrische opperpriester Kirdir wist een nieuwe koning tot arrestatie van Mani te bewegen: de profeet stierf in 275 of 276 in een kerker en zijn aanhangers werden vanaf dat moment van overheidswege vervolgd. Natuurlijk was dit alles een politieke zaak, maar tegelijk is de religieuze botsing tussen twee totaal verschillende visies op de mens en de wereld – een in wezen positieve en de wereld aanvaardende tegenover een pessimistische en de wereld afwijzende – onmiskenbaar en lijkt het geen toeval dat de leer van Mani uiteindelijk ook op religieuze gronden door het staatsgezag bestreden werd. Evenmin is het toeval dat keizer Diocletianus, toen het manicheïsme ook binnen het Romeinse Rijk aanhang vond, daartegen niet alleen om politieke redenen optrad (men zag in de manicheeërs handlangers van het Perzische Rijk), maar ook om religieuze. Want in die dualistische en ascetische leer herkende de traditionele Romein een fundamentele aanval op zijn wereld en op zijn religie. Nog voor hij de Grote Vervolging van de christenen lanceerde, vaardigde Diocletianus rond 300 zijn edict tegen de manicheeërs uit, waarin de verbreiding van hun leer verboden werd en de halsstarrigen onder hen met de doodstraf bedreigd werden. Toen het Romeinse Rijk christelijk werd, bleef dit verbod bestaan en christelijke keizers hebben het niet alleen

vaak herhaald, maar vooral onder Justinianus ook met zoveel geestdrift toegepast dat het manicheïsme binnen Europa en het Romeinse Rijk in de zesde eeuw nagenoeg was uitgeroeid.

De overwinning van het christendom en de institutionalisering van religieus geweld

Intussen was met Constantijn een nieuw tijdperk voor de christenen begonnen, nu ook de keizer christen was. Een vergaande aanpassing aan de normen van de bestaande maatschappij, die overigens al in de derde eeuw was begonnen, was het gevolg. Christelijke soldaten die dienst weigerden, werden nu met excommunicatie bedreigd, terwijl de Kerk hen daartoe in vroeger eeuwen had opgeroepen. De Kerk werd een instituut waarin macht en rijkdom samenkwamen. Tegelijk leefde het religieuze enthousiasme voort, zelfs minder gehinderd dan vroeger. Niet alleen kwam dit tot uiting in een opbloeien van allerlei ascetische bewegingen, ook was het voortbestaan van vormen van niet- of voorchristelijke religieuze praktijken de vromen dikwijls zo'n gruwel dat in weerwil van keizerlijke verboden enthousiaste christenen, dikwijls monniken en niet zelden onder leiding van de plaatselijke bisschop, eigenmachtig aan het vernielen en verwoesten van heiligdommen sloegen, het oudtestamentische 'Gij zult het kwade uit uw midden uitroeien!' indachtig.

Zowel van onderop als van bovenaf, in het laatste geval door keizerlijke wetgeving, vond zo in de vierde eeuw en later de grote verandering plaats die een monotheïstische religie de gelegenheid bood te proberen om in vergaande mate, ook al was succes nooit helemaal verzekerd, het leven van de mensen te ordenen en te vormen en van een heel stelsel van geboden en verboden te voorzien. Daarbij werd op termijn geweld als sanctie welhaast onvermijdelijk. Of die ontwikkeling te voorzien was geweest en of het christelijke monotheïsme uit zijn aard tot onverdraagzaamheid en daarmee tot geweld 'moest' leiden, valt moeilijk te zeggen. Wel kan men vaststellen dat het verbond dat keizer Constantijn met de Kerk sloot de bisschoppen de positie verschafte om, later in de vierde en daarop volgende eeuwen, de staatsmacht in te zetten voor religieuze dwang.¹¹ In het jaar 385 werd in Trier de Spaanse vrome christen

¹¹ Vgl. H.A. Drake, *Constantine and the Bishops. The politics of intolerance* (Baltimore and Londen 2000).

Priscillianus, die onder meer een zeer ascetische levenswandel predikte en met de Spaanse clerus in botsing gekomen was, bij de daar residerende keizer Maximus aangeklaagd en na een proces voor een geestelijke rechtbank op keizerlijk bevel samen met enkele volgelingen terechtgesteld. Voor het eerst werd zo de macht van de staat gebruikt om een christen met afwijkende opvattingen ter dood te brengen. In de daarop volgende jaren vaardigden de keizers een reeks van wetten uit tegen ketterse of schismatieke christenen, tegen heidenen, joden en manicheeërs. Dat dwang daarbij een rol moest spelen werd ook in het geval van schismatieke christenen en kettters theologisch verantwoord door de grote Augustinus, die kort na 400 overheidsingrijpen tegen de Donatisten in Noord-Afrika verdedigde met een beroep op *Lucas* 14, 23. Daarin heette het 'Dwingt hen om in te gaan', wat sloeg op de uitnodiging voor een feestmaal in een bekende parabel, maar wat nu op het toepassen van dwang voor het heil van de zielen der dwalenden werd aangewend. Dit *Cogite intrare* zou later dan ook het motto worden van de Romeinse Inquisitie.

Met Augustinus zijn we op de drempel van de Middeleeuwen aangeland. Religieus geweld als geweld dat zonder religieuze motivatie niet plaats gehad zou hebben, wordt vanaf de vierde eeuw in de christelijke wereld een met enige regelmaat gerealiseerde mogelijkheid, om later, met name vanaf de elfde eeuw in de Europese Middeleeuwen en Vroegmoderne Tijd zelfs een normaal verschijnsel te worden, gericht tegen de vijanden van wat als het ware geloof werd gezien. Voor de vierde eeuw is zulk religieus geweld, zoals we gezien hebben, eigenlijk zeldzaam, misschien enigszins in de religieuze politiek van Romeinse keizers en Iraanse koningen op te merken, maar verder vooral een aangelegenheid van het jodendom, waarbinnen het overigens vaak weer nauwelijks van nationalistisch gemotiveerd geweld te onderscheiden is. Dat het monotheïsme zo'n grote rol speelt bij de totstandkoming van religieus geweld ligt naar alle waarschijnlijkheid in de aard van dat religieuze systeem besloten. Daarmee hoeft men het monotheïsme overigens niet louter als zondebok aan te wijzen, want andere en humanere voorstellingen, zoals de idee van een fundamentele gelijkheid van alle mensen, zijn ook uit dat monotheïsme voortgekomen. Niettemin is het een verontrustende gedachte dat de christelijke wereld er 1400 jaar, van de vierde tot de achttiende eeuw, over gedaan heeft om de geweldsimpuls te overwinnen, die besloten ligt in een normen stellende, geboden en verboden predikende religie die uiteindelijk op een geloof in hemel en hel berust. De islam lijkt nog maar in het begin van die ontwikkeling te verkeren.

De Bacchanalia*

Alette Bakkers

In 186 v. Chr. werd Romeins Italië opgeschrikt door de eerste godsdienstvervolging in zijn geschiedenis. Door de misdaden van de verdorven Bacchuscultus waren de morele grondslagen van de staat in gevaar gekomen, maar dankzij het heldhaftige optreden van een jongeman, zijn maîtresse en een consul werd het gevaar gekeerd en keerde de rust weer.

Aldus de geschiedschrijver Livius, wiens verslag over de affaire we kunnen vergelijken met een op brons ingegraveerde kopie van het *Senatus Consultum de Bacchanalibus*,¹ het in 186 uitgevaardigde senaatsbesluit waarin de tegen de cultus te nemen maatregelen zijn vervat. Samen met Livius vormt het *Senatus Consultum* de belangrijkste bron van informatie voor het onderzoek naar de *Bacchanalia*.² Spreken deze secundaire en primaire bron elkaar tegen of ondersteunt de een de ander? Geven zij ook de redenen aan die de Senaat had voor het harde optreden tegen de Bacchuscultus? Over de motieven die de Senaat had, is in de loop der jaren een grote hoeveelheid literatuur verschenen. Dat is ook niet verwonderlijk; de vervolging van de *Bacchanalia* vormt immers een opmerkelijke uitzondering op de religieuze tolerantie waar republikeins Rome om bekend staat.

In dit artikel zullen zowel het antieke bronnenmateriaal als de talrijke interpretaties die hiervan in de afgelopen decennia zijn gegeven, worden geanalyseerd. Hoofddoel is een zo volledig mogelijke hypothese omtrent de onderdrukking van de Bacchuscultus in 186 v. Chr. te ontwikkelen.

Livius

Aan het begin van zijn relaas over de *Bacchanalia* vertelt Livius dat de consuls van het jaar 186 v. Chr. als eerste taak hadden een 'binnenlandse

* Dit artikel is voortgekomen uit een werkstuk geschreven bij professor L. de Ligt voor het college Oude Geschiedenis getiteld 'Italië in de lange tweede eeuw v. Chr.' (2003-2004).

¹ Deze inscriptie werd in 1640 ontdekt bij het plaatsje Tiriolo, in de streek die in de Oudheid als Bruttium werd aangeduid.

² Alleen Livius gaat diep in op de *Bacchanalia*. Zie voor alle mogelijke antieke bronnen D.W.L. van Son, *Livius' behandeling van de Bacchanalia* (Groningen 1960); R.J. Rousselle, *The Roman persecution of the Bacchic cult, 186-180 BC* (dissertatie, New York 1982) en J.M. Paillet, *Bacchanalia. La répression de 186 av. J.C. à Rome et en Italie* (Rome 1988).