‘Zijn woede duurt een oogwenk, zijn liefde een leven lang’ (Ps. 30:6)

Over de ‘straffende’ God van het Oude Testament

K. van Bekkum

Abstract

Questions about the ‘punishing’ God of the Old Testament are many: How do we engage the emotions that modern Bible readers experience when they are confronted with the dangerous presence of YHWH? Do God’s anger and punishment reflect a different culture or a previous stage in divine revelation? Even in the context of Reformed theology these questions do not receive a definitive answer. A close reading of the story about the prophet Elisha and the death of the children in Bethel (2 Kgs. 2:23-25), however, shows that the understanding of the placement of the stories in their literary and cultural context, are helpful in answering aspects of these questions, especially because these texts are realistic. They depict the truth about the nature of reality. Finally, God’s anger is felt most deeply when his compassion and redeeming presence in this reality are violated.

1. Inleiding

‘Van dat verhaal over de kinderen die worden gedood omdat ze Elisa uitschelden, word ik echt naar. Als ik iets mocht schrappen uit de Bijbel was het dit. Volgens mij leggen we de Bijbel soms precies zo uit als we zelf willen. Als God volken wegvaagt gebruiken we het argument: er was geen enkele moraal en het ging zo ver dat ze kinderoffers brachten. En als God kinderen door berinnen laat verscheuren – welk argument gebruiken we dan? Dat Elisa net de Geest van Elia had gekregen en er dan extra confrontatie ontstaat? Of dat kinderen ook heel gemeen kunnen zijn en er geen zonde kan bestaan voor God? Misschien ging Elisa wel te ver met het vervloeken van de kinderen en was dit niet wat God wilde, maar laat dit zien hoe een profeet zijn macht ook kan misbruiken. Dan leg ook ik het uit zoals ik het wil, maar anders kun je er niks mee.’ Aldus de reacties van een student tijdens de vragenronde voor college aan de TU Kampen na lezing van de boeken 1 en 2 Koningen.

Deze opmerking roert heel open een kwestie aan waar veel bijbellezers tegenop lopen. Hoe gaan we om met teksten waarin sprake is van Gods toorn,

dreiging en straf? Wat te doen met de huiver of afkeer die tijdens de cursorische lezing van de Schrift plotseling kan opborrelen? Het kan ons overvallen als we lezen van de totale vernietiging van de wereld in de zondvloed (Gen. 6-9). Over de doden die door Gods woede vallen in woestijn (Ex. 32:26-29; Lev. 10:1-7; Num. 11; 14; 16; 20; 25). Over de niet nader gemotiveerde plotselinge toorn van Jhwh tegen Israël in het verhaal over Davids telling (2 Sam. 24:1). Over de gruwelijke slachtpartij waarmee Jehu een einde maakt aan de dynastie van Omri (2 Kon. 9-10). En over de dood van de tweeënveertig kinderen in Betel (2 Kon. 2:23-25). Dit soort passages maakt wat los, zowel buiten als binnen de kerk. Is hier geen sprake van een onrechtvaardige, buitenproportionele straf? Van straffen uit een primitieve, collectief denkende cultuur, waarin persoonlijke verantwoordelijkheid niet telt? Van een eerdere fase in de godsopenbaring? Deze vragen geven het ongemak stem dat opspeelt bij lezing van dergelijke bijbelgedeelten. Tegelijk vormt de afstand die velen tot de tekst ervaren, aanleiding tot zelfreflectie. Hoe moet ik deze tekst uitleggen en welke rol speel ik daar zelf eigenlijk in? En uiteindelijk weerspiegelen dit soort reacties niet zelden ook een diep verlangen naar een verstaan van het karakter van God. Wie is deze Heer, dat Hij zo straft?

Het vervolg van deze bijdrage gaat nader op deze vragen in. Ik begin met een exegetische verkenning van het verhaal over de dood van de kinderen uit Betel. Daarna verbreed ik de blik naar de andere genoemde passages met een paar methodische en inhoudelijke waarnemingen. Om ten slotte af te sluiten met enkele concluderende overwegingen.

2. Elisa en de kinderen

De passage over Elisa, de kinderen en de berinnen in 2 Koningen 2:23-25 maakt deel uit van een hoofdstuk dat uitvoerig breed vertelt hoe de profetenmantel overgaat van Elia op Elisa. Dit hoofdstuk zelf is weer onderdeel van de Elia- en Elisaverhalen die het conflict thematiseren tussen Jhwh en Baäl, en tussen de profeet als vertegenwoordiger van God en de koning van Israël. Die koning heerst immers liever zelf en naar eigen godsdienstig inzicht over Israël dan dat hij allereerst erkent dat alleen Jhwh God is.[1] Zoals zijn naam al zegt, is Elia ('Mijn God is Jhwh') de profeet die dit conflict tot een hoogtepunt voert. Elisa, zijn opvolger, belichaamt dezelfde boodschap. Anders dan Elia opereert hij echter eerder op regionaal dan op nationaal niveau en voegt hij met zijn wonderen een element toe. Koning en volk breken niet met hun afgoderij, maar desondanks vergeet Jhwh de zijnen niet en betoont Hij zich in het klein telkens een Redder, zelfs tot in Syrië aan toe. Op hun beurt liggen deze verhalen weer ingebed in de boeken 1 en 2 Koningen, die vertellen hoe het komt dat Israël in ballingschap is gegaan. 1 Koningen 2, het scharnier tussen de Elia- en

Elisaverhalen, maakt daarmee deel uit van de neerwaartse spiraal in de relatie tussen Jhwh en zijn volk.

Dat maakt ook de geografische beweging begrijpelijk die in het hoofdstuk zichtbaar is, en die in het slotvers (25) wordt afgerond. Elisa heeft Elia opgevolgd. Bij zijn terugkeer van over de Jordaan blijkt dat hij nu de profeet is die volk en koning wegroept bij Baäl en opeist voor de dienst aan Jhwh. Hij komt in Jericho, de stad waar kort daarvoor nog kinderen waren overleden, toen hun vader, afkomstig uit Betel, de poorten herbouwde (1 Kon. 16:34). Daar zoekt de bevolking nu wel leven en redding bij God. Elisa ('God redt') maakt zijn naam waar en hij maakt het water in de stad gezond, waardoor er een einde komt aan ziekte en misgeboorten in de stad (2 Kon. 2:19-22).

De vraag is natuurlijk: hoe reageert de rest van Israël? In Betel, stad van profeten en vertrekpunt van de laatste reis van Elia (2 Kon. 2:2-3), maar ook stad van het kalf van Jerobeam (1 Kon. 12-13), gaat het direct al fout. Elisa is niet welkom. Waarna Elisa naar de Karmel trekt, dé plek van de confrontatie tussen Jhwh en Baäl, en vandaar rechtsomkeert maakt naar Samaria, de koningsstad van Israël, met die andere staatscultus, inclusief tempels en offerplaatsen die wegvoeren van God (1 Kon. 13:32).

Binnen dit literaire kader staat de tekst, waarin we lezen hoe de kinderen de profeet uitjouwen, hoe Elisa reageert met een vloekwoord, waarna de berinnen hun gruwelijke slachting aanrichten. Wie zijn die kinderen? Ze komen uit Betel, stad van profeten én van de kalverendienst. Vervolgens dient bedacht te worden dat in 2 Koningen 2 de opvolging van Elia door Elisa centraal staat. Belichamen de kinderen van Betel daarmee op hun beurt ook de volgende generatie? Het lijkt er wel op. Het gaat om *n^{e}ʿārîm q^{e}tōnîm*, 'kleine

---

1 Aanvankelijk sprak het onderzoek onder invloed van Hermann Gunkels *Die Geschichten von Elisa* (Berlin 1922) van 'profetenlegenden'. Later lag de nadruk meer op de verwevenheid van de Elia- en Elisaverhalen, die al dan niet als onderdeel van een apologie van de dynastie van Jehu zouden zijn verzameld en hun plek kregen in het boek Koningen. Voor een overzicht zie R.D. Moore, *God Saves. Lessons From the Elisha Stories* (JSOTS, 95), Sheffield 1994, Hfst. 1, en de essays van Gary Knoppers, Baruch Halpern en André Lemaire in B. Halpern, A. Lemaire (eds.), *The Books of Kings. Sources, Composition, Historiography, and Reception* (SVT 129), Leiden, Boston 2010. Voor het vervolg is vooral gebruikgemaakt van synchrone analyses van deze verhalen in T.R. Hobbs, *2 Kings* (WBC), Waco 1985; P.E. Satterthwaite, 'The Elisha Narratives and the Coherence of 2 Kings 2-8', *Tyndale Bulletin* 49 (1998), 1-28; R.L. Cohn, *2 Kings* (Berit Olam), Collegeville 2000; G. Begerau, *Elia vom Krit zum Jordan. Eine Untersuchung zum literarischen Makrostruktur und theologische Intention der Elia-Ahab-Erzählung (1 Kön 16,29-2 Kön 2,25)*, Frankfurt am Main 2008; H. Schmidt, *Elia und Elisa. Eine Studie zu ihrem Verhältnis in den Königebüchern* (BWM 18), Witten und Brunnen 2013.

kinderen'. Recent antropologisch onderzoek naar kinderen in de Hebreeuwse Bijbel laat zien dat oud-Israël weliswaar anders aankeek tegen kinderen dan wij, maar dat ze niet werden gezien als 'kleine volwassenen'. In de toenmalige samenleving, met een lage levensverwachting, bestond een derde van de bevolking uit kinderen. Het Oude Testament tekent ze als buitengewoon waardevol, maar ook kwetsbaar, en meestal worden ze aangeduid met termen die laten zien dat ze deel uitmaken van een familieverband. De frase *n^e^'ārîm q^e^tōnîm* drukt echter iets anders uit. Het gaat hier om kinderen van tussen de tien en twaalf jaar, waarbij het mannelijke meervoud niet uitsluit dat er ook meisjes bij waren. De tekst omschrijft ze als groep, met alle dynamiek die erbij hoort, en portretteert ze daarmee als een entiteit met een eigen handelingsmogelijkheid en verantwoordelijkheid, een kracht om rekening mee te houden.[2] Agressief treden ze Elisa tegemoet: 'Kom maar op, kaalkop!'

Het is duidelijk dat de groep Elisa pestend en treiterend bejegent. Maar wat is de implicatie daarvan? Het werkwoord *'ālāh* wordt meermalen gebruikt in 2 Koningen 1-2, vaak om de confrontatie aan te duiden tussen de profeet en de afvallige koning of bevolking (2 Kon. 1:7, 9, 13).[3] Het lijkt erop dat Elisa van Jericho naar Betel trekt om daar te kijken hoe de bevolking zich tot hem verhoudt. In het voorgaande is bovendien vermeld dat Elia werd gekenmerkt door zijn (lange) haar (2 Kon. 2:7), net als eerder de nazireeërs en priesters (Num. 6:5; Lev. 21:5), Simson (Re. 13:5), en de profeet Samuël (1 Sam. 1:11). Elisa daarentegen is kaal. Precies dat heikele punt wordt door de groep aangegrepen om hem te treffen: 'Kom maar op, kaalkop!' Bij monde van de treiterende groep kinderen wordt hem, de opvolger van Elia, heftig duidelijk gemaakt dat niemand in Betel, ook niet van de volgende generatie, erover piekert zich door hem ter verantwoording te laten roepen.

Laat de profeet zich vervolgens gaan? Is het uit pure emotie en woede dat hij zijn kracht gebruikt om berinnen tevoorschijn te roepen, bijna de gevaarlijkste dieren in de zuidelijke Levant? Volgens de tekst is dit niet het geval. Elisa draait zich om en 'kijkt' naar de groep. In de context van 2 Koningen 2 lijkt het

2 J.F. Parker, *Valuable and Vulnerable. Children in the Hebrew Bible, Especially in the Elisha Cycle* (BJS 355), Providence 2013, 41-76, 92-93, 98-99.

3 Er is een opvallende syntactische en thematische parallellie tussen 2 Kon. 1:1-8, 16-17 en 1:9-15 enerzijds en 2 Kon. 2:19-22 en 2:23-25 anderzijds, die o.m. uitkomt in het werkwoord *'lh*. Vgl. Hobbs, *2 Kings*, 18-19.

hier te gaan om een profetisch schouwen, een 'doorzien' van wat er gaande is.[4] Bovendien wordt bij het uitspreken van zijn vloek expliciet gemeld dat dit een 'vloeken in de naam van Jhwh' is, een combinatie die alleen hier zo voorkomt.[5] Daarmee vormt de plotselinge verschijning van de berinnen niets minder dan de goddelijke uitwerking van de door Elisa uitgesproken vloek.[6]

Het bijzondere is dat de Elisaverhalen overlopen van aandacht voor het concrete wel en wee van kinderen en hun rol in de gemeenschap. De verhalen raken aan misgeboorten (2 Kon. 2:19-22), kinderloosheid (4:8-37), kinderoffers (3:26-27), verkoop van kinderen aan een schuldeiser (4:1-7), buitgemaakte kinderen (5:1-14), honger in een belegerde stad (6:24-7:20) en aan de gruwelijke daden van een meedogenloze heerser in Damascus (8:7-16). Steeds richt de tekst de camera speciaal op kinderen in hun kwetsbaarheid. In de meeste gevallen ligt de nadruk op de concrete uitredding van zwakken door God. Maar tegelijk zet de neerwaartse spiraal van het boek Koningen zich door. Het is te erg voor woorden dat ook kinderen hiervan het slachtoffer zijn. En soms zijn ze zelfs dader, zoals aan het slot van 2 Koningen 2, waar de kinderen uit Betel worden behandeld als een groep die ook zelf verantwoordelijkheid draagt. Ze representeert een gemeenschap die zich opnieuw agressief afkeert van Jhwh, de God die redt en bevrijdt.

Doelbewust roept de tekst bij de lezer dus schrik op over het bloederige beeld van verscheurde kinderen op en langs de weg. De daad van Elisa waarover het laatst wordt verteld, is een grote daad van redding: een vrouw krijgt niet alleen haar zoon uit de dood terug, maar ook haar plek te midden van Israël (2 Kon. 8:1-6). Maar kijk en huiver: zo kan de God die redt dus ook zijn. Hij laat niet met zich spotten. Er zijn blijkbaar grenzen die je moet kennen en die je niet mag overschrijden.

---

4 Elisa krijgt van Elia te horen dat hij hem alleen in directe zin als profeet zal opvolgen, als hij diens hemelvaart mag 'zien' (*r'h*, 2 Kon. 2:10 en 12).

5 C.A. Keller, *qll*, *THAT*, Bd. 2, 646. In 2 Sam. 17:43 vervloekt Goliath David 'bij zijn goden' (*b*^{e}*'èloh*âb).

6 Vgl. Hos. 13:16 en Klg. 3:10-11. Voor buitenbijbelse parallellen, waarin dieren optreden als uitvoerders van een vloek, zie D.R. Hillers, *Treaty Curses and the Old Testament Prophets* (Biblica et orientalia, 16), Rome 1964, 54-56; A.M. Kitz, *Cursed Are You! The Phenomenology of Cursing in Cuneiform and Hebrew Texts*, Winona Lake 2014, 188-191. Overigens is het de vraag of de verschijning van de berinnen in verband gebracht moet worden met de verbondsvloek, zoals uitgesproken in Lev. 26:22; Deut. 32:24. Het straffende optreden van dieren staat daar in de context van een verwoest en verlaten land, waar wilde beesten de overhand krijgen. Vgl. J. Milgrom, *Leviticus 23-27* (Anchor Bible), New York 2001, 2310.

3. Verbreding: goddelijke straffen in het Oude Testament

In het licht van het voorgaande wil ik nu methodisch en inhoudelijk de balans opmaken door het Elisaverhaal kort te vergelijken met de andere genoemde 'geweldsteksten'.

Allereerst valt op dat het loont aanstootgevende passages te plaatsen in hun bredere literaire context. Het verhaal over Elisa's vervloeking van de kinderen kan niet worden losgezien van de neerwaartse spiraal in het boek Koningen, en de eigen rol van Elisa als opvolger van Elia.

Op een soortgelijke manier moet ook de vernietiging van de wereld door de zondvloed worden gelezen tegen de achtergrond van het geheel van Genesis 1-11. Een paar forse penseelstreken tekenen treffend de verhouding tussen God, mens en wereld in een ver verleden én het heden. De mens leeft tot eer van God op een aarde die voor hem als een veilige leefwereld is ingericht.[7] Maar als die mens zich van God afkeert, grijpen vervreemding, moord, angst en terreur om zich heen. Hoe oud de mens ook wordt, hij zit *on death row*. 'En hij stierf', luidt het refrein in Genesis 5. Pas als de grens tussen het menselijke en goddelijke wordt overschreden en het geweld totaal wordt (Gen 6:1-4, 11-13), is voor God de maat vol. De levensjaren van de mens worden nog verder bekort en er volgt een allesvernietigende vloed. Waarbij de naam van de overlevende alles zegt: Noach – nog steeds is God barmhartig.[8]

Een tweede methodische conclusie is dat het verhelderend is te kijken naar de culturele achtergrond van de tekst. Hoogstwaarschijnlijk was het verdriet over het sterven van mensen in oud-Israël niet minder groot dan tegenwoordig.[9]

---

7 Vgl. K. van Bekkum, G. Kwakkel, 'Een veilige leefwereld voor de mens in dienst van God. Overwegingen bij alternatieve lezingen van het begin van Genesis', *Theologia Reformata* 53 (2010), 318-335.

8 De naam Noach, 'rust', staat volgens Gen. 5:29, 8:21 en 9:8-17 voor de troost die God schenkt in de ark die redding bood en het verbond waarin Hij garandeert dat er geen zondvloed meer zal zijn.

9 De expliciete aandacht voor menselijk leed in het boek Koningen contrasteert met de wijze waarop geweld juist wordt verheerlijkt in Assyrische koningsinscripties (vgl. K.L. Younger, *Ancient Conquest Accounts. A Study in Ancient Near Eastern and Biblical History Writing* [JSOTS 98], Sheffield 1990, 62-124; S.W. Holloway, *Aššur is King! Aššur is King!* [CHANE, 10], Leiden etc. 2002, 81-216). Een soortgelijke, bewust humaniserende tendens is waarneembaar in het gegeven dat in Genesis 1, anders dan in Mesopotamië, niet de koning, maar de mens beeld van God is (vgl. W.R. Garr, *In His Own Image and Likeness: Humanity, Divinity, and Monotheism* [CHANE 15), Leiden 2003, 145-149). Menselijkheid speelt bovendien een opvallende rol in de oudtestamentische wetgeving (vgl. J. Burnside, *God, Justice and Society. Aspects of Law and Legality in the Bible*, Oxford 2011).

Wel speelt het Elisaverhaal zich af tegen de achtergrond van een buitengewoon gewelddadige samenleving waarin zwakken extra kwetsbaar waren en mensen de verhouding tussen gemeenschap en individu anders beleefden. Geen wonder, want zonder daadkrachtig mannelijk hoofd van de familie ter bescherming, en een stuk grond voor het levensonderhoud, was men ten dode opgeschreven. Er is de laatste decennia veel te doen geweest over de zogenoemde *corporate personality* in oud-Israël.[10] Er is veel op deze theorie af te dingen. Maar van blijvende waarde is het inzicht dat in de bijbelse wetgeving, verhalen en profetieën de primaire eenheid van de verantwoordelijkheid ligt in de *bet āb*, het 'huis van de vader' of de familie. Afgeleid daarvan kan de kring van verantwoordelijkheid kleiner worden gemaakt en zich richten op een individu, maar zich ook uitbreiden: van de clan tot de stad tot de stam, tot aan heel Israël en zelfs tot de mensheid.[11] In Israëlitisch perspectief is het sterven van de vrouwen en kinderen van Korach, Datan en Abiram (Num. 16:20-34) en van Achan (Joz. 7:25-26) dan ook vreselijk, maar tegelijk onvermijdelijk, en daarmee niet buitenproportioneel of onrechtvaardig.[12]

Als laatste waarneming is het raadzaam de spanning die een tekst oproept, in eerste instantie te laten staan. De dood van de kinderen door de vloek van Elisa is huiveringwekkend. Maar het is niet het laatste woord over Elisa. 2 Koningen heeft meer te vertellen. Op eenzelfde manier is het ook gruwelijk om te lezen hoe Jehu het huis van Achab uitmoordt, zeker als er ook nog bij vermeld staat dat God tegen Jehu zegt dat hij juist heeft gehandeld (2 Kon. 10:30). Toch haalt dat niet de spanning uit het verhaal weg, maar voert die juist op. Het is of de schrijvers in hun weergave van Jehu's razernij ook afstand nemen en vervreemding creëren. Alsof ze wisten dat Jhwh hem bij monde van de profeet Hosea ter verantwoording had geroepen voor zijn moordpartij in Jizreël (Hos. 1:4).[13]

---

10 H.W. Robinson, 'The Hebrew Conception of Corporate Personality', in: P. Volz e.a. (red.), *Werden und Wesen des Alten Testaments* (BZAW 66), Berlijn 1936, 49-62.

11 J. Mol, *Collective and Individual Responsibility. A Description of Corporate Personality in Ezekiel 18 and 20* (SSN 53), Leiden, Boston 2003, 187-207, 243-256. Helaas zijn deze bevindingen nog niet verbonden met de concrete sociale structuren in oud-Israël, zoals beschreven in bijv. J.D. Schloen, *The House of the Father as Fact and as Symbol. Patrimonialism in Ugarit and the Ancient Near East* (SAHL 2), Winona Lake 2001, 135-183; R. Albertz, R. Schmitt, *Family and Household Religion in Ancient Israel and the Levant*, Winona Lake 2012, 24-41.

12 Overigens stelt Num. 26:11 dat de zonen van Korach, ondanks de expliciete vermelding van de kinderen in Num. 16:27, niet waren omgekomen.

13 Vgl. noot 9.

Deze laatste methodische opmerking brengt bij een eerste inhoudelijk punt, en dat betreft de rechtvaardiging van de straf. Wat mensen uit de tijd van de Bijbel en nu bindt, is het besef dat wie onrecht en geweld pleegt, niet vrijuit gaat. Soms is zelfs de gesecularisseerde, westerse cultuur gefascineerd door de vraag of we met z'n allen wel de goede kant opgaan, en of er geen moment aanbreekt dat we verantwoording moeten afleggen. De verbeelding van het bijbelse vloedverhaal in de film *Noah* (2014) is er een recent voorbeeld van.

Tegelijk is het voor velen bijna onvoorstelbaar tegenover God verantwoording te moeten afleggen van zonde en onrecht. Er is nauwelijks besef van transcendentie. Bestaat Hij wel? Laat Hij wel van zich horen? 'Why don't you converse with me?', laat regisseur Darren Aronovsky Tubal-Cain in de film *Noah* (2014) aan zijn Schepper vragen. Deze hedendaagse verbeelding van het vloedverhaal koppelt de worsteling met het zwijgen van God aan de onzekerheid over de vraag of de mensheid, onder meer in de omgang met de schepping, wellicht niet de verkeerde kant opgaat.[14] Blijkbaar worstelt onze cultuur met de verantwoording aan God. Dat blijkt overigens niet alleen in de bioscoop, maar ook in de wetenschappelijk studie van vloedverhalen uit het oude Nabije Oosten. Daarin keert steeds weer de vraag naar de goddelijke motivering daarvoor terug. In Mesopotamië heeft het te maken met het onderscheid tussen God en mens en de beperkingen waarmee de mens moet leven, maar ook met onvermogen en irritatie bij de goden.[15] De bijbelse versie daarentegen definieert de verhouding tot het goddelijke veel meer in termen van schuld en oordeel. Als we lezen over Gods woede, ervaren we vervreemding. Maar het maakt ook iets los. Des te meer reden te leren zien dat in het Oude Testament straffen niet alleen worden gerelateerd aan onrecht en geweld, maar ook aan het schenden van Gods heiligheid, het krenken van zijn eer en het

14 Door het samenspel tussen het 'zwijgen' van *the Creator* en het inzicht van degenen die 'zien' wat hij doet, verbindt de film de thema's schuld en openbaring: 'God reveals himself to those who have eyes that see', aldus David Shepherd, 'Lights, Camera, Deluge. Noah, Spectacle and the Cinema', op het Seminar *Flood from Sumer to Aronovsky*, Universiteit Leiden, 15 april 2014.

15 Klaas R. Veenhof, 'De interpretatie van de Atrachasis mythe', *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 44 (1990), 177-197; William M. Moran, *Most Magic Word. Essays on Babylonian and Biblical Literature* (CBQMS, 35), Washington DC 2002, 59-74; Irving Finkel, *The Ark Before Noah. Decoding the Story of the Flood*, Londen 2014, 92-94; Y.S. Chen, *The Primeval Flood Catastrophe. Origins and Early Development in Mesopotamian Traditions*, Oxford 2013, 224-230; Yağmur Heffron, 'Revisiting 'Noise' (*rigmu*) in *Atra-ḫasīs* in Light of Baby Incantations', *Journal of Near Eastern Studies* 73 (2014), 83-93.

afwijzen van zijn eigendomsrecht. Zo komt Jhwh in zijn zelfopenbaring bij Sinai heerlijk, maar ook gevaarlijk dichtbij. Er worden hoge eisen aan het volk gesteld en zijn aanwezigheid is omringd met tal van offers en riten. In dat licht wordt ook begrijpelijker dat Israël na het uitspreken van de zelfvervloeking bij de verbondssluiting veel zwaarder wordt gestraft dan daarvoor, en dan vooral op die momenten waarop God in zijn vergeving wordt afgewezen.[16]

Een laatste inhoudelijke punt is de vraag of Gods zelfopenbaring ook voor Israël niet heel ongewoon was. Jhwh is geen God zomaar te midden van de andere goden. Hij is niet uitwisselbaar of beschikbaar voor andere goden in de vorm van *cross-cultural translation*, zoals elders in de umwelt.[17] Dat was heel moeilijk te begrijpen, ook voor mensen uit Betel. Waarom kan Hij niet worden gerepresenteerd als stierkalf of worden benoemd als Baäl? Het is toch heel normaal om welvaart na te streven en een god te vereren die hoort bij jouw land? Waarom is er dan genezing voor Naäman de Syriër en onheil voor Samaria? Waarom uitstel van het oordeel voor Ninevé en ballingschap voor Israël? Jona had het goed begrepen: deze God is een genadige God (Jona 4:2). Hij leent wel omschrijvingen van andere goden, maar dan vooral om te laten zien dat Hij de enige is, de ene Schepper en Redder. Hij is traag tot toorn en als Hij straft, begint hij niet bij mensen die veraf staan, maar bij zijn eigen volk. Want het ergste wat men Hem kan aandoen, is Hem als Redder op het hart trappen.[18]

---

16 Deze gedachte van Arie Leder, oudtestamenticus van Calvin College, Grand Rapids (vgl. A.C. Leder, 'The Desert Itinerary Notices of Exodus: Their Narrative, Semiotic, and Theological Functions', *Separata Revista "Estudios Bíblicos"* 118 (2010), 291-311; idem, *Waiting for the Land. The Story Line of the Pentateuch*, Philipsburg, 2010) is nader onderzocht en bevestigd aan de hand van enkele passages in het boek Numeri in Teun Wendt, *Dicht bij het vuur. Een Bijbels-theologisch onderzoek naar het harde optreden van God in Numeri* (masterscriptie Oude Testament, TU Kampen 2014).

17 Voor een goede typering van de flexibiliteit van goden, godennamen en godsbeelden, zie Mark S. Smith, *God in Translation. Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World*, Grand Rapids 2010. Cruciaal voor het godsbeeld is overigens wel de datering van de oudtestamentische 'rejection of translatability'. Volgens de historisch-kritische consensus – en ook volgens Smith – is daarvan pas sprake vanaf de zevende-eeuwse 'deuteronomisten'. M.i. is er zowel vanuit het Oude Testament, dat deze afwijzing terugvoert op Mozes, als de godsdienstgeschiedenis reden de exclusiviteitaanspraak van Jhwh veel eerder te dateren.

18 Vgl. H.G.L. Peels, *Traag tot toorn. Een onderbelicht aspect van het oudtestamentisch godsbeeld* (Apeldoornse Studies 58), Apeldoorn 2011.

Het Oude Testament staat vol van de ervaring dat zijn straffen altijd vastzitten aan zijn heilsweg. Hij is heilig, schrikwekkend. Maar juist daar, in zijn God-zijn, zo bleek in zijn zelfopenbaring bij Sinai, zijn zijn barmhartigheid en liefde nooit ver weg. 'Zijn woede duurt een oogwenk, zijn liefde een leven lang', dicht Psalm 30:6. En als David Gods woede tegen Israël aan den lijve ervaart, zegt hij: 'Het is beter te vallen in handen van de Heer, want groot is zijn mededogen, dan in handen van mensen' (2 Sam. 24:14).

4. Hermeneutiek en godsbeeld

In de interpretatie en hermeneutische verwerking van weerbarstige teksten is het niet ongebruikelijk het aanstootgevende karakter ervan onschadelijk te maken. Zo zijn er homiletische modellen die uitnodigen om systematisch alleen die elementen in een tekst naar voren te halen die aansluiten bij de *Grace of Scripture*, de lijn in de Bijbel die vertelt van Gods genade. Of het goddelijke karakter van het geweld wordt gerelativeerd door de tekst primair te lezen als een reflectie van ervaringen van mensen; een reflectie die vervolgens in contact gebracht moet worden met hedendaagse ervaringen met situaties en godsbeelden in het heden.[19] Nu tekent het Oude Testament zelf inderdaad een God die genade is. Ook valt niet te ontkennen dat de voorliggende teksten door mensen zijn opgeschreven en dat hun ervaringen daarin meeklinken. Desondanks blijft de vraag of het eigen karakter van de teksten zo wel recht wordt gedaan. In het geheel van de Elisaverhalen onderstreept de boodschap van genade en betrokkenheid op menselijke kwetsbaarheid juist de weerbarstigheid van 2 Koningen 2:23-25: de passage maakt nadrukkelijk deel uit van het geheel en het is God zelf, die antwoord geeft op de vloek van Elisa. Een religieuze gemeenschap waarbinnen de tekst als normatief geldt, ontkomt daarom moeilijk aan de conclusie dat goddelijk oordeel en geweld deel uitmaken van de boodschap ervan.

In dit licht dringt zich opnieuw de vraag op in hoeverre er in het oudtestamentische spreken over geweld – ook in de aansluiting van de teksten bij de toenmalige wereld – sprake is van een voorbije fase in de godsopenbaring. De gereformeerde theologie, die vanouds spreekt van 'aanpassing' van God in zijn

19 Vgl. P.S. Wilson, *The Four Pages of the Sermon – A Guide to Biblical Preaching*, Nashville 1999; W. Brueggemann, *1 and 2 Kings* (Smyth and Helwys Bible Commentary), Macon 2000, 299-304. Voor een bespreking van deze strategieën aan de hand van 2 Kon. 2:23-25, zie E. van Wijk, *Op zoek naar verkondiging bij 'probleemteksten'. Wilsons 'Four Pages' met Brueggemann langs beren op de weg* (masterscriptie Bijbelse Theologie, PThU 2012).

openbaring, en van een 'opvoeden' van zijn volk door de geschiedenis, lijkt hier ruimte voor te bieden. Des te meer valt op dat Johannes Calvijn, de ontwerper van dit concept van *accommodatio*, deze gedachte bij zijn bespreking van geweld in het Oude Testament in het geheel niet noemt. Zijn commentaar op bijvoorbeeld Jozua 6:20 en 10:40 laat er geen twijfel over bestaan dat het doden van ook vrouwen en kinderen verschrikkelijk is. Maar nu God zelf dit middel na eeuwen van verdraagzaamheid gebruikt om Kanaän van zonden te reinigen, past bijbellezers slechts één reactie: eerbiedige aanvaarding. Het betreft immers een bevel van God. Het hemelse gericht is volgens Calvijn in geen enkel opzicht aan ons oordeel onderworpen.[20] De lezer van Calvijns commentaren loopt op dit punt aan tegen een zwakte in zijn accommodatieprincipe, namelijk dat een bijbels doordacht criterium ontbreekt op grond waarvan wordt onderscheiden tussen wat wél aanpassing van God is aan de mens of de cultuur, en wat niet. Daardoor dreigt zijn tekening van God ten prooi te vallen aan willekeur: het gebeurt omdat God het wil; maar hoe weten we dan of het ook goed is?[21] Geen wonder dat gereformeerde theologen deze problematiek tegenwoordig meer vanuit de teksten zelf, en in heilshistorische categorieën benaderen.[22]

Een heel eigen benadering, in het spoor van Karl Barth, is te vinden bij Kornelis Heiko Miskotte. In zijn boek *Als de goden zwijgen* (1956) werkt hij uit wat het 'tegoed' is van het Oude Testament voor de christelijke kerk, juist ook van datgene wat daarin in westerse ogen primitief, wraakgierig en inhumaan is. Miskotte komt in de doordenking van deze vraag uiteindelijk bij Jezus Christus uit. Volgens Miskotte laat het menselijke en antropomorfe van de oudtestamentische openbaring, ook als de Heer zich in zijn toorn openbaart als een brullende leeuw of een loerende beer, juist iets zien van de kwetsbaarheid van de Naam. God maakt zichzelf bekend en gaat daarmee ook zo in de cultuur in, dat daarin iets zichtbaar wordt van wat Hij later in de menswording van zijn Zoon laat zien: zijn enorme betrokkenheid op de schepping,

---

20 *Calvini Opera* 25, 469, 505-506.

21 Vgl. A. Huijgen, *Divine Accommodation in John Calvin's Theology. Analysis and Assessment*, Göttingen 2011.

22 Voor een toepassing hiervan op geweld in het boek Jozua, zie A. Versluis, *Geen verbond, geen genade. Analyse en evaluatie van het gebod om de Kanaänieten uit te roeien*, Zoetermeer 2012; K. van Bekkum, '"Dit is het land". De boodschap van bijbelse aardrijkskunde', in: K. van Bekkum, P.H.R. van Houwelingen, H.G.L. Peels (red.), *Nieuwe en oude dingen. Schatgraven in de Schrift* (Apeldoornse Studies 62; TU-Bezinningsreeks 13), Barneveld 2013, 191-195.

zelfs zo dat Hij het oordeel over zonde en kwaad op zichzelf laadt.[23] Deze manier van spreken poogt de betrokkenheid van de openbaring en van God zelf op het concrete en reële leven, en daarmee op de op het oog cultuurgebonden aspecten daarvan binnen de gang van de heilsgeschiedenis, te relateren aan de openbaring in Jezus Christus. Het past bij het Oude Testament dat God zich met zijn openbaring in zekere zin ook kwetsbaar opstelt (vgl. Luk. 20:9-18). Tegelijk is een dergelijk concept van 'menselijkheid van God' niet zonder risico's. Lopen Gods goedheid en de concrete omgang met mensen bij Calvijn gevaar door zijn nadruk op Gods wil en bevel, hier dreigen God en de geschiedenis zo met elkaar te worden geïdentificeerd dat God niet meer in volle zin Heer van de geschiedenis is. Anders dan Barth vult Miskotte Gods 'menselijkheid' niet met zijn 'humaniteit', maar met zijn weerbarstigheid. Dat doet het Oude Testament meer recht. Beiden denken de bewegingen in de geschiedenis echter als bewegingen in God zelf. Dat roept de vraag op in hoeverre God goed is en of er met de incarnatie in feite wel iets verandert.[24]

Beide uitersten binnen de gereformeerde theologie laten zien hoe lastig het is om op een goede manier tussen de klippen van voluntarisme en idealisme door te varen.[25] Tegelijk zijn het buitengewoon levensechte noties waaraan

---

23 Deze God is zelf 'de telkens gesmade, vaak verachte, steeds misverstane. Hij wordt gehoond, misbruikt, uitgebuit. Hij is een verlaten God; (...) weerloos gaat zijn heilige naam over in de mond der valse profeten, weerloos staan in het leven zijn eigen profeten, de boden bij wie zijn boodschap als een vuur in het binnenste brandt. Hij is geweldig en onberekenbaar; Hij is een verterend vuur. Van Hem wordt gezegd, dat Hij een krijgsman is, en een boogschutter, een leeuw die brult uit de wouden, een loerende beer op de weg, als een mot in de kleren (Amos 1:2; Hosea 11:10; Klaagl. 3:10; Hos. 5:12), of van Hem wordt gezegd dat Hij als een rots is (Ps. 18:3; 62:3) of als een huis (Deut. 33:27), een burcht (Ps. 91:2). Maar zie, Hij is ook als een boer, die van zijn eigen vee beleven moet, dat zij hun trog niet meer terugvinden (Jes. 1:3); als een heer, die door z'n slaven met verwijten wordt overstelpt (Jes. 5:3); als een man die door z'n vrouw wordt bedrogen en die ondanks al bij haar blijft, zonder baat (Hos. 1:3). En Hij moet het aanzien dat Israël zich aanstelt als beschermer van zijn God en zijn heiligdom. (...) Hij is de uitgeworpene. Daarom is er om Hem heen het opkomend onweer van de afrekening met alles en allen.' K.H. Miskotte, *Als de goden zwijgen*, Amsterdam 1956, 83, 127-137 (citaat op 136).

24 Voor kritische kanttekeningen bij Barths concept van de *Menschlichkeit Gottes*, zie B. Kamphuis, *Boven en beneden. Het uitgangspunt van de christologie en de problematiek van de openbaring aan de hand van de ontwikkelingen bij Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer en Wolhart Pannenberg*, Kampen 1999, 170-174, 187-190.

25 Vgl. ook de bijdragen van J.M. Burger en A. Huijgen in dit themanummer.

beide richtingen recht proberen te doen. Het Oude Testament spreekt zeer reëel over God en over de werkelijkheid waarin we leven. Wie denkt er bij de tranen van Elisa tegenover de wrede Hazaël (2 Kon. 8:11) niet aan de oorlog in het huidige Syrië? De Heer is groot en barmhartig. Maar dat wil niet zeggen dat de relatie tussen de gevolgen van de zonde en Gods gang met het leven te begrijpen valt. Wie zijn oordeel bewust wegpoetst, leeft in een wereld die niet bestaat, en moet uiteindelijk niet klagen dat hij of zij Hem ook nergens meer tegenkomt. Wie het bijbelse spreken over de straf van de Heer niet op zichzelf toepast, maar allereerst op niet-gelovigen betrekt, zoals onlangs gebeurde rond de moord op oud-minister Els Borst, heeft niet begrepen dat dit oordeel 'begint bij het huis van God' (1 Pet. 4:17).[26] Niets treft Hem immers zo dan dat zijn vergevende hart wordt miskend: dat Hij zijn toorn laat varen, omdat Hij God is, en geen mens, heilig in hun midden (Hos. 11:9). Hoezeer de God van Oude en Nieuwe Testament daarin dezelfde is, blijkt opnieuw uit verhaal van de telling van David. In zijn niet-gemotiveerde woede tegen Israël laat God zich kennen van zijn onbegrijpelijke, bijna onberekenbare kant. Maar als het oordeel komt en David zich aan Hem toevertrouwt, stopt de engel die dood en verderf zaait bij de dorsvloer van Arauna, de plek waar de tempel, de plaats van verzoening, zal verrijzen (2 Sam. 24:16). Nieuwtestamentisch verwoord: 'Niemand heeft ooit God gezien, maar de enige Zoon, die zelf God is, die aan het hart van de Vader rust, heeft Hem doen kennen' (Joh. 1:18).

26 Voor een doordenking van deze notie in de context van de Eerste Wereldoorlog en de wereld van na 11 september 2001, zie K. Schilder, *Preken.* Deel 1. *Verzamelde werken. Eerste afdeling*, Goes 1954, 179-192, resp. A. van de Beek, *God doet recht. Eschatologie als christologie*, Zoetermeer 2008, 287-292.