

God. Biografie van een overlever

Als God “ik” zegt...

Levensverhalen zijn een populair genre. Op 16 januari uitte columnschrijver Ephimenco in *Trouw* zelfs de klacht dat het nieuwe jaar al weer werd overdekt met de levensverhalen van recent overleden beroemdheden. Maar ook biografieën van wat minder bekende Nederlanders verschijnen met regelmaat in de krant en daarin komt vaak ook iemands worsteling met een ‘christelijke opvoeding’ aan de orde. Geloof en kerk werden kennelijk ooit in iemands leven ervaren als een stevig blok waarheden of leefregels met als gevolg dat iemand daar in zijn leven wat mee moest: meedragen of uit de weg gaan. Houd ik het uit met God? Of niet? En als het antwoord ‘nee’ was, ging meestal ook de Bijbel dicht, want die werd ervaren als onderdeel van datzelfde massieve blok waarheden. Over dat automatisme moeten we het hebben.

Bij het doorwerken van heel veel oudtestamentische teksten om ze taalkundig te analyseren en dan op te nemen in onze tekstdatabank¹, viel het me op hoe vaak God in de teksten biografisch of autobiografisch spreekt. En op die manier uiting geeft aan zijn ervaringen, emoties, reacties of teleurstellingen in zijn omgang met mensen. Het zijn niet alleen geboden, oordelen of beloften, die God uitspreekt. Wat namelijk ook opvalt is dat er heel verschillende situaties zijn waarin Gods reacties worden genoemd, of waarin God zelf hardop nadenkt over zijn eigen reacties. Dan lees je in feite Gods zelfreflectie over zijn eigen biografie met mensen. Natuurlijk kunnen we nu meteen inbrengen dat we Gods gedachten niet echt kennen en dat het altijd mensen zijn geweest die deze teksten componeerden en opschreven. Dat zal niemand willen tegenspreken, maar de vraag blijft of die biografische of zelfs autobiografische teksten over God in deze vorm en in deze rolverdeling er dan dus eigenlijk niet toe doen, en alleen een bijzondere vormgeving zijn van iets anders: religieuze expressie door antieke gelovigen.² Maar zelfs dan, mag God nooit “ik” zeggen? Vertegenwoordigt dit autobiografische spreken van God in theologie en kerk dan geen eigen rol? Daarin klinkt immers de

1 Vgl. E. Talstra. ‘Woorden als Data’, *Schrift 279: Deuteronomium. De woorden* (december 2015), 164-168.

2 Zo is de gedachte in: Jack Miles, *God. A Biography*, New York, 1995. Gods rol dooft langzaam uit in dat boek. Misschien omdat het geen autobiografie mocht worden?

vraag die in (auto)biografieën gewoon is, maar nu wel in een ongebruikelijke richting: hoe houd ik het uit met de mensen?

Een paar voorbeelden van teksten waarin God zelf in de ik-stijl spreekt over wat hem met mensen is overkomen. In Jesaja 63:5 vertelt God dat hij geschokt was, duidelijk van zijn stuk gebracht. Zoals een profeet of een vrome geschokt kan zijn (Daniël 8:27 en Psalm 143:3), zo ook God. Hij was verbijsterd, zo schrijft Jesaja (59:16), over leugen en geweld, maar meer nog over de ervaring dat hij er alleen voor stond in de wereld. Hij zag geen bondgenoot, geen Knechtgestalte in Israël, en ook geen medestander onder de volken om een positie in te nemen tegenover onrecht. In autobiografische vorm wordt dat herhaald in 63:5: “Ik was geschokt: niemand om mij te ondersteunen.” En dus: “Mijn woede kwam mij te hulp.” God had geen medestanders, hij zag ook geen verzet tegen ongerechtigheid bij de volken of bij Israël, zo analyseert Beuken in zijn commentaar op Tritojesaja. Hij spreekt in dat verband van “*de eenzaamheid van God*” ten opzichte van het gebeuren in de wereld, als een specifiek thema bij Tritojesaja.³ En niet echt achterhaald, zou je denken.

Ook in Ezechiël 20 klinkt regelmatig de stem van God die “ik” zegt. Het is een hoofdstuk waarin we getuige worden gemaakt van Gods zelfreflectie, zijn herhaalde conflict met zichzelf over de vraag: ga ik nog verder met Israël, of zal ik er een eind aan maken? (vers 9, 14, 22) In oudere bijbelvertalingen (NBG51) stond er boven dit hoofdstuk: ‘de les van de geschiedenis’. Alsof het hier een historische zondencatalogus betreft als waarschuwing aan de lezer en het thema hier niet Gods worsteling met zichzelf is! In de NBV staat er boven: ‘Israël opstandig en ontrouw’. In de NRSV: ‘Israel’s Continuing Rebellion’. Wie zal het ontkennen? Dat wisten we allemaal wel. Maar waarom vermijden de vertalers de erkenning dat het in dit hoofdstuk over iets heel anders gaat? God vertelt immers van zijn eigen innerlijke weerstand en grote moeite om de biografie met zijn volk vol te houden. Zoals hij ook in eerdere teksten spreekt over zijn teleurstelling, Hosea 11 of Jeremia 2. Daar moet een lezer toch iets mee? Zich schuldig voelen, de religieuze standaardreactie? Of onder de indruk raken van God als overlever?

Een stap verder nog gaan de Exodusteksten waarin God met Mozes in debat raakt over zijn ‘project’ Israël. Al in Exodus 14:11 stelt het volk aan Mozes de vraag: “Wat heb jij toch gedaan וַיִּשְׁׁפָּךְ door ons uit Egypte te halen?” לְהוֹצִיאָנוּ מִמִּצְרָיִם (Cf. Exodus 17:3 en Numeri 11:20; 20:5). In het boek Exodus legt God er steeds de nadruk op dat Israël moet beseffen (יָדַע) dat hij zelf (“ik”) degene is die hen uit Egypte heeft gehaald. (Exodus 6:7, 10:2, 16:6 en 12). Dus dan voelt het voor Mozes wel als een dolkstoot in de rug, wanneer later, in de verhalen rond het gouden kalf, God met dezelfde

3 W.A.M. Beuken, *Jesaja Deel IIIA* (POT), Callenbach: Nijkerk, 1989, 254, 258 en 143.

suggestie komt als de kinderen van Israël in Exodus 14. Hij spreekt tegen Mozes over “het volk, dat *jij* uit Egypte hebt gebracht,” Exodus 32:7 en 33:1: אֲשֶׁר הֶעֱלִיתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם. Dat wordt herhaald in Deuteronomium 9:12. God was kennelijk bezig afstand te nemen en, zoals in Ezechiël 20, bezig te overwegen om het hoofdstuk ‘uittocht’ maar weg te laten uit zijn biografie. Ik ga niet meer mee, ik zou jullie vernietigen! (Exodus 33: 3) Het gaat er in dit hoofdstuk hard aan toe. Het is Mozes die in de ‘ontmoetingstent’, die nadrukkelijk op dat moment buiten de legerplaats wordt neergezet, God er aan moet herinneren: dit volk הַגּוֹי הַזֶּה is wel *jouw* familie עַמִּי! (Exodus 33:13). Zonder Mozes had Gods biografie met Israël er anders uitgezien, zegt Psalm 106:23. Iets om over na te denken. En zo blijft het probleem voor God bestaan, blijkt in Ezechiël 13:5 en 22:30: ik zoek opnieuw naar zulke profetische tegenspraak, maar ik kan die niet vinden. Als de oude rolverdeling van God en Mozes niet meer bestaat, hoe moet het dan verder?

Uit zulke (auto)biografische teksten kun je niet zomaar ‘eigenschappen van God’ afleiden. Daar zullen de meeste bijbellezers het snel over eens zijn. Want daarmee zou je emoties en reacties van het moment in feite tijdloos en algemeen geldig maken. En ‘geschokt zijn’ is toch niet iemands kenmerk? Zulke uitspraken moet je laten staan in de wereld van ervaringen en van geschiedenis: Jesajateksten vertellen dat God in een specifieke context geschokt *was*.

Maar daarmee komt wel de *echte vraag* aan de orde: hebben we eigenlijk wel iets aan het spreken over ‘eigenschappen van God’ of ‘een Godsbeeld’ of ‘religieuze taal’ in het algemeen, buiten de hoofdstukken van zijn biografie om? Zijn de levensechte, dramatische bijbelteksten niet veel meer kenmerkend voor Gods rol in zijn leven met mensen? De bovengenoemde voorbeelden waren toch niet alleen incidenten, losse religieuze gedachten uit de oudheid, waar de ‘echte’ God ver boven staat? Moeten we op zoek naar een ‘echte’ God die tijdloos schuil gaat achter deze teksten omdat Jesaja 59 en 63 achterhaalde beelden zijn uit het vroege Jodendom in Tritojesaja? Niet meer geschikt voor onze religieuze taal voor God? Die gedachte is al oud: Beuken⁴ vertelt over de uitleg door kerkvaders die de passage via een christologische uitleg aanpasten aan hun eigen religieuze taal voor God.

Woorden van God over zijn eigen, vaak emotionele reacties op zijn voortdurende aanvaringen met mensen vormen een genre dat in hermeneutische vormen van theologie geen eigen rol speelt, of liever: kennelijk geen eigen rol mag spelen. Alsof het eigenlijk niet kan, en ook geen goede theologie oplevert, dit bijbelse spreken over Gods manier om naar zichzelf te kijken. Alsof we bij zulke teksten toch wel heel zeker weten dat het woorden van mensen zijn, die hun best doen om reacties van God op menselijk gedrag

4 Jesaja, 256.

weer te geven, maar natuurlijk niet echt kunnen zeggen wie en hoe God is. Zulke teksten kunnen alleen maar erfstukken zijn uit de antieke godsdienst, maar geen theologie, geen academisch verantwoord spreken over God.

Ook in de exegese wordt doorgaans niet veel ruimte genomen om een theologisch antwoord te geven op de vraag wat de betekenis is van teksten waarmee God in actuele situaties laat zien dat hij zelf het er moeilijk mee heeft. Teksten met Gods zelfreflectie worden vooral gelezen als teksten die eigenlijk alleen gaan over menselijke schuld, deel van de biografie van het menselijk tekort. Dat bleek al uit de opschriften bij Ezechiël 20 in vertalingen. Het is ook te zien bij de uitleg van teksten in Ezechiël waar God een Mozesgestalte pijnlijk mist. Walter Zimmerli⁵ bespreekt bij Ezechiël 22:30 (en bij vergelijkbare stukken in Ezechiël 36) niet de vraag wat dat nu over God zegt, de uitspraak dat God heeft gezocht naar iemand die voor Israël in de bres zou kunnen springen en die niet heeft gevonden. In zijn uitleg is het volgende vers, vers 31, bepalend voor de theologie. God heeft zijn woede over zijn volk uitgestort – er was immers niemand om in de bres te springen ... Zimmerli concludeert: Israël moet hierdoor tot inzicht komen in de eigen geschiedenis: “Die Gemeinde Gottes (...) ist gefragt, ob sie sich diese prophetische „Erinnerung“ an ihre Geschichte gefallen lassen will ..” God zelf had kennelijk geen dilemma en deed niet echt moeite om opnieuw een Mozes te vinden. God geeft hier eenvoudig weer een les in geschiedenis.

Maar waarom kan in de theologie niet ook God zelf het woord nemen?, vraag je je dan af. Het is alsof we de stukken waarin God verslag doet van zijn eigen worsteling met mensen eigenlijk niet mogen lezen; in elk geval niet mogen lezen wat er staat. Mag God alleen “ik” zeggen in zijn rol van schepper en bevrijder (Jesaja 45:18vv.), maar niet in zijn moeilijke momenten? Bestaan die alleen bij wijze van spreken? De vraag van het begin komt hiermee terug: kunnen we in Bijbel en theologie die autobiografische rol van God echt wel missen? Kun je die “ik” zonder schade vervangen door theologische beweringen over God in de derde persoon of over de status van religieuze taal?

Theologie volgde in het spreken over God heel lang een klassieke traditie van wijsgeren en kerkvaders die God lijken te willen vrijwaren van elke schade die hij in ruimte en tijd zou kunnen oplopen. Het is een sterke traditie die ook binnen Jodendom en Islam een rol speelt. Als God menselijke taal gebruikt, ‘moeten’ zijn woorden wel een andere betekenis hebben die boven het historische en contextuele uitstijgt. In mijn afscheidsoratie heb ik deze traditie besproken via een verwijzing naar Augustinus’ uitleg van de dialoog tussen God en Abraham (Genesis 18) en die tussen God en Jeremia (Jeremia

5 W. Zimmerli, *Ezechiël* (BKAT 13/1-2), Neukirchen, 1969, 526f.

5). Wist God nu wel of niet dat er in Sodom en Gomorra en in Jeruzalem geen rechtvaardige te vinden was? Het is allemaal retorica, zegt Augustinus. God wist heel goed dat er in Sodom en Gomorra nog geen tien, en later in Jeruzalem, zelfs geen enkele rechtvaardige te vinden was. Zoek ze maar, je zult ze niet vinden. God onderhandelt hier niet, hij geeft les. Hij laat Abraham en Jeremia zo de harde werkelijkheid ontdekken, die hij zelf kennelijk al lang kende.⁶ Speelt God dan een spel met zijn profeten? Maar waarom dan toch nog zelf zoeken, zoals in Ezechiël 22?

De Joodse geleerde Maimonides (Cordoba, 1135) bespreekt uitvoerig de taal van de Tenach vanuit de aanname dat God op zijn heel eigen manier de menselijke taal hanteert. Wanneer Hebreeuwse woorden worden gebruikt door God of met het oog op God hebben ze een andere betekenis en is het geen spreken meer over het aardse en tijdelijke. De Tora spreekt wel de taal van de mensen, maar dat is pedagogiek, bedoeld voor de wat ‘minder geleerden’:

This also is the reason why “the Torah speaks the language of man,” as we have explained, for it is the object of the Torah to serve as a guide for the instruction of the young, of women, and of the common people; and as all of them are incapable to comprehend the true sense of the words, tradition was considered sufficient to convey all truths which were to be established; and as regards ideals, only such remarks were made as would lead towards a knowledge of their existence, though not to a comprehension of their true essence.⁷

Als God ‘ziet’ of mensen ‘God zien’ (הִרְאָה in 1 Koningen 22:19, Genesis 1:10 en Exodus 34:10) betekent dat niet dat er iets materieels of lichamelijks aan te pas komt, want dat is bij God niet van toepassing. En als God zijn kinderen spaart, zoals een vader dat met zijn kinderen doet (Psalm 103:13), betekent dat niet dat God wordt beïnvloed door verandering of door gevoelens.⁸ De Islam kent vergelijkbare discussies over de aard van de taal en de tekst van de Koran.⁹ Niet alleen de tekst maar ook de taal zelf is drager van de goddelijke openbaring en daarmee iets van een hogere orde, onafhankelijk van de rol van mensen. Deze intellectuele ‘beveiliging’ van God en van theologi-

6 E. Talstra, *De Éne God is de andere niet. Theologie en rolverdeling in Jeremia 5: 1-9. Rede uitgesproken bij het afscheid als hoogleraar Oude Testament aan de Vrije Universiteit 7 oktober 2011*, Amsterdam: VU University Press, 2011, 38.

7 M. Friedländer, *Moses Maimonides – The Guide for the Perplexed. Translated from the original Arabic text* (1904), New York: Dover Publications: 1956, 123.

8 Maimonides, *Guide*, 89, 91, 164.

9 Andreas Goetze, *Religion fällt nicht vom Himmel. Die ersten Jahrhunderte des Islams*, Darmstadt: WBG, 2012². Over de taal: 141-150 en over het boek, de canon en de tekstgeschiedenis: 236-240

sche waarheidsclaims vereist, net als bij de *patres*, of bij Maimonides, steeds ingewikkelder redeneringen over taal en tekst om ruimte en tijd buiten de discussie over God te houden.

In de huidige academische theologie zijn zulke benaderingen van heilige teksten en talen niet meer dominant. Maar het is de vraag of de probleemstelling niet is gebleven en in feite alleen maar op z'n kop gezet. De omgekeerde redenering vind je in moderne discussies: wij leven in een cultuur die God niet kent en hem ook geen recht van spreken toekent.¹⁰ Bovendien heeft de bijbelwetenschap laten zien dat onze heilige teksten en talen volledig menselijk en cultureel bepaald zijn. Dus, kan een theoloog iets anders doen dan principieel erkennen dat ons kennen omtrent God en zijn relatie tot de wereld beperkt, om niet te zeggen onmogelijk is? Theologie gaat daarom niet over waarheidsclaims, maar over geleefde religie. Zo te zien is de antieke probleemstelling niet veranderd, alleen zijn de prioriteiten omgedraaid. De onmogelijkheid om over God te spreken is nu niet meer onze menselijke beperking tegenover de eeuwige, maar onze eigen, nieuw ontdekte religieuze ruimte, omdat we nu eenmaal niet verder kunnen reiken. Het vertrekpunt is gebleven: God is het aan zijn stand verplicht om buiten tijd en ruimte te blijven. Naar mijn besef worden termen als 'transcendentiaal', 'apofatische theologie' of 'theologia negativa' te snel ingezet.¹¹ Het klinkt wel vroom en correct: ons kennen is gebrekkig, we weten alleen wat God niet is. Maar als het effect ervan is dat God zonder enige biografie in zijn eigen eeuwigheid opgesloten raakt, en hooguit eens een mystiek uitstapje mag maken naar wie daar talent voor heeft, waar gaat dat oude boek dan over, waarin God regelmatig "ik" zegt? Heeft hij iets niet begrepen? Het lijkt erop dat de klassieke, hermeneutische poging om God tegen onze geschiedenis te beschermen nu is overgegaan in een postmoderne poging om onze religiositeit tegen een eeuwige God te beschermen.

Het is allemaal zeer in discussie¹², maar mijn vraag is of het speelveld wel deugt. Moet je het veld van de discussies niet uitbreiden tot voorbij de gesprekken over de status van religieuze kennis of de relationele status van religieuze taal, namelijk naar het veld van Gods bijbelse biografie, zichtbaar

10 K. Biezeveld, e.a., *Wie God zegt ... Spreken over God in een wereld zonder God*, Kok: Kampen, 2001; Rick Benjamins, e.a. (red.), *Liberaal Christendom. Ervaren, doen, denken*, Skandalon: Vught, 2016.

11 Paul van Geest, *The Incomprehensibility of God. Augustine as a Negative Theologian* (LAHR [Late Antique History and Religion 4]), Peeters: Leuven, 2011 (hoofdstuk 2 en 3). Zie ook R. Roukema, 'De exegese van de Schrift en de gereformeerde confessie. Een benadering vanuit de Griekse kerkvaders', in R.H. Reeling Brouwer (red.), *Confessie en praktijk* (Kamper Oraties 16), Kampen 2001, 11-18.

12 Th. Boer, e.a., *Van God gesproken. Over religieuze taal en relationele theologie. Opstellen aangeboden aan prof. dr. Luco J. van den Brom*, Boekencentrum: Zoetermeer, 2011; Rick Benjamins, 'Waar wij ons bevinden. Een lokalisatie op de theologisch landkaart', in: *Liberaal Christendom*, 12-41; 'voorbij de hermeneutiek', 29vv.

in teksten en tekstgeschiedenis? Is er wel een goede, bijbelse reden om God buiten tijd en ruimte te houden? Buiten menselijke taal, menselijke teksten en menselijke godsdienst? Want als hij in en met deze teksten toch op dat veld present is, wordt hij daar dan minder God van? Het godsdienstfilosofisch spreken over God, of het zich nu als orthodox of als liberaal presenteert, is wel erg losgeraakt van het historisch-kritisch lezen van bijbelteksten. Maar dat is nog geen reden voor wetenschappelijke theologie om ergens anders te beginnen dan bij de gegevens die wij hebben: talen, teksten, fragmenten, manuscripten, generaties van lezers en schrijvers. Want mocht God ooit sporen hebben nagelaten, dan toch wel daar. Laten we het zijn biografie noemen.

Theologie: spreken over een God zonder biografie?

Wie zegt er eigenlijk “ik” als God “ik” zegt? Wat doen we als we die rol van Gods zelfreflectie over zijn geschiedenis met mensen zo vanzelfsprekend vervangen door algemene beweringen omtrent God en mens, waarin God geen “ik” mag zeggen? Daarover is pastorale wijsheid te vinden in sommige rabbijnse discussies. In die tradities vertegenwoordigen de engelen wel het traditionele, wijsgerige standpunt: God is eigenlijk te goed, te perfect en te eeuwig, om zich met mensen in te laten. Zoals er verhalen zijn over weerstand bij de engelen om de heilige en eeuwige Tora aan mensen te geven, zo is er ook meteen al weerstand bij de engelen tegen Gods voorstel om mensen te scheppen (Genesis 1:26). Kort samengevat: mensen geven alleen maar een hele hoop gedoe. God moet toch weten dat hij zich zo compromitteert? Psalm 8:5 klinkt nu als argwanende vraag, die geen verwonderde meer durft te zijn.

In *Traktaat Sanhedrin 38.b*¹³ (in een verkorte weergave):

De Eeuwige begon met het scheppen van twee groepen van dienstengelen. Aan de eerste groep stelde hij de vraag: ‘Zijn jullie het ermee eens dat wij mensen zullen maken overeenkomstig ons beeld?’ [Genesis 1:26] Deze eerste groep vroeg hem: ‘O God, Heer der wereld, wat zullen de daden zijn die de mens gaat doen?’ En Hij zei: zo en zo zullen zijn daden zijn. Daarom antwoordden de engelen: ‘O God, Heer der wereld, wat is de mens dat U aan hem denkt en wat is het mensenkind dat U hem aandacht schenkt?’ [Psalm 8:5]. Toen vernietigde God deze groep engelen. Hetzelfde gebeurde met een tweede groep engelen. Toen schiep Hij een derde groep engelen die Hij dezelfde vraag stelde. De derde groep zei: ‘O God, de wereld behoort aan U. Doe zoals U het goedgevoelt om te doen.’

13 I. Epstein (ed.), *Hebrew - English edition of the Babylonian Talmud (Soncino Talmud)* (24 Vols.), The Soncino Press: Londen 1962ff.; *Tractate Sanhedrin*.

Maar later, na de zondvloed zeiden ze: ‘Misschien hadden die eerste groepen van engelen toch gelijk?’ Daarop zei Hij tegen hen: ‘Tot aan de ouderdom ben Ik dezelfde en tot aan de grijze jaren zal Ik dragen’ [Jesaja 46:4].

Wat er op het spel staat is duidelijk. Het geschil tussen God en de engelen gaat over de keuze voor betrokkenheid en toewijding tegenover de eis van perfectie. Dat blijkt ook hier geen godsdienstfilosofisch debat over God in de derde persoon, de “ik” maakt het verschil. Opvallend is dat God juist hier uitspreekt: ‘Ik ben dezelfde’. Met andere woorden, de rol die God zelf op zich neemt in zijn omgang met de mensen, is wat hem karakteriseert. Hij waagde zich tussen de mensen, daarin blijft hij dezelfde. Hij heeft besloten om met hen mee te leven, maar moet, juist om die rol vol te houden, zich ook met regelmaat hernemen (vgl. Jesaja 48:7 en Zacharia 1:15; 8:11), zelfs meteen al bij de schepping tegenover engelen. Hij blijft uiteindelijk zichzelf door zijn avontuur met mensen niet op te geven. Ook al moesten onze voorgangers als Abraham en Mozes hem daar meer dan eens nadrukkelijk op wijzen. Dat zijn ervaringen die, blijkens de geciteerde teksten, zijn opgedaan in de biografie van God met Israël, maar ze blijken ook al te gelden voor God als schepper van de mens.

Zoals gezegd, klassieke christelijke theologie volgde lange tijd een positiekeuze zoals die van de engelen in de Talmoed, waarin de Eeuwige van geschiedenis en ervaring gevrijwaard moet blijven, want daar wordt hij minder eeuwig van. Zo’n God zonder biografie heeft altijd weer grote invloed gehad op de manier waarop mensen hun eigen leven en geloven zien: de lat ligt oneindig hoog en men verwijt dat, anders dan in het Talmoed verhaal, aan God zelf, in plaats van aan zijn hofhouding. Mensen die iets autobiografisch vertellen over hun eigen leven en geloof verwijzen daarin eigenlijk nooit naar teksten waarin God moeite heeft met ons, maar altijd naar teksten, of eigenlijk geloofsartikelen, waarin ze zelf moeite hebben met God. In vraaggesprekken met mensen over hun geloof of hun christelijke opvoeding, klinkt vrijwel steeds de standaardvraag: Twijfel jij wel eens? Dat hoort kennelijk zo. Alsof spreken over God een vaststaand pakket theologie is, waar je als volwassen mens zo je problemen mee hebt, maar dat je ook niet helemaal wilt opgeven. Alsof het alleen de mensen zijn die een biografie hebben waarin God tot hun vreugde of hun verdriet een rol speelt, maar omgekeerd niet.

Biografie en geloof samen vormen zo een thema op een veld tussen twee uitersten: een christelijk leven in conflict met een veeleisende en vijandige, moderne cultuur, of een protesterend leven in conflict met een veeleisende God. Óf we lezen een heiligenleven waarin iemand onder alle omstandigheden het geloof vast houdt en bereid blijkt daar de prijs voor te betalen. Óf we

lezen over het leven van iemand die zeker vertrouwen, zelfkritiek en idealen heeft, maar is opgehouden om die in te passen in de klassieke vormgeving van het christelijke geloof, de leer of de praktijk van de kerk. Het geloof hoorde bij ‘boven’, maar op een enkele heilige na haalt een mens van ‘beneden’ dat niveau niet, zegt de gelovige. In elk geval moeten kerk en geloof mij dat niet opleggen, zegt de ex-gelovige. En dus vindt onze menselijke biografie meestal een plek ergens tussen de uitersten in en zoekt zich een eigen evenwicht tussen gevoelens van vrijheid, heimwee en afhankelijkheid. In de woorden van Julian Barnes:¹⁴ “I don’t believe in God, but I miss him.” In veel romans en in publieke discussies gaat het – op een toonhoogte van vanzelfsprekendheid - over godsdienst als een systeem van leerstellingen en gedragsregels, waar mensen zich naar voegen, of er onder lijden, of achter zich laten. De Bijbel deelt vervolgens in dat lot, want heeft de theologie niet zelf haar vanouds tot onderdeel van het systeem gemaakt?

Carel ter Linden¹⁵ schrijft over de menselijke gestalte van God in de bijbel. De verhalen gaan wel over Gods spreken, horen en zien. Dat zijn onze menselijke beelden, nodig om iets over God te kunnen zeggen. Maar, “wie kan nog iets beginnen met wat in een verhaal heel goed kan: met een God die spreken, zien en horen kan ...?” Het is alsof je Maimonides leest, alleen wordt alles wat hij zegt nu tegen hem gebruikt. Voor Ter Linden zijn de bijbelverhalen als verhalen een middel tot overdracht van het geheim of het essentiële van ons bestaan. Er is een ‘het’, niet een biografie. De “ik”-gestalte wordt volledig opgezogen in ‘het geheim’.

Guus Kuijer¹⁶ trekt een heldere conclusie uit een benadering als die van Ter Linden. Als het spreken van God in feite de beeldende taal is van schrijvers, dan kunnen we maar beter expliciet zijn en het verhaal van de bijbel navertellen als het verhaal van schrijvers die God sprekend invoerden om daar kennelijk iets mee te bereiken: gezag voor hun eigen visie. Kuijer volgt in feite de gangbare postmoderne uitdaging: religie dient de belangen van groepen en de machtspositie van hun leiders. Godsdienst is daarvan de expressie. In de navertellingen door Kuijer wordt God al uit de serie geschreven voor die goed en wel is begonnen. Om die reden, neem ik aan, kiest hij in zijn navertelling niet de anonieme vertellersrol van het boek Exodus, die wel aan God het woord geeft, maar maakt hij de dochter van de farao uit het verhaal tot vertelster, en voert naast haar een Judeeër in, die met een hele kritische blik op Mozes tot een deconstructie komt van de god waarmee Mozes argumenteert en namens wie hij zegt te spreken. Eén effect is dat de

14 Julian Barnes, *Nothing To Be Frightened Of*, Londen: Random House, 2009.

15 Carel ter Linden, *Wat doe ik hier in Godsnaam?* Utrecht: De Arbeiderspers, 2013, 98, 100.

16 Guus Kuijer, *De bijbel voor ongelovigen. Deel 2 De uittocht en de intocht*, Amsterdam: Atheneum-Polak en Van Gennep, 2013.

Sinaïperiode het toneel wordt, niet van het conflict tussen God en de godsdienst, maar tussen een autoritair gelovige Mozes en de ongelovige Judeeër die Mozes' optreden ontmaskert als een gewelddadig soort religie. God als 'rol' is verdwenen, met als consequentie kennelijk dat het hele tweede deel van het boek Exodus met de worsteling rond heiligheid en cultus bij Kuiper ook is verdwenen. De wijze waarop God in de bijbelteksten zelf present wordt gesteld, vooral ook als tegenstander van religie, doet kennelijk niet ter zake. Daar wreekt zich de bijbelwetenschappelijke onkunde: niet-weten blijkt een postmodern belang.

Als God nu met een beroep op zijn transcendentie en onze beperkte taal, of met een beroep op de status van godsdienst als machtsmiddel uit zijn eigen serie wordt geschreven, hoe gaat het dan verder? Helpt het ons om gewoon vol te houden dat de godsdienstfilosofie ons wel argumenten kan geven om over God en Godskennis te blijven spreken, nog steeds zonder de bijbel en de bijbelwetenschap werkelijk een plaats te gunnen? Dat is het voorstel van Rik Peels.¹⁷ Hij geeft argumenten tegen de traditie van de 'theologia negativa' en vóór de relevantie van een theologie die wil spreken over God. Ik ga daar graag in mee, ook omdat ik het nut zie van de pogingen om academische ruimte te maken voor het intellectuele recht van spreken over God. Al blijft het in mijn visie zoiets als een uitwedstrijd op andermans veld en onder andermans spelregels. Al is ook in die uitwedstrijd wel meer speelruimte aan het ontstaan, getuige de conclusie van Terry Eagleton¹⁸ in zijn historische studie van de reeks mislukte experimenten met 'God-ervangers' in onze westerse cultuur: "The Almighty has proved remarkably difficult to dispose of." Maar dan komt de ontzuivering. "Theologie", zo schrijft Rik Peels, "is in ieder geval deels het verantwoord spreken over God." Met "deels" wil hij zeggen dat sommige vakken, zoals godsdienstfilosofie, in de theologie het bestaan of de aard van God direct als onderwerp hebben, terwijl van andere vakken, zoals exegese en tekstkritiek, dat niet geldt. Dat getuigt van weinig kennis van zaken. Veel exegeten die het vak bijbelse theologie beoefenen zijn wel degelijk van mening dat ze daarin over God spreken.¹⁹ Anderen concentreren zich op de godsdienstgeschiedenis van Israël²⁰, maar zijn van oordeel dat langs de lijn van gegevens en geschiedenis het 'spreken over God' aan de

17 Rik Peels 'Theologie als verantwoord spreken over God', in: L.J. Dorsman en P.J. Knechtmans (red.), *Theologie, waarheidsliefde en religiekritiek. Over geloof en wetenschap aan de Nederlandse universiteiten sedert 1815*, Verloren: Hilversum, 2014, 59–70; citaat op 60.

18 Terry Eagleton, *Culture and the Death of God*, Yale University Press: New Haven and London, 2014, ix.

19 Walter Brueggemann, *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis, 1997; W. Brueggemann, *Old Testament Theology. An Introduction* (Library of Biblical Theology), Abingdon Press: Nashville, 2008. Robert P. Gordon, *The God of Israel* (University of Cambridge Oriental Publications 64) Cambridge University Press: Cambridge, 2007.

20 Rainer Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit 1/2* (ATD Ergänzungsreihe Band 8/1-2), Göttingen, 1992.

orde is. Ze doen dat allemaal wel zonder godsdienstwijzgerige vergunning... Filosofie kan het zich niet permitteren om dat eenvoudig terzijde te schuiven en de vakken van de theologie naar eigen voorkeur en behoefte opnieuw in te delen. Peels zet zo zonder enige verantwoording de theologie op z'n kop: het denken over God gaat bij hem vooraf aan de studie van de gegevens: de teksten en hun geschiedenis. Hij kan daar in feite ook wel zonder, want de filosofie kan de vraag naar God kentheoretisch wel alleen af. Daar begint de discussie. De vraag is of je wel over 'God' kunt spreken zonder eerst over JHWH te spreken, die blijkens de bijbel zijn eigen biografie heeft. Het is theologisch onmogelijk om die vraag over te slaan, door eerst een definitie van 'god'²¹ te geven die zo breed is dat bestaande godsdiensten niet meer hoeven te doen dan een invuloefening van hun godsbeeld in de gereedliggende categorie.²² Misschien kun je zo aan de perfecte God van de vrienden van Job enige academische status verlenen, maar niet aan de God waarmee Job zo in heftig debat is en die – als ik als exegeet toch iets over God mag zeggen – hem tenslotte tegenover zijn vrienden recht doet. Gods biografie is wat wij hebben, niet zijn categorie, want daar blijkt hij zelf in zijn biografie problemen mee te hebben.

Bijbelse theologie als biografie.

Bij de uitleg van de bijbel krijgt een theoloog te maken met twee soorten 'data'. Allereerst het gegeven van de rolverdeling in de biografie van God en Israël in de bijbelteksten. Onder meer Gods reflecties over zijn geschiedenis met mensen. Daarnaast is er het gegeven van de aard van de teksten als zeer gevarieerde en veel bewerkte uitkomsten van de overlevering van religieuze tradities in fragmenten, manuscripten en vertalingen, die zo ook deel uitmaken van Gods biografie. We hebben godsdienstgeschiedenis en we hebben tekstgeschiedenis. Spreken over God is niet zinvol als we eerst de gegevens van godsdienstgeschiedenis en de tekstgeschiedenis neutraliseren en alleen een samenvatting ervan meenemen naar een theologie van hogere abstractie. Wat houdt ons tegen om vast te stellen: deze teksten en hun lotgevallen, dat is wat wij hebben en theologisch gesproken is dit kennelijk de wijze waarop God spreekt? Wie daar bezwaar tegen heeft moet argumenten geven en niet simpelweg de bijbelwetenschappen niet relevant verklaren voor het spreken over God.

21 Rik Peels, 'Theologie als verantwoord spreken over God', 62.

22 Of die, bij de academische tegenstanders van Peels, zo smal is dat godsdienst alleen nog maar kwaad kan. Ook dan moet men weer eens met bijbelwetenschappers echt teksten gaan lezen: zie Ed Noort, 'Over het gebruik van bijbelse teksten. Paul Cliteur en zijn monotheïstisch dilemma', in Theo Boer, e.a. *Van God gesproken. Over religieuze taal en relationele theologie. Opstellen aangeboden aan prof. dr. Luco J. van den Brom*, Boekencentrum: Zoetermeer, 2011, 188-201.

Natuurlijk is het menselijke taal. Zeker, het is godsdienst met een vertrekpunt in een cultuur van eeuwen geleden. Inderdaad, er is een plot en een rolverdeling in de diverse bijbelboeken die daarmee op verschillende manieren een spiegel zijn van geschiedenis, ervaringen en reacties daarop bij God en mensen. Zijn biografie kent daarom ook zwarte bladzijden, zoals de geweldsteksten in Deuteronomium.²³ Tekstgeschiedenis laat zien door hoeveel handen deze teksten zijn gegaan, voor ze ons bereikten. Dat hoort allemaal bij onze gegevens. Is God ‘zelf’ daarmee achter de horizon van religie en geschiedenis verdwenen? Of is nu juist deze stijl van spreken in de teksten en in de overlevering van teksten zijn wijze van presentie en overleven? De engelen in traktaat Sanhedrin wilden dat allemaal niet meemaken, maar, als je door blijft lezen, blijkt de Schepper zelf zijn eigen schepping niet te willen ontlopen, al kost het hem pijn en moeite en loopt hij er, zoals Ezechiël (36: 21,22) zegt, soms een slechte reputatie mee op.

Het eerste wat bij onze data hoort, is de waarneming dat verschillende teksttradities met elkaar in gesprek zijn over de rol van God in hun ‘plot’. Daardoor hebben ze ook vanuit verschillende ervaringen meegebouwd aan de biografie van God en mensen. De verschillende teksten in Exodus die de vraag stellen: wie heeft ons uit Egypte gehaald?, weerspiegelen een geschiedenis van het zoeken naar onderling vertrouwen tussen God en zijn volk. Daarbij hoort ook Gods eigen probleem om verder te gaan met Israël en zijn poging om Mozes van zijn volk los te koppelen. (Exodus 32,7; 33,1 en Deuteronomium 9,12). In de directe rede stukken in Exodus 14 - 17; 32 - 33 kan men het dispuut meemaken over de vraag: wie heeft ons/ Israël nu uit Egypte bevrijd? Was dat Mozes, met Aäron, of was het God zelf? In zijn bespreking van de passage in Exodus 14:11-14 noemt Propp²⁴ deze verzen als het begin van de verhalen van het murmureren en wantrouwen. In deze teksten, zo schijft hij: “Yahweh always saves the day ..” Het beoogde effect van deze verhalen is, “to make the readers feel guilty for doubting religious authority”. Schuldig voelen, dat is wel weer erg haastig traditioneel. Propp wijst niet op het gegeven dat in hoofdstuk 32 en 33 ook JHWH zelf Mozes verantwoordelijk lijkt te stellen voor de uittocht uit Egypte. De lezers van Exodus zullen nog zien dat ook JHWH overtuigd moet worden.²⁵ Het zijn met

23 E. Talstra, ‘Identity and Loyalty. Faith and Violence: The Case of Deuteronomy’, in: Dirk van Keulen and Martien Brinkman (eds.), *Christian Faith and Violence, Vol. 1* (Studies in Reformed Theology 10), Meinema: Zoetermeer, 2005, p. 69-85.

24 W.H.C. Propp, *Exodus 1-18* (The Anchor Bible), New York: Doubleday, 1999, 495.

25 E. Talstra, ‘“I and your people:”. Syntax and Dialogue in Exodus 33’, *JNSL [Journal of NorthWest Semitic Languages]*, 33 (2007) 89-97. Daarom is het sympathiek maar simplistisch om te stellen “Zo hebben de Israëlieten bij de uittocht bijvoorbeeld vertrouwd op God, ..”, zoals Rick Benjamins doet, met de aanbeveling dat religie en theologie “meer moeten doen dan oude verhalen interpreteren.” *Liberaal Christendom*, 36. Misschien maar weer eens op de ‘oude verhalen’ in Exodus studeren.

name de niet-priesterlijke, de profetische tradities die deze vertrouwenskwes­tie tussen God en mensen aan de orde stellen. Dat geldt ook van de teksten in Exodus 15:25 – 20:20, die vertellen hoe tijdens de woestijntocht God en zijn volk elkaar op de proef hebben gesteld.

Het complexe plot van Exodus 16 laat zien hoe verschillende teksttra­dities samen bijdragen aan de biografie van God en Israël. Het verhaal van het wantrouwen vanwege honger en dorst loopt uit op de instructies voor het manna en daarmee op het in acht nemen van de Sabbat. Priesterlijke tradities over de opbouw van de eredienst nemen hier de profetische over de opbouw van vertrouwen in zich op. Er zijn aparte dialogen tussen God en Mozes (vers 4-5 en 11-12) over het mopperen van het volk en over God die hen op de proef stelt.²⁶ Het stukje van vers 11-12 verstoort het plot: opvallend is, dat binnen de context van het verhaal (vers 6-10), God hier eigenlijk aan Mozes geen enkele nieuwe informatie geeft. Het lijkt een herhaling van zetten: ‘Ik heb de klachten van Israël gehoord.’ Maar dat had Mozes in vers 8 en 9 zelf al tegen Israël gezegd. In de traditie van de exegese (zowel de Joodse als de christelijke) heeft men wel geprobeerd om de lijn in het verhaal vast te houden, door aan te nemen dat vers 11 en 12 een terugblik zijn, die je daar­om met een voltooid verleden tijd mag vertalen. Deze woorden zouden dan terug verwijzen naar vers 4: ‘de Heer had (namelijk) gesproken tot Mozes’. Zo vind je het in de commentaren van Calvijn en van Benno Jakob.²⁷ Maar daarmee ga je buiten het boekje van de grammatica. Is dat nodig? Waarom God dwingen ook als schrijver een *perfect being* te zijn? Propp doet niet te veel moeite: ‘The priestly writer was simply confused.’ Wie weet. Of het bedoeld was of niet, het effect is in ieder geval dat er twee dialogelijnen naast elkaar ontstaan: één tussen God en Mozes en één tussen Mozes en het volk, waarin het perspectief net even anders is. In de oude vertalingen van Exodus 33 zie je dat het taalgebruik in het spreken over God op zijn beurt weer wordt ingevoegd in een veranderende wijze van spreken over God. In de Septuaginta wordt de Godsnaam Jhwh doorgaans weergegeven met het Griekse Κύριος. Maar in de uitdrukkingen van Israëls klachten tegen Jhwh wordt het generieke woord Θεός gebruikt. Bij voorbeeld in Exodus 16:7, klagen tegen Yhwh יהוה-על-יָלֵךְ wordt klagen ἐπὶ τῷ Θεῷ tegen God. Wat was de gedachte, mopperen op JHWH kan eigenlijk niet, dus dan formuleren we maar wat vager?²⁸ Propp verwijst in zijn commentaar ook naar voorbeelden uit de Targoemim, de oude Arameese vertalingen, waarin de uitdrukking dat God de klachten hoorde, is vervangen door een onpersoonlijke uitdruk-

26 Propp, *Exodus*, 479; 588.

27 Zie: C. Houtman, *Exodus* Vol. II (COT) Kampen: Kok, 1989, 291; B.S. Childs, *Exodus. A Commentary*, (OTL; London: SCM Press, 1974, 275; Propp *Exodus*, 442, 594.

28 Propp, *Exodus*, 585, 594.

king: “jullie klachten zijn gehoord ten overstaan van God” (vers 7, 9, 12). De theologische behoefte aan afstand neemt toe, zoals later ook bij de kerkvaders. Dat is ‘spreken over God’ in de laatantieke en hellenistische cultuur. Verdraagt Gods woord zoveel historisch gegroeide complexiteit? Kennelijk. In elk geval hoort dat erbij. Dat is dan ook een reden om Gods ‘biografie’ te spreken.

Bijbelwetenschap maakt dat soort processen zichtbaar in de data die we hebben uit allerlei eeuwen. Ook die maken deel uit van Gods biografie met mensen. Niet als een theologische ontwikkeling van A naar Beter, van menselijk naar abstract, maar als deel van een doorgaande interactie van Israël, en later de kerk, met de eigen cultuur, geschiedenis en teksten. Historisch-kritische analyse van de bijbel kan die interactie laten zien en beschrijven als godsdienstgeschiedenis. Bijbelse theologie kan in diezelfde interactie laten zien hoezeer de biografie van God met zijn mensen een verhaal van dilemma’s en overleven is. Het lijkt mij voor de actuele discussies over ons ‘spreken over God’ nodig een bijbelse theologie te ontwerpen die zich losmaakt van de hermeneutische vanzelfsprekendheid van derde-persoons uitspraken over God en mens en die dan aan de hand van de “ik”-uitspraken het verhaal van Gods dilemma’s en strategieën in de teksten volgt, zowel in het Oude als in het Nieuwe Testament. Engelen en andere theologen vinden dat je dan wel erg antropomorf uitkomt. Maar als de Almachtige nu toch gewoon op deze godsdiensthistorische manier zijn theologische biografie schrijft?

In de teksten waarin God reflecteert op zijn eigen biografie met zijn volk komt een lezer God tegen die over zijn eigen teleurstelling spreekt. Jeremia 2: 2: ‘ik denk aan vroeger’; Ezechiël 16: 5: ‘ik vond jou, weggeworpen op het veld’; Jesaja 65:2: ‘Ik strekte mijn handen uit, maar ...’ Of je leest over God die erkent: ik moet moeite doen om niet gewoon op te geven: Ezechiël 20; Deuteronomium 32: 26-27. Maar ook over God die zijn dilemma overwint en zich herneemt door zijn volk te vernieuwen: Ezechiël 11:19 en 36:29; Deuteronomium 30:6; Jesaja 48:6. Dit initiatief van God speelt een beslissende rol in de profetieën over het historische drama in de omgang van God met zijn volk: is er nog leven na ondergang en deportaties? Gods volhouden en een nieuw begin maken is een scheppingsdaad (Jesaja 45:7, 8), ook als zijn “ik” en zijn nieuwe begin door de profetenboeken heel verschillend onder woorden wordt gebracht.²⁹

De lezer komt ook God tegen die in specifieke situaties vragen stelt: retorische vragen en waaromvragen. Zijn retorische vragen zijn tekst-pragmatisch gezien uitroepen van het type: ‘ik begrijp niet waarom jullie ...’. Zij klinken in de context van de naderende ondergang van Jeruzalem, of in een

29 Henk Leene, *Newness in Old Testament Prophecy. An Intertextual Study* (OTS 64), Brill: Leiden – Boston, 2014, over het intertekstuele gesprek over ‘het nieuwe’ tussen Psalmen en Profeten.

terugblik erop. Wat willen jullie eigenlijk met godsdienst bereiken? ‘Waartoe dienen al die offergaven?’ (Jesaja 1:11). ‘Jullie vallen mij lastig met onrecht doen’ (Jesaja 43:24). Vanuit zijn ervaring met mensen stelt God de waarom-vragen. ‘Waarom kwam er niemand toen ik riep?’ (Jesaja 50:2).

In de profetie in crisistijd spreekt God soms hoopvolle veronderstellingen uit. Bijvoorbeeld in Jeremia 26:3 en 36:3, tijdens de regering van Jojakim, lijkt God hoopvol: ‘misschien zullen ze zich bekeren’.³⁰ Zo’n zelfde ‘misschien’ klinkt ook in Ezechiël 12:3. God stelt retorische vragen om mensen uit te dagen tot nadenken over hun actuele situatie. Vragen van het type: Hoe kan ik jullie overtuigen? (Jeremia 5:7, 9); ‘had ik iets anders kunnen doen? Moest ik niet ...?’ Vragen van het type: ‘Denk na: wil je in het verleden blijven hangen, of krijg ik ruimte voor iets nieuws?’ (Zacharia 1:1-6; 7:5). Het zijn geen tijdloze teksten, maar dialogen in specifieke situaties, waar historisch-kritische tekstanalyses proberen een beeld van te krijgen.

Het Nieuwe Testament zet Gods biografie voort op een eigen manier, die inhoudelijk aansluit bij de debatten over Gods presentie in boeken als Exodus, Jesaja of Ezechiël. In de christelijke theologie betekent dit dat het Nieuwe Testament niet iemand anders biografie is, maar dat een volgend hoofdstuk wordt geschreven in het verhaal van Gods presentie onder de mensen. Dat is een kwestie van doorlezen en steeds weer terugkijken, herlezen van de Hebreeuwse teksten, zoals het jodendom dat op een andere wijze deed in apocalyptische of in rabbijns exegetische teksten. Voor de christelijke theologie is het een kwestie van doorlezen op grond van de overtuiging van de openheid van Gods geschiedenis en van de wijze waarop het Nieuwe Testament over Gods presentie blijft spreken. Ook al zijn de godsdiensthistorische verschillen heel groot, in een bijbelse theologie van het Nieuwe Testament kan over Jezus worden gesproken als een volgend en fundamenteel hoofdstuk van Gods biografie. Een voorbeeld is de herlezing van het lied van de wijngaard uit Jesaja 5 in de gelijkenis van de pachters in Lucas 20: 9-19, waar de eigenaar van de wijngaard de verwachting uitspreekt: “Mijn zoon zullen ze wel ontzien” (vers 13; Mattheüs 21:38 en Marcus 12:6). Daar klinkt een veronderstelling zoals in de misschien-vragen van God in het Oude Testament. Zegt deze gelijkenis dan dat God iets anders had verwacht? Zo staat het in ieder geval in dit deel van zijn biografie, net als in Jesaja 5:7. Dat sluit aan bij de manier waarop Lukas vertelt van Jezus als een ‘teken’ van Gods aanwezigheid in de wereld. Het pasgeboren kind in Lukas 2:12 is teken van Gods presentie, het kind waarvan Simeon zegt dat het een teken is dat verzet en tegenspraak zal oproepen (Lukas 2:34). In Jezus’ biografie is dat niet on-

30 Joep Dubbink, ‘A story of three prophets: synchronic and diachronic analysis of Jeremiah 26, in: W. Th van Peursen and J.W. Dyk, *Tradition and Innovation in Biblical Interpretation* (SSN 57) Leiden: Brill, 2011, 17.

verwacht, zo geheel anders als hij is dan de religieuze verwachtingspatronen van mensen buiten (Lukas 11:16, 29) en ook binnen zijn kring (Lukas 21: 7,11,25). Is het ironie of machteloosheid dat Jezus zwijgt wanneer koning Herodes als zoveelste hem ook nog om een teken vraagt? (Lukas 23:8). Als het teken van Gods presentie voor je staat en je blijft zeuren om iets bovennatuurlijks, dan houdt het kennelijk op. Of, voor de goede lezer, dan begint het opnieuw, volgens het ‘teken van Jona’ (Lukas 11:29). De kwetsbare en uitdagende stijl van Gods presentie, zoals het Oude Testament die liet zien, gaat door, onafhankelijk van godsdienstige of andere belangen.

Onze data, de gegeven bijbelteksten, teksttradities en manuscripten zijn onze erfenis aan ‘geleefde religie’, ons biografische materiaal over God en mensen. Materiaal uit een zeer gevarieerde godsdienstgeschiedenis en juist daarom het vertrekpunt voor de theologie om te blijven leren spreken over God. Alles wat wij over God zeggen, komt inderdaad van beneden. Dat is namelijk de manier waarop hij spreekt en het is de plek waar hij zijn eigen biografie onder ons schrijft.