

fries leerhuis

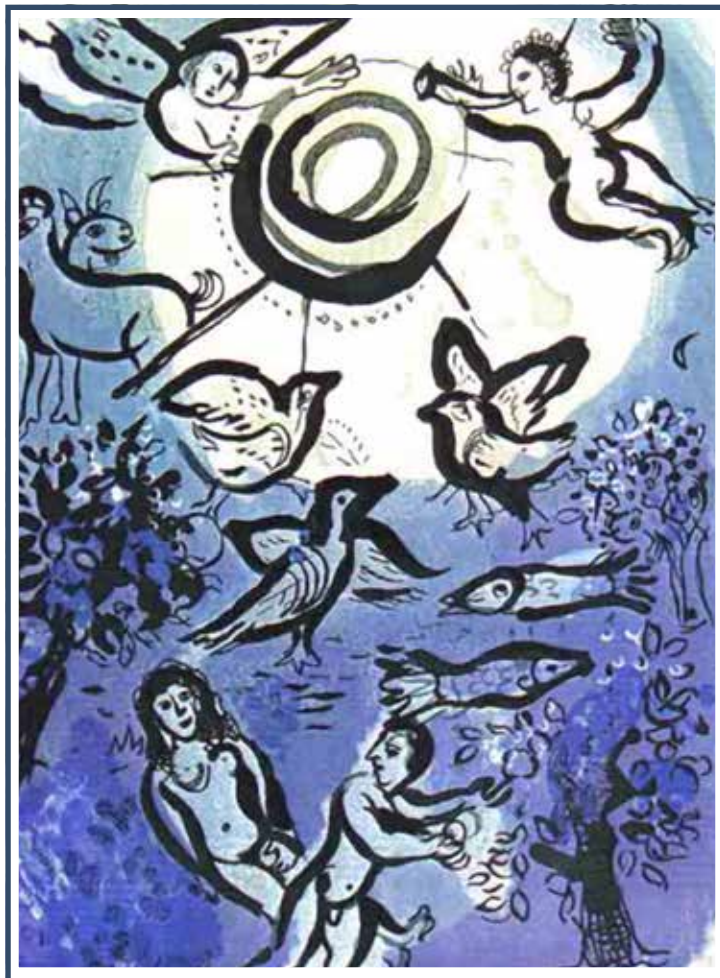
Olterterperkring

cursusjaar 2015-2016

leeswijzer cursus A

thema:

‘Wonen in het verhaal van de Geest’



cursusjaar 2015-2016

leeswijzer cursus A

thema:

‘Wonen in het verhaal van de Geest’

Inhoudsopgave

5 oktober 2015 – 6

Een hevige wind waaide over het water

2 november 2015 – 19

Voor de lezer, prof. M. den Dulk, april 2015

30 november 2015 – 22

‘Heer, laat uw woord spreken op de adem van uw Geest’

11 januari 2016 – 27

Uit: ‘Om het geheim van het leven’, H. C. van der Meulen

1 februari 2016 – 38

Meditatie ‘Retardatie’, bundel Gestalte en Geest,
in: Verzamelde Werken van dr. O. Noordmans, deel 8

29 februari 2016 – 44

Het land van belofte, het zicht op de toekomst, Wouter Slob

14 maart 2016 – 49

Gezamenlijke slotavond; geen tekst

Ter inleiding

Bij de voorbereiding op de cursusbijeenkomsten kunt u gebruikmaken van de leeswijzer waarin artikelen van inleiders en kopieën uit boeken zijn opgenomen.

Voor de gezamenlijke bijeenkomsten van cursus A en B is de informatie beperkt tot die in het programmaboekje.

Wij hopen dat u met de leeswijzer op de bijeenkomsten 'beslagen ten ijs' mag komen.

Piet Wouda
(voorzitter Olterterperkring)

Teksten

5 oktober 2015 De 'ruach' in Tenach, uitgaande van Genesis 1:2

Prof. dr. Ed Noort

'Een hevige wind waaide over het water', Matthijs de Jong, uit: Met andere woorden, maart 2015

‘Een hevige wind waaide over het water’

Genesis 1:2 in de *Bijbel in Gewone Taal*

Matthijs de Jong

Wie de *Bijbel in Gewone Taal* begint te lezen in Genesis, komt meteen een opvallende vertaalkeuze tegen. Genesis 1:2 heeft als laatste zin: ‘Een hevige wind waaide over het water.’ Deze weergave roept vragen op: Waar is de Geest van God gebleven? Waar komt die hevige wind vandaan?

Deze bijdrage biedt een toelichting op Genesis 1:2.¹ We bespreken achtereenvolgens de kwestie, de vertaalkeuze, en de consequenties van die keuze.

De kwestie van Genesis 1:2

Verschillende opties

Het slot van Genesis 1:2 luidt:

weroeach 'elohim merachèfèt 'al-penee ha-majim
En de *roeach 'elohim* cirkelde boven het water.

Het onderwerp van de zin is *roeach 'elohim*. De eerste stap die we zetten, is kijken wat de verschillende opties zijn om deze aanduiding weer te geven. Het woord *roeach*, dat 389 keer voorkomt in het Oude Testament, heeft een breed betekenisveld. Het kan ‘wind’ beteken, of ‘geest’, ‘adem’, ‘kracht’ of ‘levenskracht’. Het woord *'elohim* duidt meestal op God, maar kan ook ‘goden’ beteken. En er is een derde mogelijkheid: het woord *'elohim* kan dienen om een overtreffende trap weer te geven. Dit is algemeen erkend in de Hebreeuwse grammatica's.² Enkele bekende voorbeelden:

- Genesis 30:8 ‘ik heb worstelingen Gods geworsteld’ = ik heb op bovenmenselijke wijze gevochten;
1 Samuel 14:15 ‘het werd tot een schrik Gods’ = er ontstond een enorme paniek;
Jona 3:3 ‘Nineve was een Godsgrote stad’ = Nineve was een enorm grote stad.

Behalve deze voorbeelden zijn er nog zeker tien andere passages in het Oude Testament waarin het woord *'elohim*, of een andere godsaanduiding, door uitleggers als superlatief is aangemerkt.³ Een variant treffen we in Genesis 10:9, dat spreekt over Nimrod als 'een geweldig jager voor de HEER' (= door niemand overtroffen).

Het inzicht dat *'elohim* en andere godsaanduidingen in het Hebreeuws gebruikt kunnen worden om een overtreffende trap weer te geven, is al eeuwenlang bekend. Joodse uitleggers beschrijven dit verschijnsel en het staat ook genoemd in de aantekeningen bij de Statenvertaling, bijvoorbeeld bij Genesis 13:10 en Jona 3:3. De Statenvertalers merken op dat het Hebreeuws het woord 'HEERE' of 'God' kan gebruiken in de betekenis van 'uitnemendheid'.⁴ Veel uitleggers hebben erop gewezen dat ook voor Genesis 1:2 deze mogelijkheid valt te overwegen.⁵

Ieder uitgebreid commentaar op Genesis laat zien dat *roeach 'elohim* in Genesis 1:2 op verschillende manieren kan worden opgevat. Er zijn vijf mogelijke opties: (a) de Geest van God; (b) Gods geest; (c) de (levens)adem van God; (d) wind van God; (e) een hevige wind.

Deze vijf opties zijn echter niet alle even goed verdedigbaar.

De moeilijkheid

Waarom is het lastig om de betekenis van deze zin te bepalen? Dat komt doordat de functie van de zin niet lijkt te passen bij de woorden. Genesis 1:2 schetst de toestand die er was vóór het moment dat God sprak, vanaf vers 3. Die toestand wordt getypeerd door woorden als 'woest', 'verlaten', 'watermassa' en 'duisternis'. Als het slot van vers 2 nog bij die typering hoort – en alles wijst daarop – dan verwacht je eerder een woeste wind die over het water blaast dan de Geest van God die boven het water zweeft. Dat is de moeilijkheid en geen van de vijf vertaalopties lost het probleem volledig op.

- (a) *Geest van God*: dit creëert een parallel met de heilige Geest in het Nieuwe Testament. Het is een theologisch geïnspireerde vertaalkeuze, die op gespannen voet staat met het eigen karakter van het Oude Testament. Recente studies maken duidelijk dat deze keuze geen recht doet aan de voorstellingswereld van Genesis 1.⁶
- (b) *Gods geest*: dit is de meest veilige optie, bijvoorbeeld in de weergave: 'Gods geest zweefde over het water' (De Nieuwe Bijbelvertaling [NBV]). Toch is deze keuze inhoudelijk gezien problematisch. Want wat betekent het? In het Oude Testament betekent Gods geest meestal zoets als Gods kracht. In verbinding met een participiumvorm die een concrete, fysieke beweging aanduidt, is dat vreemd. Hoe moeten we ons dit voorstellen?

- (c) *(Levens)adem van God*: dit lijkt op het eerste gezicht een slimme oplossing, omdat de adem van God elders wordt voorgesteld als levengevende kracht. Dat past bij de schepping. Dan is dit een vooruitwijzing naar de schepping van alle levende wezens. Maar het motief van de *roeach* als Gods ‘adem’ speelt in Genesis 1 (en 2) geen rol. Het is dus vergezocht. In Genesis 6:17 en 7:15 komt *roeach* voor in de betekenis ‘adem’, maar in de combinatie *roeach chajjim* ‘levensadem’, niet als *roeach ’elohim*. Soms wordt een beroep gedaan op Psalm 33:6, waar Gods ‘woord’ en ‘de adem (*roeach*) van zijn lippen’ samen zijn scheppen aanduiden. Maar in Genesis 1:2 staat de *roeach* juist niet parallel aan Gods spreken (1:3). De *roeach* bevindt zich boven het water, als deel van een situatie die gemarkeerd wordt als voorafgaand aan het moment van Gods spreken.
- (d) *Wind van God*: een storm of wind past in Genesis 1:2 uitstekend. Maar ‘storm/wind van God’ is geen bekende aanduiding in de Bijbel. Het is niet duidelijk wat daarmee bedoeld zou kunnen zijn. En als het hier zou gaan om de wind als oerelement, dan is de aanduiding ‘van God’ vreemd.
- (e) *Een hevige wind*: dit past goed in Genesis 1:2. Maar de keuze om ‘*elohim* hier als superlatief op te vatten is een radicale. Andere voorbeelden van *roeach ’elohim* in de betekenis ‘hevige wind’ zijn er niet in het Oude Testament.

De dilemma’s zijn als volgt. Theologisch is er vaak een voorkeur voor ‘geest’ of ‘Geest’, maar exegetisch is de keuze voor ‘wind’ sterk (zie onder). Wie daar echter voor kiest, staat voor een tweede dilemma: de betekenis van ‘*elohim*. Enerzijds lijkt ‘de wind van God’ niet goed te passen in de context, anderzijds schrikt men vaak terug voor de radicale oplossing, ‘een hevige wind’. Deze moeilijkheden zijn al eeuwenlang bekend. Wie denkt dat er een simpele oplossing is, heeft nog niet genoeg gestudeerd.

De keuze

Roeach als wind

We bespreken allereerst twee argumenten om *roeach* in Genesis 1:2 op te vatten als ‘wind’. Ten eerste de uitspraak die over de *roeach* wordt gedaan: de *roeach ’elohim* beweegt zich boven het water. Het gaat om de participiumvorm *merachêfêt*, van het werkwoord *rchf*, dat in deze formatie, de *pi’el*, nog op één andere plaats in het Oude Testament voorkomt, namelijk in Deuteronomium 32:11. Daar betreft het een adelaar, die zich door de lucht beweegt ‘boven’ zijn jongen. In beide teksten wordt voor ‘boven’ hetzelfde voorzetsel gebruikt, ‘*al*’.

Verder kennen we dit werkwoord uit enkele Ugaritische teksten. Behulpzaam als parallel zijn twee passages in het Ugaritische Aqat-epos:

de vogels zullen boven hem cirkelen
de vogels cirkelen boven het huis van haar vader⁸

Net als in Deuteronomium 32:11 duidt het woord hier de vlucht van roofvogels aan. Daarbij wordt het ook in deze Ugaritische teksten gebruikt in combinatie met het voorzetsel ‘*al*’, ‘boven’, zoals in Genesis 1:2 en Deuteronomium 32:11. Over de precieze fysieke activiteit lopen de meningen uiteen (‘cirkelen’, ‘bidden’, ‘klapwieken’). Het gaat waarschijnlijk om een intensieve, krachtige beweging. En hoe dan ook gaat het om een fysieke beweging van vleugels. Dat is een belangrijke aanwijzing voor de interpretatie van *roeach* in Genesis 1:2. Als we kijken waar *roeach* voorkomt in combinatie met vleugels (*kanaf*) in het Oude Testament, zien we een duidelijk beeld:

2 Samuel 22:11	hij (God) verscheen op de vleugels van de wind (<i>roeach</i>)
Psalms 18:11	hij (God) zweefde op de vleugels van de wind (<i>roeach</i>)
Psalms 104:3	hij (God) wandelt op de vleugels van de wind (<i>roeach</i>)
Hosea 4:19	een wind (<i>roeach</i>) heeft hen met zijn vleugels omsloten

Volgens de oud-oosterse voorstelling heeft de wind vleugels. Dat beeld treffen we aan in zowel het Oude Testament als de literatuur van de omringende culturen. Dit is een sterk argument om *roeach* in Genesis 1:2 als ‘wind’ op te vatten.⁹ Het werkwoord *rchf* veronderstelt een beweging van vleugels, en dat brengt ons bij *roeach* als ‘wind’. Het gaat om een beeld van ‘de wind-met-vleugels’ die zich boven het wateroppervlak heen en weer beweegt.

Een tweede argument bevestigt deze uitleg: de manier waarop de termen *roeach* en *majim* (water) elders in combinatie voorkomen. Het gaat dan doorgaans over ‘wind’ en ‘water’. Ze worden getypeerd als oerkrachten waarover God heer en meester is (Genesis 8:1, Job 28:25, Psalm 104:3, Psalm 147:18, Spreuken 30:4, Jeremia 10:13, 51:16 en Daniël 7:2). In deze lijn past ook Genesis 1:2, dat oerelementen noemt waarover God zich, in het vervolg van Genesis 1, heer en meester maakt. Deze thematische parallellen binnen het Oude Testament onderstrepen dat *roeach* in Genesis 1:2 waarschijnlijk ‘wind’ betekent.¹⁰ Deze uitleg wordt door veel huidige onderzoekers onderschreven.

'Elohim als superlatief

De volgende vraag is of het gaat om 'de wind van God' of om een 'hevige wind'. Er zijn twee goede argumenten om voor het laatste te kiezen.

Het eerste argument is de opbouw van de tekst in Genesis 1:1-3. Over één ding zijn alle uitleggers het eens: Genesis 1:2 beschrijft een toestand en vanaf Genesis 1:3 wordt verteld over Gods spreken en de gevolgen daarvan. Genesis 1:2 schetst een bestaande situatie, waarin God door te spreken verandering aanbrengt. Genesis 1:2 bevat drie korte zinnen:

de aarde was leeg en verlaten
en duisternis lag over de watervloed
en de *roeach* 'elohim cirkelde boven het water

Hoe hangen de zinnen inhoudelijk samen? Dat is af te leiden uit het vervolg. Eerst begrenst God de duisternis door er het licht tegenover te stellen (verzen 3-5), daarna begrenst God het water (verzen 6-10). Daaruit kunnen we opmaken dat watervloed en duisternis aanvankelijk onbegrensd waren. De *Bijbel in Gewone Taal* (BGT) brengt dat beeld op de lezer over: 'De aarde was leeg en verlaten. Overal was water, en alles was donker.' Het ligt voor de hand om de derde zin te lezen als een direct vervolg op dit tafereel: 'En een hevige wind waaide over het water.' Zo vormt Genesis 1:2 een hechte eenheid, een duidelijk beeld. Zo zag het eruit voordat God orde aanbracht en zijn scheppende woorden sprak.

Wie afgaat op de opbouw van Genesis 1:1-3, zal vers 2 als situatiebeschrijving opvatten, en in vers 3 het begin van de handeling zien. Dan ligt het voor de hand om de *roeach* 'elohim met de duisternis en de watermassa te associëren. Dit wordt, ten tweede, bevestigd door de grammaticale structuur van Genesis 1:2. Het vers bestaat uit drie parallelle zinnestelsels. De tweede en derde zin zijn daarbij opvallend parallel opgebouwd, met *tehom* en *ha-majim* als synoniemen:

en duisternis [lag] over de watervloed ('*al-penee tehom*)
en de *roeach* 'elohim cirkelde boven het water ('*al-penee ha-majim*)

De grammaticale structuur van Genesis 1:2 wekt de sterke indruk dat het gaat om drie uitspraken die in dezelfde sfeer liggen. Daarmee hebben we een tweede indicatie om *roeach* op te vatten als element in dezelfde lijn als duisternis, watermassa, woestheid en verlatenheid.

Het gaat niet om zomaar een wind. Genesis 1:2 beschrijft een totale verlaten-

heid, een totale woestheid, een diepe duisternis, een onbegrensde watervloed en dus ook een onbegrensde wind. En omdat het voor de hand ligt om deze wind te associëren met de andere oerelementen, watermassa en duisternis, is het een logische stap om *'elohim* hier op te vatten als superlatief, 'een hevige wind'.

Wat doet die hevige wind? Afgaande op de eerder genoemde parallellen, moeten we het voorzetsel *'al* opvatten als 'boven'. Het gaat dus niet om een wind die het water opjaagt, maar om een wind die zich boven het water beweegt. Het intensief heen-en-weer bewegen waar het werkwoord op duidt, is, in geval van de wind, als 'wervelen' op te vatten. Een mooie weergave van het slot van Genesis 1:2 zou kunnen luiden: 'en een woeste wind wervelde boven het water'. De aarde was één en al water, overal was duisternis, en boven het water heerste de wind.¹¹

Wat spreekt er tégen deze keuze? Ten eerste dat *roeach 'elohim* nergens anders de betekenis 'hevige wind' heeft. Toch weegt dat niet zo zwaar. De uitspraak in Genesis 1:2 over de *roeach 'elohim* heeft namelijk sowieso geen parallel in het Oude Testament: nergens anders komt *roeach 'elohim* voor met een vorm van *rchf*, 'cirkelen'. Bovendien is ook de combinatie van *roeach* als wind met *'elohim* uitzonderlijk in het Oude Testament. Het gaat dus om een eenmalige uitspraak over de *roeach 'elohim*. Dan kun je beter afgaan op wat we wél kunnen vaststellen, zoals de opbouw, de grammaticale structuur, het beeld van de wind-met-vleugels, en wind en water als oerelementen.

Een tweede tegenwerping weegt zwaarder. Het woord *'elohim* komt voor in vers 1, vers 2 en vers 3. In vers 1 en vers 3 betreft het God. Dan is het onwaarschijnlijk dat hetzelfde woord in het tussenliggende vers opeens iets anders betekent. Dit is voor veel onderzoekers hét argument om toch te kiezen voor 'wind van God'. Die keuze brengt echter óók een moeilijkheid met zich mee. Vers 2 vormt een contrastbeeld tegenover het scheppingsrelaas van vers 3-31, en binnen dat contrastbeeld is de rol van 'de wind van God' moeilijk plausibel te maken. Een veelgehoorde uitleg is dat de 'wind van God' in vers 2 te zien is als voorbode van Gods scheppende optreden, vanaf vers 3. Maar dit staat op gespannen voet met de sterke suggestie van vers 2 als een thematische eenheid.

Alles afwegend lijkt het mij de beste keuze om 'de wind Gods' hier op te vatten als een traditioneel element dat een plek in Genesis 1 heeft gekregen in een nieuwe betekenis van 'onbegrensde wind'. Het woord *'elohim* betekent hier dan inderdaad iets anders dan in de verzen 1 en vers 3, maar het woord heeft hier ook een heel andere grammaticale functie dan in de verzen 1 en 3.

De opbouw van Genesis 1:1-3, de grammaticale structuur van vers 2, en de betreffende uitspraak ‘wervelen boven het water’ maken het mijns inziens waarschijnlijk dat *roeach* ‘*elohim*’ hier fungeert in de betekenis van onbegrensde wind.

Genesis 1:1-2:4

Over de grammaticale interpretatie van Genesis 1:1-3 zijn veel studies geschreven. Het voert te ver om daar diep op in te gaan. Maar over een paar zaken bestaat in het huidige onderzoek een verregaande overeenstemming:

- Vers 1 fungeert als een soort mottovers of samenvatting (grammaticaal vaak als voorzin getypeerd met vers 2 als hoofdzin, of met vers 2 als parenthese en vers 3 als hoofdzin). De aanduiding ‘hemel en aarde’ wordt doorgaans als merisme opgevat en daarmee als verwijzing naar heel de schepping, zoals beschreven in de verzen 3-31. Het scheppingsverhaal veronderstelt geen ‘schepping uit het niets’ (*creatio ex nihilo*), die voorstelling ontstond pas in later eeuwen.¹²
- Vers 2 is een beschrijving van ‘de voorwereld’, de situatie die bestond voordat God zijn scheppingswerk verrichtte.
- In vers 3 begint de handeling: Gods scheppende optreden. Het draait in het scheppingsverhaal om wat God maakte. De voorwereld zoals die in vers 2 is beschreven, dient alleen als contrastbeeld. Het fungeert als een opstap voor het scheppingsrelaas dat begint in vers 3.

De keuze voor ‘hevige wind’ past bij het geheel van Genesis 1:1-2:4. Zoals bekend wordt de *roeach* niet meer genoemd in Genesis 1 (en ook niet in het scheppingsverhaal van Genesis 2). Als het zou gaan om een belangrijke grootheid die in vers 2 wordt geïntroduceerd, is het vreemd dat die verder geen rol speelt in het verhaal. Als het gaat om een van de oerelementen is het minder vreemd. Want ook de *tehom*, ‘watermassa’, komt niet terug in het vervolg. Van de oerelementen in vers 2 komen alleen *majim*, ‘water’, en *chosjèk*, ‘duisternis’, terug. Het andere wordt opgeheven en begrensd zonder expliciet genoemd te worden. En, niet toevallig, de *tehom* en de *roeach* uit Genesis 1:2 komen samen terug in het zondvloedverhaal, als ‘water’ en wind’ (Genesis 8:1-2).

Opvallend aan het scheppingsrelaas in Genesis 1:1-2:4 is het ontbreken van strijd. God spreekt zijn scheppingswoorden, hij maakt wat hij zegt. Hij levert geen gevecht, zoals in sommige (oudere) scheppingsverhalen. De oerelementen in Genesis 1:2 worden niet getypeerd als vijandige chaosmachten die overwonnen moeten worden. Het is de situatie van onbegrensde chaos en on-

leefbaarheid die door Gods ingrijpen wordt opgeheven. Gods scheppen wordt beschreven als een soeverein optreden, aangeduid met ‘hij sprak’, ‘hij maakte’ en ‘hij schiep’, zonder dat enig instrument daarbij een rol speelt.

Genesis 1 is een superieure tekst, die het scheppingsgebeuren op een heel eigen manier vertelt. Termen die van oudsher met scheppingstradities verbonden waren, zoals *tehom*, ‘oerzee’, (Genesis 1:2) en *tanninim*, ‘zeemonsters’, (Genesis 1:21) krijgen in Genesis 1 een nieuwe functie. Ze zijn volledig ontmythologiseerd. Het is goed mogelijk dat *roeach* ‘*elohim*’ op eenzelfde manier een plaats heeft gekregen in Genesis 1, als een oude term met een nieuwe functie, ondergeschikt gemaakt aan het eigen karakter van dit nieuwe scheppingsrelaas.

Psalm 104 wordt vaak beschouwd als voorloper van het scheppingsrelaas van Genesis 1. Daar komt de *roeach* voor: ‘Hij (= God) maakt de wolken tot zijn wagen, hij wandelt op de vleugels van de wind (*roeach*).’ Zo wordt God getypeerd als de machtige schepper van hemel en aarde. Het scheppingsverhaal van Genesis 1:1-2:4 bevat echo’s van oudere scheppingstradities, maar de betekenis ervan is ondergeschikt gemaakt aan het nieuwe verhaal. De wind is niet langer een macht die door God wordt bedwongen en tot zijn strijdswagen wordt gemaakt. De ‘wind’ hoort nu bij de onbegrensde chaoselementen die door Gods soevereine spreken en handelen worden begrensd.

Sommige uitleggers wijzen erop dat in de oudere scheppingstraditie de wind juist wordt ingezet door de schepper-god in de strijd tegen de watermassa. De *roeach* ‘*elohim*’, als ‘de wind van God’, bedwingt de watermassa. Als achtergrond is dit een zinvolle parallel, maar het punt is dat Genesis 1:1-2:4 dergelijke oudere motieven wel opneemt, maar ze van hun lading ontdoet. De schepping wordt niet beschreven in termen van strijd, maar als gevolg van Gods soevereine spreken. Genesis 1:2 schetst geen strijdtoneel, maar een situatie van onbegrensde chaos. De *tehom* is geen aanduiding meer van een ‘watermonster’, maar van een onbegrensde watermassa. En de *roeach* ‘*elohim*’ is geen instrument meer waarvan God gebruikmaakt (zoals bijvoorbeeld in Job 26:7-13 of Psalm 104:2-4), maar een oerelement, onbegrensde wind, dat door Gods soevereine optreden wordt begrensd.

Deze voorstelling komen we ook elders tegen. Job 28:25 verwijst naar het moment van de schepping, en typeert dit onder meer zo: ‘Toen hij (= God) voor de wind de kracht bepaalde, en voor het water de maat vaststelde.’ Vergelijkbaar, maar meer fysiek geformuleerd, is Spreuken 30:4: ‘Wie heeft de wind met zijn handen gevangen? Wie heeft het water in zijn mantel gebonden? Wie heeft de grenzen van de aarde bepaald?’ Zo heeft de wind ook in Genesis 1:2 een natuurlijke plek.

De ‘koepel’ (*raqia* ‘) die God maakt in Genesis 1:6-8 om de watermassa’s van

elkaar te scheiden, legt, zo mogen we veronderstellen, ook de onbegrensde wind aan banden. Zoals het water boven de aarde verdwijnt achter de hemelse sluizen, zo wordt de wind in de hemelse voorraadschuren gesloten (Jeremia 10:13). Zo ontstaat er een luchtruim waarin leven mogelijk is, en waarin de hemellichten hun vaste plek kunnen krijgen.

De keuze voor 'hevige wind' past daarom uitstekend bij de thematiek en de strekking van Genesis 1:1-2:4 als geheel.

Conclusie

Uit het voorgaande kunnen we enkele conclusies trekken. De keuze voor 'een hevige wind' is goed verdedigbaar, zowel taalkundig als exegetisch. De keuze past ook het beste bij de BGT. Deze vertaling wil een begrijpelijke tekst bieden. Het gaat daarbij om begrijpelijke woorden én om een heldere samenhang. En juist die heldere samenhang wordt met deze keuze gediend.

De consequenties

De vertaalkeuze 'een hevige wind waaide over het water' is opvallend. Er worden veel vragen over gesteld en er wordt soms kritiek op geleverd. Wat is precies het probleem?

Verwachting

Soms klinkt als reactie: 'Hier *hoort* de Geest van God te staan, en *dus* is de BGT fout.' De lezer weet inmiddels beter. Ten eerste, we hebben te maken met een complexe, omstreden vertaalkwestie. Er *hoort* dus helemaal niets te staan in de vertaling. Ten tweede, als je taalkundig en exegetisch alles in overweging neemt, is er veel te zeggen voor de keuze voor *roeach* als 'wind'. Dat men vanuit een theologische voorkeur graag al in Genesis 1 'Gods geest', of liever nog 'Gods Geest', zou willen lezen, is begrijpelijk. Maar theologische voorkeuren moeten niet de vertaalkeuze dicteren.

Bovendien moet je belangrijke (theologische) kwesties niet laten afhangen van omstreden en notoir complexe teksten. Dat is ook niet nodig in dit geval. Gods geest is deel van God zelf. Het spreekt vanzelf dat die er was, omdat God er was. Daar hebben we geen expliciete mededeling in Genesis 1 voor nodig.

Meerduidig

Een ander bezwaar is dat door de keuze 'hevige wind' de tekst te eenduidig wordt. De meerduidigheid van de tekst is daarmee verdwenen. Drie overwegingen daarbij.

Ten eerste: het is altijd moeilijk om de meerduidigheid van een tekst exact

na te bootsen in een vertaling. Bij een tekst die qua taal, tijd en cultuur ver afstaat van de onze, is dat zelfs vrijwel onmogelijk. Een vertaling biedt altijd *een bepaalde belichting* van de tekst. Dat geldt voor de BGT en voor elke andere vertaling. Iedere weergave van *roeach 'elohim* in het Nederlands impliceert een keuze met voors en tegens. En een van de (exegetisch en taalkundig) beste opties past perfect bij de doelstelling van de BGT. Waarom zouden we die dan niet mogen kiezen?¹³

Ten tweede: Genesis 1:1-2:4 bevat echo's uit de oudere scheppingstraditie. Op die manier kun je menen dat er van alles meeklinkt in allerlei termen, zoals in de *roeach 'elohim*. Dat is niet verkeerd, zolang je bedenkt dat voor Genesis 1:1-2:4 de nadruk ligt op het eigen karakter, de nieuwe vorm waarin het scheppingsrelaas is gegoten. Juist dat eigen karakter van Genesis 1 komt in de BGT pregnant naar voren.

Ten derde: de BGT pretendeert niet de ultieme waarheid te brengen. Het is een leesbare, begrijpelijke vertaling van de Bijbel, geschikt voor een zeer breed lezerspubliek.

Er ligt in de bijbelse teksten veel rijkdom verscholen. Geen enkele vertaling brengt die rijkdom uitputtend aan het licht. Wie alles wil weten, heeft uitleg van een deskundige nodig. En die uitleg is te geven bij iedere vertaling, ook bij de BGT.

De keuze voor 'een hevige wind' is niet 'het einde van alle theologie', zoals een criticus vlak na het verschijnen van de BGT vertwijfeld twitterde. Een vertaling die zorgt voor begrijpelijke woorden en een heldere samenhang, motiveert lezers. Zo'n vertaling wakkert juist de nieuwsgierigheid aan om te horen wat er allemaal nog meer achter de tekst zou kunnen zitten.

Noten

- 1 In oktober 2014 schreef vertaler Roelien Smit al een blog over dit onderwerp. De tekst ervan is te lezen op www.bijbelingewonetaal.nl/actueel/blogs.
- 2 Zie bijvoorbeeld J.P. Lettinga, *Grammatica van het Bijbels Hebreeuws*, bewerkt door M.F.J. Baasten en W.Th. Van Peursen, Leiden/Boston 2012 [twaalfde, herziene druk], par. 76d en Paul Joüon en Takamitsu Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew* (Subsidia Biblica 14/1-2), Rome 1991/1993, par. 141 n.
- 3 Onder meer Genesis 23:6, 30:8, Exodus 9:28, 1 Samuel 26:12, Job 1:16, Psalm 68:16, 80:11, 83:13 en Hooglied 8:6.
- 4 Natuurlijk worden de woorden 'God' en 'HEERE' in de vertaling gehandhaafd (Jona 3:3: 'Ninevé nu was een grote stad Gods'), maar in de kanttekening staat: 'dat is, een uitermate grote stad'.

- 5 Dit werd betoogd in 1928 door J.M.P. Smith, 'The Use of Divine Names as Superlatives' in: *American Journal of Semitic Languages* 45 (1928/29), 212-220 en vele exegeten en commentatoren zijn hem hierin gevolgd.
- 6 Misheck Nyirenda, 'Theological Interpretation and Translation Reception: Translating "Spirit of God" in Genesis 1.1-2' in: *The Bible Translator* 64/3 (2013), 284-299.
- 7 Het werkwoord *rchf* komt verder nog één keer voor in de *qal*, in Jeremia 23:9. Daar duidt het eveneens een heftige beweging aan: 'al mijn botten trillen'.
- 8 Voor de teksten: Simon B. Parker (ed.), *Ugaritic Narrative Poetry*, Atlanta 1997, 66 en 68 (KTU 1.18 IV 21-22, 31-32).
- 9 Zo ook de Joodse uitlegtraditie van Targum Onkolos tot Ibn Ezra, en recente uitleggers die oog hebben voor de antieke voorstellingswereld, zoals Claus Westermann (*Genesis 1-11* [BKAT 1/1], Neukirchen-Vluyn 1974), John Day (*God's Conflict with the Dragon and the Sea. Echoes of a Canaanite Myth in the Old Testament*, Cambridge 1985), Michaela Bauks (*Die Welt am Anfang. Zum Verhältnis von Vorwelt und Weltentstehung in Gen 1 und in der altorientalischen Literatur*, Neukirchen-Vluyn 1997) en Mark Smith (*The Priestly Vision of Genesis 1*, Minneapolis 2010).
- 10 In enkele teksten zien we de voorstelling van de *roeach* als Gods adem, die het machtige water stuurt: Exodus 15:8 en 10 en Psalm 18:16. Deze teksten onderscheiden zich echter duidelijk van Genesis 1:2 door hun antropomorfe manier van spreken, 'de adem van uw neus'. Gods adem is een beeld voor de wind; vergelijk Exodus 15:8 en 10 met Exodus 14:21.
- 11 Voor een uitgebreide bespreking van deze vertaalkeuze, zie het Genesiscommentaar van Westermann. Een sterke verdediging van deze keuze wordt gegeven door Manfred Weippert, 'Schöpfung am Anfang oder Anfang der Schöpfung? Noch einmal zu Syntax und Semantik von Gen 1,1-3' in: *Theologische Zeitschrift* 60/1 [Festgabe für Klaus Beyer] (2004), 5-22 (beschikbaar op: <https://theolrel.unibas.ch/theologische-zeitschrift/fruehere-hefte-und-jahrgaenge/thz-60-2004/heft-thz-160-2004/>).
- 12 Binnen de joodse traditie komt deze voorstelling pas voor vanaf de hellenistische tijd. Een van de eerste joodse teksten waarin we deze voorstelling tegenkomen is 2 Makkabeeën 7:28.
- 13 De NBV kiest voor 'maar Gods geest zweefde boven het water'. Hoewel die keuze aanvechtbaar is, moet er niet overhaast besloten worden tot een revisie op dit punt. De NBV dient een ander doel dan de BGT en is een ander type vertaling. Daarbij past een meer terughoudend en soms diplomatieker vertaalbeleid. 'Gods geest' is de veiligste optie, die aansluit bij de traditie. En bovendien: de NBV maakt hier gebruik van een noot waarin de alternatieven genoemd worden.

Overige geraadpleegde literatuur

Gerhard von Rad, *Das erste Buch Mose. Genesis Kapitel 1-12,9*, Göttingen² 1950.

Hans Rechenmacher, 'Gott und das Chaos. Ein Beitrag zum Verständnis von Gen 1,1-3' in: *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* 114 (2002), 1-20.

Andreas Schüle, *Der Prolog der hebräischen Bibel. Der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Genesis 1-11)*, Zürich 2006.

P.J. Smith, 'A Semotactical Approach to the Meaning of the Term *ruach elohim* in Genesis 1:2' in: *Journal of Northwest Semitic Languages* 8 (1980), 99-104.

John H. Walton, *The Lost World of Genesis 1. Ancient Cosmology and the Origins Debate*, Downers Grove 2009.

Gordon J. Wenham, *Genesis 1-15* (WBC 1/1), Waco 1987.

E. Zenger, *Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterlichen Urgeschichte*, Stuttgart² 1987.

Dr. M.J. de Jong is als bijbelwetenschapper werkzaam bij het Nederlands Bijbelgenootschap en is een van de vertalers van de *Bijbel in Gewone Taal*.

Prof. dr. Maarten den Dulk

Voor de lezer, prof. M. den Dulk, april 2015

Voor de lezer

Hoe vind je de weg in het Marcusevangelie? Dat zou niet zo moeilijk hoeven te zijn. Het is vermoedelijk de oudste cursus voor de christelijke gemeente en je mag dus verwachten dat de leerstof nog eenvoudig en overzichtelijk wordt aangeboden. Veel tekst is het niet. Je krijgt het in minder dan twee uur uit. Maar wie begint te lezen, raakt al gauw verward in een vlechtwerk van Zeer Korte Verhalen. Er treden meer dan vijftig verschillende figuren op, die dan ook nog eens in alle staten zijn. Soms raakt een hele menigte in vervoering, dan weer overheerst bij sommigen intens verdriet of medelijden, plotseling breekt er ergens woede uit of worden mensen overweldigd door doodsangst. En dan is er de hoofdpersoon, Jezus Christus. Niemand kan om hem heen, maar zelf is hij nergens veilig en hij kan dus nooit rustig op één plaats blijven. Zijn leven vlamt wonderlijk heftig op, maar wordt op wrede wijze gedoofd. Het gebeurt allemaal zo plotseling dat je na afloop niet precies weet waar het nu eigenlijk om gaat. Je bladert terug en dan merk je dat het steeds moeilijker wordt om achterelkaar door te lezen. De vraag wordt bijna gênant: hoe vind je de weg in amper zestien hoofdstukjes?

Onder bijbelwetenschappers heerst geen eensgezindheid over de opzet van het evangelie. Hun bewegwijzering verschilt onderling nogal. Bij alles wat je van hen kan leren, zal je dus toch moeten afgaan op de eigen intuïtie en dat is dan ook precies wat hier gebeurt. Ik probeer de route van de verhalen te volgen als een toerist in de San Apollinare Nuovo in Ravenna. Wie in de ruimte van deze oude basiliek binnenkomt, 'leest' aan de zijwanden, hoog tegen het plafond aan, de verhalen van Jezus, verbeeld in fonkelende, Byzantijnse mozaïeken. De clou is dat de verhalen in twee reeksen zijn verdeeld. Aan de ene wand zie je de levendige weergave van de grote daden van Jezus in Galilea, terwijl aan de andere wand de strenge scènes voorbij komen van zijn opgang naar Jeruzalem, de veroordeling voor Pilatus, de weg naar het kruis en de verwondering over de opstanding. De tegenstelling is voor het oog nog wat aangezet doordat Jezus in Galilea een jong, strak gezicht heeft, terwijl hij in Jeruzalem een duidelijke baard heeft. Het effect van dit programma is dat de toerist zich bewust wordt van de eigen positie tussen de beide reeksen verhalen. Je moet twee keer lezen: eerst over de herkomst van Jezus en dan nog eens, over zijn toekomst. Je gaat tussenbeiden aandachtig stap voor stap op weg. Maar terwijl je dat doet, weet je dat jij dat nu doet, in je eigen tijd. Zo komt de geschiedenis vanuit een oud verleden tot leven in deze architectuur.

Erwin Mortier schreef in zijn roman *Godenslaap*: 'Niemand kan zich de tijd toe-eigenen, zonder hem in een architectuur van de hoop onder te brengen' (165). Het Marcusevangelie heeft de herinnering aan Jezus Christus ondergebracht in een tekst als in een ruimte waar het verleden opengaat naar de toekomst toe.

Leesrichting

Op papier oogt het Marcusevangelie als een boek, in de zin van een biografie of het script van een tragedie of een verzameling liturgische teksten. Maar wie het leest, merkt dat het zo niet werkt. Vanaf de eerste regel heeft het de urgentie van een brief. Een brief bevat een onverwacht bericht, iets nieuws, waarvoor de ontvanger even alles moet laten liggen. Zo opent Marcus bijna op dwingende wijze: 'Begin van het evangelie van Jezus Christus...!' Overigens zal

de ironie die daarbij meeloopt aan de oorspronkelijke lezers wel niet zijn ontgaan. In die tijd namelijk maakten de Romeinse keizers hun militaire successen publiekelijk bekend als 'evangelie'. Vergeleken met zo'n in ronkende taal gesteld nieuwsbulletin lijkt het Marcusevangelie eerder op een document waarmee je niet te koop loopt. Het laat zich lezen als een vertrouwelijke aanbeveling voor Jezus van Nazaret. In diplomatieke termen gezegd: het is een geloofsbrief die de opdracht van deze nog onbekende figuur moet bevestigen. Om zijn missie te leren kennen, moet je twee dingen weten: waar hij vandaan komt en waar hij heen gaat. Over beiden moet iets verteld worden. Dat is de reden dat het evangelie zich ontvouwt als een diploma. Op het éne blad staat dat Jezus van de Joodse profetie vandaan komt en op het andere blad staat dat hij naar Gods Rijk toegaat. Dat zegt iets over de opbouw van het hele evangeliieverhaal. Het biedt zich aan in twee helften:

Vanuit de profeten (1:1 – 8:26)

Naar Gods rijk (8:27 – 16:8)

In de eerste helft van het evangelie (1:1 - 8:26) wordt vermeld dat Jezus uitgaat van de verkondiging van de Joodse profeten, om te beginnen de profetie van Jesaja. Die profeten roepen op om te breken met de corrupte verhoudingen die de samenleving verzieken en om een nieuwe start te maken. Ze wekken de verwachting van een rechtvaardige samenleving waar vrouwen en mannen en kinderen gezond kunnen leven en waar genoeg te eten is voor iedereen. Ze wijzen daartoe op de komst van Gods rijk en ze beweren dat dat rijk een duurzame toekomst biedt voor het Joodse volk en voor de andere volken samen. Jezus leert deze oproep kennen in de school van Johannes de Doper en diens geweldloze revolutie. Maar diezelfde Johannes wordt binnen de kortste keren omgebracht waardoor zijn beweging dreigt uit te sterven - een lot dat hij met veel profeten deelt. Hun wereldwijde verwachting wordt immers met wantrouwen ontvangen, ook in eigen kring. Er zijn mensen die zich gewoon willen aanpassen aan de bestaande sociale en politieke verhoudingen en voor hen zijn de profeten te kritisch. Maar er zijn ook mensen die hun eigen identiteit willen handhaven tegenover de 'heidense' samenleving en voor hen zijn de profeten niet kritisch genoeg. De Joodse profetie wordt in de tang genomen tussen deze twee machtige bewegingen. Dat kost een profeet al gauw de kop. Van dat belaste verleden van de Joodse profetie komt Jezus vandaan. Hij neemt de last van de onvervulde verwachtingen mee op zijn weg in de wereld, om te beginnen in Galilea. Zo begint zijn missie.

In de tweede helft van het evangelie (8:27 – 16:8) wordt vermeld dat Jezus heengaat naar de plaats waar Gods rijk wordt verwacht. Hij blijft ondanks alles hopen dat de verwachting van de profeten wordt vervuld. Hij gaat als pelgrim naar Jeruzalem, naar de tempel, waar de messiaanse toekomst zal beginnen. Op die plaats zal naar verwachting de geschiedenis van Israël en van al de volken heilzaam worden voltooid. Maar eenmaal op die plaats gekomen ziet hij in een visioen dat stad en tempel zullen worden verwoest door Romeinse legioenen. Het zicht op Gods rijk voor alle volken gaat schuil achter de werkelijkheid van de Grote Oorlog van volk tegen volk, van Rome tegen Jeruzalem. Wat dat betreft, brengt de nabije toekomst geen heil. Het wordt crisis voor zijn Joodse volk. Dan neemt Jezus de beslissing: hij voegt zijn weg bij hun weg. Hun lijdensgeschiedenis wordt zijn lijdensgeschiedenis. Zo, en niet anders, wil hij met zijn volk op weg naar de toekomst van Gods rijk. Dat is het doel van zijn missie.

De boodschap is pijnlijk duidelijk. De missie van Jezus wordt gedragen door het aanstekelijke verleden van de Joodse profetie - die echter zwaar wordt aangevochten. En zijn missie leidt naar de stralende toekomst van Gods rijk - dat echter verborgen is achter dood en geweld.

Tussen dit verleden en deze toekomst gaat zijn weg, door aanvechting en lijden en dood, maar wonderlijk genoeg niet zonder hoop. Om de onzekere, levensgevaarlijke toekomst onder ogen te durven zien, heb je in het verleden veel vertrouwen moeten opbouwen. Hoe dat werkt, wil het Marcusevangelie leren. Het is het verhaal van de Messiaanse weeën die ondanks alles en door alles heen de komst aankondigen van Gods rijk.

Het is hier niet de plaats om uit te wijden over de historische achtergrond van het Marcusevangelie. Ik haal slechts een enkel moment op. Het evangelie is gegroeid in de periode van veertig jaar tussen de geweldloze volksbeweging van Johannes de Doper en de verschrikking van de Grote Oorlog van Rome tegen Jeruzalem. Dat zijn globaal gesproken de jaren 30 tot 70 van de eerste eeuw van onze jaartelling. Kort na deze periode moet het evangelie in definitieve vorm zijn verschenen als een soort leerboek voor de christelijke gemeente. In de kerkelijke traditie werd al spoedig een zekere Marcus aangewezen als 'schrijver' (verzamelaar of eindredacteur of creatief auteur) en zo zullen we hem dan ook maar noemen.

Alle aandacht van deze Marcus gaat uit naar de verschijning van Jezus Christus in het begin van de jaren dertig. Maar in zijn verhaal wijst hij ook vooruit, naar de Grote Oorlog aan het eind van de jaren zeventig. Het eerste deel van het evangelie (1:1 - 8:26) gaat van Johannes de Doper uit en het tweede deel (8:27 - 16:8) gaat naar de Grote Oorlog toe. Je moet bij het horen van dit evangelie wisselend afstemmen op één van die beide gebeurtenissen. Dus niet alles inzetten op Jezus als opvolger van Johannes de Doper en ook niet alles in het perspectief zien van de Grote Oorlog, want dan ontwricht je de tekst. Die veertig jaar is de periode waarin het Joodse volk eerst opbloeit in al haar kracht en waarin het vervolgens met tempel en staat ondergaat in een orgie van geweld. Je moet van beiden weten, van de kracht en van de crisis. Het Marcusevangelie wil dat we Jezus zien in deze context van het Joodse volk.

De vraag was, na deze dramatische veertig jaar, of het Joodse volk nog wel in staat zou zijn haar verleden te bewaren en of het ooit nog wel een toekomst zou kunnen krijgen. Het antwoord was duidelijk: er werd aan gewerkt. Volgens de overlevering bouwde Jochanan ben Zakkai in Jabne na de oorlog het Thoraonderwijs van de grond af aan op en inderdaad brak er sindsdien een heel nieuwe tijd voor het Joodse volk aan. In dezelfde periode nu waarin Jochanan ben Zakkai bezig is, biedt Marcus – laten we hem zo noemen – onderwijs aan waarin ook hij een nieuw begin wil maken met de weg van het Joodse volk. Zijn evangelie is een soort routekaart voor de vrede van Israël en daarbij denkt hij aan een weg samen met de volken. Dat universele project geeft de urgentie aan zijn evangelie. Marcus ziet uit naar de tijd dat de verwachting van Israëls profeten in vervulling zal gaan voor alle volken overal op aarde.

Prof. dr. Evert Jonker

'Wie leest, verstaat zichzelf', Prof. Evert Jonker, uit Schrift, juni 2011

Wie leest, verstaat zichzelf

Bijbelteksten kunnen mensen anders laten aankijken tegen vertrouwde zaken. Ze kunnen ertoe uitnodigen je eigen gedachten op het spel te zetten. Verbeelding, herinnering, taal en evaluatie zijn elementen die hierbij een belangrijke rol spelen.

Je geest beschikt over mogelijkheden om te verstaan. Om de wereld om je heen te kunnen winnen en je ziel (je diepste eigenheid) daarbij niet te verliezen, benut je onder meer je verbeelding. Je probeert voor ogen te krijgen wat je leest.

Verder is je geest gevuld met een database vol herinneringen, die zich bijvoorbeeld tijdens het lezen spontaan kunnen aandienen en je helpen bij het begrip van de andere wereld van een tekst en bij het een plaats gunnen aan de wereld van de tekst in jouw levenssituatie.

Je hebt bovendien een taalvermogen, dat je niet alleen doet lezen, maar ook helpt eigen verwoordingen te vinden van wat je lezend tot je neemt.

Tenslotte heb je nog een vermogen, dat evalueert of je je zelf al lezend niet voor de gek houdt. Klopt het wel wat je denkt dat er staat?

Verbeelding, herinnering, taal en evaluatie zijn goed in te zetten bij bijbelstudie. In een ontmoeting met psalm 4 doe ik dadelijk voor wat me kan overkomen, in de hoop dat je je ook eens in een soortgelijk persoonlijk leesproces begeeft. Ik heb het dus niet over bijbelstudie in een groep. Dat vraagt om een ander verhaal, omdat je je dan moet verhouden tot anderen.

Een plot van psalm 4

Om mijn gesprek met de tekst straks voor lezers begrijpelijker te kunnen voeren, leg ik eerst de structuur en strekking van psalm 4 uit.

Iemand vraagt God om ruimte. Zij of hij voelt zich belaagd (4:2). Het Hebreeuwse woord voor belaagd zijn (sar) doet aan ons woord sarren denken. Het is een code voor Egypte, dat symbool staat voor elke vorm van slavernij en onderdrukking die een mens waar dan ook knecht of klem zet.

De ik-figuur, die zich niet op waarde geschat weet, begint dan machtigen toe te spreken (4:3).

Deze persoon heeft eerst God aangesproken en om lucht in benauwdheid gesmeekt en trekt vervolgens van leer tegen machtigen. Deze vijanden zijn liefhebbers van schijn en leugens (4:3). Ze zijn de moeite van boosheid nog waard. De bidder schrijft hen niet af. Deze belagers kunnen nog ten goede keren. In psalm 5 is dat anders, daar roept de bidder minder mild: 'God, laat hen in hun eigen valkuil lopen' (5:11). Nee, deze vijanden (een farao en zijn trawanten?) moeten tot inkeer komen en er van doordrongen raken dat de biddende ik-figuur een door God gegarandeerde waardigheid heeft (4:4). De machtigen zouden op hun bed tot inkeer moeten komen en hun mond moeten houden (4:5) en zich moeten geven aan Gods zaak.

Dan duikt in de tekst een raadselachtig zinnetje op. Wat velen schamper zeggen, drukt de twijfel uit of er wel iemand voor geluk zorgt? (4:7a) Het is alsof je het volk Israël in de woestijn hoort mopperen. 'Geluk bestaat toch zeker niet.' 'Toekomst, ach het mocht wat.' Dit zinnetje,

dat de levenszin ondergraaft, moet je wel even tijd geven en tot je door laten dringen, voordat je verder leest.

Dan keert de ik-figuur zich om, spreekt niet meer tot de machtigen en leent zijn oor niet aan mensen die twijfel zaaien. De bidder zet een knop om en richt zich tot God, vraagt om het schijnsel van Gods gezicht (4:7b). De spreker betuigt dat de vreugde van deze kennis van God dieper gaat dan vreugde om de opbrengsten van het land (4:8). God ziet hem of haar zitten, ook al is er benauwenis. Veilig slapen betekent evenveel als wonen in vrede (4:9), alsof deze persoon in het benoemen van een veilig huis dat beloofde land (Kanaän) al heeft bereikt.

Deze parafrase weerspiegelt de structuur van het Exodusverhaal. Iemand in een 'Egypte' vraagt de bevrijdende God om ruimte, verhapstukt iets met machtigen (faraο), hoort het gemurmuur van mensen, bidt om verlichting en verlangt naar het beloofde land als veilige ruimte. Het lijkt Mozes wel. Of het volk, uitgeleid uit Egypte. Het 'ik' van de Psalmen is veelal een collectief ik.

Profielen

Als je aanwezig bent met je levensverhaal en levenssituatie in de wereld van de tekst, hoop je misschien dat God zich in je leesproces kan manifesteren. Als geheimenis van de wereld. Als ultieme genegenheid. Als roepstem, die maant tot het doen van gerechtigheid. Als behoeder van kwetsbaarheid. Als vrijheid en toekomst. 'Niemand heeft ooit God gezien' (Johannes 1:18), maar je kunt kennelijk wel in verwijzingen God ervaren. God komt soms onverwacht in de tekstwoorden te voorschijn en voedt je vertrouwen.

Neem Psalm 13. Daar klaagt iemand bij God over God die zich verbergt en tegelijk schakelt deze ik-figuur na het uiten van klachten, verontwaardiging en gebedswensen zonder logische overgang over naar een krachtige geloofsbetuiging, die doet alsof de vervulling van de wensen al realiteit is, terwijl de verhoring eigenlijk alleen taalkundig een feit is: 'Ik vertrouw op uw Liefde en zal juichen omdat u redding brengt. Ik zal zingen voor de Heer, hij heeft geholpen'. (13:6). Zo'n door God begeleide beweging van klem zitten naar vrij zijn kent psalm 4 ook. Hoe God als ultieme liefde zich kan voordoen, kan duidelijk worden als je profielen maakt van de spelers in psalm 4 (God, machtigen, ik). Zo bevat het profiel van God beloftevolle woorden als: 'antwoorden', 'recht doen', 'ruimte geven', 'genadig zijn', 'gunst schenken', 'luisteren', 'ontzag inboezemen', 'gezicht tonen', 'laten wonen in vrede en veiligheid'. De machtigen maken te schande, hebben de schijn lief, volgen leugens na, hebben geen ontzag, zondigen, brengen fouten offers, vertrouwen God niet, vinden vreugde in oogstproducten. En de bidder (ik) verkeert in het nauw, roept, verlangt naar gehoor, naar recht, naar antwoord, heeft eigenwaarde in een vijandige situatie, maant tot inkeer, hoort twijfels, verlangt naar het licht van God, vindt vreugde en ervaart vrede en een veilig thuis. Tussendoor zaaien veel mensen fnuikend twijfel. De profielen geven je als lezer de kans met je eigen levensverhaal het spanningsveld van deze identificaties te betreden. Dat is het doel van elke psalm in algemene bewoordingen.

Goed, na deze achtergrondinformatie, ga ik met deze tekst persoonlijk aan de slag.

Bij snarenspeel

Ik lees het opschrift: 'Voor de koorleider. Bij snarenspeel. Een psalm van David'. Ik schakel mijn verbeelding in. Wat zie ik? Een langgerekte ruimte, ongepleisterde bakstenen muren. Muzikanten op het toneel met gitaren en een piano. Een koortje en een dirigent met een boekje op de lessenaar. Ik zie mezelf op gepaste afstand achteraan zitten. Er woont verwachtingsvolle stilte.

Wat is dat voor esthetische ervaring, denk ik kritisch? Opeens – ander beeld - ben ik buiten, op een weideheuvel. Een paar bomen geven wat schaduw. Een zonnige dag. Een grote groep zit in het gras. Ergens staan ontspannen muzikanten. Een beetje Taizé-achtig lijkt het. Welk beeld past? De serene ruimte of het speelveld? Vervolgens dringt de vraag zich op: wat maakt dat ik dit zie? Heb ik het idee dat de psalm om een groepsverband vraagt? Om een heropvoering? Inderdaad, dit staat allemaal niet in de tekst, maar de zin evoceert de verbeelding en dat levert een invalshoek op.

Wanneer ik doorlees zie ik de machtigen ook in de bepleisterde ruimte zitten, mensen op wie ik wel eens boos ben, omdat ze zoveel dingen zonder overleg beslissen en ik me soms door macht opzijgezet voel, alsof ze mij en anderen niet zien staan. Verdraaid, ik heb toch ook waardigheid. En nu zitten die machtigen ook klaar om deze psalm mee te maken. Ik loop kans tegenstanders tegen te komen, die met dezelfde psalm vanuit een ander perspectief bezig zijn.

Sela

Mijn oog valt op sela. Niemand schijnt te weten wat die aanduiding betekent. Des te beter voor mijn fantasie. Een betekenis bouwt voort op een stam van een werkwoord, dat tokkelen betekent. Zou dat woordje op een muzikaal intermezzo slaan? Eric Clapton komt me voor ogen. Wat zou klinken, als de ik-figuur toch tamelijk boos wordt op de machtigen? Een lekker ruig nummer van Jimmy Hendrix zou wel expressie aan woede kunnen geven. Of is 'de zomer' uit de jaargetijden van Vivaldi beter om de woede wat te temperen? Waarom wil ik de boosheid muzikaal uitdrukken of tot rust brengen?

Zo ben ik aan het denken. Augustinus dacht bij de machtigen aan zijn mededocenten in de retoriek, die hij boos schijn en leugens verweet. Hij zei er bij dat het maar goed was dat hij in zijn binnenkamer bad, en dat zijn collega's niet hoorden wat hij hen ontstemd toedacht, maar God luisterde wel. Voor hem is het een gebed van een eenling. Ik blijf er mee zitten dat de psalm gemeenschappelijkheid veronderstelt. Zou ieder koorlid zijn of haar eigen machtigen benoemen en in stilte aanspreken?

Ik leer, terwijl ik nog maar net met lezen ben begonnen, dat vragen om opluchting inhoudt dat ik ook echt in mezelf benoem wat of wie me de adem beneemt.

Graag antwoord

Ik lees: 'Antwoord mij, geef mij ruimte als ik belaagd word'. Ik probeer er in te komen en bedenk een situatie waarin ik naar ruimte verlang. Wat komt in beeld? Iemand op wie ik me soms flink boos maak en die op me lijkt neer te kijken, althans zo voel ik dat. Dat belemmert mijn creativiteit. Wat voor antwoord verlang ik van Gods liefde? Dat het ophoudt en dat ons een geest van ontspannen vrijheid gewordt. Moet ik dat nu aan God voorleggen en om nieuwe openheid vragen? Heeft God niet wat beters te doen dan zich bezig te houden met iets wat ik zelf moet oplossen, of waartoe ik me moet verhouden? Als dan de machtigen komen en van schone schijn worden beticht, begrijp ik met deze situatie voor ogen onmiddellijk wat er bedoeld is. En ook dat ik in gedachten via God door krijg dat Hij me wel ziet zitten en - nota bene - hoort wat ik denk, voel, en verlang.

Dat ik meekom in de boosheid in de psalmwoorden, brengt me er op dat ik denk dat die ander nog wel anders kan worden. Ik neem als de ik' scherp stelling. Als diegene die mij op deze manier in de macht heeft nu ook eens zweeg en zich oriënteerde op de goedheid van God, bewaker van aandacht, zorg en vrede. Zo gaan de woorden van de tekst met me aan de haal. Ik kom

er steeds beter in. Ik word bevestigd in mijn gelijk. Ik voel me al wat meer zelfverzekerd. Ik heb het nu eens via de psalm klip en klaar gezegd. Zeker, maar alleen in mijn gedachten.

Mijn oog valt op: 'Velen zeggen: wie maakt ons gelukkig?' De twijfel slaat toe. Sommige mensen en situaties zullen nooit veranderen. Is er echt een God, een kracht van liefde, die nieuwe verhoudingen schept? Ik kan het bijna niet meer geloven. Dat zinnetje heeft vat op me. Ik val terug in somberheden. Zo is het leven. Wat helpt vertrouwen op liefde?

Ben ik zelf onder de machtigen?

Tot mijn schrik komt de gedachte op of niet de machtigen op krachten in mezelf slaan. Een bedrieglijk gebrek aan durf om iets aan te kaarten. Ik speel mooi weer tegen een machtige, terwijl ik verzwijg hoe ik me voel. Waarom is dat? Wat zegt deze gedachte over de negatieve krachten in mezelf? Wat is de hindernis in mij om de verlangde ruimte te ervaren? Ik hang een poos in de stoel, pieker en zwijg. En het wordt nog scherper: wat als die ander deze psalm leest en zelf om ruimte roept en mij als de machtige beschouwt, die hem de waardigheid op subtiële wijze ontzegt? Verwarring: ik zet een stukje dreigende muziek uit de *Sacre du Printemps* (Strawinsky) keihard op. Het 'verwoordt' mijn onrust en hekel. Sela. Wie zal me gelukkig maken?

De psalm gaat verder, zonder mij?

Ik weet niet of ik in mijn strijd de climax van de psalm wel zal halen. Ik besef aan de buitenkant wel hoe het afloopt. De ik-figuur in de tekst gaat verder, zet een knop om en vraagt om Gods lichtende aandacht vol mededogen, waardoor de ik-figuur kan zeggen dat er meer vreugde in Gods pure goedheid is dan de vreugde die de machtigen bij een drankje en een hapje beleven. Dat levensplezier wordt niet ontkend. Maar er ligt andere zielenvreugd in het verschiet. Van vrede en thuis zijn is in mijn situatie nog geen sprake. Nou ja, er is wel sprake van, maar dat alles is nog geen realiteit.

Die psalm is verder dan ik, zoals vaker het geval is met de bijbelse boodschap. Ik houd nog halt bij de grens van de twijfel: is er wel vrede, geluk, vreugde en wie bezorgt me die? Nu ja, toch goed om te weten dat er een vervolg mogelijk is. Strawinsky dendert ondertussen heftig door.

Terugblik

In een terugblik evalueer ik. Ik begon toch met te communiceren met God, en ik had het echte gevoel gedragen, gekend en bemind te zijn door Gods geest. Ik voelde me recht gedaan. En zou het dan niet zo zijn, zo mijmer ik in mijn stoel, dat ik die confrontatie met de psychische vijand in mij en de vijand die ik zelf ook ben voor de ander onder ogen kan zien als beweegreden van mijn ademnood en onbehagen? De stem van velen – 'er is geen geluk' – klinkt met deze terugblik al iets zwakker. Maar het eind van de psalm blijft nog buiten mij, al is God woordelijk aanwezig als gever van bestaan, veiligheid, eerlijkheid en mededogen.

Het heeft zin om zo in gesprek te zijn, en ik lees enkele omschrijvingen van Gods Geest in het lied *Veni, sancte spiritus* en verneem van God als 'licht in de harten', als 'zachtheid die de ziel geneest', als 'vrede in de strijd', als 'rust die alle onrust stilt'. (Liedboek voor de Kerken, 238). Ik zet 'de zomer van Vivaldi' op. Sela. En zwijg. Hopen maar. Op goede machten.

Verstaan als zelfverstaan

Als je een (bijbel)tekst probeert te begrijpen, boor je je eigen kennis, ervaring en waardering van de werkelijkheid aan. Je gaat na in je kennisreservoir of je kunt herkennen wat de tekst zegt. Lezen is vergelijken met wat je al weet en nagaan waar de nieuwe kennis een plaats kan vinden in je geest en in je leven. Verstaan begint met het zoeken naar het vertrouwde. Het vreemde blijkt daarin vreemd te zijn dat het verschil maakt met wat je al weet of ervaren hebt. In afweging ontstaat een ontmoeting met de andere wereld van een tekst, een gesprek dat aansluit bij je eigen wereld, maar er ook mee botst. Jij zet de tekst niet naar je hand, het lijkt soms wel alsof de tekst jou leest en op het spel zet. Uiteindelijk ben jij het die een fair gesprek tussen de wereld van de tekst en jouw eigen wereld tot stand probeert te brengen. Zo is lezen je zelf verstaan (Ricoeur).

Als het goed is, blijft bij alle toe-eigening de tekst in zijn andersheid een geheimenis, dat je nooit geheel en al in je vingers hebt. Immers je leest de tekst op een bepaald moment in je leven, in een bepaalde context, alleen of in een groep. Wie weet hoe de tekst elders op een ander moment - al dan niet met andere deelnemers - nog eens gaat spreken? De tekst neemt je onder handen en weet je mogelijk diep te raken en je zicht op de wereld, op de mensen in je blikveld en op jezelf te veranderen. Tenminste, als je beschikbaar bent voor de tekst, en als je de tekst in jouw verstaan en interpretatie zijn gang laat gaan en als je je voorkennis in de waagschaal wilt stellen. Teksten willen graag aanklappen bij je levensverhalen en ervaringen.

Literatuur

Augustinus, Confessiones IX,IV,8.

Paul Ricoeur, Oneself as Another, Chicago/London 1992, 113-169.

* Artikel in: Schrift, jaargang 43, nummer 3, juni 2011, 83-88.

* 238 (liedboek 1973)=669 (liedboek 2013)

Dr. Henk C. van der Meulen

uit 'Om het geheim van het leven', H. C. van der Meulen, pag. 138 -141, 236 – 239, 253 – 255

c. 'Alleen de wind weet de plek die wij waren...'

Is het antwoord op de zinvraag wel vindbaar? Zal het niet steeds blijven bij zoeken en verlangen? Hebben we misschien niet meer dan heimwee naar een 'thuis' dat er niet (meer) is? Moeten we het leven niet nemen zoals het is? Is de zinvraag eigenlijk wel een goede vraag? Ook voor de dichter Rutger Kopland is het bestaan zonder zin. Die visie lijkt op die van Fernando Pessoa, maar er is verschil. In de gedichten van Kopland is de zin-loze wereld niet onzinnig. Ze is in elk geval ontroerend. Ze wordt als onbegrepen wereld doorleefd en gewaardeerd. In een interview met Liesbeth Eugelink zegt hij:

Wij lopen hier rond op de aarde, en het heeft geen enkele bedoeling. Vragen als: 'waar komen we vandaan?', 'waar gaan we heen?', 'wat is de zin van het leven?', dat zijn voor mij geen goede vragen. Er is geen antwoord. Er is geen

138

zin. Klaar. (...) We zijn er niet helemaal voor niks; we zijn er om een redelijk leven te leiden, een bestaan dat bijdraagt aan het geluk van anderen. Maar als we dood zijn, is het afgelopen.

Voor sommige mensen is dat een onverdraaglijke gedachte. Voor mij is de totale zinloosheid van dit 'gedoe' een ontroerende gedachte. Als ik in een dal kijk, naar de dorpjes, de koeien, de paarden en hier en daar een vogel, dan denk ik me: dit is gewoon allemaal nergens voor bedoeld, niet voor mij om aangenaam te vinden, niet om het gras te maaien en er later hooi van te maken, niet om die schaapjes op te eten, het is er, zomaar. Dat is voor mij ontroerend.⁷

Waarom is er iets en niet niets? Het christelijk geloof belijdt: omdat God het wil en Hij er plezier in heeft. Het leven is er om niet, dat is: vanwege Gods welbehagen. Zo'n belijdenis ligt mijlenver van de visie van Kopland. Of ligt dat toch anders? Over het 'om niet' kun je nadenken.

Kopland ervaart het fascinerende van de natuur waarvan hij bloei en vergaan op fijnzinnige wijze waarneemt. Beelden uit de natuur keren herhaaldelijk terug in zijn gedichten. Rivier, grazige weiden, schapen, bomen, vogels, berglandschap. En de mens daarin als een wandelaar, omspeeld door de wind, uitkijkend over het landschap, deel uitmakend van de natuur. Zelf zegt hij daarover:

Ik heb die ervaring vooral bij berglandschappen, het 'sublieme' landschap: diepe dalen, hoge toppen. Dáár zijn, daarin opgaan zodat er geen grens meer is tussen jou en de wereld. Als je op de top van een heuvel staat en er verder niets meer is, alleen nog maar de wind. Maar ik noem dat geen religieus gevoel, want het heeft niet met God te maken, niet met de hemel, niet met een hiernamaals. Het heeft wel met ruimte te maken, grenzeloze ruimte en gewichtloosheid. Een ander zou dat wellicht 'God' noemen, maar dat zou betekenen dat God niets is, want op zo'n moment sta je oog in oog met het niets.⁸

Grenzeloze ruimte en het niets zijn geen andere namen voor 'God'. Ook het thema 'leegte', 'lege plek', 'afwezigheid' dat in de gedichten van Kopland vaak terugkeert, blijft een open plaats. Voor de postmoderne mens is God 'een open vraag' (Anton Houtepen) geworden, maar een open vraag brengt niet sowieso bij God. Kopland houdt het spreken zuiver: grenzeloze ruimte is niet hetzelfde als God. We zouden wel van mystiek kunnen spreken, waarin de dichter raakt aan het onzegbare.

7. Liesbeth Eugelink, 'God bestaat niet, daarin is hij uniek', in: *Trouw* 9 november 2007.

8. Liesbeth Eugelink, 'God bestaat niet, daarin is hij uniek', in: *Trouw* 9 november 2007.

Dat blijft onbestemd. Je kunt er de hand niet op leggen, evenmin als op de wind. Van het beeld van de wind maakt Kopland meer dan eens gebruik.

Psalm

Dan zullen deze geluiden wind zijn,
als ze opstijgen uit hun plek, dan
zullen ze verwaaien, zijn ze wind.

We hebben geademd en onze adem was
als zuchten van bomen om een huis,

we hebben gepreveld en onze lippen
prevelden als een tuin in de regen,

we hebben gesproken en onze stemmen
dwaalden als vogels boven een dak.

Omdat wij onze naam wilden vinden.
Maar alleen de wind weet de plek
die wij waren, waar en wanneer.⁹

Het beeld van de wind drukt het luchtige en het vluchtige van ons bestaan uit. Naast de ontroering over het leven om niet is er het besef van vergankelijkheid. Ook dit thema van de eindigheid keert in Koplands gedichten terug. Het leven is: voorbijgaan. Kopland werpt de vragen van de eindigheid telkens op. Niets – onze geluiden, onze adem, onze stemmen, zelfs onze naam – is hier blijvend. Er is geen eeuwigheid in de tijd. In de vragen die Kopland opwerpt, is God 'niet simpelweg, maar gecompliceerd afwezig' (Johan Goud).¹⁰ Het doet denken aan het

9. Rutger Kopland, *Verzamelde gedichten*, Amsterdam 2006, 334. In 2010 verscheen een nieuwe druk van deze verzamelbundel, waarin ook de bundel *Toen ik dit zag* (2008) is opgenomen. Zie over Kopland: Ad Zuiderent, 'Rutger Kopland: "Ieder mens zou een dier moeten zijn"', in: Anja de Feijter en Aron Kibédi Varga (red.), *Dichters brengen het te weeg. Metafysische vraagstellingen in de moderne Europese poëzie*, Kampen 1994, 157-189. Zie ook: Liesbeth Eugelink, 'Niets in mij gelooft dat'. *Over religie in de moderne Nederlandse literatuur*, Kampen 2007; J. Goud (red.), *Het leven volgens Rutger Kopland. Onze vluchtige plek van de waarheid*, Zoetermeer/Kalmthout 2012.

10. Zie J. Goud, 'Woord vooraf', in: idem (red.), *Het leven volgens Rutger Kopland*, 8.

boek Prediker en aan het woord van de psalmist volgens wie de mens een adem (wind) is die gaat en niet terugkeert (Ps. 78:39).

Erik Borgman wijst erop dat dit gedicht 'Psalm' vol is van verwijzingen naar de Psalmen (o.a. Ps. 31:11; 96:12; 63:4; 102:7-8). Wind is beeld van vergankelijkheid. Maar dat is 'wind' in de Bijbel niet alleen. Het staat ook als beeld voor de Geest. In de regels 'alleen de wind weet de plek die wij waren, waar en wanneer' hoort Borgman dan ook een opluchting. 'Gezien de ambivalentie over de poëzie in Koplands gedichten, is het een bevrijding te weten dat "deze geluiden" van het gedicht "wind" zullen zijn. Ze verliezen hun "daar" en "dan" – ze stijgen op "uit hun plek" en "verwaaien in de wind" – maar juist zo komen ze tot hun bestemming en *kennen ze ons* hier en nu. Het staat er echt: ze zijn wind en de wind *weet* de plek die we waren en wanneer! Door het onbegrijpelijke en onkenbare uiteindelijk toch gekend! Maar als onbegrijpelijk en onkenbaar.'¹¹

d. De zinvraag dient zich telkens weer aan

Het alledaagse bestaan roept steeds weer vragen op. Van simpele (bijv.: 'blijft het vandaag droog of moet ik een paraplu meenemen?') tot diepere ('waarom overkomt ons dit?', 'hoe kom ik hiermee in het reine?', 'waarheen leidt de weg die wij moeten gaan?'). Met name een tijd van (ernstige) crisis waarin de gewone loop van het leven onderbroken wordt en we er met onze routine niet meer uitkomen, dringen de diepere vragen zich op. In een crisis is er aandacht voor de vraag naar de zin van het leven en van wat je moet meemaken. Je vraagt waarom dit gebeuren je overkomt en waarom het juist jou overkomt. Daar komen vragen in mee naar de onzekere toekomst en naar de zelfwaarde of de eigen identiteit. 'Ten diepste gaat het immers in een crisis niet alleen om de vraag naar de betekenis van dat ene gebeuren, maar om de vraag naar de zin en samenhang van het geheel. De waarde en zinvolheid van het leven als geheel wordt twijfelachtig. Hierbij hoort de bedreiging van de identiteit en van het gevoel van eigen waarde. De vraag naar de toekomst hangt hier ook mee samen.'¹²

Het is niet zo dat het thema 'zin' alleen in de grenservaringen of cri-

11. Erik Borgman, "'... De zoon van de maker, aan een boom genageld'. Een theologisch gesprek met Rutger Kopland', in: Johan Goud (red.), *Het leven volgens Rutger Kopland*, (37-64) 63-64.

12. Ruard Ganzevoort en Jan Visser, *Zorg voor het verhaal. Achtergrond, methode en inhoud van pastorale begeleiding*, Zoetermeer 2007, 295.

b. Ietsisme

Deze aspecten van het huidige levensbesef dragen het kenmerk van niet (precies) weten en toch ook van zich ervan bewust zijn dat er 'iets' is of moet zijn. Het wordt getypeerd met het woord 'ietsisme' dat door Gijs Dingemans omschreven wordt als 'een werkelijkheid achter onze werkelijkheid. Het is iets dat ons op een indrukwekkende en overwelldigende wijze omvat, aanspreekt, beïnvloedt en uitdaagt. Een onvoorstelbare Kracht, een Energieveld.' Voorzichtig dit mysterie een naam gevend spreekt hij van de Onnoembare, de Ondoorgrondelijke, de Heilige, de Aanwezige, de Roepende of de goddelijke Geest.⁸⁴ Om over dit mysterie te kunnen spreken, gebruikt Dingemans verschillende woorden die aan het veel gehanteerde 'iets', aan de procestheorie (A.N. Whitehead) of religiegeschiedenis zijn ontleend. Het honoreren van het hedendaagse spreken over 'iets' komt bij Dingemans voort uit het serieus willen nemen van de zijns inziens diepste achtergrond van de vraag van het ietsisme: is er iets of iemand die de regie over onze wereld voert en opgewassen is tegen het onheil dat ons overkomt of dat ons berokkend wordt?⁸⁵

De vraag van het ietsisme dient volgens Dingemans verwelkomd te worden. Want het is beter dan 'niets', het niets van de chaosmachten in de wereld, het niets van het pure toeval, het niets van de dood. Dat mensen uit verwondering of verschrikking komen tot de uitspraak dat er 'iets' moet zijn, kan een aanknopingspunt zijn voor een religieus gesprek. Bovendien ziet Dingemans het inzetten bij het algemene 'iets'

84. G.D.J. Dingemans, *Ietsisme. Een basis voor christelijke spiritualiteit?*, Kampen 2005, 175.

85. G.D.J. Dingemans, *Ietsisme*, 115.

als een kans om vanuit onze moderne wereld de christelijke traditie opnieuw te vertolken. Zou er een weg gevonden kunnen worden van het ietsisme naar een christelijke spiritualiteit, dat wil zeggen: naar een andere manier van in de werkelijkheid staan, een levenswijze in navolging van Jezus als unieke drager van goddelijke presentie en als een van de grootste en meest bezielende geleiders tussen de wereld van het goddelijke en onze wereld?⁸⁶ Nadenken over Iets houdt in dat de vragen van mensen serieus genomen worden. Het betekent ook je de vragen stellen: waar zit het poortje dat toegang tot het Mysterie geeft?⁸⁷ Zo'n poortje kan religie zijn. 'Alleen grote zieners en profeten weten intuïtief tipjes van de sluier op te lichten en ons enig zicht te geven op de grote Energiebron achter onze werkelijkheid.'⁸⁸ Maar ook de natuur en haar orde, de mensen en hun inzet, muziek, kunst of figuren als Jezus kunnen toegang tot het Mysterie geven.⁸⁹ Je kunt daar sporen van de verborgen God vinden.⁹⁰

c. Mysterie

Kan het spreken over 'Iets' een brug naar christelijke spiritualiteit vormen? Een thema in het geestelijk gesprek kan het zeker zijn. Verwondering of ook verbijstering vormt nogal eens de aanleiding tot het stellen van de vragen naar het waarom en waartoe. Bij de serieuze benadering van Dingemans kan geestelijke begeleiding niet achterblijven. Ze kan er ook haar winst mee doen. Ze kan er niet genoeg mee

86. G.D.J. Dingemans, 'Iets is beter dan niets. Verslag van een zoektocht', in: Kune Biezeveld e.a., *In Iets geloven. Ietsisme en het christelijk geloof*, Kampen 2006, (49-55) 54-55.

87. G.D.J. Dingemans, 'Iets is beter dan niets', 51.

88. G.D.J. Dingemans, *Ietsisme*, 130.

89. G.D.J. Dingemans, 'Iets is beter dan niets', 52-53.

90. G.D.J. Dingemans, *Sporen van de verborgen God*, Kampen 2010. In deze studie probeert Dingemans eveneens nieuwe woorden en beelden te vinden voor het oude christelijke geloof. Het beeld dat hierbij past, is niet dat van de 'exodus' (jaren zestig en zeventig met de nadruk op bevrijding), noch dat van het 'exiel' (jaren tachtig en negentig, als uitdrukking van ont-heemding en vreemdelingschap), maar dat van zoektocht en pelgrimage. Ook hier kiest Dingemans voor een pneumatologische insteek: het is de Geest van God die met ons meetrekt op onze tocht, waarvan zonde en lijden, God missen en Hem weer op het spoor komen ook deel uitmaken. In het laatste hoofdstuk ('Verhalenderwijs') werkt Dingemans dit uit aan de hand van bijbelverhalen, parabels en gedichten. Daar schrijft hij dan niet over, maar vanuit de ervaring.

nemen. Onduidelijk is immers wat we ons bij dit 'iets' moeten voorstellen. Sommigen achten dit onbenoemde karakter juist een voordeel. Het laat veel ruimte aan het zoeken, dat vele kanten op kan. Het respecteert de onkenbaarheid van het Geheim van het leven. Het niet-weten correspondeert met de onbegrijpelijkheid van het Mysterie. Anderen wijzen echter mijns inziens terecht op de in onzekerheid latende vaagheid en op de onpersoonlijkheid van de term 'iets'. Zij brengen naar voren, dat 'iets' hier eigenlijk niets zegt en dat het kenmerkende van God, nader gezegd: van God die zich aan Mozes en de profeten en in Jezus Christus heeft bekendgemaakt, juist is dat Hij een Naam (en namen) draagt. Anders gezegd: God is geen 'Het', maar een 'Gij', tot wie een mens in relatie kan staan. Wat geen naam heeft, heeft ook geen stem. Een stem die roept⁹¹ is meer dan een onbenoemd geheimenis. 'Wat geen naam mag hebben, heeft ook geen stem. Wie God een "stem die roept" noemt, heeft daarmee weet van een geschiedenis waarin deze God ervaren en benoemd is als een God die roept', aldus Kune Biezeveld.⁹²

Dat geldt ook van de mens. Die heeft ook een stem en kan ook roepen. Die kan uitroepen en aanroepen – bewust of onbewust – 'mijn God!' Niek Smit illustreert dit aan de hand van de worsteling van Jakob bij de Jabbok. Met wat of met wie is hij daar in gevecht? Een spook? Een demon? Een ongearticuleerd religieus gevoel van een vreemde overmacht? Die aspecten zitten wel in het verhaal over de nachtelijke verschijning, maar ze moeten als het ware overwonnen worden. Het religieuze iets moet tot Aanspraak en Iemand worden, God die hem een nieuwe naam geeft en het mogelijk maakt dat hij zich met zijn broer verzoent.⁹³ Van belang is ook, voegen we hieraan toe, hoezeer het woord 'aangezicht', 'gelaat' in Genesis 32 en 33 een sleutelrol vervult. Het gaat om het gelaat dat mij aanziet, om het gelaat van de Ander / ander. God heeft een aangezicht, Iets heeft dat niet.⁹⁴

91. Zie G.D.J. Dingemans, *De stem van de Roepende. Pneumatheologie*, Kampen 2005.

92. Kune Biezeveld, 'Wat geen naam mag hebben, heeft ook geen stem. Het mysterie en de theologie', in: Kune Biezeveld e.a., *In iets geloven. Ietsisme en het christelijk geloof*, (11-22), 18.

93. Zie Niek Smit, 'Van iets tot aanspraak', in: Kune Biezeveld e.a., *In iets geloven. Ietsisme en het christelijk geloof*, (114-118) 117-118.

94. Dat Dingemans dit karakter van aanspraak ook waardeert, blijkt onder andere uit het met instemming aanhalen van het gedicht van Jan Wit dat als Gezang 329 in het Liedboek voor de kerken is opgenomen: 'Grote God, Gij hebt het zwijgen / met uw eigen, / met uw lieve stem verstoord. / Maak de weg tot U begaanbaar, / wees verstaanbaar; / spreek Heer, uw

Over het ietsisme valt nog wel meer te zeggen. Onder andere dat het in verschillende gedaanten verschijnt. Waarom spreken mensen over 'iets' of 'er is meer'? Waarom willen mensen het Mysterie het mysterie laten? Hiervoor kunnen verschillende redenen zijn. Kune Biezeveld noemt er een paar.⁹⁵ Het kan gewoon voortkomen uit geestelijke luiheid. Het 'er zal wel iets zijn' draagt dan een vrijblijvend, relativerend karakter. Een andere reden kan zijn dat men zich afkeert van theologen die het allemaal zo goed weten. Men kiest er dan liever voor om eerbiedig het Mysterie het mysterie te laten. Sommigen hebben zelfs moeite met theologie als zodanig. God of het Mysterie valt niet in kaart te brengen. Je kunt het alleen beleven of ondergaan. Het besef dat ons kennen van God tekortschiet, is trouwens ook in de geschiedenis van de theologie zelf meer dan eens naar voren gebracht, onder andere in de mystiek en in de negatieve theologie. Ook in onze tijd spreken sommigen over God liever in negaties waarin het niet-weten tot uitdrukking wordt gebracht: de Onzegbare, de Onuitsprekbare, de Onnoembare.

We bespreken nu twee vormen van ietsisme die recent in de belangstelling staan of hebben gestaan: 'Flirten met God' van de godsdienstwetenschapper Koert van der Velde⁹⁶, over religiositeit zonder geloof, en 'The Secret' van Rhonda Byrne⁹⁷, dat eigenlijk gaat over positief denken maar verpakt wordt in een pseudoreligieuze boodschap.

d. *Flirten met God*

In het gelijknamige boek waarop hij promoveerde, onderzoekt Van der Velde de vraag naar de mogelijkheid van religiositeit zonder geloof. De persoonlijke ervaring in de Sinai-woestijn toen hij 'de berg van Mozes' beklom, die de aanzet tot zijn onderzoek gaf, is reeds aan het begin van dit hoofdstuk ter sprake gekomen. Van der Velde wil laten zien 'dat re-

gemeente hoort.' Zie G.D.J. Dingemans, 'iets is beter dan niets', 52. Het is niet zonder betekenis dat Jan Wit dit lied in de mond van de gemeente legt, die het oor te luisteren wil leggen naar Gods stem die door het opgeslagen boek van zijn behagen wil spreken. In het derde couplet vraagt de gemeente of God ons uit de doodse dalen waarin we door het volgen van een vreemde stem ronddwalen, wil wegroepen en wil brengen naar de heilige plaats van zijn vrede. Het gedicht werpt ook licht op wat geestelijke begeleiding mag betekenen.

95. Kune Biezeveld, 'Wat geen naam mag hebben, heeft ook geen stem. Het mysterie en de theologie', 19.
96. Koert van der Velde, *Flirten met God. Religiositeit zonder geloof*, Kampen 2011.
97. Rhonda Byrne, *The Secret*, New York/London/Toronto/Sydney 2006.

9. Het geheim dat wij God noemen

'Het brandpunt van geestelijke begeleiding ligt bij de spirituele dimensie van de levensweg, bij de relatie met het mysterie dat wij God noemen', zo heeft Tjeu van Knippenberg bondig het kernthema van de arbeid van geestelijke begeleiding aangeduid.¹³³ Herman Andriessen spreekt over dit werk als het begeleiden van mensen in de ervaring van het Geheim.¹³⁴ In dit hoofdstuk hadden deze woorden ('mysterie' en 'geheim') onze speciale interesse. Ook al vallen beide begrippen niet helemaal samen, toch kunnen ze in religieus verband dienen om op eerbiedige manier te wijzen op Hem die oorsprong, dragende grond en doel van ons leven is. Ze geven aan dat God ons bevattingsvermogen te boven gaat, terwijl Hij toch van niemand ver weg is, want in Hem leven wij, bewegen wij en zijn wij (Hand. 17:27-28).

In beide citaten waarmee we zojuist begonnen, is niet alleen duidelijk dat God bedoeld wordt maar wordt tevens gezegd dat Hij te ervaren is, met onze levensweg heeft te maken en dat er een relatie met Hem mogelijk is. Dat geeft de op zichzelf onzijdige, open en tegelijk spannende woorden 'mysterie' en 'geheim' een levensechte, in ons bestaan werkzame en relationele kleur. Maar weten we zo wat er nu precies mee bedoeld wordt? Stelt de ontmoeting met het Mysterie ons niet voor de vraag: met wie hebben nu eigenlijk te maken? Hoe weten we dat het karakter van het Mysterie liefde is? Daarom gaan we nu nog een stap verder. Het gaat in het mysterie om het geheim dat wij God noemen. Dat is echter nog te algemeen geformuleerd. Luisterend naar het bijbels getuigenis krijgen we kennis van God zoals Hij zich aan Israël en in Jezus Christus heeft geopenbaard.

God maakt zijn naam bekend (Gen. 17:1; Ex. 6:2). Dat het karakter van God als Geheim niet verloren gaat, laat zijn openbaring aan Mozes zien (Ex. 3). Als Mozes vraagt: wie kan ik tegen het volk zeggen, die mij gestuurd heeft, dan moet hij zeggen: 'Ik ben die er zijn zal. Zeg

grote denkers, Baarn 1995; Jorien Holsappel-Brons, *Ruimte voor Stille. Stiltecentra in Nederland als speelveld van traditie en vernieuwing*, 2010; André Neher, *De ballingschap van het woord. Van de stilte in de Bijbel tot de stilte van Auschwitz*, Baarn 1992; het themanummer 'Stilte' van het tijdschrift *Speling* 47-1 (1995). Zie ook: het thema van *De maand van de spiritualiteit* in 2013 (januari): 'Stilte'.

133. T. van Knippenberg, *Tussen naam en identiteit. Ontwerp van een model voor geestelijke begeleiding*, Kampen 1998, 160.

134. Herman Andriessen, *Oorspronkelijk bestaan. Geestelijke begeleiding in onze tijd*, Baarn 1996, 21-25.

daarom tegen de Israëlieten: IK ZAL ER ZIJN heeft mij naar u toe gestuurd' (Ex. 3:14). De naam 'Ik ben er' of 'Ik zal er zijn' onthult en verhult. Het geheimenis van de Naam blijft. Toch krijgt Mozes zoveel te horen dat hij het volk kan vertellen in wiens naam hij komt. Wat er in Exodus 3 vervolgens aan toegevoegd wordt, maakt dat nog duidelijker. Mozes moet tegen het volk zeggen: De HEER heeft mij gestuurd, 'de God van Abraham, de God van Isaak en de God van Jakob. En hij heeft gezegd: "Zo wil ik voor altijd heten, met die naam wil ik worden aangeropen door alle komende generaties"' (Ex. 3:15). Door zijn Naam is God aan te roepen, aan te spreken, te prijzen. Het is een heilige naam die niet misbruikt mag worden (Ex. 20:7). Integendeel, zijn naam moet geheiligd worden. Maar als de Heilige is God nabij, is Hij naar de mensen toegekeerd. God is in de hemel, maar Hij kiest zijn plaats op aarde waar Hij zijn naam doet wonen (Deut. 12:11; 2 Sam. 7:13; 1 Kon. 3:2; 8:14vv.). De Naam is zozeer met God verbonden, dat hij een hypostase van Hem kan zijn (Ps. 54:3; 89:25; 118:10-12). De uitspraak 'Naam van Jahweh' wordt vaak gebruikt in de zin van 'roem van Jahweh' (Jes. 55:13; Ps. 48:11). Daartoe behoren ook de formules 'om de wil van de Naam' en 'Jahweh is zijn Naam' (Am. 4:13; Jer. 10:16; Jes. 47:4). De eerste duidt zijn recht op heerschappij en eer onder de volkeren aan omwille waarvan Hij genegen is of gesmeekt wordt Israël genadig te zijn (Jes. 25:1; Jer. 14:7; Ps. 23:3; 106:8). De tweede dient als plechtige bekrachtiging met verwijzing naar alles wat Jahweh is en doet.¹³⁵ In het Nieuwe Testament slaat de naam van God eveneens op de naar de mensen toegekeerde zijde van God. Door zijn naam is er een concrete relatie met zijn persoon mogelijk. H. Bietenhard wijst op een tekst als Johannes 12:28 waar de begrippen 'vader', 'verheerlijken' en 'naam' zo met elkaar zijn verbonden dat de betekenis slechts door deze samen te nemen duidelijk kan worden. God als vader openbaart zijn naam in het hele zijn en handelen van Jezus, evenals Jezus aan de mensen de naam van God (Vader) openbaart en Hem vertrouwelijk zo aanspreekt (Mat. 5:16; Luc. 11:2; Joh. 17:6,26).¹³⁶

Een wezenlijk aspect van de christelijke spiritualiteit is dan ook het met de naam aanspreken en aangesproken worden.¹³⁷ Dat geldt ten aan-

135. Deze gegevens zijn ontleend aan H. Bietenhard, in: *Bijbels-historisch woordenboek III*, Utrecht/Antwerpen 1969, 424-425, s.v. 'Naam'.

136. H. Bietenhard, in: *Bijbels-historisch woordenboek III*, 425.

137. Zie Heinz-Josef Fabry, 'Mit Namen anreden', in: Stefan Altmeyer et alii (Hg.), *Christliche Spiritualität lehren, lernen und leben*, Göttingen 2006, 159-168.

zien van God en van de mens. In het aanspreken van God wordt duidelijk dat de mens in een persoonlijke relatie met Hem staat. Door het uitspreken van de Naam dringt de gelovige op directe wijze tot het wezen van God door. 'Hier tangiert er das ganze Lebensprogramm dieser Person, die sich mit seinem Namen verbindet, und er versucht, dieses Programm auf sich hin zu öffnen und es sich dienstbar zu machen.'¹³⁸ En anderzijds: de mens die aangesproken wordt, wordt uit de anonimiteit gehaald en opgenomen in de bedoelingen van God met zijn of haar leven. 'Sein Lebensprogramm öffnet sich, und er versucht, den Sprecher in dieses zu integrieren. Damit ist in der Anrede mit Namen die denkbar höchste Form des zwischenmenschlichen und gottmenschlichen Dialogs gefunden.'¹³⁹

Religie en religiositeit hebben te maken met het geheim van het leven. Zij houden zich bezig met de ontmoeting van het Mysterie. Zij willen in verhaal, gedrag en ritueel uiting geven aan het wedervaren van het geheim dat wij God noemen. Het geheim dat wij God noemen, mogen we ontdekken in zijn openbaring aan Israël en in Jezus Christus. Religie is 'godsdiens zonder de Naam' (Beker-Hasselaar).¹⁴⁰ Door de Naam weten we met wie te maken hebben. Het Nieuwe Testament getuigt ervan dat God zijn naam in de woorden en werken van Jezus heeft geopenbaard, net zoals Jezus Gods naam aan de mensen bekendmaakt. 'Op velerlei wijzen en langs velerlei wegen heeft God in het verleden tot de voorouders gesproken door de profeten, maar nu de tijd ten einde loopt heeft hij tot ons gesproken door zijn Zoon, die hij heeft aangewezen als enig erfgenaam en door wie hij de wereld heeft geschapen' (Heb. 1:1-2).

We hebben in hoofdstuk 2 uitgebreid gesproken over christelijke spiritualiteit en dat getypeerd als 'leven door de Geest'. Om dat leven gaat het. Maar het draait hierin om de openbaring van God aan Israël en in Jezus Christus. Door Christus weten we ten diepste wie bedoeld wordt met het Geheim dat wij God noemen. 'Niemand heeft ooit God gezien, maar de enige Zoon, die zelf God is, die aan het hart van de Vader rust, heeft hem doen kennen' (Joh. 1:18). In het volgende hoofdstuk snijden we het spreken over christelijke spiritualiteit daarom toe op dit bijzondere thema: geopenbaard Geheim (hoofdstuk 5).

138. Heinz-Josef Fabry, in: 'Mit Namen anreden', 167.

139. Heinz-Josef Fabry, in: 'Mit Namen anreden', 167.

140. Zie E.J. Beker en J.M. Hasselaar, *Wegen en kruispunten in de dogmatiek. Deel 1*, Kampen 1978, 14-19.

Dr. Akke van der Kooi

- Meditatie 'Retardatie', *bundel Gestalte en Geest*, in: *Verzamelde Werken van dr. O. Noordmans, deel 8*, p. 194 – 196;
- Meditatie 'De Heilige Geest', *bundel Gods Poorten in: Verzamelde werken van dr. O. Noordmans, deel 8*, Kampen 1989, 142 - 144

RETARDATIE

*Ik zal met uw mond zijn, en zal u leren
wat gij spreken zult.*

Exodus 4 : 12 (St.V.)

23 De tweede veertig jaren uit het leven van Mozes zijn heel anders dan de eerste. Nu werd hij niet groot (Exodus 2 : 11), maar klein. Hij had God ontmoet (3 : 1-6) en nu is het uit met zijn eigendunk en eigengereidheid. Zo ras tot toorn en zo gereed tot de daad als hij was aan het eind van de eerste periode van zijn leven, zo moeilijk is hij in beweging te krijgen, nu de taak om Israël uit Egypte uit te leiden, werkelijk aan hem wordt opgedragen. Hij is vol tegenwerpingen, als de Here tot hem komt. Hij beweert, dat hij niet wel ter tale is|en dat God maar een ander moet zenden (4 : 10 en 13). Mozes heeft geleerd, dat het niet voldoende is, als het bloed spreekt. Hij heeft gemerkt, hoe weinig het zijn volk baatte, toen hij daarnaar luisterde en daarnaar handelde. Hij had moeten vluchten en sedert had dat volk andere veertig jaren in slavernij moeten verkeren. Thans komt God, thans komt de Geest om hem te leren spreken.

Er is een groot verschil tussen de leerwijze van het bloed en die van de

GESTALTE EN GEEST

Geest. Geboren worden en de moedertaal leren gaat op een heel andere wijze toe dan wederom geboren worden en de pinkstertaal leren spreken. Wanneer wij ons deze beide Mozessen voorstellen, die uit Exodus 2 en de andere uit Exodus 4, dan krijgen wij aanschouwelijk onderwijs omtrent de tegenstellingen in ons leven.

Wij komen onder de indruk van het feit, dat dezelfde mens uit zulke verschillende beginselen kan leven, zonder dat zijn identiteit daardoor verbroken wordt. Hoe kan deze Mozes, die toch blijft luisteren naar dezelfde naam, die hij als klein jongske ontvangen had, zo verschillende gestalten aannemen, als daar in die beide genoemde hoofdstukken ons zijn getekend. Wij krijgen de indruk, dat de eerste Mozes gebroken wordt en dat uit elk deel een tegendeel geschapen wordt. Hoe kunnen deze tegendelen, weer saamgevoegd, dezelfde Mozes opleveren? En welke betekenis behoudt die eerste dan nog, als de tweede geworden is? Waar blijft het bloed, als de Geest regeert?

Nochtans is het er. Als Mozes straks op de berg Sinaï de twee stenen tafelen uit zijn handen werpt, zodat ze beneden aan de berg in stukken vallen (Ex. 32 : 19), dan is zijn toorn zo groot, dat deze door de beitel van Michel Angelo, als exemplair in onze voorstelling is gaan leven.

Maar welk een volume heeft die toorn dan gekregen! Welk een plaats in de heilsopenbaring Gods! Welk een heiligheid is er aan, zodat wij — waar Mozes uit de tegenwoordigheid van zijn toornende God komt, wiens grimmigheid hij heeft zoeken af te bidden — bijna van een vonk van die goddelijke toorn zouden kunnen spreken. Welke rol speelt het bloed hier nog?

Vragen te over, als men de mens ziet staan onder de werking | des Geestes. 24
Waar is de wil van de eerste Mozes gebleven? Bijna zou men zeggen: hij wil niet meer. In ons hoofdstuk lezen wij, hoe God zich over zijn onwil opwindt. En toch, wat betekent die eerste wil, die eigen wil uit Exodus 2 weinig, en hoe weinig achtergrond heeft hij, deze doodslagerswil, vergeleken bij de volharding en de beproefdheid (Rom. 5 : 4 Vert. NBG.), die in zijn tweede levensperiode in hem geboren zijn en die in de derde achter zijn geweldig levenswerk tot het einde toe blijven. En toch bestaat deze geestelijke gewilligheid bij haar geboorte letterlijk in de vorm van tegenspraak en schroomvalligheid.

Het is een geweldig ding, als de Geest de schepping *nog eens* ter hand neemt. Niemand kan ontkennen, dat uit het bloed alleen een mensenleven kan worden. Als wij de Israëls uit de historie schrapten en de Jakobs overhielden en zo ook deden met de Mozessen uit Exodus 2 en Exodus 4, met de Simons en de Petrussen, de Saulussen en de Paulussen, wat zou er dan van de heilshistorie overblijven? Wat zou er ook overblijven van de geschiedenis der mensen daaromheen? En hoe kan uw eigen leven zin hebben, als de

GESTALTE EN GEEST

Geest niet komt om er de zin in te leggen? Het leven heeft geen zin, maar het ontvangt een zin.

Wanneer men vraagt, wat een christen eigenlijk is, dan kan men daarop verschillende antwoorden geven.

Maar men kan ook zeggen: een christen is iemand, die gemerkt heeft dat men niet recht-toe, recht-aan kan leven. De Geest is een beginsel van regressie, van retardatie, vertraging. Augustinus heeft deze wet in biologische zin reeds ontdekt en vergelijkt haar met het terugtrekken van de pees van een boog.⁸ Eerst terug en dan vooruit en in gelijke mate. Het mensenleven komt het verst, omdat het 't meest vertraagd wordt. Dat geldt in volle zin pas van het leven uit de Geest. Wie alle schroom, alle terughouding uit het christelijk leven als een inkruispel beschouwt, heeft Exodus 3 en 4 nooit goed gelezen. Het leven wordt niet éénmaal, doch tweemaal gegeven. Vandaar de vergissingen die er ontstaan, als men er niet mee rekent, dat God de tweede maal het leven mededeelt, zoals het gebroken brood bij de tafel des Avondmaals. Alle ondoordachte aansporingen om, zoals Mozes eerst deed, lijf en leden maar flink te rekken en te strekken en er op los te gaan en er op los te slaan, zijn uit den boze. Voor het christelijk leven is de woestijn altijd een betere leerschool geweest dan 'der koningen huizen' (Matth. 11 : 8). Zo bij Mozes, bij Johannes de Doper; ook bij Jezus zelf. Ascetisme, puritanisme, of ook soberheid, bescheidenheid, schroom, ontzag zijn geen historische verschijnselen, die op een gegeven moment hun tijd gehad zouden hebben. Zij behoren tot het ijzeren bestand van het leven uit de Geest.

Retardatie is de eerste voorwaarde voor het ontvangen van die gaven, die de dragende kracht bezitten en de zachtmoedige aard, welke het bloed niet kan mededelen.

DE MIDDELAAR

Welnu, vergeef toch hunne zonde; maar indien dit onmogelijk is, wis mij dan uit het boek dat Gij geschreven hebt.

Exodus 32 : 32 (Le.V.)

Onze tekstwoorden komen voor in het verhaal van het gouden kalf, dat de Israëlieten bij de berg Sinaï oprichtten, toen Mozes veertig dagen en veertig nachten bij God op die berg vertoefde. En het is om deze grote zonde, dat Mozes daarheen terugkeert, om verzoening te doen. Het is bij die gelegenheid dat hij de woorden spreekt, die hierboven staan uitgeschreven. Mozes gaat in de plaats van het volk staan; hun zonde wil hij op zich nemen; de

GODS POORTEN

82

DE HEILIGE GEEST

Ik ben de Alfa en de Omega, het begin en het einde.

Openbaring 21 : 6

De eerste mens Adam is geworden tot ene levende ziel, de laatste Adam tot een levendmakende geest.

1 Korintheërs 15 : 45 (St.V.)

83

De Heilige Geest is God. Maar Hij is, als ik het zo eens mag zeggen, niet de eerste God, maar de laatste, zoals er, naar luid van de tekstwoorden die hierboven staan, ook een eerste en een laatste mens is. De Heilige Geest is God, die niet alleen de wereld geschapen heeft, de aarde, de zee en alles wat daarin is, maar die ook met die wereld en inzonderheid met de mensen, met ons, een en ander heeft doorgemaakt. Zoveel, dat het Hem soms berouwde, dat Hij ons geschapen had (Gen. 6 : 6). — Maar dat berouw heeft Hem niet verhinderd om met zijn werk voort te gaan. Zoals gij en ik, als wij berouw hebben van iets, het willen overdoen en dan beter, zo ook God. — Ja, zo mogen wij het wel zeggen; wij mogen God leren begrijpen en liefhebben met ons verstand niet alleen, maar veel meer met ons hart; ook met onze zonden (Luk. 7 : 47). Want God gaat met ons mee door het leven. Hij schept ons niet om ons daarna aan ons lot over te laten, maar als wij vallen, laat Hij zich ook vallen, om ons te kunnen opvangen (Fil. 2 : 7). Hij wordt mens. En dat wil niet zeggen, dat Hij nu geen God meer is; neen, juist andersom; daarom juist is Hij zo hoog en zo heilig (Fil. 2 : 9); daarom is en blijft Hij God. Als Hij al maar de eerste bleef, zouden wij hoe langer hoe minder en op het laatst niets meer aan Hem hebben. Wij zouden geen God meer hebben. Maar nu Hij met ons meegaat (Ex. 33 : 14 v.), wordt Hij hoe langer hoe meer God voor ons.

Zo is Hij dan niet alleen mens geworden, want het was er Hem niet om te doen om als Adam, de eerste mens, een levende ziel te worden. Dat Hij die geschapen had, daar had God genoeg berouw van gehad. Neen, Hij wilde het nu beter doen. Hij wilde worden tot een levendmakende geest. Hij wilde met ons mee kunnen gaan in de zonde en in de dood en dan toch God blijven en hoe langer hoe meer God worden voor ons. In de laatste dagen (Hand. 2 : 17) wilde Hij voor ons ook nog God kunnen zijn en dan niet meer alleen de eerste, maar ook de laatste, de levendmakende Geest, de Heilige Geest.

Dat was het doel van de vleeswording des Woords. Daarom is Christus zonde voor ons gemaakt (2 Kor. 5 : 21). Zover is God met ons meegegaan.

GODS POORTEN

En tot in onze dood heeft Hij ons vergezeld. Jezus Christus is gestorven en begraven.

God is Heilige Geest als alles volbracht is. Hij is het ook veel eerder, maar dan zeer in het bijzonder. Met name als het werk aan het kruis volbracht is (Joh. 19 : 30). Want 'heilig' betekent in de bijbel niet dat God zich van ons op een afstand houdt, of dat Hij met ons, nu wij in de zonde en de dood gevallen zijn, niet te maken wil hebben, maar het houdt in, dat God zijn werk niet laat varen als Hij er berouw van heeft. Het wil zeggen, dat God trouw is aan zijn verbond en zijn beloften houdt. Dat Hij bij ons blijft tot het laatste toe. Dan stelt Hij zijn Heilige Geest 'in het midden' van zijn volk (Jes. 63 : 11), van zijn zondig volk. Ik ben 'de Heilige in het midden van u', zo hoort de profeet Hosea God spreken en daarom zal Hij hen niet verderven. En dat is zo, omdat Hij God is en geen mens (Hos. 11 : 9).

84

Aan het kruis was de Heilige in het midden van ons in de meest ontzaglijke zin van het woord. Als dit volbracht is, kan de Heilige Geest komen en bij ons blijven. Het is de Geest des kruises, de Geest van Hem, die tot het laatste toe met ons meegaat. Die berouw heeft dat Hij ons geschapen heeft; maar die ons toch niet verderft. De Heilige Geest is de *Herschepper*.

Wij kijken er nu de discipelen van Jezus, die na Pinksteren hun apostolisch ambt opnemen, op aan, dat zij de levendmakende Geest hebben ontvangen. Zij hebben Jezus allen verlaten, waren aan Hem geërgerd geworden. Eén had Hem zelfs verloochend; een ander bleef na de opstanding nog heel lang ongelovig. Maar Jezus is hun trouw gebleven tot de 'laatste dagen' en toen hebben zij de Heilige Geest ontvangen; zij zijn tot apostelen herschapen. D.w.z. tot levendmakende geesten. Onbevange, alsof de wereld pas was geschapen, treden zij de zonen van het wereldoude Joodse volk tegemoet en getuigen van Jezus, de tweede Adam. Alles is nieuw; het Oude Testament is gevolgd door het Nieuwe; de oude mens is een nieuwe mens geworden, nu hij Christus kan aandoen. |

Om zo elke morgen, elke laatste dag, met de laatste ervaring van God, met de laatste boodschap van God en met de kennis van God-op-zijn-laatste, de Heilige Geest, de wereld in te stappen en midden onder de mensen te verkeren, en hen er op aan te spreken, dat is wedergeboorte.

85

Iemand, die dat doet, is niet alleen meer een mens, een levende ziel, maar ook een levendmakende geest, een apostel. Om hem heen ontstaat een nieuwe wereld.

Dit is de grootste vreugde die ons kan te beurt vallen. Wanneer het u gegeven wordt in waarheid te bidden: Vergeef ons onze schulden, gelijk ook wij vergeven onze schuldenaren; als dan alles tussen u en uwe naaste wegvalt; alle oude sleur, alle oud zeer. Als gij hen moogt zien, elke dag, als

GODS POORTEN

opnieuw door God geschapen. Als gij dan u zelf ook zo moogt weten, omdat God al het oude achter zijn rug heeft geworpen. Als God voor u de God van vandaag is geworden, de Omega, de Heilige Geest, dan deelt ook gij in de herschepping en doet er aan mee.

86 Er is iets onweerstaanbaars in deze apostolische levenshouding, zoals ook de werking van de Heilige Geest onweerstaanbaar is. Christenen-zonder-meer kunnen niet blijven bestaan. De kerk is geen stabiele grootheid. Stilstand betekent achteruitgang. — En wanneer dit scheppende en onweerstaanbare er niet is en de uitbreiding alleen een zaak is van berekening en overleg, dan is zij slechts schijn. — Onweerstaanbaar echter is de aanspraak als God u geeft uw naaste te nemen, zonder iets van het oude daarbij in rekening te willen brengen. Als gij als een levendmakende geest, apostolisch, voor hem de laatste Adam ruimte geeft. Wanneer twee mensen of meerderen zo tegenover elkaar komen te staan, dan is de Heilige Geest in het midden. — Om daartoe te geraken, zal een heilige oorlog met uw eigen eerste Adam vooraf moeten gaan.

Geraakt iemand daartoe, stapt hij 'vol moeds ten ooreloge',³⁰ dan zijn zijn dagen goed. Hier ligt een schoon program, niet alleen voor gepensioneerde zeventigjarigen, maar nog veel meer voor vele jongeren, die bang zijn dat het met de wereld of de kerk of met hen zelf al gedaan is. |

87

DE PREDIKING

En zij werden allen vervuld met de Heilige Geest en spraken het woord Gods met vrijmoedigheid.

Handelingen 4 : 31 (St.V.)

Het werk van een apostel is in de eerste plaats de prediking. Hem die verbieden staat gelijk met hem zijn ambt te ontnemen. Toen de Joodse overheid dat toch deed, antwoordden Petrus en Johannes dan ook, dat zij meer naar God zouden luisteren dan naar haar (Hand. 4 : 19). En dat deden zij toen ook blijkens de tekstwoorden die hierboven staan. Zij spraken het Woord Gods onbevreesd.

Wanneer een apostel van Jezus Christus predikt, dan brengt hij een boodschap over van zijn Heer. Dat zegt alreeds het woord 'apostel'. Het is een koninklijke bode, achter wiens woord het gezag staat. Deze bode kan maar niet zeggen wat hij wil; zijn prediking is geen vrije vinding, maar heeft een duidelijke opdracht tot vooronderstelling. En de christelijke kerk blijft bij haar verkondiging daaraan gebonden.

Toch moeten wij ons die opdracht ook weer niet te zakelijk en no-

20. Het land van belofte

HET ZICHT OP DE TOEKOMST

Death cannot kill what never dies
Grafscript van de zangeres Patsy Cline

Het gaat in dit hoofdstuk om de visie van het christelijk geloof op de toekomst: daaronder versta ik zowel de toekomst van onze aarde (de *eschatologische* verwachting) als de toekomst van ieder mens persoonlijk – na de dood. Om te beginnen wil ik erop wijzen, dat er in de christelijke traditie verschillende visies op de toekomst met de daarbijbehorende beelden en metaforen te vinden zijn, die tot op de huidige dag in de gemeente en vooral in de persoonlijke geloofsbeleving doorwerken en die zo diep geworteld blijken te zijn dat het dikwijls moeilijk is er over te discussiëren. Ik noem eerst de vier veelvoorkomende varianten.

20.1. Vier verschillende visies op de toekomst

a. Vanuit het Grieks-platonische denken leeft onder ons nog steeds de gedachte, dat deze stoffelijke wereld ten onder zal gaan en dat God de 'zielen' der gelovigen in de hemel opneemt en verzamelt, totdat op de jongste dag de nieuwe hemel ook de aarde zal omvatten of vervangen. Dat is eigenlijk een heel pessimistische kijk op de wereld, ook al is er een escape voor de individuele gelovigen mogelijk. Men zou dat het 'ark van Noach motief' kunnen noemen: de wereld vergaat (langzaam maar zeker) in de zondvloed, die zij – door eigen schuld – over zich heen heeft gehaald, maar 'Noach wordt daaruit met zijn acht zielen door Gods grote barmhartigheid gered', zoals het zondvloedgebed uit de klassieke gereformeerde doopliturgie het uitdrukt. Men vindt dit type toekomstverwachting veel in orthodoxe kringen. Laat de wereld maar vergaan – des te eerder is de definitieve redding voor de gelovigen daar. Want: al vergaat de wereld, de gelovigen zullen daaruit door Gods genade gered worden. Bidt dat u bij de geredden moogt horen!

In deze visie wordt de materiële en lichamelijke wereld prijsgegeven aan de ondergang. Men geeft ook eigenlijk de wereld als Gods goede schepping op. Dat is in wezen de visie van het neo-platonisme, dat vanaf de eerste eeuwen van onze jaartelling tot op deze dag diep in het christendom wortel heeft geschoten. Het enige wat God dan tenslotte nog kan doen om de zaak te redden, is een rest eruit halen en die behouden.

b. Vanuit het Grieks-aristotelische denken en vooral vanuit de liberale theologie van de 18e en 19e eeuw bestaat er ook nog steeds de (al te) optimistische droom, dat alles – in een goede coöperatie tussen God en mens – steeds beter zal worden in onze wereld. De nieuwe wereld ligt in het verlengde van deze wereld. Daarin steekt uiteraard ook kritiek op de huidige wereld: het is nog niet wat het wezen moet! Er is nog veel ellende, pijn, narigheid, ongerechtigheid en onvolmaaktheid. Maar er is tegelijk een utopisch verlangen naar een betere wereld, die achter de horizon (in 'Ergenshuizen' zegt Kuitert) moet liggen. Aan de einder van de tijd moet het paradijs liggen. In bijbelse termen zou men dat het Exodus-motief kunnen noemen: achter de woestijn ligt het beloofde land. De mensheid is in een lange zoektocht op weg naar dit land, dat we stapje voor stapje naderen. Sommigen denken zelfs dat we dit Utopia zelf moeten en kunnen bouwen in de vorm van een ideale 'socialistische' of 'democratische' samenleving, of juist in kleine leefgemeenschappen.

Het optimisme, dat Utopia gemakkelijk bereikbaar zou zijn, lijkt na Auschwitz, de atoombom, de Goelag Archipel, Vietnam, de apartheid, Somalië, Joegoslavië en het nieuwe fascisme en racisme in Europa wel voor goed verdwenen. George Steiner vindt dat onze cultuur door en door ziek is, omdat ze in staat is gebleken tot volkenmoord en rassenmoord (genocide) in Duitsland, Rusland en Joegoslavië. Het hevige verlangen naar een nieuwe aarde als een binnenwereldse werkelijkheid is er nog steeds, maar meer als een verlangen, een droom. Voor veel mensen heeft Ergenshuizen vooral een kritische functie: er moet een ideaalbeeld zijn om onze werkelijkheid te kunnen toetsen en kritiseren. Maar het geloof in een betere wereld zakt op het ogenblik uit onze wereld weg als fijn zand door een zeef. We kunnen eenvoudig dit soort optimisme niet meer opbrengen.

Er zijn nog twee andere visies, die meer vanuit het Joodse denken tot ons gekomen zijn. Daartoe voel ik mij veel meer aangetrokken, omdat ze naar mijn overtuiging de oerintuïtie van de christelijke traditie vertolken.

c. De eerste zegt, dat de toekomst al is begonnen. In mensen kan de nieuwe wereld nu al binnentreden en gerealiseerd worden. Het is er nu, als je het maar wilt zien. Dat is de opvatting van veel Joodse denkers uit de tijd van Jezus geweest. En ook volgens het evangelie van Johannes hebben wij nu al deel aan het eeuwigheidsleven, dat – via Jezus – onder ons aanwezig is. Dat is in het christendom niet zo erg uitgewerkt en alleen de mystici hebben er werkelijk mee geleefd, maar het is een zeer sterke en bemoedigende levenshouding voor mensen die God heel persoonlijk beleven op bepaalde momenten van hun leven. De buitenwereld valt daarbij soms wat weg, maar onze binnenwereld bevat het rijk van God in hoge mate. Het is een visie die

past bij onze hyperindividualistische tijd. Het rijk van God ligt niet ver vóór ons, maar ín ons. Het was ook de opvatting van veel Joden, die in het concentratiekamp God diep in zichzelf hebben gevoeld en beleefd. Ettie Hillesum is er een ontroerend en inspirerend voorbeeld van. Bovendien staat bij haar de innerlijke godsbeleving geheel ten dienste van andere mensen: haar 'binnenwereld' probeerde zelfs een hele 'buitenwereld' van mensen in het kamp Westerbork overeind te houden...

d. Vanuit het jodendom is er nog een andere visie, die door de meeste christenen is overgenomen: God gaat – via diepe dalen en veelbelovende tekens – zijn weg met deze wereld die Hij uiteindelijk naar Zijn bestemming leidt, waarbij het de vraag is of de individuele gelovigen, die voor het aanbreken van de jongste dag gestorven zijn, er persoonlijk deel aan zullen krijgen. Volgens de visie van de Sadduceeën, waartoe de meeste priesters in Jezus' tijd behoorden, is er geen opstanding der doden. Volgens de Farizeeërs (de schriftgeleerden) is de mogelijkheid van opstanding er wel degelijk. Waar het nu om gaat is de opvatting, dat het rijk van God inderdaad aan het eind van de tijd ligt ('te dien dage...', zeggen de profeten) als een belofte van God. Niet als een vanzelfsprekende vervulling of als een onontkoombare vervanging van deze wereld, maar als het einddoel van God. Gods heilswil is niet alleen door middel van de schepping gericht geweest op deze wereld, maar ook door de menselijke geschiedenis heen blijft Gods heilswil gericht op het herstel, de voltooiing en de vernieuwing van deze wereld. Hij blijft vasthouden aan wat zijn hand eens is begonnen. De Roepstem klinkt op vanachter de horizon van de toekomst.

Hoe brengt God de wereld naar Zijn doel?

Door de eeuwen heen heeft de vraag zich daarom in het christelijke denken voorgedaan, hoe God de wereld naar zijn doel leidt. Is hij de motor of de organisator van de geschiedenis (de *causa causarum*, zeiden de oude filosofen), die de wereld naar zijn toekomst leidt, zoals een van tevoren geregisseerde en opgenomen film wordt afgedraaid? Die visie noemen we *determinisme*; of we spreken in meer christelijke termen van de *voorzienigheid* (*providentia*) van de almachtige God, die alle dingen als uit zijn vaderlijke hand aan ons doet toekomen (*Heid. Cat. Zondag 10*), waarbij wij mensen uiteindelijk volstrekt afhankelijk zijn van God en daar zelf weinig aan toe of af kunnen doen. Die manier van denken is in de geschiedenis van het christendom dominant geweest. Maar daar beginnen moderne mondige Westerse mensen zich steeds meer tegen te verzetten, omdat het een fatalistische visie op het leven bevordert: 'alles komt toch zoals het komen moet...'. Of: 'alles komt toch wel weer op z'n pootjes terecht...'.

STEUNPUNTEN – DE DRIEVOUDIGE ROEPSTEM

In de Romeinse en Hellenistische wereld van de eerste eeuwen ontbrak het geloof in 'sturende' goden geheel en al. Men geloofde in het *fatum*, waarvan ook de goden, precies als de mensen, afhankelijk waren of in een volstrekte grilligheid van de wereldgeschiedenis, waarin de vrijheid van de mensen een grote rol speelde. Het christendom verkondigde daarentegen een 'persoonlijke' God die ingrijpt in de geschiedenis en de dingen volgens zijn plan bestuurt. Dat leverde het probleem op van de *vrijheid* van de mens. Dat werd het centrale probleem voor het theologisch denken van Origenes. Hij stelde de verhouding van God *providentia* tot de menselijke vrijheid op een fundamentele wijze aan de orde. En verder riep het de vraag op, of God dan eigenlijk ook niet de aanstichter (de 'auteur') van de zonde is.

Er is ook een andere mogelijkheid. Namelijk dat God mensen nodig heeft om het 'experiment wereld' goed te laten aflopen. Daarbij zijn er weer drie varianten.

a. Of God laat álles over aan de mensen. Dat noemen we *deïsme*:¹ God heeft de zaak slechts in gang gezet – 'he triggered the process' – en hij heeft ons verder aan ons lot overgelaten. Het resultaat is een 'toelatende' of zelfs 'lijdende' en 'machteloze' God die de wereld aan ellende ten onder ziet gaan zonder te kunnen of te willen ingrijpen. Dat beeld is niet erg bemoedigend.²

b. Hoopvoller is de gedachte, dat God een (beperkte) speelruimte aan de mensen heeft gegeven zonder de regie uit handen te geven. Hij regeert met een 'weerloze overmacht' (Berkhof). God roept mensen tot zijn heil. De grote kracht van God schakelt kleine mensen in. God schrijft zijn geschiedenis door ons leven heen. De toekomst van Gods vrederijk is niet afhankelijk van mensen, maar mensen spelen er via hun goede en kwade daden wel een rol in. Het is echter God zelf, die ons naar de toekomst van zijn Koninkrijk brengt. Wat mensen ook doen – ten slotte en uiteindelijk zal hij alles terechtbrengen. Zo zijn we op weg naar een nieuwe wereld. De grote Vader in de hemel houdt ten slotte toch de hele wereld in zijn hand.

c. Ten slotte is er de gedachte (die dicht bij de vorige lijkt te liggen), dat Gods inwerking in de wereld plaatsvindt door de lokkende roep van zijn liefde. Dat is de wijze waarop zogeheten 'proces theologen' Gods handelen onder woorden proberen te brengen en die ikzelf heb uitgewerkt in verschillende hoofdstukken van dit boek. God zet zich met de hele kracht van zijn liefde in voor de wereld, die hij naar zijn doel lokt en roept – door de trekkracht van zijn beloften en geboden. 'Wachet auf!, ruft uns die

1. Dat is de benaming, die men gebruikt sinds Geulincx' klokkentheorie en de geschriften van John Toland (*Christianity not mysterious*) en Matthew Tindall (*Christianity as Old as Creation*). Zie ook hoofdstuk 15.

2. Zie hoofdstuk 14 en 15.

Stimme.' Op de achtergrond is God niet de motor, maar de inspirator van de geschiedenis, die zijn doel probeert na te streven met inschakeling van mensen. Of dat lukt hangt af van de taaiheid van de weerstand; van de mate waarin de mens de wereld intact weet te houden en ten slotte van de kracht van Gods liefde, waarvan we verwachten en geloven dat die uiteindelijk groot genoeg zal zijn om het kwaad te overwinnen. De nieuwe aarde is zowel afhankelijk van Gods trekkkracht als van menselijke inzet. Het verschil met de vorige visie is dat het eigenlijk niet van tevoren onweerspreekbaar vaststaat, dat het God zal lukken om deze wereld tot haar bestemming te brengen. Dat is een kwestie van geloof. Wij geloven en hopen, dat God uiteindelijk opgewassen zal blijken te zijn tegen de verwoestende kracht van het kwaad...

20.2. Spreken in beelden

Als er één onderwerp binnen de wereld van de religie is waar men zich van beeldtaal moet bedienen om te zeggen wat men bedoelt, is het wel de toekomstverwachting. Dat zagen we al in het begin van dit hoofdstuk, toen ik voor het eerste type van toekomstverwachting het beeld van de ark van Noach gebruikte en voor het tweede het beeld van de uittocht uit Egypte, de doortocht door de woestijn en de verwachting van het beloofde land.

De christelijke traditie heeft de jongste dag altijd verbonden met het beeld van de wederkomst van Christus. Daarmee is de gedachte verbonden, dat de eerste komst van de messias rond het begin van onze jaartelling heil heeft gebracht voor de mensen en dat de tweede komst de volkomen vervulling van dat heil betekent. De bruidegom zal in eigen persoon het feest van de bruiloft met ons vieren, zeggen de gelijkenissen van het koninklijk bruiloftsmaal (Mat. 22) en van de wijze en dwaze meisjes (Mat. 25) in hun beeldende taal. De wederkomst van Christus is een metafoor, een beeld dat uitdrukt dat dezelfde Heer wederkomt, die we kennen uit het evangelie en dat van hem dezelfde warmte en liefde zullen uitstralen. Dat maakt de toekomst menselijk, warm, persoonlijk.

De gelijkenis van de ponden

Ik probeer dat verder uit te leggen aan de hand van Lucas, die ons in hoofdstuk 19:11-27 door middel van de gelijkenis van de ponden (die ongeveer parallel loopt aan de gelijkenis van de talenten bij Mattheüs) heel precies vertelt, hoe hij de wereldgeschiedenis ziet. Jezus heeft ons verlaten (vers 12 maakt door het woordgebruik duidelijk toespelingen op de hemelvaart van Jezus) en heeft zijn 'bedrijfskapitaal' (de ponden), de zaak van het rijk van de vrede

14 maart 2016 ‘God van tussen de appelboompjes’ – Slotavond (Cursus A en B)

dr. Anne Marijke Spijkerboer

Geen tekst; zie annotatie in het programmaboekje



redactie-adres: Braambos 3 | 9203 NA Drachten | 0512 - 519323