

fries leerhuis

Olterterperkring

cursusjaar 2014-2015

leeswijzer cursus A

thema:

‘Wonen in het verhaal van Jezus’



cursusjaar 2014-2015

leeswijzer cursus A

thema:

‘Wonen in het verhaal van Jezus’

Inhoudsopgave

29 september 2014 – 6

Openingsavond Cursus A en B
'Paulus, in het oog van de storm';

6 oktober 2014 – 6

Messias/Messianisme in OT/Jodendom/NT/christendom en bij Levinas
Prof. dr. C.J. den Heijer;

3 november 2014 – 11

Uit: De Bergrede (red. Maarten den Dulk), Steunpunt van de vrijheid, Meinema, 2001, pag. 22 - 25;

1 december 2014 – 15

Verbonden in wederkerigheid, Rachel Reedijk, Tenachon, mei 2013, pag. 18 - 24

12 januari 2015 – 22

Liedkeuze bij de lezing 'Beelden van Jezus in de liedcultuur', Chris Fictoor;

9 februari 2015 – 24

Uit: Het twistgesprek van de mens met zijn God. Een paragraaf uit de godsdienst van Israël, M. A. Beek, inaugurele rede, 11 november 1946;

Uit: Mijn God, mijn God, waarom hebt Gij mij verlaten. Een interdisciplinaire bundel over Psalm 22, Ten Have, Baarn, 1997, Marcel Poorthuis;

9 maart 2015 – 35

Uit: Ignace Peckstadt, Een open venster op de orthodoxe kerk, Altiora Averbode, 2005, pag. 70 - 77, De orthodoxe spiritualiteit;

23 maart 2015 – 41

Slotavond (Cursus A en B)
'Christus in het werk van Chagall', Dr. Anne Marijke Spijkerboer.

Ter inleiding

De leeswijzer is een verzameling teksten die bij de verschillende inleidingen op de cursusbijeenkomsten van dienst kunnen zijn. De teksten kunt u gebruiken bij de voorbereiding op de lezing. Die van Chris Fictoor is bovendien het programma van de betreffende bijeenkomst.

Wij hopen dat de leeswijzer zijn 'werk' mag doen.

Piet Wouda
(voorzitter Olterterperkring)

Teksten

29 september 2014 Openingsavond Cursus A en B

PAULUS, in het oog van de storm'

In de muzikale theatervoorstelling 'Paulus, in het oog van de storm' presenteren Kees Posthumus en Juul Beerda Paulus als de apostel van de vrijheid. Vanaf het moment dat hij het licht heeft gezien en een stem heeft gehoord, zal Paulus gepassioneerd en onvermoeibaar vrijheid voor ieder mens verkondigen. In een decor van fok- en grootzeilen en op de klanken van een accordeon onderzoekt Paulus de mogelijkheden en grenzen van deze grootse, bijna niet te vatten vrijheid.

Hij reist. Hij schrijft. Hij preekt. Hij is de grootste reiziger uit zijn tijd. Hij schrijft brieven die wereldberoemd zouden worden. Hij preekt voor Joden en heidenen, met wisselend succes, zijn boodschap van bevrijding. Hij heet Paulus, zonder hem geen christendom.

Paulus is in de christelijke traditie een veelbesproken, zelfs omstreden figuur. Hij roept sterke gevoelens op. Je loopt met hem weg of je schrijft hem af. Geliefd, om zijn prachtige woorden over de liefde. Gehaat, om zijn ongemakkelijke woorden over de rol van vrouwen in de gemeente. Een feit is dat Paulus, met gevaar voor eigen leven, de beweging rond de Joodse Jezus van Nazareth opende voor de hem bekende wereld. Hij keek ver over de grenzen van zijn eigen traditie heen, zonder die traditie overboord te gooien.

**6 oktober 2014 Messias/Messianisme in OT/Jodendom/NT/christendom
en bij Levinas,**

Prof. dr. C.J. den Heijer

Messias is afgeleid van een Hebreeuws woord dat over het algemeen met gezalfde wordt weergegeven: de gezalfde van de Heer. Meestal wordt dit van een koning gezegd, maar ook de hogepriester of een profeet kan zo genoemd worden.

In de christelijke traditie leeft de gedachte (op grond van het christologisch dogma) dat de verwachting van de Messias van centrale betekenis is voor het OT. Dat is echter absoluut niet het geval. Het woord Messias komt in het gehele OT slechts ruim dertig maal voor. De meeste teksten hebben betrekking op de eerste koning van Israël, de tragische Saul. Als gezalfde van de Heer komt hij in conflict met zijn Heer. Een gezalfde is blijkbaar niet onaantastbaar. Hij kan zich vergissen en daardoor mislukken.

De dynastie van David

De tweede gezalfde is David – de leider van de guerrilla tegen Saul. Na de overwinning van David en vanaf zijn koningschap wordt het concept van Messias/Messianisme – behoudens een opmerkelijke uitzondering (zie verder) – ongeveer vier eeuwen lang verbonden met de dynastie van David. Met als gevolg dat wanneer het twaalfstammenrijk na de dood van Salomo voorgoed uiteenvalt de koningen van het noordelijke koninkrijk die vanuit Samaria regeren nooit de titel gezalfde krijgen. Tot de ondergang van het Davidische koninkrijk in Jeruzalem in 586 vChr heeft het woord Messi-

as betrekking op een mens van vlees en bloed. Hij mag dan de gezalfde van de Heer zijn, maar dat betekent bepaald niet dat hij kan doen wat hij wil. De nakomelingen van David op de troon in Jeruzalem worden in de profetische literatuur (zowel in Koningen als in de profetische geschriften) kritisch gevolgd – de gunstige uitzonderingen op de regel zijn Hizkia en Josia. Profeten zijn dwarsliggers, zij leveren commentaren bij actuele gebeurtenissen. Hun blik is niet op een verre toekomst gericht. In dat kader spreken ze ook over de (nabije) komst van een gezalfde van de Heer. Dat geldt ook voor de profeet Jesaja wanneer hij spreekt over de jonge vrouw die zwanger zal worden en een zoon (van David) zal baren (Jesaja 7:14). In het NT wordt deze tekst weliswaar op de geboorte van Jezus toegepast (Matteüs 1:23), maar dat betekent niet dat de profeet dat ook bedoeld heeft.

Ook in de profetische literatuur staat de verschijning van een gezalfde beslist niet centraal. Er zijn profetische geschriften waarin volledig wordt gezwegen over een dergelijke gebeurtenis. Veel meer aandacht krijgt de waarschuwing voor het aanbreken van de dag van de Heer. In die visie speelt de gezalfde geen rol.

De Babylonische ballingschap

De ondergang van de koninkrijk van David maakt een heroriëntatie noodzakelijk. De laatste koning van het huis van David wordt naar Babylon gedeporteerd en met hem verdwijnt de dynastie van David in het duister van de geschiedenis. Vanaf die tijd regeert geen nakomeling van David meer op de troon in Jeruzalem – ook niet ten tijde van het joodse koninkrijk van de Hasmoneeën (vanaf 140 – 63 vChr). Het behoeft ons dan ook niet te verbazen dat sindsdien in de geschriften van het OT nauwelijks meer over de verwachting van een gezalfde wordt gesproken.

In die situatie komt ruimte voor nieuwe concepten en voorstellingen. Al voor de ballingschap eindigt de profeet Ezechiël, een priesterzoon, zijn geschrift met een uitvoerige beschrijving van een nieuwe tempel – dat is een hoopgevend teken en in die tempel speelt de koning slechts een ondergeschikte rol. Jeremia die getuige is van de ondergang in 586 heeft eveneens weinig of geen aandacht voor een gezalfde. Voor hem is alleen de Thora van de allergrootste betekenis (Jer. 31:31). De profeet die in Babylonië het einde van de ballingschap meemaakt, Deutero-Jesaja, aarzelt zelfs niet de Perzische koning Cyrus die de ballingen toestemming geeft terug te keren de gezalfde van de Heer te noemen (Jesaja 45).

Dezelfde Deutero-Jesaja spreekt in een van de beroemdste hoofdstukken uit zijn geschrift vervolgens over het lijden van de knecht van de Heer (Jesaja 53). Duister blijft wie hij daar precies mee bedoeld heeft: een profeet zoals hij zelf of Jeremia, een individu of een collectief, zoals het joodse volk? We weten het niet. Zeker is wel dat hij zijn hoop niet gevestigd heeft op een nieuwe koning uit het huis van David.

Apocalyptische visies

In de 2e eeuw vChr is het joodse land ingelijfd bij het rijk van de Syriërs. De Syrische koning Antiochus IV Epiphanes streeft met gewelddadige middelen naar een Hellenisering van het joodse geloof. In de jaren 167-164 vChr komen de joodse vromen (chasideim) in opstand tegen die geloofsvervolgingen – de opstand der Makkabeeën. In die benarde jaren vindt de opbloei plaats van een nieuw denken over de toekomst – meestal getypeerd als apocalyptisch. Het gaat wel uit van de profetie, maar legt nieuwe accenten. De hoop is niet meer gevestigd op het herstel van het rijk van David, maar op de ondergang van de oude wereld en de komst van een nieuwe. In het OT bevindt zich het geschrift dat dit denken sterk beïnvloed heeft: Daniël. Dit geschrift werd ten tijde van de opstand der Makkabeeën geschreven.

In diezelfde tijd ontstond in ieder geval nog een ander soortgelijk geschrift: het niet-canonieke boek Henoch. Het is niet verwonderlijk dat in deze geschriften niet meer wordt gesproken over de komst van een vorst, een gezalfde van de Heer uit het geslacht van David. Het perspectief verandert. Daniël en Henoch vestigen hun hoop op de verschijning van de zoon des mensen of mensenzoon. Een vreemde term die gemakkelijk misverstaan kan worden. Wie Daniël 7:13 leest, ontdekt dat het juist niet om een mens gaat, maar om een hemelse gestalte die met de wolken des hemels op aarde neerdaalt. In het boek Henoch neemt de mensenzoon als vertegenwoordiger van God op de rechterstoel plaats en spreekt recht over mensen en volken.

De zoon van David (redivivus)

In de joodse traditie bestaan weinig of geen dogma's. Dat geldt ook en vooral voor visies op de toekomst (profetisch of apocalyptisch). Het joodse eschatologische denken is in hoge mate afhankelijk van actuele omstandigheden.

Na de periode van de Syrische bezetting volgt een tijdperk waarin een joodse dynastie (de Hasmoneeën – joodse vorsten, maar geen nakomelingen van David!) regeren over een zelfstandig joods rijk. Aan die periode komt in 63 vChr een einde. Het joodse land wordt opgenomen in het Romeinse imperium. Onder die omstandigheden (her)ontdekt een farizeese Schriftgeleerde – zijn naam is niet bekend – de eeuwenoude davidische traditie. Zijn geschrift is gelukkig wel bewaard gebleven, maar heeft ook in de joodse literatuur niet de canonieke status gekregen. Omdat de teksten een hymnisch karakter dragen, staat het geschrift bekend onder de naam Psalmen van Salomo. In de 17e en 18e Psalm richt de aandacht zich op de komst van een zoon van David, de gezalfde van de Heer (met tal van verwijzingen naar de canonieke Psalm 2). Deze zoon van David wordt getypeerd als een bevrijder, onder zijn aanvoering zullen de vromen de goddelozen (Romeinen en andere tegenstanders) met geweld uit het beloofde land verwijderen.

Het lijkt aannemelijk dat dit Messiasbeeld in de periode rondom het begin van de jaartelling de verwachting beïnvloed heeft. Dat neemt overigens niet weg dat de opstandige beweging van de Zeloten in de 1e eeuw nChr, die geïnspireerd werd door de strijd van de Makkabeëën in de 2e eeuw vChr en door verhalen over ijveraars – religieuze fanatici (zouden wij nu zeggen) – in het OT, zoals Pinchas (Num 25) en de profeet Elia).

Na het echec van de Joodse Oorlog in de jaren 66-70 en de verwoesting van de tempel in Jeruzalem, komen de Joden in de jaren 132-135 opnieuw in opstand tegen de Romeinen. De opstand wordt geleid door Bar-Kochba. Hij wordt, ondermeer door de invloedrijk rabbi Akiba, de gezalfde van de Heer genoemd. Opmerkelijk daarbij is dat hij op geen enkele manier met de dynastie van David in verband gebracht wordt. Na harde strijd wordt de opstand neergeslagen en sneuvelt Bar-Kochba. In de rabbijnse traditie wordt verschillend over zijn optreden gedacht. Sommigen verbasteren zijn naam zodat hij de betekenis krijgt van 'zoon van de leugen'.

Geen hoofdrol voor de Messias in de joodse traditie

Na de afschuwelijke ervaringen veroorzaakt door twee catastrofale nederlagen tegen de Romeinse legioenen neemt de rabbijnse traditie (min of meer) radicaal afscheid van zowel apocalyptische als messiaanse dromen van een nieuwe wereld en concentreert zich op de Thora. Het gevolg is dat messiaanse en apocalyptische geschriften (zoals eerder genoemde Psalmen van Salomo en Henoch) geen plaats hebben gekregen in de canon. Een uitzondering is het boek Daniël dat vermoedelijk inmiddels al zoveel gezag gekregen had dat het niet meer buiten beschouwing gelaten kon worden. Het is even-

wel niet ingedeeld in de rij van profeten, maar heeft een plaats gekregen in de afdeling geschriften. Sindsdien laat de joodse geschiedenis zien dat de verwachting van de Messias zelden of nooit meer een grote rol heeft gespeeld – tot de schaarse uitzonderingen behoort het optreden van Sabbatai Zwi in de 17e eeuw. Men kan goed en gelovig jood-zijn zonder te hopen op de komst van de Messias. Sommigen beschouwen die verwachting zelfs als niet veel meer dan zoiets als een folkloristisch erfgoed uit een ver verleden.

De christelijke Messias

In tegenstelling tot de joodse traditie staat het geloof in Jezus Christus (= de gezalfde) centraal in het christendom. Hoe valt het te verklaren dat het verschil tussen Jodendom en christendom zo groot is geworden? Of zoals ik een joodse gesprekspartner ooit eens hoorde zeggen: jullie christenen willen altijd weer over de Messias praten, maar dat onderwerp vinden wij niet zo erg interessant en belangrijk.

De wegen beginnen al in het NT uiteen te gaan. Terwijl de evangelist Marcus (= de oudste van de vier evangeliën) nog weinig aandacht besteedt aan een eventueel davidische afkomst van Jezus, begint Mattheüs zijn evangelie met te benadrukken dat Jezus een afstammeling is van koning David: hij is de zoon van David en wordt daarom in Betlehem geboren (Mat. 1-2). In zijn brieven schrijft de apostel Paulus regelmatig over Jezus Christus – ook wel Christus Jezus – alsof hij t.a.v. Jezus bewust met twee woorden wil spreken.

De verbinding tussen Jezus en de verwachting van de Messias roept echter problemen op. Het doen en laten van Jezus is op geen enkele manier in overeenstemming met wat van een zoon van David (zie Psalmen van Salomo) verwacht mocht worden. Hij vestigt de aandacht op zich, maar treedt allerm minst op als aanvoerder van een leger ijverars of Zeloten. Van een glorieuze zegepraal is geen sprake. Integendeel, hij wordt door de Romeinen gearresteerd en eindigt zijn leven op een smadelijke wijze aan een kruis in Jeruzalem.

Dit dramatische en ergerniswekkende einde maakt een nieuwe interpretatie van het Messias-zijn van Jezus' noodzakelijk. Mattheüs tekent Jezus niet alleen als zoon van David, maar ook als een nieuwe Mozes die op de berg zijn uitleg geeft van de geboden van de Thora = de bergrede). Het lijden van Jezus roept vanzelfsprekend ook het beeld van de lijdende knecht van de Heer uit Jesaja 53 op. Radicaal nieuwe wegen bewandelt de evangelist Johannes. In de proloog van zijn geschrift onthult hij dat de oorsprong van Jezus niet in Betlehem gezocht moet worden, maar in de hemel. Dat heeft als consequentie dat Jezus niet de zoon van David is, maar de zoon van God – ja sterker nog, hij is zelfs God.

Naast het messianisme is ook de apocalyptiek niet weg te denken uit het NT – Jezus leefde in de verwachting van het spoedig einde van de wereld (vooral in Marcus – vgl. ook Paulus), Zo wordt er ook een relatie gelegd met de gestalte van de zoon des mensen/mensenzoon uit Daniël 7. Opnieuw blijkt de creativiteit van de vroeg-christelijke gemeente wanneer ook dat beeld geherinterpreteerd wordt. Jezus is niet alleen de mensenzoon die met de wolken komt om recht te spreken (Matteüs 25:31-46), maar tevens is meer dan eens sprake van het lijden en sterven van diezelfde mensenzoon.

Uiteindelijk hebben al die verschillende elementen er toe geleid dat in de 4e eeuw (concilie van Nicea 325) een christologisch concept geformuleerd wordt waarin voorgoed afgerekend wordt van het joodse beeld van de Messias: Jezus wordt vergoddelijkt – men zou kunnen spreken van de overwinning van het denken van de evangelist Johannes. De Christus kwam niet als (politieke/maatschappelijke) bevrijder, maar als verlosser die door zijn dood aan het kruis verzoening tussen God en mens tot stand heeft gebracht.

Het denken van Levinas over Messias en Messianisme

Interessant is dat Levinas zich beweegt tussen het Messianisme in de joodse traditie en het christelijke christologische denken. Hij schuwt een vergelijking tussen beide denkrichtingen in het geheel niet en schrikt er evenmin voor terug zich zeer kritisch uit te laten ten aanzien van de christelijke traditie. Dat betekent overigens niet dat hij orthodox-joodse standpunten zou verdedigen. Typerend voor zijn visie is dat hij het Messianisme niet bagatelliseert of als achterhaald beschouwt, maar dat hij de klassieke inzichten een nieuwe actuele betekenis tracht te geven.

Levinas is een 20e eeuwse filosoof, maar is daarnaast zeer goed thuis in de rabbijnse traditie. Zoals genoegzaam bekend is die traditie uiterst veelkleurig en buitengewoon ondogmatisch. Die grondstructuur is ook kenmerkend voor Levinas' denken. Alleen al om die reden heeft hij grote moeite met de wijze waarop in de christelijke traditie over Messias/Christus gesproken wordt.

Als uitgangspunt koos Levinas een tekst uit de Talmoed: Op de vraag wie is de Messias wordt in die tekst verschillende antwoorden gegeven. De school van rabbi Sjila zegt dat de naam van de Messias zal zijn Silo, want er wordt gezegd (in de Schrift) 'tot aan de komst van Silo' (Genesis 49:10 – in de christelijke traditie werd deze tekst ook gerekend tot de messiaanse verwachtingen in het OT). In de school van rabbi Janai wordt de naam Jinon genoemd. In Psalm 72:17 staat het volgende: Moge zijn naam eeuwig leven, moge zijn naam groeien (in het Hebreeuws: Jinon) in het aanschijn van de zon. Tenslotte de visie van een der rabbijnse school die Chanina als leraar heeft. In die school zegt men: Zijn naam is Chanina, want er is gezegd: Ik zal jullie geen mededogen (in het Hebreeuws chanina) bewijzen.

De drie verschillende namen van de Messias lijken op die van de leraren van de drie scholen. Conclusie: die drie namen van de Messias lijken op die van de leraren, maar niet op die van Jezus (waarschijnlijk een anti-christelijke tendens). Tweede gevolgtrekking: de Messias omvat niet één persoon, maar een collectiviteit. En tot slot de derde conclusie: de Messias betreft niet de verantwoordelijkheid van één persoon, maar is het levensprogramma voor ieder mens.

Op grond van het bovenstaande komt Levinas tot het volgende inzicht: 'de Messias dat ben ik zelf' en dat betekent dan weer: 'Mezelf zijn dat is Messias zijn. Iedereen moet handelen alsof hij de Messias is'. (deze interpretatie vond ik bij Marcel Poorthuis, Het gelaat van de Messias. Messiaanse Talmoed-lezingen van Emmanuel Levinas, Hilversum 1992. Zover ik weet is dit een van de weinige studies die zo expliciet zich bezighoudt met Levinas' denken over de Messias.

Levinas wil niet alleen niets weten van een vergoddelijking van de Messias/Christus, maar hij ontmythologiseert ook de joodse voorstellingen: het is geen mythische gestalte (zoals de zoon des mensen die met de wolken zal komen), het is evenmin een koningszoon. De Messias is ieder mens. 20-5-2014

kerken in Nederland wordt geadviseerd, komt de Bergrede eens in de drie jaar aan de orde, namelijk in het jaar dat het Matteüs-evangelie als leidraad wordt genomen. De eerste optie is dan ergens in de tijd ná Kerst en Driekoningen en vóór Pasen. Het voordeel daarvan is dat de tekst gelezen wordt in de samenhang van het verhaal over Jezus. En zo hoort het ook: *'The Sermon is part and parcel of Matthew's gospel.'*⁷ De woorden van Jezus worden daardoor in het kader gesteld van zijn levensbericht: ná zijn eerste verschijning als de nieuwe koning en vóór zijn weg naar Jeruzalem en naar het kruis. Zijn woorden werpen dan licht op zijn daden en vice versa. Het blijken daadkrachtige, geneeskrachtige woorden te zijn. Ze komen uit de mond van iemand die zelf tot de dood toe beschadigd wordt, maar zijn woorden wijzen door het lijden en dood heen naar de nieuwe werkelijkheid van Gods Rijk en brengen het dichtbij. Sterker nog: *'Het is zó, dat in Jezus' eigen persoon, in zijn woord en daad, in zijn weg van gehoorzaamheid ten dode dit Rijk van God present is.'*⁸ Om dit bewustzijn te wekken in de gemeente kan de Bergrede maar beter niet incidenteel aan de orde worden gesteld, maar in het kader van de doorgaande lezing uit Matteüs. Het vergt een lange adem om dat bewust en verantwoord te doen.

4. De verbeelding van de berg

Voorlezers die hun hoofd bij de tekst hebben, krijgen een beeld in hun hoofd van de setting, waarin het gebeuren van de tekst zich afspeelt. Dat beeld bepaalt het effect van hun lezing. Wat zij 'zien' dragen ze namelijk over aan de hoorders. Soms gaat dat schijnbaar vanzelf. Bij de lezing van het scheppingsverhaal komt uiteraard een ander beeld over dan bij de lezing van het visioen van het nieuwe Jeruzalem. Elke tekst heeft haar eigen virtuele *Tat-ort*. En de voorlezer draagt door de kracht van de verbeelding het beeld van deze plaats over. Maar zo vanzelf gaat dat in werkelijkheid niet. Het is maar beter dat de voorlezers zich tevoren bewust maken welk beeld ze in hun hoofd hebben. Dat geldt zeker voor de tekst van de Bergrede. De Bergrede wil dat we een berg voor ons zien. Dat klinkt wat simpel, maar precies daar zit een probleem. Proberen we de scène voor ogen te krijgen:

Jezus trekt een grote groep mensen aan, ziek, gekweld, opgejaagd en machteloos. Zijn optreden inspireert hen en werkt zelfs gene-

zend. Plotseling echter wordt de beweging afgebroken met de mededeling: 'Bij het zien van deze menigte ging Hij de berg op, en toen Hij was gaan zitten, kwamen zijn leerlingen bij Hem...' (Mat. 5: 1). Hij laat dus de menigte achter zich en zondert zich af met enkele leerlingen. Na deze mededeling volgt de tekst van de Bergrede, bedoeld als samenvatting van Jezus' onderwijs aan de kleine schare leerlingen. Maar aan het slot blijkt dat het onderwijs niet beperkt blijft tot de leerlingen. De menigte komt weer in beeld. Die is 'geestdriftig over zijn onderricht. Want Hij onderrichtte hen als iemand met gezag...' (Mat. 7: 28-29). Het voorstellingsvermogen schiet te kort om de verschillende wendingen te kunnen bevatten. Waarom gaat Jezus de berg op en zondert zich af met zijn leerlingen, terwijl Hij er toch voor de menigte wil zijn? Hoe vindt de communicatie tussen Jezus en de menigte plaats? Bemiddelen de leerlingen zijn woorden of spreekt Hij over hun hoofden de menigte aan? En hoe gaat zoiets akoestisch toe in de bergen? Men hoeft geen Maarten 't Hart te zijn om zich over deze logistieke kwesties vrolijk te maken in het NRC-Handelsblad. Het is echt een probleem. Hoe stelt men zich dit voor? Ik zie twee mogelijkheden:

Als Mozes op de berg...

Om het probleem op te lossen grijpt men gewoonlijk naar het middel om de 'berg' symbolisch te verstaan. Sinds Augustinus stelt men de vraag: 'Wat verbeeldt die berg?' En de verklaring zoekt men gewoonlijk in de verhevenheid van de berg. De berg is het ideale toneel van grote gebeurtenissen in het evangelie, zoals de berg van de Verzoeking of van de Verheerlijking of van de Uitzending. Kortom, het is de berg van de Openbaring. Vandaar uit is het een kleine stap om Jezus te zien als een tweede Mozes, die op een nieuwe Sinaï zijn leer brengt. De menigte moet wel op afstand blijven vanwege de verhevenheid van het gebeuren, maar het is uiteindelijk toch voor hen bedoeld. Zo ongeveer horen we het in de jongste Nederlandse commentaren.⁹ Dat werkt natuurlijk door in populaire versies. Zo leidt Nico ter Linden de scène als volgt in: 'Geen betere plek voor Jezus om zijn 'bergrede' uit te spreken. Als een tweede Mozes zal ook Hij vanaf een berg de heilige leer ontfouwen... Dat zijn ... geen woorden uit platland, maar gedachten uit het hooggebergte van de Geest, woorden van God zelf.'¹⁰ Deze voorstelling van de scène is inge-

burgerd in ons denken. De berg is geen geografische, maar een theologische berg, of zoals de nieuw-testamenticus Bruno Bauer in 1841 zo aardig zei: het is '*eine evangelische Kategorie*'.¹¹

Er valt wel wat af te dingen op deze voorstelling. Wie Jezus voorstelt als tweede Mozes brengt een associatiereeks op gang, waarbij uiteindelijk de 'nieuwe leer' van Jezus de 'oude Wet' van Mozes gaat vervangen. En we willen toch juist van die gedachte af. Anderzijds krijgt de Bergrede door deze voorstelling op haar beurt de status van een nieuwe Wet. De hoge berg, die met de top tot in de hemel reikt, symboliseert het goddelijke gewicht van die Wet. Augustinus zei het reeds: 'De berg staat voor de belangrijkste voorschriften van de gerechtigheid.' De berg geeft uitdrukking aan de autoriteit van Jezus' woorden en dat werkt door zowel in de schriftlezing als in de prediking.¹² Het effect van deze symbolische voorstelling is goed onder woorden gebracht door W.R. van der Zee. We voelen ons bij voorbaat overvraagd door wat Jezus eist: 'We zien er tegen op als tegen een berg.'¹³ En het zou toch het evangelie zijn? Kortom, wie met dit beeld van de scène voor ogen de Bergrede voorleest, maakt ongewenste associaties los.¹⁴ Kan het niet anders?

...of als David op de vlucht

Nico ter Linden had de scène ook heel anders kunnen zien, wanneer hij namelijk bij het motief gebleven was dat hij eerder aanroerde. Dat is het motief dat Jezus, volgens Matteüs, vanaf het begin van zijn optreden de neiging heeft om *uit te wijken*. Op het moment dat Hij zich manifesteert als profeet, weldoener, leider van een nieuwe volksbeweging, trekt Hij zich ook weer terug. Hij zoekt een weg naar buiten, Hij zoekt de eenzaamheid. Hij wijkt uit en verbergt zich in het bergland.¹⁵

Dat beeld grijp ik nu aan en begin opnieuw de inleiding van de Bergrede te lezen: 'Bij het zien van deze menigte ging Hij de berg op...' Wat zag Hij?

– Hij zag de onvoorstelbare ellende waarin deze mensen verkeerden. Hij voelde hoe de nood van de wereld op hen drukte en hen verbrijzelde. En Hij beseftte dat de tekenen van genezing die Hij stelde slechts kleine tekenen waren. Daarom week Hij uit en zocht de eenzaamheid van het gebergte. Daar vroeg Hij God om de spoedige komst van het Rijk.

– Hij zag hoe deze mensen naar hem keken. Hij voelde de druk van hun verwachting, namelijk dat Hij hun leider zou worden. En Hij besepte dat de crisis waarin de wereld verkeerde te groot was om er met een spontane volksbeweging een einde aan te maken. Daarom week Hij uit. Maar een kleine groep volgde Hem. Ze wilden met Hem zoeken naar de manier waarop Gods Rijk dan wel zou komen.

– Hij zag hoe machthebbers zich verzetten tegen de komst van een Rijk, waardoor de menigte recht en vrijheid zou krijgen. Hij besepte dat deze machthebbers de menigte zouden opjagen, dat zijn eigen volgelingen in deze vervolging zouden delen en dat Hij zelf vervolgd zou worden tot de dood toe. En daarom week Hij uit. Hij nam zijn volgelingen mee op een verborgen plaats. Een grot in de bergen werd hun ‘binnenkamer’, waar ze in verborgenheid konden bidden om de komst van het Rijk. Daar zouden zij gaan verstaan op welke wijze hij koning van dit Rijk zou worden. Kortom, Jezus week uit zoals David met zijn volgelingen uitweek in het bergland en zich in een spelonk verborg om zich voor te kunnen bereiden op zijn koningschap. In die zin was Hij een echte zoon van David. Zo stichtte Jezus in de *middle of nowhere* een schuilkerk voor zijn volgelingen. Daar wachtte Hij op het uur van de beslissing, waarop Hij naar voren zou komen. Zodra de menigte er lucht van kreeg hoe in die schuilkerk de komst van Gods Rijk werd voorbereid, besepte ze dat hier echt iets nieuws gebeurde. Dat dwong respect af.

Wanneer de voorlezer dit beeld van de scène voor ogen houdt en overdraagt aan de hoorders, komen er andere associaties vrij. De berg rijst dan niet langer op als ideale plaats voor de openbaring, zoals de Sinaï of de Horeb, maar dient als vluchtoord voor de messiaanse beweging. De hoorders herkennen er mogelijk iets in van hun eigen situatie: de christelijke gemeenschap als schuilkerk.

Noten

¹ Zie: G. Wüste, ‘Het voorlezen van een schrifttekst’, in: G. Lukken, J de Wit (red.), *Lezen in fragmenten. De bijbel als liturgisch boek*, Liturgie in beweging 2, Baarn 1998, 185-191.

P. Oskamp en A. van Herk, *Neem en lees. Gids voor schriftlezers*, Hardinxveld, 1990 biedt een even eenvoudig als doeltreffende handreiking voor lectoren.

² In H.W. Hollander, *Spectrum van bijbelvertalingen. Een gids*, Zoetermeer 1994, geeft N. Tromp 44-55 een beschrijving van de ontwikkeling van de

DOORWERKING IN
HET TWEEDE TESTAMENT

18

Een nieuw verbond?

2

Marieke den Hartog

Als er een kind gedoopt werd, werd er in de kerk van mijn jeugd vaak de berijmde psalmtekst uit Psalm 105:3 gezongen: 't Verbond met Abraham zijn vrind bevestigt Hij van kind tot kind'. In de oorspronkelijke psalm (onberijmd:105:9) gaat het in algemene zin over het verbond met Abraham, de eed aan Isaak gezworen, 'die hij voor Jakob stelde tot wet, voor Israël een verbond voor eeuwig' (Psalm 105:10).

Het verbond met Abraham komt in het boek Genesis op vele manieren ter sprake. Als belofte van nageslacht en belofte van een eigen land (Gen.12), bevestigd in het verbond tussen de stukken (Gen.15) en als opdracht om alle jongetjes op de achtste dag te besnijden (Gen.17:1-14): een fysiek verbondsteken als menselijk antwoord op het goddelijk initiatief tot dit verbond.

Tot op de dag van vandaag is dit ritueel dan ook het menselijke antwoord op het door God geïnitieerde verbond. Een joods jongetje, geboren uit een joodse moeder, behoort door zijn geboorte immers al tot het volk Israël. Maar door middel van dit ritueel bevestigen de ouders:

inderdaad, jij maakt deel uit van onze gemeenschap. Jij maakt deel uit van het verbond dat onze God ooit met onze voorvader Abraham sloot.

MAATSCHAPPELIJK DEBAT OVER DE BESNIJDENIS

Het geeft te denken dat onze samenleving dermate geseculariseerd is dat op dit moment zelfs de KNMG, de Koninklijke Nederlandse Maatschappij tot bevordering van de Geneeskunst, de vraag heeft opgeworpen of de tijd niet rijp is om besnijdenis in Nederland te gaan verbieden, omdat het medisch gezien nutteloos is en voor het kind niet vrij van risico's zou zijn. Sommige representanten van de joodse gemeenschap hebben daarom voorgesteld om in dat geval maar een 'besnijdenisschip' buiten de territoriale wateren heen en weer te laten varen, waar de jongetjes met een helikopter naartoe vervoerd zouden moeten worden. Sommige moslims, die door dit verbod precies zo getroffen zouden worden, zouden daar dan graag bij aansluiten.

De vrijheid van godsdienst wordt in onze samenleving op steeds meer manieren ter discussie gesteld. Na de halfslachtig afgesloten discussie over de onverdoofde rituele slacht gaat het nu om een nog veel fundamenteelere kwestie: de invoering in het verbond met de God van Israël.

Christenen hebben een op zijn minst gecompliceerde relatie met het letterlijk verstaan van de opdrachten c.q. regels in het Eerste Testament, zeker waar het om de ritus gaat. Je zou kunnen zeggen dat het eerste verbond (van de God van Israël met Abraham, inclusief de besnijdenis) door de kerk al als het *nieuwe* verbond verstaan werd op het moment dat hier niet meer aan de besnijdenis maar aan de doop werd gedacht.

LETTERLIJKE EN GEESTELIJKE INTERPRETATIE

De kerk is het Eerste Testament vooral 'geestelijk' en niet meer 'letterlijk' gaan lezen, overigens in navolging van de hellenistische, joodse wijsgeer Philo van Alexandrië, een iets oudere tijdgenoot van Jezus van Nazareth. Ook in de rabbijnse en Middeleeuwse joodse exegese zijn er altijd meerdere manieren om de Schrift uit te leggen, maar de uitleg werd nooit geheel losgekoppeld van de letterlijke, fysieke betekenis: de spijswetten blijven de spijswetten, de besnijdenis blijft de besnijdenis en de sjabbat blijft de sjabbat.

Ik vraag me af in hoeverre de pijnlijke discussie over de rechtsgeldigheid van de besnijdenis in onze samenleving terug te voeren is op het feit dat christenen de regelgevende teksten van het Oude of Eerste Testament vooral in spirituele, en dus niet in fysieke zin hebben opgevat. De besnijdenis werd vooral beschouwd als een voorafschaduw van de christelijke doop. De kinderdoop is daarmee het christelijke initiatieritueel bij uitstek geworden: door de doop wordt het kind of de volwassene opgenomen in de verbondsgemeenschap met God. Op dat moment verdwijnt het fysieke ritueel van de besnijdenis als verbondsritueel in Israël, in de joodse gemeenschap, gedeeltelijk of zelfs helemaal uit beeld. Ook Israël, als eerste verbondspartner van God, lijkt vanaf dat moment niet meer ter zake te doen: de kerk is in de plaats van Israël het volk van het verbond geworden.

De, ook maatschappelijke, problemen die voortkomen uit deze spiritualistische wijze van lezen van het Eerste Testament beginnen niet pas bij 'een aantal christelijke exegeten' zoals Marcus van Loopik stelt in Kring 1, in de alinea na de vertaling van Jeremia 31, maar ze beginnen al in het Tweede Testament zelf.

STRUIKELTEKSTEN

Als we nagaan hoe de term 'het nieuwe verbond' voorkomt in het Tweede Testament, dan zijn er ten minste drie zeer problematische passages met een even problematische werkingsgeschiedenis in de christelijke theologie en het christelijk denken. Dat zijn II Korintiërs 3:6-18 en Hebreëën 8:6-13 en 9:4-20. De tweede brief aan de Korintiërs is weliswaar van de hand van de apostel Paulus, maar bevat zeer abrupte overgangen, waaronder die naar Kor. 3:6-18. Deze passage zou daarom door een andere schrijver later ingevoegd kunnen zijn. Een dergelijke polemische en antithetische manier van spreken over de wet en het verbond komen we verder bij Paulus niet tegen. Eigenlijk past deze passage dus niet bij de Paulus zoals we die kennen. De brief aan de Hebreëën is zeker niet van Paulus afkomstig en is zelfs geen brief in de strikte zin, omdat niet duidelijk is wie de geadresseerden zijn en wie de schrijver is.

Hoe dan ook, deze drie passages zijn ware struikelteksten voor allen die zich in hun christelijke geloofsbeleving niet af willen grenzen van de joodse traditie en gemeenschap. De manier waarop hier de symboliek en het gedachtegoed uit Jeremia 31 ter sprake komt is beslist uitsluitend:

Christus is de bemiddelaar van een 'nieuw verbond'; 'hij is immers gestorven om ons te verlossen van de overtredingen tegen het eerste verbond'^[1].

[1] Hebr. 9:15

Gelukkig zijn dit geen lezingen die met regelmaat op het leesrooster van de zondagse vieringen staan. In tegendeel: in de drieënhalf jaar dat ik nu predikant ben, ben ik ze nog geen enkele maal tegengekomen. Wel spelen ze met name in de oosters-orthodoxe theologie een grote rol. Ik herinner me een theologenconferentie op Cyprus in 1993, waar delegaties van de MECC, Raad van Kerken in het Midden Oosten, en van de Nederlandse Raad van Kerken zich bogen over de thematiek van de kerk en het joodse volk. Een metropoliet (een soort bisschop) uit Libanon hield daar op een gegeven moment een meditatie over II Kor. 3 waaruit bleek dat dit echt het evangelie voor hem was:

Tot op de dag van vandaag ligt er een sluier over hun hart^[2], telkens als de wet van Mozes wordt voorgelezen. II KOR. 3:15

[2] van Israël

Een polemische tekst van bijna tweeduizend jaar oud, gelezen alsof hij over vandaag gaat, kan ook vandaag nog bestaande intolerantie en vooroordelen bevestigen en in stand houden. Hier heeft de kerk definitief de plaats van Israël ingenomen. Hier is theologie politieke theologie geworden, ook al beweren de bedrivers ervan dat ze niets anders doen dan Gods Woord van tweeduizend jaar geleden uitleggen. Op dit punt kwamen wij Nederlandse theologen en de theologen uit het Midden-Oosten niet dicht bij elkaar.

De hierboven genoemde passages uit II Korintiërs en uit Hebreeënen bieden nauwelijks of geen mogelijkheden om op een constructieve en inclusieve manier te spreken over het verbond van God met Israël en het verbond van God met de volkeren c.q. de kerk. Het is daarom zinniger in het Tweede Testament naar sporen te zoeken waar op een andere manier over het 'nieuwe verbond' gesproken wordt.

EEN ANDER MODEL: LUCAS

Ik meen die andere manier gevonden te hebben in Lucas, het derde evangelie. Deze auteur schrijft genuanceerd over het joodse volk en kan niet beticht worden van anti-joodse vooroordelen. Het Evangelie naar Lucas staat ieder derde jaar centraal op het oecumenisch leesrooster

van onze kerken (rooms-katholiek en protestants) en kan daarom als representatief voor het christelijke gedachtegoed beschouwd worden. Het Griekse woord voor verbond, *diathèkè*, komt in Lucas slechts tweemaal voor, maar wel op belangrijke plaatsen. Eenmaal aan het begin en eenmaal aan het eind. Eenmaal als 'verbond' en eenmaal als 'nieuw verbond'. Ik vermoed dat dit geen toeval is:



Zacharias schrijft de naam van zijn zoon, Domenico Ghirlandaio, fresco, detail, ca. 1486, Cappella Tornabuoni, Florence

HEILIG VERBOND

In Lucas 1:72 zingt de priester Zacharias een lofzang op de dag van de besnijdenis (sic!) van zijn zoon Johannes (de latere Johannes de Doper). De hele periode van de zwangerschap van zijn vrouw Elisabeth had hij niet kunnen spreken. Hij was letterlijk met stomheid geslagen omdat hij niet had geloofd dat zijn vrouw op haar oude dag nog een kind zou kunnen baren. Het wonder is geschied. Hij moet het kind een naam geven die in zijn familie niet voorkomt (Johannes, de Griekse versie van de Hebreeuwse

naam Jochanan). Op dat moment 'wordt zijn mond geopend, komt zijn tong los en spreekt hij; hij zegent God' (Lucas 1:64), hij 'wordt vervuld van de Heilige Geest en profeteert, zeggend' (Luc.1:68): 'Gezegend de Heer, Israëls God, hij heeft naar zijn gemeente omgezien en hem verlossing bereid' (id.1:68) '... om de ontferming over onze vaders te betonen, te gedenken zijn heilig verbond, – de eed die hij heeft gezworen aan Abraham onze vader...' (Lucas 1:72)

Heden, verleden en toekomst worden in deze lofzang op klassieke wijze met elkaar verbonden. Op het moment dat hem iets totaal nieuws en onverwachts is overkomen, namelijk de geboorte van een zoon op zijn oude dag, verheerlijkt hij de God van Israël door te verwijzen naar het verbond met Abraham onze vader en door, aan het eind, te verwijzen naar de toekomst: '...om onze voeten te richten op de weg van de vrede'.

Lucas is hier een klassieke geschiedschrijver die niet iets nieuws hoeft te bedenken, maar die woorden in de rijke traditie vindt om het nieuwe dat in zijn dagen gebeurd is te articuleren.

NIEUW VERBOND

Pas aan het eind van Lucas' evangelie komt het woord 'verbond' nog een keer voor. Daar klinkt zelfs de in Jeremia 31 gebruikte term voor het 'nieuwe verbond': *kainè diathèkè* (Lucas 22:20). Jezus zit voor de laatste keer tijdens zijn aardse leven met zijn vrienden rond de tafel. Volgens Lucas (en ook volgens de twee andere synoptische evangeliën, Marcus en Matteüs) is dit een Pesachmaaltijd: het feest van de ongezuurde broden, de dag waarop het paaslam geslacht moest worden^[3]. Deze maaltijd krijgt het karakter van de instelling van een nieuw verbond door de betekenis die Jezus geeft aan beker, brood en beker^[4]. Deze passage eindigt aldus:

Evenzo met de beker na de maaltijd, zeggend: deze drinkbeker is het nieuwe verbond in mijn bloed, dat voor u vergoten wordt. LUCAS 22:20

De parallellen in Marcus en Matteüs spreken op deze plaats alleen over het 'verbond'.^[5] Deze plaats in Lucas is de enige keer in de evangeliën dat er sprake is van het nieuwe verbond. Ik ben het met David Flusser eens dat Lucas deze passage hoogstwaarschijnlijk aan Paulus in I Kor. 11:26 ontleend heeft. Het gaat hier dan om de instelling van een nieuw verbondsritueel voor de vroegchristelijke gemeente, dat qua beeldtaal sterk herinnert aan diverse verhalen uit het Eerste Testament: de uittocht uit Egypte met het slachten van het paaslam en het levensreddende strijken van het bloed op de deurposten (Exodus 12); de verbondsluiting op de Sinaï, compleet met het offer, het bloed van het verbond en de verbondsmaaltijd (Exodus 24:8-11), het spreken van Jeremia over het sluiten van een nieuw verbond omdat de kinderen Israëls aan het eerste verbond ontrouw geworden waren (Jer. 31) en waarschijnlijk ook de gedachte van het plaatsvervangend lijden van de rechtvaardige voor de zonden van de gemeenschap zoals in Jesaja 53.

[3] Lucas 22:1.7-8.13

[4] Deze opvallende volgorde heeft alleen Lucas. De anderen noemen eerst de dankzegging over het brood en dan die over de beker. Historisch gesproken kan het allebei: de scholen van Hillel en Sjammai hebben hier een meningsverschil over dat uiteindelijk in het voordeel van Hillel beslist wordt, zie Misjna Berachot 8:1.

[5] Marcus 14:24 en Matteüs 26:28

CONCLUSIE

Als we onderzoeken hoe de term 'nieuw verbond' in het Tweede Testament voorkomt, vinden we enkele zeer antithetische passages in II Korintiërs en in Hebreeëen waarin Israël als het volk van het verbond gediskwalificeerd wordt, terwijl dat in Lucas niet het geval is. Hier valt de nadruk op de zichtbare verbondsteken die aan de mens c.q. de kerk gegeven zijn om in het verbond met de God van Israël te kunnen participeren: de verbondsmaaltijd (avondmaal/eucharistie).

De beslissing om deze teksten over het nieuwe verbond niet tégen Israël te gebruiken, maar ze te beschouwen als inclusieve teksten, waarbij de kerk op eigen wijze participeert in het eerder met Israël gesloten verbond, zal iedere keer door de kerk opnieuw onderstreept en onderbouwd dienen te worden, op het gevaar af dat anders een anti-joodse leeswijze toch weer gaat domineren. Helaas is een spiritualistische interpretatie van de kerk hier mede schuldig aan geworden.

VRAGEN

- 1 Lees de hierboven kort besproken struikelteksten in II Korintiërs en in Hebreeëen. Wat bespeurt u van de doorwerking van deze teksten in uw eigen omgeving, of in uw eigen geschiedenis?
- 2 Bent u het eens met de geschetste visie op Lucas, dat hij een participatiemodel van Israël en de kerk biedt, waarbij het nieuwe verbond hoogstens een vernieuwde versie van het eerste verbond is maar niet de opheffing daarvan impliceert?
- 3 Bent u verontrust over het maatschappelijk debat over de besnijdenis? Waarom wel of niet? Bent u het eens met de hier gepleegde analyse, dat een spiritualistische exegese van de Schrift leidt tot onbegrip ten aanzien van het principiële karakter van deze kwestie, namelijk een aantasting van de in onze grondwet vastgelegde vrijheid van godsdienst? Of spelen er nog andere aspecten mee? Zo ja, welke?

Liedkeuze bij de lezing

Beelden van Jezus in de liedcultuur

Eerste blok vergelijkingen: strofische gezangen

Levensreis; navolging van Christus (register NLB)

- | | |
|---------|---|
| NLB 529 | Mijn dienstknecht mijn geliefde; Lied van Jesaja
Tekst Oosterhuis (*1933); muziek Schollaert (*1940 Hasselt)
Getijden van het jaar; Epifaniëntijd |
| NLB 531 | Jezus, die langs het water liep
Tekst Den Besten (*1923); muziek Mehrrens (1922-1975)
Getijden van het jaar; Epifaniëntijd |
| NLB 532 | De visser ging uit vissen
Tekst Bouma (*1941); muziek Bleij-Pel (*1937)
Getijden van het jaar; Epifaniëntijd |
| NLB 533 | Daar komt een man uit Nazareth (met refrein)
Tekst Deurloo (*1936); muziek Podt (*1963)
Getijden van het jaar; Epifaniëntijd |
| NLB 534 | Hij die de blinden weer liet zien
Tekst Jongerius (*1941); muziek Miller (1735-1807)
Getijden van het jaar; Epifaniëntijd |
| CFF 37 | Gaan wij de dagen door
Tekst/muziek Fictoor (*1948)
Pelgrimslid; 'Ik ben de Weg' |

Tweede blok vergelijkingen: andere liedvormen

Kersttijd

- | | |
|---------|---|
| NLB 492 | Verschenen is de mildheid (responsoriaal voorzang/allen)
Tekst Oosterhuis (*1933); muziek Huijbers (1922-2003) |
| GVL 642 | met strofes
Getijden van het jaar; Kersttijd |
| CFF 56 | Een kind is ons gegeven (tafellied)
Tekst Fictoor/Hilhorst (*1949); muziek Fictoor (*1948)
Kerstnacht |

Derde blok vergelijkingen: acclamaties Levensreis (NLB) en Lijdenstijd

NLB 842	Ik ben het licht van de wereld (canon) Tekst Johannesevangelie 8,12; muziek Goedhart (*1948) Leven; levensreis
NLB 844	May we see Christ's loving face (acclamatie) Tekst/muziek Watts/O'Brien (Icon of Grace 2012) Leven; levensreis
Taizé 3	Bleibet hier und wachet (keervers) Tekst Lijdensverhaal Evangelie; muziek Berthier (1923-1994) Lijdenstijd

Afkortingen

NLB	Nieuwe Liedboek
GVL	Gezangen voor Liturgie
CFF	Vijftig Liederen – Chris Fictoor Foundation
Taizé	Liedbundel Klooster Taizé

Uit: Het twistgesprek van de mens met zijn God. Een paragraaf uit de godsdienst van Israël, M. A. Beek, inaugurele rede, 11 november 1946

Jeremia een twister van vlees en bloed voor ons op. De inzet van zijn twist is de hem opgedrongen roeping. Wij moeten deze twist, willen wij hem goed verstaan, nauwkeurig afgrenzen van twee verwante gebieden, dat van de voorbede en van het klaaglied.

Aan de voorbede is een uitvoerige studie gewijd door de Boer, ²¹⁾ een typisch voorbeeld van de godsdienst-historische methode in zijn toepassing op het O.T. Het Hebreeuws gebruikt voor het verrichten van de voorbede een terminus technicus, waarvan de stam o.a. de betekenis heeft van „breuken veroorzaken” en „op de vlucht jagen van een leger”. Op die grond ziet de schrijver de voorbede als een poging om een breuk te veroorzaken in de aanstormende macht van de goddelijke activiteit. ²²⁾ De mens wil een noodzakelijk geworden gang van zaken keren en het gevaarlijke ingrijpen Gods afwenden. Door de macht van het gebed wordt de goddelijke gang tegengehouden of afgebogen. Dit gebed doet een beroep op de eigenschappen Gods, inzonderheid diens rechtvaardigheid, genade, ontferming, om daardoor zijn handelen te beïnvloeden. Zo pleit Abraham voor het behoud van Sodom en Gomorra om der wille van de tien rechtvaardigen, omdat de rechter van de ganse aarde onrecht zou doen indien zij in de val der goddelozen werden meegesleurd. ²³⁾ Hij krijgt zijn verlangen, maar Amos wordt niet verhoord wanneer hij het oordeel over Israël wil afwenden met een beroep op zijn kleinheid. ²⁴⁾ Zulk een voorbede staat op de grens van het twistgesprek omdat er geen eenswillendheid bestaat tussen God en de mens en van menselijke zijde een poging gedaan wordt om Gods weg af te buigen. Het verschil is echter, dat bij de voorbede een derde persoon in het spel is. De voorbidder is een middelaar tussen een mens, een volk enerzijds en de goddelijke macht anderzijds en niet ieder is tot de voorbede bevoegd. Ook Jeremia is krachtens zijn profetisch ambt zulk een voorbidder, maar wanneer hij zijn middelaarsschap vergeet en zich volkomen vereenzelvigd ²⁵⁾ met het volk, waarvoor hij klaagt en roept, worden ook de grenzen van de voorbede overschreden en staat een twister van aangezicht tot aangezicht voor zijn God.

Maar ook het klaaglied, waaraan Jeremia zo rijk is, dat

een apart bundeltje van dergelijke liederen van veel later datum aan hem kon worden toegeschreven, is iets anders dan zijn twist. Het klaaglied immers beperkt zich tot een beschrijving van het lijden, het is geneigd de schuld bij dengene te zoeken, die het lied reciteert en het zal de schuld zeker niet verwijtend aan God toeschrijven. De verwachting van het klaaglied is, dat het hart Gods vermurwd zal worden, maar het stormt niet blind tegen de muur van goddelijke onverwrikbaarheid. Bij Jeremia wordt het klaaglied tot requisitoir en het is deze profeet, die ons stelt voor één van de meest spannende momenten in Israëls religie: een mens, die zich onderwindt met zijn formeerder te twisten. Met bevende huivering ziet de buitenstaander toe en wacht op de afloop van de dialoog, die door de mens is ingezet. Tot zijn verwondering ervaart hij dan, dat de profeet niet voor zijn waagstuk gestraft wordt met vernietiging, maar gehoord en beantwoord wordt. Martin Buber heeft van dit verschijnsel de religieuze verantwoording gegeven, wanneer hij in zijn stuk over „het geloof van Israël” het volgende zegt ²⁶⁾: „Om tot mensen te kunnen spreken, moet God persoon worden, maar moet Hij ook den mens tot persoon maken. Deze menselijke persoon neemt het woord niet alleen aan, hij antwoordt ook, weeklagend, aanklagend, God zelf aanklagend, over de gerechtigheid met Hem twistend, zich buigend, biddend. Jeremia is van alle Israëlitische profeten de enige, die dit vermetele en vrome levensgesprek van den absoluut onderdanige met den absoluut soevereine heeft durven optekenen; zozeer is de mens persoon geworden, dat de dialoog hier tot zijn zuiverste vorm is uitgegroeid. De mens kan spreken en hij mag spreken; wanneer hij maar werkelijk tot God spreekt, is er niets wat hij Hem niet zeggen mag”.

De beoordeling van Jeremia's twistgesprek is afhankelijk van een juiste exegese van Jer. 12 : 1, een text, die wij voorlopig als volgt vertalen:

„Rechtvaardig zijt Gij Heer, wanneer ik met U twist;
nochtans wil ik zaken betreffende het recht ²⁷⁾ aan
U voordragen,”.

Het werkwoord *rib* is hier zonder aarzeling met twisten vertaald, al leert ons het woordenboek terecht, dat de waarden van deze stam zeer verschillend zijn. *Rib* kan betekenen de twist tussen mensen van het geringe meningsverschil (Spr. 25 : 9) af tot moord en doodslag toe (Ex. 21 : 18). Men kan echter ook twisten t.b.v. een ander en zo ontstaat de tweede betekenis: pleiten voor. Ook wordt het woord gebruikt voor de twist van Jhwh met de volkeren (Jes. 49 : 25) en met zijn eigen volk (Jer. 2 : 9), maar Hij wordt ook opgeroepen om het pleit te voeren voor zijn volk tegenover de verdrukken (Deut. 33 : 7) en dan voltrekt zich dezelfde betekenisverandering. Ook kan een mens bij Jhwh het pleit voeren voor zijn volk en in dien zin heeft Jeremia zeker getwist. De context van Jer. 12 : 1 leert echter, dat wij in deze laatste zin het woord niet mogen verstaan. De zaken, die met het recht te maken hebben en die Jeremia aanhangig maakt betreffen de voorspoed der goddelozen. Hier is dus een aanknopingspunt bij het requisitoir van Job. Wij mogen echter ook aan andere plaatsen denken, waar de twist nog dieper gaat en het woord ook vermeteler wordt, n.l. waar het profetisch ambt in het geding komt.

Zo lezen we in Jer. 15 : 16—18:

werden uw woorden gevonden, ik verslond ze,
tot blijdschap was mij uw woord, tot vreugde mijns
harten,

want uw naam is over mij uitgeroepen,
Jhwh, God der heirscharen!

In vrolijk gezelschap zat ik nooit, geen uitgelatenheid.

Door uwe hand zat ik eenzaam;

Gij hebt mij met norsheid vervuld.

Waarom is mijn pijn gedurig, mijn wond steeds open,
en wil zij maar niet genezen?

Ja waarlijk, gij zijt voor mij een uitdrogende stroom,
water waarop men niet vertrouwen kan.

Deze verzen, die men gemakkelijk met andere kan meerderen doen ons de zin van het twisten verstaan. Nu zegt de profeet, dat daarbij Jhwh gelijk gekregen heeft, want Hij bleef siddik. Dit laatste woord vertalen wij met

rechtvaardig, maar het behoort zozeer tot het Semietisch taaleigen, dat het praktisch schier onvertaalbaar is. Jhwh bleef als één, die zich gedraagt overeenkomstig de norm, de orde, die de wereld draagt.²⁸⁾ Ondanks dit inzicht stormt Jeremia opnieuw met zijn aangelegenheden op den almachtigen rechter af, alsof deze tegelijk beschuldigde en rechter kan zijn. Opnieuw echter zal de *sedakāh*, de gerechtigheid, gehandhaafd blijven, o.a. ook daardoor, dat Jeremia niet zonder antwoord blijft. Zelfs Jona — en dat is de diepe zin van zijn boek — blijft niet zonder antwoord wanneer hij twist over het niet vervuld worden van zijn profetie en ontdekt heeft, dat zijn boeteprediking slechts instrument was van de lankmoedigheid Gods.

Langzaam maar zeker wijken zo uit de godsvoorstelling de elementen van de willekeur en daarmee ook die van de verbolgenheid tegenover de mens, die weliswaar de gehele *sedakāh* van Jhwh niet kan overzien, maar niettemin in zijn relatie tot Hem blijft volharden. Slechts een volstreekte afval doet het recht op de twist vervallen, zoals wij lezen in Jer. 2 : 29, „Waarom wilt ge nog met mij twisten? Ge zijt allen van Mij afgefallen, spreekt Jhwh.” In alle consequentie is dit woord echter niet aanvaardbaar omdat het immers juist het kenmerk van de afvallige is, dat hij geen wederwoord meer heeft. De rethorische vraag mist zijn doel. De onschokbaarheid van de goddelijke *sedakāh*, die op den duur als *hesedh* (d.i. ongeveer genade) en als *raḥamīm* (d.i. ongeveer liefde) wordt aangevuld is de garantie, dat Jeremia in zijn dialoog alles kan zeggen. Het is op die grond ook, dat andere profeten, zoals met name Habakuk, in de dialoog met hun God hebben geleefd, waarvan de literaire vorm de neerslag is tot op den huidige dag.

Het was niet mijn bedoeling om met dit alles inzichten naar voren te brengen, die de bestaande beschrijvingen van de godsdienst van Israël of van de theologie van het O.T. diepgaand moeten wijzigen. Men mag, alles overwogen hebbende, rustig voortgaan deze godsdienst te karakteriseren als de religie van de wil en van de gehoorzaamheid.²⁹⁾ Onderwerping aan het zedelijk gebod en de rituele wet is de

dominant gebleven van Israëls religie en onderwerping was ook de slotacte van de dialoog tussen de mens en zijn God. Daarom draagt deze rede ook de bescheiden ondertitel: een paragraaf uit de godsdienst van Israël. De twist is niet een beheersend moment, maar een teken van de eigen aard van Israëls vroomheid.

Doordat het ganse leven op Jhwh betrokken werd, moest Hij de schepper zijn van goed en kwaad, de „gans andere” en de „gans tegenwoordige”, het mysterium tremendum en „ook het geheimenis van het vanzelfsprekende, dat ons meer nabij is, dan ons eigen ik”.³⁰⁾ Doordat men niet over dezen God leerde maar met Hem leefde, ontstond de dialoog, die men wel herkend heeft, maar te zeer interpreteerde als ware die een monoloog van Jhwh, die gebiedt en twist, vertroost of verschrikt maakt. Het wederwoord van de mens houdt de relatie levend en in het gedogen van dit wederwoord tot het uiterste is evenzeer verondersteld de liefde van de mens tot zijn God als de geduldige liefde Gods, die Zijn murmurerend volk en Zijn revolterende profeten blijft dragen.

Het kost mij zelfbeheersing om nu de grenzen van mijn vak niet te overschrijden en b.v. van hieruit een bepaald licht te werpen op het gebed van Jezus in Gethsemane, in het bijzonder naar de beschrijving van Lucas en op de kreet der Godverlatenheid aan het kruis, waar het pronomen possessivum van het Eli Eli duidelijker garantie is van de ook dan nog ongebroken relatie, dan voortzetting in ps. 22, waarvan dit kruiswoord de aanhef zou zijn.

Men zal echter ook in het wijde veld van de systematische theologie, voor zover deze bereid blijft op het woord van het O.T. te letten, dit gezichtspunt niet buiten beschouwing kunnen laten.³¹⁾ Hoe begrijpelijk het ook is, dat men uit reactie tegen idealisme en subjectivisme slechts de afdalende gang langs de Jacobsladder wilde erkennen en de volle nadruk legde op de creatuurlijke afhankelijkheid, men zal niettemin dit als eenzijdigheid moeten erkennen in confrontatie met de text van het O.T. Zijn woord voor „geloven” is een causativum van een stam „’aman”, die „vast zijn” betekent. De mens doet het vast zijn, doordat hij in de liturgie antwoordt met „’amēn” op het reciteren

der godsdienstige teksten. Zijn wederwoord maakt het zoeken van Jhwh tot „geloven” en het O.T. bewaart ons de oorkonden van de dialoog, die de gehele scala van de puurste hymne tot de felste twist kan doorlopen.

Mijne Heren Bestuurders van deze stad,

Gij hebt mij willen benoemen op deze post aan Uw universiteit en ik wil U daarvoor zeer danken. Ik gevoel het als een groot voorrecht, niet alleen, dat ik hoogleraar mag zijn, maar ook dat ik mag werken in deze inspirerende stad Amsterdam. Het is een vreugde te bedenken hoeveel gij bijdraagt tot haar geestelijke bloei, waardoor gij haar burgers de dure plicht doet verstaan om al ontvangend te hergeven wat zij kunnen.

Mijne Heren Leden van de Commissie van Herstel,

U wil ik danken, omdat ge mij aan het gemeentebestuur voor deze benoeming hebt willen voordragen. Ik stel mij voor, dat ik voor u een volslagen onbekende was, zodat hier gesproken mag worden van een zaak van vertrouwen. Ik weet, dat de Universiteit u ter harte gaat en ook daarom hoop ik, dat ik U niet zal teleurstellen.

Dames en Heren Professoren, Lectoren en Privaatdocenten dezer Universiteit,

Reeds aan twee Universiteiten heb ik mij kunnen oefenen in de omgang met hooggeleerde en zeergeleerde dames en heren. Als student, assistent en privaat-docent heb ik onder hen mogen verkeren en het is niet zonder voldoening wanneer ik opmerk, dat ik het er tot nu toe redelijk heb afgebracht. Gij brengt allen uw persoonlijkheid en dus ook uw weerstand mee, maar misschien is het wel juist daardoor, dat ik mij zo zeer verheug op het gesprek met u, dat mij slechts tot gewin kan zijn.

Heren professoren van de Theologische Faculteit,

Al te zeer ben ik mij bewust, dat ik in Uw faculteit aankom als de opvolger van Dr J. L. Palache, in de schaduw van wiens geleerdheid ik thans moet staan. Hij was mij

Marcel Poorthuis

INLEIDING

Psalm 22 opent met aangrijpende woorden van godverlatenheid, woorden die als lijdenswoorden van Jezus Christus tot de bekendste van de Schrift behoren:

"Mijn God, mijn God, waarom hebt Gij mij verlaten?"

Schokkende woorden die de gelovige kunnen verbijsteren. Hoe kan Jezus deze woorden tot God hebben uitgeschreeuwd op laatste ogenblikken van zijn leven?

Maar diezelfde woorden kunnen herkenning oproepen: ook Jezus heeft diepmenselijke gevoelens gekend van volstrekte verlatenheid. Zijn gemartelde en gepijnigde lichaam, uitgestrekt op het hout van het kruis, was broos en kwetsbaar zoals ieder mens broos en kwetsbaar is.

Veel minder bekend zijn de slotwoorden van de psalm: "Zij zullen Zijn gerechtigheid verkondigen aan het volk dat nog geboren zal worden. Omdat Hij het gedaan heeft."

Vertrouwen in de toekomst en vreugde om Gods goedheid! Zo is deze psalm gespannen tussen ultieme verlatenheid en existentiële geborgenheid. Hoe is deze wending mogelijk?

Psalm 22 brengt de zoektocht van ieder mens naar houvast en licht ter sprake. De vertwijfelde mens zoekt naar houvast en meent die af en toe ook te hebben gevonden. De psalmist herinnert zich de traditie van zijn voorvaders die ook op God hebben vertrouwd en daarin steun hebben gevonden. Maar, hoe verrassend modern!, het vertrouwen in de overgeleverde wijsheid van opvoeding en traditie breekt af en de wanhoop lijkt groter dan tevoren.

Dan neemt de psalm een wending naar nog grotere intimiteit en brengt een ervaring ter sprake die de volwassen mens zich maar zelden herinnert: het vertrouwen vanaf de moederschoot bij de borsten van zijn moeder.

Maar zelfs in die oerervaring van geborgenheid houdt de eenzaamheid van de psalmist niet op. En bij zijn eigen eenzaamheid voegt zich nog de spot van de omstanders. Een trieste waarheid: een slachtoffer roept niet allereerst deernis op (al zouden we dat graag denken), maar veeleer afkeer en een houding van negeren. De

'vrienden' van Job zochten ook al naar woorden, niet om Job te troosten, maar om hun eigen geschoktheid door het lot van Job te bezweren: "hij zal het er toch wel ergens naar gemaakt hebben". De vrienden van Job belichamen evenwel niet het ultieme kwaad, maar veeleer de alledaagse, maar al te menselijke houding. Het slachtoffer wordt geminacht; dat is de primaire menselijke reactie waartegen de psalm protesteert.

Pijn en leed stoten af: een waarheid die we maar moeilijk onder ogen zien.¹ Onverschilligheid maar ook te veel stichtende woorden over 'de medemens in nood' hebben ons blind gemaakt voor dit afweermechanisme dat in ieder mens werkzaam is. Het overwinnen van die weerstand door verbondenheid werkt helend en bevrijdend, niet alleen voor het slachtoffer, maar ook voor de omstander die daarmee uit zijn harde korst van apathie wordt gehaald. Om dit na te voelen kan men bij zichzelf te rade gaan. Wie kent niet de innerlijke weerstand om een ernstig zieke te bezoeken? Maar hoe vaak komt het niet voor dat de wereld er na zo'n bezoek 'als nieuw' uitziet en dat je blij bent de stap te hebben gezet? In deze alledaagse ervaring licht iets op van het geheim van verlossing door lijden.

Pijn en leed stoten af: zelfs het lijden van Christus wordt door veel gelovigen gemeded. De oorzaken hiervoor zijn velerlei. De belangrijkste reden zal wel liggen in het feit dat zich om het lijden van Christus heen een massa theologische begrippen en constructies heeft verzameld die dikwijls onbegrijpelijk blijven, maar niettemin onder een zekere dwang aan de gelovige worden voorgehouden. Het is de zekerste manier om gelovigen te vervreemden van het geheim van Christus' lijden en sterven en om werkelijk begrip en dienovereenkomstig heilzaam handelen te blokkeren. Juist halfbegrepen begrippen openen de weg voor een verdraaiing van het lijden van Christus tot een opgelegde leer van zelfkwellen en kleineren.

Maar ook zal een reden liggen in weer die natuurlijke houding van de mens dat leed van een slachtoffer weerstand oproept, dat van Christus niet uitgezonderd. Leed is niet 'salonfähig', een gemarteld mens is voor onze moderne esthetische kijk op het lichaam ronduit onplezierig. Het geschonden lichaam is in onze samenleving niet prominent aanwezig, althans niet zichtbaar. De neiging tot isoleren blijkt al geografisch uit de ligging van allerhande ziekenhuizen en

¹ Zie S. Weil, *Das Unglück und die Gottesliebe*, München 1953. Deze opvatting wordt ondersteund door tal van psychologische experimenten, zoals Henk Burggraaf in zijn artikel aantoont.

verpleegtehuizen 'buiten de bebouwde kom'. Het doorbreken van dat isolement kost inspanning en vergt een nieuwe mensvisie waarin de omgang met leed een zinvolle plaats krijgt. Wellicht dat hier de religies noties hebben bewaard die onze moderne maatschappij bezig is te verliezen.

Psalm 22 als citaat uit de bijbel

Citeren is nooit herhalen. Er is de tijdsafstand tussen de geciteerde tekst en degene die citeert en er is een verandering van context, immers een citaat komt altijd in een andere literaire omgeving terecht, waarmee ook de betekenis een andere wordt. Het is de taak van de historisch-kritische methode om zoveel mogelijk de oorspronkelijke context van een tekst te herstellen en de factor van de tijdsafstand te minimaliseren. Het gaat hierbij dus om een poging tot reconstructie van de ontstaanscontext van een tekst. De tijdsafstand tussen tekst en uitlegger wordt als factor zoveel mogelijk geëlimineerd, terwijl ook de eigen (historisch-culturele) context van de uitlegger als irrelevant voor de betekenis van de tekst terzijde wordt geschoven. Is dit wel mogelijk? Wat reconstrueert men eigenlijk? Een tekst? Of de bedoeling van de auteur? Of een toenmalige 'ideale lezer'? We zullen die discussie hier niet oppakken. Als methode heeft de historisch-kritische exegese haar waarde bewezen, zelfs al zou de onderliggende werkelijkheidsinterpretatie niet zonder problemen zijn.

Van belang voor ons is dat we het verschil tussen de historisch-kritische exegese van psalm 22 en de Nieuwtestamentische, patristische en rabbijnse exegese ervan goed in het oog houden. De laatste drie hebben gemeen dat ze citatenliteratuur zijn. Juist het verschil tussen de oorspronkelijke context van psalm 22 en de wijze waarop de citaten in een nieuwe context worden ingeweven, bepaalt de eigen creativiteit en vruchtbaarheid van citatenliteratuur. Het gaat dus niet aan om de waarde van de citatenliteratuur voor het bijbelverstaan te meten aan de hand van de vraag of ze wel recht doen aan de oorspronkelijke context en betekenis van de bijbeltekst! De tijdsafstand tussen de oorspronkelijke tekst en de nieuwe context van het citaat zijn evenmin een belemmering voor het verstaan ervan (zoals de historisch-kritische exegese stelt), maar veeleer constituerend voor de betekenis.

Vandaar dat de historisch-kritische exegese tot heel andere inzichten komt dan bijvoorbeeld de patristische of rabbijnse exegese. Maar ook de laatste twee gaan verschillende wegen. Opmerkelijk

genoeg komen hun grondslagen van Schriftverstaan in belangrijke mate overeen:

1. latere gebeurtenissen kunnen de leeswijze van de bijbeltekst ingrijpend bepalen.²
2. de betekenis van de bijbeltekst ontplooit zich in de actualiteit³.
3. de actuele betekenis van de bijbeltekst is belangrijker dan de toenmalige historische betekenis (als die al wordt onderscheiden) en overheerst die.
4. de actuele betekenis wordt telkens weer verteld binnen een religieuze gemeenschap. Met andere woorden: de eigen situatie van het interpreterend subject (de religieuze gemeenschap) is bij uitstek bepalend voor de betekenis van de bijbeltekst.
5. De betekenis van de tekst wordt niet beperkt door zoiets als 'de bedoeling van de toenmalige auteur' (die vanwege zijn historische beperktheden bepaalde zaken niet bedoeld zou kunnen hebben).⁴
6. Het verschil tussen de oorspronkelijke context van een bijbelcitaat en nieuwe context vormt de eigen creativiteit van de uitleg.

Juist vanwege deze overeenkomsten tussen rabbijnse en patristische exegese botsten beider betekenissen dikwijls: waar de eerste de betekenis vertolkt voor de joodse gemeenschap die zich gebonden weet aan de door God gegeven voorschriften, vertolkt de tweede de betekenis voor de christelijke gemeente die zich verbonden weet in Christus en vanuit diens persoon de Schrift met nieuwe ogen beziet.

Pas in onze tijd daagt het besef dat beide leeswijzen elkaar niet hoeven uit te sluiten, zoals christendom en jodendom naast elkaar

² Zo kan de figuur van Esther voor de joodse leeswijze sleutel zijn voor psalm 22 (zie uitvoerig de bijdrage van Chana Safrai), terwijl Christus dat is bij de kerkvaders. Het is overigens interessant dat met name in de Antiocheense school oppositie is tegen een al te Christocentrische uitleg van psalm 22, zoals uit de bijdrage van Gerard Rouwhorst blijkt! Is hier al sprake van een ontluikend historisch-kritisch bewustzijn? Invloed van de filologische studie van Homerus parallel aan die van de bijbel mag hier niet wordeh uitgesloten.

³ Er is dus geen scheiding tussen exegese en verkondiging zoals de historisch-kritische exegese die kent. Men vergelijkte evenwel de integratie van explicatie en applicatie in de hermeneutiek van Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1975, 261-292. Zie voor verbanden tussen Gadamer en dit religieuze Schriftverstaan ook mijn dissertatie: *Het gelaat van de Messias*, Zoetermeer 1992, 268.

⁴ Men zou kunnen zeggen dat aangezien God de auteur is van de bijbel, er geen historische of psychologische belemmeringen kunnen zijn. Maar anderzijds weet ook de rabbijnse hermeneutiek dat de Tora de taal van de mens spreekt (rabbi Ismael). Vergelijk bovendien in de bijdrage van Gerard Rouwhorst de Antiocheense school van de kerkvaders die wel degelijk gevoel voor de historische context heeft.

bestaan en elkaar niet hoeven uit te sluiten. Ze bevestigen en ondersteunen elkaar veeleer, juist in hun verscheidenheid. Hun verschillende leeswijzen behoeven dan ook niet met elkaar te worden versmolten tenzij men de wens koestert dat jodendom en christendom met elkaar versmelten. Maar misschien ligt de grote uitdaging voor de toekomst wel in het durven handhaven van het verschil en dat vruchtbaar te laten zijn zonder toeëigening.

Voor christenen komt daar nog bij, dat de omgang met de Schrift zoals Jezus en de apostelen die kende, alleen maar vanuit de joodse leeswijze begrijpelijk is, immers zij hadden niet het Nieuwe Testament tot hun beschikking om het Oude Testament mee uit te leggen!

Psalm 22 als citaat in het lijdensverhaal van Jezus

Psalm 22 vormt het raamwerk voor het lijdensverhaal van Jezus. Wat betekent de verbinding van het verhaal van het geminachte slachtoffer met het lijdensverhaal van Jezus? Hier dreigt al direct een aantal gevaarlijke theologische ontsporingen. Jezus' verlatenheid in het aangezicht van de dood was maar schijn, zouden we kunnen denken. Daarmee zou Jezus' ontreddeering ook maar schijnbaar lijken op de ontreddeering van mensen om ons heen en zouden we niet door die verwantschap worden verontrust.

Of een heel andere gedachte: door Jezus' uniciteit zou zijn lijden dat van alle andere mensen overtreffen. Zo verleidt de theologie zich tot een huiveringwekkende poging om lijden met lijden te vergelijken en zelfs - toppunt van onmenselijkheid! - het ene lijden van groter gewicht te achten dan het andere. Hier gaat iets fundamenteel fout: uniciteit wordt verward met superioriteit.⁵ Uniciteit komt niet op grond van vergelijking tot stand en spreekt de taal van de liefde: jij bent de mooiste. Deze uitspraak is betekenisvol zonder dat eraan een uitvoerig vergelijkend onderzoek ten grondslag ligt. In zo'n uitspraak wordt tevens de eigen levensbestemming van degen die spreekt uitgedrukt waarmee het louter beschrijvende niveau wordt overstegen.

⁵ Zie ook A. Lascaris, *Het soevereine slachtoffer. Een theologisch essay over geweld en onderdrukking*, Baarn 1993, 221-223. De discussie over uniciteit is in enkele jaargangen van Tijdschrift voor Theologie gevoerd. Zie no. 28 (1988) en 29 (1989). Zie in reactie hierop L. Bakker inzake Jezus' verhouding tot het Jodendom: 'Heil door Jezus alleen? Jezus' uniciteit en de afweerdiging tegen de joden', *TvT* 29 (1989), 211-231. Daarna nog E. Schillebeeckx, 'Identiteit, eigenheid en universaliteit van Gods heil in Jezus', *TvT* 30 (1990), 259-275, die eveneens onderscheidt tussen uniciteit en superioriteit.

Uit: Ignace Peckstadt, Een open venster op de orthodoxe kerk, Altiora Averbode, 2005, pag. 70 - 77, De orthodoxe spiritualiteit.

HOOFDSTUK II

DE ORTHODOXE SPIRITUALITEIT

De orthodoxe spiritualiteit of diepe geloofsbeleving is hoofdzakelijk verbonden met twee aspecten: het godsbegrip en de God-menselijke relatie.

1. HET GODSBEGRIP: DE DRIE-ENIGE GOD

Zich neerbuigen voor God blijkt voor velen een zeer moeilijk probleem te zijn in onze moderne consumptiemaatschappij. Voor heel wat mensen is God 'dood'. Zij zien Hem niet, voelen Hem niet, ontmoeten Hem niet. Sommigen zijn wel op zoek, maar vinden Hem niet. Zij hebben Hem trouwens ogenschijnlijk niet (meer) nodig in een leven van comfort en welvaart. Wat heeft God nog in het leven te bieden als men goed zijn brood verdient, goed leeft, goed woont, zich alles kan permitteren... Alles gaat toch ook zonder God? Waarom zich problemen maken over een God?

Anderen zijn gaan redeneren: "Wie is Hij? Als Hij mocht bestaan, waarom laat Hij dan ellende, honger, moorden en oorlog toe? Dit alles is onaanvaardbaar en zinloos, en zo schromelijk onrechtvaardig." Dus verwerpen ze Hem.

Theologie en mystiek

Tegenover al deze vraag- en twijfelpunten staat de eeuwenoude traditie van de orthodoxie. In deze traditie zijn theologie en mystiek onafscheidelijk met elkaar verbonden. Deze traditie houdt ons niet voor het mysterie van God te doorpeilen of aan ons begrip te assimileren. Wel komt het erop aan ons ontvankelijk te maken voor de 'mystieke ervaring', d.i. tot een persoonlijke beleving te komen van de goddelijke Mystериën.

De ware theologie kan dan ook geen 'godgeleerdheid' zijn, voorbehouden aan sommige afgestudeerde theologanten. Dit zou van de theologie een specialiteit, een vakkennis maken, zoals geneeskunde, recht, geschiedenis of letterkunde. De allereerste vereiste om het dogma, door de kerk geaffirmeerd, te beleven is de innerlijke ommekeer van onze geest. Het komt er met andere

woorden op aan ons ontvankelijk te maken voor de mystieke ervaring, wat betekent tot een persoonlijke beleving te komen van de goddelijke Mystериën.

“Wie bidt, is theoloog” (Evagrius – *Traité de l'Oraison*, 60). Er is geen andere weg om God te kennen dan in Hem te leven. Deze echte, diepe theologische kennis is onafscheidbaar van onze persoonlijke heiliging, d.i. van een totale innerlijke ommekeer. Men noemt deze ommekeer *metanoia*.

Het theologisch denken mag niet willen het mysterie uitleggen of over het mysterie denken, maar wel het mysterie bewaren of in het mysterie denken. Het gaat erom ons verstand zelf voorbij te streven zodat men in een bewonderende verbazing en aanbidding voor Gods aanwezigheid komt te staan.

“Alleen de ‘gewaarwording van God’, onafscheidbaar van het geloof, van de eerbiediging van zijn geboden en van het gebed, stelt de mens in de realiteit van de beleving die het dogma ons voorhoudt en voor ons bewaart.”
(heilige Gregorios Palamas)

God is voor ons de Ongenaakbare

Meteen staan wij in het meest kenmerkend verschilpunt tussen de orthodoxie en het westers christendom wat betreft het denkbeeld van God. Trouw aan de theologie van de grote oosterse kerkvaders hield de orthodoxie zich aan de ‘negatieve weg’, ook *apofatisme* genoemd.

Die ‘negatieve weg’ om tot God te komen dient als volgt begrepen te worden: de Oneindige God kan niet herleid worden tot een eigen verstandelijke constructie, tot een beeld dat wij ons van Hem zouden maken met ons menselijk verstand. Wat wij ook als ‘groot’, ‘machtig’ en ‘schoon’ van Hem zouden kunnen zeggen, toch blijft het steeds een louter menselijk begrip. Het beperkt zich tot een menselijke voorstelling van God, tot een beeld dat door het menselijk intellect werd gecreëerd.

De ‘negatieve weg’ zegt dat het godsbegrip alle verbeelding, opinie, rede en intelligentie te boven gaat, overtreft. Inderdaad, de Oneindige God is ongenaakbaar (dit betekent dat ons verstand Hem niet kan bereiken), onbegrijpelijk, onuitdrukkelijk, onzichtbaar, ongelimiteerd, onbeschrijflijk, onvoorstelbaar... Door ontkenningen of negaties sluit men alles uit wat door ons kan gekend zijn om diegene te benaderen, die de grote Onbekende is. Onze eigen onwetendheid tegenover God benadrukken is de enige weg om Hem te bereiken. Tegenover de Onmetelijke staat onze eigen nietigheid en onze voortdurende houding van nederigheid.

In talrijke liturgische gebeden van de Orthodoxe Kerk vinden wij voorbeelden van de benadering van God langs deze ‘negatieve weg’. In de eucharistische canon

of *anáfora* van de goddelijke liturgie van de heilige Johannes Chrysostomos (de meest voorkomende eucharistische celebratie) bidden wij: “Want Gij zijt de Onzegbare, Onbegrijpelijke, Onzichtbare, Ondoorgroendelijke God...” En in de eucharistische canon of *anáfora* van de goddelijke liturgie van de heilige Basilios de Grote (op enkele grote feesten en op de zondagen van de Grote Vasten gecelebreerd): “Gij zetelt op de verheven troon der heerlijkheid en ziet neer tot in de diepste afgrond, Aanvangloze, Onzichtbare, Onvatbare, Onbeschrijflijke, Onveranderlijke...”

De ‘negatieve weg’ brengt ons geen kennis van God. Het is echter de weg tot de mystieke, innerlijke vereniging met de Ondoorgroendelijke en Onbegrijpelijke.

Het mysterie van de Drie-eenheid

Het eindpunt van het theologisch denken volgens de ‘negatieve weg’ is echter geen onpersoonlijke mystiek. Wat wij in het mysterie ontmoeten is de Drie-enige God.

Het christendom is de godsdienst van de Drie-eenheid. In het liturgisch leven van de orthodoxie wordt dit sterk benadrukt. Bij elk gebed wordt de Drie-eenheid genoemd: “Eer aan de Vader, de Zoon en de heilige Geest.” Zelfs houdt het geloof in Christus reeds de Drie-eenheid in: “Hij die gezonden is door de Vader en die de heilige Geest zendt.” En in Mt 28,19 lezen wij de zendingsboodschap: “Gaaf en onderwijst alle volkeren, hen dopend in de naam van de Vader, de Zoon en de heilige Geest.”

De doop van Christus in de Jordaan (feest 6 januari) en de transfiguratie op de Taborberg (feest 6 augustus) zijn twee manifestaties van de Drie-eenheid. Bij de doop van Christus gaat het om de stem van de Vader, de aanwezigheid van de Zoon en de manifestatie van de heilige Geest onder de gedaante van een duif (Mt 3,13-17; Mc 1,9-11; Lc 3,21-22). Bij de transfiguratie of verheerlijking op de Taborberg in aanwezigheid van de apostelen Petrus, Johannes en Jakobus is het dezelfde stem van de Vader, de gedaanteverandering van de Zoon in het schitterend Licht van de heilige Geest (Mt 17,1-9; Mc 9,2-10; Lc 9,28-36).

Het mysterie van de Drie-eenheid plaatst ons tegenover een God waarvan de drie Personen innig met mekaar verenigd zijn, niet om zich ‘onderling te versmelten’, wel om zich ‘wederkerig te bevatten’ (H. Johannes Damaskinos). Dit in een ‘eeuwige beweging van liefde’ (H. Maximos de Belijder).

Misschien is dit dogma onverenigbaar met het rationalistisch denken dat de goddelijke dingen wil aanpakken met menselijke begrippen van eenheid-veelheid. Het dogma van de Drie-eenheid is echter de levende ervaring van iedere

dag voor iedere christenmens. In zijn essentie, zijn Wezen, zijn 'zijn' is God één. In zijn 'energieën' is Hij drie, en zo voelen wij Hem steeds aan in zijn uitstraling naar ons toe. Zo is de Vader de Schepper van de wereld, die Hij uit het niet geschapen heeft. Zijn schepping duurt voort in de natuur en bij de geboorte van iedere nieuwe mens, geschapen 'naar zijn beeld en gelijkenis'. De Zoon is de persoon van de Drie-eenheid die onze menselijke natuur aangenomen heeft en die ons herschapen heeft. Na zijn kruisdood volgde zijn verrijzenis, waarbij het leven in de dimensie van de eeuwigheid voor ons allen duidelijk werd. De heilige Geest is de Onzichtbare God die ons steeds vervult en versterkt. Voortdurend straalt Hij naar ons uit en geeft Hij ons de kracht wanneer wij in onze zwakmenselijkheid dreigen verloren te gaan. Maar het gaat altijd om dezelfde enige God.

"Voor de kerkvaders is God niet irrationeel maar transcendent. In actuele termen mag men zeggen dat in God drie goddelijke organen van het geweten, maar één enkel 'centrum' van het Drie-enig geweten bestaan. Wanneer Hij gezien en gedacht wordt is God drie. Wanneer Hij ziet en denkt is Hij één."

(Paul Evdokimov – *L'Esprit Saint dans la tradition Orthodoxe*, blz. 28)

2. DE GOD-MENSELIJKE RELATIE

God zegent alles wat Hij geschapen heeft. Dit betekent dat Hij in de hele schepping van zijn aanwezigheid getuigt.

De positie van de mens in het heelal is echter uniek. Hij is de enige aan wie gevraagd wordt dat hij God zou zegenen voor het voedsel en het leven dat hij van Hem ontvangt. Hij alleen dient – met zijn vrije wil – de zegen van God te beantwoorden.

1. De menselijke vrijheid

De schepping van de mens houdt een gewild risico van God in: Hij schiep hem met een vrije wil.

Wat de mens in de volheid van het woord echt mens maakt is de mogelijkheid om te denken, te handelen, te beminnen, zoals hij het wil en omdat hij het wil. De vrije wil is niet 'iets' dat wij van de Schepper gekregen hebben, het is de realiteit zelf van ons bestaan als mens. Het diepe geluk dat iedere mens nastreeft, zal pas gevonden en bereikt worden wanneer de mens in alle vrijheid

in zijn binnenste, in zijn handelen, in zijn denken, met heel zijn persoon God wil ontmoeten. God wacht steeds op het vrije antwoord van de mens.

“God kan alles, behalve de mens te dwingen Hem lief te hebben,” herhaalden de kerkvaders. Inderdaad, wanneer het menselijke wezen dat God geschapen heeft geen vrije wil meer zou hebben, ook maar in iets zou gedwongen worden, dan zou het geen mens meer zijn. God aanvaardt dus de mens in al zijn consequenties, zelfs wanneer die mens zich zou afkeren van Hem, Hem niet zou willen ontmoeten.

In dit perspectief moet ook het goede en het kwade bekeken worden dat voortvloeit uit de vrije handeling van de mens. Het kwade dat de mens in de wereld ten aanzien van God en de evenmens bedrijft is vaak wraakroepend en verschrikkelijk. Sommigen meenden verkeerdelijk hieruit te moeten afleiden “dat het niet mogelijk is dat er een God bestaat... want mocht Hij bestaan, dan zou Hij dit niet toelaten.” Het antwoord op deze onzinnige opwerping ligt duidelijk in de kenmerkende essentie van ons bestaan als mens: onze vrije wil. God eerbiedigt deze vrije wil, zelfs wanneer de mens zich laat leiden door de krachten van de Boze.

2. De deïficatie van de mens

De *deïficatie* van ons menselijk bestaan is niets anders dan het voortdurend laten doordringen van de heilige Geest in ons.

Voortgaande op de vrije wil, die God ons bij zijn schepping gegeven heeft, staan wij ieder levensmoment voor een keuze. Wij kunnen een geïsoleerd ‘vleeselijk’ leven kiezen. Wij kunnen ook kiezen voor een leven dat gesteund en bewust (vrijwillig) gebaseerd is op diegene die steeds met ons is. Slechts in dit laatste geval is ons leven echt natuurlijk, in nauwe, intieme relatie met God... die ons het leven geeft. Slechts in dit laatste geval beantwoorden wij vrij, maar positief, onze roeping tot deïficatie.

De orthodoxe spiritualiteit zal vooral bestaan uit de betrachtting en verwerking van deze deïficatie. Onophoudelijk manifesteert de Drie-enige God zich door de heilige Geest. Steeds is de heilige Geest naar de mens toe gericht. De heilige Geest is volgens de orthodoxe traditie ‘diegene die doet leven’, ‘diegene die ons bestaan transfigureert, als het ware doorlicht’. De werkelijke roeping van de mens is deze van drager te worden van de heilige Geest, of met een kernachtig Grieks woord: *Pneumatóforos*. Slechts wanneer de genade van de heilige Geest in ons aanwezig is, wanneer de heilige Geest in ons woont, ons binnenste bezielt, al onze vermogens transfigureert, kunnen wij spreken van ‘spiritueel leven’. Heel ons bestaan wordt erbij betrokken.

De verwerving van de deïficatie is duidelijk gebonden aan het mysterie van de *synergie* of ontmoeting van twee vrijheden: de vrijheid van God (die een onwankelbare constante is) en de vrijheid van de mens (die steeds moet kunnen kiezen). Heel het drama, maar ook de grootsheid van het menselijk leven speelt zich in deze ontmoeting af. De vrijheid van God uit zich in de heilige Geest, die steeds naar ons gericht is. De vrijheid van de mens – die even noodzakelijk is – zal moeten leiden tot een zich vrijwillig openstellen voor God.

De verwerving van de deïficatie is in feite een diepspirituele levenskeuze, waarbij ons eigen zwakmenselijk bestaan verrijkt wordt, doordrongen wordt door de goddelijkheid.

In de persoon van Christus heeft God trouwens de menselijke natuur reeds geheiligd. De kerkvaders herhaalden het dikwijls op kernachtige wijze met volgende woorden: “God is mensgeworden opdat de mens zou kunnen ‘god’ worden.” Hiermee bedoelden zij: “opdat hij deelachtig zou mogen zijn aan de goddelijke genade.”

In deze God-menselijke relatie die ons tot deïficatie brengt is het ontmoetingsmiddel bij uitstek het gebed. Hierbij wordt hoofdzakelijk het persoonlijk gebed bedoeld. Zoals de ademhaling ons fysieke bestaan in leven houdt, zo zal ook onze vrije gerichtheid naar de Heer tot een beweging moeten uitgroeien die nooit ophoudt, tot een bewustzijn moeten brengen van de voortdurende aanwezigheid van God. Het vaak gebruikte en voorkomende gebed in de orthodoxe spiritualiteit is het Jezusgebed. Het is een zeer kort gebed, dat voortdurend en bijna onophoudelijk in de mond ligt. Het luidt als volgt: “Heer Jezus Christus, Zoon van God, heb medelijden met ons.” Niet alleen monniken en monialen, maar ook veel leken trachten God voortdurend langs dit gebed te ontmoeten. De grootheid en almacht van God wordt erin gesteld ten overstaan van onze zwakmenselijkheid en zondigheid. Daarbij wordt tevens de Drie-enige God geaffirmeerd, want biddend in de heilige Geest richten wij ons tot de Heer Jezus Christus, Zoon van de Vader. Traditioneel hierbij is dikwijls het gebruik van een bidsnoer, aan de linkerhand gehouden zodat de rechterhand vrij blijft om Gods zegen door het kruisteken te ontvangen.

Wel is innerlijke rust en stilte belangrijk, willen wij tot persoonlijk gebed komen. Het moderne leven heeft deze momenten bemoeilijkt, bijna onmogelijk gemaakt. Aan ieder van ons om deze zelf te scheppen. Zo kan bijvoorbeeld de dagelijkse autobus-, trein- of tramrit, het wachten in een station, het oprijden naar werk of school of gewoon wat huishoudelijk werk een uitstekende gelegenheid bieden om tot innerlijk gebedsleven te komen.

Het bewustzijn van Gods aanwezigheid, sleutel van onze deïficatie, mag echter niet beperkt worden tot deze gebedsmomenten. Het moet ons altijd en in alles vergezellen, ook wanneer wij ons ontspannen, zelfs bij momenten van slapeloosheid in het midden van de nacht. Het moet tot een onbewust bewustzijn uitgroeien, tot een diepe beleving leiden die ons nooit of nergens meer loslaat.

3. Medewerker zijn van God

Ten slotte dient sterk onderlijnd te worden dat de verwerving van de deïficatie van ons levensbestaan geen egocentrisch gerichte spiritualiteit mag worden. Allen zijn wij geroepen om – dankzij onze deïficatie – medewerker te zijn van God, teneinde voortdurend zijn Licht te weerkaatsen in de wereld waarin Hij ons wist te plaatsen.

Slechts wanneer hij doordrongen is door de heilige Geest zal de mens ontdekken dat het leven werkelijk zin heeft. Slechts dán zal hij de schoonheid ontwaren in al het geschapene, ook in de dingen, planten en dieren rondom hem, in de zee, de bergen, de wind, de sneeuw, de zon, de sterren en het heelal. Slechts dán ten slotte zal de mens begrijpen dat hij bij de enorme technische en wetenschappelijke verwezenlijkingen van de 20ste eeuw slechts een medewerker is van zijn Schepper met het oog op de voortdurende vernieuwing van zijn schepping.

Wij kunnen niet voldoende beseffen dat de vrije keuze van ieder moment er een is tussen: enerzijds een leven van angst en vraagtekens, van ongerustheid en twijfels over de toekomst, wanneer wij de realiteit van God, zijn aanwezigheid negeren of erbuiten laten; of anderzijds een leven van vuur en kracht, van innerlijke vrede, hoop en vertrouwen in alle omstandigheden, wanneer wij dragers zijn van die grote Onzichtbare die ons nooit verlaat, zolang wij voor Hem openstaan: de heilige Geest.

4. Geschapen naar Gods beeld en gelijkenis

Het komt erop aan de gelijkenis aan God te verwerven of in ons te herstellen. De heilige Basilios de Grote, de grote kerkvader, beklemtoonde het onderscheid tussen 'beeld' en 'gelijkenis' dat aan de basis van onze schepping ligt (Gen 1,26):

- Het *'beeld van God'* kregen wij door de schepping zelf en bezitten wij als redelijke wezens.

- De *'gelijkenis aan God'* is daarentegen de mogelijkheid die ons bij de schepping gegeven werd om deelachtig te zijn aan het leven van God door onze eigen vrijwillige medewerking. God liet ons toe – door ons de vrijheid te schenken – zelf de bewerkers te zijn van onze gelijkenis aan Hem.

Zo bezit ik het 'beeld' als redelijk wezen, en verwerf ik de 'gelijkenis' doo christelijk te worden (door de deïficatie). In de deïficatie ligt, volgens de orthodoxe spiritualiteit, de enige weg om aan de God-menselijke relatie de war dimensie te geven: zo deelt de mens reeds hier op aarde zijn leven – als hij ziel vrijwillig openstelt – met de Oneindige God.



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