

WERELD EN ZENDING

Tijdschrift voor interculturele theologie

4 | 2006

WERKEN MET WOORDEN

Wereld en Zending

Tijdschrift voor interculturele theologie

jaargang 35 | nummer 4 | december 2006
ISSN 0165-988X

WERKEN MET WOORDEN

Wereld en Zending

is een oecumenisch tijdschrift voor interculturele theologie, geredigeerd door een Nederlands-Belgische redactie.

Wereld en Zending

beschrijft levenservaringen, ontwikkelingen en visies van kerken en christenen in zes continenten.

Wereld en Zending

gaat uit van de overtuiging dat missionair engagement niet kan bestaan zonder inspanning voor een betere samenleving. Christenen zetten zich hiervoor in in dialoog met mensen van andere godsdiensten en levensovertuigingen.

Wereld en Zending

wil een ontmoetingsplaats zijn voor mensen die zich beroepshalve bezighouden met missiologie, en voor mensen uit de missionaire praktijk. Praktijk en wetenschap hebben elkaar nodig. In dit tijdschrift proberen ze elkaar te begrijpen in verstaanbare taal.

Wereld en Zending

verschijnt vier maal per jaar, en wordt uitgegeven door uitgeverij Kok te Kampen, de Nederlandse Missieraad (NMR) te 's-Hertogenbosch, de Nederlandse Zendingraad (NZR) te Utrecht, Missio Nederland te 's-Gravenhage, Missio België te Brussel, het Comité van Missionerende Instituten (CMI) te Brussel en de Verenigde Protestantse Kerk in België (VPKB) te Brussel.

Kernredactie

dr. Frans Damen
dr. Mechteld Jansen
dr. Rogier van Rossum, voorzitter
dr. Thessa Ploos van Amstel, eindredacteur

Redactie

dr. Dick Akerboom
drs. Jan Brock
prof. dr. Bert Broeckaert
drs. Jan Dumon
drs. Kathleen Ferrier
drs. Mella Halussy
Jaap Hansum
prof. dr. Volker Küster
drs. Wout van Laar
drs. Cokkie van 't Leven
dr. H. Noordegraaf
prof. dr. Lieve Troch
drs. Huub Vogelaar
dr. Hans de Wit
dr. Rob van der Zwan

Redactieadres

Centrum IIMO
dr. Thessa Ploos van Amstel
Heidelberglaan 2
3584 CS Urecht
telefoon +31 (0)30 253 20 79
e-mail tploos@hetnet.nl

Uitgeversoverleg

drs. Jan Dumon
drs. Jaap Houtman
drs. Wout van Laar
dr. John Veldman

Copyright

© Uitgeverij Kok
en de redactie van *Wereld en Zending*
Overname van artikelen is alleen toegestaan met bronvermelding en schriftelijke toestemming van de redactie.

- 1 TEN GELEIDE: 'Truth and Story'
- 3 1 Tekst en lezer
— *Werner Pieterse*
- 28 2 De kunst van het lezen
— *Werner Pieterse*
- 58 3 Werken met het woord
— *Werner Pieterse*
- 78 Theologie als middel in de strijd
Afrikaanse vrouwelijke theologen tegen HIV/AIDS en gender-
ongelijkheid
— *Adriaan van Klinken*
- 90 GEZICHTSPUNT: Verklaring
— *Mondiaal Christelijk Forum*
- 92 BEELDMEDITATIE: Duif in de nacht
— *Thessa Ploos van Amstel*
- 94 KORTWEG
- 98 BOEKBESPREKINGEN
- 109 INTERNATIONALE TIJDSCHRIFTEN

Werken met woorden

De oorspronkelijke versie van de eerste drie artikelen in dit nummer van *Wereld en Zending* komt uit een boekje met de titel *Truth and Story*. Dat boekje heb ik laten drukken in Limbe, Kameroen, en verspreid onder de studenten en dominees die ik in de vierenhalf jaar dat ik aan het Presbyterian Theological Seminary in Kumba werkte, les heb gegeven. In die periode heb ik me aanvankelijk geconcentreerd op westerse filosofie en systematische theologie, maar gaandeweg heb ik me meer en meer toegelegd op bijbelse theologie en bijbelinterpretatie. Ook al werden het traditionele exegetische handwerk en de bijbelse talen redelijk aangeleerd, een daadwerkelijke reflectie daarop ontbrak. *Truth and Story* is de neerslag van de cursussen die ik in dat kader heb gegeven. Ik ben *Kerkinactie* dankbaar voor de mogelijkheid het ter plaatse uit te geven om zo te voorkomen dat mijn toch vaak in niet al te gemakkelijke omstandigheden gezochte woorden al te snel zouden vervliegen.

Twee opmerkingen bij de hierna volgende bewerking. In de eerste plaats is het materiaal geschreven voor Kameroenese studenten. Voor hen is het merendeel volkomen nieuw, ook datgene wat ons wellicht overbekend voorkomt (in het bijzonder stukken van het tweede deel). Omwille van de samenhang hebben we het echter toch opgenomen. Oorspronkelijk gaat er nog een deel aan vooraf, dat ingaat op de geschiedenis van de academische bijbelinterpretatie en de beperkingen van de historisch-kritische methode en dergelijke; dat heb ik hier wel weggelaten.

Door de omstandigheden waaronder ik werkte, was mijn deelname aan kritische debatten en toegang tot literatuur beperkt, een feit dat ook zijn weerslag heeft op het hier gebodene. Tot slot eindigt het derde deel in zekere zin waar het echte werk moet beginnen: in de praktijk. Het was aan de studenten in Kameroen het verder toe te passen in hun gemeenten. Ik vond het erg bemoedigend dat een aantal studenten inderdaad met het geschrevene aan het werk gingen en enthousiast terugkeerde van hun eerste gemeente-ervaring. Ook voor

de Nederlandse gemeente is het onderstaande zeker toepasbaar. De vraag naar de relevantie van het schriftverhaal voor onze verhalen beperkt zich immers niet tot Afrika, evenmin als de beperkingen van de dominante interpretaties.

— *Werner Pieterse, themaredacteur*

Na de drie bijdragen van de hand van Werner Pieterse over de praktische toepassing van bijbelinterpretatie en de historisch-kritische methode treft u een aanvullend artikel aan van Adriaan van Klinken. Hij studeerde af op onderzoek naar HIV/AIDS en gender, alsmede de reflectie daarop van vrouwelijke Afrikaanse theologen. Deze vrouwen, verenigd in een kring, wendden de theologie aan om de gender-dimensie van de HIV/AIDS-epidemie kritisch te analyseren. Voor *Wereld en Zending* beschreef Van klinken hoe de theologie ook hier ingezet wordt als middel tot verandering.

Als gebruikelijk wordt deze aflevering besloten met de rubrieken Gezichtspunt, Beeldmeditatie, Kortweg, Boekbesprekingen en Internationale tijdschriften.

— *Thessa Ploos van Amstel, eindredacteur*

1 Tekst en lezer

Werner Pieterse

Jezus heeft nog veel meer gedaan: als al zijn daden, een voor een, opgeschreven zouden worden, zou de wereld, denk ik, te klein zijn voor de boeken die dan geschreven moesten worden.¹

Van dominantie naar contextualiteit

De studenten en dominees aan het Presbyterian Theological Seminary in Kumba lezen de Bijbel veelal op z'n Europees. De Presbyteriaanse Kerk van Kameroen is een missiekerk, en de invloed van de Europese theologie is er altijd groot geweest. De klassieke interpretatie van de missionarissen, waarbij de tekst veelal ondergeschikt gemaakt werd aan kerkelijke dogma's en waarheden, wordt inmiddels gecombineerd met een meer academische, vooral historisch-kritische leesmethode. In beide gevallen verdwijnt het verhalende karakter van de teksten achter een 'systeem van waarheden'. Beide soorten lezing, die op zichzelf uiteraard moeilijk te combineren zijn, worden toegepast in een traditionele Afrikaanse context, gedomineerd door verhalen over hekserij, geesten en demonen. Zowel het verhaal van de tekst als de verhalen van de lezer worden in de klassieke leesmethoden ondergeschikt gemaakt aan de waarheden van een ideologie of geloofsopvatting die beiden ten diepste vreemd is. Deze klassieke methoden van interpretatie lenen zich uitstekend om de bestaande werkelijkheid theologisch te legitimeren en de werkelijkheid te verdoezelen. Vrouwenonderdrukking, de AIDS-epidemie, tribalisme, corruptie of economische uitbuiting kwamen amper aan de orde in de formele, moralistische preken en bijbelstudies.

Contextuele interpretatie beoogt zowel de verhalen van de tekst als de verhalen van de lezer te bevrijden uit dergelijke dominante (kerkelijke zowel als academische) schema's van interpretatie. Het behelst meer dan het lezen in een bepaalde context of het verklaren van de bijbelverhalen uit een bepaalde context. Het vraagt vooral een hernieuwde aandacht voor de aard en inhoud van het bijbels getuigenis. Bij zorgvuldige lezing zal blijken dat deze teksten zelf om een contextuele lezing vragen. Ze beogen schriftverhaal en mensenverhalen werkelijk tot elkaar te laten spreken.

Het eerste deel is vooral theoretisch. Het zet uiteen hoe postmoderne theorie in haar kritiek op de klassieke waarheden en haar rehabilitatie van het verhaal de mogelijkheid biedt tot een meer contextuele lezing. Het deel sluit af met theologische overwegingen. Het tweede deel is meer praktisch. Ervan uitgaande dat contextuele bijbelinterpretatie begint met het lezen van de tekst als verhaal, biedt het een gang langs de verschillende elementen van het verhaal. Het laatste deel geldt als de toepassing: het gaat in op de voornaamste bezigheden van de pastor: preken en bijbelstudie. We beginnen dus met een aantal hoofdlijnen van het postmodernisme.

Het einde van de objectiviteit

In de laatste decennia van de twintigste eeuw werd duidelijk dat het modernisme haar grenzen had bereikt. Het instorten van de twee belangrijkste ideologische systemen van het modernisme, het marxisme en het kapitalisme, was een niet te ontkennen feit. Ofschoon beide uit waren op vrijheid, kon niet langer worden ontkend dat ze beide geïjnd bij onderdrukking: de communistische regimes bij een harde dictatuur, en het liberale kapitalisme bij het falen in het tot stand brengen van een betere, vrijere wereld. De verwoesting van de natuur werd een permanent bijproduct van de menselijke welvaart. Ondanks wereldwijde inzet slaagden we er niet in enige vorm van 'samenleven' te bereiken onder de verschillende culturen en godsdiensten. Met het postmodernisme keerden we terug van het geschreven naar het gesproken woord, van het universele naar het particuliere, van het algemene naar het lokale, en van het tijdloze naar het tijdelijke. Het postmodernisme verklaarde dat al onze kennis contextueel, plaatsgebonden en pluralistisch was, en deed ons daarmee terugschrikken voor de grote waarheden van het modernisme. Met de verschuiving van de hegemonie van het ene idee naar het perspectief van de vele ideeën leek aan het tijdperk van totaliteit en objectiviteit een eind gekomen te zijn. Er daagde een nieuw tijdperk, waarin fragmenten en interpretaties telden. De werkelijkheid was niet langer een gefixeerd gegeven, maar was afhankelijk van beschrijving, context en tekst.

De theologie begint nog maar net de impact van deze veranderingen te voelen. In een lang citaat van Walter Brueggemann, een van de theologen die de uitdaging van het postmodernisme echt serieus neemt, wordt deze impact duidelijk: 'De nieuwe vorm van theologie die nu wordt toegestaan en nodig is, weerspiegelt de erkenning dat alle aanspraken op werkelijkheid, ook die van theologen, ten volle ter discussie staan. Het theologische betoog is ertoe bereid en in staat deel te zijn van deze discussie; het speelt niet langer de bevoorrechte insider en wil evenmin een banale outsider zijn. In onze sociale conversatie is de werkelijkheid niet langer een vastliggend patroon waar-

in theologische categorieën geen plaats hebben; ze is een voortgaande, creatieve, opbouwende opgave waarin een specifiek soort verbeelding een cruciale rol moet spelen. De kern van ons nieuwe bewustzijn is wel dat de wereld die wij in de economie, de politiek en anderszins als vanzelfsprekend hebben aangenomen, een verbeeldingsconstructie is. En als de wereld een constructie is, kan zij vanuit elk willekeurig perspectief ook anders worden geconstrueerd.² Alle werkelijkheden, ook de verschillende theologische, zijn een constructie, een tekst, een poging om een werkelijkheid te beschrijven die buiten een definitieve beschrijving ligt. Als dit waar is, is de werkelijke vraag die aan de orde is: 'Met welke verbeeldingsconstructie engageer jij jezelf?' Met andere woorden: Van welke fragmenten, verhalen of teksten construeer je jouw wereld, jouw werkelijkheid? Welk verhaal bepaalt jouw kijk op de wereld? In welk verhaal vind jij en vindt je buurman de hoop om te leven? Is het het verhaal van de wereldeconomie en het westerse hedonistisch consumentisme, mensenrechten, democratie of het verhaal van de oude traditie? Hebben de kerk of de Bijbel een ander verhaal? En als dat het geval is, welk verhaal?

Landkaarten van verhalen

Het bewustzijn dat het verhaal vóór de werkelijkheid gaat, leidt tot een rehabilitatie van het narratieve. In het modernisme werd het verhaal geassocieerd met fictie en fantasie, en was het daarom van minder waarde dan de niet-fictieve beschrijvingen van de werkelijkheid. Postmodernisten zijn echter veel positiever over het verhaal; voor hen zijn verhalen pogingen om een wereld te construeren. Zoals Musa Dube zei: mensen reizen met landkaarten van verhalen.³ De meeste mensen worden echter gedwongen dat te doen met de landkaarten van de machtigen, terwijl ze hun eigen landkaart achterlaten. Veel verhalen zijn vergeten en genegeerd, veel stemmen is het zwijgen opgelegd. Het is nu tijd om de 'verhaallandkaarten' waarmee de minder machtigen reizen, opnieuw te bekijken. De postmoderne benadering van de werkelijkheid biedt ons een gelegenheid om dat te doen. Na een lange periode van modernistische hegemonie lijkt het postmodernisme de mogelijkheid te bieden de waarheid vanuit verschillende perspectieven te bekijken. Eindelijk is duidelijk geworden dat het 'verlichte modernisme' een beperkt blikveld had, hoe hard ook zijn vertegenwoordigers een boodschap van objectiviteit en alomvattendheid preekten. In het politieke domein zien wij weliswaar alleen het succes van het modernisme, maar wie nauwkeurig kijkt, herkent in de mondialisering 'het kleinkind van de kolonisatie'.⁴ Het kan goed zijn dat achter die hardnekkige overheersing en verdediging van de modernistische 'waarheid' zoals deze wordt gezien in de militaire en economische agressie van het Westen, een diepgevoelde onzekerheid

verborgen is. De vrees voor een ineens stortende wereld en voor een toekomst die door geen enkele ideologie in de hand kan worden gehouden, lijkt de rijkere delen van de wereld steeds meer te domineren. Uitingen van deze vrees zijn bijvoorbeeld te zien in de paranoïde reacties op terroristische incidenten.

In het licht van het postmodernisme werden na de jaren zeventig van de vorige eeuw veel bijbelwetenschappers zich steeds meer bewust van het feit dat objectieve interpretatie een simplificatie is, omdat elk standpunt, ook het objectieve, wordt bepaald door de positie van de waarnemer. In de woorden van Richard Rorty: 'Objectiviteit is een overeenkomst van iedereen in de kamer', waaraan Brueggemann toevoegt: 'Het probleem is dat in de periode van westerse objectiviteit heel weinig mensen werden toegelaten in de kamer, die doorgaans bevolkt werd door blanke mannen van een bepaalde klasse met bepaalde perspectieven.'⁵

Voor ons is het postmodernisme relevant omdat het ons helpt onze manier van lezen te herzien. Dat gebeurt op twee manieren. Ten eerste brengt het ons tot een herwaardering van de Bijbel als tekst. We kunnen niet langer de tekst simpelweg beschouwen als een ware beschrijving van een gebeurtenis. Ten tweede voert het ons tot een herwaardering van de lezer en zijn of haar 'verhaallandkaarten', omdat verhaal en levensroute beide de betekenis van de tekst bepalen. We noemen deze herwaardering de 'emancipatie' van tekst en lezer, loskomen van het bolwerk van autoritaire betekenis, dikwijls als objectief en waar gewaarmerkt. Zo'n emancipatie dwingt ons de vergeten en weggeduwde verhalen uit de marge van de Bijbel en de vergeten en onderdrukte stemmen uit de marge van de lezers weer aandacht te geven. Op het terrein van literaire theorie wordt de waardering van de Bijbel als tekst 'narratieve analyse' genoemd, terwijl de emancipatie van de lezer wordt bepleit door de zogenoemde 'lezersresponskritiek'. De 'intertekstualiteit' richt zich op de 'verhaallandkaarten' van de lezer. In de volgende hoofdstukken zullen wij de inzichten van deze theorieën gebruiken bij het beschouwen van de tekst en van de lezer.

De tekst als realiteit

Lange tijd werd een tekst beschouwd als beschrijving van een (fictieve) gebeurtenis. 'Zij ging naar de markt' is een tekst, terwijl het feitelijke *gaan* naar de markt de gebeurtenis is die voorafgaat aan de tekst of wordt aangenomen door de tekst. Postmoderne filosofie heeft ons bewust gemaakt van het gegeven dat zo'n onderscheid tussen gebeurtenis en tekst zeer problematisch is. Volgens de invloedrijke Franse filosoof Jacques Derrida (1930-2004), een van de grondleggers van de postmoderne filosofie: 'Geschriften kunnen wel beweren dat werkelijkheid vooraf gaat aan betekenis, maar feitelijk tonen zij dat

(...) *'il n'y a pas de hors-texte'*, er bestaat geen buiten-de-tekst. Wanneer je denkt dat je buiten tekens en tekst komt, bij 'de werkelijkheid zelf', vind je meer tekst, meer tekens, ketens van aanvullingen.' Tekst en werkelijkheid kunnen nooit worden gescheiden. De werkelijkheid of de 'feiten' gaan niet vooraf aan de tekst, maar zijn zelf tekst. Feiten kunnen alleen worden beschreven door meer tekst te gebruiken. 'Van deze teksten [van Derrida] leren wij dat het idee van het origineel wordt gecreëerd door de kopieën, en dat het origineel altijd op afstand blijft en nooit grijpbaar zal zijn.'⁶ Met andere woorden: tekst creëert werkelijkheid. Nog beter: de tekst is de werkelijkheid, aangezien alle werkelijkheid of 'objectiviteit' tekst is. Wij kunnen aan taal noch tekst ontsnappen naar een werkelijkheid die meer werkelijk is dan de tekst. Er bestaat niet zoiets als 'buitentekstuele' werkelijkheid.⁷ Zonder de beschrijving (tekst) bestaat de werkelijkheid niet. Zelfs de meest individuele ervaring moet voor de persoon zelf in een tekst gevat worden om te worden begrepen. Als wij dat niet doen, zouden wij niet in staat zijn ook maar iets te herkennen. Wanneer wij observeren, verbinden wij voortdurend de dingen die we zien, met andere werkelijkheden. Door het verschil daartussen te herkennen stellen we de betekenis vast. Door dit proces construeren wij steeds een werkelijkheid door tekst.

Meer betekenissen

Ofschoon alle werkelijkheid tekst is, kan tekst nooit meer zijn dan een gedeeltelijke beschrijving. Het laatste woord zal nooit worden gesproken. De 'werkelijkheid' wordt altijd uitgesteld door meer tekst. Tekst als zodanig kan nooit de werkelijkheid volledig omvatten; evenmin kan tekst 'objectief' of waar zijn. Dientengevolge bestaat 'de werkelijkheid' niet; wij hebben alleen verschillende beschrijvingen van een aangenomen werkelijkheid.

Een dergelijke opvatting van de werkelijkheid opent de weg naar vrijheid van begrip en interpretatie: 'Openheid voor meer dan één mogelijkheid is volgens Derrida de voorwaarde voor rechtvaardigheid. Het peilen van alternatieve betekenissen leidt tot begrip, en de eliminatie ervan leidt tot geweld.'⁸ Deze inzichten zijn van buitengewoon belang voor de bijbelinterpretatie. Als bewaker van het 'woord' is de kerk nooit erg goed geweest in het toelaten van meer dan één betekenis. Al te vaak heeft de kerk alternatieve interpretaties eerder als bedreiging dan als verrijking beschouwd. Teksten mochten niet beschouwd worden als verhalen die openstonden voor interpretatie, maar als dragers van de waarheid. Ketterij begint dan ook met een partij die beweert dat haar tekst een betere of 'objectievere' interpretatie van de werkelijkheid bevat dan die van de andere partij. Als we ons concentreren op de tekst als werkelijkheid in plaats van op de veronderstelde waar-

heid erachter, zullen we ons bewust worden van het bestaan van verschillende interpretaties. Dat geeft ons de vrijheid die nodig is voor een contextuelere lezing van bijbelverhalen en voor een zuiverder betrokkenheid daarbij.

Het begrip *performatieve taal* kan ons hier helpen. Dit begrip werd bekend door de filosoof J.N. Austin (1911-1960). Hij onderscheidt twee typen uitspraken: constatieve, die een stand van zaken beschrijven ('het regent') en performatieve. De laatste beschrijven niet, maar voeren tegelijkertijd de activiteit uit die zij benoemen ('ik beloof', 'ik beveel', 'ik geloof'). In zulke zinnen is de tekst 'uitvoerder' van een activiteit. Performatieve uitspraken scheppen een realiteit. De meeste literaire, en dus ook de bijbelse, taal is performatief, en niet constatief.⁹ Bijbelverhalen creëren een werkelijkheid in plaats van feiten te beschrijven. Een voorbeeld van performatieve taal in de strikte betekenis is de priesterzegen in Numeri 6, 22-27. De formule is niet een constatering van een feit, maar brengt de realiteit tot stand van de zegening van het volk. Door het uitspreken van de tekst voert de priester de tekst uit als een activiteit. De meeste bijbelse teksten hebben een theologische bedoeling: ze proberen te overtuigen. Als zodanig voeren zij eerder een werkelijkheid uit dan dat ze een werkelijkheid beschrijven. Onze vraag moet dus zijn: wat brengt de tekst tot stand?, in plaats van: welke feiten beschrijft de tekst? De eerste vraag wijst ons naar de tekst zelf; de tweede wijst ons naar een ver verwijderde werkelijkheid. Hetzelfde begrip kan worden toegepast op de naam van de Heer zoals die wordt beschreven in het verhaal in Exodus 3. De naam 'Ik ben die Ik ben' is feitelijk een ongelukkige vertaling van het Hebreeuwse werkwoord zijn/worden.¹⁰ 'Zijn' dient in het Hebreeuws te worden verstaan als 'aanwezig zijn', 'daar zijn', 'gebeuren' of 'met jou zijn'. In de daden die volgen, voert de Heer zijn naam uit: Hij is met ons (vooral met Mozes en het volk dat lijdt in Egypte). Elke keer wanneer de naam van de Heer wordt genoemd, wordt zijn aanwezigheid gepresenteerd aan de luisterende gemeenschap. In dit geval dient onze aandacht eerder gericht te zijn op de vraag hoe de tekst de uitvoering verwezenlijkt dan op de kwestie van Gods feitelijke werkelijkheid die achter de tekst kan liggen. Wij zullen, anders gezegd, de bijbeltekst beschouwen als een verhaal dat een werkelijkheid in de wereld van de lezer uitvoert.

De bijbel als literatuur

Zoals elk verhaal kunnen de bijbelse verhalen worden beschreven als pogingen om de werkelijkheid aan te kunnen. Om na te gaan op welke manier ze dit doen, zullen we allereerst de Bijbel beschouwen als een literaire kunstvorm, en niet als een 'gebreekt historisch document' of als een bron voor kerkelijke dogma's. Een zo literaire be-

nadering is in de traditie van de wetenschappelijke exegese opvallend afwezig geweest. Ofschoon elke vorm van wereldliteratuur grondig is geanalyseerd volgens de regels van de literatuuranalyse, werd de Bijbel daarvan lang uitgesloten. Wij willen niet langer onze ogen sluiten voor de mogelijkheden die de literatuurtheorie biedt, want wij zijn ervan overtuigd dat deze mogelijkheden ons helpen een grondiger begrip van de bijbelteksten te krijgen. Omdat de Bijbel voor het grootste deel bestaat uit verhalen, is het duidelijk dat wij de betekenis van bijbelteksten vollediger begrijpen als wij ze ook als verhalen lezen. 'Voor een lezer is het onderzoeken van deze elementen van literaire kunst niet alleen een oefening in appreciatie, maar ook in begrip: het literaire vehikel is zozeer het noodzakelijke medium waarmee de Hebreeuwse schrijvers hun bedoelingen vorm gaven dat wij de bedoelingen op z'n best onvolledig begrijpen als we hun fijne articulaties niet als literatuur erkennen.'¹¹ De Bijbel krijgt diepte en subtiliteit door het gebruik van uiterst geraffineerde technieken van de vertelkunst, een literaire vorm die uniek is in de sacrale tradities in de antieke wereld. We zullen zien dat deze vorm verre van toevallig is en een theologische betekenis draagt.¹² Klaarblijkelijk is het *verhaal* de geschikte manier om de boodschap over deze God en zijn volk over te dragen. Zoals elk ander prozastuk heeft ook de Bijbel een auteur, een verteller, personages – inclusief God zelf – en een setting waarin het verhaal zich afspeelt. Al deze aspecten moeten worden geanalyseerd in onze pogingen om de Bijbel te begrijpen als verhaal.

Verborgene inzichten

Vervolgens zullen we de bijbelse tekst beschouwen als 'een onderling complex verbonden eenheid'.¹³ We zijn ons ervan bewust dat de tekst zoals we die nu lezen, het resultaat is van een eeuwenlang proces van redigeren, uitgelegd door historisch-kritische scholen. We willen niet ontkennen dat de bijbelse verhalen onderling sterk verschillen op het gebied van stijl, genre en inhoud. Maar hoe waar dat ook is, de Bijbel bereikt ons als een stuk vakkundige literatuur dat alleen volledig kan worden gewaardeerd als we het ook als literatuur beschouwen. Hoewel deze benadering vanuit wetenschappelijk oogpunt vaak in diskrediet wordt gebracht, heeft ze een zeer lange traditie, vooral onder joodse exegeten. Deze bewering biedt ons inzichten die anders verborgen zouden blijven. Twee voorbeelden mogen dit punt verduidelijken. Ofschoon duidelijk is dat het begin van Genesis twee verschillende scheppingsverhalen bevat – traditioneel bekend als de J- en de P-versie –, die elkaar op verschillende punten tegenspreken, wenssen we de combinatie van de twee als een vakkundige literaire prestatie te behandelen. 'Wellicht koos de auteur van Genesis de combinatie van deze twee versies van het scheppingsverhaal juist omdat hij begreep

dat zijn onderwerp in essentie tegenstrijdig was, zich in essentie verzetten tegen een lineaire formulering; wellicht was dit zijn manier om de tekst de meest geschikte literaire uitdrukking te geven.' Als zodanig zouden de verhalen gelezen moeten worden als aanvulling op elkaar; terwijl het eerste zich concentreert op het land, en het het 'theater' van de mensheid gereedmaakt, richt het tweede zich op de daden van de mens die op dit land plaatsvinden. Dezelfde eenheid in contradictie is te zien in het verhaal waarin koning David wordt geïntroduceerd (1 Samuel 16-17). In het eerste verhaal ontmoet David Saul na zijn zaling als musicus, in het tweede wordt hij geïntroduceerd als degene die tegen Goliath vecht. Je zou kunnen veronderstellen dat Saul David voor het eerst zou hebben ontmoet ofwel als dappere tegenstander ofwel als nederige musicus. Door vast te houden aan beide verhalen, die in werkelijkheid uit verschillende tradities zouden kunnen stammen, krijgt de verteller de gelegenheid een 'binoculaire visie' op David te geven. De gesuggereerde inconsistentie van zijn personage zal het hele verhaal gehandhaafd worden. Dit is de belangrijkste reden waarom deze koning zo'n interessant personage is: hij is geen held die buiten de alledaagse menselijke dilemma's en paradoxen staat, maar leeft er midden in; hij is een van ons.¹⁴

Verhaalelementen

De tak van bijbelstudie die de zwaarste nadruk legt op de literaire eenheid van de Bijbel, wordt gewoonlijk verhaalkritiek genoemd. Bij het waarderen van de Bijbel als verhaal zullen we veel inzichten uit de verhaalkritiek gebruiken. Eerst moeten we een aantekening maken bij twee punten van onderscheid: de laatste decennia zijn de definities van 'vertelling' (*narrative*) en 'verhaal' (*story*) onderwerp van discussie geweest. Die discussie heeft geresulteerd in een warboel van definities en theoretische beschouwingen. Wij willen niet beginnen aan dergelijke discussies, maar zullen beide termen gebruiken als verwijzing naar een specifiek genre, namelijk het prozaverhaal. Een ander onderscheid dat vaak gemaakt wordt, is dat tussen verhaal (*story*) en betoog (*discourse*). Het verhaal correspondeert enerzijds met 'de gebeurtenissen die verteld worden, uit hun setting gehaald zijn en gereconstrueerd in chronologische volgorde. (...) Het betoog anderzijds is de vorm die gegeven wordt aan de vertelling (...), die op zijn beurt een keuze suggereert in structuur, stijl en compositie.'¹⁵ Met andere woorden: het betoog is de manier waarop het verhaal wordt verteld. Zo zouden we over de vier evangeliën kunnen spreken als over verschillende betogen van hetzelfde verhaal. Elke verteller lijkt hetzelfde ding op een andere manier te vertellen. Het lijkt verwarrend 'hetzelfde ding' een 'verhaal' te noemen, en de 'andere manier' een 'betoog': 'hetzelfde ding' bestaat immers alleen in de vier verschillende be-

togen. We zijn niet zozeer geïnteresseerd in een geconstrueerd 'verhaal' achter de betogen als wel in de manier waarop elke verteller zijn eigen versie presenteert. We zullen de teksten van de vier evangeliën daarom liever behandelen als vier verhalen, of vertellingen, en de term 'betoog' vooral omwille van de helderheid vermijden.

De verteller heeft een brede verscheidenheid van instrumenten ter beschikking waarmee hij onze interpretatie kan beperken en manipuleren. Vaak zal deze manipulatie onopgemerkt blijven, zelfs als de auteur het opzettelijk doet. Het verhaal van Exodus 1 wordt bijvoorbeeld op zo'n manier verteld dat de lezer zich identificeert met de 'arme' Israëlieten, de farao als een onrechtvaardige leider beschouwt en Mozes en de vroedvrouwen als helden. Deze identificatie is het gevolg van de manier waarop de verteller zijn materiaal presenteert; met andere woorden: de manier waarop de auteur de verschillende *elementen* van het verhaal heeft gebruikt. Het is natuurlijk een simplificatie te spreken van 'de auteur'. De meeste verhalen zijn het resultaat van een lange traditie en het werk van velen. 'De auteur' is een constructie die we gebruiken om te verwijzen naar degene(n) die verantwoordelijk is (zijn) voor het verhaal.

De verteller

Het eerste verhaalelement dat hier behandeld zal worden, is de structuur. Aristoteles' woorden over de plot van de tragedie blijken ook nu nog bruikbaar te zijn voor de verhaalanalyse. In de *Poetica* onderscheidt hij vijf fasen: expositie, complicatie, transformerende handeling, ontknopning en slotsituatie. In de verhaalpraktijk kan dit worden vereenvoudigd tot: openingstafereel, motor (dat wat het verhaal op gang brengt), climax, ontwikkeling van de ontknopning en slottafereel.¹⁶ In grotere verhalen kunnen veel kleine verhalen worden opgenomen, waarvan elk weer hetzelfde patroon volgt. Door deze vijf fasen te gebruiken zullen we een helderder beeld kunnen krijgen van de manier waarop het verhaal het grip van de lezer stuurt.

Als we kijken naar Exodus 1, 8-22, kunnen we het verhaal als volgt indelen: 1, 8-11 openingstafereel (het zijn er te veel); 1, 11-16 motor (het besluit hen te doden); 1, 17-19 climax (de vroedvrouwen verzetten zich); 1, 20-21 gevolg (God beloont); 1, 22b slottafereel (de farao laat baby's in de rivier gooien). Binnen dit verhaal zou een kleiner verhaal geanalyseerd kunnen worden: 1, 8 openingstafereel (de nieuwe koning); 1, 9-10 motor (het zijn er te veel); 1, 11-12 climax (onderdrukking); 1, 12 gevolg (meer macht); 1, 13-14 slottafereel (slavernij).

Hoeveel macht de auteur ook heeft, hij is niet degene via wie de tekst ons bereikt. De stem via welke de tekst wordt gehoord, wordt meestal verteller (*narrator*) genoemd. Technisch gezien kunnen we van de verteller spreken als 'de tussenpersoon die de taalkundige tekens die

een tekst vormen, naar buiten brengt'.¹⁷ Of eenvoudiger: het is 'de stem die spreekt'.¹⁸ 'De verteller is een pose, een houding (...) Iedereen die ooit een verhaal schrijft, benoemt een verteller.' Het is geen persoon, maar een bewuste of onbewuste constructie van de auteur. De juiste vraag is niet: wie is de verteller?, maar: welke positie heeft de auteur voor hem aangewezen, en waarom heeft hij deze positie gekozen? De positie van de verteller bepaalt ons begrip van het verhaal in hoge mate. Hij kan buiten het verhaal staan (als brenger van een verslag) of een personage zijn (als deelnemer aan het verhaal). Hij kan bekend of onbekend zijn. Als de verteller bekend is, kunnen we een onderscheid maken tussen vertellers die *ik* 'zeggen' en vertellers die *hij* of *zij* 'zeggen'.¹⁹ Zoals in de meeste bijbelverhalen is de verteller van Exodus 1 een onbekende buitenstaander. Hij is 'als God' of 'de vlieg op de muur', hij observeert en weet meer dan alle anderen in het verhaal, hij weet zelfs wat God zegt en denkt. Zelfs wanneer de verteller zichzelf presenteert als de auteur (bijvoorbeeld Johannes 21, 24; Lucas 1, 1), is hij dat niet; hij is 'neergezet' door de auteur. In Lucas' geval heeft Lucas zichzelf neergezet als een verteller; dat is althans wat de auteur ons wil doen geloven. Of de echte Lucas ooit bestaan heeft, is een vraag die voor ons onbeantwoord zal blijven, en ook niet relevant is. De verteller als 'ik' komt niet zo veel voor in bijbelverhalen, al verschijnt hij wel in sommige teksten, in het bijzonder in profetieën. Zelfs in een 'autobiografie' zijn de auteur en de verteller niet één en dezelfde. Ezechiël kan best de auteur van de profetie zijn, maar de Ezechiël die we in de tekst tegenkomen, is een schepping van de auteur om de boodschap over te brengen (Ezechiël 1, 1-3).

Informatie

Naar gelang van de positie van de verteller kan de tekst persoonlijker of minder persoonlijk worden: een verhaal dat verteld wordt door een verteller die eraan deelneemt, is meestal persoonlijker dan een verhaal waarin hij een buitenstaander is. In het eerste geval kunnen we meer emoties in de taal aantreffen. Wanneer we het lezen, voelen we ons dichter bij de andere personages staan. Zo'n positie is ook beperkend voor de mogelijkheden van de verteller, want, zoals bij elk personage is ook de kennis van het vertellerspersonage beperkt. Vooral de ik-verteller vernauwt het perspectief waardoor het verhaal wordt verteld. Elke verteller heeft zijn of haar gezichtspunten waardoor de lezer wordt geleid. Soms worden ze expliciet in de tekst verwoord, vaker echter kunnen ze worden gereconstrueerd uit informatie in de tekst. Het gezichtspunt van de verteller hoeft niet overeen te komen met dat van de auteur. Soms mengt de verteller zich in de tekst door uitleg te geven, of zijn mening. Dit noemen we *narratieve opmerkingen*. Ze variëren van korte uitleg tot langere beschrijvingen van de

omgeving of de gebeurtenissen die voorafgingen. Ze kunnen expliciete oordelen of standpunten bevatten. Een voorbeeld van zulke opmerkingen zijn de evaluerende zinnen in de boeken Koningen (1 Koningen 16, 20; 2 Koningen 12, 19 enzovoort). Met opmerkingen kan de verteller insinueren, zinspelen, fluisteren en suggereren op vele verschillende manieren die niet altijd duidelijk zijn voor de hedendaagse lezer.²⁰ We zullen zien dat opmerkingen van de verteller in bijbelverhalen relatief zeldzaam zijn. De meeste informatie wordt gegeven via de meningen en dialogen van de personages.²¹ Wanneer we de bijbelverhalen hervertellen, kunnen we spelen met het begrip verteller. Hetzelfde verhaal kan worden verteld vanuit het perspectief van verschillende vertellers. Het verhaal van Exodus 1 zou kunnen worden verteld vanuit het perspectief van de farao of dat van de vroedvrouwen, of vanuit het perspectief van een afwezig personage, zoals de ouders van Mozes of een anoniem kind. Een dergelijke wisseling van perspectief kan een methode zijn om de betrokkenheid van het lezerspubliek bij een verhaal te vergroten. Veel kinderbijbels passen deze techniek toe.

De lezer focust

Elk verhaal heeft tot doel een lezer aan te spreken. Bij het opstellen van de tekst heeft de auteur een bepaald publiek in zijn hoofd en zo 'construeert hij een publiek door datgene wat zijn vertelling als waar aanneemt en wat het verklaart'.²² Zo'n hypothetische, geconstrueerde lezer wordt vaak de model-lezer (*narratee*) genoemd. Net als de verteller is de model-lezer geen bestaande persoon of groep personen, maar een constructie die aan de tekst kan worden ontleend. Uit de manier waarop het verhaal is geschreven, kunnen we opmaken welke soort model-lezer wordt verondersteld. In de meeste gevallen blijft hij of zij onbekend, al kan de verteller hem soms expliciet aanspreken (Handelingen 1, 1). De model-lezer bepaalt voor een groot deel de informatie die in het verhaal wordt gegeven, om de eenvoudige reden dat elke auteur zijn verhaal aanpast aan het publiek dat hij voor ogen heeft.

Kunnen we de verteller omschrijven als 'de stem die het verhaal vertelt', de ogen die de gebeurtenissen in het verhaal waarnemen, noemen we de *focalisator*. Dit brengt ons bij het derde element. De vraag van de focalisatie kan als volgt worden geformuleerd: vanuit wiens perspectief zien we de gebeurtenissen in het verhaal? Het kan helpen het verhaal te zien als een film, en de focalisator als degene die de camera hanteert. Focalisatie kan in een verhaal even snel en vaak veranderen als in een film. Vaak spelen één of meer personages van het verhaal de rol van focalisator. In dat geval hebben die personages een grotere rol dan de personages die niet focaliseren, want de laatste zijn

voor hun 'beeld' afhankelijk van de andere personages. Een focalisator kan al dan niet identiek zijn met de verteller of het personage dat spreekt.²³ In bijbelverhalen is de focalisator meestal als 'de vlieg op de muur': hij is in staat alles te zien, maar toont nooit alles. Het kan een interessante oefening zijn je af te vragen hoe het verhaal eruit had gezien als de focalisatie anders was geweest. Net als met de verteller kunnen we spelen met de focalisatie wanneer we het verhaal op een andere manier vertellen.

Bijbelverhalen die expliciet gebruik maken van focalisatie, zijn verhalen over het 'zien'. Het verhaal over Zacheüs (Lucas 19, 1-10) begint wanneer wij – als lezers – zien hoe Jezus Jericho binnentrekt (19, 1). De focalisator lijkt een buitenstaander te zijn, wellicht een van de mensen die Jezus de stad zien binnengaan. In de verzen 3 en 4 verschuift de focalisatie naar Zacheüs, die probeert Jezus te zien. In vers 5 focaliseert Jezus door naar hem op te kijken. In vers 6 focaliseert Zacheüs weer, en in vers 7 neemt de menigte het over. Deze veranderingen in focalisatie dragen de theologische boodschap van het verhaal. Zacheüs kan niet zien, probeert te zien door neer te kijken en wordt ten slotte gezien door Jezus die opkijkt. Het is duidelijk dat de focalisators hier anderen zijn dan de verteller en de auteur. Het verhaal wordt niet verteld door Jezus of Zacheüs, en het zou absurd zijn een van hen als de auteur te beschouwen.

De karakters en de setting

Het volgende verhaalelement dat van belang is, is het *personage* of *karakter*. Je zou kunnen zeggen dat een verhaal een opeenvolging is van woorden en gebeurtenissen die worden uitgevoerd door karakters. Zonder karakters zou het verhaal niet bestaan. Formeel is het karakter onderwerp noch voorwerp van een zin. Karakters hoeven niet perse mensen te zijn. Dit is de reden waarom ik het woord 'karakter' gebruik in plaats van 'personage'. In bijbelvertellingen zijn de niet-menselijke karakters meestal niet zo belangrijk als de menselijke, en we treffen ze zelden aan als onderwerp. Er zijn een paar bekende uitzonderingen, bijvoorbeeld Numeri 22, 22, waar de ezel een van de belangrijkste karakters is en, Handelingen 2, waar de heilige Geest het belangrijkste karakter is. In zekere zin behoort God ook tot deze categorie. Ook als het karakter menselijk is, is hij of zij geen persoon. Karakters zijn 'eigendom van de verteller'. De verteller bepaalt wat de karakters doen en laten; geen van hen heeft een eigen wil of enige vrijheid. 'Personages (...) zijn gefabriceerde schepsels die gevormd zijn uit fantasie, imitatie, herinneringen: papieren mensen, zonder vlees en bloed.'²⁴ Soms leiden de karakters een echt bestaan als een persoon buiten de tekst, maar voor het verhaal is dit bestaan niet al te relevant. 'We hoeven niet te onthouden dat ze (de personages) geen leven lei-

den buiten de bladzijden van de roman (of het verhaal – WP), en daarom heeft het zelden zin te speculeren over hun ervaringen in verleden of toekomst. Belangrijker is dat we kijken hoe ze worden gepresenteerd.²⁵ Dit wetende zouden we vragen moeten vermijden als: Waarom vluchtte Jezus niet uit de tuin van Getsemane? Of: Waarom weigerde Eva de appel niet in de tuin van Eden? Het antwoord ligt voor de hand: dan zou het verhaal anders geweest zijn. Speculaties over ‘wat ... als’ helpen ons niet veel om het verhaal dat we lezen, te begrijpen. Hoe niet-persoonlijk de karakters ook mogen zijn, in het leesproces beschouwt de lezer ze als personen door zich met hen te identificeren. Door te verwachten, hopen en vrezen wat het karakter gaat doen, behandelt de lezer hem of haar als een werkelijk persoon met een eigen keuzevrijheid. Dit identificatieproces maakt dat het verhaal ‘werkt’. De auteur manipuleert de lezer door gebruik te maken van de identificatie van de (hypothetische) lezer. De meeste lezers van Matteüs 2 zullen zich niet identificeren met koning Herodes. Als gevolg van de manier waarop hij wordt geportretteerd, wordt van ons verwacht dat we ons identificeren met de heilige Familie. Identificatie kan tamelijk frustrerend werken, want karakters gehoorzamen de lezer nooit. Er is bijna geen verhaal dat eindigt op een manier die de lezer voor honderd procent bevredigt.

Voor het begrip van bijbelverhalen is het van belang aan te tekenen dat God een karakter is zoals elk ander. Als elk ander karakter wordt God gemanipuleerd door de verteller. Hij moet de verteller gehoorzamen. De verteller wil zijn publiek op een bepaalde manier informeren over deze God. De vraag of God enig bestaan leidt buiten de tekst, is een theologische vraag die niet kan en hoeft te worden beantwoord door verhaalanalyse.

De ‘ik’ van een autobiografie is eveneens een non-persoon. Hoewel de autobiografie kan beweren dat het karakter buiten de tekst een werkelijk bestaan leidt, heeft het verhaal de ‘ik’ tot karakter gemaakt, even onpersoonlijk als elk ander karakter. Hetzelfde geldt voor historische personen. Dit blijkt in de Bijbel uit de manier waarop keizers en farao's optreden. Ze zijn karakters in het verhaal over Israël en zijn God, en ze worden vaak hilarisch geportretteerd (Daniel 4, 33).

De laatste verhaalelementen die hier besproken moeten worden, zijn *tijd* en *plaats* van het verhaal, meestal *setting* genoemd. Elk verhaal is geschreven in een bepaalde tijd en op een bepaalde plaats, en is gesitueerd in een bepaalde tijd en op een bepaalde plaats. Aan het begrip tijd is een ander aspect verbonden: het verhaal omvat ook een bepaalde tijd. De tijd die het verhaal omvat, is nooit gelijk aan de tijd waarin de beschreven gebeurtenissen redelijkerwijs hebben plaatsge-

vonden. Iedereen die ooit een spannend verhaal heeft gelezen, weet dat tijd gebruikt kan worden als een weloverwogen techniek. Door uitstellen, vertragen, flashback, flash forward of versnellen is de verteller in staat de personages en de lezer te manipuleren. Neem bijvoorbeeld de verhalen in de evangeliën: alle evangelisten vertragen het verhaaltempo opzettelijk wanneer het einde nadert. In het begin haasten ze zich door het leven van Jezus, terwijl ze Hem tegen het einde bijna van uur tot uur volgen. Dit impliceert niet dat de verteller meer wist over de latere gebeurtenissen. Het is zijn manier om de lezer te vertellen dat op dit moment in het verhaal elk detail van belang is.

Plaatsen in het verhaal kunnen verwijzen naar werkelijke geografische plaatsen, maar niet de geografische realiteit doet ertoe, maar de betekenis van de genoemde plaats. Als de setting niet belangrijk was, zou de auteur die niet vermeld hebben. Plaats is, als de andere elementen, een instrument van de auteur om zijn of haar boodschap over te brengen.

De manier waarop de setting of omgeving wordt beschreven, beïnvloedt de manier waarop de lezer het verhaal waarneemt. De wereld van een verhaal kan worden beperkt tot een enkele kamer (Johannes 20, 19) of worden uitgebreid tot het hele universum (Genesis 1, 1) of tot de aarde (Genesis 7, 19). Zelfs de kamer kan, als hij goed beschreven wordt, voelen als een hele wereld met vele mogelijkheden voor de personages, terwijl de wereld kan voelen als een klein theater wanneer God bezig is met de schepping.

Betekenisoverdracht door de lezer

Wanneer we een boek openen en beginnen te lezen, worden we onmiddellijk geconfronteerd met een wereld die anders is dan de onze. Er verschijnen nieuwe personages, handelingen en plaatsen. Lezen kan zo worden gezien als een ontmoeting tussen twee werelden: de wereld van de tekst en die van de lezer. Een conflict tussen die werelden is onontkoombaar. Al zal de ene tekst misschien meer botsen met de wereld van de lezer dan de andere, een spanning tussen de twee is een essentieel onderdeel van het leesproces: 'Wat is wezenlijk voor het lezen van een tekst? Datgene wat de tekst zelf brengt, de wereld die hij oproept en de waarden die hij belichaamt, en vervolgens de confrontatie, de wisselwerking, de wrijving en soms de botsing tussen dit alles en de wereld en de waarden van de lezer.'²⁶ Al zijn veel bijbelteksten ons vertrouwd, we moeten niet vergeten dat zelfs de gewoontste tekst ontstaan is in een wereld die erg ver van de onze afstaat. Fokkelman spreekt zelfs van vervreemding: 'Wanneer we de Bijbel lezen, worden we steeds geconfronteerd met een drievoudige vervreemding: de tekst komt van ver, dateert van lang geleden en is geworteld

in een wezenlijk andere cultuur.²⁷ Het lezen en begrijpen van zulke teksten vergt geduld en inspanning. De lezer moet de wereld van de tekst 'veroveren'. Door steeds meer kenmerken van de tekst in zijn eigen wereld te 'vertalen', zal hij er gaandeweg meer van begrijpen. Of de tekst exotisch is of niet, het lezen gaat altijd gepaard met de directe inspanning de tekst te begrijpen door te interpreteren. Lezen en interpreteren zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden. Een tekst die we lezen, kan nooit een soort statische hulpbron blijven die we kunnen onderzoeken om zijn 'echte' betekenis te vinden. Alleen door de codes van de tekst te ontcijferen en te vertalen naar onze wereld kunnen we lezen; anders zouden we slechts tekens zonder betekenis zien. Wanneer we lezen, zijn we voortdurend bezig betekenis aan de tekst toe te kennen. Lezen is 'het geven van betekenis aan een tekst'.²⁸ Steeds meer literatuurtheoretici zijn het erover eens dat betekenis niet alleen een eigenschap van de tekst is, maar ook een ervaring van een onderwerp. Betekenis wordt gerealiseerd in het hier en nu van de ontmoeting tussen tekst en lezer. Raadpleging van de auteur kan nuttig zijn, maar kan nooit de eindbetekenis van een tekst bekendmaken. De auteur kan zelfs verbaasd zijn als hij zou weten hoe rijk de interpretaties zijn die uit zijn werk zijn voortgekomen, misschien wel meer dan hij of zij zich ooit had voorgesteld.²⁹

Omdat elke lezer de tekst waarneemt vanuit zijn of haar eigen positie, en zo nieuwe betekenis aan de tekst verleent, bestaat er geen definitieve of objectieve interpretatie; betekenis van een tekst is in principe zonder eind. De onmogelijkheid van objectiviteit die op de werkelijkheid van toepassing is, geldt ook voor teksten: 'Perceptie hangt af van zo veel factoren dat het geen zin heeft naar objectiviteit te streven'.³⁰ Niet alleen is de tekst een van de vele interpretaties van de 'werkelijkheid', maar ook is de betekenis van een tekst een van de vele mogelijkheden die de tekst aanbiedt. Betekenis is dus onbeslist, moet altijd beslist worden en is onderworpen aan beslissingen die nooit 'onherroepelijk' zijn. De definitieve betekenis – als er al zo iets bestaat – wordt voortdurend uitgesteld.³¹ Hier stuiten we wederom op de vrijheid die wordt opgeroepen door de mogelijkheid van verschillende interpretaties.

Al is betekenis oneindig, ze wordt op twee manieren toch beperkt. Ten eerste door de tekst zelf. Je kunt niet zomaar alles zeggen over een tekst; je moet de gegeven informatie respecteren. Wanneer we bijvoorbeeld het openingsvers van het boek Exodus lezen, is duidelijk dat we deze tekst moeten begrijpen in de context van het boek Genesis, aangezien de tekst daarnaar verwijst. Het is ook duidelijk dat de tekst geschreven is in een mannelijke cultuur, want er wordt gesproken over 'de man en zijn gezin'. Bovendien laat de tekst zien dat Jakob fungeert als een leiderstype, want hij wordt vermeld in een leidende

positie. Als je met een betekenis aankomt, moet je anderen ervan overtuigen dat die ter zake doet, anders wordt ze verworpen als zijnde niet in overeenstemming met de tekst.

De tweede manier waarop betekenis wordt beperkt, is door de lezer. Onze achtergrond maakt observaties en interpretaties mogelijk, maar beperkt die tegelijkertijd. We lezen als man of als vrouw, vanuit Europees of Afrikaans perspectief, als arme of rijke, hoog- of laagopgeleide. Al deze elementen beperken de grenzen van ons lezen. Daarnaast hebben wij meestal tamelijk uitgesproken verwachtingen van bijbelverhalen: 'Ik verwacht dat ik de weg naar de verlossing vind', 'Ik verwacht te weten te komen wat God van mij wil', 'Ik verwacht meer kennis te vergaren over de geschiedenis van Israël' enzovoort. Onze interpretatievrijheid wordt ook beperkt door de invloed van traditie en autoriteit. Vaak zijn we gewend bepaalde gezaghebbende interpretaties hoger te waarderen dan onze eigen. Ons doel zal zijn 'de lezer te emanciperen tot iemand die zich vrij voelt tot eigen interpretatie door het ideologische begrip 'objectieve waarheid' uit de tekst te verwijderen'. Zulke objectieve waarheden zijn de specialiteiten van de academische wetenschap en spirituele autoriteiten. De lezer kiest er niet voor te interpreteren; hij interpreteert nu eenmaal vanzelf. Hij of zij kan dit feit alleen genegeerd hebben. Aangezien hij of zij degene is die de betekenis construeert, is het belangrijk dat de lezer zich bewust is van zijn context, achtergrond en vooronderstellingen. Niet zozeer met de wens ze omver te werpen of te veroordelen omwille van een 'objectief standpunt', maar om te leren er vreugde aan te beleven, want ze dragen bij aan de vele interpretaties die elke tekst biedt.

De tekst dichterbij brengen

De vele interpretatiemogelijkheden zijn niet iets wat we slechts constateren, maar ze zijn een realiteit die we willen gebruiken in het voordeel van zowel de tekst als de lezer. We geloven dat vooral de stemmen van de 'gewone lezers', die vaak genegeerd zijn omwille van de meer gezaghebbende interpretaties, het begrip van de teksten zullen verrijken en die teksten dichterbij ons zullen brengen. Omdat elke betekenis bepaald wordt door de context, kan elke context bijdragen aan de betekenis van het verhaal. Geslacht, ras, seksuele voorkeur, jaarinkomen, huidskleur, geloof, leeftijd – de lijst is bijna oneindig lang –, allemaal spelen ze hun rol in de vorming van de betekenis. Omdat veel van deze elementen tijdens een mensenleven veranderen, is betekenis zelfs in het geval van één interpreet nooit van blijvende aard. Daarom zullen we de *contextualiteit* gebruiken, samen met de betekenis, om bijbelverhalen te ontdoen van de dominante interpretatiebetogen. De dominantie van een bepaalde interpretatie over een andere zal de lezer dwingen de dominante interpretatiepatronen te

volgen en zo het tekstbegrip beperken. Veel lezers zijn eraan gewend geraakt hun eigen interpretatievermogen te ontkennen. Het is onze taak hen hiervan weer bewust te maken. Contextuele interpretatie heeft voor veel verhalen grote gevolgen. Een verhaal als dat in Genesis 34 (de verkrachting van Dina) zal door laagopgeleide plattelandsvrouwen volkomen anders begrepen worden dan door mannelijke interpreten uit een stedelijke omgeving. Het is uiterst pretentief te suggereren dat we de eerste niet nodig hebben voor een juiste interpretatie van het verhaal. Er is inderdaad sprake van censuur als deze interpretaties niet meegerekend worden. Helaas – en niet toevallig – is censuur de specialiteit van de kerk geweest.

Het woord van God

De Bijbel is, zoals elke tekst, niet een beschrijving van feitelijke gebeurtenissen of van een objectieve werkelijkheid, maar een werkelijkheid op zichzelf. Die werkelijkheid verschijnt in de verhalen zelf. Het doel van de verhalen is niet een ontologische of historische werkelijkheid aan te wijzen, maar zelf een werkelijkheid te creëren. 'De verhalen zijn niet louter illustratief, ze zijn constitutief voor wie God is.' Om dit punt verder te illustreren, gebruikt Walter Brueggemann de metafoor van de rechtszaak en het getuigenis. Alleen door de verklaringen van getuigen kan het hof de werkelijkheid vaststellen. 'Het hof heeft geen toegang tot de 'feitelijke gebeurtenis' zonder een getuigenis.' Het enige wat het hof kan doen, is een versie kiezen, nadat het de verschillende getuigen á charge en á décharge heeft gehoord. Door te kiezen voor een getuigenis wordt dit waar. In die zin is het meest geloofwaardige getuigenis 'scheppend'. Op dezelfde manier vormt de bijbeltekst de tekstuele getuige van wat 'waar' is van het personage van God. Het is de taak van de getuige het publiek te overtuigen met gebruik van alle middelen die voorhanden zijn.³² Bijbelverhalen werden meestal gelezen als verwijzing naar feitelijke (historische) gebeurtenissen of naar het (feitelijke) 'zijn' of 'bestaan' van God; dat wil zeggen: als verwijzing naar een 'feitelijke werkelijkheid' buiten de tekst. Derrida toonde aan dat zo'n 'feitelijke werkelijkheid' nooit meer kan zijn dan weer een andere tekstuele constructie. Door aanspraak te maken op zo'n werkelijkheid verschuiven we van de bijbeltekst zelf naar een andere, 'hypothetische' tekst, die zo meer autoriteit krijgt dan de bijbeltekst. Daardoor wordt deze ondergeschikt gemaakt aan een imaginaire tekstuele constructie die aan de bijbeltekst zou moeten voorafgaan. Een idee, concept of historische waarheid overheerst dan het verhaal zelf.

De onmogelijkheid Gods werkelijke bestaan buiten zijn woorden vast te stellen is een van de meest doordringende ideeën van bijbelverhalen: 'Geen mens kan mij zien en in leven blijven' (Exodus 33, 20 /

1 Korintiërs 13, 12). Zelfs als de Heer zich in zeldzame gevallen laat zien (Exodus 24, 10), is de beschrijving erg summier en laat die ons niet veel mogelijkheid om te spreken over zijn bestaan. Om een andere term te gebruiken die we kennen van onze excursies in de literatuurtheorie: we kunnen de Bijbel 'performatief' noemen. De tekst zelf voert uit: hij vertegenwoordigt God. In die zin kunnen we de God van de Bijbel begrijpen als woord, en de Bijbel zelf als zijn woord. God kan alleen maar gekend worden door zijn woorden, waarvan de Bijbel getuigt. De verhalen zijn de van mensen afkomstige getuigenissen van deze woorden.

Het Hebreeuwse woord voor 'woord' (*dabar*) kan dit punt iets meer verhelderen vanuit een bijbels perspectief. Wie Hebreeuws kent, zal weten dat dit woord een hele reeks interpretaties dekt, die alle min of meer verwijzen naar woord, spreken en handelen. In het Hebreeuws zijn woord en handelen onlosmakelijk met elkaar verbonden. Een gesproken woord werkt, heeft effect, handelt. Als zodanig heeft het woord macht. Het zet aan tot antwoorden; het kan niet vergeten of genegeerd worden.³³ 'Zo geldt dit ook voor het woord dat voortkomt uit mijn mond: het keert niet vruchteloos naar mij terug' (Jesaja 55, 11). Het *dabar Adonai* kan worden begrepen als een gebeurtenis die verteld wordt als een verhaal. Als Gods woord 'gebeurt', gebeurt het verhaal en verandert de werkelijkheid. Het lezen van de verhalen betekent hetzelfde als de wereld laten plaatsvinden in de wereld van de lezer. Goed lezen betekent dat men deel wordt van deze werkelijkheid door antwoord te geven. Op zo'n manier creëert het verhaal een werkelijkheid. De lezers wordt verzocht te reageren op het woord dat ze horen, evenals de mensen in het verhaal die het woord van de Heer horen.

God en de mens

Dit specifieke karakter van het 'woord van de Heer' kan duidelijk worden gezien als we de grammatica van de bijbelverhalen analyseren. In deze verhalen is God, algemeen gezegd, het onderwerp van een actief werkwoord dat een lijdend voorwerp regeert. God wordt niet primair verklaard in zelfstandige en bijvoeglijke naamwoorden, maar in uitspraken en handelingen, in werkwoorden. Dit frequente gebruik van werkwoorden is een duidelijke indicatie van het feit dat we alleen over God kunnen spreken in actie en relatie.³⁴ 'Israël begint niet met een of ander generiek begrip van God aan wie JHWH zich conformeert.'³⁵ We kunnen en mogen niet teruggaan tot een werkelijkheid die voorafgaat aan de tekst van deze getuige. De getuige wil ons niet overtuigen van voorafgaande gebeurtenissen, maar streeft naar het scheppen van een nieuwe werkelijkheid in de wereld van de lezer.³⁶ Als dit laatste gebeurt, wordt de tekst, het getuigenis, het verhaal, Gods woord. God

wordt waar (openbaart zich) wanneer het verhaal (het getuigenis van zijn openbaring) – zijn woord – aan ons wordt geopenbaard. Om dit te laten gebeuren moet men het tekstuele getuigenis met uiterste zorg lezen. Niettemin is de lezer niet degene die hierover de controle heeft. Het is boven alles een daad die geïnitieerd wordt door God, en waarover de mensheid nooit controle zal kunnen hebben. Dit is het punt dat Barth het meest benadrukte: 'Gods woord, gehoord door *mensen*-oren, verkondigd door *mensen*lippen, is alleen *Gods* woord wanneer het wonder geschiedt. Anders is het een woord van de mens zoals elk ander.'³⁷ De bijzonderheid van dit woord is het relationele karakter. Spraak en woord impliceren het spreken tot iemand en met iemand. Het spreken over God in termen van zijn woord betekent dat God voornamelijk begrepen wordt in relationele termen. Een theologie die zich richt op concepten of objectieve werkelijkheden, is meestal niet-relationeel. Hoe kan een bewering of een ontologisch wezen zich tot iemand verhouden? Het is niet toevallig dat God de mens aanspreekt (zegt!) voordat de mens tot Hem spreekt (Genesis 1, 28). God zoekt de mens, terwijl de mens weglucht (Genesis 3, 9).

De bijbelse waarheid

Door Gods woord op deze manier te begrijpen, zijn we afgeweken van het filosofische begrip van een (objectieve) waarheid die de theologie domineerde sinds de verlichting. We spreken niet langer over God in termen van een waar object, maar in termen van een betrouwbaar 'woord van relatie'. De bevrijdingstheoloog Gustavo Gutiérrez heeft uitgelegd dat het bijbelse begrip waarheid afkomstig is uit een heel andere wereldbeschouwing dan het filosofische concept dat we gewoonlijk gebruiken. Het laatste roept de betekenis op die de traditionele Griekse filosofie eraan geeft: 'Waarheid huist in het wezen der dingen. (...) Als er conformiteit bestaat tussen werkelijkheid en idee, bezitten we de waarheid. De Semitische mentaliteit kent een heel ander concept van de waarheid (...) [Het] impliceert soliditeit, trouw, betrouwbaarheid, loyaliteit. (...) Het weerspiegelt de wereld van het interpersoonlijke, waar dat wat gebeurt, even belangrijk is als, of zelfs belangrijker is dan wat is.'³⁸ Een helder bijbels voorbeeld van het conflict tussen deze twee werelden is het verhoor van Jezus zoals dat beschreven is door Johannes.

De vertegenwoordiger van de Romeinse wereld heeft een filosofische vraag: 'Wat is waarheid?' (18, 38). Zonder het te weten beantwoordt hij de vraag door Jezus te presenteren: 'Hier is Hij, de mens'³⁹ (19, 5). Hij is zich niet bewust van het feit dat de bijbelse waarheid niet een bewering is, maar een belichaamde werkelijkheid, een persoon tot wie je je verhoudt. Voor de lezers van het evangelie komen de vraag en het

antwoord van Pilatus tamelijk laat. Ze kenden het antwoord al uit 14, 6.

Als we het getuigenis van de bijbelteksten goed lezen, kunnen we niet langer vasthouden aan een conceptuele waarheid over God. We zullen moeten toegeven dat de waarheid van God ons bereikt via de verhalen en getuigenissen van zijn woord dat ooit is opgevangen en doorgegeven. Deze verhalen zijn even vrij als elk ander verhaal. Aldus kennen ze verschillende betekenissen. Dat zou ons niet te zeer moeten verbazen. Wie zijn wij om te beslissen over 'de waarheid' van God? We kunnen alleen de verhalen vertellen. De meervoudige betekenis kan de weg openen om God te begrijpen als groter dan onze eigen ideeën en aannames. We hebben andermans interpretatie nodig, waarschijnlijk juist de 'ketterse', om toe te voegen aan Gods verhaal. Als we de verhalen lezen, zullen we een God zien die verschilt van onze eigen interpretaties en concepten, een God die nooit te bevatten zal zijn, maar die we kunnen tegenkomen in zijn woord, waarvan getuigd wordt in bijbelteksten en dat beantwoord zal worden door vele vele getuigen.

Gods kleine geschiedenis

Als we de tekst beschouwen als de enige werkelijkheid die we tot onze beschikking hebben, zullen we ons moeten concentreren op dat wat in het verhaal wordt gezegd, en niet op de gebeurtenissen die ze beveren te beschrijven. Bijgevolg is het onvermijdelijk dat we het terrein van de traditionele 'historische beschrijving' verlaten, want dat is gewoonlijk meer bezig met de gebeurtenissen, en minder met het verhaal. In de Bijbel vinden we geen geschiedenis in traditionele zin. Bijbelteksten kunnen worden beschouwd als een 'imaginaire opvoering van de geschiedenis', een 'verhalende realisering van de geschiedenis, om de opvoering van Gods doel in de geschiedenis te tonen'. Hoewel we ons op één lijn met de bovenstaande theorieën nauwelijks een 'geschiedenis' kunnen voorstellen die niet wordt gerealiseerd in vertelling, heeft de Bijbel, met als doel een boodschap te geven, opzettelijk historisch materiaal opnieuw gerangschikt tot een prozaverhaal. De auteurs geven niet om historiciteit; ze willen Gods daden presenteren. Ze zijn ervan overtuigd dat deze woorden op eigen kracht een geschiedenis creëren. Voor hen is deze geschiedenis van Gods daden van meer belang dan enige verzameling objectieve historische 'feiten'.⁴⁰ Deze geschiedenis van Gods woord verschijnt in de marges van de wereldgeschiedenis, en niet, zoals we van een God zouden verwachten, in het midden ervan of in het hemelrijk erboven. Het is een van de kenmerken van bijbelverhalen dat het verhaal van God wordt verteld in 'microverhalen', waarin gewone mensen spelen die de loop van de geschiedenis bepalen.⁴¹ Het verhaal van de Bijbel zegt dat de

'heersende' geschiedenis wordt gedomineerd door de microverhalen over deze God en zijn volk. Israël heeft een 'sub-versie' van de werkelijkheid geschapen die de andere, dominantere versies omver wil werpen.⁴² Anders dan 'geschiedenis' gaat deze versie niet primair over helden, heersers, oorlogen en imperia, maar over onvruchtbare vrouwen, herders, blinden, doven en bezeten mensen. Anders dan religieuze mythologie gaat ze niet over abstracte conflicten tussen goed en kwaad, monsterachtige halfgoden, duivels en geesten, maar over aardse werkelijkheden en menselijke emoties.⁴³ Voor de Bijbel zijn juist deze verhalen van belang, terwijl de anonieme wereldgeschiedenis er is om vergeten te worden. Als zodanig tilt het bijbelverhaal de kleine geschiedenis van normale mensen uit de vergetelheid van de wereldgeschiedenis. De namen van de mannen en vrouwen in Israël vertegenwoordigen de ware geschiedenis. In deze geschiedenis wordt het individu niet fijngeknepen door de machten en bestemd om met het verloop van de tijd te verdampen, maar het wordt omhooggetild tot de gedachtenis van ieder. Het is geen toeval dat het boek Exodus begint met de namen van de mensen, terwijl de farao helemaal niet genoemd wordt. Hij is inwisselbaar met elke machthebber, terwijl de genoemde mensen uniek zijn.

Dit literaire verschijnsel laat ons een diepgevoelde theologische waarheid zien. De God van Israël, יהוה, is een God die deelneemt aan de kleine geschiedenis van de mensheid, een God die neerdaalt voor de glorie van de kleine mens. Deze 'God van de kleine mens' vernedert de heersers en machten der aarde. De voorbeelden zijn talrijk. In het boek Ester wordt niet zonder humor verteld hoe de machtige koning Xerxes zich laat voorlezen uit de 'wereldkronieken' om in slaap te komen. Het lijkt geschiedenis, en de annalen van de wereldrijken zijn in staat de leiders in slaap te krijgen. Zijn slaap wordt verstoord door een klein incident dat in de kronieken wordt beschreven over Mordechai die de koning zijn leven redt. Dit incident zal uiteindelijk het volk van de Heer redden. Als zodanig vertegenwoordigt het de continuering van de echte geschiedenis die het doel van de Bijbel is: het verhaal van de Heer en zijn volk vertellen (Ester 6, 1). Hetzelfde patroon vinden we in het boek Daniël, waarin de drie mannen zich verzetten tegen de historische macht van de andere machtige koning, Nebukadnessar. Door dit te doen vertegenwoordigen zij de echte geschiedenis (Daniël 3). Beide verhalen zijn beslist niet historisch, maar geven een vernietigende mening over de wereldmachten en hun 'geschiedenis'. Ze richten de aandacht op het feit dat de echte geschiedenis het microverhaal van deze mannen en vrouwen in relatie tot God is, en niet het saaie verhaal over rijken en hun heersers. Een ander voorbeeld is te vinden in Lucas 2. Het meisje Maria en haar kind

vormen de echte geschiedenis, in tegenstelling tot de geschiedenis van het Romeinse rijk, dat zijn macht telt naar het aantal inwoners.⁴⁴

De werkelijkheid

Het zou echter verkeerd zijn de bijbelverhalen als a-historisch te kwalificeren, want de meeste zijn duidelijk gesitueerd in een historische omgeving. Bovendien is het effect van de verhalen ook historisch. Ze streven ernaar een geschiedenis te creëren in de wereld van de lezer. Geen ervan is echter 'historisch' in de moderne zin van het woord. Ze *vertellen* het verhaal van kleine mensen die worstelen met hun God in het midden van de wereldgeschiedenis; ze *verkondigen* de waarheid van dit verhaal; dat wil zeggen: ze belijden dat deze verhalen een deel van de echte geschiedenis zijn van deze God en zijn mensen. Deze belijdenis is breekbaar, zoals ze dat allemaal zijn. Ze kan ons zelfs ver van ons bed lijken, onrealistisch en vreemd. Maar zo is het altijd geweest: 'een massieve zekerheid, gebaseerd op de flinterdunne verklaring van de getuige'. Het is de vraag of een bekentenis ooit meer kan zijn dan dat zonder zijn vermogen tot hoop te verliezen.⁴⁵ De zekerheid van de getuige is dat het uiteindelijk niet om de geschiedenis van Caesar Augustus gaat, maar om het verhaal van een kleine joodse rabbin die de mensen redt van de dood van de geschiedenis.

Door verhalen te historiseren, veranderen we ze in verslagen van het verre verleden, en vergeten we dat het niet om de 'werkelijkheid' van het verhaal gaat, maar om de werkelijkheid die het verhaal oproept in onze geschiedenis. De vraag is of we bereid zijn te delen in de belijdenis van deze teksten, zoals de profeten die zingen: uw woord 'houdt altijd stand' (Jesaja 40, 8). Zoals we zeiden aan het begin van dit deel, is de vraag: bij welk verhaal leven jij en je buurman wel? Is het bij het verhaal van de heersende ideologieën van de wereld, of bij het verhaal van de getuigen die een dergelijke werkelijkheid tarten?

Met het postmodernisme werd de wereld van objectief en totalitair realisme fundamenteel ter discussie gesteld. Het postmodernisme zegt dat de werkelijkheid alleen kan worden waargenomen als een tekst over de omringende wereld. Werkelijkheid is tekst, en tekst is werkelijkheid. Hoe echt de tekst ook is, lezen kan nooit resulteren in één objectieve interpretatie. Alles wat we hebben, is een tekst met verschillende interpretaties.

Een huis vol kamers

Lezen betekent allereerst: pogen de tekens in de tekst in zijn directe tekstomgeving te begrijpen. Om een metafoor te gebruiken: als we de Bijbel vergelijken met een huis, zullen we proberen het helemaal te bewonderen, vanbuiten en vanbinnen, kamer voor kamer, terwijl we zijn geuren ruiken en zijn atmosfeer proeven. We zijn ons ervan be-

wust dat we het nooit als een geheel kunnen zien of in een definitieve verschijning. Vanuit elke kamer wordt het geheel weer anders waargenomen. In feite heeft het huis ons meer in zijn greep dan wij het huis, maar als 'gevangenen' bewonderen we het des te meer. Decennia lang hebben kritische theorieën ernaar gestreefd het huis als een geheel te zien. Om die totaliteit te bereiken hebben ze het tot in de kleinste onderdelen uit elkaar gehaald. Ze hebben de bakstenen bestudeerd, de balken en de verschillende soorten hout en ten slotte elke spijker. Ze hebben alles gemeten wat er te meten viel. Ten slotte hebben ze moeten concluderen dat ze nooit een definitief beeld zouden krijgen. Nog dramatischer was het feit dat ze in hun onderzoeken niet hadden gemerkt wat voor buitengewoon licht er door het bovenste raam naar binnen viel; de knusheid van de slaapkamer en de schoonheid van de plafonds, alle eerder het resultaat van listig kunstenaarstalent dan puur en alleen van noeste arbeid.

Voorts betekent lezen het ontdekken van de rijkdom aan interpretaties die de tekst biedt. Om verder te gaan met de metafoor: niemand zou worden buitengesloten van deelname aan het onderzoeken van het huis, want nieuwe inzichten kunnen vanuit elk perspectief worden geboden.

Zo'n ontdekkingstocht zal uitmonden in de emancipatie van zowel tekst als lezer uit de greep van de academische en kerkelijke censuur. Vaak bleef de censuur onopgemerkt, omdat er indrukwekkende termen werden gebruikt als 'waarheid', 'objectiviteit' en 'woord van God'. Postmoderne theorieën hebben geholpen ons te bevrijden en te komen tot een nieuwe openheid jegens de bijbelteksten. Walter Brueggemann is een van de wetenschappers die deze postmoderne theorieën het meest overtuigend heeft toegepast op bijbelstudies. We willen dit deel beëindigen met zijn woorden: 'Degene die deze tekst hoort, en die probeert de theologische cadans te horen, zal in principe weigeren iets te zoeken achter deze getuigen. Dit betekent dat theologische interpretatie de getuige niet onderzoekt met vragen over geschiedenis, zich afvragend wat er is 'gebeurd'. Ons 'oordeel' luidt dat er is gebeurd wat deze getuigen zeggen dat er gebeurd is. Dit betekent ook dat theologische interpretatie deze getuige niet onderzoekt met ontologische vragen, zich afvragend 'wat echt is'. Wat echt is, is ons oordeel, is wat deze getuigen zeggen. Meer historisch of ontologisch materiaal is er niet beschikbaar.'¹⁴⁶

De delen hierna zijn gericht op de toepassing van deze theorie, waarbij op twee dingen wordt geconcentreerd: de wereld van de tekst en de wereld van de lezer. Zoals eerder betoogd, alleen in een oprechte dialoog tussen de twee werelden kunnen teksten betekenis krijgen.

Noten

- 1 Johannes 21, 25. Voor de Nederlandse vertaling is gebruik gemaakt van De Nieuwe Bijbelvertaling, 2004.
- 2 Brueggemann (1993), 17.
- 3 West (2000), 150.
- 4 Ukpong, 46.
- 5 Brueggemann (1993), 8.
- 6 Culler, 12. Hier dient tekst meer te worden verstaan als taal dan als geschreven documenten.
- 7 Recent onderzoek heeft aangetoond dat het onvermogen van apen te praten – met andere woorden: een taal beschikbaar te hebben – het meest doorslaggevende verschil tussen apen en mensen is, vooral tussen mensen en soorten als chimpansees en bonobo's, waarvan het genetisch materiaal voor 98,7 procent identiek is aan dat van de mens (Peterson, 7-8).
- 8 Johnson in Davids, 120.
- 9 Zie voor een discussie over performatieve taal Culler, 94.
- 10 Feitelijk zal elke vertaling enigszins onhandig zijn, omdat het werkwoord in andere talen niet echt bestaat. (Het werkwoord 'zijn' is in het Hebreeuws geen hulpwerkwoord dat verwijst naar een attribuut, en ook geen ontologische categorie.)
- 11 Alter (1987), 21.
- 12 Alter (1981), 22 en 25.
- 13 Robert Alters visie op het boek Genesis lijkt toepasbaar voor het bijbelse verhaal in het algemeen. 'De zogeheten geredigeerde tekst – die tot ons is gekomen, weliswaar niet zonder zekere beperkte tegenstrijdigheden en ongelijke elementen – heeft een sterke samenhang als literair werk, en (...) deze samenhang is boven alles waar wij ons als lezers op moeten richten' (Alter 2004, 11). Of, in Walter Brueggemanns woorden, verwijzend naar Childs en Gottwald: 'Zij zien de Tora in haar eindvorm als een daad van interpretatieve intentionaliteit, die weloverwogen is gevormd door het proces van traditievorming en die voorbestemde resultaten beoogt voor de gemeenschap die zich wijdt aan dit boekstaven van de werkelijkheid' (Brueggemann (2003), 20).
- 14 Zie voor beide voorbeelden Alter (1981), 145-146.
- 15 Marguerat, 18.
- 16 Marguerat, 43-44.
- 17 Bal, 18.
- 18 Culler, 74.
- 19 Culler, 86.
- 20 Marguerat, 102.
- 21 Alter (1981), 69-70.

- 22 Culler, 87.
- 23 Culler, 88.
- 24 Bal, 115.
- 25 Croft, 17.
- 26 Fokkelman, 23.
- 27 Fokkelman, 20.
- 28 Fokkelman, 21.
- 29 Culler, 65-68.
- 30 Bal, 142.
- 31 Johnson in Davids, 118.
- 32 Brueggemann (2000), 120-121.
- 33 Alter (1981), 112.
- 34 Brueggemann (1997), 123-124.
- 35 Brueggemann (2000), 144.
- 36 Brueggemann (1997), 117.
- 37 McCormack, 271, citerend uit Barths *Brief aan de Romeinen*.
- 38 Nickoloff, 54.
- 39 Het woord 'mens' slaat wellicht niet alleen op Jezus zelf, maar op de mensheid.
- 40 Alter (1981), 33.
- 41 We gebruiken deze term met in gedachten de woorden die toegeschreven worden aan C.S. Lewis: 'Ik heb nooit een normaal mens ontmoet' (bron onbekend).
- 42 Brueggemann (1997), 127, gebruik makend van terminologie van J. Cheryl Exums feministische theologie.
- 43 Zelfs wanneer de duivel en de hemelse schepselen verschijnen (Job 1, 6), gebeurt dat met het doel een verhaal te vertellen over een 'normaal persoon'. Uitzonderingen op deze regel vormen de meer apocalyptische boeken in de Bijbel zoals Daniël en Openbaring. Deze worden echter beperkt tot de marges van het bijbelverhaal.
- 44 Er is opgemerkt dat veel van deze 'contrageschiedenissen' beginnen met het Hebreeuwse *wajehi* (en het gebeurde) en het Griekse *egeneto*. Het betekent: 'en nu gebeurde er iets wat echt geschiedenis maakt', vooral in het Grieks, waar het woord verwant is aan 'worden', 'beginnen te zijn'. Er wordt bijvoorbeeld vaak opgemerkt dat het woord fungeert als het orderingsprincipe van het verhaal over de geboorte van Jezus in Lucas 2.
- 45 Brueggemann (1997), 173.
- 46 Brueggemann (1997), 206.

2 De kunst van het lezen

Werner Pieterse

*'Het karakter is altijd groter dan de som van zijn of haar literaire delen.'*¹

Hebreeuwse bijzonderheden

Als een tekst een werkelijkheid is, dragen alle details ervan bij aan de werkelijkheid die de tekst neerzet. Voor de lezer zijn de details van de tekst essentiële aanwijzingen om deze werkelijkheid te begrijpen. Er zijn nauwelijks bijzonderheden die als toevallig beschouwd kunnen worden, of slechts als sierelementen. De bijbelse verhalen zijn met al hun bijzonderheden het resultaat van een theologisch en literair ontwerp. Fokkelman zegt het zo:

*'De taal in de bijbelse verhalen wordt nooit gezien als een transparant omhulsel van de gebeurtenissen die verteld worden, of een esthetische verfraaiing, maar als een integraal en dynamisch onderdeel van wat verteld wordt. God creëert de wereld met taal; met taal openbaart Hij zijn ontwerp in de geschiedenis aan de mensen. (...) Steeds maar weer worden we ons bewust van de kracht van woorden om iets te laten gebeuren.'*²

We kunnen de vorm niet van de inhoud scheiden: *wat* verteld wordt, wordt geopenbaard door *hoe* het verteld wordt.³ Deze overweging vereist een aantal algemene opmerkingen over de Hebreeuwse taal.⁴ Het Hebreeuws heeft van nature een zeer beperkte woordenschat. Veel woorden bevatten een brede verscheidenheid aan mogelijke betekenissen. Synoniemen, het belangrijkste instrument om moderne vertellingen 'smaak te geven', zijn minder gangbaar. De meeste verhalen worden verteld met een absoluut minimum aan woorden, waarvan er veel vaak herhaald worden. De grammatica van de Hebreeuwse verhalen is relatief eenvoudig en eenduidig. Normaal gesproken zullen we korte zinnen vinden, met een duidelijke structuur: onderwerp, actief werkwoord en object. Ingewikkeldere, samengestelde zinnen komen zelden voor. Gewoonlijk weerspiegelt de woordvolgorde de volgorde van belangrijkheid van handelingen en handelende personen. De laatstgenoemde zijn lang niet zo belangrijk als degene die eerst genoemd worden. Het is een deel van de charme van vooral

Hebreeuwse verhalen dat op het eerste oog kleine semiotische en syntactische details bijdragen aan het begrip van het verhaal als geheel.

Robert Alter gebruikt Genesis 1, 16 als voorbeeld voor een typisch Hebreeuwse zin: 'God maakte de twee grote lichten, het grootste [licht] om over de dag te heersen, het kleinere [licht] om over de nacht te heersen, en ook de sterren.'⁵ Hoewel het Hebreeuws synoniemen kent voor het woord licht, staat de auteur erop hetzelfde woord te herhalen, wat de tekst haar speciale ritme geeft. Dat licht hier drie keer wordt genoemd, geeft aan hoe belangrijk het woord is: er is geen duisternis meer, licht zegeviert. De sterren aan het eind van de zin zijn toegevoegd als een klein 'extraatje' bij de grote lichten die al heersen, om er zeker van te zijn dat de duisternis de schepping nooit zal overwinnen.⁶

Een ander kenmerk van het Hebreeuwse taaleigen is de buitengewone concreetheid, die bijvoorbeeld blijkt uit de vele beelden die gebaseerd zijn op het menselijk lichaam. Met andere woorden: elk woord en zijn plaats in de zin hebben een doel. We kunnen ervan uitgaan dat de auteur de woorden heeft gebruikt die het meest geschikt zijn om zijn of haar boodschap over te brengen. Dit betekent echter niet dat we het simpelweg eens zullen zijn met de manier waarop de boodschap van de tekst opgeschreven is, of met de inhoud ervan. Elke tekst wordt gekleurd door de ideologie van de verteller. Hij of zij zou de dingen ook anders hebben kunnen vertellen. Maar we kunnen de tekst en de ideologie pas met recht bekritisieren nadat we deze goed bestudeerd hebben.⁷

Het begin, het eind en de van tevoren geconstrueerde betekenissen

Voordat we beginnen met lezen, moeten we het begin en het eind van een verhaal vaststellen. Soms kunnen we gewoon de indeling volgen die aangegeven wordt in de vertalingen. Maar veel vaker komt het voor dat bijbeluitgevers begin en eind hebben vervormd door de literaire eenheden in stukjes te knippen. Zoiets kun je zien in de volgende hoofdstukken van het boek Exodus (4 en volgende). Een dergelijk in stukken knippen van verhalen wordt zo vaak gedaan dat veel lezers het nauwelijks nog doorhebben. Voor de kritische lezer is het van belang de onderverdelingen die uitgevers voorstellen, te negeren, aangezien deze vaak ingegeven zijn door hun eigen (christelijke, vrome) agenda. Het 'originele' begin en eind van een vertelling zijn heel belangrijk. Het begin van een verhaal, omdat het de sfeer creëert die de rest van het verhaal bepaalt; het eind, omdat dat vaak de ontknopning of afronding van gebeurtenissen biedt.

Een begin als in 1 Koningen 1 zet duidelijk de toon voor het boek Koningen. De ooit roemrijke koning die duizenden versloeg, is geredu-

ceerd tot een bijna zielige oude man die een jong meisje nodig heeft om hem warm te houden. De vraag die impliciet aan de lezers gesteld wordt, is: Zijn de dagen van de grote koningen al voorbij? Zal er een opleving komen? Hoe zal de opvolger zijn? Het David-verhaal eindigt midden in het hoofdstuk (2, 11).

Een einde als dat in Lucas 24, 53 maakt de cirkel van het verhaal rond. We zijn terug waar we begonnen zijn: in de tempel. Deze keer vinden we er geen oude priester, schijnbaar zonder toekomst (1, 18), maar de 'nieuwe predikers' die de Heer prijzen voor de nieuwe toekomst.

Een open eind komt zelden voor in de Bijbel, hoewel we het wel zien in bijvoorbeeld Handelingen. In theologisch opzicht kunnen we de hele Bijbel echter beschouwen als een boek met een open eind.⁸

Zowel het Hebreeuws als het Grieks gebruikt vaak speciale woorden die een begin of een nieuwe episode aangeven (respectievelijk *wajehi* en *egeneto*). Beide worden meestal vertaald met 'En het geschiedde'. In het Nederlands klinkt dit een beetje ouderwets; daarom wordt deze uitdrukking in veel moderne vertalingen niet vertaald, of er wordt een alternatieve vertaling voor gebruikt. Dat is jammer, omdat het woord vaak functioneert als aandachtstrekker, of als begin van een verandering van perspectief.

Tussenkopjes zijn geen deel van het verhaal

Het wordt nog erger wanneer we kijken naar de kopjes die vaak boven de verhalen worden gezet. Het is duidelijk dat deze kunnen bijdragen tot makkelijker lezen, maar tegelijkertijd manipuleren ze de interpretatie die de lezer aan het verhaal geeft, nog voordat deze met lezen begonnen is. Sommige 'titels' boven verhalen zijn al zo oud dat ze tot traditie geworden zijn. Maar we moeten nooit vergeten dat zelfs deze 'titels' conclusies zijn die door vorige lezers getrokken zijn. Soms zijn ze al eeuwenoud, maar meestal zijn ze redelijk recent. Ze zijn zeker geen deel van het verhaal, en hoewel ze als zodanig functioneren: ze zijn niet de 'titel'. De erin geïmpliceerde conclusie of interpretatie die ze bieden, is vaak niet die van het verhaal, komen vaak niet overeen met de inhoud van het verhaal; soms spreken ze de inhoud zelfs tegen. 'De gelijkenis van het verloren schaap' zou anders uitgelegd worden als we deze hadden leren kennen als 'het verhaal over het teruggevonden schaap', of 'het verhaal over de zoekende herder'. Beide kopjes zouden toepasselijker zijn bij het verhaal dan, of tenminste even toepasselijk als, het traditionele. De andere gelijkenissen die Lucas bij elkaar zet in zijn vijftiende hoofdstuk, gaan ook meer over vinden dan over verliezen. Zo zou het verhaal over de verloren zoon 'het verhaal over de vader die welkom heet' getiteld kunnen zijn. De focus op 'verliezen' weerspiegelt een theologie die liever wil dat de

gelovigen zich richten op de verloren zondaars dan op de genadige God.

Waarschijnlijk het belangrijkste en meest invloedrijke voorbeeld van een dergelijke verdraaiing is het verhaal van Genesis 2, dat gewoonlijk als titel draagt: 'Het verhaal van de eerste zonde', of: 'De val van de mens'. Beide ideeën staan niet in het verhaal zelf. Ze reflecteren de latere, paulinische interpretatie ervan, die duidelijk niet de enige juiste is, maar een latere poging om de tekst te herlezen vanuit een zeker perspectief.

Afgezien van de kopjes negeren bijna alle bijbelvertalingen ook dialogen, door deze niet te scheiden van de 'hoofdttekst'. Bijna niemand zal doorhebben dat het eerste deel van het verhaal van Ruth in feite één lange dialoog is tussen de hoofdpersonen.

Eeuwenlang liturgisch gebruik heeft nog meer 'vastgelegde betekenis' aan de verhalen toegevoegd. Door fragmenten met elkaar te combineren op basis van de voorkeur van de predikant worden de tekst allerlei zinspelingen en associaties opgedrongen. De bekendste is de aanname dat Christus al aangekondigd zou zijn in het Oude Testament. Kerken hebben trouwens grote delen van de heilige Schrift genegeerd: wie heeft er ooit een preek gehoord over het boek Ester, of over Rechters 19? In plaats daarvan wordt het merendeel van de christelijke gemeenschappen zondag na zondag lastiggevalen met uiterst intellectualistische paulinische brieven, die – meestal omwille van de helderheid – gereduceerd worden tot parochiale, morele leerschriften. Het is duidelijk dat we niet altijd de literaire eenheden in hun geheel kunnen lezen: dat zou betekenen dat we het hele evangelie volgens Marcus zouden moeten lezen. Maar we zouden op z'n minst een verhaal kunnen uitlezen voordat we aan een nieuw verhaal beginnen.

Door de manier waarop het boek Genesis gecomponeerd is, biedt het een structuur die niet samenloopt met de traditionele hoofdstukken. Het woord 'nakomelingen'⁹ functioneert als het organiserend principe van het boek. Begonnen wordt met de 'nakomelingen' van hemel en aarde (2, 4a - 5, 1); hierna introduceren de nakomelingen van Adam (5, 1-26) de volgende literaire eenheid, namelijk de nakomelingen van Noach in 6, 9, zijn drie zoons in 10, 1 en Sem in 11, 10. De nakomelingen van Terach introduceren Abraham in 11, 27. Die van Ismaël gaan in 25, 12-18 vooraf aan Isaaks nakomelingen in 25, 19, waar het Jakobverhaal begint, gevolgd door het laatste verhaal over Jakobs nakomelingen in 37, 2, Jozef en zijn broers, waarmee het boek eindigt in 50, 26. Het verhaal wordt alleen onderbroken door de nakomelingen van Esau in 36, 1. Dit woord is geen toeval: het hele boek gaat over nakomelingen, al dan niet in gevaar. De structuur toont een duidelijk patroon: het verhaal begint met iemand die gekozen wordt uit velen

(Abraham, Jozef) of uit twee (Jakob, Isaak). Het is opmerkelijk dat het verhaal verdergaat met de nakomelingen die in gevaar zijn, en die de velen achter zich laten. Vanuit de theologie moeten we zeggen dat de velen gelijk staan aan de naties, en de enkelen aan Israël. Het hebben van nakomelingen betekent toekomst hebben: niet zozeer voor deze individuen, maar voor het volk dat zij voorstellen, Israël, en daarmee voor de belofte van de Heer. Deze toekomst is kwetsbaar en in gevaar; slechts dankzij de Heer is zij verzekerd. Behalve in Genesis wordt het woord ook gebruikt in Numeri 3, 1, waar het verwijst naar het priestergeslacht, en in Ruth 4, 18, waar het verwijst naar de andere belangrijke karakteristiek van Israël: koningschap.¹⁰ Het woord is in het Nieuwe Testament terechtgekomen in de genealogieën bij Matteüs en Lucas, hoewel alleen Matteüs het Griekse equivalent voor het Hebreeuwse woord gebruikt, waarmee hij Jezus expliciet koppelt aan het Genesis-verhaal.

Wellicht ten overvloede nog een opmerking over vertalen. Hoewel geen enkele vertaling de 'ware betekenis' van de oorspronkelijke taal kan weergeven (als zoiets al bestaat), zijn er ook enorme onderlinge verschillen. Steeds meer moderne vertalingen hebben bij het vertalen het uitgangspunt zich te voegen naar het begrip van de lezer. De 'ketterij' die aan zulke vertalingen ten grondslag ligt, is de overtuiging dat een vertaling gebruikt kan worden als middel om de tekst uit te leggen. Afgezien van het feit dat zo'n benadering de zogeheten 'moderne' lezer onderschat, is er nog een belangrijk probleem: door te veel uitleg kunnen belangrijke elementen van de oorspronkelijke tekst verdwijnen. Zo dringt ook een te interpretatieve vertaling een betekenis aan de lezer op voordat deze zijn eigen lezing heeft kunnen toetsen. Wij zijn het eens met de vertalers die zeggen dat een vertaling zou moeten proberen zo congruent en letterlijk mogelijk te zijn, maar zonder uit te komen op verkeerd taalgebruik. Dit geeft de lezer meer vrijheid om zijn of haar eigen betekenis aan de tekst toe te kennen.¹¹

Karakters en handelingen

Zoals elk verhaal zijn ook bijbelverhalen samengesteld uit karakters (actoren) die handelingen (acties) verrichten. Grammaticaal gesproken bestaat het grootste deel van het verhaal uit subjecten die zich verhouden tot objecten. Het eerste (subject) wordt gekoppeld aan een hoofdwerkwoord waaraan het tweede 'onderworpen' wordt (object). De meeste actoren kunnen geïdentificeerd worden als het grammaticale subject (onderwerp) en object (lijdend of meewerkend voorwerp). Soms zijn karakters niet fysiek aanwezig, maar desondanks kunnen ze de loop van het verhaal beïnvloeden. Dat kan door een actie die ze eerder in het verhaal hebben uitgevoerd of door de han-

deling of toespraak van een ander. In 2 Samuël 13, 23 en verder bijvoorbeeld ontvouwt het hele verhaal zich als het resultaat van het kwaad dat Tamar is aangedaan, die in het verhaal zelf niet aanwezig is. En God is een van de machtigste karakters in de bijbelse verhalen, maar meestal wordt zijn aanwezigheid meer aangenomen dan expliciet gegeven. Hoewel we hebben gezien dat de actor zowel menselijk als onmenselijk kan zijn, is de menselijke actor toch het meest gebruikelijk in bijbelse verhalen. Er zijn maar weinig beschrijvingen waarin geen menselijke actoren verschijnen, zoals landschappen. Uitzonderingen hierop vormen de uitleg over de tempel en de manieren van verering in de boeken Koningen en Leviticus, als ook de beschrijving van het hemels Jeruzalem in het boek Openbaring. Elke verhalenverteller vormt de karakters ten behoeve van zijn boodschap. Dit 'vormen' wordt normaal gesproken *karakterisering* genoemd. We kunnen hierin twee vormen onderscheiden: door handeling en door beschrijving.

Karakterisering door handeling

Allereerst wordt een karakter gekarakteriseerd door de handelingen die het mag verrichten. De handelingen die we in het verhaal zien, zijn de handelingen die de verteller besloten heeft te beschrijven: voor elke beschreven handeling zijn er tientallen weggelaten. Hoe meer handelingen een karakter verricht, des te uitgesprokener (karakteristieker) zal het zijn. Als een verteller wil dat een karakter mysterieus blijft, zal hij het niet toestaan veel te doen. De karakters die spreken en zien, hebben gewoonlijk meer macht dan de andere. Wat het spreken betreft, kunnen we nog onderscheid maken tussen directe en indirecte rede: beide zijn weergegeven door de verteller, maar in de laatste lijkt zijn invloed explicieter.

Het verschil tussen directe en indirecte rede wordt duidelijk uit de volgende voorbeelden. Directe rede (weergegeven door de verteller): 'Jezus zei: "Ik ben de weg, de waarheid en het leven. Niemand kan bij de Vader komen dan door mij"' (Johannes 14, 6). Indirecte rede (weergegeven door de verteller): 'Hij begon hun te leren dat de mensenzoon veel zou moeten lijden en door de oudsten van het volk, de hogepriesters en de schriftgeleerden verworpen zou worden, en dat hij gedood zou worden, maar drie dagen later zou opstaan' (Marcus 8, 31). In het tweede voorbeeld is de afstand tot wat verondersteld wordt dat oorspronkelijk gezegd is, groter dan in het eerste voorbeeld. In feite functioneert de tweede tekst als een samenvatting van wat eigenlijk (zoals verondersteld) gezegd is. In beide gevallen zijn de woorden – of ze nu daadwerkelijk gesproken zijn of niet – door de verteller opgeschreven en daarom door hem 'gerapporteerd'. Zoals alle andere onderdelen van het verhaal hebben de woorden geen bestaan

buiten het verhaal (als historische weergave van 'daadwerkelijke uitspraken van Jezus').

Bijbelse – vooral Hebreeuwse – verhalen hebben een voorkeur voor dialogen: dat is een van de oorzaken waardoor veel bijbelse verhalen zo opvallend direct zijn. De belangrijkste gebeurtenissen in het verhaal worden gewoonlijk *verteld* door karakters.¹² De dialogen gaan, normaal gesproken, tussen slechts twee personen. Soms nemen ze de vorm aan van een innerlijke dialoog ('En hij zei tot zichzelf ...'). De verteller gebruikt vooral dialoog om zijn karakters te karakteriseren. Door hun spraak en dialogen openbaren ze zichzelf.¹³ Door het verkeer aanhalen, manipuleren of verzwijgen van de woorden van een ander worden het karakter van personages en de onderlinge relaties duidelijk gemaakt. Het is daarom van vitaal belang de precieze woorden te kennen die de een tegen de ander spreekt.

In Genesis 50, 16-17 vinden we een voorbeeld van een uitspraak die door een karakter in het verhaal wordt overgebracht: 'Daarom lieten ze hem de volgende boodschap brengen: "Voordat hij stierf, heeft je vader ons opgedragen je dit verzoek over te brengen: 'Vergeef je broers hun schandelijke misdaad, Jozef. Ze hebben je in de ellende gestort, maar wees nu zo goed om de dienaren van de God van je vader die misdaad te vergeven.'" Bij het horen van die woorden kon Jozef zijn tranen niet bedwingen.' In dit geval rapporteert de verteller gerapporteerde directe rede. De eigenlijke dialoog tussen de broers en de vader, die al dan niet heeft plaatsgevonden, is met opzet niet in het verhaal opgenomen, als om de vraag van vertrouwen op te roepen. Sturen de broers, die aan het begin van het verhaal ook een boodschapper zonden, die toen een cruciale leugen over de zoon aan de vader vertelde (Genesis 37, 32), nu weer een boodschapper met een leugen, deze keer andersom: van de vader naar de zoon? Of zijn ze gedurende het verhaal veranderd? We zullen het uiteindelijke antwoord nooit weten, maar de cirkel van het verhaal is rond. De vraag van broederschap komt aan het eind van het boek naar voren, net als aan het begin (Genesis 4). Zelfs als de dialoog tussen de broers en de vader heeft plaatsgevonden, dan nog is de manier waarop deze is weergegeven, belangrijk om te signaleren. De vader spreekt over broers, terwijl de broers zelf spreken over 'dienaren van de God van je vader' (50, 17). Tegenover je broer spreken over 'je vader' in plaats van 'onze vader' suggereert niet veel gevoel voor broederschap van de kant van de broers.

De verteller kan met opzet de woorden van een eerdere dialoog verdraaien. De slang in Genesis 3 is inderdaad erg slim: door de woorden van de Heer verkeerd aan te halen manipuleert hij Eva. Terwijl we in Genesis 2, 16 lezen: 'Hij [de Heer] hield hem het volgende voor: "Van alle bomen in de tuin *mag je eten*"', begint de slang met: 'Is het waar

dat God gezegd heeft dat jullie *van geen enkele boom* in de tuin *mogen eten?*' (3, 1). Door dat te doen verandert hij het gebod van vrijheid in een morele wet. De onderliggende theologische notie is dat we heel voorzichtig moeten zijn wanneer we naar het woord van God luisteren, aangezien de slangen er altijd zijn om het woord van vrijheid om te buigen tot een dodelijke moraal. Het verlies van de tuin van belofte (namelijk het land) begint door niet goed te luisteren naar de woorden van vrijheid.

Karakterisering door beschrijving

Ten tweede kunnen karakters gekarakteriseerd worden door de beschrijvingen van de verteller. In moderne romans wordt deze techniek uitgebreid gebruikt. Door de beschrijving van de verteller worden we geïnformeerd over de emoties van het karakter, innerlijke overwegingen, omstandigheden en zijn omgeving. Omdat beschrijvende karakterisering zo zeldzaam zijn, wordt een karakter in de Hebreeuwse verhalen meestal volledig begrepen door zijn handelingen. Een karakter *is* in Hebreeuwse verhalen de handelingen die hij verricht. Aanwezigheid of identiteit zonder handelen kan men zich in de wereld van de bijbelse verhalen nauwelijks voorstellen.

Hoewel beschrijvingen van karakters zeldzaam zijn, komen ze wel voor, al zijn ze erg minimalistisch: ze beslaan zelden meer dan een paar woorden. Maar omdat dergelijke beschrijvingen zo zeldzaam zijn, hebben ze vaak veel impact.

In 1 Samuël 16, 10-12 lezen we dat David niet alleen erg knap is, maar ook de achtste zoon: een getal met messiaanse connotaties. Dit wordt onderstreept door het feit dat hij herder is. Zijn vijand in 1 Samuël 17, 5-7 wordt in detail beschreven om het effect van Davids overwinning op hem, later, te vergroten. De uitgebreide beschrijving van zijn wapens maakt van de reus een nogal zielige figuur: al dat wapentuig kan hem niet beschermen tegen de gezalfde met zijn vijf stenen (een verwijzing naar de vijf boeken van Mozes).

Een andere beschrijving staat in een later verhaal over David, waar hij inmiddels koning is en Batseba ziet (2 Samuël 11, 2). Hoewel de beschrijving beperkt is, is zij uitermate krachtig. Deze scène is ook een duidelijk voorbeeld van de wijze waarop focalisatie en dominantie hand in hand kunnen gaan. Door de positie en vooral de blikrichting van David wordt Batseba tot een passief object gemaakt van het verlangen van de koning: ze heeft duidelijk geen keuze.

Karakterisering worden meestal gemotiveerd vanuit ideologie. In het boek Koningen zijn de beschrijvingen en handelingen van het koninklijke koppel Achab en Izebel (1 Koningen 18 en verder) verre van 'objectief'. Hun, en vooral haar, slechtheid is door de verteller heel goed expliciet verwoord om het contrast aan te duiden tussen de Heer

en zijn profeet en de koning met zijn afgoden. Met die minimale beschrijvingen is het nog opmerkelijker dat de karakters in de bijbelse verhalen zo levensecht zijn. Dit komt vooral door het uiterst creatieve gebruik van dialoog en spraak.

Een karakter is nooit een statisch wezen: het ontwikkelt zich gedurende het verhaal door zijn handelingen te verrichten en door de handelingen en woorden van anderen. In de loop van het verhaal zal het karakter net zo goed in de tekst veranderen als in de waarneming van de lezer ('Ik had nooit gedacht dat hij zo'n engerd zou worden'). Hoe 'primitief' bijbelse verhalen ook mogen zijn, door de hierboven genoemde technieken worden de karakters 'echte' mensen vol ambivalentie. 'De onderliggende bijbelse opvatting van karakters is vaak onvoorspelbaar, in bepaalde opzichten ondoordringbaar, voortdurend omhoogkomend uit en weer terugglijdend in de schemering van ambiguïteit (...).' Ze worstelen met God, hun broeders en zichzelf.¹⁴ Juist door de ambivalentie en onvoorspelbaarheid van de karakters worden verhalen op krachtige wijze realistisch. We zouden moeten vermijden deze ambivalente 'personen' te veranderen in eendimensionale, vrome helden, zoals de traditionele, geestelijke interpretaties vaak hebben gedaan.

Relatie en dominantie

Algemeen gesproken betekent actie macht. Hoewel het karakter dat de meeste handelingen verricht, meestal het machtigst is in het verhaal, zou het te eenvoudig zijn te zeggen dat de invloed van welk karakter dan ook afgemeten zou kunnen worden aan het aantal handelingen dat het verricht. Het tegenovergestelde is ook waar: degenen die stil op de achtergrond blijven, kunnen plotseling de hele loop van het verhaal veranderen door een enkele actie. Een treffend voorbeeld hiervan is Judas, die niet veel zegt of doet in de evangeliën; zelfs op het cruciale moment van de Pesachmaaltijd is hij nogal stil (Marcus 14, 18 en verder). Het weinige wat hij zegt en doet, is echter van doorslaggevend belang voor het hele verhaal.

Omdat een karakter beschreven wordt door zijn handeling, bestaat het binnen een relatie. Een karakter zonder relatie komt nauwelijks voor, evenmin als een karakter zonder handeling; we zullen bijna nergens een eenzaam individu vinden dat aan het contempleren is (Elia in 1 Koningen 19 lijkt een uitzondering). De relaties tussen de subjecten en de objecten vormen een belangrijk instrument om de patronen van dominantie in het verhaal te bepalen. Sommige karakters worden vaker geportretteerd als subject (God, koning David), andere vaker als object (Adam, Batseba). Als zodanig wordt de dominerende positie neergezet en behouden (of juist uitgedaagd) door de grammatica van het verhaal. Elke handeling impliceert dominantie, aange-

zien elke handeling betekent dat het karakter aan het handelen is ten opzichte van iemand anders, en die iemand anders handelt niet (maar wordt 'be-handeld'). Als we dit punt bekijken vanuit het perspectief van de genderstudies, valt op dat de subjecten in de verhalen meestal man zijn, en de objecten vrouw; verrassend is het echter niet, aangezien de verhalen in een patriarchaal milieu geschreven zijn. Hoewel er bekende en belangrijke uitzonderingen zijn (Debora, Ruth, Tamar), zijn zelfs deze vrouwen nooit het onderwerp van woorden die te maken hebben met liefde en trouw. In verband met deze woorden zien we de vrouwen alleen verschijnen als objecten: hetzij dat ze tot vrouw genomen worden, hetzij dat ze zichzelf aanbieden. De enige uitzondering hierop is Michal (1 Samuël 18, 20.28). Zij lijkt de enige vrouw wier liefde relevant genoeg beschouwd wordt om in het bijbelse verhaal genoemd te worden. Haar verhaal eindigt echter nogal negatief: ze blijft achter zonder kinderen (2 Samuël 6, 23). In de evangeliën spelen de vertellers vaak met dit idee van subject en object. In veel van de genezingsverhalen worden de karakters van object veranderd in subject door de woorden van Jezus (bijvoorbeeld Marcus 2, 1 en verder). Zo blijkt het opstaan (de opstanding) uit de grammaticale verandering in het verhaal.

Patronen van dominantie worden verder beïnvloed door wat we *niveaus van kennis* noemen. Gewoonlijk onderscheiden we drie niveaus van kennis: de verteller, die alles, of in ieder geval het meeste, weet; de lezer, die minder weet dan de verteller (namelijk precies zo veel als de verteller wil prijsgeven); en de karakters, die het minst weten. Het punt van dominantie komt ter sprake als de verteller toestaat dat sommige karakters meer weten dan andere. In de evangeliën weet Jezus meer dan wie ook van de leerlingen; David weet meer dan Saul, Mozes meer dan de farao, enzovoort. Dit geeft al deze karakters een dominerende positie boven de andere.

Deze verschillende niveaus van kennis worden tot het uiterste opgerekt in het verhaal over Job. De verteller weet alles; de lezer weet al vanaf het begin van het verhaal waarom Job lijdt, terwijl de hoofdpersoon het hele verhaal lijdt om de kennis te krijgen die de lezer allang heeft. Zijn zoektocht blijft zelfs zonder resultaat: uiteindelijk krijgt Job slechts een serie vragen als antwoord (Job 41, 6 en verder).

Held en plot

Ten slotte moeten we ons richten op twee aspecten die vaak beschouwd worden als organiserend principe van een verhaal: *held* en *plot*.¹⁵ De *plot* is gebaseerd op de eerder uitgelegde structuur van Aristoteles. We zagen al dat volgens hem de meeste verhalen een traject afleggen van probleem naar oplossing. De karakters handelen volgens deze plot, hetzij door het proces te saboteren, waardoor het

verhaal in de richting van een oplossing gaat, hetzij door het proces te helpen. Aangezien alle karakters verschillende intenties hebben, zal het verhaal snel op een niveau komen waarop veel van de karakters niet voor elkaar kunnen krijgen wat ze willen, omdat ze beseffen dat hun handelingen een tegengesteld effect hebben in vergelijking met wat ze voor ogen hadden.

Het verhaal in de hoofdstukken 1-15 van Exodus heeft, zoals veel bijbelse verhalen, een heel simpele plotstructuur. Het lijden is het probleem, de weg naar de oplossing is de poging om zich te bevrijden, en het eind is de uiteindelijke bevrijding. De hoofdpersonen, Mozes en de farao, functioneren allebei in lijn met de plot: de eerste gedraagt zich volgens de plot, de ander probeert die te saboteren. Elementen die niet relevant zijn voor de plot, zijn weggelaten. Daarom vinden we geen beschrijvingen van het paleis van de farao of van de steden die de Israëlieten aan het bouwen zijn. In feite is de informatie die we krijgen, heel beperkt, waardoor de focus helemaal ligt op het ontvouwen van de plot. Als we door zouden lezen in Exodus, zouden we zien dat het verhaal verderop veel ingewikkelder wordt, met veel afwijkingen van de simpele plotstructuur.

De *held* is het karakter dat handelingen initieert die helpen het verhaal tot een einde te brengen. Anderen kunnen de held saboteren. Literair heldendom moet niet verward worden met moreel heldendom. De literaire held is degene die erin slaagt de plot van het verhaal waar te maken. Morele helden zijn normaal gesproken niet de mooiste karakters voor een verhaal, en in de Bijbel zijn ze opvallend afwezig.

David is in 2 Samuël 11 absoluut niet erg heroïsch, wanneer hij Urija doodt. Maar in de plot van het verhaal is David toch de held, en niet Urija; die verstoort juist de plot. In feite zijn veel verhaalhelden slechteriken in morele zin. Jakob is zelfs vernoemd naar zijn bedrog, terwijl zijn bedrog een belangrijk element is in het vervullen van de plot. De beroemdste 'immorele' held is waarschijnlijk Judas, die ook voor elkaar krijgt wat hij moet doen.

Ik ben het eens met Mieke Bal die het idee van de held niet beschouwt als een erg bruikbaar hulpmiddel voor de analyse van het verhaal. Volgens haar is het idee van de held te veel gekleurd door ideologische connotaties. Het is duidelijk dat in het merendeel van de vertellingen heldinnen andere kenmerken vertonen dan mannelijke helden, en zwarte helden andere dan witte helden.¹⁶ Met andere woorden: het is moeilijk een zo geladen term te gebruiken als neutraal grammaticaal instrument.

Toepassing van de analyse

Voordat we met de theorie verdergaan, is het goed even pas op de plaats te maken en de bovengenoemde overwegingen op een bijbelse

tekst toe te passen. De eerste stap die gezet moet worden, is de tekst op een overzichtelijke manier te presenteren. De grammaticale structuur van de tekst zal ons inzicht geven in de verschillende karakters, hun handelingen en vooral de relaties tussen de verschillende karakters. Anders gezegd: we zullen in staat zijn te onderscheiden wie wat doet tegen wie. Als we de handelingen zo aan de karakters hebben gekoppeld, kunnen we de hoofdvragen als volgt samenvatten:¹⁷

Wie handelt (niet)?

Ten opzichte van wie wordt (niet) gehandeld?

Wie spreekt (niet)?

Tegen wie wordt (niet) gesproken?

Wie ziet (niet)?

(Aan) wie wordt (niet) getoond?

Als we deze vragen gebruiken om een bijbelse tekst (Johannes 8, 1-11) te analyseren, zullen we zien dat de relationele patronen van het verhaal een theologische boodschap uitdragen. Net als in Hebreeuwse verhalen kan de meeste informatie over de karakters geconcludeerd worden vanuit hun handelingen en dialogen. Johannes' verhaal wordt verteld op nogal directe wijze: het gebruikt korte zinnen met onderwerp, actief werkwoord en object; er zijn geen beschrijvingen van personen of omstandigheden. De hoofdpersonen zijn Jezus, het hele volk, de schriftgeleerden en farizeeën en een vrouw. Uit de handelingen blijkt dat Jezus naar de berg ging en in de tempel verscheen om te onderrichten, terwijl de vrouw daar werd gebracht door de farizeeën, die haar voor Jezus lieten staan om over haar te spreken. Vervolgens bukt Jezus zich, en terwijl de farizeeën doorgaan met hun ondervraging, richt Hij zich weer op en spreekt; vervolgens bukt Hij weer en schrijft. De farizeeën gaan weg en laten de vrouw alleen achter, die nu door Jezus (nadat Hij zich weer opgericht heeft) wordt toegesproken. Zij antwoordt, waarop Jezus weer antwoordt.

Het is duidelijk dat de enige handelingen van de vrouw zijn dat ze staat en het woord tot Jezus richt; verder is ze het object van de woorden en handelingen van het volk en van Jezus (in het Grieks staan ook de passieve werkwoordsvormen in vers 3). Uit de grammatica wordt duidelijk dat zij een instrument is, een object, in het debat dat de farizeeën met Jezus willen hebben; alleen Jezus spreekt tegen haar. Wat de woorden van de farizeeën betreft, hebben we geen middel om de waarheid te verifiëren van hun getuige in vers 4. Jezus vraagt er niet naar, maar weigert contact door te bukken. Het is belangrijk op te merken dat Jezus, terwijl de farizeeën *over* de vrouw spreken, dat *tot* haar doet, zonder de beschuldiging te noemen.

Deze grammatica, hoe eenvoudig ook, draagt een theologische be-

tekenis. De vrouw, die onderworpen wordt aan de beschuldigingen van de geestelijke elite, wordt – net als de farizeeën – door Jezus toesproken zonder veroordeeld te worden. Beide worden dus vrijgesproken door Jezus' woorden (vers 7b). Het effect van zijn gezag wordt nog vergroot door de manier waarop Jezus' zin is opgebouwd.

De minimale beschrijving aan het begin van het verhaal is ook relevant: 'Jezus ging naar de Olijfberg, en vroeg in de morgen was hij weer in de tempel'. Dit impliceert dat het verhaal gezien moet worden als één van zijn lessen. De specifieke woorden die gebruikt zijn, moeten nader beschouwd worden om de theologische betekenis van de tekst dieper te onderzoeken. Waarom wordt de Olijfberg genoemd? Waarom is het vroeg in de ochtend? Wat betekenen de bewegingen die Jezus maakt? (Bukken, zich twee keer oprichten, beide ontleend aan hetzelfde Griekse werkwoord). De retoriek van de afzonderlijke woorden zal beschouwd worden na de grammaticale analyses.

Jezus	volk	schriftgeleerden en farizeeën	vrouw
ging was in [de tempel]			
	kwam naar [hem] toe		
ging zitten en gaf onderricht		brachten [een vrouw]	was betrap
		lieten haar staan zeiden: '...'	
bukte zich schreef			
richtte zich op zei: '...'		bleven aandrin- gen	
bukte zich schreef			
	gingen weg		
alleengelaten			stond
richtte zich op vroeg: '...'			
zei: '...'			zei: '...'

Tot nu toe hebben we gekeken naar de karakterisering van de karakters door de verteller. Een karakter moet echter nooit beschouwd worden als een eenvoudige, tekstuele werkelijkheid. Zodra een karakter optreedt in een tekst, beweegt het zich op twee manieren buiten de directe tekst van het verhaal om. Ten eerste door de interpretatie van de lezer. Zoals elk ander teken in de tekst, kan het karakter slechts in zijn context begrepen worden, namelijk op een manier die niet noodzakelijkerwijs voorzien is door de verteller. Dit proces van het 'opbouwen van een karakter' volgt uit alles wat al gezegd is over interpretatie en het overbrengen van betekenis. Een karakter is 'een bouwwerk dat is samengesteld door de lezer uit verschillende aanwijzingen die ter beschikking gesteld zijn door de verteller'.¹⁸ Elke lezer doet dit binnen zijn of haar eigen context. Een karakter als de profeet Ezechiël zal door iedere lezer anders gezien worden, en helemaal zijn 'pornografische' taalgebruik (Ezechiël 23).¹⁹ Een karakter is, zoals elke tekst, een interpretatie die voortkomt uit de confrontatie tussen tekst en lezer; zijn werkelijkheid is dus oneindig en beperkt, zoals elk ander aspect van een tekst. De verteller kan dit proces hooguit sturen, door de lezer duidelijke aanwijzingen te geven. Hoe meer aanwijzingen hij geeft, des te minder vrijheid wordt overgelaten aan de lezer. Maar we hebben gezien dat zulke 'clous' in de bijbelse verhalen nogal beperkt zijn, terwijl er veel aan de lezer wordt overgelaten.

Ten tweede komen karakters boven de tekst uit door de neiging van de lezer karakters te 'iconiseren' naar zijn of haar smaak. Dit proces van 'iconisering' begint wanneer de lezer ophoudt met lezen, en het gaat door zelfs tot lang nadat het verhaal geëindigd is. Sommige lezers kennen karakters zelfs zonder de eigenlijke tekst te lezen waarin ze verschijnen.²⁰ Zo hebben karakters de neiging de tekst te overleven waarin ze leven. Door de omstandigheden en de kijk op de wereld van de lezers wordt het verband tussen het tekstuele karakter en het bouwwerk van de lezer steeds losser, totdat de eigenschappen van het 'geïconiseerde' karakter misschien zelfs de karakterisering van de tekst tegenspreken. Het bekendste voorbeeld van een dergelijke iconisering is Jezus. Eeuwenlange iconisering heeft geresulteerd in een Jezus die ver afstaat van degene die in het Nieuwe Testament optreedt. Jezus is een blanke met blauwe ogen die de kerk heeft gebracht tot de vrome aanbidding van zijn 'heilig Hart', maar dat wordt radicaal tegengesproken door het karakter dat geportretteerd is in de evangeliën. Om het bijbelse verhaal te lezen is het belangrijk onderscheid te maken tussen de tekstuele karakterisering en zulke iconen; vaak hebben de iconen meer tekstuele ondersteuning gekregen dan ze verdienen. Dat is wat we bedoelen wanneer we zeggen dat een karakter groter is dan zijn tekstuele voorkomen.

Cheryl Exum, een belangrijke feministische bijbelwetenschapper,

heeft overtuigend bewezen dat de opbouw van bijbelse karakters bepaald en beperkt wordt door geslacht. Vaak bestaan deze bouwwerken uit vrouwelijke stereotypen, en worden deze ook gepromoot, zelfs wanneer de tekst ruimte geeft voor alternatieven. Door hun voorstelling op schilderijen en in films te analyseren laat Exum zien dat de meeste bijbelse vrouwen op negatieve wijze beschouwd worden.²¹ De perceptie en daaropvolgende weergave van een karakter vanuit een dominant (mannelijk) cultureel perspectief kan bijdragen tot het vermogen tot onderdrukking dat de Bijbel heeft. Het is daarom de taak van de lezer zulke sturende interpretaties af te breken door te verwijzen naar de alternatieve mogelijkheden die de tekst biedt. Daarom zijn wij geroepen ons begrip van een karakter te deconstrueren en om het opnieuw te construeren als meer dan een beeld. In zulke gevallen zou de tekst opnieuw moeten dienen als een middel om 'objectieve' beelden te bekritisieren die proberen boven de tekst uit te komen. Dankzij dergelijke complexe culturele processen kunnen we vaststellen dat karakters geen vaste realiteiten zijn, maar voortdurend in wording zijn.²²

Zorgvuldig gekozen woorden

We hebben gezien dat elk woord in het Hebreeuws zorgvuldig wordt gekozen omwille van de boodschap van de tekst. Alle woorden zijn belangrijk: zowel die van dialogen als die van beschrijvingen, zowel werkwoorden als naamwoorden. Toeval bestaat niet: woorden bouwen de tekst op; de tekst bouwt de werkelijkheid op. Het gevolg hiervan is dat we met uiterste zorgvuldigheid moeten lezen, woord na woord, om ons bewust te worden van de implicaties van de manieren waarop de verschillende woorden zijn gebruikt. Geconcentreerd lezen kan al een aantal theologische nuances van de tekst openbaren. Zelfs in een heel artistiek verhaal als Genesis 1 zullen we misschien niet onmiddellijk de twee verschillende werkwoorden opmerken die gebruikt zijn voor Gods handeling. Terwijl we in het hele hoofdstuk het algemene werkwoord 'maken' vinden, zien we in de verzen 1, 21 en 27 het woord 'scheppen'. In het laatste vers is het woord zelfs drie keer gebruikt. Zoiets is zeker niet zonder reden gedaan. Uit het gebruik van het woord in andere verhalen kunnen we concluderen dat het werkwoord 'scheppen' alleen gebruikt wordt met God als subject. De objecten die er in Genesis 1 mee verbonden zijn, zijn respectievelijk de hemel en de aarde, de zeemonsters en de mens (drie keer). Omdat het woord 'scheppen' zo zelden gebruikt wordt, en alleen in verband met God, geeft het de *geschapen* objecten een bijzondere positie in het verhaal: deze zijn niet gemaakt (zoals alle andere), maar geschapen. Zonder dat wij ons in de scheppingstheologie hoeven te

verdiepen, heeft het verhaal onze aandacht gevestigd op hemel en aarde, de zeemonsters en de mens als de belangrijkste 'schepsels'. Een tweede voorbeeld is het woord 'zien' dat in de evangeliën gebruikt wordt. In Marcus 8, 24 bijvoorbeeld liet Jezus de blinde man niet weer 'zien', maar 'opzien'. Het verschil tussen de twee werkwoorden is belangrijk: terwijl het algemene 'zien' verwijst naar het echte zien, verwijst 'opzien' naar een speciaal soort zien. Het belang van de genezing zit niet in het feit dat het fysieke zicht van de man is hersteld, maar dat het hem mogelijk gemaakt is te zien wat belangrijk is om te zien (namelijk Jezus zelf) en wat voor hem staat. Zo herstelt het 'opzien' de relatie die degenen die neerzagen, verstoorden (Genesis 4, 5).

De kunst van het herhalen

Aangezien we de verhalen van de Schrift als een literaire eenheid lezen, kunnen we de retoriek van de gebruikte woorden in een bepaald verhaal bepalen door te kijken naar de manier waarop deze woorden of zinnen in een andere passage voorkomen. Ons belangrijkste instrument om zulke parallellen te vinden is de concordantie. Door deze te gebruiken zijn we in feite bezig herhaling te analyseren, een van de meest prominente eigenschappen van Hebreeuwse verhalen. Woorden, zinnen en thema's worden zo vaak herhaald dat ze zelfs de moderne lezer kunnen vervelen, omdat deze zo gewend is aan synoniemen. Sommige teksten worden zelfs saai (hoewel Numeri 7, 12-83 wel uitzonderlijk is). Maar als we zorgvuldig lezen, zullen we zien dat de methode van de herhaling vaak op een uiterst artistieke manier gebruikt is. Net als in dialogen kunnen letterlijke herhalingen, maar ook kleine afwijkingen, belangrijke aanwijzingen geven voor de tekst als geheel. Niet alle herhalingen zijn van theologisch belang; we moeten niet vergeten dat herhaling ook een meer praktisch doel dient. Alle bijbelse teksten zijn ontwikkeld vanuit een mondelinge cultuur; ze zijn allemaal bedoeld om hardop gelezen te worden en om onthouden te worden. Herhalingen helpen daarbij.

De eerste vorm van herhaling die we kunnen onderscheiden, is de letterlijke herhaling. Zulke herhalingen, zoals het extreme voorbeeld dat hierboven genoemd werd, verhogen meestal het dramatisch effect en geven de tekst een bepaald ritme.

Er zijn legio voorbeelden. Om er slechts twee te noemen: het hele verhaal van Genesis 1 is geconstrueerd rondom het gebruik van woorden als 'goed', 'dag', 'God zei' enzovoort. Het patroon dat hierdoor geschapen wordt, geeft het verhaal zijn bijzondere ritme. Maar belangrijker is het feit dat dit de verhalenverteller in de gelegenheid stelt om, door kleine variaties te gebruiken, de aandacht van de lezer te focussen op een speciale gebeurtenis in de tekst, iets wat waard is opgemerkt te worden. Terwijl alle wezens gemaakt worden *naar hun soort*

(21.24.25), wordt de mens plotseling geschapen *als zijn evenbeeld* (27); terwijl God keer op keer ziet dat het goed was (4.10.12.18.21.25), concludeert hij de zevende keer dat het *zeer* goed was (31).

In het Exodus-verhaal lezen we in de hoofdstukken 4-14 negentien keer dat de farao 'hardnekkig weigerde', om de koppigheid van de heerser te onderstrepen; letterlijk staat hier in het Hebreeuws 'het geharde hart'. De volgende keer dat het woord 'hart' voorkomt, is in het lied van Mozes, nadat de farao en zijn strijdswagens vernietigd zijn in de Rietzee, waardoor de Israëlieten vrij zijn. Op dat moment (15:8) zingt Mozes over 'het diepst [letterlijk: hart] van de zee'. Dit is de enige keer dat deze uitdrukking in het Oude Testament genoemd wordt. De boodschap is duidelijk: de man die koppig van hart is en vrijlating weigert, zal in diepe wateren eindigen, overgeleverd aan de chaos van de zee. De volgende keer dat zee en hart samen genoemd worden, is in Jozua 5, 1, waarin de Amorieten en de Kanaänieten 'de angst om het hart slaat' wanneer ze horen over de drooggelegde zee. Dat biedt perspectieven voor de Israëlieten om het land binnen te komen. Door zich tegengesteld van de farao te gedragen worden zij gered 'van verdrinking'.

Soms worden hele zinnen herhaald om verschillende verhalen met elkaar te verbinden. Het zijn weer kleine variaties, die ons belangrijke aanwijzingen kunnen geven over de betekenis van de tekst.

In Exodus 3, 5 wordt Mozes gevraagd zijn sandalen uit te trekken op de heilige grond, net zoals Jozua dat moet doen in Jozua 5, 15. De twee zinnen zijn identiek, op één woord na: 'grond'. Het verband dat door de herhaling gegeven wordt, is duidelijk: de bevrijding die in Exodus is begonnen, wordt afgerond door Jozua; de cirkel van het verhaal is rond, de belofte (van Exodus 3, 8) is vervuld. Maar er is meer aan de hand: de weglating van het woord 'grond' in de Jozua-passage geeft een belangrijke boodschap: terwijl in Exodus de heiligheid nog een zaak is van onbestemde grond ('want de grond waarop je staat, is heilig'), is in Jozua de 'grond' tot een vaste plaats geworden ('want de plaats waarop je staat, is heilig'). De heiligheid is niet langer verbonden met onbestemde grond, aarde²³, ergens, maar met een gegeven, een vaste plaats: het beloofde land dat ze zijn binnengetrokken, de plaats waar ze horen. Het feit dat de uitdrukking 'heilige plaats' nauwelijks gebruikt wordt in zo ruime zin, maakt de uitspraak in Jozua en Exodus nog opmerkelijker.²⁴ Ten slotte is het interessant op te merken dat de uitdrukking voorkomt vlak na de viering van het eerste Pesach in het Land, bij Gilgal: een andere verwijzing naar de afgeronde bevrijding.

Verwijzingen

Het idee van het *Leitwort*, zoals ontwikkeld door Martin Buber, maakt

meer duidelijk over de kunst van het herhalen.²⁵ Volgens Buber is een *Leitwort*: 'een woord dat gebruikt wordt in een vertelling om de ene passage te verbinden met een andere, en zo dus de ene fase in het verhaal te verbinden met een andere - een verbinding die op een directere manier uitdrukking geeft aan het diepe motief van de verhaalde gebeurtenis dan een opgeplakte moraal'.²⁶

Buber geeft een aantal voorbeelden: het verhaal over Abraham, om er één te noemen, is samengesteld rondom zeven scènes van openbaring (Genesis 12, 1-4; 12, 5-9; 13, 14-18; 15; 17; 18; 22, 1-19). Het grotere verhaal wordt ingesloten door het *Leitwort* 'gaan', waarmee het verhaal begint (12, 1) en eindigt (22, 1). Dit gewone Hebreeuwse woord heeft hier een bijzondere grammaticale vorm, die nergens anders in de Bijbel voorkomt. Zo richt de tekst onze aandacht op het belangrijkste thema dat het hele verhaal omsluit (gaan), terwijl de zeven momenten van openbaring als stadia op je 'weg' verschijnen, zoals de dagen van de week.

Een tweede voorbeeld is in het verhaal over Jakob en Esau (Genesis 25-36). De vier *Leitworte* die Buber hier onderscheidt, zijn 'bedrog', 'eerstgeborene', 'zegen' en 'naam'. Deze woorden keren allemaal terug op cruciale momenten in het verhaal. In 27 (Jakob bedriegt Esau door zijn eerstgeboorterecht te stelen, namelijk de zegen, en uiteindelijk wordt zijn naam genoemd), in 31 (Laban bedriegt Jakob door hem niet de zegen te geven over het huwelijk met zijn eerstgeborene) en in 33 (voordat Jakob Esau ontmoet, wordt hij in een gevecht met een 'engel' geconfronteerd met de zegen, en wordt hij hernoemd; vervolgens eindigt de passage met een zegen).²⁷

Zulke *Leitworte* geven de essentie van het verhaal weer. Het Jakob-verhaal is een verhaal over zegen, namen en bedrog. Door naar zulke centrale woorden te zoeken, zullen we aanwijzingen vinden om de tekst te begrijpen. In kleinere literaire eenheden kunnen we ons richten op de vaak herhaalde woorden. Andere voorbeelden van *Leitworte* zijn 'keren' in het verhaal over Ruth, 'opgaan en afdalen' in het verhaal over Jona, en 'land' in de verhalen van Genesis.

Type-scene

Leitworte of andere woorden die vaak herhaald worden, kunnen naar een bepaald motief of thema wijzen dat de verhalen verbindt met bredere 'theologische concepties'. Robert Alter gebruikt voor zulke verbindingen de term *type-scene*, die hij ontleent aan de analyse van Homerische epen.²⁸ Hij definieert een *type-scene* als 'een serie terugkerende verhalende episodens die gekoppeld zijn aan de levensloop van bijbelse helden op belangrijke kruispunten in hun leven, zoals: conceptie, arrangement van huwelijk en sterfbed'. Als we kijken naar de oudtestamentische 'helden', zullen we vergelijkbare episodens vin-

den in veel van hun levensverhalen. Alter geeft het voorbeeld van de verlovings- of arrangementsscènes in Genesis 24, 10-61; 29, 1-30 en Exodus 2, 15b-21. Al deze verhalen hebben vergelijkbare elementen, maar er is nauwelijks letterlijke herhaling. Ze gaan over een held ver van huis, een vreemde vrouw bij een put en de vraag om, of het aanbod van, water. Hoe gelijk de verhalen ook mogen zijn, de kern zit in de details, die ook belangrijke informatie geven over het karakter van de held en de verdere opdracht. In het eerste verhaal zien we dat de boodschapper alles regelt uit naam van Isaak. Zoals in het hele verhaal van Isaak is de 'held' het object van de handelingen van andere mensen (van zijn vader (Genesis 22; 24, 4) en van zijn vrouw (Genesis 27, 5 en verder)). In het tweede verhaal is het Jakob die Rachel ontmoet. Dit verhaal is erg emotioneel van toon. Deze vrouw is degene die hij echt liefheeft, met een intensiteit (29, 20) die nog voor problemen zal gaan zorgen (29, 25). In de vergelijkbare scène van Mozes is het element 'bevrijding' toegevoegd (2, 19). Dit verwijst naar de ware identiteit van Mozes: hij zal de bevrijder zijn. Aan deze drie scènes bij de bron kunnen we nog het verhaal over Jezus en de Samaritaanse vrouw toevoegen (Johannes 4), waarin (zoals in de andere drie verhalen) een put (van Jakob), een buitenlandse vrouw en een gesprek over drinkwater voorkomen. Andere *type-scenes*, thema's of motieven die we zouden kunnen vinden waarin *Leitworte* gebruikt zijn, zijn: de onvruchtbare vrouw en onmogelijke geboorte (Isaak, Jakob, Jozef, Samuël, Jezus), het doorkruisen of overleven van water, zee of stroming (Noach, Mozes, Rode Zee, Jordaan, Jona, Naäman (2 Koningen 5), doop (Jezus)), naar het buitenland gaan, meestal vanwege hongersnood en om 'gevuuld' terug te keren (Abraham, Jozefs broers, Ruth, Jezus). Al deze soorten verwijzingen kunnen alleen gevonden worden na een grondig gebruik van de concordantie.

Drie typen verwijzingen

Over het algemeen kunnen we drie typen van verwijzingen onderscheiden: verwijzingen die duiden op andere passages binnen dezelfde literaire eenheid (hetzelfde verhaal), verwijzingen die duiden op bronnen of realiteiten buiten de tekst, en verwijzingen die duiden op verhalen uit andere literaire eenheden binnen de Bijbel (een ander bijbelboek of verhaal). Hoewel verwijzingen ons veel kunnen vertellen over de retoriek van bepaalde woorden, moeten we ervoor oppassen te gemakkelijk verbanden te leggen. Het is goed op z'n minst een historische basis aan te houden: we kunnen er immers niet van uitgaan dat een verhaal verwijst naar een tekst die nog niet bestond toen het verhaal geschreven werd. Dit lijkt logisch, maar het principe wordt wel eens over het hoofd gezien door overenthousiaste bijbelse theologen. Hoewel het historisch gezien onmogelijk is dat een oude-

re tekst een jongere gebruikt, is het voor een lezer die beide kent, bijna onmogelijk de oudere te lezen zonder aan de jongere te denken. Daarom moeten we onderscheid maken tussen 'intertekstualiteit van tekstproductie' en 'intertekstualiteit van tekstreceptie'.²⁹ Met andere woorden: tijdens het lezen kan de lezer altijd herinnerd worden aan een tekst die geen verband houdt met de tekst op zichzelf, maar die desalniettemin zijn of haar begrip ervan beïnvloedt. Verwijzingen die historisch gezien onmogelijk zijn of die niet als zodanig door de auteur bedoeld zijn, spelen wel een rol bij het begrijpen van de tekst, of we het willen of niet. De kwestie van intertekstualiteit wordt urgenter wanneer we de relatie tussen de beide testamenten beschouwen. Er zal nauwelijks een serieuze wetenschapper zijn die kan volhouden dat het Oude Testament in letterlijke zin naar het Nieuwe verwijst (intertekstualiteit van productie). Het tegenovergestelde is waar: de geschriften van het Nieuwe Testament refereren op grote schaal aan het Oude Testament. Theologisch zou het correct (en zelfs noodzakelijk) zijn het verhaal over Jozua die de Jordaan oversteekt (Jozua 3) te verbinden met de doop (intertekstualiteit van receptie). Maar er wordt alleen recht gedaan aan de tekst van Jozua als we erkennen dat de referentie alleen gemaakt kan worden door de tegenwoordige lezer, en dat deze dus niet gegrond is op enige historische feitelijkheid. Dit verschil wordt vaak over het hoofd gezien in populaire, meer conservatieve bijbelse theologie. De profetie van Jesaja wordt bijvoorbeeld gedaan om de geboorte van Jezus Christus aan te kondigen. Dit kan alleen begrepen worden als intertekstualiteit van receptie, maar is desalniettemin vaak aangenomen als een feitelijke voorspelling door de profeet.

Een laatste voorbeeld van de zaken die hierboven besproken zijn. In Johannes 10, 7-18³⁰ wordt het idee van overvloedig leven besproken aan de hand van twee metaforen: de deur in vers 7 en de herder in vers 11. De betekenis en retoriek van de drie woorden ('leven', 'deur' en 'herder') kunnen alleen gevonden worden door de verschillende verwijzingen te analyseren, vooral die naar het Oude Testament.³¹ Voor de metafoor van de deur is de verwijzing naar psalm 118, 19-20 het meest opvallend. De psalmen 113-118 zingen over de gang vanuit het land waar ze gevangen zaten, naar het beloofde land. Het vers over de 'poorten [deuren] van de gerechtigheid' brengt ons bij het hart van het Exodus-verhaal. Aangezien de tempel het hart van het land is, zou de poort of deur kunnen verwijzen naar de poort van de tempel. Deze verbinding met Exodus wordt ondersteund door de verwijzing die gemaakt is door de tweede metafoor, de herder.

De kwestie van de herder wordt belangrijk vlak voordat men het beloofde land in wil gaan, wanneer het probleem van de herder expliciet genoemd wordt (Numeri 27, 17). Nu Mozes dood is (die al herder was

voordat hij het volk ging leiden), is een nieuwe herder nodig. De naam van Mozes' opvolger is Jozua: hij zal het volk als een herder het beloofde land in leiden. Door hem zal het volk niet verstrooid worden. Omdat Jezus het Griekse equivalent is van Jozua, is de boodschap duidelijk: Jezus is de nieuwe Jozua, die het volk uit de woestijn leidt naar het beloofde land, en zelfs verder, recht naar het centrum ervan, naar de poort van de tempel. Nu we dit weten, kan het niet als een verrassing komen dat het woord 'leven' bij deze beide metaforen verschijnt. Leven is dat wat behouden en gevierd moet worden in het beloofde land, het land van overvloed.

Ten slotte is ook de volgorde van de drie metaforen van belang. We komen het land binnen, genieten van het leven in zijn volheid en worden opgeroepen het te behouden door de herder te volgen. Deze volgorde spreekt de traditionele interpretatie tegen, waarin de herder je naar de poort brengt, die vaak wordt geïnterpreteerd als de poort van de hemel. In de tekst zijn we al in het beloofde land; als we de herder in de steek laten om een valse te volgen, wordt Ezechiël 34 (de andere belangrijke verwijzing) waarheid. We zullen het beloofde land verliezen en in ballingschap gevoerd worden. In Ezechiël 44 kunnen we nog een andere aanwijzing voor de deur vinden, die ons voert naar de context van de ballingschap en de verwachting van de messias die het volk weer naar de tempel zal leiden.

Nu we de karakters en de woorden hebben onderzocht, hebben we een completer beeld van de karakters. We kunnen de analyse nu afmaken door vragen te stellen over de bovengenoemde handelingen die we in Johannes 8, 1-11 zien: Waarom doet de vrouw die gepakt is, niks? Waarom bukt Jezus? Wat laten de handelingen van Jezus zien? Kijken naar de retoriek en het belang van bepaalde woorden is een oefening die veel tijd kost. De lezer moet consistent zijn in het stellen van vragen als: Waar heb ik dit woord eerder gezien? Wat is de rol van deze handeling in andere verhalen in vergelijking met dit verhaal? En, de belangrijkste: Wat impliceren al deze bevindingen voor de interpretatie van *dit* verhaal? Niet elke herhaling of verwijzing heeft een theologische implicatie, en soms zullen verwijzingen nauwelijks een aanwijzing geven. Maar vaak, zoals in de genoemde gevallen, kan een kleine verwijzing een verhaal in een nieuw licht stellen. We zouden moeten beseffen dat de Bijbel zichzelf beter kan verklaren dan vaak aangenomen wordt door theologen en exegeten.

Setting en tijd

Hoewel we eerder zeiden dat de informatie over omstandigheden en setting meestal nogal beperkt is (als deze al vermeld worden), kunnen ze toch aanwijzingen geven voor het theologisch begrijpen van het

verhaal. Er moet speciale aandacht besteed worden aan geografische namen en plaatsen, tijden en getallen. Egypte, Babylon, Moab, Edom en Amalek hebben meestal – hoewel niet uitsluitend – een negatieve connotatie, terwijl Betlehem meestal positief is. Veel van deze namen fungeren op symbolische, theologische wijze, zonder erg te letten op historische adequaatheid. Andere plaatsen die vaak voorkomen, zijn bijvoorbeeld plaatsen van verering, zoals Abrahams altaren en de tempel. Ook de laatste plaats is meer dan alleen een geografische locatie.

Er is bijvoorbeeld wel eens betoogd dat de tempel functioneert als organiserend principe in het evangelie volgens Lucas. Het evangelie begint in de tempel (1, 9.21.22; 2, 27.37.46); Jezus leert in de tempel (20, 1 en verder); bij zijn dood scheurt het voorhangsel van de tempel (23, 45); het evangelie eindigt in de tempel (24, 35). Dit kan allemaal verwijzen naar de theologie van Lucas dat Jezus de tempel is (21, 5), een idee dat hij deelt met andere evangeliën (zie het voorbeeld hierboven uit het evangelie volgens Johannes). Met andere woorden, de impliciete vraag is: Is Hij degene die de vernietigde tempel vervangt en toegankelijk maakt voor alle volken? Vervult Hij de profetie van Micha (4, 2), waarnaar Lucas verwijst door zijn geboorteverhaal in Betlehem te plaatsen (Micha 5, 1)?

Twee andere voorbeelden kunnen het theologisch gebruik van geografie illustreren. Jezus' beroemde bergrede (Matteüs 5, 1 en verder) vindt plaats op een berg, niet om te verwijzen naar een bepaalde geografische plek in Palestina (waar Jezus was), maar om Jezus te verbinden met degenen in het Oude Testament die ook een berg beklommen: Mozes op de Sinai om de wet in ontvangst te nemen (Exodus 20) en Elia op de berg Karmel, waar God zichzelf aan de mensen openbaart (1 Koningen 18). Dit verband komt ook in een ander verhaal voor, waar Jezus een berg bestijgt en Elia en Mozes ontmoet (Matteüs 17, 1 en verder).

Niet-geografische plaatsen

Kleinere en niet-geografische plaatsen hebben ook een betekenis in de tekst. Het graf van Lazarus in Johannes' bijzondere verhaal over zijn opstanding (Johannes 11)³² kan als voorbeeld dienen. Het feit dat het graf een grot was die werd afgesloten met een steen (Johannes 11, 38), wordt niet zozeer genoemd om dit specifieke type graf te beschrijven, maar om Jezus in vers 43 te kunnen laten uitroepen tegen de duisternis en de macht van de dood. Het beschrijven van het graf maakt het verhaal krachtiger. Overigens verwijst het ook naar Jezus' eigen graf, dat dezelfde vorm heeft (Johannes 20). Dus de theologische bedoeling van het verhaal is Jezus' schreeuw tegen de dood te verbinden met zijn eigen opstanding. We missen het punt dat het ver-

haal wil maken, als we deze elementen alleen opvatten als geografische of historische plaatsen.

Ruimte beïnvloedt het begrip van het verhaal ook in bredere zin: een kleine ruimte suggereert geheimen, terwijl grotere ruimte openbaarheid suggereert. De kamer waar de discipelen na de opstanding verblijven, is meer dan alleen een kamer: hij creëert een sfeer van geheimenis en angst, wat zelfs overeenkomt met het dichte graf, dat net als de kamer ook gesloten was (Johannes 20, 19.26).

Theologische wiskunde

Afgezien van specifieke namen en plaatsen, kunnen geografische bewegingen ook theologische betekenis dragen. Niet alleen de geografische verhuizing van het beloofde land naar Egypte en naar Babylon en terug, maar ook in algemenere zin, zoals blijkt uit het gebruik van de werkwoorden 'opgaan' en 'afdalen'. Hoewel het laatste vaak bedoeld wordt als een (morele) achteruitgang, verwijst het eerste vaak naar hoop.

Jona *daalt af* in het schip, de zee en de walvis, als onderdeel van zijn neergang (Jona 1, 3.5.15.17). Abraham en Jozef *dalen af* naar Egypte, Juda verliet zijn vader en *daalde af* (Genesis 38, 1). Abraham *trekt op* naar het beloofde land (Genesis 13, 1), zoals de gelovigen naar de tempel (Micha 4, 2), Mozes en Abraham *gaan* een berg *op* en Juda *trok op* om te doen wat hij moest doen: nageslacht verwerven (Genesis 38, 12).

In het evangelie volgens Johannes ontstaat een structuur door zulke bewegingen, te beginnen met het woord dat neerkomt. Jezus' werk begint op de laagste plek van het land, de Jordaan, maar tijdens zijn werk gaat Hij op naar Jeruzalem. Wanneer Hij daar is, bereikt Hij de hoogste plek op de berg van de kruisiging.

Getallen en tijd kunnen ook theologische betekenis overdragen. Dit is meestal het geval met de getallen drie, vijf, zeven, acht, twaalf, veertig en zeventig. Het getal drie verwijst in het Nieuwe Testament vaak naar de opstanding (Johannes 2, 1; Lucas 2, 46), het getal vijf naar de boeken van de Tora, terwijl zeven vaak de vervulling of de volheid van de schepping vertegenwoordigt. Na zeven komt acht; dit getal wordt dan ook vaak gebruikt als verwijzing naar een nieuw begin: het is de dag van de besnijdenis (Genesis 17, 12; 21, 4), de dag om aan JHWH te offeren (Leviticus 14, 10; 15, 14.22 enzovoort), het antwoord van de mens op het verbond, namelijk het antwoord van de mens op de schepping. Het getal heeft ook messiaanse connotaties, vooral wanneer het genoemd wordt in verband met David, die de achtste zoon is. Het kan geen toeval zijn dat Jezus op de achtste dag de berg op ging en zijn visioen kreeg waarin Hij de vaders van het joodse verbond Elia en Mozes zag (Lucas 9, 28). Een blik in de concordantie laat zien dat het

getal veertig door de hele Bijbel heen gebruikt wordt als een speciale hoeveelheid tijd. Het stortregent veertig dagen lang in Genesis (7, 12), het water blijft veertig dagen lang de aarde overstromen (7, 17) en het houdt Noach in de ark op de berg voor nog een periode van veertig dagen (8, 1). In Exodus at het volk niet alleen veertig dagen manna (Exodus 16, 35), het moest ook veertig jaar door de woestijn zwerven (Numeri 14, 33), omdat ze de spionnen hadden vertrouwd die gedurende veertig dagen het land hadden bespioneerd (Numeri 13, 25). David is veertig jaar koning (2 Samuel 5, 2; 1 Koningen 2, 11). Zowel Mozes als Elia staat veertig dagen en veertig nachten op de berg des Heren (Exodus 24, 18; 1 Koningen 19, 8). Veertig blijkt in de meeste van de belangrijke verhalen in het Oude Testament voor te komen; als je dat weet, zie je dat het niet zonder reden is dat Matteüs' Jezus veertig dagen en veertig nachten in de woestijn doorbrengt (Matteüs 4, 2). Veertig wordt vaak aangenomen als verwijzend naar de periode waarin men de Tora of de wet leert. Dat geldt voor personen die de Tora ontvangen op de berg des Heren en voor het volk dat leert volgens de wet te leven in de woestijn. In deze veertig dagen of zelfs jaren moeten we leren hoe we de chaos van de zee moeten overwinnen (Noach). Aangezien elke Hebreeuwse letter ook als getal functioneert, zijn er veel symbolische getallen verborgen achter de woorden.

De leeftijden van Abraham, Isaak en Jakob zoals die vermeld zijn in Genesis, corresponderen met elkaar op de volgende manier: 175 is gelijk aan $7 \times 5 \times 5$, terwijl $7 + 5 + 5$ gelijk is aan 17; 180 is $5 \times 6 \times 6$ en $5 + 6 + 6$ is 17; 147 is gelijk aan $3 \times 7 \times 7$, terwijl $3 + 7 + 7$ weer 17 is. Het getal zeventien is niet zomaar een getal: zeventien is de totale waarde van de letters die gebruikt worden voor de naam van de Heer (JHWH). Er wordt gezegd dat in alle dagen van hun leven de Heer bij hen was. Zulke theologische wiskunde kan ons inderdaad een dieper inzicht in de tekst geven, maar veel ervan lijkt alleen toegankelijk voor kenners.³³

Een aantal andere technieken

Naast herhaling heeft de verteller nog veel andere technieken, of stijlfiguren, tot zijn beschikking. De meestgebruikte zijn: overdrijving, *overstatement* en *understatement*, ironie en metafoor. Zulke technieken kunnen gebruikt worden in de mond van de karakters of in de beschrijvingen van de verteller. We geven één voorbeeld als illustratie van de meeste van deze stijlfiguren.

In de verhalen over de tien plagen in Egypte (Exodus 7, 14 - 11, 10) kunnen veel stijlfiguren onderscheiden worden: overdrijving (in de hoeveelheid kikkers en zwermen muggen), humor (in JHWH's uitgebreide exposé over de effecten van de kikkers), metaforen (in het water van de Nijl dat van de kracht des levens verandert in een kracht

des doods; 7, 19), ironie (in het feit dat de machtigste man op aarde zich moet overgeven aan kikkers en insecten die verschijnen door de hand van een onzichtbare God. Het krachtigste stijlfiguur is toch weer de herhaling: als gevolg daarvan leidt het hele verhaal naar de climax van de tiende plaag.

Aangezien de metafoor de meest gebruikte techniek van de verteller is, heeft deze wat meer uitleg nodig. Heel belangrijk is het feit dat alle metaforen slechts gedeeltelijk zijn: als God vader genoemd wordt, betekent dit niet dat hij een vader *is*, dus mannelijk, maar dat hij vergeleken wordt met een vader; een vergelijking die ons (en de bijbelse auteurs) de mogelijkheid laat Hem in andere gevallen als moeder aan te spreken. Hoe logisch dit ook mag lijken, veel lezers van de Bijbel (en vooral de meer 'orthodoxe'), nemen metaforen vaak letterlijk, alsof ze naar een werkelijkheid verwijzen.

Verhalen die op het eerste oog eenvoudig lijken, kunnen desondanks diepere betekenissen bevatten als we naar de metaforen kijken. Een dergelijk verhaal staat in alle drie de synoptische evangeliën (Marcus 2, 23 en verder). Jezus en de leerlingen lopen in het veld, eten op sabbat en worden berispt door de farizeeën. De meeste predikanten zouden dit verhaal waarschijnlijk min of meer letterlijk interpreteren: Jezus daagt de strikte moraal van de farizeeën uit. Hoewel dit zeker een belangrijk element van het verhaal is, lijkt het verhaal rijker als we het metaforisch taalgebruik beschouwen. Zaaïen en oogst (letterlijk zegt Marcus dat ze liepen 'door dat wat gezaaid was') verwijzen naar vervulling en overvloed, David naar koningschap, en sabbat naar de schepping. Door deze metaforen te gebruiken wordt Jezus in dit eenvoudige verhaal geportretteerd als de koning van de sabbat en de oogst, verwijzend naar de vervulling in overvloed (Abjatar kan vertaald worden als 'vader des overvloeds'). Zo staat het verhaal over de messiaanse koning tussen schepping en vervulling.

God als karakter

God verschijnt aan ons als het hoofd karakter van de bijbelse verhalen. Dit betekent dat het meeste van wat we over karakters gezegd hebben, ook voor God geldt. Zoals andere karakters heeft God geen werkelijkheid buiten de tekst, maar wordt deze werkelijk binnen de tekst. Zoals andere karakters wordt God gekarakteriseerd door hervertelde dialogen en spraak. Beschrijvingen zijn zeldzaam: zoals bij de andere karakters wordt ook de identiteit van God geopenbaard door zijn handelingen en spraak waarvan wordt getuigd in de tekst. Net als elk ander karakter ontsnapt ook God aan de tekst. Zijn werkelijkheid komt naar buiten in de ontmoeting tussen de tekens van de tekst en de wereld van de lezer. In dat opzicht is God ook vanuit literair per-

spectief een 'wezen in wording'. Als karakter is God uitermate geïconiseerd.³⁴

Eerder zagen we dat God in de Hebreeuwse Bijbel voorkomt in een bepaald grammaticaal construct. Hoewel de traditionele theologie ertoe neigt over God te spreken in attributen, door bijwoorden en bijvoeglijke naamwoorden te gebruiken, wordt God in de Bijbel voortdurend gepresenteerd als een karakter in een verhaal: als het subject van actieve werkwoorden die in verbinding staan met een object, en niet als een waarheid of een concept. Terwijl karakters met elkaar en met de lezer in verbinding staan, staan waarheden dat niet. Je kunt waarheden onderschrijven of niet, maar zij kunnen jou niet echt opnemen in een werkelijkheid. Concepten en waarheden passen in de wereld van filosofie, leerstellingen en geloofsopvattingen, maar zijn minder passend in een verhaal waarin de Heer optreedt.³⁵ Door God als karakter te bestempelen laat de Bijbel zien dat de verhouding tussen God en Israël aan de basis ligt van Israëls geloof. Als karakter verbindt deze God zich met een object door zijn handelingen tegenover het object: Israël, de gelovige gemeenschap, de schepping. Zonder deze relatie en handelingen is er in de Bijbel geen echte God om over te spreken.³⁶ Andere goden – ook de 'christelijke' die deze relatie ontkennen – zijn afgoden. Het getuigenis dat Gods handelen voorrang heeft boven zijn 'conceptuele werkelijkheid', is gewaagd en breekbaar in een wereld die wordt beheerst door zulke waarheden en werkelijkheden. Het kan 'op sommigen overkomen als een claim die een cruciaal aspect van JHWH's almachtigheid verhult'.³⁷ Voor de Bijbel is God, net als elk ander karakter, veel te ingewikkeld om te worden teruggebracht tot een categorie, uitspraak of beschrijving. Zoals elk ander karakter is God nooit vrij van ambivalentie en paradox: Hij verandert van mening, brandt van woede en is teleurgesteld. Een verhaal is het passende instrument om te getuigen van de complexiteit van Gods aanwezigheid, om deze te openbaren en om er zeker van te zijn dat Hij het menselijk bevattingsvermogen te boven gaat.

In dit licht moet de waarschuwing van de Bijbel tegen afgoden worden gezien. De goden die gevormd zijn naar de smaak en het verlangen van mensen, kunnen misschien duidelijke en vaste identiteiten hebben, maar ze handelen niet, terwijl ze er wel van uitgaan dat zij handelt voor hen. De afgoderij van Israël heeft niet zozeer te maken met een verzet tegen religieus monotheïsme. Specifieker dan zulk monotheïsme is de eenheid van God wat karakter betreft.³⁸ In een polytheïstische wereld is er altijd een andere god die kan voldoen aan de behoefte van de gelovige om de wereld te verklaren. In Israël is er maar één God; als karakter is Hij 'gevangen in tegenstellingen', als 'Heer van de hemel' en 'vriend van de armen', de 'gretige echtgenoot' uit deutero-Jesaja en de 'slachter met het zwaard in de hand' van

Jozua.³⁹ Zoals alle belangrijke werkelijkheden van het leven is God te groot om in een statement geplaatst te worden. Er is altijd wel weer een ander verhaal te vertellen.

In Exodus 3 doet God, JHWH, drie dingen (3, 7): zien, horen en weten, handelingen die erin resulteren dat Hij vervolgens afdaalt en redt om weer omhoog te brengen. Deze zes handelingen worden later opgesomd in zijn naam (ook een werkwoord), die, zoals altijd in het Oude Testament, zijn identiteit onthult (3, 14). Zo is Gods aanwezigheid ('bij jou zijn') neergezet door deze zes handelingen. De Israëlieten, vertegenwoordigd door Mozes, zijn het object van al deze handelingen. Behalve in zijn naam openbaart God zichzelf ook door de namen van de voorvaderen te noemen (3, 15).

Met deze ene God kan Israël de vragen over de breekbaarheid van de mens op geen enkele manier verschuilen achter een mysterieuze Almachtige, of een machtig pantheon. Zoals de naam Israël aangeeft (Genesis 32, 28), is het hun taak te worstelen 'met speciaal deze U, om tot een vergelijk te komen met de niet-onderhandelbare plannen en geboden van JHWH, maar ook om tot een vergelijk te komen met hoe enorm problematisch JHWH blijkt te zijn: vaak belofte en gebod uitsprekend, maar soms ook stil, vaak aanwezig en zichtbaar, maar soms beschamend afwezig, vaak duidelijk rechtvaardig en trouw, maar soms onbetrouwbaar en bijzonder geslepen: allemaal met een dubbel effect.'⁴⁰

Met dit verhaal bekent Israël dat *dit* getuigenis, van deze God en zijn volk, de ware versie van het leven is, hoe krachtig de 'werkelijkheid' ook mag zijn. Er is een vaste overtuiging dat het precies dit getuigenis is, dat de mensheid beschermt tegen de meedogenloze machten van chaos en dood zoals deze verschijnen in de rijken rondom Israël. De steeds terugkerende verzekering van deze verhalen is dat de hoop van de mensheid in een God ligt die, hoe ambigue Hij ook mag zijn, door zijn handelen onafscheidelijk met zijn volk verbonden is. Voor deze hoop hebben we niet meer zekerheid dan wat door de verhalen geboden wordt: we hebben alleen de verklaring van de getuige. 'Uiteindelijk is onze overweging van deze veelbelovende uitspraken wat deze altijd al was voor Israël: een grote belofte, gebaseerd op het dunne bewijs van de getuige.'⁴¹ Door deze getuigen worden we uitgedaagd ons in het verhaal te begeven, te delen in de bekentenis die dit ene verhaal uitsprekt tegen de onderdrukking van onze godinnen, of het nu onderdrukkende ideologieën zijn, autoritaire theologieën, machten die ontmenselijken of bovennatuurlijke werkelijkheden. Al deze 'werkelijkheden' hebben één ding gemeen: hun claim dat ze een objectieve en exclusieve waarheid of god ter beschikking hebben. Dit zou de diepste betekenis kunnen zijn van de uitspraak in Spreuken 19, 18

dat het volk zonder profetie (visie) vervalt in bandeloosheid, en dat wie de wet in acht neemt, gelukkig is.

Besluit

De hoofdaanname van dit deel is geweest dat nauwkeurig lezen ons in staat stelt in de tekst theologische intenties te herkennen die verborgen zouden kunnen blijven als we de traditionele manieren van interpreteren zouden volgen. We hebben gezien dat de teksten zorgvuldig ontworpen zijn om de boodschap overtuigender over te brengen. In deze teksten treedt God meer op als handelend en sprekend karakter in een verhaal dan als 'wezen' of als waarheid. Juist het verhaal biedt een vrijheid van interpreteren die filosofische en theologische categorieën neigen te ontkennen wanneer zij objectiviteit en waarheid nastreven. Er is echter ook opgemerkt dat de literaire of narratieve analyse die wij tot nu toe hebben bepleit, ertoe neigt de tekst te accepteren zoals die is, daarbij voorbijgaand aan de ideologie van de verteller en de interpretatieve capaciteiten van de lezer.⁴² Soms kan bewondering inderdaad tot verering leiden, waardoor een nieuwe 'bijbelse naïviteit' gecreëerd wordt. Eerder hebben we benadrukt dat de betekenis van een tekst niet iets is wat erin besloten ligt, maar dat deze er door de lezer in gelegd wordt. Lezen en interpreteren zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden. In een dergelijke situatie kan er geen sprake zijn van een onkritische aanname van de tekst. Door ons ervan bewust te zijn dat de interpretatieve taak bij de lezer ligt, zouden we bewaard moeten blijven voor dergelijke naïeve verering. De tekst wordt gelezen vanuit de wereld van de lezer, en zou van daaruit kritisch begrepen moeten worden. Er bestaat geen tekst die nooit kritiek nodig heeft, hoe 'heilig' deze tekst ook genoemd wordt. En er is ook geen context die nooit kritiek nodig heeft: beide bestaan in een kritische dialoog met elkaar. In deze dialoog komen nieuwe betekenissen tevoorschijn. Dit soort kritische dialoog hebben we voor ogen in het volgende deel.

Uit het Engels vertaald door T.M. Jonquière

Noten

- 1 Humphreys, 7.
- 2 Alter (1981), 112.
- 3 Fokkelman, 26.
- 4 We behandelen hier geen Grieks. Er wordt aangenomen dat de Griekse verhalen van de Bijbel voortkomen uit een Semitische/Hebreeuwse wereld, of in ieder geval daardoor beïnvloed zijn. Deze overwegingen zijn

- gebaseerd op de inleiding van Robert Alter's vertaling van de vijf boeken van Mozes (Alter (2004), ix en verder).
- 5 Tussen vierkante haken zijn woorden toegevoegd die niet in de NBV staan, maar wel in het Hebreeuws, en die bijdragen aan het betoog hier.
 - 6 Alter (2004), xxxii-xxxiii.
 - 7 Freedman, 30.
 - 8 Toen Oscar Wilde voor zijn examen uitgedaagd werd het door de gebruikte scheepsterminologie lastige laatste hoofdstuk van Handelingen te vertalen, verbaasde hij zijn hoogleraren door dat zonder enige moeite te doen. 'Dank u wel, meneer Wilde', zeiden zijn stomverbaasde examinatoren perplex. 'O, alstublieft,' protesteerde Wilde, 'laat me doorgaan. Ik wil zo graag weten hoe het verhaal afloopt!' De grap is heel diepzinnig: in werkelijkheid is de vraag hoe het verhaal afloopt, een van de lastigste vragen voor nieuwtestamentici en kerkhistorici. Met het eind van Handelingen krijgt de zending van Paulus geen einde, hetgeen zelfs suggereert dat het fout gegaan is; het eind van het verhaal is ons begin, zoals Wilson opmerkt. (De anekdote is geciteerd in Wilson (1998), 21-22.)
 - 9 De vertaling is, zoals veel vertalingen vanuit het Hebreeuws, nogal problematisch. Het Hebreeuwse *toledot* kan op verschillende manieren vertaald worden, maar de betekenis van het werkwoord *jalah*, waarvan het is afgeleid, varieert van 'verwekken' tot 'baren'.
 - 10 Breukelman (1992), 13 en verder.
 - 11 Alter (2004), xvi.
 - 12 Alter (1981), 182.
 - 13 Alter (1981), 76.
 - 14 Alter (1981), 129, 126.
 - 15 Zie voor 'plot' Fokkelman, 73 en verder (vooral 76-78); zie voor 'held' 95-96.
 - 16 Bal, 132.
 - 17 Culler, 83 en verder.
 - 18 Humphreys, 14.
 - 19 Term van Exum, 101 en verder.
 - 20 Humphreys, 6.
 - 21 Cheryl Exum; vergelijk het verhaal over Simson en Delila, 175.
 - 22 Humphreys, 8.
 - 23 In het Hebreeuws verwijst het woord *adamah* naar aarde of grond.
 - 24 De woorden 'heilig' en 'grond' worden meestal gebruikt in verband met de tempel of de ark van het verbond.
 - 25 Het Duitse woord *Leitwort* heeft geen equivalent in het Nederlands. We zouden het kunnen vertalen als 'sleutelwoord'.
 - 26 Buber, 115.
 - 27 Buber, 121-122.
 - 28 Zie voor *type-scene* en de genoemde voorbeelden Alter (1980), 51 en verder en 95 en verder.

- 29 Freedman, 89.
- 30 De gekozen tekst is ontleend aan het studiemateriaal van de WARC-conferentie in 2004 (*Reformed World* 53); zie vooral het eerste artikel van Philippe Kabongo Mbaya (67 en verder).
- 31 In dit geval zijn de verwijzingen ontleend aan de Griekse editie van de tekst, maar ze kunnen ook gevonden worden door een concordantie te gebruiken.
- 32 Deze keer geciteerd uit de NBG; de NBV specificceert niet wat er geroepen wordt.
- 33 Labuschagne, 89.
- 34 Deze uitdrukking heb ik ontleend aan de titel van het boek van Eberhard Jüngel over Karl Barth: *God's Being is in Becoming* (Edinburgh 2001).
- 35 Humphreys, 4.
- 36 Brueggemann (1997), 122 en verder.
- 37 Brueggemann (1997), 158.
- 38 Deuteronomium 6, 4 (Luister, Israël: de Heer, onze God, de Heer is de enige) is niet zozeer een uitspraak over het monotheïstische karakter van deze God, maar een bevestiging van zijn uniekheid, zijn heelheid (er is er maar één zoals Hij).
- 39 Miles, 408.
- 40 Brueggemann (1997), 132.
- 41 Brueggemann (1997), 173.
- 42 Freedman, 130.

3 Werken met het woord

Werner Pieterse

'Op het einde is het laatste waarover je je zorgen maakt, of het waar is, aangezien jij zelf een karakter in een verhaal bent geworden.'

Emancipatie van de lezer

In een poging de bijbelse tekst en de lezer te emanciperen uit 'de houdgreep van verkeerd begrepen verklarend gezag' hebben we ons tot nu toe geconcentreerd op de tekst. We verstonden 'het verklarend gezag' op twee manieren: allereerst als het gezag van academische vakgebieden, die ons leerden de tekst te verstaan vanuit de achterliggende gereconstrueerde realiteit – meer in het bijzonder de intentie van de auteur en de historische achtergrond –, en ten tweede als het gezag van de kerkelijke orthodoxie, die de tekst predikt als een onaanvechtbare – heilige – waarheid. Beide interpretaties dwingen de lezer tot een min of meer objectieve lezing van de tekst en verhinderen een meer contextueel begrip. Om de tekst te bevrijden hebben we een methode aangeraden die zich richt op de tekst 'zoals die er ligt'. We probeerden eerst gebruik te maken van de zogenoemde narratieve kritiek. Ook al is die interessant, de narratieve analyse biedt niet veel voor de bevrijding van de lezer; als ze op zichzelf wordt gebruikt, kan ze zelfs bijdragen tot een nieuw dominant interpretatiemodel, aangezien ze de neiging heeft de rol van de lezer bij de constructie van de betekenis te relativiseren. Daarom moet narratieve kritiek vergezeld gaan van een meer contextuele leesmethode.

Emancipatie van de lezer vindt alleen plaats als we de context van de lezer actief gebruiken; dat wil zeggen: als een onmisbaar element in het construeren van betekenis. Hoewel de meeste geleerden het ermee eens zijn dat alle lezen contextueel is, zijn bijbelse geleerden pas recentelijk begonnen de context te gebruiken als een middel tot inzicht. Tot voor kort werden de meeste bijbellezers – vooral in de niet-westerse wereld – gedwongen methoden en interpretaties te gebruiken die vreemd waren aan hun eigen cultuur. De eigen wereld van de lezer werd algemeen genegeerd in het belang van een uiteenzetting die als superieur werd beschouwd en zou leiden tot de 'finale waarheid'. Weinigen zagen dat dit discours toch nauwelijks meer was

dan een andere, zij het krachtigere verhalenwereld. Als we de lezer willen emanciperen, moeten we aandacht schenken aan alternatieve, verwaarloosde verhalenwerelden. Deze verhalenwerelden zijn niet slechts verhalen, zij verklaren de fysieke en spirituele realiteit van de vaak verwaarloosde lezers: zwarten, vrouwen, onontwikkelden, HIV/AIDS-patiënten enzovoort. Hen serieus nemen zal leiden tot een proces van her-beelding van de Bijbel en hen bevrijden van de dominante tekstinterpretaties. Door deze stemmen in overweging te nemen weigeren we onszelf te onderwerpen aan de traditie van censuur die de geschiedenis van de bijbelinterpretatie karakteriseert. Emancipatie van de lezer zal moeten plaatsvinden in de praktijk van het lezen. Echt lezen is een wisselwerking tussen het verhaal zoals het er staat en de verhalen van de wereld waarin het ontvangen wordt. Wij zijn ervan overtuigd dat we alleen met deze combinatie kunnen komen tot een beter begrip van zowel de tekst als de wereld van de lezer. Verhalen vertellen wordt een wederkerige conversatie – door verhalen van lijden en overwinning te horen, en het verhaal van lijden en triomf te hervertellen in onze geloofsgemeenschap. De kruising van onze levensverhalen met het verhaal van Jezus is onze ultieme hoop. Het is de taak van de pastor bemiddelaar te zijn in deze ontmoeting. Hij zal daar niet in slagen als hij blijft vasthouden aan het overheersende interpretatiemodel. Daarom begint de emancipatie van de lezer met de emancipatie van de pastor.

De pastor bevrijden

Een pastor die zich overgeeft aan een ‘verklarend gezag’, zal nauwelijks in staat zijn tot een meer contextuele lezing. Hoe cruciaal het ook moge zijn, toch blijkt het voor een pastor nog moeilijker te zijn zich te onttrekken aan dit gezag dan voor een gewone lezer. Vaak wordt aangenomen dat de positie van een pastor afhangt van zijn of haar interpretatief gezag. Vanwege zijn of haar zogenoemd goddelijke gezag is zijn interpretatie in zekere mate algemeen aanvaard. Het maakt ook het gezag onbestendiger, aangezien hij zich altijd kan verschuilen achter het gezag dat hij representeert: de kerk en in laatste instantie God. Terwijl hij de belichaming is van het gezag, geeft hij zich er tegelijkertijd ook aan over. Op deze manier houden de geloofsgemeenschap en de pastor elkaar vaak in een houdgreep van onbetwistbaar gezag.

In het slechtste geval praten ze beiden hun meesters na: de pastor het kerkelijk gezag, de gemeente de pastor. In zo’n situatie zal een tekst makkelijk verworden tot statische bron van geloofsbelijdenissen en uitspraken die bij iedere gelegenheid opgediend kunnen worden, aangezien ‘dit de dingen zijn die gezegd moeten worden’. Vaak heeft men zich dit systeem aan beide kanten eigen gemaakt. In dergelijke

situaties kunnen er alleen maar veranderingen plaatsvinden door een provocatie van de kant van de pastor. De vraag is dan of hij oprecht de gewone lezers wenst te emanciperen tot uitleggers, zelfs als dit zou leiden tot schade aan zijn eigen positie en macht. Slechts pastores die de moed hebben om zichzelf los te maken van de houdgreep van het veronderstelde gezag, zullen in staat zijn anderen vrij te maken. Het is algemeen bekend dat onderwerping aan gezag uiteindelijk uitgelegd kan worden als vrees. Niet alleen vrees voor het gezag en zijn macht, maar ook voor zijn eigen diep verborgen onzekerheid. Wanneer de pastor verschillende uitleggingen toestaat, kan dat de twijfels en zwakheden tonen die hij achter zijn gezag hoopt te kunnen verbergen. De noodzaak aan een dergelijke vrees te ontsnappen is diep theologisch gemotiveerd. Het is een steeds terugkerende bijbelse gedachte dat het 'woord van God' slechts geschiedt als men vrees te boven is gekomen. Om het woord te laten gebeuren te midden van de mensen kan de pastor het zich niet veroorloven zich achter gezag te verschuilen. Slechts als de pastor zich voorbereidt op een open begrip en confrontatie met de tekst, zal hij mogelijk maken dat het woord geschiedt onder de mensen. We zijn ervan overtuigd dat, als we de tekst lezen zoals die voor ons ligt, het ons zal bevrijden van onze vooropgezette interpretaties en ons zal vragen naar onze eigen verhalen. Nogmaals: het begint allemaal met het lezen van de verhalen als verhalen. Hiertoe beginnen we met een aantal vragen die de tekstuele analyse afronden en ons vragen onszelf in de verhalen te betrekken.

- | | |
|-------------|---|
| Karakters | Welke personages vind je sympathiek? Welke niet? Waarom?
Welke personages zijn het sterkst? Welke het zwakst?
Met wie kun je je identificeren? Met wie niet? |
| Handelingen | Welk optreden kun je begrijpen?
Welke acties verrassen je?
Welke handelingen beoordeel je negatief? Welke positief?
Het gedrag van welke persoon herken je vanuit je eigen situatie?
Wat is de reden voor dit gedrag? (bijvoorbeeld karakter handelt uit woede, wantrouwen, frustratie, liefde enzovoort) |
| Situatie | Hoe zou je de situatie in de tekst in één woord willen beschrijven?
Herken je de situatie uit je eigen dagelijks leven?
Aan welke situatie in je eigen leven doet de tekst je denken? |

Deze vragen zijn erop gericht de lezer aan de tekst te binden. Dogmatische concepten zijn zo goed als afwezig, aangezien de meeste ver-

halen nauwelijks enige systematische theologie geven. In het *verhaal* openbaart God zichzelf. De ultieme vragen zijn daarom vragen over Gods aangezicht in het verhaal:

God Wat vertelt de tekst ons over God?
 Begrijp ik Gods handelen?
 Herken ik deze handelingen vanuit mijn eigen context?

De lijst met vragen is verre van precies. Geen van deze vragen is gericht op het vinden van het laatste antwoord, maar alle zijn gericht op onze betrokkenheid op de tekst. De tekst kan alleen deel van onze werkelijkheid worden als we hem in onze eigen verhalenwereld laten naklinken.

Het verhaal vanaf de kansel

De God van de Schrift maakt zichzelf bekend door zijn betrokkenheid, die ons wordt verteld door verhalen die ervan getuigen. Als zodanig zijn de woorden van de tekst Gods vorm. De tekst creëert een nieuwe werkelijkheid. Van nature zijn bijbelse verhalen overredend, aangezien hun belangrijkste doel is ons te overtuigen van de geloofwaardigheid van de God van wie zij getuigen. In theologische termen noemen we het karakter van het schriftuurlijke getuigenis *kerugmatisch*. De verkondiging van de pastor vanaf de preekstoel is een getuigenis van deze verhalen. Al predikend doet de pastor waartoe de tekst hem aanspoort: God representeren door over deze verhalen te prediken in de gemeenschap.

Door verkondiging scheidt de pastor een nieuwe realiteit. Wellicht is het beter te zeggen dat hij de werkelijkheid re-presenteert door het perspectief van deze verhalen. De luisteraars worden ertoe uitgedaagd de werkelijkheid te verstaan door deze verhalen.

Een bijbelse basis voor een dergelijke verkondiging kan gevonden worden in het Hebreeuwse werkwoord 'herinneren'. Een van de hoofdfuncties van het bijbelse verhaal zoals het in deze parabels zelf wordt aangegeven, is de Heer en zijn daden niet te vergeten. In een vaak herhaald refrein: herinner je zodat je een toekomst hebt; zelfs een bevel: denk aan de tocht die de Heer, uw God u door de woestijn heeft laten maken, veertig jaar lang' (Deuteronomium 8, 12). Er is een diepgevoelde noodzaak in de schrift de naam van de Heer aan te roepen om zo Gods werkelijkheid niet te vergeten. Als we deze verhalen vergeten, zullen we ons gemakkelijk overgeven aan de hopeloosheid van de bestaande werkelijkheid.

'Herinneren' kan beschouwd worden als een belangrijk *Leitwort* in het boek Deuteronomium. De nadruk daarop in dit bijbelboek is niet toevallig; het boek is bestemd voor de tweede generatie in de

woestijn. Zij die moeten leven zonder de aanwezigheid van mensen die de Exodus hebben meegemaakt, hebben de plicht zich de woorden te herinneren die ons vertellen hoe we bevrijd zijn van de slavernij in Egypte. In het boek Deuteronomium – dat in het Hebreeuws Woorden genoemd wordt – komt het werkwoord herinneren veertien keer voor. In de meeste gevallen verwijst het zowel naar de Heer als naar onze bevrijding uit Egypte, soms naar Amalek, de voorouders en de fouten van het volk.

Een van de mooiste verhalen over herinnering is misschien wel te vinden in Nehemia 8-9, waar het herinneren wordt opgevoerd in een voorleesoptreden (Nehemia 8, 9 - 9, 4). Door te lezen roept de lezer van de Tora het optreden van JHWH op, en door dit te doen vertegenwoordigt hij de Heer. Als een onvervalste liturgische handeling is het lezen in deze liturgie performatief van karakter, terwijl het lezen van de handelingen van de Heer wordt uitgevoerd binnen de luisterende gemeenschap.

Gods eigen handelen

Theologisch gezien zijn we het eens met Karl Barth, die Openbaring verklaarde als de wisselwerking van bijbelse tekst, proclamatie en Gods eigen handelen. De een kan nooit iets zonder de andere twee zonder de aard van de openbaring te beschadigen. Het verhaal alleen is literatuur, proclamatie alleen is een lezing, openbaring alleen is een abstractum. Een preek kan alleen dan woord van God worden als het participeert in de andere twee vormen. De prediker geeft geen voorstelling van het woord van God, hij kan het alleen makkelijker maken het woord van de Heer te laten gebeuren. Iedere predikant weet dat zijn of haar preek er soms niet in slaagt effect te sorteren, terwijl een mislukte preek soms wonderbaarlijk effect heeft na de prediking.

Ten slotte zorgt God ervoor dat het woord zijn woord wordt. Dit moet een troost zijn voor alle worstelende predikanten. Uiteindelijk ligt het niet in de handen van de predikant. Het is ook een waarschuwing dat we niet kunnen pretenderen dat we het effect van de preek kunnen bepalen. Het werk van de Geest ontslaat de predikant niet van een gedegen voorbereiding. De predikant bereidt de weg om het woord te laten geschieden, wat betekent dat hij zorg draagt voor zowel de tekst als het gehoor. Zoals we al herhaaldelijk hebben aangetoond, kan alleen een dergelijke dubbele aandacht voor tekst en lezer mogelijkheden scheppen om de tekst 'realiteit' te laten worden.

Er bestaan veel boeken met allerlei homiletische theorieën en toepassingen. Zij beweren alle het 'woord van God op een bijbelse manier' te prediken. We menen dat hiervan voor ons nu *narratieve prediking* de meest juiste methode is. Om twee redenen: ten eerste omdat haar model de structuur van bijbelverhalen het meest respecteert en ten

tweede omdat zij ons doel dient: emancipatie van zowel lezer als tekst. Naar het voorbeeld van de narratieve theologie is sinds de jaren zeventig van de twintigste eeuw narratieve prediking in toenemende mate populair geworden. Omdat de meerderheid van de bijbelse geschriften verhalen zijn, is het niet meer dan logisch dat de predikant erover preekt. Narratief preken beschouwt de preek als een narratieve kunstvorm, qua vorm meer gelieerd aan een toneelstuk of een roman dan aan een lezing. Met andere woorden: een verhalende preek lijkt op het verhalende patroon dat te vinden is in de bijbelverhalen. Hierdoor is de preek niet langer 'een statische verzameling saai stukjes', zoals in een lezing waarin punt na punt wordt behandeld om tot conclusies te komen, maar is zij een organisch levend ondeelbaar geheel. Bij narratief preken proberen we de luisteraar mee te voeren in de loop van het verhaal in plaats van hem te confronteren met een serie conclusies. In dit soort preken definiëren en argumenteren we niet zozeer met behulp van zelfstandige naamwoorden en categorieën, maar beschrijven we met behulp van werkwoorden. Hoewel de setting van een preek van nature hiërarchisch is, zal een narratieve preek een emanciperend effect hebben: op de tekst door die te laten spreken, en op de lezer door deelname aan het verhaal te stimuleren. Net als het verhaal is de narratieve preek van nature open voor veelvoudige bedoelingen. Zij confronteert de lezer niet met conclusies, maar stelt slechts de juiste vragen, nodigt de lezer uit deel te nemen. De narratieve prediking is zoals een bijbelse vertelling een ervaring om in te worden betrokken. Een andere manier om te prediken is die waarin de predikant de gemeenschap toespreekt, niet als zwijgende studenten maar als actieve partners in het proces van het ontdekken van Gods woord.

Het is een gangbaar misverstand dat de beste preek die is welke de duidelijkste antwoorden geeft. Naar de aard en de tekenen van het verhaal lokt de narratieve preek meer een conclusie uit dan dat zij er een geeft. De beste preken zetten ons, net als de beste verhalen, aan het denken. Het is opmerkelijk dat de evangelieschrijvers Jezus meer als een verhalenverteller portretteren dan als een predikant. Terwijl de farizeeën de eersten waren om zijn morele voortreffelijkheid te testen, daagt Jezus hen met verhalen en daden uit. Met narratief preken bedoelen we niet dat de predikant verhaaltjes vertelt om zijn of haar dogmatisch preken te kruiden. Meestal nemen dergelijke illustratieve verhalen de vorm aan van een toch wel triviale anekdote, die het bijbelverhaal reduceert tot een simplistische morele les. Narratief preken betekent evenmin dat de predikant het bijbelverhaal in simpele bewoordingen hervertelt. Het verhaal is gelezen, en behalve bij kinderen is er geen enkele reden om het te herhalen. Narratieve prediking gebruikt de informatie en het patroon van het verhaal om

er narratief over te preken. De vraag is dus: hoe preken we 'narratief'? Ons antwoord op deze vraag is niet bedoeld als een volledige methodologie, maar als een manier om te focussen op de verandering in de houding van de predikant ten aanzien van de tekst en zijn gehoor.

Op zoek naar een spanning

De voorbereiding van narratief preken begint met de tekst zelf. Al het andere materiaal – levensverhalen, commentaren, theologische boeken en kerkelijke praktijk – zijn secundair en slechts in aanmerking te nemen na grondige tekstanalyse. De eerste vraag die beantwoord moet worden, is welke tekst we kiezen. Meestal worden de teksten waarover gepreekt gaat worden, aangeboden door agenda's, liturgische kalenders of klerikale tradities. De hoeveelheid teksten waaruit zij kiezen, is tamelijk beperkt. De meer controversiële teksten worden meestal geweerd. Opmerkelijk is dat de meeste predikanten aan dogmatische teksten de voorkeur geven boven verhalen, in de veronderstelling dat deze teksten makkelijker zijn om vanuit te preken. Conform de regels van de retorica is het tegenovergestelde waar. Een verhaal is van nature fascinerender dan een lezing, vooral een over moeilijke onderwerpen als de brieven gewoonlijk bieden. Hoewel we op een narratieve manier kunnen preken met gebruikmaking van de tekst, is het duidelijk dat verhalen meer geschikt zijn voor een dergelijke preek, aangezien daar al een narratieve structuur voorhanden is. Drie overwegingen kunnen ons helpen 'narratief' te preken. Allereerst moet de predikant de aard en de karakteristiek van het verhaal respecteren. Een goede vertelling bevat vaak een of meer onopgeloste vragen: een probleem of een tegenstrijdigheid, een verrassing of een onverwachte uitkomst. In de loop van het verhaal ontwikkelt zich een bedoeling, vaak opgeroepen door het onverwachte.

Spanning en verrassing kunnen bijvoorbeeld opgemerkt worden in het Jona-verhaal, een van de bijbelverhalen die het meeste overeenkomen met het moderne genre van de novelle of het korte verhaal. Het boek begint met een verrassend probleem: de profeet gehoorzaamt niet aan God. Spoedig volgen er meer verrassingen en onverwachte problemen: de koning van Nineve doet boete, God verandert van mening en Jona betreurt dat. Het verhaal eindigt met een vraag. Als zodanig confronteert de vertelling ons op een erg luchtige en humoristische manier met serieuze vragen als: zijn we niet vaak geneigd weg te lopen van onze verantwoordelijkheid, en: genieten we, zoals Jona, van wraak?

Een dergelijk verhaal is boeiender en overtuigender dan een les ooit kan zijn. De vragen van een verhaal zetten ons aan het denken, terwijl de antwoorden van een les of een morele instructie ons gedwongen zouden hebben het ermee eens te zijn. Vertellingen lokken spanning

uit tussen de ervaring en het wereldbeeld van de lezer enerzijds en de tekst anderzijds. Karakters gedragen zich onverwachts, vertellingen eindigen op een manier die we niet leuk vinden; ze delen mee dat de wereld goed is, terwijl dat niet zo is (Genesis 1); ze proclameren opstanding, terwijl wij dood ervaren; ze prediken vergiffenis, terwijl wij wraak en oordeel wensen; ze geven de voorkeur aan dubieuze karakters, terwijl wij juist een voorkeur hebben voor ethische helden. In Jezus verschijnt een vernederde, gemarginaliseerde en gekruisigde God, tegenovergesteld aan alles wat we gewoonlijk beschouwen als almachtig en goddelijk. Spanning is dus een deel van de inhoud en het effect van bijbelse vertellingen. We moeten onszelf trainen om deze spanning in het verhaal te traceren en vast te houden in onze preken in plaats van die kapot te maken door onze beweringen en conclusies.

De codes van het verhaal

Ten tweede gaan we ervan uit dat het verhaal ons het materiaal zal leveren voor een preek. Door de codes van het verhaal te ontcijferen, door het goed te lezen en er voortdurend op terug te grijpen, zullen we in staat zijn er een preekbare boodschap in te herkennen. Preekvoorbereiding begint met het lezen en analyseren van de verhalen volgens de methode die we tot nu toe hebben aangegeven. Deze instrumenten moeten gebruikt worden als een hulp om vragen te beantwoorden en om aan te zetten tot verbintenis: Wat wil de verhalenverteller me vertellen door zijn karakters en hun acties? Wat betekent het verhaal voor mij? Betekenis begint met echte persoonlijke betrokkenheid, die zich alleen kan voordoen als we alle vragen, antwoorden en opinies overdenken, ook die welke in tegenspraak zijn met de dogmatische en klerikale correctheid. Alleen als we oprecht zijn in onze gevoelens tegenover een tekst, zullen we in staat zijn anderen erbij te betrekken. Authentiek preken begint met de betrokkenheid van de predikant zelf met de vragen en problemen die de tekst oproept. We kunnen sympathiseren met de karakters die het verhaal veroordeelt. De evangelieschrijvers hebben niet al te veel moeite gedaan om Jezus sympathiek af te schilderen. Als we eerlijk zijn, delen we de woede van de farizeeën en schriftgeleerden, en begrijpen we de morrende Israëlieten in de woestijn. Dergelijke irritatie kan ook een weloverwogen techniek zijn om de provocerende wijze van optreden van Jezus duidelijk te maken.

Los van de analyse van de karakters is de structuur van de tekst van levensbelang bij de preekvoorbereiding. Geen enkel verhaal is een opsomming van statische gebeurtenissen. De ontwikkeling van de opeenvolgende gebeurtenissen en de verbanden ertussen maken het verhaal tot verhaal. Een vertelling verloopt volgens een reeks hande-

lingen, beschreven in woorden. We maken het verhaal kapot als we de acties en commotie vervangen door opmerkingen en uitspraken.

Het korte verhaal van 2 Koningen 4, 1-7 lijkt veel te simpel voor een goede preek. Fokkelman toont aan dat we bij een goede tekstanalyse kunnen zien hoe Gods aanwezigheid wordt gesuggereerd door zijn afwezigheid. De gestorven echtgenoot van de vrouw aan het begin van het verhaal lijkt het einde van de toekomst en het geloof te symboliseren. De zonen van de weduwe staan op het punt weggehaald te worden (een verwijzing naar Israëls noodlottige toekomst), de zoon wordt niet aan de onvruchtbare weduwe geschonken, zoals in het boek Genesis, maar wordt van haar afgenomen. Het lijkt symbolisch voor de stand van zaken in Israël in de tijd van de koningen (1 Samuël 1, 3). De toekomst is in gevaar. De vrouw heeft geen andere mogelijkheid dan naar de profeet te gaan, wat haar op weg naar een wonder zet. Dit zou ook kunnen verwijzen naar Israël, dat vaak een weduwe wordt genoemd: de enige hoop voor Israël is naar de profeet te gaan. We kunnen ons haar cynisme voorstellen, maar toch zet ze door, en het wonder gebeurt. Dit alles vindt plaats zonder dat God genoemd wordt. Geen van de aanwezigen verricht het wonder. Het wonder zelf is in feite alleen maar verteld. Zelfs de verteller is niet bij de werkelijke gebeurtenis aanwezig. Het gebeurt 'tussen de regels'. Als zodanig roept het verhaal vragen op als: Waar is God te midden van onze problemen? Hebben we de moed om op te staan en ons cynisme te overwinnen? Waarom is God zo afwezig? Geen van deze vragen wordt beantwoord. Ze worden door het verhaal opgeroepen en vastgehouden. Zo kan deze erg simpele vertelling ons materiaal verschaffen voor een preek die ons meer zal zeggen dan een exposé over Gods mysterieuze wegen in tijden van lijden.

Het proces van de plot

De narratieve ervaring is boven alles een proces. In wat voor type verhaal ook, de loop van het verhaal gaat uit van een probleem, een gevoelde discrepantie, een jeuk die ontstaat uit dubbelzinnigheid, in de richting van een oplossing die alles duidelijk maakt. Het belangrijkste doel van de predikant is de luisteraar mee te krijgen in deze ontwikkeling. Eugen Lowry noemt de volgende vijf trappen van de homiletische plot: verstoring van het evenwicht door de discrepantie aan te geven, analyse van de discrepantie door diepgaande bevraging, onthulling van de aanwijzing die leidt tot de oplossing, welke vaak door het ogenblik van kentering in het verhaal wordt aangegeven, het evangelie gewaarworden door het verhaal toe te passen op de eerder gestelde vragen, en de consequenties door het antwoord te suggereren van de toehoorders van het goede nieuws.

Als deze vijf stadia zijn gevolgd, wordt de preek een reis waarin, nadat het probleem aan de orde is gesteld en geanalyseerd, het antwoord van de tekst wordt gegeven en toegepast op de beleving van de lezer. We moeten wat langer stilstaan bij deze stadia, aangezien zij een goede basis vormen voor de opbouw van een narratieve preek. Allereerst moet men de belangrijkste dubbelzinnigheid, het probleem of de discrepantie binnen het verhaal zelf of tussen de lezer en het verhaal opzoeken. Nog steeds hebben veel predikanten moeite met het beeld van bijbelverhalen waarin spanning voorkomt. Wanneer we de verhalen eenmaal goed lezen, zullen we beseffen dat spanning een essentieel onderdeel vormt van bijna alle verhalen. Dat is niet erg verrassend, aangezien zij stampvol gewone mensen zitten, die liefhebben, haten en twijfelen. In een tekst als Matteüs 20, 1-16 is de discrepantie helder, aangezien de tekst die uitdrukkelijk vermeldt: dit is niet eerlijk. Soms is de spanning niet expliciet in de tekst aangegeven, maar toch duidelijk genoeg. Veel profetieën zijn bijvoorbeeld gebaseerd op het contrast tussen de omstandigheden van onze leefwereld en de wereld van de hoop.

Ten tweede moet de aanvankelijke spanning of het probleem geanalyseerd worden door voortdurend vragen te stellen. We moeten kijken naar motieven zonder meteen te oordelen. Het helpt niet veel te zeggen dat bepaald gedrag zondig of dom is, als we de motieven erachter niet echt hebben gezien. Analyse wordt zowel toegepast op de karakters van het verhaal als op de problemen die de lezers ermee hebben. Waarom heeft Judas problemen met Jezus? Waarom hebben we er moeite mee de opstanding van Lazarus te geloven? Een dergelijke spanning toestaan en openstaan voor de redenen erachter zal de luisteraar betrekken bij het evangelie zoals wordt aangekondigd in de volgende, de derde fase. De aankondiging functioneert in veel verhalen volgens wat Lowry het principe van de omkering noemt. De oplossing van de aangegeven en geanalyseerde problemen is vaak in tegenspraak met de menselijke ondervinding: genade volgt menselijke categorieën niet, dood is niet het einde, de laatste zal de eerste zijn, en de verlorene wordt gevonden. Als we het verhaal proberen te lezen, en de parochiale atmosfeer negeren waarin het meestal functioneert, kunnen we meer van de oorspronkelijke radicaliteit gewaarworden.

In de derde fase komt de afkondiging van het evangelie als een verrassing, een uitdaging aan onze eigen verwachtingen. Ze komt als een bekentenis, in contrasttaal, van een kennelijk onmogelijke, maar toch ware nieuwe wereld. De eerste drie fasen zijn cruciaal voor de laatste twee, aangezien zij een geloofwaardige aankondiging voorbereiden; dat wil zeggen: een aankondiging die de menselijke omstandigheden

niet ontkennt door een vrome oplossing of goedkope vergeving te bieden.

Ten vierde het evangelie ervaren betekent dat het besef doorbreekt dat de omstandigheden slechts in schijn dominant zijn; zij worden overwonnen, ook al doet de werkelijkheid iets anders vermoeden. Het evangelie ervaren betekent dan dus naar de wereld kijken vanuit het perspectief van het verhaal. Deze nieuwe werkelijkheid is een denkwaardige ervaring die telkens opnieuw vernieuwd moet worden. Pas na de proclamatie en ervaring van het goede nieuws kan het menselijke antwoord volgen (fase vijf). Dit antwoord kan alleen een gevolg zijn van het evangelie, en niet een voorwaarde. De laatste fase is eerder een roep tot betrokkenheid, tot gevonden worden, dan een aanmoediging tot vinden.

Liever dan de hulpbronnen van het evangelie te mobiliseren om zo tegemoet te komen aan de menselijke aspiraties, onthult het dat menselijke aspiraties als een doodlopende weg zijn. Het opent, door de tip van de oplossing te geven een nieuwe deur en bereidt de context voor waarin het woord van God verkondigd kan worden. Geen enkele theologie brengt verlossing. De hierboven samengevatte theorie moet creatief gebruikt worden, en nooit gevolgd worden als een matrix voor iedere preek. Als de theorie theorie blijft, zal ze zeker niet werken, hoe goed ze ook wordt toegepast. Aandachtig lezen, openheid naar verschillende betekenissen en perspectieven en vooral persoonlijke betrokkenheid in dit proces zijn de voorwaarden voor een 'succesvol' gebruik van deze theorie. De geboden structuur moet gebruikt worden als een mogelijkheid om de toehoorders te boeien om het woord zo makkelijk te laten gebeuren. Er is geen garantie dat het zal gebeuren, maar er is enige garantie dat de luisteraar betrokken is bij een preek die een beweging naar een plot is. Het is tragisch dat juist terwijl de meeste bijbelse verhalen erop gericht zijn de lezer uit te dagen en te verrassen, de meeste predikaties variaties op een bekend thema zijn. De hoofdoorzaak lijkt te zijn dat de predikant werkt met een voorgekookte oplossing van het probleem, die niet gevonden is in de tekst, maar in de eigen vrome vooronderstellingen of morele onvrede. In dergelijke preken heeft de predikant niet geluisterd naar de vraag van de tekst, noch naar zijn gehoor. Hij heeft het bevrijdende element van het bijbelverhaal genegeerd. Hij sluit de lezers, zichzelf inclusief, en de tekst op in het heersende ideologische discours, waardoor de bevrijding van beiden wordt tegengegaan.

Contextuele bijbelstudie

Vaak zijn bijbelstudies gebruikt als een alternatieve methode om mensen toe te spreken. Te veel bijbelstudies eindigen in een gehoorzaam luisteren naar het uiteindelijke antwoord van de pastoor op de

tekst, waarbij deze de verkeerde interpretaties van de niet-opgeleide lezers verwerpt. Contextuele bijbelstudie (CBS) is erop gericht de gewone lezer te transformeren van een luisteraar die gehoorzaam luistert naar andermans interpretaties, in een actieve interpretator. Contextuele bijbelstudie is ontwikkeld in de laatste jaren van het Zuid-Afrikaanse apartheidregime, een situatie waarin het onderdrukkende potentieel van de Bijbel pijnlijk duidelijk werd door de wijze waarop het blanke bestuur het gebruikte als een voorwendsel voor zijn racistische ideologie. Tegelijkertijd functioneerde de Bijbel als belangrijke bron voor de zwarte vrijheidsbeweging. Tegen deze achtergrond ontwikkelde de contextuele bijbelstudie een methode die het bevrijdende potentieel van de bijbelverhalen kon onderzoeken, beginnend op een algemeen niveau. Door publicaties van onder anderen de in Natal wonende Gerald West is de methode buiten de landsgrenzen bekend geworden.

Niemand zal ontkennen dat bijbellezen altijd contextueel is. Contextuele bijbelstudie doet echter meer dan alleen dit erkennen. Terwijl de traditionele leesmethoden erop uit zijn vanuit contextualiteit te komen tot een meer 'objectieve' interpretatie, wil contextuele bijbelstudie juist de context omhelzen om zo te komen tot een beter begrip van de bijbelse tekst. Bovendien omarmt zij de context niet als een abstracte categorie, maar bepleit zij een eigen context, namelijk de context van de armen en gemarginaliseerden. Dit omdat vooral de stemmen vanuit deze context lang zijn verwaarloosd en overschreeuwd door de algemeen aanvaarde klerikale en academische interpretaties.

De noodzaak deze verwaarloosde stemmen te laten horen is zowel literair als theologisch gemotiveerd. Literair omdat we door het verwaarlozen van bepaalde groepen lezers de mogelijke interpretaties die overgebracht kunnen worden naar de tekst, verkleinen, en de reikwijdte ervan verkleinen. Vooral lang verwaarloosde contexten kunnen een tekst in een nieuw licht plaatsen of lang vergeten teksten onthullen. Theologisch, omdat een dergelijke betrokkenheid noodzakelijk is omdat we door de ander de woorden van de schrift opnieuw leren en horen. 'Tenzij iemand mij leidt' is het antwoord van de Ethiopische eunuch op Filippus' vraag of hij begrijpt wat hij leest (Handelingen 8, 31). In dit verhaal geeft de eunuch een voorbeeld: we moeten geleid worden door de ander om de tekst los te maken van onze eigen beperkte wereldvisie en interpretaties. We hebben al eerder gezien dat het 'woord van de Heer' in de Schrift verschijnt als een vertelling, en niet als een stelling. In dit licht kunnen we lezen eerder zien als deelname aan een verhaal dan als een onderwerping aan beweringen en waarheden. Het is de taak van de pastor het woord Gods te laten gebeuren. Hij laat het gebeuren door het woord te laten werken in de

eigen wereld van de lezer. Dit 'werk' zal alleen plaatsvinden als hij een wisselwerking toestaat tussen de tekst en de lezer vanuit zijn of haar eigen wereld.

Ondanks sommige methodische principes, is contextuele bijbelstudie niet een methode in de zin van een vastgestelde procedure waarin zekere stappen gevolgd moeten worden, of in de zin van het gebruiken van een persoonlijke leeswijze. Ze is meer iets van begrip, een geheel van 'toezeggingen en oriëntatie'. Deze toezegging vraagt een open houding van de pastor tegenover de veelheid aan meningen – vooral tegenover de lang verwaarloosde – en de wil zijn eigen macht en waarheid te vergeten.

Van lezen naar samen lezen

De meeste pastores zijn gewend de mensen voor te lezen. Dit is vooral duidelijk wanneer het gebeurt vanaf de preekstoel, maar vaak lijken ook bijbelstudies meer op preken dan op oefeningen in participeren. Als de getrainde professional gedraagt de pastor zich vaak als een *have* in confrontatie met de *have-nots*. Veel pastores overstemmen vanuit een integere motivatie en waarachtige piëteit de gewone lezers met dominante interpretaties die de eigen context van de lezer buiten beschouwing laten. Twee klassieke argumenten gaan vaak met deze dominante houding samen: zij (de ongeschoolde gewone lezers, de leken in het algemeen, de 'inboorlingen' enzovoort) weten het niet, zij moeten eerst voorgelicht worden, wat zij denken of zeggen, is onzin; bovendien willen zij helemaal niet spreken. Het tweede argument legt de stilte verkeerd uit. Een persoon is nauwelijks stil als hem niet van tevoren het zwijgen is opgelegd. Mensen hebben veel te vertellen, op voorwaarde dat zij een veilige plek en ruimte krijgen om het te vertellen.

Als de pastor oprecht het bevrijdende potentieel van een tekst wil onderzoeken, moet hij zijn superioriteitsgevoel opgeven en de lezer meeslepen in de tekst. Slechts met een dergelijke echte openheid kan de contextuele bijbelstudie succesvol gebruikt worden. Gerald West onderscheidt vier noodzakelijke verplichtingen die als basis dienen voor de houding van de pastor in contextuele bijbelstudie. Allereerst is het een verplichting het leesproces te beginnen vanuit de ervaren werkelijkheid van de georganiseerde armen en gemarginaliseerden. Ten tweede moet men de Bijbel gezamenlijk lezen, waarbij de machtsrelaties worden erkend en zo veel mogelijk gelijkgetrokken. Ten derde is er de verplichting de Bijbel kritisch te lezen, met gebruik van alle mogelijke bronnen. Ten slotte moet de pastor werken naar een sociale transformatie. 'Arm en gemarginaliseerd' klinkt wat stigmatiserend, en het onderwerp van armoede en marginalisatie is te complex om dat te doen, maar niettemin kunnen we groepen identi-

ficeren die zonder twijfel bestaan uit economisch armen en de sociaal gemarginaliseerden.

De machtsverdeling tussen de groep en de pastor, als ook die tussen de leden van de groep zelf, zal altijd een gevoelig onderwerp blijven. Hoezeer een pastor het ook probeert te vermijden, hij heeft duidelijk gezag. Hij leidt de discussie, hij bereidt het proces voor en hij houdt een inleiding. In dit alles zou de pastor de groep behulpzaam moeten zijn bij het begrijpen van de tekst.

Een veilige groep is een voorwaarde voor iedere contextuele bijbelstudie. Veiligheid impliceert wederzijds vertrouwen tussen de deelnemers dat iedereen de gedeelde informatie vertrouwelijk en met respect behandelt. Het is een van de hoofdtaken van de pastor deze sfeer te creëren en vast te houden, wat wellicht gemakkelijker gaat als de groep klein en homogeen is. Het laatste impliceert dat de leden min of meer dezelfde sociale status en hetzelfde onderwijsniveau hebben, en soms zelfs van hetzelfde geslacht zijn (vooral als er gender-gevoelige onderwerpen aan de orde zijn). Hoe diverser de groepen worden, des te groter het risico dat bepaalde leden van de groep de rest domineren.

Het lijkt erop dat traditionele kerkelijke groepen als de Christian Men Fellowship, de Christian Youth Fellowship en de Christian Women Fellowship, allemaal grote bewegingen in de Presbyterian Church of Cameroon, niet te al te geschikt zijn voor dit type bijbelstudie. Los van de gangbare grootte zijn deze bewegingen ook vaak te hiërarchisch gestructureerd. De aanwezigheid van meer dan één kerkelijke functionaris kan ook bijdragen tot spanning binnen de groep. Gevoelige onderwerpen kunnen alleen bediscussieerd worden in een sfeer van vertrouwen en verantwoordelijkheid; soms moet een individueel gesprek volgen op de bijeenkomsten. De pastor moet zich ervan bewust zijn dat veel leden van de groep elkaar ook in andere omstandigheden tegenkomen. Hij moet ervoor zorgen dat de vertrouwensbasis behouden blijft, ook wanneer de studie is beëindigd en de groep niet langer bestaat.

De voorbereiding van een contextuele bijbelstudie begint met de keuze van de tekst. De ene tekst is duidelijk uitdagender dan de andere. Idealiter zullen de groepen hun eigen teksten kiezen. Teksten zoals die over de verkrachting van Tamar (2 Samuël 13) of Ruth en Boaz (Ruth 3) zijn absoluut uitdagender dan die over de barmhartige Samaritaan. Het is moeilijk goed bekende teksten met een open geest te lezen, aangetast als zij zijn door de vaak bekende interpretaties ervan. Lang verwaarloosde en genegeerde teksten kunnen nieuwe inzichten opleveren. Zelfs het lezen van 2 Samuël 13 heeft een bevrijdend effect, aangezien de aanwezigheid van een verkrachte vrouw in de Bijbel de beleving erkent. In alles moet de pastor voorbereid zijn

op een proces, en niet op conclusies. Een van de belangrijkste conclusies mag zijn dat de teksten meer bieden dan een lezing, en dat de verklaringen van de groep niet altijd die zijn waaraan de pastor de voorkeur geeft. Als de pastor de groep nadrukkelijk naar zijn eigen conclusies leidt, zal de contextuele bijbelstudie mislukken.

Besluit

De hierboven genoemde overwegingen zijn nogal onvolledig, aangezien echte contextuele bijbelstudie alleen geleerd kan worden door die te doen. Hoewel bijbelstudie de betrokkenheid van de deelnemer met de tekst benadrukt, is een intensieve voorbereiding van de kant van de pastor nodig om tot een dergelijke betrokkenheid te komen. Om de deelnemers existentiële ervaringen aan de tekst te laten beleven moet de dynamiek van de tekst goed uitgelegd worden. De hierboven gegeven analyses zijn de belangrijkste instrumenten van de pastor om de tekst te verkennen. Aangezien het zijn taak is de deelnemers bij de tekst te houden, moet hij zich bewust zijn van alle details, in het bijzonder van de karakters en hun handelen. Het is van wezenlijk belang voor contextuele bijbelstudie dat de pastor ook de vragen op het invoelend niveau overdacht heeft, aannemend dat hij, net als met zijn preek, een lezer er nooit bij kan halen als hijzelf er niet bij betrokken is. Betekenis begint voor de pastor net als voor de gewone lezer met persoonlijke betrokkenheid op de tekst. Alle analyses moeten middelen zijn voor zijn betrokkenheid. Vanuit deze analyses bereidt de pastor vragen voor die het groepsproces *kunnen* leiden. Dit *kunnen* is essentieel; de vragen van de pastor mogen niet verhinderen dat de lezers hun eigen vragen stellen. Vanuit de door West gegeven voorbeelden kunnen we twee hoofdgroepen van vragen afleiden: vragen van gemeenschappelijk bewustzijn, 'ontworpen om de deelnemers aan te moedigen zich vanuit hun eigen ervaring met de tekst te verbinden/bezig te zijn', en vragen van kritisch bewustzijn, die vragen naar een kritischer antwoord op de tekst en die een zekere mate van afstand scheppen tussen de lezer en de tekst. De praktijk van de contextuele bijbelstudie wordt duidelijk aan de hand van het onderstaande voorbeeld, ontleend aan Wests praktijkervaring.

2 Samuël 13, 1-22 wordt in zijn geheel hardop in de groep gelezen. Wanneer de tekst gelezen is, volgt er een reeks vragen. Het is een moeilijke tekst, vooral voor een nieuwe groep. Het onderwerp dat aan de orde is (verkrachting), ligt uiterst gevoelig. Een dergelijke tekst kan niet bediscussieerd worden in een gemengde groep van mannen en vrouwen. Zelfs een mannelijke pastor kan als een bedreiging gevoeld worden. Daarom wordt aangeraden deze tekst niet als eerste oefening te gebruiken. De vragen hieronder zijn suggesties; zij kunnen aange-

past worden aan de specifieke omstandigheden en de samenstelling van de groep.

- 1 *Lees 2 Samuël 13, 1-22 gezamenlijk in kleine groepjes. Vertel elkaar waar je denkt dat de tekst over gaat.*

In het proces van delen met elkaar is het van het allergrootste belang dat de bevindingen van de groep en de eerste ideeën worden gerespecteerd, hoe fout of slecht verwoord de pastor ze ook vindt. Zo vroeg al interpretaties van tafel vegen verstoort het proces voordat het in feite begonnen is.

- 2 *Wat zijn de karakters van het verhaal en wat weten we van hen?*

Nu worden de eerste ingevingen en interpretaties die bij de eerste vraag zijn verzameld, in contact gebracht met de feitelijke tekst. Eerdere opvattingen over de karakters kunnen nu beginnen te verschuiven. Rechtstreeks wijzend op het verhaal kan de begeleider dit proces leiden door het stellen van vragen over de karakters en hun handelen.

- 3 *Wat is de rol van elke mannelijke persoon bij de verkrachting van Tamar?*

Het is de taak van de begeleider onderscheid te maken tussen de interpretatie van de handelingen door de lezer en de beschrijvingen in het verhaal, waardoor het verhaal en onze opvatting met elkaar in tegenspraak kunnen zijn.

- 4 *Hoe handelt Tamar in het hele verhaal?*

Discussie kost veel tijd. Het is van belang de discussie te beperken tot de tekst, en onze eigen opvattingen op te schorten. Pas nadat het materiaal van het verhaal verzameld is, kunnen we beginnen met de beslissende fase: een verbinding leggen tussen het verhaal en onze ervaringen.

- 5 *Zijn er in uw kerk en gemeenschap vrouwen als Tamar te vinden? Zo ja, vertel hun geschiedenis.*

De vraag wordt persoonlijker als de vragen in de tweede persoon worden gesteld: Wat herken je in het gedrag van Tamar? Dezelfde vragen zijn toe te passen op de andere figuren in het verhaal: Ken je mannen die zich gedragen zoals Amnon?, Herken je de reactie van Absalon? Hoe zit het met verkrachting binnen de familie, binnen huwelijken enzovoort? De hoofdzaak van deze vragen is het verhaal te verbinden met eigen levenservaring en verhalen. Op dit moment kunnen de lang opgekropte verhalen verteld

en gehoord worden. Creativiteit is hier bijzonder cruciaal. Vaak vinden vrouwen het moeilijk hun reacties te verwoorden. Een toneelstukje of tekening kan dan soms de enige manier zijn om iets te vertellen.

6 *Wat is de theologie van verkrachte vrouwen?*

Dit lijkt een erg moeilijke vraag, die beter kan worden opgesplitst in bijvoorbeeld de volgende vragen: Wat geloven de vrouwen die verkracht werden? Helpt het geloof hen? Is er in de theologie van de kerk plaats voor hun ervaring? Hoe kunnen vrouwen die verkracht werden, verderleven? Hoe reageerden de mensen in hun directe omgeving erop? Hoe reageerden jullie? Hoe was de reactie van de kerk, van de pastor? Hoe moet volgens jou de kerk of de groep van de kerk – als die het hoort – reageren? Wat betekent het als de verkrachting plaatsvindt binnen de kerkelijke context?

7 *Wat voor hulpbronnen zijn er in jouw omgeving voor de overlevenden?*

Hulpbron moet hier begrepen worden in zijn meest brede zin: Is er makkelijk toegang tot medische hulp en HIV/AIDS-testen? Is er openheid om over de ervaringen te spreken? Wie zou hiervoor kunnen en wie zou hiervoor moeten openstaan? Zijn er mogelijkheden tot abortus (legaal of illegaal, problemen die ermee samenhangen)? Is er zorg voor moeders die een kind verwachten na verkrachting? Is er hulp voor tienermoeders? Is er informatie over de risico's? Aan welke hulpmiddelen draagt de kerk bij, en hoe dan? Deze vragen verbinden het spreken over de tekst en de ervaringen met de acties die ondernomen zouden moeten worden. Zoals de vierde verplichting aangeeft, richt contextuele bijbelstudie zich op sociale verandering. Hoewel praten over zulke onderwerpen al een prestatie is die kan leiden tot verandering van de handelwijze van de deelnemers, moet de verandering ook ver buiten het directe moment van de oefening gelden.

8 *Wat ga je doen in antwoord op dit bijbelverhaal?*

Actie zou de uiteindelijke conclusie moeten zijn van deze bijbelstudie.

Dit voorbeeld is niet meer dan een raamwerk. De daadwerkelijke bijbelstudie omvat veel meer vragen. Niet alleen de pastor stelt vragen. De meeste vragen komen voort uit het proces van samen lezen. De pastor of begeleider moet het raamwerk in het oog houden, aangezien deelnemers vaak de neiging hebben zich te verschuilen achter probleemloze vragen over de tekst, de omgeving, theologie of ge-

schiedenis. Het is de taak van de pastor hen te leiden naar het echte onderwerp van de tekst.

Niet iedere contextuele bijbelstudie behandelt dergelijke gevoelige onderwerpen. Als de pastor het gevoel heeft dat de groep er nog niet voor klaar is, kan hij beginnen met een andere tekst. Er zijn echter dwingende redenen om te kiezen voor meer uitdagende teksten, en het veilige gebied van het bespreken van geestelijke en administratieve kwesties te verlaten. Allereerst omdat de meeste bijbelverhalen verre van spiritueel zijn in de piëtistische zin van het woord; ze spreken juist over werkelijke levenservaring met volledig besef van de fysieke realiteit van leven. Ten tweede, omdat bijvoorbeeld seksuele intimidatie en verkrachting in de huidige maatschappij en kerk zo'n groot probleem vormen dat de pastor die zijn roeping serieus neemt, dit onderwerp nooit te lang kan ontwijken. In de steeds toenemende dreiging van HIV/AIDS zijn we gedwongen de Bijbel te herlezen vanuit dit perspectief. Gezien de veilige setting waarbinnen het behandeld wordt, kan een tekst als hierboven dienen als een instrument om te spreken over dergelijke gevoelige onderwerpen en taboes. Het zwijgen verbreken en beginnen te praten is het begin van begrip en bevrijding.

Op deze manier lezen verandert niet alleen de deelnemers, maar ook de pastor of begeleider. Deze zal niet altijd de bronnen noch de ervaringen van gewone lezers passend vinden, evenmin als alle vragen die hun ervaringen en bronnen genereren, maar wellicht kan men door het proces van samen lezen beginnen te begrijpen dat er naast verschillen ook vragen zijn die afwijken van de eigen vragen.

Werken met het woord kan nooit resulteren in iets als objectieve waarheid of een definitieve conclusie. Dit kan de traditionele pastor moeilijk vinden, gewend als hij is aan de waarheid en niets anders dan de waarheid. We bepleiten hier een manier van lezen die de lezer uitnodigt volledig te participeren in de tekst, zodat tekst een deel van hem of haar wordt. Misschien kunnen we pas dan werkelijk spreken van het 'woord van God' dat gebeurt. Dat woord kan nooit gereduceerd worden tot een bewering of een waarheid. Het is en werkt als een verhaal. Als ieder krachtig verhaal leidt het tot eindeloze betekenissen en interpretaties die ons bevrijden van eenzijdige opdringerige waarheden. Precies zoals woorden de figuren van het verhaal nieuwe hoop gaven in een wereld vol onderdrukkende ideologieën, kunnen zij ook ons veranderen. Terwijl we nog steeds hunkeren naar meer zekerheid en waarheid, moeten we onszelf er voortdurend aan herinneren dat objectieve waarheid uiteindelijk leidt tot exclusivisme en geweld, terwijl verhalen vrijheid vestigen en behouden.

Literatuur

- Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative*, 1981.
- Robert Alter en Frank Kermode (redactie), *The Literary Guide to the Bible*, Cambridge US: Harvard University Press, 1987.
- Robert Alter, *The Five Books of Moses. A Translation with Commentary*, New York: Norton, 2004.
- Mieke Bal, *Narratology. Introduction to the Theory of Narrative*, Toronto: University of Toronto Press, 1991².
- F.H. Breukelman, *Bijbelse theologie II/2. De theologie van het boek Genesis*, Kampen: Kok, 1992.
- Walter Brueggemann, *Texts under Negotiation. The Bible and Post-modern Imagination*, Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- Walter Brueggemann, *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis: Fortress Press, 1997.
- Walter Brueggemann, *An Introduction to the Old Testament. The Canon and Christian Imagination*, Louisville: John Knox, 2003.
- Martin Buber en Franz Rosenzweig, *Scripture and Translation*, Bloomington: University of Indiana, 1994, 114-143.
- J. Cheryl Exum, 'Plotted, Shot and Painted. Cultural Representations of Biblical Women', *Journal for the Study of the Old Testament*, Supplement Series 215; Gender, Culture, Theory 3, Sheffield: Sheffield Academy Press, 1996.
- Jonathan Culler, *Literary Theory. A Very Short Introduction*, Oxford UK: Oxford University Press, 1997.
- Ellen F. Davids en Richard B. Hays (redactie), *The Art of Reading Scripture*, Grand Rapids: Eerdmans, 2003.
- David Day, *A Preaching Workbook*, Londen: SPCK, 1998.
- Musa W. Dube en Musimbi Kanyoro, *Grant me Justice! HIV/AIDS and Gender Readings of the Bible*, New York: Orbis Books, 2004.
- J.P. Fokkelman, *Reading Biblical Narrative*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1999.
- Amelia Devin Freedman, *God as an Absent Character in Hebrew Narrative. A literary Theoretical Study*, New York: Peter Lang, 2005.
- Stanley J. Grenz en John R. Franke, *Beyond Foundationalism, Shaping Theology in a Post-modern Context*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.
- W. Lee Humphreys, *The Character of God in the Book of Genesis. A Narrative Appraisal*, Louisville: John Knox Press 2001.
- Philippe B. Kabango Mbaya, 'Life in Abundance. A Biblical Reflection on John 10:10', *Reformed World* 53, 2/3, oktober 2003, 67 en verder.
- C.J. Labuschagne, *Vertellen met getallen. Functie en symboliek van getallen*

- in de bijbelse oudheid*, Zoetermeer: Boekencentrum, 1998².
- Richard Lischer (redactie), *The Company of Preachers. Wisdom on Preaching from Augustine to Present*, Grand Rapids: Eerdmans, 2002.
 - Eugene L. Lowry, *The Homiletic Plot. The Sermon as Narrative Art Form*, Louisville: Westminster/John Knox, 2001².
 - Bruce L. McCormack, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology. Its Genesis and Development*, Oxford UK: Oxford University Press, 1997.
 - Jack Miles, *God. A Biography*, New York: AA Knopf, 1995.
 - James B. Nickoloff, *Gustavo Gutiérrez. Essential Writings*, London: SCM, 1996.
 - Gerald O. West, *Biblical Hermeneutics of Liberation. Modes of Reading the Bible in the South African Context*, New York: Orbis, 1994².
 - Gerald O. West, *The Academy of the Poor. Towards a Dialogical Reading of the Bible*, Sheffield: Sheffield Academy Press, 1999.
 - Gerald O. West en Musa W. Dube, *The Bible in Africa. Transaction Trajectories and Tradition*, Leiden: Brill, 2000.

Theologie als middel in de strijd

Afrikaanse vrouwelijke theologen tegen HIV/AIDS en genderongelijkheid

Adriaan van Klinken

'Als je zou willen slapen met een meisje van zestien, zeventien, kan zij dat dan weigeren?' Die vraag heb ik een aantal keren gesteld aan jonge mannen in Zuid-Afrika en Swaziland, waar ik deze winter verbleef. Het antwoord was telkens: 'Nee'. Datzelfde antwoord volgde op mijn vraag of het desbetreffende meisje in dat geval zou kunnen aandringen op het gebruik van een condoom. De antwoorden geven een beeld van de man-vrouwverhoudingen in beide landen, dat bevestigd wordt in het gedrag van de polygame koning van Swaziland en van de van verkrachting beschuldigde ex-vicepremier van Zuid-Afrika: seksualiteit is vooral een zaak van mannen, en vrouwen hebben weinig zeggenschap over hun eigen lichaam en seksualiteit. Deze genderpatronen kenmerken veel Afrikaanse culturen en samenlevingen. Ze blijken desastreus bij te dragen aan de verspreiding van HIV/AIDS. Van alle HIV-besmettingen in Afrika komt 57 procent voor onder vrouwen volgens cijfers van UNAIDS (2005). Daarmee is Afrika het enige werelddeel waar HIV-infectie in meerderheid vrouwen treft. Het maakt de zogeheten *gendered-face* van de AIDS-epidemie in Afrika duidelijk.

In 2002 heeft de *Circle of Concerned African Women Theologians*, een beweging van ruim vierhonderd Afrikaanse vrouwelijke theologen (hierna kortweg 'de Cirkel' genoemd), de genderdimensie van de HIV/AIDS-epidemie als hoofdthema van haar onderzoek en publicaties gekozen. In dit artikel staat de vraag centraal hoe deze vrouwen de genderdimensie analyseren en hoe zij de theologie aanwenden als middel tot verandering.

Individuele moraal of structureel onrecht?

Onder veel christenen in Afrika heerst de opvatting dat de seksuele moraal het probleem is achter de HIV/AIDS-epidemie. Ook in kerken en door theologen wordt vaak over HIV/AIDS gesproken vanuit een moreel perspectief, waarbij de epidemie regelmatig wordt voorgesteld als straf van God voor zondig seksueel gedrag. Deze zienswijze houdt de

cultuur van stilte en taboe rondom HIV/AIDS in stand en werkt discriminatie en stigmatisering in de hand van mensen die leven met HIV. Naast het morele perspectief is er in het kerkelijke en theologische debat over HIV/AIDS in Afrika sinds een aantal jaren een tweede paradigma ontstaan. Daarin wordt HIV/AIDS gezien in het licht van sociale gerechtigheid in plaats van in dat van individuele moraal. Er wordt gewezen op allerlei onrechtvaardige structuren die de epidemie in de hand werken, zoals de oneerlijke verdeling van middelen voor onderzoek, preventie en behandeling wereldwijd, oorlog en (seksueel) geweld, armoede, werkloosheid en de kwetsbaarheid van vrouwen. Deze analyse heeft geleid tot wat je een Afrikaanse HIV/AIDS-bevrijdingstheologie zou kunnen noemen. Die verzet zich tegen de stigmatisering en discriminatie van mensen met HIV/AIDS, veroorzaakt door de gangbare terminologie van zonde en straf. Door te wijzen op structuren van onrecht die HIV/AIDS in de hand werken, wil deze theologie de epidemie in een breder perspectief plaatsen dan alleen dat van seksuele moraal.¹ Als gevolg hiervan gebruikt deze theologie ook een ander discours met betrekking tot God: in plaats van te spreken over een straffende God, spreekt ze over een God vol liefde en acceptatie, die begaan is met mensen die lijden aan HIV/AIDS, en over een Jezus Christus die zelf zou lijden aan AIDS omdat ook de kerk – die immers zijn lichaam is – geïnfecteerd is met HIV.

De Cirkel van Afrikaanse vrouwelijke theologen heeft in zijn analyse van HIV/AIDS gekozen voor het paradigma van structureel onrecht. Daarbij richt hij zich in het bijzonder op de kwestie van gender-ongelijkheid. Voor de Cirkel is dat één van de onrechtvaardige structuren die de verspreiding van HIV in de hand werken. Wanneer dit probleem niet zal worden aangepakt, zal de wereld er nooit in slagen de strijd tegen HIV te winnen, zo schrijft Isabel Phiri, coördinator van de Cirkel, in het eerste boek dat de Cirkel over HIV/AIDS en gender publiceerde: *African women, HIV/AIDS and faith communities*.² Maar hoe wordt nu de relatie tussen gender en HIV/AIDS door de Cirkel geanalyseerd?

Gender als probleem achter HIV/AIDS

De laatste jaren hebben leden van de Cirkel een stroom van artikelen gepubliceerd over HIV/AIDS, die deels zijn gebundeld in vier officiële Cirkel-uitgaven.³ Voor dit artikel is slechts een aantal van deze publicaties gebruikt. Deze geven echter wel een beeld van de manier waarop de relatie tussen gender en HIV/AIDS door de Cirkel wordt geanalyseerd.

Binnen de Cirkel wordt gender vooral gedefinieerd in termen van macht: het heeft betrekking op de machtsverhoudingen tussen mannen en vrouwen, tussen mannelijkheid en vrouwelijkheid.⁴ Cirkel-theologen benadrukken telkens dat gender geen biologisch gegeven

of goddelijke inzet is, maar een constructie van allerlei sociale, culturele, religieuze en economische factoren. De manier waarop mannelijkheid en vrouwelijkheid in veel Afrikaanse culturen geconstrueerd wordt, leidt tot ongelijke verhoudingen tussen mannen en vrouwen. Het feit dat vrouwen in Afrika kwetsbaarder zijn voor HIV-infectie dan mannen, wordt deels veroorzaakt door fysiologische factoren, maar is volgens de analyses van de Cirkel evenzeer te wijten aan de ongelijkheid tussen de seksen.

Gender-ongelijkheid werkt namelijk door in de manier waarop aan seksualiteit vorm wordt gegeven en hoe ze beleefd wordt in Afrika. Seksualiteit is een kwestie van macht, schrijft Fulata Moyo uit Malawi, want het gaat om de vraag wie 'wat, wanneer, waar en hoe' bepaalt.⁵ Die macht ligt bij mannen. Vrouwen hebben gewoonlijk weinig te zeggen over hun eigen lichaam en seksualiteit. Tijdens de initiatierituelen wordt hun geleerd hoe zij de seksuele behoeften van hun echtgenoten zo goed mogelijk kunnen bevredigen. Het omgekeerde wordt niet onderwezen aan mannen. Onderzoeken van Cirkel-leden in Malawi laten zien dat er, wat dit betreft, weinig verschil is tussen initiatieriten in patriarchale of matrilineaire culturen, of tussen de oorspronkelijke of de gekerstende rituelen.⁶ Door hun beperkte seksuele autonomie kunnen vrouwen seksueel contact moeilijk weigeren, en evenmin kunnen ze aandringen op het gebruik van condooms. Cultureel, maar ook economisch biedt het huwelijk de vrouw status en zekerheid. Deze afhankelijkheid creëert een dubbele standaard binnen het huwelijk: van vrouwen wordt gehoorzaamheid aan hun man gevraagd, inclusief seksuele trouw en bevrediging, terwijl mannen weinig in de weg wordt gelegd om seksueel hun eigen gang te gaan.

Door Cirkel-leden uit Zuid-Afrika is specifieke aandacht besteed aan het probleem van seksueel geweld. De cijfers die zij noemen, zijn schrikbarend. Volgens Beverley Haddad wordt in Zuid-Afrika elke zeventien seconden een vrouw verkracht.⁷ Verkrachting vindt plaats binnen en buiten het huwelijk. Niet alleen vrouwen, maar ook kinderen en zelfs baby's zijn slachtoffer van seksueel geweld. De omvang van het fenomeen bevestigt dat seksualiteit voor mannen een middel is om hun macht en dominantie te tonen.

Het beeld van seksualiteit, van het huwelijk en van de machtsverhouding tussen mannen en vrouwen zoals dat in artikelen van Cirkel-leden wordt geschetst, komt overeen met onderzoeksgegevens van organisaties als UNAIDS en de WHO. Een van de weinige mannelijke Afrikaanse theologen die de relatie tussen HIV/AIDS en gender aan de orde stellen, de Kameroense theoloog Kä Mana, ondersteunt ook de Cirkel-analyses. Hij wijst op de constructies van mannelijkheid in Afrika als kern van het probleem van HIV/AIDS. Kä Mana spreekt over

een masculiniteit van de dood, waarin seksualiteit wordt gebruikt als demonstratie van mannelijkheid en kracht. Daarom kan volgens hem de ABC-preventieboodschap (*Abstinence, Be faithful or Condomise*) ook nauwelijks aanslaan bij Afrikaanse mannen: die bedreigt immers hun mannelijkheid.⁸

Al sinds de oprichting in 1989 stelt de Cirkel de oorzaken van onderdrukking van vrouwen in Afrika aan de orde. Het belang hiervan zag de Cirkel opnieuw bevestigd in de HIV/AIDS-epidemie. Daarin wordt immers zichtbaar dat gender-ongelijkheid letterlijk een zaak van leven en dood kan zijn. De epidemie biedt daarom nieuwe motivatie om te blijven vechten tegen patriarchale structuren die dominant zijn in vele culturen, samenlevingen en godsdiensten op het continent. Dit gevecht krijgt op twee manieren vorm. Enerzijds vindt er een voortdurende analyse plaats van het onrecht en de ongelijkheid waarvan vrouwen slachtoffer zijn, en van de gevolgen daarvan, bijvoorbeeld in de AIDS-epidemie. Daarbij wordt specifieke aandacht besteed aan de rol van religie en van de kerken bij het in stand houden van het patriarchaat. Naast analyse wordt er, anderzijds, gewerkt aan transformatie en verandering. Hiervoor wordt geput uit allerlei mogelijke bronnen in de cultuur en in de theologie. In het kader van dit artikel zal aandacht worden besteed aan de belangrijkste theologische *resources* die leden van de Cirkel gebruiken in hun *gender based response* op de HIV/AIDS-epidemie.

Bijbel en hermeneutiek

De kwestie van bijbelgebruik en hermeneutiek is om twee redenen urgent voor Afrikaanse vrouwelijke theologen. Ten eerste omdat er bijbelse, vooral oudtestamentische tradities zijn die een relatie leggen tussen ziekte en zonde. Daardoor komt het voor dat de stigmatiserende en discriminerende houding ten aanzien van mensen met HIV/AIDS gelegitimeerd wordt met de Bijbel. Ten tweede wordt de Bijbel ook vaak gebruikt om het patriarchaat en de ongelijkheid tussen mannen en vrouwen in stand te houden. Vanuit de Cirkel zijn deze manieren van lezen onder kritiek gesteld en worden er voorstellen gedaan om de Bijbel op een nieuwe, positieve en levensbevestigende manier te lezen. Vooral de Botswaanse bijbelwetenschapper Musa Dube is hierin een voortrekker binnen de Cirkel. Onder haar redactie verscheen de bundel *Grant me justice*, met artikelen waarin bijbelteksten worden herlezen op een *justice-seeking way* in het licht van HIV/AIDS en gender. In het voorwoord schrijft Musimbi Kanyoro dat de bijbelverhalen in de bundel worden tot modellen voor verzet en verandering.⁹ Dit laatste blijft niet bij woorden, maar krijgt daadwerkelijk gestalte in de bijbelleesgroepen die veel Cirkelleden hebben met vrouwen of met mensen die leven met HIV/AIDS. Beverley Haddad bijvoorbeeld doet in

een aantal artikelen verslag van haar ervaringen met dergelijke groepen. Ze onderzoekt hoe het proces van identificatie van de lezers met de bijbeltekst in deze groepen plaatsvindt en hoe dat leidt tot bevrijding en opstanding.¹⁰ De methode van contextuele bijbelstudie die Haddad gebruikt, evenals de identificatie met en toe-eigening van bijbelteksten door de lezers die plaatsvindt in de bijbelleesgroepen en in de *re-readings* van Cirkel-leden, herinneren aan het gebruik van de Bijbel in de basisgemeenschappen in Latijns-Amerika. Door de contextuele lezing wordt de Bijbel in Afrika, een continent dat zwaar getroffen is door lijden en dood, een bron van leven, bevrijding en hoop.

Geschapen naar het beeld van God

Bij het lezen van artikelen van Cirkel-theologen kom je bijna onvermijdelijk de uitspraak tegen dat mannen én vrouwen geschapen zijn naar het beeld van God. Dit theologische idee wordt gebruikt om te pleiten voor de volledige humaniteit en waardigheid van vrouwen. Ook wordt de menswaardigheid van mensen die leven met HIV, ermee onderstreept. Het idee dat zowel mannen als vrouwen geschapen zijn door God, komt niet alleen voor in het bijbelse scheppingsverhaal, maar ook in verschillende scheppingsmythen uit Afrikaanse religies. Dit is een argument voor de Cirkel om te zeggen dat ongelijkheid tussen mannen en vrouwen niet vanzelfsprekend hoort bij de Afrikaanse cultuur.

Het pleidooi van de Cirkel voor gender-gelijkheid wordt ook gebaseerd op de bevrijding die Jezus gebracht heeft voor vrouwen. Phiri bijvoorbeeld schrijft dat Jezus uiterst taboedoorbrekend was in zijn omgang met vrouwen, waarmee Hij de grenzen van zijn eigen patriarchale cultuur overschreed.¹¹ Al in 1988 zagen de Ghanese theologes Mercy Oduyoye en Elisabeth Amoah hierin de basis van Jezus' messianiteit, evenals in het feit dat Hij geboren is uit een vrouw.¹² Het maakt duidelijk hoe belangrijk dit beeld van Jezus is voor Afrikaanse vrouwelijke theologen. Telkens weer wordt er in hun artikelen aan gerefereerd, en wordt Jezus als spiegel voorgehouden aan Afrikaanse mannen.

Musa Dube laat zien dat Jezus' bevrijdende omgang met vrouwen slechts één aspect is van zijn *people-centred mission*. Jezus toonde ontferming voor de armen en de onderdrukten in het algemeen, en identificeerde zich met hen. Dube gebruikt dit om te pleiten voor een *people-centred mission* in een context van HIV/AIDS, waarin de kerk zich aan de zijde hoort te scharen van mensen die getroffen zijn door deze ziekte.¹³

In een onderzoek naar seksueel geweld ontdekte Phiri dat veel vrouwen hun eigen lijden als een christelijke deugd zien. In plaats van zich ertegen te verzetten, worden ze fatalistisch en spiritualiseren ze het

als een delen in het lijden van Christus. Phiri noemt dit desastreus, en schrijft: Jezus droeg al het lijden en heeft het overwonnen; Hij vraagt Afrikaanse vrouwen dan ook niet hun kruis te blijven dragen, maar juist te leven vanuit de overwinning op het kruis.¹⁴ Oduyoye doet een soortgelijk appèl als Phiri. Ze schrijft dat het beeld van Christus als overwinnaar dominant is in de theologie van Afrikaanse vrouwen.¹⁵ Toch lijkt het voor sommige Cirkel-leden moeilijk de betekenis van dit Christus-beeld te ontdekken in een context van HIV/AIDS. Zo zegt Haddad eerlijk dat ze niet weet wat verlossing en opstanding theologisch betekenen te midden van het ongekende lijden dat veroorzaakt wordt door de epidemie. Maar alleen al de ritualisering van deze theologische noties in de eucharistie brengt volgens haar hoop en verlichting.¹⁶ Dit laatste wordt prachtig uitgewerkt in een artikel van Denise Ackermann, eveneens uit Zuid-Afrika.¹⁷ Niet alle Cirkel-leden echter lijken een ritualisering van verlossing en opstanding nodig te hebben. Zij wijzen naar *healing* als teken dat de opgestane Heer present is in de alledaagse werkelijkheid. Vaak wordt *healing* door hen holistisch en spiritueel ingevuld, maar er wordt ook over lichamelijke genezing gesproken, zelfs in een context van HIV/AIDS.¹⁸

Theologie van seksualiteit

HIV/AIDS heeft duidelijk gemaakt hoe funest aan seksualiteit vorm gegeven kan worden en hoe funest ze kan worden beleefd. Hoog op de agenda van veel Cirkel-leden staat dan ook de theologische bezinning op seksualiteit. Ze wijzen erop dat seksualiteit, in het bijzonder van vrouwen, in de bijbelse en de christelijke traditie én in veel Afrikaanse culturen vaak wordt geassocieerd met zonde, en wordt omgeven door taboes. Een positieve theologische visie op seksualiteit wordt door Cirkel-leden verschillend gefundeerd. Haddad spreekt bijvoorbeeld over seksualiteit als gave van God. Anderen wijzen op de incarnatie van God in Jezus Christus als bevestiging van onze lichamelijkeheid en seksualiteit. Moyo werkt aan een dissertatie over seksualiteit en gender in een context van HIV/AIDS, en baseert haar visie op seksualiteit – verrassend! – vooral op de eschatologie. Eigenlijk gebruikt zij eschatologie niet zozeer als basis voor haar visie op seksualiteit *an sich*, maar als basis van een pleidooi voor gelijkheid en wederkerigheid tussen beide seksen in zaken van seksualiteit. Dit leidt tot zeer creatieve theologische exercities, zoals blijkt uit haar voorstel wederkerig seksueel genot te zien als culminatie van de voorsmaak van de eschatologische hoop.¹⁹ De houding van Cirkel-theologen ten aanzien van seksualiteit is tweezijdig: enerzijds wordt seksualiteit gevierd vanwege de goedheid ervan, anderzijds wordt ze zwaar bekritiseerd wanneer ze destructief is. De acceptatie van seksualiteit als integraal onderdeel van het mens-zijn is volgens Oduyoye een belangrijke bij-

drage van vrouwelijke theologen aan de ontwikkeling van een religieuze antropologie in Afrika.²⁰

Zoals hierboven al bleek, is de eschatologie een van de theologische *resources* om te pleiten voor transformatie. Oduyoye laat zien dat een dergelijk gebruik van eschatologie gangbaar is onder Afrikaanse vrouwelijke theologen.²¹ Phiri spreekt over de eschatologische hoop op *gender justice* en *fullness of life*. Zij gebruikt de eschatologie zoals gebruikelijk is in de bevrijdingstheologie: het gaat om het bijbelse visioen van de nieuwe aarde, dat al werkelijkheid wordt in onze wereld, daar waar heelheid en gerechtigheid zichtbaar worden.²² Moyo noemt dit een gerealiseerde eschatologie die gegrond is op het feit dat Christus als de Opgestane met mensen op weg gaat door hun lijden heen, op weg naar hoop. Deze hoop is een *midwife of new beginnings*, omdat ze ertoe inspireert het lijden niet het laatste woord te geven, maar te blijven zoeken naar het leven.²³

Uit publicaties van Cirkel-leden blijkt een uiterst kritische houding tegenover de kerk. De kerk zou hebben bijgedragen aan de taboes en stigma's waarmee HIV/AIDS omgeven wordt. De gender-ongelijkheid zou in stand worden gehouden of zelfs zijn versterkt door de kerk. De Cirkel herinnert de kerk telkens weer aan haar missie. Te midden van HIV/AIDS is de kerk geroepen een plaats van ontferming en acceptatie te zijn. Ook dient ze te protesteren tegen de stigmatisering van mensen met HIV/AIDS en tegen de structuren die de verspreiding van de epidemie in de hand werken. Zo wordt de kerk ook opgeroepen het probleem van gender-ongelijkheid te bestrijden. Theologisch wordt de missie van de kerk vaak eschatologisch gefundeerd door Cirkel-leden. Haddad bijvoorbeeld schrijft dat de kerk een model van het koninkrijk van God op aarde dient te zijn.²⁴ Dit wordt verder uitgewerkt door Phiri, die kerk en zending nauw betreft op de eschatologie. De kerk is het instrument in de *missio Dei* waarmee God het koninkrijk realiseert.²⁵ Een ander Cirkel-lid, Elesinah Chauke, spreekt over de kerk als boodschapper van God, geroepen om voort te zetten waarmee Jezus begonnen is.²⁶ Inzet voor heelheid en gerechtigheid hoort volgens deze theologen tot het wezen van de kerk. Volgens Oduyoye is het typerend voor de theologie van Afrikaanse vrouwen dat ecclesio-logie samen opgaat met missiologie, en dat zij zending – als bemiddeling van het heil van God in een specifieke context – vaak vertaalt in termen van bevrijding, humaniteit en gerechtigheid.²⁷

Theologie en activisme

In een recente evaluatie van de Cirkel-theologie schrijven Phiri en Nadar dat binnen de Cirkel theologie onlosmakelijk verbonden is met maatschappelijk activisme. Zij spreken over een *commitment* van Cirkel-leden aan *grassroots activism*, dat valt terug te zien in de stijl en

inhoud van hun publicaties.²⁸ Deze constatering van Phiri en Nadar is te herkennen in de artikelen van Cirkel-leden over HIV/AIDS en gender. De hierboven beschreven theologische *resources* worden in deze artikelen veelvuldig aangehaald, maar worden nauwelijks uitgewerkt en uitgediept als zelfstandige theologische thema's. Je zou kunnen zeggen dat theologie voor Cirkel-leden geen doel in zichzelf is, maar een middel om een ander doel te bereiken, namelijk verandering te brengen in de situatie van stigmatisering en achterstelling van vrouwen en van mensen met HIV/AIDS.

Zoals de naam van de Cirkel aangeeft, is er sprake van een *concerned* – dat wil zeggen: betrokken – theologie. De publicaties van Cirkel-leden getuigen dan ook van een grote maatschappelijke betrokkenheid en van persoonlijke toewijding. Hun theologie komt voort uit een praktische inzet voor gerechtigheid, heelheid en humaniteit, en is een kritische reflectie op de problemen en het onrecht waarmee vrouwen in cultuur, kerk en samenleving worden geconfronteerd. Deze interactie tussen theologie en activisme maakt de theologie van de Cirkel contextueel en relevant. In deze interactie ligt ook de overeenkomst tussen de theologie van de Cirkel en de klassieke bevrijdingstheologie, die immers een kritische reflectie op de kerk en op de economische, sociale en culturele dimensie van de werkelijkheid wilde zijn.

Het activistische element in de theologie van Cirkel-leden heeft ook een keerzijde. Het leidt er namelijk toe dat de theologische *resources* zoals we die hierboven beschreven, vaak vrij pragmatisch en willekeurig gebruikt worden. Het idee bijvoorbeeld dat zowel mannen als vrouwen naar Gods beeld geschapen zijn, komt veelvuldig voor, maar krijgt nauwelijks theologische inhoud. Dat Jezus taboes doorbrak in zijn omgang met vrouwen, wordt vaak aangehaald, maar vervolgens wordt er weinig aandacht besteed aan het feit dat Jezus op andere plaatsen in het evangelie wel degelijk beïnvloed lijkt te zijn door de patriarchale cultuur van zijn dagen. Ik besef dat het ontwikkelen van een systematisch en weldoordacht theologisch systeem een luxe is die Cirkel-leden zich niet kunnen en willen veroorloven. Tegelijkertijd zou een meer doordacht en weloverwogen gebruik van theologische ideeën en concepten hun bijdrage aan de theologie in Afrika en wereldwijd sterker maken. Overigens is er, vooral op het gebied van bijbelse en culturele hermeneutiek, duidelijk sprake van een voortgaande ontwikkeling binnen de Cirkel.²⁹

Mannen, HIV/AIDS en het paradigma van structureel onrecht

Een van de meest urgente thema's die doordenking behoeven binnen een theologie van HIV/AIDS vanuit een gender-perspectief, zoals beoogd door de Cirkel, is de vraag naar de plaats van mannen binnen

het gebruikte paradigma van HIV/AIDS. De Cirkel heeft zich expliciet bekend tot een paradigma waarin de epidemie eerder geweten wordt aan onrechtvaardige structuren dan aan individuele moraal. Als gevolg van dit paradigma wordt een bevrijdingstheologisch discours gebruikt waarin wordt opgeroepen tot solidariteit en compassie met mensen die leven met HIV/AIDS, zowel vrouwen als mannen. Tegelijkertijd echter is het gedrag van mannen volgens de analyses van Cirkel-leden desastreus. Hun invulling van mannelijkheid en hun omgaan met seksualiteit dragen bij tot de verspreiding van HIV en vergroten het lijden van veel vrouwen en kinderen. Binnen het bevrijdingstheologische paradigma van de Cirkel zijn mannen dus enerzijds object van compassie, en worden ze anderzijds aangewezen als oorzaak. De vraag komt op wat het theologisch betekent dat mannen – generaliserend gesproken – verantwoordelijk zijn voor de verspreiding van HIV, en daarmee voor het lijden van vele vrouwen en kinderen. Dient hier wel gesproken te worden over persoonlijke moraal, over individuele verantwoordelijkheid of zonde? Of zijn mannen eveneens slachtoffer van structuren, zoals armoede, werkloosheid of de constructies van masculiniteit in hun omgeving? Door Cirkel-leden is tot nog toe nauwelijks gereflecteerd op deze vragen. Wel geeft Haddad toe dat de Cirkel, door zijn keuze voor het paradigma van structureel onrecht, de notie van individuele verantwoordelijkheid wellicht te veel uit het oog heeft verloren.³⁰

De Cirkel legt er sterke nadruk op dat transformatie van de patriarchale structuren in Afrika een gezamenlijke taak is van mannen en vrouwen. Juist ook vrouwen worden opgeroepen in het geweer te komen tegen hun onderdrukking en niet langer lijdzaam toe te zien.³¹ Afrikaanse vrouwelijke theologen streven naar een wereld waarin de humaniteit van beide seksen tot haar recht kan komen. De Cirkel heeft voor zijn conferentie in 2007 – voor het eerst! – ook mannelijke theologen uitgenodigd om de relatie tussen HIV/AIDS en gender samen te bespreken. Te hopen valt dat deze bijeenkomst een impuls zal geven aan de theologische doordenking van dit probleem. Mannen én vrouwen worden getroffen door HIV/AIDS, en alleen door de handen ineen te slaan kan er verschil worden gemaakt. Theologie kan een probaat middel zijn in deze strijd – dat laat de Cirkel zien.

Noten

- 1 Hierin weet zij zich gesteund door allerlei verklaringen van hoge kerkelijke organen, zoals de Wereldraad van Kerken (Genève, 1996), de Afrikaanse Conferentie van Kerken (Nairobi, 2001), de Rooms-katholieke Bisschoppenconferentie van Zuidelijk Afrika (Pretoria, 2001), de Lutherse Wereldfederatie (Genève, 2003) en de Gereformeerde Oecumenische

- Raad (Utrecht, 2005). De boodschap van deze verklaringen lijkt echter nog nauwelijks geland te zijn op het grondvlak van lokale gemeenten en kerken in Afrika.
- 2 'The statement that this book is making is that, if we do not deal with gender and HIV, the world will not make a difference in combating the virus' (I.A. Phiri, 'African women of faith speak out in an HIV/AIDS era' in I.A. Phiri en anderen, *African Women, HIV/AIDS and Faith Communities*, Pietermaritzburg 2003, 8.
 - 3 Dat zijn: I.A. Phiri, B. Haddad en M. Masenya (redactie), *African Women, HIV/AIDS and Faith Communities*, Pietermaritzburg, 2003; M.W. Dube en M. Kanyoro (redactie), *Grant me justice! HIV/AIDS & Gender Readings of the Bible*, Pietermaritzburg, 2004; T. Hinga, A. Kubai en P. Mwaura (redactie), *HIV/AIDS, Women and Religion in Africa*, Pietermaritzburg, 2005; D.O. Akin-tunde, E. Amoah en D.B.E.A. Akoto (redactie), *Cultural Practices and HIV/AIDS. African Women's Voices*, Accra, 2005.
 - 4 Zie het artikel 'Gender and theology in Africa today van Mercy Amba Oduoye' op de website van de Cirkel (www.thecirclecawt.org) en het artikel 'Culture, gender and HIV/AIDS' van Musa Dube in M.W. Dube (redactie), *HIV/AIDS and the Curriculum*, Genève, 2003, 87 en verder.
 - 5 E.L. Moyo, 'Religion, Spirituality and Being a Woman in Africa. Gender Construction within the African Religio-Cultural Experiences' in *Agenda* 61 (2004), 73.
 - 6 Vergelijk E.L. Moyo, 'Sex, gender, power and HIV/AIDS in Malawi' in I.A. Phiri en S. Nadar (redactie), *On Being Church. African Women's Voices and Visions*, Genève, 2005, 127-145.
 - 7 I.A. Phiri, 'The initiation of Chewa Women of Malawi. A Presbyterian Woman's perspective' in J. Cox (redactie), *Rites of Passage. The Interaction between Christianity and African Traditional Religions*, Cardiff: Cardiff Academic Press 1997, 129-145.
 - 8 B. Haddad, 'Choosing to remain silent' in I.A. Phiri, B. Haddad and M. Masenya (redactie), *African Women, HIV/AIDS and Faith Communities*, Pietermaritzburg 2003, 150. Zie ook P. LenkaBula, 'From the womb into a hostile world. Christian ethics and sexual abuse against children in South Africa' in *Journal of theology for Southern Africa* 114 (2002), 55-68; I.A. Phiri, "'Why does God allow our husbands to hurt us?' Overcoming violence against women' in *Journal of theology for Southern Africa*, 114 (2002), 19-30; I.A. Phiri, 'Domestic Violence in Christian Homes. A Durban Case study' in *Journal of Constructive Theology* 6/2 (2000), 85-110.
 - 9 'To propose to him fidelity as a way of life is to diminish his power. To impose abstinence on him is to harm his manly powers. To advise him to use condoms equals to take from him his masculinity.' Aldus Kā Mana in de lezing 'Masculinité Africaine et VIH-SIDA', die hij hield tijdens het symposium *Theology for body and mind*, Utrecht, 2004 (Engelse vertaling van J. Breetvelt).

- 10 Zie M.W. Dube en M. Kanyoro (redactie), *Grant me justice! HIV/AIDS & Gender Readings of the Bible*, Pietermaritzburg 2004.
- 11 B. Haddad, 'Living It Out. Faith resources and sites as critical to participatory learning with rural South African women' in *Journal of Feminist Studies in Religion* 22/1 (2006), 135-154; B. Haddad en M. Sibeko, 'Reading the Bible with women in poor and marginalised communities in South Africa' in *Semeia* 78 (1997), 83-92.
- 12 Zie I.A. Phiri, 'Christianity: liberative or oppressive to African women?' in K.R. Ross (redactie), *Faith at the frontiers of knowledge*, Blantyre, 1998, 198-217.
- 13 'Christ liberated women by being born of Mary. (...) Jesus of Nazareth, by counter cultural relations he established with women, has become for us the Christ, the anointed one who liberates.' Aldus M.A. Oduyoye en E. Amoah, 'The Christ for African Women', in M.A. Oduyoye and V. Fabella (redactie), *With passion and compassion. Third world women doing theology*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 1988, 43.
- 14 M.W. Dube, 'Theological Challenges. Proclaiming the Fullness of Life in the HIV/AIDS & Global Economic Era' in *International Review of Mission* 91/363 (2002), 535-550.
- 15 I.A. Phiri, 'Christianity: liberative or oppressive', 211-212.
- 16 M.A. Oduyoye, *Introducing African women's theology*, 57.
- 17 Zie B. Haddad, "'We pray but we cannot heal". Theological challenges posed by the HIV/AIDS crisis', *Journal of Theology for Southern Africa* 125 (2006), 87 en 'Reflections on the Church and HIV/AIDS. South Africa', *Theology Today* 62 (2005), 36.
- 18 D.M. Ackermann, 'Tamar's Cry. Re-reading an ancient text in the midst of HIV' in M. Kanyoro en M.W. Dube (redactie), *Grant me justice! HIV/AIDS and gender readings of the Bible*, Pietermaritzburg 2004, 27-59.
- 19 Vergelijk M.W. Dube, 'Adinkra! Four hearts joined together. On becoming healing-teachers of African Indigenous Religions in HIV & AIDS prevention' in I.A. Phiri en S. Nadar (redactie), *African Women, Religion and Health. Essays in honour to Mercy Amba Edwudziwa Oduyoye*, New York, 2006, 131-156; I.A. Phiri, 'Healed from AIDS: The testimony of Pastor Fridah Mzumara-Ngulube of Barak Ministries Lusaka Zambia' in *Journal of Constructive Theology*, 7/1 (2001), 63-81.
- 20 Zie voor een verdere uitwerking van haar argumentatie en mijn vragen daarbij mijn MA-thesis *Theologising Life, even in the face of death. A study on the reflections of three African women theologians, namely B. Haddad, I.A. Phiri and E.L. Moyo, on HIV/AIDS and gender and its relationship*, Utrecht, 2006, 47-48 en 57.
- 21 M.A. Oduyoye, *Introducing African women's theology*, 69.
- 22 Idem, 110 en verder.
- 23 I.A. Phiri, 'A theological analysis of the voices of teenage girls on 'men's role

- in the fight against HIV/AIDS' in KwaZulu-Natal, South Africa' in *Journal of Theology for Southern Africa* 20 (2004), 43 en verder.
- 24 E.L. Moyo, 'Navigating experiences of healing. A narrative theology of eschatological hope as healing' in I.A. Phiri en S. Nadar (redactie), *African Women, Religion and Health. Essays in honour to Mercy Amba Edwudziwa Oduyoye*, Maryknoll/New York 2006, 250 en verder; B. Haddad, 'Reflections on the Church and HIV/AIDS. South Africa' in *Theology Today* 62 (2005), 34.
- 25 I.A. Phiri, 'Life in Fullness. Gender Justice. A perspective from South Africa' in *Journal of Constructive Theology* 8/2 (2002), 69-81.
- 26 E. Chauke, 'Theological challenges and ecclesiological responses' in I.A. Phiri, B. Haddad en M. Masenya (redactie), *African Women, HIV/AIDS and Faith Communities*, Pietermaritzburg 2003, 128-148.
- 27 M.A. Oduyoye, idem, 87 en verder.
- 28 Zie I.A. Phiri en S. Nadar, 'Introduction: treading softly but firmly' in I.A. Phiri en S. Nadar (redactie), *African Women, Religion and Health. Essays in honour to Mercy Amba Edwudziwa Oduyoye*, Maryknoll/New York, 2006, 1-16.
- 29 Zie bijvoorbeeld de studies van M. Kanyoro, *Introducing feminist cultural hermeneutics. An African perspective*, Cleveland, 2002; M.W. Dube, *Postcolonial feminist interpretation of the Bible*, Saint Louis, 2000.
- 30 In een gesprek dat ik met haar had op 5 april 2006 in Pietermaritzburg.
- 31 Vergelijk B. Haddad, 'Choosing to remain silent', 155, en I.A. Phiri, 'Why does God allow our husbands to hurt us?', 27-28.

☞ **Adriaan van Klinken** (1982) behaalde in juni 2006 zijn mastersdiploma theologie aan de Universiteit Utrecht en studeert momenteel aan het Theologisch Wetenschappelijk Instituut van de Protestantse Kerk in Nederland. E-mailadres: adriaanvanklinken@casema.nl.

Verklaring

Mondiaal Christelijk Forum

Ongeveer vijftig vertegenwoordigers van christelijke kerken, denominaties en organisaties, afkomstig uit een brede kring van kerken in Europa (anglicanen, baptisten, rooms-katholieken, evangelicalen, Quakers, lutheranen, mennonieten, methodisten, oud-katholieken, oosterse en oriëntaalse orthodoxen, pinkstergemeenten, hervormden, leden van het Leger des Heils) kwamen op uitnodiging van het voortgezet comité van het Mondiaal Christelijk Forum van 19 tot 22 juni 2006 in Duitsland bijeen. Voor deze ontmoeting trad als gastvrouw op de Syrische Orthodoxe Kerk, en de bijeenkomst vond plaats in het klooster Sankt Jacob van Sarug in Warburg.

Aan het eind van deze bijeenkomst werd de volgende verklaring uitgegeven.

Wij danken God voor deze gelegenheid om elkaar te ontmoeten en om in een open en vertrouwelijke sfeer te kunnen spreken over kwesties die wij als christenen van verschillende kerktradities met elkaar delen. Een aantal van hen is niet eerder met elkaar in gesprek geweest. De sfeer van deze ontmoeting vormde een contrast met de afweer en vijandige houding die onze betrekkingen veelal kenmerkt. Wij hebben gebeden tot God en zijn naam geprezen op de verschillende wijzen die bij onze tradities horen. Wij hebben samen de verhalen over onze individuele geloofsweg gedeeld. Wij hebben gehoord van de wijze waarop kerken en geloofsgemeenschappen in Europa vandaag present zijn en hun getuigenis laten horen. Wij hebben geluisterd naar voorbeelden uit sommige landen in Europa waar kerken, behorend tot de oecumenische beweging en de familie van evangelicale en pinksterkerken, de problemen om elkaar te benaderen weten te overwinnen en erin slagen de afstand naar elkaar te overbruggen. In onze discussies hebben we gewezen op verschillende elementen die een obstakel kunnen vormen om tot een betere verstandhouding te komen, maar tevens een aanleiding kunnen zijn om in de toekomst meer samen te werken op punten als:

- *gezamenlijk getuigenis in de publieke sector;*
- *nieuwe wegen om het christelijke geloof in een gesecculariseerd Europa tot uitdrukking te brengen;*
- *proselitisme (bekeringsijver), missielzending en evangelisatie;*
- *migratie en situaties van meerderheid versus minderheid;*
- *het godsdienstgesprek, in het bijzonder de dialoog tussen christenen en moslims.*

Door op een eerlijke wijze de verschillende meningen tegenover elkaar te stellen en de problemen tussen ons ter sprake te brengen zijn we tot de ontdekking gekomen dat gebrek aan contact dit soort misverstanden in de hand heeft gewerkt, en zo zijn we ons haarscherp bewust geworden van het belang elkaar met een open vizier tegemoet te treden. Het is ons ook duidelijk geworden dat dialoog niet alleen nodig is voor ons die hier bijeen zijn, maar dat er ook behoefte is aan dialoog en zelfonderzoek binnen elk van onze kerken en christelijke geloofstradities. Een van de ideeën die bij ons opkwamen, was het voorstel een 'gedragscode' op te stellen om ons de weg te wijzen hoe we onze wederzijdse betrekkingen dienen vorm te geven.

Wij hebben ons voorgenomen van de rijke ervaring van deze ontmoeting verslag uit te brengen aan de kerken en organisaties die wij hier vertegenwoordigen en erover te vertellen in onze eigen plaatselijke kerken en groepen. Wij zijn ervan overtuigd dat het proces van het Mondiaal Christelijk Forum in Europa voortgang dient te vinden, in het bijzonder op lokaal, nationaal en subregionaal niveau. Wij zijn van mening dat de migranten- en diasporakerken in Europa hier volledig deel van dienen uit te maken. Wij als deelnemers aan deze ontmoeting zullen ertoe bijdragen en erop toezien dat dit ook gebeurt. Wij vragen derhalve de verschillende regionale kerkelijke organisaties in Europa, bijvoorbeeld de Raad van Europese Bisschoppenconferenties, de Raad van Europese Kerken, de Europese Evangelische Alliantie, de Europese Gemeenschap van Pinksterkerken, de Europese Baptisten Federatie en anderen, dit proces te steunen en te bevorderen. In het bijzonder willen wij erop aandringen mogelijkheden tot ontmoeting en samenwerking te scheppen tussen enerzijds de grote kerken die betrokken zijn bij de klassieke oecumenische beweging, en anderzijds de evangelicale en pinksterkerk-geloofstradities in onze landen en subregio's.

Uit het Engels vertaald door Jaap van Slageren

Duif in de nacht

Karen Coenraads Nederveen

Thessa Ploos van-Amstel

Op het schilderij (olieverf op canvasbord, 24 x 30 cm, 2005) vliegt prominent een duif door een nachtelijke sterrenhemel boven een groen landschap met enkele struiken met rode bladeren. De duif is geschilderd in wit met hier en daar een beetje blauw, en lijkt als door maanlicht beschenen. Karen Coenraads Nederveen heeft binnen het doek een eigen kader geschilderd, waar aan de rechterkant de lange staart van de duif ruim overheen komt, zelfs tot voorbij de rand van het doek. Dat geeft vaart aan de vogel, die anders meer zou lijken te drijven dan te vliegen. De relatief lange nek geeft de vogel een koninklijke gratie, terwijl het bijna menselijke oog en de drie veertjes of haartjes op de kop haar een tedere en vriendelijke uitstraling geven.

Karen vindt de onderwerpen voor haar schilderijen intuïtief, geïnspireerd door bestaande kunst, waarbij achteraf een bepaald thema in een aantal schilderijen naar voren blijkt te komen. Dit schilderij is het laatste van een zesluik rondom twee thema's: lucht en vergeving. Het is geschilderd ter afsluiting van een periode van anderen vergeven, vergeving vragen en uiteindelijk ook zichzelf kunnen vergeven. De uitwerking hiervan was een bijzondere ervaring van geestelijke verdieping. De duif staat voor de hoop vanaf nu met meer wijsheid en zachtheid door het leven te kunnen gaan, meer vooruit vliegend dan stil dobberend.

Voor Karen is het schilderen een manier om tot rust te komen, een meditatie op zichzelf. Hoewel het werken met olieverf de mogelijkheid geeft weken lang veranderingen aan te brengen, schildert Karen de werken ineens, in een sessie van enkele uren. Het eindresultaat is ondergeschikt aan de ervaring van het schilderen, maar heeft de kracht om de ervaring (weer) op te roepen en te herinneren aan die specifieke fase in haar leven.

Karen Coenraads Nederveen werd geboren in 1980 in een niet-gelovig gezin in het overwegend gelovige Katwijk. Van jongs af aan interesseerde zich voor geloof, spiritualiteit en creatieve expressie daarvan. Tijdens haar studie cultu-



rele en maatschappelijke vorming kwam zij in aanraking met diverse creatieve middelen en de inzet ervan. Momenteel schildert en fotografeert ze, waardoor haar kijk op de wereld is veranderd. Daarnaast werkt zij als coördinator welzijn in een verpleeghuis in Utrecht. De kunstenaar woont thans in Nieuwegein. Voor meer werk en een afbeelding van 'Duif in de nacht' in kleur kunt u kijken op haar website www.hodur.com.



Berichten voor de rubriek 'Kortweg'
kunt u sturen aan jan.brock@missieraad.nl.

Nieuwe algemeen secretaris IAMS

De *International Association for Mission Studies* (IAMS) heeft dr. Jan van Butselaar tot algemeen secretaris benoemd. Hij vervangt drs. Frans Dokman, die deze functie bekleedde sinds de elfde Algemene Vergadering van de IAMS in Port Dickson (Maleisië), in 2004. Jan van Butselaar (1943) doceerde Afrikaanse kerkgeschiedenis en theologie in Mozambique and Rwanda. Tot voor kort was hij algemeen secretaris van de Nederlandse Zendingsraad. Zijn recentste publicatie is *Mission – the soul of ecumenism*. Jan van Butselaar bereidt onder meer de volgende Algemene Vergadering van de IAMS voor, die gehouden wordt in Boedapest (Hongarije), van 16 tot 22 augustus 2008. Het IAMS-secretariaat is gevestigd bij het Nijmeegs Instituut voor Missiewetenschappen, waaraan Jan van Butselaar verbonden is. Voor meer informatie: www.missionstudies.org.

Ghassan Ascha overleden

Op 25 september 2006 overleed na een langdurig ziekbed dr. Ghassan Ascha (58). Hij is geboren in Beiroet, heeft gestudeerd in Damascus en is gepromoveerd aan de Sorbonne in Parijs. Vanaf 1988 doceerde hij islam aan de Faculteit Godgeleerdheid in

Utrecht. Als docent en wetenschapper voerde hij een consistent pleidooi voor secularisatie van de islam (en zonodig ook van het christendom): religie als privézaak zonder gedetailleerde maatschappelijke voorschriften. Hij publiceerde op kritische en uiterst zorgvuldige wijze over de lage positie van de vrouw in de islam en in de huwelijkskwestgeving volgens de sharia. Het deed hem groot genoeg dat zijn laatste boek – *Mariage, polygamie et repudiation en islam* (Paris: Harmattan, 1997) – in 2003 in een Arabische editie uitkwam, waardoor zijn werk ook in zijn 'eerste' wereld gelezen kan worden.

De 'joodse' Rembrandt

In de afgelopen eeuwen is de romantische mythe ontstaan dat Rembrandt een speciale band met joden had. Hij zou bevriend zijn geweest met de filosoof Spinoza en rabbijn Menasse ben Israël. In zijn schilderijen zag men soms zelfs sporen van joodse mystiek (kabbala) en verwijzingen naar het jodendom. De mensen uit Rembrandts dagelijkse omgeving, de Amsterdamse jodenbuurt, zouden zijn inspiratiebron zijn geweest voor vele tekeningen en portretten. Maar klopt dit beeld? Vroeger hadden tientallen van zijn schilderij-

en joodse titels, maar nu is nog maar van enkele werken zeker dat het om joden of joodse onderwerpen gaat. Zelfs zijn beroemde schilderij 'Het joodse bruidje' is onderwerp van discussie geworden: was het wel echt een joods liefdespaar? In de tentoonstelling *De 'joodse' Rembrandt* ontrafelt het Joods Historisch Museum te Amsterdam deze mythe. Uit de hele wereld worden schilderijen bij elkaar gebracht die een belangrijke rol in deze mythevorming hebben gespeeld. Zo zijn de imposante 'Mozes en de tafelen der wet' en het portret van Dr. Ephraïm Bueno te zien naast het boek *Piedra Gloriosa* met ingebonden Rembrandt-etsen. Omringd door beeld- en geluidsfragmenten, opinies van deskundigen en animaties van de zeventiende-eeuwse jodenbuurt gaat de bezoeker zelf op zoek naar de waarheid over de 'joodse' Rembrandt. Te bezichtigen van 10 november 2006 tot en met 4 februari 2007.

Tibet en de veertien Dalai Lama's

De tentoonstelling *Tibet en de veertien Dalai Lama's* in het Rotterdamse Wereldmuseum schetst met lezingen, muziek- en dansvoorstellingen, films, demonstraties en workshops een beeld van de Tibetaanse cultuur die sinds de Chinese bezetting in hoog tempo aan het verdwijnen is. De spiritueel leider, de veertiende Dalai Lama, probeert in ballingschap de culturele vrijheid te herwinnen. Deze tentoonstelling vestigt ook de aandacht op de huidige politieke situatie en de problemen waarmee de Tibetanen kampen. Nog te bezichtigen tot en met 7 januari 2007.

Vrouw leidt kerk

Bisschop Katharine Jefferts Schori (52) is aangesteld tot leider van de Episcopale Kerk in de Verenigde Staten. Het is voor het eerst dat een vrouw aan het hoofd staat van deze kerk, die ruim vijfenzeventig miljoen leden telt. Jefferts Schori werd uit zeven kandidaten gekozen door haar collega's-bisschoppen met 95 tegen 93 stemmen. De verkiezing van bisschop Jefferts Schori komt dertig jaar nadat de Episcopale Kerk besloot vrouwen toe te laten tot het priesterambt.

Alternatief voor Pauluskerk

De Rotterdamse wethouder Jantine Kriens opende deze zomer in het Waalhavengebied een opvangcentrum voor (verslaafde) dak- en thuislozen. Dit centrum is de eerste alternatieve locatie voor de Pauluskerk, die komend jaar zal worden gesloopt. Dak- en thuislozen vonden in deze kerk in het centrum van Rotterdam vaak hun enige onderkomen. Het kerkgebouw aan de Mauritsweg moet plaatsmaken voor een nieuwbouwproject met woningen en kantoren. Daarin is ook een nieuwe kerk gepland, maar zonder de bekende opvangmogelijkheden.

Clifford Geertz overleden

Op 30 oktober 2006 is de eminente Amerikaanse cultureel antropoloog Clifford Geertz op tachtigjarige leeftijd overleden, na complicaties tijdens een hartoperatie. Geertz stond aan de wieg van de interpretatieve of symbolische antropologie. Gebruikmakend van onder meer geschiedenis, psychologie en filosofie analy-

seerde hij de betekenis van rituelen, kunst en geloofssystemen, vooral in Indonesië en Marokko. In tegenstelling tot functionalisten als zijn collega Lévi-Strauss maakte hij zorgvuldig onderscheid tussen 'cultuur' en 'sociale structuur'. Sociale structuur omvatte volgens hem de economie en de politiek en hun instituties, terwijl cultuur volgens hem ging om symbolische betekenisgeving die mensen helpt de realiteit te begrijpen en hun gedrag te bezielen. Cultuur vulde volgens Geertz het gat tussen onze biologisch gegeven feiten en dat wat we nodig hebben om te functioneren in de complexe en immer veranderende wereld waarin we leven. 'Met Max Weber geloof ik dat de mens is als een spin die zijn eigen web van betekenis spint. Cultuur versta ik als die spinnenwebben, waarmee de analyse ervan een interpreterende zoektocht naar betekenis wordt', schreef hij in zijn boek *The Interpretation of Cultures* (Basic Books, 1973).

Bijbelmuseum breder

Het Bijbels Openluchtmuseum in Heilig Landstichting bij Nijmegen zal vanaf 2007 *Museumpark Orientalis, cultuur en religie* gaan heten. Dit is door de directie bekendgemaakt. Met de naamswijziging wil de directie onderstrepen dat de strikt rooms-katholieke achtergrond van de instelling verleden tijd is. Het museum richt zich al enkele jaren op alle aspecten van jodendom, islam en christendom en de weerbarstige relatie tussen deze drie. Tegen deze pluralistische benadering heeft bisschop Hurkmans zich herhaaldelijk

verzet. Bisschop Muskens van Breda juicht de verandering toe. Volgens hem geeft het museum een fundament aan de interreligieuze dialoog waaraan de samenleving dringend behoefte heeft.

Nobelprijswinnaar Mahfouz overleden

Naguib Mahfouz (94), de Egyptische Nobelprijswinnaar literatuur van 1988, is in Caïro overleden. Hij is tot nu toe de enige Arabische schrijver die deze prijs heeft gewonnen. Vooral bekend is zijn sociaal-realistische trilogie *Tussen twee paleizen, Paleis van verlangen* en *Suikersteeg*, over het leven in een oude wijk van Caïro. Met het boek *De kinderen van onze wijk* uit 1959 zorgde Mahfouz voor ophef. Het boek beschreef het islamitische geloof op een manier die door critici als godslasterlijk werden gezien. Mahfouz overleefde in 1994 een moordaanslag door een religieuze fanaticus.

Diverse reli-uittips

– Tot 25 maart 2007 is in het Allard Pierson Museum te Amsterdam de tentoonstelling *Objecten voor de eeuwigheid. Egyptische schatten uit de Oudheid* te zien.

– Voor de liefhebbers eindelijk een Bollywood-film in een grote bioscoop: *Don* bij Pathé-bioscopen.

– Nog een film: *Buddha's Lost Children*. Deze documentaire over abt Phra Khru Bah, bijgenaamd de Tiger Monk, speelt in de gouden driehoek, het grensgebied van Thailand. (www.buddhaslostchildren.com).

– Haast u. Tot 7 januari 2007 is in Historisch Museum Deventer de ten-

toonstelling *Flinstone, Freya en Victoria*. 10.000 jaar *Deventer* te zien, onder meer over Germanen en Romeinen en hun goden.

Atheïstische predikanten

Op 23 september 2006 maakte *de Volkskrant* melding van een onderzoek door godsdienstsocioloog Hijme Stoffels van de Vrije Universiteit, ter gelegenheid van het zestigjarig bestaan van de interkerkelijke omroep IKON. In het onderzoek legde Stoffels een vragenlijst voor aan 860 voorgangers van de Protestantse Kerk in Nederland, het Leger des Heils, de Molukse Evangelische

Kerk, de Oud-Katholieke Kerk van Nederland, de Remonstrantse Broedergemeente en de Algemene Doopsgezinde Sociëteit.

Eén op de zes predikanten bleek te twifelen aan het bestaan van een God of gelooft zelfs helemaal niet in een hogere macht. De twijfelaars zijn vooral te vinden bij de Remonstrantse Broederschap. Daarentegen twifelen voorgangers van de gereformeerden en het Leger des Heils helemaal niet. Predikanten tot 35 jaar bleken er het meest zeker van te zijn dat God bestaat, terwijl predikanten tussen de 55 en 65 het meest twifelen.

Howard Mellor en Timothy Yates (redactie), *Mission, Violence and Reconciliation*, Sheffield: Cliff College Publishing, 2004, 158 bladzijden, ISBN 1 898362 32 7, £ 10,75

In dit boek zijn de voordrachten gebundeld die gehouden werden op de tweejaarlijkse bijeenkomst van de British Association for Mission Studies (BIAMS) in 2003. Door de keuze van het onderwerp 'geweld en verzoening' en door de keuze van de sprekers heeft deze conferentie zeer scherp de nieuwere ontwikkelingen in het missionaire denken van de kerk voor het voetlicht gebracht.

Het boek begint met drie uitvoerige en nauwkeurig geformuleerde hoofdstukken over verzoening van de hand van Robert Schreiter, hoogleraar missiologie in Nijmegen en Chicago. In het laatste deel van het boek geeft Jacques Matthey een overzicht van de verzoening in de oecumenische discussie, terwijl Kenneth Fleming aangeeft hoe dit onderwerp een plaats heeft in het boeddhisme, en Andrew Wingate ingaat op de betekenis van verzoening in de interreligieuze dialoog.

Het boek levert voorts een aantal casestudies over de rol van kerken in het politiek verscheurde Noord-Ierland. De auteurs laten zien dat er voortdurend kleine groepen zijn geweest die moedige pogingen hebben gedaan om een doorbraak te vinden in de vastgegroeide situatie, terwijl de kerken hoofdzakelijk de *status quo* hebben ondersteund in een houding van *idolatrous loyalty* (Miroslav Volf). Overigens laat Kenneth Ross zien dat de christelijke zending in Malawi etnische tegenstellingen heeft doen overwinnen.

De artikelen van Schreiter en Matthey beslaan minstens de helft van het boek. Met elkaar geven ze een weloverwogen inzicht in het ontstaan van een nieuw zendingsparadigma dat toegespitst is op een nieuwe wereldorde die aan het einde van het voorgaande millennium is ontstaan na het einde van de ideologische oorlog tussen communisme en kapitalisme, een ruimere mate van democratie in Latijns-Amerika, mondialisering en een groeiend aantal regionale en nationale politieke brandhaarden.

Schreiter laat zien dat kernteksten als Matteüs 28 ('Gaaf heen en verkondigt') en Lucas 4 (bevrijding van alle soorten verdrukking) plaats hebben gemaakt voor 2 Korintiërs 5 en Efeziërs 2, waarin het gaat om Gods verzoenende activiteit die zich bekommert om slachtoffers, maar die ook slachtoffers en misdadigers verandert tot 'een nieuwe schepping'. Christenen brengen alle lijden in verband met het lijden van Christus, en ontwikkelen hun eigen activiteit vanuit het perspectief van de totale verzoening, wanneer God alles in allen zal zijn. Deze benadering van verzoening leidt tot aandacht voor hen wie in het verleden onrecht werd aangedaan (*truth telling*) als basis voor gezond-

making van sociale verhoudingen en het zoeken naar gerechtigheid, en streeft naar verzoening van herinneringen en het schenken van vergeving. Deze nadruk op verzoening als centrale missionaire activiteit van kerken en christenen vraagt om een spiritualiteit die gevonden wordt in contemplatief gebed dat de ogen opent voor alle lijden als wonden van Christus, en die inspireert tot het stichten van vrede en het creëren van plaatsen van gastvrijheid. Deze visie op zending dient door te werken in de vorming van overzeese missionaire werkers als werkers voor vrede en verzoening. Jacques Matthey, coördinator van het team voor zending en evangelisatie van de Wereldraad van Kerken en eindredacteur van het door de Wereldraad uitgegeven tijdschrift *International Review of Mission*, gaat na hoe en waarom de notie van verzoening, zo goed als afwezig in wat hij de 'klassieke periode' van de oecumene noemt (1954-1989), in de jaren negentig een centrale betekenis is gaan krijgen in het denken en handelen over de missionaire dimensie van de kerk. Hij geeft een originele verhandeling over nieuwtestamentische teksten die in dit verband van belang zijn. Daarbij merkt hij op hoezeer de nadruk op verzoening een groeiende convergentie teweegbrengt in de theologische bezinning in 'evangelicale' en 'oecumenische' kringen.

De artikelen van Matthey en Schreiter zijn van groot belang voor wie probeert het voortgaande denken over zending te volgen. Ze kunnen gelezen worden als een helder vervolg op het boek van David Bosch *Transforming Mission* (1991), over de paradigmawisselingen in de missiologie.

— Gerard van 't Spijker

Herman Smit, *Gezag is gezag ... Kanttekeningen bij de houding van de gereformeerden in de Indonesische kwestie*, Hilversum: Verloren, 2006, 464 bladzijden, ISBN 90-6550-919-4, € 35,00

Wie de jaren veertig van de vorige eeuw bewust heeft meegemaakt, zal de stippeltjes achter de titel waarschijnlijk snel kunnen invullen: 'Gezag is gezag, en rebel is rebel.' Dat is de uitspraak waarmee de leiders van de toenmalige Antirevolutionaire Partij (ARP) de uitroeping van de republiek Indonesia op 17 augustus 1945 afwezen als rebellie tegen het gezag van de Nederlandse overheid. Onder deze titel heeft Herman Smit een zeer gedegen en boeiend werk geschreven, dat als dissertatie aan de Vrije Universiteit gediend heeft.

Er waren twee hoofdspelers in deze kwestie. Aan de ene kant de ARP, en Smit kon ervan uitgaan dat die stond voor de politieke opvattingen van de gereformeerden uit die tijd. En aan de andere kant de zending van de Gereformeerde Kerken in Nederland, wier werk nog geconcentreerd was in Indonesië, en wel op Midden-Java ten zuiden en op

het eiland Soemba. De geschiedenis van de houding van de ARP en de gereformeerde zending tegenover het Indonesische nationalisme kan verdeeld worden in de periode vóór de Tweede Wereldoorlog en daarna, met de oorlogstijd als tussenperiode.

In de jaren twintig en dertig werd de ARP-opstelling sterk beheerst door Colijn. Hij was tegen de in 1918 ingestelde Volksraad in Nederlands-Indië, hij noemde de nationalistische beweging een onbeduidende minderheid, en hij wilde de ontvoogding van Indonesië opbouwen vanuit regionale, en niet vanuit centrale organen.

In zendingskringen klonken andere geluiden. Zendingsarbeiders als F.L. Bakker en H. Bergema wezen erop dat het nationalisme ginds niet onderschat mocht worden, en ook niet principieel afgekeurd. Ook had hier de invloed van H. Kraemer kunnen worden genoemd. In de jaren dertig verbleef hij in Solo, en gaf hij regelmatig overzichten van publicaties uit nationalistische kring. Hoewel hij niet gereformeerd was, had hij in gereformeerde kring groot gezag. Maar terecht merkt Smit op dat die enkele stemmen uit de gereformeerde zendingskring weinig invloed hadden op het gereformeerde volk als geheel. Dat ging ervan uit dat het zendingswerk op Midden-Java en Soemba nog lang ongestoord zou kunnen worden voortgezet.

Na 1945 veranderde het toneel radicaal. De ARP weigerde zitting te nemen in het kabinet-Schermerhorn en wees elke onderhandeling met de op 17 augustus 1945 uitgeroepen republiek af. Zij minimaliseerde ook de in de rede van koningin Wilhelmina op 7 december 1942 gedane toezeggingen betreffende de toekomst van Nederlands-Indië. De argumenten waren vooral drieërlei. De AR-leiding wilde vasthouden aan de geldige grondwet (die natuurlijk op geen enkele wijze voorzag in een autonoom Indonesië), zij hing een bepaalde interpretatie van Romeinen 13 aan (het Nederlandse gezag is het wettige, door God ingestelde gezag, en moest dus eerst hersteld worden), en zij zag in het optreden van de republiek een revolutie à la de Franse Revolutie, waartegen Groen van Prinsterer zich al in de negentiende eeuw verzet had. De zogeheten *bersiap*-periode van eind 1945, waarin veel chaos in de republiek heerste en waarvan ook menige Nederlander slachtoffer werd, versterkte de indruk dat in het Indonesië van Soekarno het *ni dieu ni maître* heerste. Ook toen de orde daar hersteld werd, en in de constitutie van Indonesië werd opgenomen dat de staat zich baseerde op het geloof in de ene godheid, gaf dat de ARP geen aanleiding om haar standpunt te herzien. Maar in gereformeerde zendingskringen werd hierover anders gedacht. Op 15 december 1945 gaven J.H. Bavinck en twaalf anderen een manifest uit dat het streven van de Indonesiërs naar onafhankelijkheid rechtmatig noemde. Begin 1946 sprak ds. H. van den Brink in een brochure van 'Een eisch van recht'. Bavinck had een inleiding op de brochure ge-

schreven, en in een korte verklaring betuigde een aantal zendingsarbeiders (onder wie ondergetekende) hun instemming met de grote lijn van de brochure.

Er ontstond een hevig conflict tussen voormannen van de ARP en de zendingsmensen. Ook anderen, zoals professor Gerretson en professor S.U. Zuidema, vielen hen scherp aan. Er werd zelfs van landverraad gesproken. Maar Bavinck en de zijnen hielden vol. Hij riep op tot gesprekken tussen Nederlanders en republikeinen, en verscheidene zendingswerkers voerden die ook, vooral met christenen uit de republiek, die zich van harte achter Soekarno schaalden. Herman Smit besteedt veel aandacht aan het optreden van J.H. Bavinck. Hij heeft – terecht! – grote bewondering voor hem. Dat doet me goed, want Bavinck kwam door zijn bescheidenheid wel eens in de schaduw van anderen te staan. Maar nu dreigen anderen op hun beurt wat in de schaduw van Bavinck te raken. Ik denk bijvoorbeeld aan gereformeerden als E.L. Bakker, H. Bergema en J. Verkuyl, die toch ook een belangrijke rol hebben gespeeld in de Indonesische kwestie.

Smit vestigt de aandacht op een opmerkelijk gebeuren uit de jaren 1945-1950, namelijk de Kwitang-conferentie van mei 1947. Te midden van de oplopende spanning tussen de Nederlandse regering en de republiek Indonesia ontmoetten op Kwitang te Djakarta vertegenwoordigers van Nederlandse en Indonesische kerken elkaar. Men kwam overeen dat de leiding van het zendingswerk ginds geheel in handen zou komen van de Indonesische kerken, en dat de Nederlandse kerken aan hun zendingswerk steun zouden verlenen, bijvoorbeeld in theologisch onderwijs, medisch werk en dergelijke. Smit vermeldt dat de gereformeerde synode van Eindhoven in februari 1948 deze uitspraak in hoofdlijnen accepteerde. Hij meldt er niet bij dat Kwitang door Eindhoven toch nog werd aangepast. Besloten werd, met instemming van de kerk van Midden-Java, dat de leiding van de zending aldaar door beide kerken, de Javaanse en de Nederlandse, gedeeld zou worden. Daartoe werden zogeheten regionale akkoorden gesloten tussen gereformeerde zedende kerken en classes van de Javaanse kerken. In elke classis werd naast een Nederlandse een Javaanse missionaire predikant aangesteld. Alleen de classis Yogyakarta wilde hieraan niet meedoen. Overigens viel deze constructie na een jaar of tien weg.

De recensent merkt nog op dat de gereformeerde zendingsarbeiders in opleiding van harte voor de soevereiniteitsoverdracht aan Indonsia waren, en dat zij na die overdracht eind 1949 visa kregen van de republiek Indonesia en enthousiast aan het werk gingen. Het gereformeerde volk bleef nog wat namopperen, maar steunde het werk in Indonesië toch van harte, en het zendingsbudget schoot na 1949 snel omhoog.

H. van de Wal, *Een aanvechtbare en onzekere situatie. De Hervormde Kerk en Nieuw-Guinea 1949-1962*, Hilversum: Kostverloren, 2006, 383 bladzijden, ISBN 90-6550-905-4.

Dit boek van Hans van de Wal sluit mooi aan op Herman Smits boek (zie hierboven). Het loopt van 1949 tot 1962 en behandelt de houding van de Nederlandse Hervormde Kerk (NHK) in de kwestie Nieuw-Guinea. Bij de soevereiniteitsoverdracht was een uitzondering gemaakt voor West-Nieuw-Guinea. Het meest oostelijke gebied van het vroegere Nederlands-Indië bleef onder het gezag van Nederland, en daardoor raakte de Raad voor de Zending (RvZ) van de NHK in een moeilijk parket. Men zou met Van de Wal kunnen spreken van een dubbele spagaat.

De NHK had namelijk heel lange en intensieve relaties met een groot aantal kerken in Indonesië. Die waren in de loop der jaren van dochterkerken tot zelfstandige zusterkerken uitgegroeid. Maar tegelijkertijd was de NHK nog volop de moederkerk voor de christen-Papoea's. Tientallen jaren hadden de hervormden op Nieuw-Guinea gewerkt. Er waren in 1950 ongeveer 130.000 christen-Papoea's, en in 1956 kwam een onafhankelijke kerk tot stand, de Evangelische Christelijke Kerk in Nieuw-Guinea (GKI). In Indonesië was dus het kolonialisme voorbij, maar in Nieuw-Guinea heersten nog koloniale toestanden. Een tweede spagaat lag nog moeilijker. De Indonesische kerken volgden de regering van Soekarno, die eiste dat West-Nieuw-Guinea aan Indonesië zou worden overgedragen, terwijl de christen-Papoea's – en de Papoea's in het algemeen – verwachtten dat het Nederlandse bewind hen zou begeleiden naar een autonome staat. Dat leverde spanning op in de kring van de hervormde zending. Voor haar ontstond 'een aanvechtbare en onzekere situatie'. Minutieus en heel boeiend vertelt Van de Wal het verhaal van deze spanningen. In deze bespreking licht ik er enkele kernpunten uit.

Al spoedig na 1950 rees onder hervormden de vraag of West-Nieuw-Guinea wel toekomst had onder het Nederlandse bewind. Zou dit wel in staat zijn de bevolking te leiden naar een toekomst van zelfstandigheid? De RvZ vroeg in 1956 aan de leiding van de kerk een oproep tot bezinning te doen. De RvZ maakte een concept, en na een revisie werd de oproep in 1956 naar buiten gebracht. Zij koos niet voor een bepaalde oplossing, maar zei wel dat Nederland zijn aanspraken om alleen op eigen gezag Nieuw-Guinea te besturen moesten laten vallen en moest toestemmen in een internationale regeling. Daarop kwam een storm van kritiek. De (christen-)Papoea's voelden zich door de NHK verraden. De Nederlandse zendingsarbeiders wezen de oproep krachtig af en klaagden dat zij niet van tevoren geraadpleegd waren;

de Indonesische zusterkerken waren teleurgesteld omdat de oproep niet pleitte voor overdracht van Nieuw-Guinea aan Indonesië. Ook in Nederland was er felle kritiek. Er werd zelfs een landelijk Comité Bezwaarden Synodale Oproep opgericht, dat tegen de oproep ging ageren. De Nederlandse regering trok zich niets van de oproep aan.

Na een jaar of twee kalmeerde de emotie, maar intussen verschoof het toneel. Vanaf 1959 steeg de spanning snel, en werd duidelijk dat Indonesië desnoods met geweld West-Nieuw-Guinea aan haar grondgebied wilde toevoegen. Nederland zond het vliegekampschip Karel Doorman en andere versterkingen naar Nieuw-Guinea. Maar inmiddels raakte Nederland internationaal geïsoleerd. Minister Luns beweerde steevast dat de Verenigde Staten achter Nederland stonden, maar dat bleek ijdele hoop. Nederland moest instemmen met besprekingen met Indonesië. Die begonnen in maart 1962 onder leiding van de Amerikaan Bunker. Ze liepen moeizaam, maar op 14 augustus werd een plan tot overdracht aanvaard. Soekarno was van plan geweest op 15 augustus de aanval in te zetten; dertigduizend man stonden gereed voor een invasie. Op het nippertje was een oorlog voorkomen die ongetwijfeld veel slachtoffers had geleverd.

In Van de Wals boek speelt een aantal groepen een rol: in Nieuw-Guinea de zendingsarbeiders en de christen-Papoea's, in Indonesië de Raad van Kerken (DGI), in Nederland de NHK en haar Raad voor de Zending. Ik mis nog een klein groepje in Indonesië, namelijk de Nederlandse zendingsarbeiders aldaar. In 1957 hadden alle Nederlanders Indonesië moeten verlaten. Maar de Nederlanders in dienst van missie, zending of de Indonesische kerken mochten blijven. Daaronder ook de recensent en zijn gezin. Het werk ging door.

Vanaf 1960 werd het moeilijker. Alle verbindingen met Nederland werden door Indonesië verbroken. Wij konden alleen nog via een familielid in Frankrijk contact houden met onze kinderen in Nederland. Verblijfsvergunningen voor Nederlanders werden niet meer verlengd. Maar in ons geval kregen we een verklaring van de autoriteiten dat we een nieuwe vergunning hadden aangevraagd. Onze aanvraag werd echter niet behandeld. Zo konden we toch blijven werken. Maar als er oorlog was uitgebroken, waren we onherroepelijk geïnterneerd. Het scheelde één dag! Toen op 14 augustus 1962 een akkoord bereikt werd, was het meteen pais en vree en kregen we een nieuwe verblijfsvergunning.

Terug naar het boek van Van de Wal. Het is een zeer leesbaar en interessant document geworden. Neem en lees.

— D.C. Mulder

Gunilla Nyberg Oskarsson, *Le Mouvement pentecôtiste. Une communauté alternative au sud du Burundi, 1935-1960* (Studia Mis-

sionalia Svecana XCV), Uppsala: Swedish Institute of Missionary Research, 2004, 237 bladzijden (met samenvatting in het Engels, 301-306), ISBN 91-85424-86.

Pinksterkerken zijn wereldwijd de snelst groeiende kerkelijke gemeenschappen, vooral in Latijns-Amerika en Afrika. Toch is naar het ontstaan en de groei van deze pinksterkerken nog maar weinig historisch onderzoek gedaan. Dit boek over de geschiedenis van de pinksterkerk in Burundi geeft een goed voorbeeld van de wijze waarop in deze leemte kan worden voorzien.

Gunilla Nyberg Oskarsson heeft in deze studie de vraag willen beantwoorden welke factoren hebben bijgedragen tot een snelle groei van de pinksterkerk in Burundi. Daar behoort ongeveer de helft van de bevolking tot de katholieke kerk, die er vanaf het begin van de twintigste eeuw aanwezig is. De pinksterkerk, gesticht door Zweedse zendingen, die hun werk in 1935 begonnen, rekent tien procent van de bevolking tot haar leden, en is daarmee veel groter dan de andere protestantse kerken, anglicanen en baptisten, die al eerder gesticht waren.

De studie is gebaseerd op interviews en archiefonderzoek in Burundi, Zweden, Rome, Groot-Brittannië, België en Denemarken. Onder de onderzochte geschriften bevonden zich ook nauwkeurig bijgehouden dagboeken van vier vrouwelijke zendingen uit de jaren veertig en vijftig.

De auteur laat een gezonde combinatie van invoelingsvermogen en distantie zien, beschikt over een goede kennis van missiologische literatuur en heeft haar vraagstelling opgebouwd aan de hand van elementen uit studies op het gebied van de Afrikaanse kerkgeschiedenis (Sundkler, Isechei).

Het boek schenkt ruim aandacht aan de rol van de Belgische koloniale overheid ten aanzien van de christelijke kerken. Pinksterzendingen werden in 1935 tot Burundi toegelaten nadat protestantse zendingenorganisaties bij de Volkerenbond protest hadden aangetekend tegen de Belgische overheid wegens discriminatie van protestanten. Ook later spelen de politieke verhoudingen een rol: na de socialistische verkiezingsoverwinning in België in 1954 wordt de bevoorrechte positie van katholieken in Burundi teruggedraaid, en krijgen de Zweedse pinksterzendingen meer mogelijkheden.

Het boek brengt daarbij interessante gegevens aan het licht over de rol van de Belg Henry Anet, de zendingsecretaris van de Belgische protestantse zending in Rwanda. Enerzijds heeft hij bij de Belgische overheid een bemiddelende rol gespeeld ten behoeve van de pinksterzending in Congo, en heeft hij de pinksterzendingen sterk aangemoedigd. Anderzijds heeft hij dezelfde zendingen buiten Rwanda

weten te houden, het land waar 'zijn' protestantse zending opereerde. De meeste Zweedse zendelingen waren jonge mensen met niet veel meer dan lagerschoolopleiding, afkomstig uit een milieu van boeren of vissers. Twee vrouwen hadden een middelbare school achter de rug: de ene was verpleegkundige en de andere onderwijzeres. Alvo-rens naar Burundi te gaan hadden ze een korte stage gelopen in Belgisch Congo, waar de Zweedse pinksterzending vanaf 1921 actief was. Ze hadden er kennism gemaakt met Swahili, de taal die ze ook in Burundi gebruikten om via tolken met de Burundees sprekende bevolking te kunnen communiceren.

De zendelingen waren gericht op woordverkondiging in een direct contact – voor zover de taalkennis dat toestond – met meestal jonge mensen. De beperkte schoolopleiding die ze verzorgden, stond in dienst van het leren lezen van de Bijbel, die door eerdere protestantse zendingsorganisaties was vertaald. De zorg voor zieken in de samenleving had grote aandacht, waarbij gebruik van medicijnen en gebed beide een grote rol spelen. Door de geringe financiële middelen van de zendingsorganisatie hebben de lokale pinkstergemeenten vrijwel vanaf het begin een volledige autofinanciering gekend. Deze gemeenten kenden ook al snel een grote autonomie op het gebied van kerkelijk bestuur. Reeds in 1937, een jaar na de doop van de eerste vier bekeerlingen, beslist de autochtone gemeente wie er voor de doop in aanmerking komt. Er waren strenge regels voor het christelijk leven, soms moeilijk te verenigen met de Afrikaanse familietradities. Wie christen werd, riskeerde een complete breuk met de familie. Het aangaan van een huwelijk met een 'heiden' had uitsluiting uit de christelijke gemeenschap tot gevolg.

De auteur legt bijzondere aandacht voor de rol van vrouwen aan de dag, zowel die onder de bekeerlingen als die onder de zendelingen, waar vrouwen in de meerderheid zijn. Aanvankelijk blijft het aantal vrouwen die gedoopt worden achter bij dat van de mannen. De auteur schrijft dit toe aan het feit dat vrouwen meer gehecht zijn aan de traditionele religie. Ook zagen vrouwen aanvankelijk door een bekerling tot de christelijke gemeenschap hun huwelijkskansen verminderen, omdat zendelingen het dragen van sieraden niet toestonden. Toen Belgische autoriteiten dit verbod in 1939 om hygiënische redenen algemeen maakten, viel dit obstakel weg.

De pinksterkerk van Burundi heeft een eigen spiritualiteit ontwikkeld. Zo wordt in Burundi, in tegenstelling tot de moederkerk in Zweden, grote nadruk gelegd op de betekenis van dromen, en minder op profetie, die juist in Zweden belangrijk was. Het afleggen van openbare schuldbelijdenissen, een zeer belangrijk fenomeen binnen de anglicaanse kerken in Oost-Afrika, komt in de pinksterkerken vrijwel niet voor. De auteur vermeldt nog dat na de onafhankelijkheid van de kerk

in 1960, de zelfstandige kerk een grote nadruk heeft gelegd op het ontwikkelen van lager en middelbaar onderwijs.

Interessant is nog dat de zendelingen in hun persoonlijke brieven naar het thuisland nagenoeg niet schrijven over het verschil tussen Hutu en Tutsi, en deze termen zelfs nauwelijks gebruiken. Dit doet vermoeden dat de tegenstellingen die na 1960 zulke grote proporties hebben aangenomen, in de koloniale periode veel minder geprononceerd waren.

Waarom hebben zo veel Burundezen voor de pinksterkerk gekozen? Nyberg Oskarsson concludeert dat dat is gebeurd vanwege de continuïteit van de christelijke verkondiging binnen de pinksterkerk en het Afrikaanse wereldbeeld, waarin de geestenwereld een belangrijke realiteit is. Verder speelt ook een rol dat de pinksterkerk vanaf het begin niet slechts een nieuwe religieuze, maar ook een sociale gemeenschap vormde, waarin de nieuwe bekeerlingen, losgemaakt uit hun oude sociale verbanden, zich thuis konden voelen.

Als historica heeft de auteur zich niet willen begeven op het gebied van de antropologie. Haar conclusie dat juist het serieus nemen van het Afrikaanse wereldbeeld de belangrijkste factor was in de groei van de pinksterkerk in Burundi, onderstreept echter de noodzaak van een antropologische aanpak in het onderzoek naar de betekenis van de pinksterkerken in Afrika. Het is te betreuren dat het werk af en toe wat aan precisie mist: enkele in de tekst foutief weergegeven titels van geraadpleegde literatuur, bijvoorbeeld Ian Linden's *Church and Revolution in Rwanda*, 1977, op bladzijde 16, en Patricia St. Johns *Souffle de vie*, 1973, op bladzijde 17, komen in de literatuurlijst niet voor, evenmin als het op bladzijde 150 vermelde *Naissance d'une Eglise*.

— Gerard van 't Spijker

Janneke van der Leest (redactie), *Bibliography of Arnulf Camps OFM 1946-2005*, Nijmegen Institute for Missiology, 2005, 78 bladzijden;

Arnulf Camps, *Pelgrim en Missioloog. Levensweg van een Nijmeegse hoogleraar*, Nijmegen: Valkhof Pers, 2006, 271 badzijden, € 12,50;

Arnulf Camps, *Even de Koran opslaan? Pleidooi voor een beter begrip van de Koran als een heilig boek*, Zoetermeer: Meinema, 2006, 104 bladzijden, € 17,50.

De op 5 maart 2006 overleden Arnulf Camps is tot op het laatst actief gebleven, maar dan wel op een afsluitende manier. In 2005 verscheen zijn bibliografie: acht boeken (waaraan er nu dus nog twee moeten worden toegevoegd), 338 artikelen en 230 recensies. En dat voor iemand die zo veel studenten begeleidde (33 promoties als eerste of

tweede promotor), in zo veel commissies zat en zo efficiënt kon besturen! Camps was een goed communicator, maar tevens iemand die zijn bibliotheek koesterde. Die is als geheel naar Leuven gegaan; in Nijmegen wilde men die ontdebellen en alleen de niet aanwezige exemplaren opnemen. In Leuven blijft ze als Franciscaanse Odulf-Arnulf-collectie bijeen. De eigen bibliografie heeft Camps nog zelf kunnen inzien. Het boekje wordt voorafgegaan door de bijdrage die ook verscheen in *International Bulletin of Missionary Research* (januari 1996) onder de titel *My Pilgrimage in Mission*.

Bij zijn overlijden was een veel uitgebreidere Nederlandstalige autobiografie al bijna ter perse, geredigeerd door Vefie Poels. Tijdens het lezen in dit boek dacht ik op een gegeven moment wel: dit is meer een *road movie* dan een verhaal over een man die van 1961 tot 2006 in Nederland woonde, en dus eigenlijk maar elf jaar in het buitenland, waarvan vanaf 1961 zes jaar in Fribourg als student en daarna vijf jaar in Pakistan. Waren die jaren dan zo belangrijk? Zeker! Camps was niet echt levend als hij niet even in China, Malawi of Suriname was geweest. Waarom? Om het echte leven te proeven. Missiologie is de veranderingelijkheid of beweeglijkheid van het christendom: dat is de rare definitie van missiologie zoals die in het grote handboek terecht is gekomen, de *Oecumenische Inleiding in de Missiologie* uit 1988. Niet de studie van kerkplanting of van individuele bekeringsen moet vooropstaan, maar die van het cameleon-karakter van het christendom. De redactie schrijft op bladzijde 18: 'Missiologie onderzoekt de beweeglijkheid van het christendom in de wereld.' Dat is al letterlijk waar. Camps heeft altijd van reizen en het echte gewone beweeglijke leven gehouden. Binnen de catholica hoefden die pausen, concilies en bisschoppenconferenties ook niet. Zeker, prachtig dat hij *peritus* was bij de laatste fase van het Tweede Vaticaans Concilie en dat hij Muskens kon vergezellen bij de Aziatische bisschoppensynode, maar gewone religie was voor hem belangrijker. In zijn Pakistaanse tijd vermeldt hij nauwelijks contacten met de echte moslimgeleerden, nee, de volkislam is belangrijk. Eerder Portiuncula dan de Sint-Pieter, liever de *Muslim shrines* dan al die wetgeleerden.

Arnulf Camps was niet alleen een lid van de franciscaanse gemeenschap, hij hield Franciscus zeer hoog. Over Jezus navolgen wordt in zijn memories niet geschreven, maar wel veel over Franciscus en de zin uit de Franciscaanse *Regula non-bullata* dat de broeders te midden van de Saracenen moeten wonen zonder met hen te debatteren, ruzie te zoeken of hun gelijk te krijgen, komt wel driemaal in het boek voor (voor het eerst op bladzijde 41). De autobiografie heeft ook een groot zesde hoofdstuk gewijd aan de vele commissies bij de franciscaanse wereldwijde gemeenschap, de vele reizen die hij daarvoor ook weer kon maken. Hij spreekt vooral daar sterk over de crisis van de

jaren zestig en zeventig, de 'diepgaande desoriëntatie aangaande de missionaire taak van de orde' (bladzijden 169-170 over 1971, het kaptittel van Medellin) en over 'eenzaamheid, desinteresse, en een gebrek aan vernieuwingsdrang'. Het treffendst vond ik hier wel het advies aan de broeders in Japan op bladzijde 190 om hun getto te doorbreken, het vastzitten aan de instituties, meestal slechts kleuterscholen (denk aan de laatste jezuiet die omstreeks 1800 in het keizerlijk paleis te Peking niets anders deed dan klokken opdraaien en bijstellen). Zij kregen het advies eerst te reizen en eens het echte Japan te ontdekken alvorens een besluit te nemen over hun toekomst.

Ten slotte verscheen van Camps ook nog een boekje dat hij schreef in grote bezorgdheid over de opkomst van het islamitische fundamentalisme. Hij beschrijft hier vooral de hoopgevende wegen naar een nieuwere koran-uitleg, die hij vindt bij mensen als Mohammed Arkoun, Nasr Hamid Abu Zayd en Irshad Manji, in de hoop dat bij moslims 'binnen de nog steeds door het christelijk geloofsgoed gevormde mensenwereld van Europa of het Westen een proces van vernieuwing plaatsvindt' (97-98). Toch een beetje de omkering van het franciscaanse ideaal: niet de broeders die tussen de moslims wonen, maar zorg voor de moslims die tussen de christenen wonen. Dat is de *regula non-bullata* als erfenis van een bereisd en wijs man.

— Karel Steenbrink

Exchange 2006/3 opent met een moeilijk punt in de oecumenische relaties bij de anglicanen: de positieve houding van de noordelijken tegenover homoseksualiteit, terwijl de Global South zich wil houden aan een verbod. Christopher Byaruhanga ziet hier een symptoom van het verschuivende centrum van het christendom. Dit wordt gerelateerd aan het protest, in 1914, van een witte Britse bisschop Frank Weston in Uganda tegen 'overdreven open en oecumenische tendensen in Afrika en Europa'. Er zijn twee bijdragen over of uit India: Gnana Robinson over Jezus-beelden: niet de heerser, maar de profetische dienaar. Jyri Komulainen verdedigt de theologische synthese van Raimon Panikkar als een visie die niet uit het wereldbeeld van de Europese verlichting is ontstaan, maar een werkelijk nieuwe kosmologie voorstelt. Gé Speelman analyseert bekeringsverhalen tussen christendom en islam (drie naar beide zijden): naast discontinuïteit is er ook steeds sprake van een doorgaande lijn binnen de nieuwe religie.

International Bulletin of Missionary Research 2006/3 opent met een nieuwe term, de *Go-between God*, over een middenpositie tussen relativisme en exclusivisme. Er is een bijdrage over China: dat het christendom zich in zo'n andere cultuur wel moet aanpassen. Maar ook in Australië zijn we er niet zonder een aan die informele en directe maatschappij aangepaste versie van religie. De nestoriaanse katholikos Timoteüs I van Bagdad (omstreeks 815) wordt geprezen als een waardevol model van openheid voor andere christenen, en ook voor moslims, zonder de eigenheid op te geven. Speciale aandacht is er voor de delicate relatie met kerken in India. Bij de huidige antibekeringswetten kan buitenlandse steun al gauw verkeerd begrepen worden. Roger Schroeder s.v.d. schrijft over de groei van de katholieke kerk, overal ter wereld behalve in Europa.

Ook *Missiology* 2006/3 bespreekt de Europese uitzondering: David Bjork schrijft erover vanuit Frans perspectief en komt hooguit tot enkele voorwaarden voor een nieuwe bloei: kleinere groepen, vrijheid voor individuele expressie. Missiologische grondbeginselen als contextualiteit en de verhouding van evangelie en cultuur komen ter sprake in twee artikelen die ervoor pleiten deze termen niet te theologisch, maar concreet en waarde vrij te bezien. Jean de Lery, protestants zendeling in Brazilië, 1556, wordt geëerd als aartsvader van de protestante zending. Jehu Hanciles schrijft over kerkgeschiedenis als echt wereldwijde onderneming.

Voices from the Third World (juni 2006), heeft alle missiologische kernwoorden op de flap staan: 'Liberation and emerging interfaith,

intercultural challenges'. Deze thema's worden uitgewerkt door eerbiedwaardige oudere heren: Kim Yong Bock, Wesley Ariarajah en Tissa Balasuriya. De laatste haalt stevig uit naar de huidige paus Benedictus XVI en diens angst voor relativisme als het grote kwaad. Anna en Ezra Chitando pleiten voor een *weaving sisterhood*, een soort alliantie van vrouwelijke theologen en creatievere schrijvers die actie voeren voor concrete doelstellingen, zoals de bestrijding van HIV/AIDS. Rosini Gibellini pleit voor een Europese theologie die niet langer normatief wil zijn voor de gehele christenheid, maar wel meer in lijn is met de moderne Europese cultuur, een nieuwe inculturatie dus.

Mission Studies 2006/1 komt met een nieuwe bijdrage van het BISAM-project (*Biblical Studies and Mission*) van de International Association of Mission Studies (IAMS). Het is geheel gewijd aan 'missiologisch' ofwel 'transcultureel' lezen van de Bijbel. Met uitzondering van de Franse Amerikaan Daniel Patte (over Romeinen 15) zijn het allemaal bijdragen van de Global South: Clare Amos over Genesis als boek van verzoening; John Prior (UK, nu in Indonesië) over Jozua, zo veel religieus gelegitimeerd geweld, gelezen tegen de Indonesische achtergrond van 2002; de Argentijnse Mercedes Bachmann over Jona; Joseph Pathrapankal uit Bangalore over Handelingen 17 en Paulus op de Areopaag; de Nigeriaanse Teresa Okure over Paulus in 2 Korintiërs 5, 14-21.

International Review of Mission 376/7 (januar-april 2006) zet het debat over missionaire opdracht en gezondheidszorg voort, naar aanleiding van een conferentie in Breklum, 25-30 september 2005. Anders dan in de Athene-bijeenkomst van mei 2005, waar het vooral ging over een pinksterkerkachtige aanpak van gebed en genezing, ging het hier meer om de technische vormen van publieke en geestelijke gezondheid, al komen die meer evangelicale thema's (net zoals AIDS) wel terug. Het hoofdaccent ligt nu vooral op de vraag in hoeverre kerken door een holistische benadering een evenwichtiger perspectief kunnen bieden op vragen van gezondheidszorg.

Islam and Christian-Muslim Relations 2006/3 is geheel gewijd aan zeven bijdragen over gemengde huwelijken tussen moslims en christenen, echtscheiding en moderne praktijken als erkenning van huwelijken tussen twee mannen of vrouwen en moslim-reacties daarop.

Mission 2006/1 wijdt een historisch dossier aan het thema van de rol van de vrouw in de missie van de kerk, en concentreert zich daarbij op de eerste vijf eeuwen van haar geschiedenis. Daarbij komen in de kij-

ker: de diacones Olympias, die samenwerkte met Johannes Chrysostomos (Marie-Anne Vannier), de christelijke vrouwen die vanaf 249 in Carthago slachtoffer werden van de vervolgingen door Decius (Emilien Lamirande), de vrouwen die een prominente rol speelden in de missie van het manicheïsme in het Romeinse rijk (J. Kevin Coyle), en vooral de structurele bijdrage die het bekende echtpaar Aquila en Priscilla leverde aan de zending van Paulus (David Álvarez Cineira). Hieruit blijkt dat vrouwen in die periode een evenwaardige rol aan die van de mannen hebben vervuld, iets wat in latere eeuwen helaas verloren is gegaan.

Het dossier van *Spiritus* 2006, 184, is getiteld 'De vrede aan de macht' en worstelt met het probleem van het geweld dat ook aan het christendom en zijn missionering blijkt te kleven. Naast een bezinning op de boodschap van de zaligsprekingen (Claude Tassin) en van de 'Vrede van de Verrezenen' (Jacques Vermeylen), wordt de vraag gesteld of geweld eigen is aan het christendom (François Glory), of die gewelddadigheid voortkomt uit de kerk die zich stelt tussen Jezus en het volk (Jean-Yves Baziou), en hoe de missie kan worden tot een vreedzame 'wederzijdse gastvrijheid' (Maurice Pivot).

Geweld wordt ook besproken in *Verbum-SVD* 2006/1. Otto Gusti Ndegong Madung analyseert de historische en sociaalpsychologische ontwikkeling van het collectieve geweld in het pluriculturele en -religieuze Indonesië onder president Soeharto (1965-1998). De Indische missionaris en communicatiedeskundige Joseph Kallanchira toont hoe je sporen van Gods aanwezigheid kunt ontdekken in Afrikaanse volksspreuken. Maar de aandacht gaat vooral uit naar het begrip 'prophetische dialoog' waarmee in 2000 de SVD-missionarissen hun missionaire opdracht omschreven. In vier bijdragen wordt dit begrip verder gestoffeerd vanuit de *missio Dei* (Martin Üffing), de Bijbel (Tom Aschemann en Thomas Hughes) en de *Lectio divina* (Timothy A. Lenchak).

Nog verkrijgbare losse nummers

- 2006 | 1 Waarheidsaanspraken en tolerantie
- 2006 | 2 Bekering
- 2006 | 3 Porto Alegre en mondialisering
- 2006 | 4 Werken met woorden

Thema's van geplande nummers

- 2007 | 1 Kerk in een minderheidspositie
- 2007 | 2 Missie in Europa
- 2007 | 3 Religie in China
- 2007 | 4 De traditie heeft de toekomst



Postbus 5018, 8260 GA Kampen,
fax +31 (0)38 331 17 76
e-mail abonnementen@kok.nl

Abonnementsprijzen

met ingang van 1 januari 2007

Nederland € 32,50 per jaar

België € 34,00 per jaar

landen buiten de Benelux € 39,00 per jaar

Losse nummers

€ 8,75 (exclusief verzendkosten)

Het abonnementsjaar loopt van januari tot en met december.

Abonnementen worden stilzwijgend verlengd, tenzij minimaal zes weken voor het einde van de abonnementsperiode een schriftelijke opzegging ontvangen is.

Adreswijzigingen graag drie weken vóór de ingangsdatum schriftelijk doorgeven.

WERKEN MET WOORDEN

De kunst van het lezen

De betekenis van een tekst is niet iets wat erin besloten ligt, maar wordt er door de lezer in gelegd. Lezen en interpreteren zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden.

Werner Pieterse

Betekenis

Betekenis wordt gerealiseerd in het hier en nu van de ontmoeting tussen tekst en lezer. Raadpleging van de auteur kan nuttig zijn, maar de auteur kan verbaasd zijn als hij zou weten hoe rijk de interpretaties zijn die uit zijn werk zijn voortgekomen, misschien wel meer dan hij of zij zich ooit had voorgesteld.

Werner Pieterse

Interpretatie

Er bestaat geen tekst die nooit interpretatie nodig heeft, hoe heilig deze tekst ook genoemd wordt.

Werner Pieterse

Spreeken

Een persoon is nauwelijks stil als hem niet van tevoren het zwijgen is opgelegd. Om te spreken hebben mensen een veilige plek en ruimte nodig.

Werner Pieterse