

Bedankt voor het downloaden van dit artikel. De artikelen uit de (online)tijdschriften van Uitgeverij Boom zijn auteursrechtelijk beschermd. U kunt er natuurlijk uit citeren (voorzien van een bronvermelding) maar voor reproductie in welke vorm dan ook moet toestemming aan de uitgever worden gevraagd.

Boom

Behoudens de in of krachtens de Auteurswet van 1912 gestelde uitzonderingen mag niets uit deze uitgave worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch door fotokopieën, opnamen of enig andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

Voor zover het maken van kopieën uit deze uitgave is toegestaan op grond van artikelen 16h t/m 16m Auteurswet 1912 jo. Besluit van 27 november 2002, Stb 575, dient men de daarvoor wettelijk verschuldigde vergoeding te voldoen aan de Stichting Reprorecht te Hoofddorp (postbus 3060, 2130 KB, www.reprorecht.nl) of contact op te nemen met de uitgever voor het treffen van een rechtstreekse regeling in de zin van art. 16l, vijfde lid, Auteurswet 1912.

Voor het overnemen van gedeelte(n) uit deze uitgave in bloemlezingen, readers en andere compilatiewerken (artikel 16, Auteurswet 1912) kan men zich wenden tot de Stichting PRO (Stichting Publicatie- en Reproductierechten, postbus 3060, 2130 KB Hoofddorp, www.cedar.nl/pro).

No part of this book may be reproduced in any way whatsoever without the written permission of the publisher.

info@boomamsterdam.nl
www.boomuitgeversamsterdam.nl

Gevaarlijke vrijheid: de seculiere voortzetting van middeleeuwse onderscheidingen

De democratische vrijheid om van de meerderheidsmoraal af te wijken, wordt heden ten dage als een gevaar beschouwd. Dat is een stap terug in de richting van de periode van de godsdienstoorlogen. Toen werd immers (religieuze) homogeniteit als een staatszaak beschouwd. Tegen de huidige tendens van heel wat politieke partijen om culturele homogeniteit en morele consensus te eisen, moeten we de klassiek-liberale vrijheid om af te wijken, hooghouden.

door *Theo de Wit*

De auteur is universitair docent sociaal-politieke filosofie aan Tilburg University.

MEESTAL KOPPELEN WIJ VRIJHEID in de zin van ongebondenheid en zelfbepaling spontaan aan de moderne tijd en aan de verlichting, maar onze ideeënhistorici lokaliseren de geboorte van ons moderne vrijheidsidee verrassend genoeg in de ‘duistere’ middeleeuwen.¹ De Duitse filosoof-historicus Hans Blumenberg noemt er zelfs een jaartal bij. In 1277 veroordeelde de bisschop van Parijs, Étienne Stephen Tempier, een stelling van de grote theoloog Thomas van Aquino, pas drie jaar eerder gestorven. Diens stelling luidde dat er slechts één wereld kan bestaan, een opvatting die ook Aristoteles al had verdedigd. Die these kan ons vandaag misschien wat exotisch in de oren klinken, maar zij wordt al iets inzichtelijker wanneer wij de reden van Tempiers afwijzing vernemen: deze stelling zou Gods ‘almacht’ (een algemeen aanvaard attribuut van God) inperken.

Volgens Blumenberg zijn wij hier getuige van een hoogst gevolgrijke omslag in het denken. De belangstelling van het laatscholastieke denken

gaat niet langer primair uit naar de voor ons mensen inzichtelijke rationaliteit van de schepping; deze denkers raken gefascineerd door de vraag wat de absolute almacht en vrijheid van God precies kan betekenen.² God had ook anders kunnen scheppen; zijn vrijheid betekent dat hij niet gebonden is aan zijn eigen creatie, zo vinden we bijvoorbeeld bij de nominalist Willem van Ockham, de briljantste theoloog in de periode na Thomas van Aquino. Dit is met regelmaat een van de interessantste gebeurtenissen uit onze ideeëngeschiedenis genoemd: voor het eerst wordt het nieuwe als product van pure vrijheid gedacht en ‘orde’ als product van een grondeloze wil. Natuurlijk, door de laatscholastici wordt de vrijheid van God om religieuze en theologische redenen centraal gesteld, dus om zijn vrije beslissing bij zijn genadige handelen ten gunste van ons (zondige) mensen alle nadruk te geven. Maar terugkijkend is hier de moderne geschiedenis van vrijheid en zelfs van revolutie begonnen.

De belangstelling voor de ‘absolute macht’ (*potentia absoluta*) naast de geordende macht (*potentia ordinata*) van God is zelfs al bij de kerkvaders te vinden. Zo stelde Tertullianus de vraag ‘of God iets beveelt omdat het goed is, of dat iets goed is omdat God het beveelt’; hij acht zelf het tweede antwoord het juiste. Op die vraag en zeker op dat antwoord zal menigeen vandaag met gefronste wenkbrauwen reageren: rickt dat niet naar fundamentalisme, dat op basis van een ‘goddelijke bevelstheorie’ het menselijk denken volledig uitschakelt, zo vraagt Paul Cliteur zich bijvoorbeeld bezorgd af?³ Fundamentalisten menen immers een hotline met God en Gods wil te hebben, met voorbijgaan aan menselijke overwegingen en scrupules. Inderdaad kan men Tertullianus’ uitspraak zo lezen dat de *wil* van God daar wordt uitgespeeld tegen de *redelijkheid* van zijn geboden, zoals later bij Tempier en Ockham de *vrijheid* van God tegenover de *ordelijkheid* van zijn schepping komt te staan. We kunnen dan ook spreken van een ‘decisionistische’ voorstelling van God.

DE DEMOCRATISCHE VRIJHEID OM VAN DE MEERDERHEID AF TE WIJKEN

Laten wij nu echter de seculiere varianten van deze oude onderscheidingen in ogenschouw nemen en hun betekenis voor onze seculier-democratische politieke orde. Dan ontdekken we om te beginnen een merkwaardig ‘decisionistisch’ leerstuk in onze democratische rechtsstaat. In onze democratie moet nieuwe wetgeving tot stand komen via deliberatie, dus een uitwisseling van argumenten die wordt beëindigd door een beslissing waarbij de meerderheid wint. Ook hier wordt de *ratio* dus gecombineerd met een *wil*, namelijk die van de meerderheid. Vooral de niet-technocratische opvatting van moderne democratie toont grote belangstelling voor dit wils-

element in de parlementair-democratische procedure. Deze opvatting beschouwt het democratisch stelsel niet als de rationele machine die assertieve individuen in staat stelt effectief en zonder elkaar schade toe te brengen samen te leven, maar eerder als een ritueel waarmee wij kunnen omgaan met het menselijk tekort en met onoverbrugbare verschillen tussen mensen. Juist wanneer het om controversiële vraagstukken gaat (hoe de maatschappelijke rijkdom te verdelen, hoe om te gaan met kwetsbare groepen en vreemdelingen, met de vijand?) kan een (nipt) meerderheidsbesluit iets arbitrairs en toevalligs hebben – een soort seculier godsoordeel. En precies dat maakt het volgens deze opvatting draaglijk voor wie de strijd om een bepaalde wet heeft verloren. Zo'n wet is namelijk niet de overwinning van de 'waarheid' of de 'rede'; de beslissing die uiteindelijk wordt genomen is 'altijd' enigszins een uitspraak van het lot', zoals Herman De Dijn het formuleert.⁴ In een multiculturele samenleving waarin de wet niet langer min of meer de uitdrukking is van een gedeelde zedelijkheid maar waarin er significante minderheden zijn op moreel en cultureel terrein, groeit het belang van dit ritueel-arbitraire moment. Een overstemde minderheid geldt dan niet als het 'irrationele' of 'achtergebleven' deel van de samenleving dat door een redelijke meerderheid wordt geneutraliseerd. In een volwassen democratie onthoudt de meerderheid zich van triomfalisme, en kunnen minderheden binnen bepaalde procedurele grenzen de hoop blijven koesteren om de wet later eventueel toch in hun voordeel te wijzigen.⁵

Ook de Duitse politieke denker Hermann Lübke verdedigt om die reden het 'decisionistische' moment in de moderne democratie, onder meer tegen Jürgen Habermas, volgens wie in het democratisch spel de 'kracht van het dwingende argument' de overhand moet krijgen. Wanneer wij als burgers democratisch genomen besluiten respecteren, hoeven wij dat volgens Lübke juist niet te doen omdat wij die besluiten inhoudelijk onderschrijven, maar alleen omdat wij de formele autoriteit, dus de wil van de meerderheid, aanvaarden. Juist die scheiding van waarheid en geldigheid 'ontlast ons van de gewetensdwang om de wet vanuit waarheidsgronden te onderschrijven'.⁶ 'De meerderheid in plaats van de waarheid' (*Mehrheit statt Wahrheit*), zo vat Lübke zijn standpunt samen: juist om de plaats van de waarheid vacant te houden, mag de meerderheid geen consensus eisen en 'staat het minderheden vrij, de waarheid elders te vermoeden'.⁷

Die opvatting impliceert naar mijn mening ook een antwoord op de vraag naar de status van de vandaag weer regelmatig bezworen 'leidende cultuur' (*Leitkultur*). Die *Leitkultur* is niets anders dan de toevallige heersende meerderheidscultuur, waaraan minderheden alleen via hun gehoorzaamheid aan de wetten gebonden zijn. Ik kan het dan ook niet eens zijn

met het huidige kabinet, in het bijzonder niet met minister Asscher, die van mening is dat het tot de taak van de staat behoort om ervoor te zorgen dat nieuwkomers onze waarden en normen ‘internaliseren’.⁸ Blijkbaar

Blijkbaar wordt de democratische vrijheid om van de meerderheidsmoraal af te wijken vandaag als een gevaar beschouwd

wordt de democratische vrijheid om van de meerderheidsmoraal af te wijken vandaag als een gevaar beschouwd. Dat is een stap terug in de richting van de periode van de godsdienstoorlogen, toen (religieuze) homogeniteit als een staatszaak werd beschouwd. Reeds een grote politieke denker uit die

periode, Thomas Hobbes, stelde een scheiding voor van waarheid en geldigheid: het is volgens hem ‘de (formele) autoriteit en niet de waarheid die de wet stelt’ (*auctoritas non veritas facit legem*). Tegen de huidige tendens van heel wat politieke partijen om culturele homogeniteit en morele consensus te eisen, moeten we deze klassiek-liberale *vrijheid om af te wijken* hooghouden.

DE VRIJHEID OM DE WET OP TE SCHORTEN

Er is echter nog een tweede seculiere voortzetting van het laatscholastieke beeld van God als pure vrijheid. In een invloedrijk geschrift uit 1922 stelde de Duitse staatsrechtsg geleerde Carl Schmitt dat ‘alle pregnante begrippen van het moderne staatsrecht gesecculariseerde theologische begrippen zijn’.⁹ Als eerste en belangrijkste voorbeeld noemt hij de ‘almachtige God’, die in seculiere vorm terugkeert als soevereine, ‘omnipotente wetgever’. Schmitt zag ook een analogie tussen het traditioneel opgevatte ‘wonder’ (Gods onmiddellijke ingreep in de natuurwetten) en de ‘uitzondering’ in het recht (het buiten-legale handelen van de soeverein in tijden van oorlog of noodtoestanden). Vooral in extreme situaties, bijvoorbeeld wanneer de staat zelf in gevaar is, blijkt volgens hem namelijk het belang van deze soevereine instantie, want ‘soverein is, wie over de uitzonderingstoestand beslist’.¹⁰ In zo’n situatie heeft de soeverein een onbegrensde macht, juist omdat het typerend is voor een noodsituatie dat zij niet kan worden voorzien en er evenmin kan worden vastgelegd wat er in zo’n geval moet gebeuren. Juist op het moment waarop hij niet aan wetten is gebonden, manifesteert de soeverein dus zijn volle vrije beslissingsmacht en daarmee autoriteit. Ook dit is in een bepaalde zin een variant van de vrijheid om af te wijken, maar een dramatischer en ook veel gevaarlijker variant: de soeverein handelt in zulke omstandigheden los van de wet (*legibus solutis*).

Voor wie moeite heeft zich hierbij in democratische rechtsstaten nog iets voor te stellen, kan ik verwijzen naar de actualiserende interpretatie die de Amerikaanse rechtsfilosoof Paul Kahn onlangs van Schmitts theorie heeft gegeven voor de Amerikaanse situatie. Hij verwijst onder meer naar het Amerikaanse ‘exceptionalisme’, het voor Europeanen vaak irriterende gegeven dat de Verenigde Staten tot op de dag van vandaag weigeren zich aan te sluiten bij internationale mensenrechtenconventies of internationale gerechtshoven die zij nota bene inhoudelijk vaak wel steunen.¹¹ De vs wenst een soevereine staat in de strikte zin te blijven. En daarnaast herinnert Kahn er fijntjes aan dat een Amerikaanse president bij elk buitenlands bezoek wordt geschaduwd door een militaire officier die de doos met de nucleaire codes meedraagt.¹² Ook Schmitts hiervoor geciteerde befaamde definitie van soevereiniteit is in de vs dus geen dode letter.

Ook in een klein land als Nederland kan men Schmitts soevereiniteitstheorie vandaag echter niet langer elke praktische betekenis ontzeggen. Vooral sinds Pim Fortuyn doen wij in Nederland ervaring op met een politieke stijl die schatplichtig is aan de traditie die vrijheid opvat als soevereiniteit en een veel grotere nadruk legt op het wilsaspect van de volksoevereiniteit. Zoals bekend is de pvv, de partij van Geert Wilders, voorstander van de opheffing van de godsdienstvrijheid voor moslims, onder meer op basis van de – door geen enkele andere politieke partij gesteunde – bewering dat de islam geen godsdienst is maar een hoogst gevaarlijke politieke ideologie. In een interview in 2008 legitimeerde Wilders zijn standpunt uitdrukkelijk vanuit de politieke retorica van de noodtoestand à la Schmitt, waarbij de staat vrijheidsrechten opschort of ontzegt aan groepen of partijen die geacht worden de vrijheidsorde te bedreigen. In Wilders’ eigen woorden: ‘Soms moet je de vrijheid van mensen inperken om de vrijheid van het totaal te beschermen.’¹³

Zoals de Israëliische filosoof Avishai Margalit betoogt, kan Schmitts analogie tussen het ‘wonder’ en de ‘uitzondering’ in het recht begrijpelijk maken ‘waarom fascistische welvaren bij crises of noodtoestanden en waarom oorlog zo’n sleutelrol speelt in fascistisch denken’.¹⁴ Het is niet alleen fascinatie over de opwindende die een (dreigende) oorlog genereert, waarbij niet zelden een samenleving van individuen en groepsbelangen plotseling transformeert tot een hechte gemeenschap. Het is ook ontzag voor een autoriteit die boven de wet staat en daarom volledig ‘vrij’ beslist over leven en dood – een instantie die het offer van het leven kan vragen maar evenzeer amnestie en gratie kan verlenen. Een recente film die de actualiteit van deze idee van een (ook letterlijk) verpletterende staatsautoriteit in Poetins Rusland laat zien, is *Leviathan* van Andrej Zvjagintsev, een titel die niet voor niets is ontleend aan de naam die Thomas Hobbes gaf aan zijn

constructie van een oppermachtige staat en op zijn beurt ontleende aan het enorme zeemonster uit het Bijbelboek Job.

MESSIAANSE VRIJHEID

Toch zou het onjuist zijn Schmitts soevereiniteitsleer af te serveren vanwege het fascistisch gebruik dat ervan gemaakt kan worden. Niet alleen valt het niet uit te sluiten dat ook democratische rechtsstaten met ernstige crises te maken krijgen die uitzonderlijk optreden rechtvaardigen, maar ook is Schmitts soevereiniteitstheorie niet per se een rechts-conservatief leerstuk. Dat zag een tijdgenoot van Schmitt, de joodse, mystieke neo-marxist Walter Benjamin, reeds in de jaren dertig, toen hij aan Schmitts begrip 'uitzonderingstoestand' een cruciale wending gaf. In werkelijkheid, zo schreef hij tijdens het naziregime in 1939, is de uitzonderingstoestand vandaag voor de onderdrukten 'de regel' geworden, een dagelijkse werkelijkheid. 'Dat het zo dóórgaat', dát is voor velen tegenwoordig de catastrofe of de uitzonderingstoestand.¹⁵ Tegenover de normaliteit van de uitzonderingstoestand die in de geschiedenis neerkomt op het recht van de sterkste, moet volgens Benjamin de 'werkelijke uitzonderingstoestand' worden geplaatst. Deze bestaat in de beëindiging van de geschiedenis door de eigenlijke soeverein: de Messias. In een andere tekst spreekt hij over een 'goddelijk geweld' dat aan de eeuwige afwisseling van het rechthandhavend geweld van de repressieve staat en het rechtscheppend geweld van de traditionele oorlogvoering en nieuwe staatsvorming een einde maakt. Dat is geen fundamentalistische 'goddelijke bevelstheorie'. Het is geschreven in een context die Benjamin in 1933 aldus kort, en met vooruitziende blik, aldus beschrijft: 'Voor de deur staat de economische crisis, daarachter een schaduw, de komende oorlog.'¹⁶ Dit 'soevereine' goddelijke geweld is volgens Benjamin 'voor mensen niet zichtbaar', en het is ook niet 'met zekerheid kenbaar'.¹⁷ En het is al helemaal niet mogelijk zich daarop te beroepen zoals religieuze gangsters dat vandaag doen.¹⁸ Daar is Benjamin in die tijd snel mee klaar: 'Als ik niet dood, zal ik nooit het wereldrijk van de rechtvaardigheid stichten (...) zo redeneert de geestelijke terrorist (...)'.¹⁹ Benjamin brengt het 'goddelijke geweld' wel in verband met momenten in de geschiedenis waarop een halt wordt toegeroepen aan de deprimerende cyclus van geweld en tegengeweld door een algemene staking of door geweldloos diplomatiek overleg.

Benjamin spreekt vanuit de context van het repressieve, ja genocidale nationaalsocialistische Duitsland. Toch is er slechts weinig verbeeldingskracht nodig om vandaag mensen te noemen voor wie 'de uitzonderingstoestand de regel is'. Dat geldt bijvoorbeeld voor grote aantallen vluchte-

lingen uit Syrië, Libië of Somalië die zich op de Middellandse Zee in de handen van mensensmokkelaars bevinden, voor massa's mensen in Libanon en elders die in uiterst fragiele omstandigheden in vluchtelingenkampen trachten te overleven, voor Rohingya die soms drie maanden stateloos op zee rondzwerven: allemaal groepen mensen die hopen op een 'wonder'.

In de instabiele wereld van vandaag hebben de juridische en politiek-theologische intellectuele onderscheidingen van tegenpolen als Carl Schmitt en Walter Benjamin niets van hun actualiteit verloren, zoals het werk van hun latere leerlingen, zoals Paul Kahn, Jacob Taubes²⁰ en Giorgio Agamben,²¹ reeds illustreert. Noch de repressief-autoritaire soeverein van Schmitt, noch Benjamins cyclus van rechtscheppend en rechthandvend geweld of zijn hoop op een 'goddelijke' ingreep, is in onze wereld ver weg.

CONCLUSIE

De vrijheid om innerlijk af te wijken van de wil van de democratisch gevormde meerderheid, de vrijheid om de eigen staatsorde desnoods met buitenwettelijke maatregelen te verdedigen of juist – revolutionair – de sprong naar een nieuwe orde te wagen – merkwaardig genoeg liggen de

Dat de wetten in onze democratie niet alleen het resultaat zijn van rationeel debat maar ook van de tamelijk toevallige wil van een meerderheid, maakt ze menselijker

wortels van deze vormen van moderne vrijheid verder weg dan we geneigd zijn te denken. In alle gevallen is de herinnering aan de theologische herkomst van deze begrippen leerrijk. Dat de wetten in onze democratie niet alleen het resultaat zijn van rationeel debat maar ook van de tamelijk toevallige wil van een meerderheid, maakt ze

menselijker en daarmee voor minderheden misschien draaglijker. En dat onze politieke orde als geheel kan worden verdedigd dan wel omvergeworpen door een vrijheid die buiten de wet staat, kan ons scherp bewust maken van de fragiliteit en contingentie van elke orde – iets waarvan ook onze laatmiddeleeuwse voorouders zich op hun manier scherp bewust waren: uiteindelijk is het God die onze wereld 'uit het niets' schiep.

Een begrip als 'sovereiniteit' kan in rustige tijden zo goed als vergeten worden: het duidt namelijk het punt aan waarop een orde (vaak via een revolutie) is gesticht, en dus ook kan worden omvergeworpen. Voor sommigen zal deze gedachte misschien beangstigend zijn, voor anderen eerder bevrijdend, omdat het de deur openhoudt voor de gerechtigheid, die, zoals we weten, niet per se samenvalt met de handhaving of schepping van

recht, maar in de geschiedenis op sommige momenten toch ‘haar rechten opeist’.

Noten

- 1 Zie voor een overzicht Hermann Krings, ‘Woher kommt die moderne? Zur Vorgeschichte der neuzeitliche Freiheitsidee bei Wilhelm von Ockam’, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 41 (1987), nr. 7, pp. 3-19.
- 2 Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit* (Erneuerte Ausgabe). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988, pp. 178-179.
- 3 Paul Cliteur, *Moreel Esperanto. Naar een autonome ethiek*. Amsterdam/Antwerpen: De Arbeiderspers, hoofdstuk 1 en 2, vooral pp. 59-62, ‘De goddelijke bevelstheorie en het fundamentalisme’.
- 4 Herman De Dijn, *Hoe overleven we de vrijheid?* Kapellen/Kampen: Pelckmans/Kok Agora, 1994, p. 83.
- 5 De Dijn 1994, p. 83.
- 6 Hermann Lübke, ‘Dezisionismus. Eine kompromittierte politische Theorie’, *Schweizer Monatshefte* 55 (1976), nr. 12, pp. 949-960, aldaar p. 950.
- 7 Hermann Lübke, ‘Mehrheit statt Wahrheit. Über Demokratisierungszwänge’, in: Idem, *Modernisierungsgewinner. Religion, Geschichtssinn, Direkte Demokratie und Moral*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2004, pp. 154-167.
- 8 Zie voor een kritisch commentaar op Asschers uitlatingen, die hij op 17 oktober 2013 deed tijdens de vergadering van de vaste Kamercommissie voor sociale zaken en werkgelegenheid, Bart Voorzangers blogpost ‘Lodewijk Asscher en de kernwaarden’ (www.voorzanger.nl/weblog/voorzanger_139.html). Zie ook de column van Jan Kuitenbrouwer: ‘Immigrant hoeft onze waarden niet te delen’, *NRC Handelsblad*, 20 november 2014.
- 9 Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (tweede druk). München/Leipzig: Duncker & Humblot, 1932, p. 49.
- 10 Schmitt 1932, p. 11.
- 11 Paul W. Kahn, *Political Theology. Four New Chapters on the Concept of Sovereignty*. New York: Columbia University Press, 2011, pp. 8 e.v.
- 12 Kahn 2011, p. 2.
- 13 Herman Staal en Derk Stokmans, ‘We staan pas aan het begin van ons avontuur’ (interview met Geert Wilders), *NRC Handelsblad*, 24-25 mei 2008, geciteerd bij Theo de Wit, ‘Politiek zonder ontknopning, geloof zonder garantie’, in: Bart Snels en Noortje Thijssen (red.), *De grote kloof. Verhite politiek in tijden van veruarring*. Amsterdam: Boom, 2008, pp. 81-109, aldaar pp. 97-101, ‘Dialectiek van de (godsdienst)vrijheid’.
- 14 Avishai Margalit, ‘Political theology. The authority of God’, in: Meerten ter Borg en Jan Willem Henten (red.), *Powers. Religion as a social and spiritual force*. New York: Fordham University Press, 2010, pp. 51-62, aldaar p. 55.
- 15 Walter Benjamin, ‘Over het begrip van de geschiedenis’, in: Idem, *Maar een storm waait uit het paradijs. Filosofische essays over taal en geschiedenis*. Nijmegen: SUN, 1996, pp. 142-144, 146.
- 16 Walter Benjamin, ‘Ervaring en armoede’, in: *Maar een storm ...*, pp. 136-141, aldaar 141.
- 17 Walter Benjamin, ‘Een kritische beschouwing van het geweld’, in: *Maar een storm ...*, pp. 51-79, aldaar p. 79.
- 18 Benjamin, ‘Over het begrip van de geschiedenis’, in: *Maar een storm ...*, ‘Zo denkt de geestelijke terrorist’.
- 19 Benjamin, ‘Een kritische beschouwing van het geweld’, in: *Maar een storm ...*
- 20 Jacob Taubes, *Die politische Theologie des Paulus*. München: Fink Verlag, 1993.
- 21 Zie bijvoorbeeld Giorgio Agamben, *Ausnahmestand*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004.