
De God van het Oude Testament: heilig is Hij

H.G.L. Peels

Abstract

In this article, old and new problems with the Old Testament image of God are summarized, and a selected list of recent publications on this issue is given. The results of the discussion in the preceding articles are analysed, and subsequently put in the broader framework of a reformed approach.

1. Moeite oud en nieuw

‘De God van het Oude Testament’. Deze titel op zich volstaat om bij een breed publiek een wereld van weerzin en misverstand op te roepen. Moeite met bepaalde facetten van het bijbelse godsbeeld dateren niet eerst uit recente tijd, maar is er de eeuwen door geweest. Vooral de wijze waarop het Oude Testament in soms huiveringwekkende (beeld)taal over de woede en de massale straffen van God kan spreken, heeft altijd al vragen opgeroepen. In de loop van de geschiedenis kwam het Oude Testament met name hierom onder vuur te liggen. Bekende namen als Marcion, Schleiermacher, Von Harnack en Friedr. Delitzsch passeren dan de revue. Vanaf het begin heeft de christelijke kerk echter altijd aan het Oude Testament als Woord van God willen vasthouden, in het besef dat de wortel de tak draagt. Tegelijk werden in de praktijk van exegese en prediking maar al te vaak rigide hermeneutische operaties (o.a. allegorisering, harmonisering) toegepast om aanstootgevende elementen van de oudtestamentische godsopenbaring te neutraliseren.

De God van het Oude Testament lijkt soms – of vaak – willekeurig, veeleisend, gewelddadig, ongenaakbaar. Is dít de Heilige, God die licht is en in wie in het geheel geen duisternis is, de Vader van onze Heer Jezus Christus? Deze vraag laat zich nu eenmaal niet onderdrukken. Oude antwoorden keren in nieuwe articulatie terug, zoals in een studie over Jozua/Richteren van Kari Latvus: ‘The God that deuteronomistic theologians created in their own image was the God of strict dogmatism, intolerance and fundamentalism – and, of course, the God of anger (...) The God of the crucified and powerless Jesus cannot be the same as the deuteronomistic God of anger’.¹ Een totaal ander antwoord geeft Hetty Lalleman in haar afgelopen voorjaar gepubliceer-

1 Kari Latvus, *God, Anger, and Ideology: The Anger of God in Joshua and Judges*, Sheffield 1998, 91.

de populariserende studie over het oudtestamentische godsbeeld, getuige de ondertitel *Waarom ik van de God van het Oude Testament houd*.²

Onmiskenbaar groeit vandaag de dag de moeite met het Oude Testament in het algemeen en met de God van het Oude Testament in het bijzonder. Klassieke ‘oplossingen’ refereren aan het recht en de wijsheid van God die aan ons geen verantwoording aflegt, maar deze lijken steeds minder te kunnen overtuigen. In de afgelopen decennia hebben zich ingrijpende veranderingen voorgedaan in het denken over God; Anton Houtepen spreekt op dit punt zelfs van een metamorfose.³ Gerrit de Kruijf wijst op het rationaliserings- en ethiseringsproces van de christelijke godsleer zoals zich dat in de westerse theologiegeschiedenis vanaf Kant heeft voltrokken.⁴ Theologisch wint in de 20^e en 21^e eeuw de visie van de 19^e-eeuwse theoloog Albrecht Ritschl steeds meer veld, die de notie van de toorn uit het godsbeeld poogt te elimineren. De heteronome godsbeleving is op haar retour en het godsbeeld is generaal gesproken van kleur verschoten: milder, zachter, warmer. Zelfs kan gezegd worden dat aan het begin van de 21^e eeuw het oude marcionitisme een overrompelende comeback lijkt te maken. In recente tijd wordt het Oude Testament van de kant van de ‘new atheists’ (R. Dawkins, D. Dennett, S. Harris, Chr. Hitchens, e.a.) heftig geattaqueerd.

Dit alles werkt door op het grondvlak van kerk en samenleving. Het vermoeden is gerechtvaardigd dat in de *praxis pietatis* van veel kerkleden het Oude Testament steeds meer gefilterd wordt door de zeef van hedendaagse morele intuïties. Onze historische en culturele context⁵ speelt hierin een grote rol. De geweldexplosies, al dan niet religieus gesanctioneerd, in de vorige eeuw die wel de bloedigste uit de geschiedenis wordt genoemd; ze zijn in onze eigen eeuw niet minder. Het sterke accent op de individualiteit van de monidige mens, die in zelfstandigheid kiest en werkt aan zijn vrije zelfontplooiing, waardoor hij steeds meer afstand en bevreemding voelt ten opzichte van het

2 Hetty Lalleman, *Is dit onze Vader? Waarom ik van de God van het Oude Testament houd*, Amsterdam 2014.

3 A. Houtepen, ‘Een huis van gebed voor alle volkeren’, in: A.W. van Bommel e.a., *De Islam en het Westen. Botsende religies, theologische visies op macht in islam en christendom*, Kampen 2002, 68v.

4 G.G. de Kruijf, ‘Give Place unto Wrath!’, in: D. van Keulen en M.E. Brinkman (eds.), *Christian Faith and Violence*, dl. 2 (Studies in Reformed Theology, dl. 11), Zoetermeer 2005, 115-129.

5 Het is een boeiende vraag hoe theologen en christenen die in een heel andere context dan de onze leven (bijv. Irak, Zuid-Sudan of Nigeria), met de hier genoemde vragen omgaan...

collectieve denken zoals je dat in het Oude Testament kunt tegenkomen. Het opengaan en wegvallen van de grenzen wereldwijd, de relativiserende kennis-making met een pluraliteit aan religies, en daarbij de roep om tolerantie en anti-exclusief denken. De idee van een jaloerse God die ter verantwoording roept, toornt en straffen kan, is dan een storende factor par excellence.

2. Recent onderzoek

In de laatste twintig jaar is een snelgroeende reeks publicaties gewijd aan de gesignaleerde problematiek van het bijbelse/oudtestamentische godsbeeld. Ten behoeve van de lezers van *Theologia Reformata* hierbij een kleine selectie, in chronologische volgorde:

Thomas Römer, *Dieu obscur. Le sexe, la cruauté et la violence dans l'Ancien Testament*, Genève 1996. Gerd Lüdemann, *The Unholy in Holy Scripture: The Dark Side of the Bible*. Louisville, KY: Westminster John Knox, 1997. David Penchansky, *What Rough Beast? Images of God in the Hebrew Bible*, Louisville 1999. M. McEntire, *The Blood of Abel. The Violent Plot in the Hebrew Bible*, Macon 1999. R. Miggelbrink, *Der zornige Gott. Die Bedeutung einer anstößigen biblischen Tradition*, Darmstadt 2002. Erich Zenger, *Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen*, Freiburg 2003. Walter Dietrich en Moisés Mayordomo (eds.), *Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel*, Zürich 2005. Gerlinde Baumann, *Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen*, Darmstadt 2006. Dirk van Keulen en Martien E. Brinkman (eds.), *Christian Faith and Violence* (2 delen), Zoetermeer 2005. Mark G. Brett, *Decolonizing God: The Bible in the Tides of Empire*. Sheffield, 2008. C.J.H. Wright, *The God I Don't Understand. Reflections on Tough Questions of Faith*, Grand Rapids 2008. Walter Dietrich en Christian Link, *Die dunklen Seiten Gottes*, Dl. 1: *Willkür und Gewalt*, Neukirchen-Vluyn 2009⁵; Dl. 2: *Allmacht und Ohnmacht*, Neukirchen-Vluyn 2009³. Eric A. Seibert, *Disturbing Divine Behavior: Troubling Old Testament Images of God*, Minneapolis 2009. Walter Brueggemann, *Divine Presence amid Violence: Contextualizing the Book of Joshua*. Carlisle 2009. E.W. Davies, *The Immoral Bible. Approaches to Biblical Ethics*, Londen 2010. K. Dell (ed.), *Ethical and Unethical in the Old Testament: God and Humans in Dialogue*, New York, 2010. Paul Copan, *Is God a Moral Monster? Making Sense of the Old Testament God*, Grand Rapids, 2011. Thom Stark, *Is God a Moral Compromiser? A Critical Review of Paul Copan's "Is God a Moral Monster?"* ²2011.⁶ David T. Lamb, *God Behaving Badly: Is the God of*

6 De tekst hiervan is te downloaden op http://thomstark.net/copan/stark_copan-review.pdf; cf. de respons van Copan op <http://www.reclaimingthemind.org/blog/2011/06/is-god-a-moral-monster-revisited-preliminary-replies-to-thom-stark/>.

the Old Testament Angry, Sexist, and Racist? Downers Grove 2011. M. Bergmann (ed.), *Divine Evil? The Moral Character of the God of Abraham*, Oxford 2011. Eric A. Seibert, *The Violence of Scripture. Overcoming the Old Testament's Troubling Legacy*, Minneapolis 2012. B. Janowski, *Ein Gott, der straft und tötet? Zwölf Fragen zum Gottesbild des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn 2013; Heath A. Thomas, Jeremy Evans en Paul Copan (ed.), *Holy War in the Bible: Christian Morality and an Old Testament Problem*, Downers Grove 2013. Hetty Lalleman, *Is dit onze Vader? Waarom ik van de God van het Oude Testament houd*, Amsterdam 2014.⁷

Wie deze literatuur doorneemt, vraagt zich af: hoe hebben we het Oude Testament voorheen zo onbekommerd kunnen lezen, en hoe kunnen we het ooit nog weer met een goed geweten lezen? Hier ligt een belangrijke taak voor de gereformeerde theologie, ten dienste van kerk en samenleving.⁸ Hoe analyseren we de problemen en welke richting willen we hierin theologisch wijzen? Juist van de interactie tussen bijbelwetenschappers en systematici mogen dan stimulansen uitgaan.

3. De driemaal-drie-discussie

De artikelen in dit themanummer 'De God van het Oude Testament' behandelden drie vraagstellingen, steeds vanuit het perspectief van de drie disciplines van de oudtestamentische, nieuwtestamentische en systematische theologie:

1. Is God gevaarlijk?
2. Straft God excessief?
3. Is God intolerant?

We pogen nu kort samen te vatten wat deze driemaal-drie-discussie heeft opgeleverd.

7 Uit deze lijst zijn met name de studies van Dietrich/Link, Van Keulen/Brinkman, Wright, Copan, Janowski en Lalleman aan te bevelen. Zie verder de literatuur genoemd in noot 5 van het inleidend artikel van dit themanummer, 'In gesprek over het godsbeeld van het Oude Testament'. Een uitvoerige literatuurlijst biedt Janowski, *Gott der straft?*, 385-419.

8 Een taak en een roeping! De kilte slaat je om het hart als je beseft welke *Wirkungsgeschichte* de Bijbel soms óók gehad heeft, en hoe bijbelteksten gebruikt of misbruikt zijn. Cf. T.E. Fretheim, 'God and violence in the Old Testament', *Word en Word* 24 (2004), 26: 'With all the emphasis these days on what a text *does* to a reader, we should be absolutely clear: among the things that the Bible has *done* is to contribute to the oppression of women, the abuse of children, the rape of the environment, and the glorification of war'.

3.1

Wat de eerste vraagstelling betreft, wordt vanuit het Oude Testament zelf snel duidelijk dat God inderdaad óók gevaarlijk is, in deze zin dat het niet zonder risico is om in zijn nabijheid te verkeren. Sprekend is het verhaal van Gods aanval op Mozes in Exodus 4:24-26, een oude *crux interpretandum*. Niet voor niets wordt in latere literatuur een dualistische interpretatie en uitwerking van deze passage gegeven, waarin God bij voorbaat wordt gevrijwaard van enig aanstootgevend handelen. Het is echter beter de spanning die inherent is aan het oudtestamentische godsbeeld uit te houden, en in te zoomen op de theologische focus van dit soort bijbelverhalen. Deze ligt bij Gods wil tot redding van de mens, zoals ook zichtbaar wordt in de verbinding tussen Exodus 4 en Exodus 12 en de inzet van Gods ‘genademiddelen’: de levensreddende betekenis van het bloed en het offer.

Deze lijn kan worden doorgetrokken naar het Nieuwe Testament, dat in dezen – in tegenstelling tot een gangbare mening – niet anders spreekt dan het Oude Testament. Zowel in de woorden van Jezus (met name sommige gelijkenissen), als in het optreden en de waarschuwingen van de apostelen, en vooral in het boek Openbaring, wordt duidelijk dat er een diepe ernst ligt in de voortgang van het evangelie: de keerzijde van oordeel en ondergang voor wie dit tegenstaan. Het ‘geweld’ is niet uit God verdwenen.

Dit roept onherroepelijk de vraag op hoe God enerzijds ‘gevaarlijk’ kan zijn en anderzijds goed en genadig? Het gaat niet aan om Gods geweld voortijdig in het perspectief te zetten van een hoger goed dat met een dreiging van zijn kant beoogd zou worden. Het weerbarstige karakter van het Oude Testament laat zich niet zo snel theologisch domesticeren. De realiteit van Gods ingaan in de geschiedenis moet ten volle gewogen worden.⁹ Dat betekent ook dat God zich kwetsbaar opstelt, dat Hij hoogst geraakt kan worden en diep gekwetst reageert. Hij kan dan langs allerlei wegen vormen kiezen die aangepast zijn aan concrete mensen in bepaalde contexten (‘accommodaties’). De godsopenbaring van het Oude Testament wordt in het Nieuwe Testament trinitarisch ontvouwd, in kruis en opstanding van Jezus Christus openbaart God zich ten volle en ten laatste. In dit perspectief blijkt bij paaslicht dat God daadwerkelijk goed is. Dit laat onverlet dat er ook na Pasen ‘dreiging’ van Godswege is: er is in deze wereld een strijd gaande die roept om een finaal oordeel, waarin God de dingen rechtzet.

9 Cf. Janowski, *Gott der straft*, 341: ‘Der Gott des Alten Testaments [ist] kein apathischer *deus otiosus*, sondern ein Gott, der in die Geschichte eingreift und dabei auch die Affizierung mit Gewalt nicht scheut’.

3.2

Het tweede punt van discussie maakt niet minder los: is Gods straffen niet soms onrechtvaardig, want buitenproportioneel? Hangt dit samen met een primitieve, collectief denkende cultuur, waarin persoonlijke verantwoordelijkheid niet telt? Of moeten we dit zien in het licht van een eerdere, voorbije, fase in de godsopenbaring? Het is sprekend dat te midden van de Elisaverhalen, waarin zoveel oog is voor het concrete wel en wee van kinderen, het verhaal is opgenomen van de twee berinnen en de veertig kinderen (2 Kon. 2:23-25). Zó kan de God die redt dus ook zijn, er zijn grenzen, Hij laat niet met zich spotten. Bij het lezen van dit verhaal, dat niet losstaat van de neerwaartse negatieve spiraal in het boek Koningen, dient de culturele achtergrond ('corporate personality', rol van *bêt āb*) zeker ook verdisconteerd te worden. Onze perceptie van dit soort bijbelverhalen wordt natuurlijk wel sterk bepaald door onze eigen gesecculariseerde cultuur met een blinde vlek voor schuld en oordeel in de relatie met een heilige God. Maar we moeten het aanstootgevende van dit soort bijbelteksten niet willen wegverklaren. Juist het ruwe en menselijke van de oudtestamentische godsopenbaring laat ons iets zien van de kwetsbaarheid van de Naam, en brengt altijd weer bij Christus.

Daarom ook is de weg van Marcion onbegaanbaar, evenals het scheiden van de 'textual God' en de 'actual God'. We moeten trouwens waken voor karikaturen van oudtestamentische teksten, als zou God in zijn collectieve straffen onrecht doen. De bijbelschrijvers zelf geven direct of indirect aan dat God in zijn recht staat als Hij straft.¹⁰ Het Nieuwe Testament oefent dan ook geen kritiek op de manier waarop God in het Oude Testament straft, en spreekt zelf soms ook over collectieve straffen. Er is veeleer sprake van continuïteit tussen beide Testamenten op dit punt. Wel benadrukt het Nieuwe Testament het *eschatologische* karakter van Gods straffen, wat ongetwijfeld te maken heeft met een van de grondstructuren van het Nieuwe Testament, de spanningsvolle relatie tussen het 'reeds' en het 'nog niet'.

Ondertussen lezen we de Bijbel terwijl wij ons in een postchristelijke verstaanscrisis bevinden met enerzijds een flinke aversie tegen religieuze noties als schuld en straf, en anderzijds het 'moderne omsloten zelf' dat individueel-autonoom is. In dit denkklimaat is er de neiging om God helemaal aan de kant van het goede te plaatsen, wat echter leidt tot betekenisverlies omdat dit godsbeeld niet landt in de ruwe werkelijkheid van het leven. Juist in het Nieuwe Testament krijgen we helderder zicht op de vraag naar collectief straffen. God brengt in Christus een collectiviteit tot stand, die het mogelijk maakt

¹⁰ Zie ook Lalleman, *Onze Vader*, 58v.

dat Christus als representatieve Messias Gods oordeel doorstaat. Daarin veroordeelt en straft God ons kwaad en ons onrecht, en schept Hij een nieuwe publieke situatie van vrede en recht.

3.3

De derde vraag confronteert ons met de algemene roep om tolerantie en de relativisering van waarheidsclaims. Moderne onderzoekers zien achter de notie van Gods 'jaloezie' en zijn verkiezing van het éne volk Israël een bedenkelijk wij-zij-denken. Hun argumentatie berust echter op een eenzijdige interpretatie van een select aantal teksten. Het onderscheid tussen Israël en de volken hangt samen met het theologisch primaire onderscheid tussen JHWH en de andere, valse goden. De belijdenis 'JHWH is de enige God' impliceert niet een wij-zij-denken, maar een wij-Gij-denken: Israël zelf wordt permanent ter verantwoording geroepen. Ook betekent de verkiezing van Israël niet dat alle andere volken verworpen zijn. Achter het pleidooi voor een universeel filosofisch monotheïsme tegenover het bijbelse particularistische monotheïsme schuilt de typisch moderne gedachte van een soort utopische mensheid waarin noties als kwaad, lijden en zonde niet echt een reële plaats hebben. Het oudtestamentische zicht op de werkelijkheid is heel anders. In samenhang hiermee is Israëls waarheidsclaim sterk verbonden met het kwaad en onrecht in de wereld en de ervaring dat enkel JHWH hiervan bevrijdt.

In het Nieuwe Testament keert de notie van Gods jaloezie slechts in een viertal teksten weer, maar ook hier is de boodschap duidelijk dat Gods jaloezie in dienst staat van Gods bedoelingen met zijn volk en deze wereld. Deze 'jaloezie' heeft niets van doen met een enghartig exclusivistische houding.

De visie dat het exclusieve Godsgeloof in het Oude Testament zou leiden tot – of een uiting is van – een verwerpelijk wij-zij-denken, reduceert de theologische claim van Gods uniciteit tot een sociologische antithese (Israël/de gelovigen versus de andere volken/de ongelovigen). Dit is evident een vertekening van het godsbeeld van het Oude Testament. Neem bijvoorbeeld de boodschap van Deutero-Jesaja, waarin juist bij de uniciteitsteksten het universele karakter van Israëls God naar voren komt (bijv. 42:6, 49:6). Het is veeleer een polytheïstische godenwereld die met haar tribalisme en uitsluiting van de ene groep door de andere het wij-zij-denken bevordert, dan een godsdienst die gericht is op één God die voor de hele wereld present is. Even weinig realistisch is het filosofisch monotheïsme dat met zijn rationele abstractie de godheid in feite onwerkzaam en onschadelijk maakt en echte speelruimte voor de omgang tussen God en mensen elimineert. In het Oude Testament zijn exclusiviteit en universaliteit aan elkaar verbonden.

4. Bijbelse grondlijnen

De thema's die in het voorgaande indringend aan de orde kwamen, hangen met elkaar samen en vragen om een bespreking die recht doet aan het totaalbeeld van het bijbelse kerugma. In de gereformeerde bijbelwetenschap heeft de overtuiging van de eenheid van de Bijbel altijd een grote rol gespeeld. Niet een opgelegd patroon dat het literaire, historische en theologische reliëf in de geschriften van het Oude en Nieuwe Testament gladstrijkt, maar de overtuiging van een eenheid op het diepere niveau van de openbaring aangaande God, wie Hij is en wat Hij doet. De Bijbel is niet een bundel willekeurige losse religieuze geschriften, maar vertelt een 'totaalverhaal' dat reikt van schepping, zondeval, verlossing naar de herschepping. Dat is een verhaal vol lacunes en aporieën, niet te systematiseren, maar ondertussen getuigt het – met een bijbelse metafoor – van de weg die God met deze wereld, met zijn eerstelingsvolk Israël en met de mensheid gaat. De diepste drive in de Bijbel is, heel kort gezegd, die van de komst van het Koninkrijk, van belofte naar vervulling naar verwachting. De doorgaande lijn van de heilsgeschiedenis, het gradueel maar niet principieel verschil tussen Oude en Nieuwe Testament, de betekenis van kruis en opstanding van Christus en het spanningsveld van 'reeds' en 'nog niet': het zicht hierop is van groot belang voor het luisteren naar de Bijbel zoals die zichzelf presenteert.

Dat betekent dat we bijbelteksten niet mogen isoleren van hun bredere context, het totaalverhaal van de Bijbel.¹¹ Alles hangt met alles samen, in de Schrift. Wie selectief-intuïtief een bijbelpassage direct benadert zonder meebedenken van deze bredere context – het is te vrezen dat maar al te veel bijbellezers dat doen – trekt de boodschap ervan zomaar scheef. Dit geldt in het bijzonder van de gedeelten waarin het gaat over Gods 'geweld', zijn straffen en de eis van de exclusieve verering van Hem. Zeker, er zijn wel degelijk verschillen en verschuivingen in het godsbeeld van Oud naar Nieuw. Het Nieuwe Testament bevat geen oproep tot de oorlog maar tot een geestelijke strijd, en een totaliserend liefdesgebod. De vergelding in Gods wraakgericht vindt in de toekomst plaats, niet in het heden. Het accent verschuift van de unieke concentratie op het ene volk Israël naar de breedte en diepte van Gods bemoeienis met de volkerenwereld. Hoe hebben we deze verschuivingen te interpreteren: als een product van voortschrijdend inzicht in de humaniteit, een correctieve koerswijziging in het godsbeeld? Tot deze gedachte geeft het Nieuwe Testament echter geen aanleiding. Natuurlijk zullen we ook allerlei cultuurhistorische factoren moeten verdisconteren, maar met name worden deze

11 Zie voor deze theologische lijnen ook mijn *God en geweld in het Oude Testament*, 75-91.

veranderingen zinvol verstaan wanneer we ze plaatsen in de voorwaartse beweging die de Bijbel eigen is, in de grondstructuur van Oud en Nieuw Testament die reikt van protologie naar eschatologie.

Wanneer we dan theologisch doorvragen naar de intentie van ‘geweldteksten’ in het Oude Testament, krijgen we te maken met de onpeilbaar diepe ernst van het kwaad, onrecht en hoogmoed, onderdrukking en geweld. God die het recht en de gerechtigheid liefheeft, blijft niet onbewogen bij de schending daarvan. Hij neemt de mens, die onrecht pleegt, in zijn handelen volstrekt serieus en stelt hem verantwoordelijk voor zijn daden. In deze teksten ontmoeten we een God die in zijn heilige toorn het kwaad ontmaskert en oordeelt. Hij is inderdaad licht, en in Hem is in het geheel geen duisternis. In Hem is een diepe afkeer van al wat haaks staat op de goedheid van zijn schepping. Een diep verlangen naar vrede, gerechtigheid, en vernietiging van de duisternis spreekt hieruit. Hij eist zijn volk dan ook totaal voor zich op, té lief heeft Hij het om het zelfs maar partiëel over te laten aan de willekeur van de goden. Dit soort teksten opent ons oog voor wie God ook is, en wie wij mensen zijn. God is de totaal Andere, die actief-reëel in woord en daad handelend optreedt. Gode zij dank – want in de dagelijkse realiteit van een wereld waarin de duivel en het lot, de haat en de dood voortdurend aan zet komen, staat een God-met-schone-handen buitenspel. God is een God van ontzagwekkende heiligheid, vlammeende toorn, gepassioneerde naijver, in de kracht van zijn liefde en de vastheid van zijn gerechtigheid. JHWH is God, Hij laat niet met zich spotten. Hij is de levende God.

Des te beter verstaan we dan ook hoe diep de liefde van God gaat, die alles gaf om deze wereld te redden. Genade, verzoening, rechtvaardiging, nieuw leven – al die grote werkelijkheden in de Schrift krijgen hun glans des te meer waar we zien dat God een heilige God is. En hoe de beide zijden van die oerbelijdenis van God, de *Gnadenformel* van Exodus 34:7v, Gods heilige toorn en Gods heilige liefde, de geschiedenis beheersen.¹² Overigens niet in een soort evenwichtsconstructie, want tegenover een moment in zijn toorn staat een

12 Cf. B. Janowski, ‘Der barmherzige Richter. Zur Einheit von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit im Gottesbild des Alten Orients und des Alten Testaments’, in: idem, *Der Gott des Lebens. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments* 3, Neukirchen-Vluyn 2003, 75-133 en mijn *Traag tot toorn. Een onderbelicht aspect van het oudtestamentische godsbeeld* (Apeldoornse Studies 58), Apeldoorn 2011.

leven lang in zijn liefde (Ps. 30:6; Jes. 54:7).¹³ Gods berouw en Gods lankmoedigheid interfereren met zijn gericht, interrumpen dat zelfs. ‘Immers niet van harte verdrukt en bedroeft Hij de mensenkinderen’ (Klaagl. 3:33).

Het oudtestamentisch getuigenis van wie God is, kan ons soms doen huiveren – Hij is ook de Verborgene, en onnaspeurlijk zijn zijn wegen, maar ze leiden naar en via Golgotha ten leven. Dat maakt onze theologie, als we over Hem spreken, bescheiden en verwachtingsvol.

Strong Son of God, immortal Love
Whom we that have not seen Thy face
By faith and faith alone embrace
Believing where we cannot prove

Our little systems have their day
They have their day and cease to be
They are but broken lights of Thee
And Thou o Lord art more than they

(Alfred, lord Tennyson, *In Memoriam A. H. H. OBIT MDCCCXXXIII*,
Prologue (ged.), 1850)

13 Sprekend is de volgende passage bij W. Dietrich en Chr. Link, *Die dunklen Seiten Gottes*. Band 1: *Willkür und Gewalt*, Neukirchen-Vluyn 1995, 151v: ‘So wirkt das biblische Gottesbild auf den ersten Blick widersprüchlich und undurchdringlich. Gott erscheint als gut und böse *in einem*, zeigt sich huldvoll und unheilvoll *nach Belieben*. Bei näherem Zusehen indes zeichnen sich in der Vielfalt und Dynamik biblischen Redens von Gott doch klare Grundstrukturen und durchgehende Linien ab. Gottes Zorn ist nie grundlos und trifft nicht wahllos; seine Gerichte sind nicht ziellos und masslos, sondern zielen auf die Beseitigung unguter und letztlich auf die Herstellung guter, lebensfördernder Verhältnisse’.