

fries leerhuis

Olterterperkring

cursusjaar 2018-2019

leeswijzer cursus B

thema:

‘De Stem in de Tien Woorden’

Woord vooraf

In deze leeswijzer vindt u teksten met betrekking tot de verschillende thema's die als achtergrondinformatie kunnen dienen voor de lezingen in cursus B: 'De Stem in de Tien Woorden'.

De teksten zijn geschreven of aangedragen door de inleiders.

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

Op de website www.olterterperkring.nl vindt u ook het complete programmaboekje en de leeswijzer.

Wij hopen dat de leeswijzer een inspirerende bron is.

Piet Wouda
(voorzitter Olterterperkring)

Inhoudsopgave

15 oktober 2018 – 8

Hans Achterhuis, 'De ritmes van arbeid en tijd' in de bundel *Erfenis zonder testament, Filosofische overwegingen bij de tien geboden*, Rotterdam 2015, blz. 102-106, de eerste twee regels.

12 november 2018 – 11

Sam Janse, 'Geweld in Gods naam?' Hoofdstuk 5 uit: *Met dank aan Hermes, Tien oefeningen in Bijbellezen*, augustus 2011.

10 december 2018 – 15

Johan Goud, Het Tweede Gebod en de kunst, Kwadrant 2016, 1, Kwartaalblad van de Remonstrantse Gemeente Twente.

21 januari 2019 – 18

Percy B. Lehning, Rawls (Kopstukken Filosofie), Leminiscaat 2006, pp. 75-80

18 februari 2019 – 21

Bram Grandia, 'Gij zult niet doden: het verlangen naar moord'.

18 maart 2019 – 24

Marjoleine de Vos, 'Het geluk van de bureu', In: *Het is zo vandaag als altijd*, p.71-74. Nieuw Amsterdam Uitgevers, 2011

Teksten

15 oktober 2018 'Decaloog'

Prof. Dr. Maarten den Dulk, emeritus hoogleraar praktische theologie aan de Rijksuniversiteit van Leiden.

De ritmes van arbeid en vrije tijd

– Max Weber

Vierde gebod: Gij zult de sabbat in ere houden

De joodse rustdag van de sabbat is door de christenen naar de zondag verplaatst. In het hardwerkende bestaan dat mensen vroeger leidden, vormde zowel de sabbat als de zondag een essentieel rustmoment. Dat bleef ook zo na de Middeleeuwen tijdens de opkomst van het arbeidsethos in het protestantse Europa, een proces dat uitvoerig is geanalyseerd door Max Weber. Vandaag de dag lijkt dit vaststaande rustpunt door de voorthollende kapitalistische economie verzwolgen te worden.

Toch kan het oude gebod, deels in een geseculariseerde versie, ons belangrijke diensten bewijzen om onze gezamenlijke maatschappelijke ritmes te behouden.

VAN SABBAT NAAR ZONDAG

Nu zeg ik je de dagen van de wijze Zeus.
Ten eerste zijn de eerste en de vierde heilig,
en ook de zevende, want op die dag bracht Leto
Apollo, godheid met het gouden zwaard, ter wereld.
Zo ook de achtste en de negende: die twee
zijn evenwel bij 't wassen van de maand bij uitstek
geschikt voor ieder werk, door sterflijken verricht...
Let nu goed op en laat niet op de vierde dag
vanaf begin of eind je hart door smart verteren,
want ik verzeker je dat deze dag volmaakt is.

Deze verzen uit *De geboorte van de goden* van Hesiodos, een van de oudste overgeleverde Griekse teksten die uit ongeveer 700 voor Christus stammen, laten zien dat men van oudsher allerlei onderscheidingen maakte tussen de dagen van de maanmaand.

Dat gebeurde in alle ons bekende oude culturen uit het Midden-Oosten. Belangrijk is dat in de egale stroom van de tijd bijzondere dagen werden afgebakend, die vaak als heilige dagen aan de goden werden gewijd. De vierde dag die Hesiodos 'volmaakt' noemde, was bijvoorbeeld gewijd aan Aphrodite en Eros, godin en god van de liefde.

De maancyclus was daarbij bepalend voor de maandindeling'. Die was, ook door de overeenkomst in de tijd met de menstruatiecycclus van vrouwen., op allerlei wijzen met vruchtbaarheid

verbonden. De achtentwintig of negentwintig dagen van de maan werden vaak in vieren gedeeld tot de weekordening van zeven dagen die wij nog steeds kennen. De Babyloniërs, die dit het eerst deden, kenden daarbij ook een soort 'taboedag' die in het Akkadisch *shapattu* werd genoemd. Volgens de hedendaagse katholieke theoloog Eugen Drewermann is het waarschijnlijk dat het volk Israël deze dag als 'sabbat' heeft overgenomen.

Maar zoals dat gaat met mythologische en institutionele ontleningen aan de religies van omringende volken (ik wees al op het scheppingsverhaal en we kunnen ook denken aan de mythe van de zondvloed): de joodse inhoud van het overgenomen verhaal of gebruik is tegengesteld gericht. De joodse sabbat is geen taboedag meer, maar een dag van rust en vrijheid. Terwijl de tien geboden meestal beginnen met een verbod (gij zult geen andere goden voor mijn aangezicht hebben, geen gesneden beeld maken, niet doden, niet echtbreken) is het vierde gebod positief verwoord:

*Gedenk de sabbatdag, dat jij die heiligt.
Zes dagen zult gij arbeiden en al uw werk doen'
Maar de zevende dag is de sabbat van de Heer, uw God.
Dan zult gij geen werk doen, noch uw zoon, uw dochter,
uw knecht, uw dienstmaagd, uw vee, noch de vreemdeling
die in uw stad woont.
Want in zes dagen heeft de Heer hemel en aarde gemaakt
en de zee en alles wat daarin is, en Hij rustte op de
zevende dag.
Daarom zegende de Heer de sabbatdag en heiligde die.*

Laat ik, aansluitend op een eerder hoofdstuk waarin ik benadrukte dat het geloof van het joodse volk een 'religie van de interpretatie' is, maar meteen erop wijzen dat we twee verschillende versies hebben van het sabbatsgebod. Dit onderstreept weer dat het geen vastgebeiteld en letterlijk van God afkomstig gebod is, maar een menselijke interpretatie van een goddelijke opdracht. In de versie die ik heb geciteerd, wordt het gebod verklaard vanuit de navolging van God. Die heeft zes dagen aan de schepping gewerkt en daarna neemt Hij rust. De mens die naar het evenbeeld van God is geschapen, dient hem hierin na te volgen. Dat zegt de versie uit het boek Exodus.

In het boek Deuteronomium, waarin zogenaamd de tien geboden nog eens door Mozes worden herhaald, ontdekken we echter een andere achtergrond van het sabbatsgebod. 'Want gij zult gedenken, dat gij dienstknechten in het land Egypte zijt geweest, en dat de Heer, uw God, u vandaar heeft uitgeleid met een sterke hand en een uitgestrekte arm: daarom heeft de Heer, uw God, u bevolen de sabbatdag te houden.' Hier wordt de sabbat dus verbonden met de bevrijding uit het slavenhuis van Egypte. Het voortdurende zwoegen en sloven is voorbij, er wordt een rustdag ingesteld waarin mensen tot God en zichzelf kunnen komen. Beide geschreven versies van het sabbatsgebod stammen uit de tijd dat het volk Israël in Babylon in ballingschap was. De sabbat als religieuze institutie is waarschijnlijk ouder. Toen de tien geboden werden opgeschreven, hebben twee schrijvers kennelijk elk hun eigen interpretatie van dit oudere gebod gegeven. Wat we wel zeker weten, is dat in de ballingschap van Babylon het sabbatsgebod een zwaar gewicht kreeg. Dat was nodig om het volk Israël te onderscheiden van de Babyloniërs en andere volken. Met recht heeft Maarten van Buuren in een vorig hoofdstuk in dit verband gewezen op het proces van staatsvorming. Door de sabbat te vieren, maakte men duidelijk dat men een eigen heilige dag had en dat men niet meedeelde met de feestdagen en heilige dagen van de andere volken.

De Amerikaanse historicus Simon Schama, van wie *De geschiedenis van de Joden* in vertaling verschenen is, verwijst naar de tekst van wet en profeten - de oude verhalen dus - en naar de sabbat als belangrijke instituties om het voortbestaan van het joodse volk te begrijpen. Zonder een eigen land, zonder een eigen regering, Zonder nationale instituties als een leger of een overkoepelende kerk is het joodse volk in de diaspora, de verstrooiing over de hele wereld, erin geslaagd om door de eeuwen heen een eigen identiteit te bewaren, mede dankzij het sabbatsgebod. De verschillende heersers uit de Oudheid die het joodse volk onderwierpen, zagen dit punt ook al gauw in om de joden gelijk te schakelen met andere volkeren, moest men de institutie van de sabbat met wortel en tak uitroeien. Dat werd in de tweede eeuw voor Christus bijvoorbeeld geprobeerd door de Seleucidische heerser Antiochus IV, die het volk Israël wilde laten opgaan in de heersende hellenistische beschaving. Jeruzalaim moest een soort Griekse stad worden. Een van zijn ingrijpendste maatregelen betrof het verbod op het houden van de joodse feesten en de sabbat. Dit leidde tot de opstand van de Makkabeeën die erin slaagden om Israël nog één keer gedurende een korte tijd onafhankelijk te maken, voordat het land definitief werd verzwolgen door het Romeinse Rijk. Ook de Romeinen ergerden zich aan het sabbatsgebod, dat ze vanwege de religieuze tolerantie in hun rijk niet fel bestreden. Dat er aan de goden gewijde dagen waren waarop niet gewerkt werd, vonden ze vanzelfsprekend, maar dat dit ook gold voor minderwaardig geachte, slaven, knechten en vreemdelingen, ja zelfs voor het vee, achtten ze aanstootgevend. Hier zat een gelijkheidsideaal achter dat zij afwezen. Vanzelfsprekend moesten de slaven volgens hen doorwerken, wanneer de Romeinse burgers rustten en hun goden aanbaden.

In de gelijkheid van iedereen op de sabbat lag nu juist voor de joden het bevrijdende van dit gebod. Met de verwijzing naar de bevrijding uit Egypte werd dit onderstreept. Daar waren zij zelf slaven geweest. Onderdeel van hun bevrijding als volk was dat er na zware arbeid gerust mocht worden, en dat dit voor iedereen gold die te midden van het volk woonde en werkte.

Dr. Sam Janse, emeritus predikant en oud-docent Protestantse Theologische Universiteit (PThU)

Tekst: Sam Janse, ‘Geweld in Gods naam?’ Hoofdstuk 5 uit: Met dank aan Hermes, Tien oefeningen in Bijbel lezen, augustus 2011.

Het thema van het geweld in de Bijbel is veel spannender dan dat van de polygamie. Het is heftiger en het is actueler. Alle dagen worden we geconfronteerd met geweld in de naam van Allah. De vraag aan de islam hoe het zit tussen religie en geweld is terecht. Maar als christenen die vraag stellen, krijgen ze die altijd terug: staat er in de Bijbel ook niet een behoorlijk portie geweld in de naam van Israëls God? We denken hier met name aan het Oude Testament. Hoe kan dat de Israëlieten volgens bijbelteksten hele volkeren, inclusief vrouwen en kinderen, afslachten? En nog indringender: hoe kan het dat God dit gebiedt?

Een tekst vol geweld

In Deuteronomium vinden we het oorlogsrecht van Israël. Als een Kanaänitische stad zich niet wil overgeven aan de Israëlitische belegeraars en de stad valt toch in hun handen dan is een streng optreden gerechtvaardigd. Het is wat ik elders wel eens het Srebrenica-scenario heb genoemd.¹ Feitelijk gaat het hier in de Bijbel nog strenger toe omdat in Srebrenica de vrouwen en kinderen vrijuit gingen en hier niet:

¹² Als ze echter geen vrede willen sluiten en liever de strijd met u aangaan, ¹³ en de HEER, uw God, u de belegerde stad in handen geeft, moet u alle mannelijke inwoners ter dood brengen. ¹⁴ Maar de vrouwen en kinderen en het vee en alles wat er aan goederen in de stad is mag u buitmaken. U mag van de buit eten wat u wilt, want u krijgt het van de HEER, uw God (Deut. 20:12-14 NBV).

In sommige gevallen is de straf nog rigoreuzer. In 1 Samuël 15 moet de profeet Samuël koning Saul de opdracht geven om het volk Amalek compleet uit te roeien:

Ga nu heen, versla Amalek, slaat al wat hij bezit met de ban en spaar hem niet. Dood man en vrouw, kind en zuigeling, rund en schaap, kameel en ezel. (1 Sam. 15:3)

Hier is de genocide compleet. Ook vrouwen en kinderen worden afgemaakt. Er is in alle nuchterheid geen ander woord voor. We moeten dat eerlijk onder woorden zien.

Dit is niet het hele Oude Testament

Laat ik een misverstand voorkomen: ik zeg niet dat dit het hele Oude Testament is. In deze bundel vinden we ook de profetische visioenen van vrede (Jes. 2:1-5), de royaliteit van God tegenover de vijandige stad Nineve (Jona 4) en de belijdenis dat God een God is van liefde en genade (Ps. 103:8). Maar juist daarom klemmt de vraag zo: hoe kan dat allemaal samen in één boek staan? Hoe kan die God van liefde en genade bevelen een hele stad, inclusief vrouwen en kinderen uit te roeien?

1 Zie S. Janse, *De tegenstem van Jezus. Over geweld in het Nieuwe Testament* (Zoetermeer 2006) 16. In dit boek ga ik uitvoeriger in op allerlei vragen die ik hier slechts kan aanstippen.

Een ander misverstand dat weggenomen moet worden: het Oude Testament geeft geen historische informatie zoals historici dat tegenwoordig in geschiedenisboeken doen. Volgens de meeste deskundigen heeft Israël niet in een paar veldslagen het land veroverd zoals het boek Jozua suggereert. Het land zal geleidelijk aan veroverd zijn en in het boek Jozua wordt dat geconcentreerd weergegeven alsof het in een paar veldtochten gebeurd is.

Het betekent ook dat de bloedbaden waarover Jozua en andere boeken van het Oude Testament spreken hoogstwaarschijnlijk niet historisch zijn. Israëls boeken bieden profetische geschiedschrijving: als jullie in het beloofde land wonen en daar opnieuw (na de ballingschap) mogen gaan wonen, mag het daar niet Kanaänitisch toegaan. Dan moet het heidendom met wortel en tak uitgeroeid worden. Het verleden wordt beschreven met het oog op de toekomst. Daarbij kunnen de oudtestamentische schrijvers moeilijk onderscheid maken tussen de zonde en de zondaar. Als de zonde verdwijnen moet, moet de zondaar verdwijnen. Zonde heeft een fysieke dimensie. De Baälsreligie moet weg en dat kan volgens Elia niet anders dan door de profeten van Baäl om te brengen (1 Kon. 18:40).

Een ander verschil met onze denkwijze is dat in het Oude Testament veelmeer in collectieven gedacht wordt. De familie vormt een eenheid, de stam, de stad, het volk evenzo. Als één zondigt, moeten allen boeten, kleine kinderen inclus. Heel Jericho dus (Joz. 6:21) en heel Amalek (1 Sam. 15:3). Voor ons gevoel is dat onrechtvaardig, maar in Israël en omgeving ervoer men dat anders. Zo'n anders levensgevoel kan ons tamelijk dwarszitten als we de Bijbel lezen. We kunnen moeilijk aanvoelen waarom men zo anders dacht en deed dan wij.

Geweld op papier is ook geweld

Laat het waar zijn, dat de volkerenmoord zoals die soms in de Bijbel beschreven en bevolen wordt, nooit heeft plaatsgevonden. Blijft staan dat het wel in onze Heilige Schrift staat als een gebod van God. Geweld op papier is ook geweld. Welk godsbeeld zit daarachter? En: kan zo'n oude tekst in later tijden ook niet inspireren tot nieuw gewelddadig gedrag? We zijn er nog niet uit. Komen we er wel uit?

Wil God dit?

De vraag die vaak gesteld wordt is: hoe kan God dergelijk geweld willen? Ik denk dat we de vraag verleggen moeten: hoe kan het dat mensen dachten dat God dit van hen vroeg? Ik besef dat er door deze *shift* theologisch veel verandert. Vooral in onze Schriftopvatting. Ik heb in de inleiding duidelijk gemaakt dat we een begrip als 'openbaring' in de theologie niet kunnen missen. Afscheid van dit begrip is het einde van de God van de Bijbel, van de christelijke traditie en van de kerk. Ook hier is eerlijkheid gewenst.

Maar hoe openbaart God zich? Nico ter Linden vertelt ergens² dat hij als dominee op De Openbare School bijbelles moest geven. Hij begon met het verhaal van Abraham: 'En God zei ...' een wijsneus steekt meteen zijn vinger op en vraagt: 'Zegt God nog wel eens wat?' Hoe heeft God in Israël gesproken? Met hoorbare stem? Hoeveel literaire inkleding ligt er in de verhalen die dat zo voorstellen? Is het niet zo, dat in alle verwarring van de stemmen zich ook een stem gemeld heeft die niet tot zwijgen gebracht kon worden? Een stem die Israëls profeten ervoeren als een andere stem, een stem van de andere kant?

2 Ik kan niet meer achterhalen waar.

En zou het in Israël ook niet moeilijk geweest zijn om Gods stem te onderscheiden van de andere stemmen? En zou men zich daarin ook niet vaak vergist hebben en Gods stem hebben verward met menselijke en onmenselijke stemmen?

Ik geloof dat we in de Bijbel de neerslag van deze worsteling vinden. Dat kan ons verontrusten, want hoe weten we dan nog welke woorden in de Bijbel de woorden van God zijn. Daar zeg ik in de Nabeschouwing nog iets meer over. Maar als wij geloven in God is ook de kramp uit deze vraag weg. Want dan ligt er in dat geloof ook het vertrouwen dat Hij ons in deze worsteling verder zal helpen. Ik zal de Bijbel niet altijd goed uitleggen, sterker nog, ook de bijbelschrijvers hebben niet altijd scherp gezien wat de wil van God is, maar de Geest van God leidt ons (uiteindelijk) tot de volle waarheid (Joh. 16:13). *In trial and error*. Met vallen en opstaan. Geloof is dat God in dat proces de regie heeft en houdt.

Jezus Christus als ijkpunt

Ik geloof dat we in de Bijbel zelf ook een ijkpunt hebben: de levenshouding en boodschap van Jezus Christus. Het Oude Testament trekt een veelheid van lijnen en sommige lopen door en vinden we terug in het Nieuwe Testament. Andere lijnen lopen dood, worden althans niet in de Joodse of christelijke traditie doorgetrokken. Dat zagen we al bij de polygamie en veel sterker zien we het als het gaat om geweld in de naam van God.

In het Oude Testament wordt de theocratie geproclameerd: het openbare leven moet in Israël volgens de geboden van God geordend worden en op overtreding daarvan staat straf. De sabbatsschender wordt gedood (Num. 15:32-36). Zo ook een zoon die niet naar zijn ouders wil luisteren (Deut. 21:18-21).

In het Nieuwe Testament ligt dat anders. Het theocratisch experiment wordt opgegeven. De leerlingen van Jezus worden erop uitgestuurd met de boodschap van het Koninkrijk. Als mensen die afwijzen, past geen geweld. Het enige wat de leerlingen doen kunnen, is het stof van hun voeten afschudden en verder gaan (Mat. 10:14). In het Nieuwe Testament is geweld geen middel om het Koninkrijk van God of de prediking van het evangelie te bevorderen. Het grote winstpunt is hier dat mensen in vrijheid hun beslissing kunnen nemen.

'Mij komt de wraak toe'

In het Nieuwe Testament wordt het geweld uit de handen van mensen gehaald en in de handen van God gelegd. Paulus roept in Romeinen 12: 19 de gelovigen op om zichzelf niet te wreken: 'Wreek uzelf niet, geliefden, maar laat plaats voor de toorn, want er staat geschreven: Mij komt de warrak toe, Ik zal het vergelden, spreekt de Here'. Als Paulus hier over 'de toorn' spreekt bedoelt hij de toorn van God bij het laatste oordeel.

Het is een gedachte die de oudtestamentische profeten al voorbereid hebben: eens, op de dag van de HEER, zal Hij afrekening houden met het kwaad en de kwaden. Dat ontlast mensen van de taak om het hen aangedane leed zelf te vereffenen.³ In het Nieuwe Testament wordt dat breed uitgewerkt.

3 De enige uitzondering die Paulus hierop kent is de overheid, waarover hij in Romeinen 13 spreekt. De overheid heeft het geweldsmonopolie. Als er geweld moet worden gebruikt dan ligt dat niet in handen van een religieuze instantie, maar van de overheid, als is dat in geval van Paulus' instantie een heidense overheid.

Een boodschap voor ons?

Ook als we schrikken van het geweld dat in het Oude Testament in Gods naam gebeurt, komt er vanuit deze teksten een kritische vraag op ons af. Deze: kennen wij iets van de heilige verontwaardiging van de oudtestamentische 'ijveraars' als Elia als de naam van God naar beneden wordt gehaald?

Misschien moeten we om een eigentijds voorbeeld te vinden, wel kijken naar moslims die boos worden als Allah of Mohammed beledigd worden. Het geweld waarmee dit vaak gepaard gaat, hoeven we niet over te nemen, evenmin als we het afslachten van de Baälspofeten overnemen van Elia. Maar de vraag die achterblijft, is deze: raakt het ons pijnlijk als onze God en zijn geboden naar beneden gehaald worden of laat het ons koud?

Stelling

De eigenlijke vraag ten aanzien van geweldsteksten is niet: hoe kan God dergelijk geweld willen? maar: hoe kan het dat mensen dachten dat God dit van hen vroeg?

Bijbelstuk om te lezen, te overdenken en te bespreken

1 Samuël 15

Gespreksvragen

- 1 Bent u het eens met de *Stelling* en kunt u wat met de gezichtspunten die in de paragraaf *Een boodschap voor ons?* gegeven worden?
- 2 Wat denkt u bij het lezen van de gewelddadige teksten uit het Oude Testament? Probeer uw gevoelens en gedachten daarover met elkaar uit te wisselen. Gebruik eventueel een bord of flap over voor de inventarisatie ervan.
- 3 Helpen de gezichtspunten die in dit hoofdstuk naar voren komen u verder?

Prof. dr. Johan Goud, emeritus hoogleraar Universiteit Utrecht en emeritus remonstrants predikant in Den Haag.

Tekst: Johan Goud, Het Tweede Gebod en de kunst, Kwadrant 2016, 1

Het tweede gebod en de kunst

Johan Goud

Historisch: kritiek op het beeld

‘Maak geen enkele afbeelding van iets dat in hemel hierboven is of van iets beneden op aarde of in het water onder de aarde.’ Zo luidt het tweede van de tien geboden in de Nieuwe bijbelvertaling. Het heeft joden, christenen (protestanten vooral) en in het verlengde daarvan moslims aangezet tot wat we ‘iconoclasme’ noemen: de verwijdering van beelden. Is dat per se en zonder méér een kwestie van barbarij? Dat denk ik niet. Natuurlijk neem ik het niet op voor de calvinistische beeldenstorm in het zestiende- eeuwse Holland of voor de wandaden van moslim-extremisten in Afghanistan en elders, die zogenaamd ‘heidense’ beelden opblazen en musea vernietigen.

Dat destructieve gedrag zou ons kunnen doen vergeten, dat dieper liggende, geestelijke motieven schuilgaan achter de kritiek op het beeld. Die kritiek treft men in joodse, christelijke en islamitische teksten aan, maar ook buiten het nadrukkelijk monotheïstische verband. Op veel plaatsen leeft de intuïtie dat er vormen van beeldendienst zijn die de echte spiritualiteit blokkeren. Soms is het de vrees voor de irrationaliteit en magie die door beelden kunnen worden opgeroepen. De mythe komt dan in de plaats van het mysterie te staan, lees ik in een joodse tekst. ‘Spreek niet, denk niet na, bewonder in stilte en gemoedsrust – dat leert de schoonheid’, volgt daarop. Soms overheerst eerder de vrees voor de vastlegging en onderwerping van wat anders en heilig is. Wie een beeld maakt, berooft het verbeelde van zijn kracht en werkzaamheid, zo meent men. Regels van de (van afkomst katholieke, maar zich later breed religieus ontwikkelende) dichter Rilke onderstrepen dat: *‘Wij bouwen beelden van U op als wanden, / Zodat reeds duizend muren om U staan. / Want U verhullen onze vrome handen, / Zodra U onze harten opengaan’* (vert. Jacq. Van der Waals).

Om deze en andere redenen is het beeld in de kerk, alle eeuwen door en tot nu toe, een voorwerp van discussie en kritiek geweest en is over de zuivere toepassing ervan intensief nagedacht. De vraag is dan: Is een beeld mogelijk – een icoon, geen idool – dat het leven niet fixeert maar het diepte geeft, dat het heilige niet ontheiligt maar integendeel bijdraagt tot een vollediger eredienst?

Hoe om te gaan met het onbekende?

Deze vraag – althans in de eerste formulering – werd met grote kracht door Frans Kellendonk gesteld (o.a. in zijn tekst ‘Idolen: over het tweede gebod’). ‘Het tweede gebod zit me hoog. Niet omdat ik een fundamentalist zou zijn: de gave des geloofs is mij nooit geworden, en ik kan niet anders dan hier voor alle gezindten preken. Maar het gebod roert een vraagstuk aan dat, zoals wel meer vraagstukken die in de Heilige Schrift ter sprake komen, allesdoor- dringend is, namelijk: Hoe dienen we om te gaan met het onbekende?’ (Het complete werk, 849-850). Voor God vulde hij in feite de werkelijkheid in. Wat beeldverering doet ten aanzien van God, doet realisme

ten aanzien van de werkelijkheid. In beide gevallen lijkt de maker met zekerheid te weten waar we het over hebben. Die pretentie negeert het onbekende en kleineert het mysterie. In tegenstelling hiermee gaat het erom beelden te vinden die het onbekende intact laten. Kellendonk pleitte daarom voor een maximale 'gekunsteldheid': de ogenblikken dat een verhaal of gedicht eerlijk bekent dat het van taal gemaakt is, dat een schilderij blijk geeft van zijn verf, of een beeld- houwwerk het materiaal waarvan het is vervaardigd gehoorzaamt, dat zijn voor mij de bevrijdende ogenblikken in de kunst. Dan toont het mysterie zijn geheimzinnigheid. (859-860).



Yves Klein:
People begin
to fly

Woord en beeld

Die laatste zinnen zijn belangrijk. Ze maken duidelijk dat je van in de weg staande beelden niet af bent door simpelweg voor het woord te kiezen. Ook woorden kunnen beelden worden die in de weg staan. En omgekeerd kunnen beelden een zuiverheid hebben die, om met Kellendonk te spreken, het onbekende respecteert en het mysterie zo geheimzinnig laat zijn als het is. Ik wil dat toelichten door twee voorbeelden van zulke beelden te geven.

Het eerste ontleen ik aan een boek van de lutherse theoloog Marcel Barnard, getiteld *Wat het oog heeft gezien: Verbeelding als sleutel van het credo* (1997). Barnard laat in dit boek zien hoe de artistieke verbeelding op een heel eigen manier toegang verschaft tot wat het geloof op zijn eigen manier onder woorden brengt. In zijn eerste hoofdstuk bespreekt hij de beginwoorden van één der oudste belijdenissen, het apostolisch credo: 'Ik geloof'. Het zijn woorden die in de protestantse traditie van het sola fide (door geloof alleen) een bijzonder gewicht hebben gekregen. Dit protestantse adagium vraagt van de gelovige een zekere ontlediging. Tegen de al te menselijke geneigdheid in om zich verdienstelijk te maken voor God en in die verdienstelijkheid opgemerkt te worden, trekt het geloof zich in de verborgenheid terug, opent het zich voor het Woord en aanvaardt het Gods genade.

In dit verband brengt Barnard de 'monochromen' of éénkleurige, dikwijls blauwe schilderijen van de Franse schilder Yves Klein (1928-1962) ter sprake. In de abstractie van Kleins monochromen herkent Barnard deze zelfde terugtrekkende beweging – die hij overigens ook in de abstracte composities van Mondriaan of Rothko had kunnen herkennen. 'Klein voert met zijn keuze voor het monochroom de schilderkunst naar haar grenzen en brengt haar in een paradox. Er is niets meer te zien.

Het is de kunst van een blinde. Het oog kijkt naar binnen, wèg van de uitwendige wereld.' 'Als ik Kleins blauw zie, ... versta ik geloven als een leren dat wat voor ogen is het laatste niet is; als een leren leven met de leegte van de onzichtbare God; als een uittrekken, abstraheren, uit wat

voorhanden is. De God van de bijbel is een lege plek die slechts gevuld wordt door een stem, door het Woord dat een belofte behelst.' 'Het geloof vereist blindheid en een scherp gehoor.' Exclusief protestants is het niet, typerend is het zeker wel: deze heiliging van de onzichtbaarheid en deze voorkeur voor het blinde horen.

Het tweede voorbeeld ontleen ik aan een preek van mezelf in één van mijn laatste diensten in Den Haag. Het was een 'dienst van woord, beeld en klank' cirkelend rond het mysterieuze werk van Mark Rothko, waaraan in voorjaar 2015 een tentoonstelling in het Haags gemeentemuseum gewijd was. Er werd in de dienst muziek van o.a. Bach en John Cage gespeeld. En er werden gedichten voorgelezen, van Herman de Coninck en Rutger Kopland, naast de bijbellezing (2 Korintiërs 4: 6-10). In de laatste jaren van zijn leven werkte Rothko aan een kapel, in Houston, waarin veertien van zijn schilderijen werden opgehangen.

Een achthoekig gebouw werd het, met een plat dak en veel donkerte. Zo wilde Rothko het hebben. De architect had een haast klassiek ontwerp gemaakt, met licht dat in overvloed van bovenaf naar binnen viel. Zo moest het niet. De ruimte van die kapel moest een spanning uitdrukken, tussen oordeel en belofte, tragedie en hoop. En het licht moest uit de ondergrond van die donkere – bruine, zwarte, grijze – schilderijen opwellen. Je moest lang en aandachtig kijken om er iets van op te vangen.

In de overdenking zei ik daarover: 'We herkennen het en het kan ons ontroeren. Het licht en de hoop, ze stralen ons niet vanzelf toe. Niet meer.

het is bijna niets
alleen een kleine nadruk
nu – dat iets hier is
stil wezen – dat het niet vlucht (J.C. van Schagen)'

En aan het eind van de overdenking: 'Maar in het duister straalt een licht. Een licht dat je hoort wanneer Hans Jacobi zijn muziek speelt en die van Feldman en Bach en Cage. Een licht dat je ziet in die donkere kleuren van Rothko. Een licht dat je leest in die regels van Herman de Coninck over het licht van sneeuw in de nacht, of die van Rutger Kopland over onze vluchtige plek van de waarheid. Het zijn kleine en vluchtige schijnsels en ze hielden Markus Rothko niet tegen. Maar Paulus is er zeker van en hij zou het ons willen inscherpen. Kies, kies toch voor het licht en voor het leven. Die aarzelende schijnsels wijzen naar een 'overgrote kracht' die niet van jou komt, maar van God. Je kunt daardoor weten dat, ook als jij geen uitweg meer ziet, er geen reden is om ten einde raad te zijn. Want het eind is als het begin, het eind is God, dezelfde God die eens en voor eens en al gezegd heeft: 'Licht moet schijnen uit het duister!'

Prof. dr. Christoph Jedan, hoogleraar godsdienstfilosofie en ethiek aan de Rijksuniversiteit Groningen.

Tekst: Percy B. Lehning, Rawls (Kopstukken Filosofie), Leminiscaat 2006, pp. 75-80

Pluriformiteit en rechtvaardigheid

De doelstelling van Rawls

In de jaren na publicatie van *A Theory of Justice* buigt Rawls zich meer en meer over het gegeven dat de permanente situatie van onze hedendaagse democratische samenlevingen er een is waarin sprake is van een pluriformiteit aan onverenigbare alomvattende wereld- en levensbeschouwingen.

Ook stelt Rawls nu dat *justice as fairness* zelf in *A Theory of Justice* ook wordt gepresenteerd als een alomvattende doctrine, namelijk als een alomvattende liberale wereldbeschouwing (*a comprehensive liberal doctrine*).

Het idee is immers dat alle leden van een welgeordende samenleving deze zelfde liberale doctrine onderschrijven die alle sferen van het leven doordringt.

Maar, zo betoogt Rawls, als het inderdaad zo is dat samenlevingen gekenmerkt worden door een palet aan verschillende redelijke opvattingen van levensbeschouwelijke en seculiere aard, en als *justice as fairness* als slechts één van die vele alomvattende doctrines zou worden opgevat, dan staat een welgeordende samenleving geordend op basis van *justice as fairness* op gespannen voet met deze pluriformiteit.

Dit is het probleem dat Rawls nu aan de orde stelt.

Is het mogelijk dat mensen die verschillende alomvattende wereld- of levensbeschouwingen aanhangen, of die nu religieus zijn of niet-religieus en seculier, ook een redelijke politieke conceptie van rechtvaardigheid kunnen onderschrijven die een constitutioneel-democratische samenleving onderbouwt? En zouden burgers van zo'n samenleving stemmen met *justice as fairness* als politieke conceptie van rechtvaardigheid?

Het feit dat er in moderne democratische samenleving geen wereld- of levensbeschouwing voorhanden is die door alle burgers wordt gedeeld, heeft Rawls er - sinds het begin van de jaren tachtig, zo blijkt uit zijn *Collected Papers* - toe gebracht de politieke fundering van zijn theorie meer en meer te benadrukken.

Justice as fairness moet niet (langer) worden opgevat als een alomvattende doctrine.

De uitwerking van deze ideeën resulteert in 1993 in *Political Liberalism* dat als een eerste afronding van de tweede fase in de ontwikkeling van Rawls' rechtvaardigheidsopvattingen kan worden gezien.

Zowel in *Political Liberalism* als in *A Theory of Justice* gaat het Rawls om het zoeken naar een publieke, algemeen gedeelde rechtvaardiging van de beginselen van *justice as fairness*.

Het verschil ligt in het feit dat het in *Political Liberalism* gaat over het inzicht dat die rechtvaardiging vereist in een situatie waarin een door alle burgers gedeelde wereld- of levensbeschouwing ontbreekt.

Tegelijkertijd dient benadrukt te worden dat deze verschuiving naar een politieke fundering van zijn theorie ook veel onveranderd heeft gelaten. Structuur en inhoud blijven substantieel dezelfde. De hoofdlijnen van zijn betoog over de rol die de oorspronkelijke positie speelt, de redenering voor de afleiding van de beginselen daarin, het betoog over wat er onder een rechtvaardige samenleving moet worden verstaan, welke beginselen van rechtvaardigheid daarin moeten gelden en wat de institutionele vereisten zijn voor de basisstructuur, dat alles is ongewijzigd gebleven. En dit geldt evenzeer voor de door Rawls in het derde deel van *A Theory of Justice* geformuleerde opvattingen over morele (ontwikkelings)psychologie, over het ontwikkelen van een rechtvaardigheidsgevoel, over de morele vermogens van individuen.

Ook in *Political Liberalism* zijn deze opvattingen van kracht. En ook heeft *Political Liberalism* nog altijd een kantiaanse dimensie. Een en ander komt duidelijk tot uitdrukking in de afrondende samenvatting die Rawls zelf van zijn theorie heeft gegeven in *Justice as Fairness: A Restatement* in 2001.

Politiek liberalisme en burgerschap

Kernvraag is hoe politiek-sociale cohesie in stand is te houden in een samenleving die gekenmerkt wordt door multiculturele gemeenschappen, door etnische en culturele pluriformiteit, door een diversiteit aan levens- en wereldbeschouwingen die een permanent karakter heeft.

Bovendien kent elk van de wereld- of levensbeschouwingen ook een fundamentalistische variant die bijvoorbeeld seculier, islamitisch of christelijk van aard kan zijn.

- Wat bindt burgers tot een coherente en stabiele politieke gemeenschap en maakt deze verbondenheid duurzaam?
- Als er niet langer een ‘gedeeld erfgoed’ of gedeelde leefstijl is waaraan gerefereerd kan worden, hoe kan dan burgerschap daadwerkelijk een gemeenschappelijke ervaring, identiteit en verbondenheid voor de leden van die gemeenschap creëren?
- Waarop moet een gedeelde ‘burgerschapsidentiteit’ berusten die rivaliserende (bijvoorbeeld etnische) identiteiten kan overstijgen?

Dat er geen wereld- of levensbeschouwing te vinden is die door alle burgers wordt gedeeld, levert een fundamenteel probleem op: er is geen algemene, redelijke, alomvattende levens- of wereldbeschouwing die de publieke rol kan vervullen van een aanvaardbaar fundament voor politieke rechtvaardigheid of die de basis kan vormen voor een gedeelde conceptie van burgerschap.

Het brengt Rawls ertoe een onderscheid te maken tussen enerzijds het idee van een democratische samenleving die een sociale omgeving creëert waarbinnen plaats is voor een veelheid van wereld- en levensbeschouwingen, en anderzijds: dat van een gemeenschap waar slechts plaats is voor één wereld- of levensbeschouwing.

Zodra de samenleving als geheel zelf als ‘gemeenschap’ wordt opgevat, ontstaat de neiging de achterliggende doctrine dwingend aan de leden van die samenleving op te leggen, geheel los van de vraag om welke (alomvattende wereld- of levensbeschouwing het gaat.

Ook een maatschappij die bijvoorbeeld verenigd wordt op grondslag van het utilitarisme of het alomvattende liberalisme van Kant of J.S. Mill, heeft uiteindelijk repressie nodig om als gemeenschap verenigd te blijven. Vanuit dit perspectief moet het liberalisme *van justice as fairness* zoals dat nu in *Political Liberalism* wordt benaderd, dan ook niet worden opgevat als een *philosophy of man*, een alomvattende doctrine zoals liberale morele doctrines van Kant of J.S. Mill dat zijn, maar als een politieke filosofie.

Rawls benadrukt deze politieke dimensie van *justice fairness* om daarmee de politieke (in tegenstelling tot de epistemologische of metafysische) fundering van zijn theorie tot uitdrukking te brengen.

Justice as fairness geeft een politiek-theoretisch antwoord op de vraag hoe de belangrijkste instituties van een moderne democratische samenleving moet worden ingericht, zodat politieke stabiliteit gegarandeerd wordt ondanks het ontbreken van een door alle burgers gedeelde wereld- of levensbeschouwing.

Politiek liberalisme brengt een complex van politieke waarden tot uitdrukking die op deze centrale instituties betrekking hebben.

Het morele subject van Rawls' theorie, is de burger. Hiermee benadrukt hij het onderscheid tussen persoonlijke en politieke opvattingen, tussen 'mens' en 'burger', tussen het niet-publieke en het publieke domein. Politiek liberalisme heeft betrekking op burgers en formuleert een liberaal-democratische theorie over burgerschap. Deze conceptie van burgerschap is gebaseerd op een minimaal democratisch criterium: de belangen van elke persoon kunnen aanspraak maken op gelijke aandacht en respect en zolang het tegendeel niet is bewezen, wordt iedere volwassene geacht zelf het beste aan te kunnen geven wat haar of zijn belangen zijn.

Rawls verschilt op dit punt van mening met een gemeenschapsdenker (*communitarian*) zoals bijvoorbeeld Michael Sandel, schrijver van *Liberalism and the Limits to Justice*. Sandel meent dat iemands politieke idealen tegelijkertijd ook zijn persoonlijke idealen zijn en dat de staat het goede leven van zijn burgers moet belichamen.

Rawls' theorie vormt het belangrijkste object van Sandels kritiek. Rawls maakt, ten onrechte volgens Sandel, een onderscheid tussen de publieke en de private sfeer. Omdat Rawls het idee afwijst dat de samenleving een gemeenschap met een substantieel ideaal is, moet hij volgens Sandel wel uitgaan van een 'onbelemmerd individu' (*unencumbered self*) en van een individualistische, atomistische opvatting over de sociale en politieke orde.

Maar, zo kan men hiertegen inbrengen, ten onrechte stelt Sandel dat er een keuze gemaakt moet worden tussen een rawlsiaanse visie van individuele rechten en een aristotelische visie van het gemeenschappelijk goede. Rawls gaat niet uit van een 'atomistisch zelf'. Integendeel, hij onderkent wel degelijk het belang van het idee voor mensen om 'ergens bij te horen'. Zijn theorie is er een waarbinnen de erkenning van wederzijdse afhankelijkheid tot wederzijds respect leidt en waarin ruimte is voor empathie, zorg en aandacht voor de ander en bereidheid om naar de ander te luisteren. Het idee van een welgeordende samenleving, opgevat als een 'sociale gemeenschap van sociale gemeenschappen' (*social union of social unions*), geeft daar uitdrukking aan.⁵⁹ Vanuit dit perspectief kan Rawls dan ook veeleer gezien worden als een 'gemeenschapsdenker' dan als een 'liberaal'. Wél benadrukt hij het verschil tussen de wijze waarop wij ons zelf zien als burger in het politieke systeem en de wijze waarop wij ons zelf in ons persoonlijk leven zien: en in het politiek-publieke domein mag de *politics of rights* geen plaats maken voor de *politics of the common good*.

Drs. Bram Grandia, emeritus predikant en voormalig omroepastor bij de IKON.

Tekst: Bram Grandia Gij zult niet doden: het verlangen naar moord’.

Is het verlangen naar moord een diep verankerd motief in ons mens-zijn? En is het ontstaan van een samenleving eveneens een diep verankerd motief om ons te beschermen tegen dat verlangen?

Een aantal aantekeningen ter voorbereiding:

Het gebod om niet te moorden vinden we in Exodus 20: 13 en Deuteronomium 5:17. ‘Gij zult niet doodslaan’, staat in de NBG-vertaling (1951). ‘Pleeg geen moord’ vertaalt de NBV. ‘Beneem niemand wederrechtelijk het leven’, vertaalt professor Koole (J.L. Koole, De tien geboden, Baarn 1964,95).

N.A. van Uchelen schrijft in zijn commentaar bij Ex.20:13 : *“De achtergrond van dit gebod is, dat de mens niet het recht in eigen hand mag nemen. Het op eigen gezag vergelding zoeken en daarbij opzettelijk of onopzettelijk een medemens doden, tast de levensgemeenschap aan. Bloed vergoten door wederrechtelijke doodslag lokt blinde wraak uit en roept tot God (vergelijk Gen.4:10). Nu het volk geschapen is en ‘met al deze woorden’ het profiel is geschetst, moet het leven naar Gods wil gewaarborgd zijn”* (N.A. van Uchelen, Exodus 1-20. Kampen z.j. , 90).

Niek Schuman schrijft : *“Het zesde woord keert zich tegen de liquidatie van een ander ter wille van jezelf. Daardoor wordt niet alleen onschuldige bloed vergoten, dat van de aardbodem af blijft roepen tot God, maar zulk een daad tast ook de levensgemeenschap als geheel aan”*(N.A. Schuman, Voortvarend en Vierend. Stap voor stap door het boek Exodus, Delft 1985, 78).

Het gebruikte woord in het Hebreeuws is ‘*Ratsah*’. Om de vertaling van dat woord is heel wat te doen. Als ik mijn Hebreeuws woordenboek (Koehler-Baumgartner) opsla vind ik als vertaling : Doden. Na het noemen van de verschillende Schriftplaatsen waar het woord voorkomt , lees ik: Het onderscheid tussen moord met voorbedachte rade en niet bedoelde doodslag ontbreekt. Dat is interessant.

Het woord ‘*ratsah*’ (komt 46 keer voor in het Eerste Testament) wordt voor zowel opzettelijk als onopzettelijk doden gebruikt.

Zie:

Opzettelijk: Numeri 35: 27

Onopzettelijk : Deut.4:42

Niet duidelijk opzettelijk of onopzettelijk : Numeri 35: 30

Dat maakt het niet zo makkelijk om de vertaling ‘Gij zult niet doden’ direct af te serveren door het woord ‘*ratsah*’ puur te beperken tot moord met voorbedachten rade.

Fensham schrijft in zijn commentaar op Exodus : *“Nader onderzoek heeft uitgewezen dat ‘rasah’ betrekking heeft op wederrechtelijke doodslag. Voor doden op juridische gronden of in de oorlog worden andere termen (‘hemit’, ‘harag’, ‘naka’) gebruikt. Daarmee is gegeven dat men zich niet op dit gebod kan beroepen om de humanitaire eerbied voor het leven of om pacifisme te legitimeren. Het gebod heeft een duidelijke juridische begrenzing, doordat het wetteloze doodslag wil uitsluiten. Het is mogelijk, dat wij één van de beweegredenen tot instelling van dit verbod moeten zoeken in een poging het vergeldingsrecht (ius talionis), dat in het oude Oosten zo’n belangrijke rol speelde en speelt, aan banden te leggen c.q. te elimineren. Een georganiseerde gemeenschap kon niet toelaten, dat een eigenmachtig vergeldingsrecht hoogtij vierde. Positief gezien betekent dit gebod eerbied voor het menselijk leven binnen*

het kader van de staatkundige en internationale organisatie, voor zover juridische of militaire eisen niet in het geding komen” (F.C. Fensham, Exodus, Nijkerk 1970 ,138,139).

Wat mij opvalt in verschillende commentaren en artikelen is de snelheid om te zeggen dat dit gebod niets met pacifisme te maken heeft. Vanwaar die snelheid? Ik maak een stapje naar het evangelie van Mattheüs. In de Bergrede pakt Jezus het zesde gebod uit en werkt het verder uit:

²¹Jullie hebben gehoord dat destijds tegen het volk is gezegd: “Pleeg geen moord. Wie moordt, zal zich moeten verantwoorden voor het gerecht.” ²²En ik zeg zelfs: ieder die in woede tegen zijn broeder of zuster tekeergaat, zal zich moeten verantwoorden voor het gerecht. Wie tegen hen “Nietsnut!” zegt, zal zich moeten verantwoorden voor het Sanhedrin. Wie “Dwaas!” zegt, zal voor het vuur van de Gehenna komen te staan. ²³Wanneer je dus je offergave naar het altaar brengt en je je daar herinnert dat je broeder of zuster je iets verwijt, ²⁴laat je gave dan bij het altaar achter; ga je eerst met die ander verzoenen en kom daarna je offer brengen (Matth.5: 21-24).

Mattheüs schetst Jezus als een profeet van God die zich keert niet alleen tegen het doodslaan, maar ook tegen alle motieven die tot die doodslag leiden? Dan wordt het lastig om het gij zult niet doodslaan te beperken tot een opzettelijke moord. Jezus radicaliseert het gebod. Jezus schetst de escalatie die leidt tot moord. Von Meyenfeldt schrijft : ‘Hiermee heeft Jezus in enkele woorden de dieptedimensie van het zesde gebod blootgelegd. Hij blijft niet staan bij de veroordeling van de formele doodslag, maar dringt door tot de wortel van dit kwaad, die Hij aantreft in de haat, de toorn en de wrok’ (124). Doordenkend in Jezus’ spoor denk ik dat je deze woorden ook door kunt trekken naar de lokale, nationale en internationale politiek. Wat kan daar gedaan worden om de-escalerend op te treden in conflicten.

Actueel intermezzo: **Ouders redden de moordenaar van hun zoon van de doodstraf**

–18 april 2014–



(Foto AP)

Twee Iraanse ouders hebben op het laatste moment de ophanging van de moordenaar van hun zoon tegengehouden. De ouders spaarden het leven van de veroordeelde afgelopen dinsdag seconden voordat het vonnis zou worden voltrokken. Terwijl de moordenaar met een strop om zijn nek op ‘het schavot’ stond, had de moeder van zijn slachtoffer de ‘eer’ de stoel waarop hij stond onder hem uit te trekken. Maar zij sloeg hem alleen in het gezicht. Haar man maakte vervolgens de lus los. Daarna vielen de moeders van de moordenaar en de overledene elkaar huilend in de armen. De verklaring van de vader: „Drie dagen voor de ophanging zag mijn vrouw onze oudste zoon in een droom en hij zei dat ze op een goede plek waren. Toen besloten we de executie te heroverwegen.” Het echtpaar verloor eerder al een zoon. Toch is het niet zeker dat de moordenaar op vrije voeten komt. Het echtpaar heeft alleen inspraak bij de executie, niet bij de celstraf. In 2007 stak de toen 20-jarige Balal op straat de 18-jarige Abdollah dood. Bekende Iraniërs verzochten de ouders de moordenaar te vergeven. Iran is na China het land dat de meeste doodstraffen voltrekt. Vorig jaar nam het aantal executies toe. Ook is het een van de weinige landen waar executies in het openbaar plaatsvinden.

Terug naar de tekst. Het is de moeite waard om in dit kader ook een kijkje te nemen in het werk van René Girard over de zondeboktheorie en de vrede die ontstaat door het vermoorden van de zondebok. De theorie van Girard geeft een diep en ontmaskerend inzicht in de werking van geweld. Kan het anders? Hoe vorm te geven aan een samenleving die het doden van de zondebok uitbant en leert leven met verschillen?

Tot slot een tekst van Ephimenco uit 2004:

‘Gij zult niet doden’ ligt anno 2004 te gevoelig, kopte gisteren de Volkskrant op een binnenlandse pagina. Een intrigerende zin. Ik ben met de tien geboden groot gebracht en als kind vond ik niet alles hiervan begrijpelijk of vanzelfsprekend. Maar ‘Gij zult niet doden’, tu ne tueras point, zoals mijn lieve oma Carmen zei, betekende voor het jongetje dat ik was de ultieme grens vóór de tuimeling in de hel.

Ik las het artikel in de krant en liet de verbijstering op mij inwerken. Het ging over mijn eigen stad Rotterdam. De kunstenaar Chris Ripken had het belangrijkste gebod in een kunstwerk verwerkt, op de muur van zijn huis. Als een emotionele hommage op de vermoorde Theo van Gogh. Als protest tegen geweld. De volgende dag kwam de politie langs. Het gebod was opruiend vonden ze en op last van de burgemeester moest het worden verwijderd. In de buurt van het atelier van de kunstenaar bevond zich een moskee en deze tekst kon door moslims als stigmatiserend worden opgevat. Ik was moe, had bijna de hele nacht geschreven, en kreeg een aanval van woeste verontwaardiging. Als een bezetene gooide ik alle laden van het huis onderste boven. Totdat ik een eenpersoons wit laken vond. Met de spuitbussen die ik kort geleden had gekocht om een roestplekje op de auto te behandelen, spoot ik de magistrale letters, de ultieme boodschap: Gij zult niet doden. Trots en rebels hing ik vervolgens het laken aan het balkon van mijn werkkamer. Laat ze maar komen die agenten, No pasaran!

Een uur later stond een reporter van radio Rijnmond voor de deur. Meneer Ephimenco, waarom? Ik legde het uit: tegen het defaitisme, de lafheid. Voor het kind dat ik was, voor oma Carmen. Maar zeker niet tegen moslims die, vermoedde ik, bijna allemaal met dit gebod eens zouden zijn. En ik riep alle Rotterdammers om mijn voorbeeld te volgen. Ja, allemaal mooi, zei de reporter, maar weet u ook dat Michiel Smit van Nieuw Rechts zojuist om een dergelijke actie heeft opgeroepen? Alsof heel de Niagara over me heen stroomde. IJskoud water met de smaak van rotting. Smit, de xenofobische opruier. Want ‘nazi’ mag ik op last van de rechter niet schrijven. Mijn lieve laken met gebod heeft maar zeer kort gehangen. Ik weet niet meer hoe het aan toe moet gaan in dit land. Ik heb deze woorden vaak voor moslims gebruikt, maar gisteren waren ze op mij van toepassing: ook mijn cultuur en het geloof uit mijn kinderjaren lijken door extremisten in gijzeling te worden genomen.’

Enige Literatuur:

- André Chouraqui, De tien geboden anno nu, Amsterdam 1967, 138-161.
- De tien woorden in de Mekhilta, Vertaald, ingeleid en van commentaar voorzien door drs. M. van Loopik, Delft 1987, 134-135.
- De Tien Woorden, gedichten bij de Tien Geboden, Kampen 2006, 55-62.
- F.C. Fensham, Exodus, Nijkerk 1970, 138-139.
- J.L. Koole, De tien geboden, Baarn 1964, 95-106.
- F.H. von Meyenfeldt, Tien tegen een, deel 3, Goed 1980, 86-133.
- N.A. Schuman, Voortvarend en Vierend. Stap voor stap door het boek Exodus, Delft 1985, 78
- N.A. van Uchelen, Exodus 1-20, Kampen, 90.
- W.R. van der Zee, Tien klinkende woorden, Delft 1977, 59-68.

Drs. J.F. Benschop-Plokker is neerlandica en werkzaam als uitgever (theologie) bij Amsterdam University Press.

Tekst: Marjoleine de Vos, ‘Het geluk van de buren’, In: Het is zo vandaag als altijd, p.71-74. Nieuw Amsterdam Uitgevers, 2011

„Er klinkt een piano – Chopin – en daarginds
buigt wuivend de top van een boom in de wind”

schreef Jan Hanlo in een gedicht waar ik aan moest denken toen ik stemmen uit het buurhuis hoorde, gewone stemmen van mensen die aan tafel gaan met de deuren open, een zomeravond.

Soms hoor ik ook lopen op het portaal
en hoor ik het spreken van de buren
en hun bescheiden grillen en kuren.

De buren hebben twee kleine kinderen, en blijkbaar deden ze wie het best een wolf na kon doen of zoiets, want je hoorde een diepere stem „bwoehoehoegh!” zeggen en dan een licht stemmetje „boeboeboe!” en even later werd er een liedje gezongen over handjes op je bolletje en je handjes op de tafel en daarna werd het stil, alleen hoorde je vaag wat gerammel van vorken en messen.

Heel idyllisch was het in de overigens stille zomeravond. Ik zat in de tuin en keek naar het weiland met de schapen en ik dacht: „Ze zijn gelukkig, mijn buren, hopelijk weten ze dat zelf ook.” Want wat ik hoorde was geluk. Gezinsgeluk.

Niet lang daarvoor had ik een boek gelezen van een beeldend kunstenaar, Manja Moos dat Kinderen van Utopia heette, met als ondertitel ‘over het proces van wennen aan een leven zonder eigen kinderen’. Nu ik de kindergeluiden uit het buurhuis hoorde dacht ik aan Manja Moos. Aan hoe ze geërgerd en boos is dat andere mensen hun leven steeds zo afmeten aan de kinderen ‘dat was vóór ik Roosje kreeg’, ‘toen ging Tijmen nog niet naar school’. Alsof die mensen zélf geen leven hebben, schrijft ze kribbig. En hoe ze het zouden vinden als zij ging zeggen ‘o, toen was onze vierde behandeling net mislukt’. Net zo is ze kwaad wanneer bij een interview met een succesvol iemand staat dat hij of zij kinderen heeft en hoeveel. Ze noemt dat „de verwarring tussen een prestatie en een lotsgebeurtenis”, en acht het volkomen ‘irrelevant’.

Ach. Je ziet er eigenlijk vooral aan dat Manja Moos toen ze dat schreef nog bepaald niet gewend was aan een leven zonder eigen kinderen. Want als je er niet aan gewend bent, doet alles pijn. En alles klinkt als gericht tégen jou, jij die je niet voortplant, jij dorre akker, kale stronk, jij die buiten het leven staat. Iedereen lijkt kinderen te hebben. Iedereen lijkt erover te praten. Iedereen lijkt je met dat praten buiten te sluiten, van je moeder die zegt dat ze nooit gedacht had dat ze een kleinkind zó leuk zou vinden, tot de collega’s die praten over eerste tandjes. Dan kan iemand die niets liever wil dan zelf kinderen krijgen het ook ineens zeer irrelevant vinden om te weten dat een ander ze wel heeft. Het betekent: hou je mond over die kinderen. De onlogica van het gevoel. Men verbiedt zichzelf om te denken dat het pijn doet, liever is men boos.

Later gaat het beter. Ook bij Manja Moos. Er is een ander kind waar ze op past, elke dinsdag. Mensen vragen: is het van jou? Moet ze toch weer wat verzinnen als iemand volhoudt dat het kind echt op haar lijkt. Ja, zegt ze, „op dinsdag lijkt hij op mij”. Dat is levenskunst.

Maar het echte probleem van de kinderloosheid zit nog ergens anders. Niet in al die leuke kinderen die er op de wereld zijn en die allemaal niet bij jou horen, niet bij de leegte in je armen al is het daar wel leeg – daar kan iemand mee leren leven. Het diepere probleem is dat van de zinging. Wat heeft een leven voor zin als het zich niet voortzet. Wat doen de jaren die gaan komen ertoe als er toch niets meer komt. Ouders verzekeren ijverig dat het met kinderen ook niet altijd zo leuk is en nee, dat is het zeker niet. Sommige kinderen zijn een bron van problemen, anderen worden ziek of zijn ongelukkig – het bestaan van ouders is allesbehalve gerust. Maar zinledig is het niet.

Manja Moos citeert de brief van een vriendin die boos is op Frans Thomése omdat die in zijn boek *Schaduwkind* schrijft over de betekenis die zijn leven krijgt op het moment dat zijn dochter geboren wordt: „Ineens wist ik wat ik deed, ik moest iets kleins en liefs in leven zien te houden”. De vriendin is woedend. Voor haar betekent het: het leven was niets waard totdat ik een kind kreeg. En ze betreft dat op zichzelf: mijn leven is niets waard omdat ik geen kind kreeg. Ik heb me wel eens in een gedicht voorgesteld dat de engel die Maria komt aanzeggen dat ze een kind gaat krijgen, nu eens iets heel anders aangekondigd zou hebben: dat er géén kind komt. Dat de opgave niet is om uitverkoren te zijn tot iets heel bijzonders (een gevoel wat bijna alle jonge moeders hebben), maar tot het dragen van een weinig spectaculair lot – een kinderloze vrouw te zijn. De engel zou komen uitleggen: er is veel groei in de wereld, maar niet bij jou.

Ik ben hier gekomen om je te zeggen
dat het echt winter en hoe je moet leven
nu alles veel kaler.

Maak het warm, zegt de engel, maak het licht. Hou van je man.

Welzalig de vrouw die groot in haar hof staat
en goed is het huis dat ontvangt wie er komen.

Zulke dingen laat je zo’n engel dan zeggen, om je te verzoenen, om je het gevoel te geven dat je een opdracht uitvoert, dat er niet alleen iets is uitgebleven, maar dat er ook een vraag gesteld is waarop jij – dorre tak, los uiteinde – het antwoord bent.

En op een dag zit je in de tuin en hoor je de buren zingen en denk je: ze zijn gelukkig. En misschien moet je even iets wegduwen. Maar dan kun je denken: ik ook.



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