

Ironie in de Bijbel

Inhoud

Ironie in de Bijbel – De literaire lezing als exegetische methode	1
Bijbelverhalen literair lezen:	
De belofte van Jefta	Rechters 11 13
Ester en Mordechai	Ester 16
Judit en Holofernes	Judit 18
De koning op een ezel	Marcus 11, 1-10 20
Het opschrift boven het kruis	Marcus 15, 26 21
De belijdenis van de centurio	Marcus 15, 39 23
De farizeeër en de tollenaar	Lucas 18, 9-14 25
De blindgeborene	Johannes 9 27
Paulus in zijn "Narrenrede"	2 Korinte 11,16 t/m 12,13 30
De brief van Jakobus	Jakobus 33
Geraadpleegde literatuur	35

Ironie in de Bijbel – De literaire lezing als exegetische methode.

Ironie maakt lezen leuk en laat je actief bezig zijn. Lezen kun je natuurlijk doen om te ontspannen. In de literatuur en in de theologie is al geruime tijd belangstelling voor het feit dat lezen een activiteit is die niet neutraal is, maar bijdraagt aan de betekenis en de werking die een tekst krijgt.

Ironie is ook een strategie waarmee de auteur probeert zich voor je in te nemen om je te overtuigen van zijn boodschap. Ironie is een stijlmiddel die een indirecte manier van spreken hanteert. Het heeft te maken met schijn en werkelijkheid en met het omgekeerde zeggen van wat je bedoelt.

Dat maakt ironie dubbel. Niet iedereen houdt van deze indirecte manier van spreken. Als lezer moet je nagaan of je de auteur waardeert, vertrouwt en gelooft en of zijn manier van schrijven overtuigt. Wanneer vertrouwen in de auteur ontbreekt, komt de ironie over als trucs om je over te halen naar een niet welgevallig standpunt.¹ Juist als het gaat over indirecte manieren van spreken raakt dit aan de verantwoordelijkheid die je als lezer van een tekst hebt.²

Een tekst lezen en interpreteren is als een dialoog, waarbij het enerzijds van belang is om de tekst te respecteren en binnen zijn eigen context te begrijpen, anderzijds de lezer te respecteren in de informatie die hij uit deze tekst haalt en hoe hij dit in zijn context gebruikt.³ Het is de verantwoordelijkheid van een lezer het gesprek met de tekst zuiver te houden. Een open dialoog brengt met zich mee dat je er door kunt veranderen. Natuurlijk kan de tekst die we lezen niet meer

¹ "Very much of the irony is effected through sophisticated narrative tricks, ambiguities and winks at the reader, subtle but potent allusions, and the dropping of orienting information on the lips of this or that unsuspecting character." Jerry Camery-Hoggatt, *Irony in Mark's Gospel*, p. 86.

² Dit betreft wat in de Engelstalige literatuur wordt behandeld als "the ethics of reading". Deze discipline bestudeert twee thema's: de interpretatie van mogelijke betekenissen van een tekst en het toepassen van de tekst op de relevantie voor vandaag. David Rhoads, *Reading Mark. Engaging the Gospel*, p. 202-219.

³ "Each partner has power and influence on what happens in the dialogue." David Rhoads, a.w., p. 41.

veranderen, maar de tekst beschouwen als een partner in een dialoog is de beste manier om te voorkomen dat we onze eigen ideeën in de tekst lezen. Uitgangspunt daarbij is dat er meerdere interpretaties van een tekst mogelijk zijn, niet omdat de tekst onduidelijk is, maar omdat een tekst meerdere dingen tegelijk kan zeggen.⁴

Een tekst is bovendien zoets als een toneel. Wat je ziet zijn de personages met hun karakterontwikkelingen, de entourage en de afwikkeling van de handelingen. Er klinken stemmen op allerlei niveaus, ook de onhoorbare stem van de communicatie tussen de auteur en de lezer. Wat je niet ziet is de auteur van het script en de regisseur. Toch bepalen zij en zij alleen welke onderdelen worden uitgelicht en welke niet. Bij een tekst is het zo dat het niet alleen gaat om wat er verteld wordt, maar ook wie het vertelt, hoe hij het vertelt en met welke visie en bedoeling.

Hoe weet je of een tekst ironisch bedoeld is? Er zijn geen uiterlijke kenmerken waaraan je ironie kunt herkennen, zoals de toon waarop iemand spreekt of gebaren die er bij gemaakt worden. Ook zijn er geen leestekens in de tekst die ironie aanduiden.⁵ Wanneer een ironische lezing door de auteur bedoeld is zou dit op zijn minst consequenties moeten hebben voor de vertaling en voor de voordracht.⁶

Een ironische lezing kan nooit geheel bewezen worden.⁷ De lezer zal een keuze moeten maken of de auteur een ironische dan wel een ernstige lezing bedoelt. De context zal die keuze duidelijk moeten maken.⁸ Als je als lezer het gevoel krijgt dat wat je leest niet helemaal klopt, is er een duidelijk vermoeden van ironie. Dit vraagt namelijk om reconstructie, om het besef dat iets anders bedoeld wordt dan wat er gezegd wordt. Wat zich dan bij de lezer afspeelt vat Robert Fowler samen in vier stappen die nodig zijn om te herkennen of er sprake is van ironie: a. de letterlijke betekenis afwijzen, b. uitproberen van alternatieve interpretaties, c. beslissen wat de auteur bedoelt, d. een keuze maken voor een nieuwe interpretatie.⁹

Ironie opmerken betekent aandacht hebben voor de literaire kanten van de Bijbel. Die aandacht is niet vanzelfsprekend en pas in de twintigste eeuw ontstaan met name in de Engelstalige landen. In de literaire wereld kwam het voort als reactie op de methoden in de negentiende eeuw, die vooral belangstelling hadden voor de werkelijkheid achter de tekst. De tekst was bijvoorbeeld slechts een middel om de auteur beter te leren kennen. In de 20^e eeuw kwam er meer aandacht voor de teksten zelf. Dit kreeg zijn neerslag in bewegingen als het Engels-Amerikaanse New Criticism, het Frans-Amerikaanse Deconstructivisme en het Russisch Formalisme.¹⁰ Omdat een tekst als een toneel is, is het goed om ook te kijken naar de ontwikkeling in het theater. In de wereld van het drama wordt de oude richting tot in de 20^e eeuw vertegenwoordigd door hen die drama definiëren als het nabootsen van de werkelijkheid.¹¹ De regisseur wordt in eerste instantie gezien als degene die het script interpreteert. In de nieuwe richting komt de nadruk te liggen op het

⁴ "One attractive feature of indirection for a storyteller is the capability it affords to go (indirectly, of course) in more than one direction at the same time." Robert M. Fowler, *Let the Reader understand. Reader-Response Criticism and the Gospel of Mark*, p 156.

⁵ Er zijn pogingen gedaan om dit in te voeren. Dit is online bij Wikipedia na te lezen onder het trefwoord ironieteken. In de digitale wereld worden zogenaamde emoticons gebruikt om de emotie van de woorden te versterken of af te zwakken. Ze worden onder andere gebruikt om te voorkomen dat je er bij moet schrijven dat je iets ironisch bedoelt. Dit kan op zijn beurt pijnlijke misverstanden voorkomen.

⁶ Hierop wijst reeds Marcus Fabius Quintilianus, een gezaghebbend Romeins retoricus uit de eerste eeuw.

⁷ Jan van Luxemburg, Mieke Bal, Willem G. Wetsteijn, *Over Literatuur*, Blz. 107.

⁸ Gerda van de Haar, *Zonder ironie geen ernst*, geeft meerdere voorbeelden.

⁹ Robert M. Fowler, a.w., p.12.

¹⁰ Dit zijn stromingen die, uitgaande van de tekst, elkaar op andere punten bestrijden. Als ik in deze studie over de literaire methode spreek, schaar ik deze stromingen onder één noemer, met voorbijgaan van de verschillen.

¹¹ Het centrale begrip daarbij is het Griekse woord *mimesis* dat nabootsing betekent. Dat woord is tevens de titel van een klassiek boek op dit terrein, dat de overgang vormt tussen de oude richting van het realisme en de nieuwe literaire kritiek. Erich Auerbach, *Mimesis. De weergave van de werkelijkheid in de westerse literatuur*.

theaterwerk zelf en op de regisseur als schepper. Zijn verbeelding en fantasie spelen een grotere rol dan het script.¹²

In de theologie vond een vergelijkbare ontwikkeling plaats. De sinds de 17^e en 18^e eeuwse Verlichting opgekomen historisch-kritische methode heeft zich een dominante positie verworven en behouden, maar heeft naast zich aandacht zien ontstaan voor een literaire lezing van teksten in de Bijbel.

De literaire methode heeft een andere strategie dan de historisch-kritische methode, maar bouwt wel verder op de resultaten daarvan. De historisch-kritische methode is historisch geïnteresseerd en stelt vragen als a. welke bronnen heeft de auteur gebruikt? b. hoe gebruikt de auteur deze bronnen om zijn eigen theologische visie te verwoorden? en c. voor welke lezers en hoorders schrijft hij? De historisch-kritische methode is wat men noemt een diachrone methode die naar de totstandkoming van de tekst kijkt, naar de historische werkelijkheid waaraan de tekst refereert (voor zover mogelijk) en naar de visie die de auteur daarover ten beste geeft. De literaire of narratieve methode is taalkundig geïnteresseerd en een synchrone methode die de tekst zoals hij voor ons ligt leest en interpreteert, met oog voor de retoriek van de auteur en voor de rol van de lezer.¹³ Het is van belang op te merken dat de historisch-kritische methode niet wordt afgewezen, maar gemodificeerd.

De literaire methode valt uiteen in verschillende disciplines:¹⁴

a. Structuuranalyse behandelt de geleding van de tekst, dat wil zeggen de afbakening ten opzichte van de context en de opbouw van de pericop. Het begint met "close reading" vanuit het besef dat niets er zomaar staat en dat niets onbetekenend of vanzelfsprekend is.

b. De narratieve analyse onderzoekt de kenmerken van verhalen en alle vormen van communicatie die door de tekst plaatsvinden, zowel binnen als buiten het verhaal.

c. De semantiek onderzoekt waarom een schrijver bepaalde woorden gebruikt en welke betekenis deze hebben binnen de context waarin ze gebruikt worden. Dit richt zich bijvoorbeeld op terugkerende kernwoorden en op de betekenis van geografische en persoonsnamen.

Hoewel de term niet door Wim Weren genoemd wordt, worden bovenstaande disciplines in de literatuur ook behandeld onder de naam semiotiek.¹⁵

d. Tenslotte is er de intertekstualiteit, die uitgaat van het grondidee dat een tekst verweven is met andere teksten en dat zijn vorm, betekenis en functie mede daardoor bepaald worden.¹⁶ In deze tekstbeschouwing gaan diachronie en synchronie samen in de zin dat afgeronde teksten bestudeerd worden, maar daarnaast ook de historische relatie tussen die teksten er in betrokken wordt.

Eén van de belangrijke kenmerken van de literaire methode is de aandacht voor de verteller, wat niet automatisch dezelfde persoon als de auteur van de tekst is. De verteller is een instantie in de tekst van het verhaal, maar hij spreekt van buiten het verhaal, met een eigen visie, die overigens ook kan afwijken van de visie van de auteur. Omdat de verteller geen personage in het verhaal is maar wel in de tekst zit moet men soms enige moeite doen om aan te wijzen welke onderdelen van de tekst door de verteller worden gesproken. Dit fenomeen kun je vergelijken met hoe een cameraman

¹² "Theater draait volgens hen niet om een imitatie van de bedoelingen van een auteur, om een zo zuiver mogelijke inleving in de personages van het stuk, maar om een dynamisch weefsel van handelingen, signalen en betekenissen: om de creatie van een nieuwe wereld. Een nieuw betekenisontwerp." Henk de Roest, *En de wind steekt op*, Blz. 186.

¹³ Joël Rosenberg is een Amerikaanse geleerde die de grondgedachten van een literair perspectief op de Bijbel heeft uiteengezet. Over de eerste vijf boeken van de Bijbel, waarin de aanwezige bronnen overtuigend zijn aangetoond, zegt hij: "Ons inzicht in de Torah kan inderdaad vergroot worden wanneer we bedenken dat hierin documenten worden geciteerd. De belangstelling van de literatuurwetenschap richt zich hier vooral op de activiteiten van de uiteindelijke redacteur, wiens kunstvaardigheid veel meer zorgvuldige aandacht verdient dan tot dusver het geval is geweest." Aangehaald door Robert Alter, *Bijbelse verhaalkunst*, Blz. 31.

¹⁴ In dit overzicht van disciplines baseer ik mij op Wim Weren, *Vensters op Jezus*.

¹⁵ Hiervoor verwijs ik naar C.M.Overdulve, J.C.E.Meij, C.J. den Heyer, *Hoe krijgt de Bijbel betekenis? Semiotiek toegepast op bijbelse teksten*. Blz. 25-29.

¹⁶ Wim Weren, a.w. Blz 14. Zie ook Wim Weren, *Intertextualiteit en Bijbel*.

en een regisseur een televisiecamera gebruiken, maar waarbij mensen die gefilmd worden doen alsof de camera er niet is, zodat de aandacht voor de cameravoering wordt weggehouden. De verteller in een tekst is in elk geval te herkennen aan het feit dat hij vertelt vanuit een positie waar hij niet gebonden is aan tijd of ruimte. Bovendien is de verteller alwetend en is hij in staat aan te geven wat iemand denkt of wat iemand die alleen is zegt. De verteller bepaalt wie hij het woord geeft en of hij dit in de derde persoon doet, en dus over hem spreekt vanuit zijn eigen visie, of dat hij hem zelf aan het woord laat, in de directe rede, en zo de kans geeft een visie te vertolken die afwijkt van de visie van de verteller. De verteller maakt bij dit alles uiteraard gebruik van velerlei technieken en stijlfiguren, waaronder retorische vragen, raadsels, citaten, flashbacks en voorspellingen en ironie.

Uit de veelheid aan stijlfiguren richt ik mij in dit onderzoek op de ironie. Dit wordt vaak begrepen als "grappig". Nu wordt ironie inderdaad geschaard onder de vele vormen van humor.¹⁷ De Twentse cabaretier Herman Finkers is een goed voorbeeld van het effect dat ironie veroorzaakt, omdat hij veelvuldig gebruik maakt van omgekeerde logica, waarbij woorden en begrippen net de andere betekenis krijgen als die men verwacht. Ik noem Herman Finkers hier in het bijzonder, omdat ik hem ook een voorbeeld vind van hoe ironie samen kan gaan met maatschappelijk engagement. Ik kom daar uitgebreid op terug.

Ik richt mij hier echter niet zozeer op de humoristische kant, maar vooral op ironie als taalkundig fenomeen en met name op de klassieke ironische omkering: het één zeggen en het ander bedoelen. Er zijn ook andere uitingsvormen van ironie, zoals overdrijven (hyperbool) of afzwakken (understatement). Ook is ironie in de praktijk soms lastig af te bakenen van andere stijlfiguren als sarcasme, parodie, paradox, cynisme, allegorie en satire.

Het één zeggen en het ander bedoelen wordt verbale ironie genoemd. In de Bijbel komt dit vaak voor en ik zal er enkele gevallen van bespreken. Daarnaast zal ik voorbeelden geven van dramatische ironie. Dit wordt in de praktijk ook wel als ironie van de geschiedenis of als ironie van het lot aangeduid. Hierbij gaat het om het fenomeen dat gebeurtenissen anders verlopen dan gedacht. Ironie als manier van spreken komt behalve in de Bijbel ook veelvuldig voor in de literatuur van de klassieke oudheid. Aristoteles, die aan het begin staat van de wetenschappelijke discipline van de retorica, bespreekt bijvoorbeeld wat wij ironie van de geschiedenis noemen en in de context van het drama (de opvoering op toneel) duidt hij dit aan als peripetie.¹⁸ Het verschil in kennis tussen de verteller en de lezer enerzijds en de personages in het verhaal anderzijds speelt daarbij een voorname rol.

Ironie heeft de functie dat het betekenisondersteunend is en de interpretatiemogelijkheden verrijkt.¹⁹ Bij de lezing van een tekst volgens de literaire methode is de vraag essentieel wie er spreekt. In de gelaagdheid van personage, verteller en auteur is het van belang met welke visie en vanuit welk perspectief (point of view) wordt gesproken. Het kan daarbij zowel gaan om het zien van mensen en dingen als om het waarnemen van gedachten en gevoelens.²⁰ Ook is zoals gezegd het verschil in kennis tussen de personages, de verteller, de auteur en de lezer een veelgebruikte verteltechniek, die zorgt voor dubbele bodems en ironie in meerdere lagen.²¹ Een mooi voorbeeld hoe personages in het verhaal verschillende informatie bezitten is het bekende verhaal over David en Batseba in 2

¹⁷ Het gedateerde maar lezenswaardige boekje van Okke Jager, *De humor van de bijbel in het christelijk leven*, Kampen 1954, betreft ook de ironie in zijn beschouwingen, maar wil met vele voorbeelden van humor in bijbel en kerk vooral bereiken dat je mag lachen om de kerk en mag lachen in de kerk.

¹⁸ "Een peripetie is de ommekeer in de verloop van de handelingen naar het tegenovergestelde." Aristoteles, *Poëtica*, Blz. 47

¹⁹ Jan van Luxemburg, Mieke Bal, Willem G. Wetsteijn, *Over Literatuur*, Blz. 109.

²⁰ Jan van Luxemburg, Mieke Bal, Willem G. Wetsteijn, *Over Literatuur*, Blz. 34.

²¹ Voor het lezen van teksten in de context van de liturgie komt daar ook nog bij dat de voorganger die een tekst voordraagt en uitlegt een voorsprong in kennis op de gemeente heeft. Henk de Roest, a.w., Blz 196.

Samuël 11. David wilde van Uria, de man van Batseba, af maar dit lukte niet meteen. Hierop stuurde hij Uria naar het leger met een brief voor legerleider Joab om Uria zodanig op te stellen dat deze zou sneuvelen. Uria weet niet dat hij zo zijn eigen doodvonnis meedraagt, maar David wist het en later Joab. Bovendien vertelt de verteller het, zodat ook de lezer weet wat er in de brief stond. Gevallen waarin de verteller en de lezer samen dezelfde informatie bezitten in tegenstelling tot wat de personages weten, zullen we nog vaker tegenkomen, bijvoorbeeld bij de belijdenis van de centurio in Marcus 15, in de gelijkenis van de farizeeër en de tollenaar in Lucas 18 en in de visie van de evangelist Johannes.

Als we gaan lezen zijn er vele factoren die vooraf meespelen. Wat weten we al over de schrijver en uit welke hoek komt hij? Welke opvatting hebben we al over het onderwerp waarover hij schrijft en hoe is dat medebepaald door de traditie en de omgeving waarin wij leven? Mede vanwege het besef van veel vooraf bepalende factoren merk ik hier op dat ik deze studie schrijf tegen de achtergrond van de liturgie en het pastoraat, waar zowel de gemeenschap als het individu een rol speelt. Hoewel ik mij in deze studie met de taal van Bijbelteksten bezighoud, moeten we steeds beseffen dat ook die ontstaan zijn in een cultuur van mondelinge overdracht en niet in een leescultuur zoals bij ons. Daar staat tegenover dat ook wij in de liturgie een hoorcultuur hebben in de zin dat er slechts een deel van een tekst gehoord en besproken wordt, wat zorgt voor een andere beleving dan een leeservaring.²² Ironie helpt bij het scheppen van ruimte. Just van Es wijst er daarbij op dat in de liturgie de ironische ervaring niet alleen kan worden overdacht, maar ook kan worden gespeeld en beleefd.²³ Anderzijds is het van belang ons ervan bewust te zijn dat het in de bespreking van teksten uiteindelijk gaat om de betrokkenheid op het persoonlijke levensverhaal. Dat betekent een pastorale gerichtheid op door mensen vertelde levenservaringen. Een goed verhaal is een uitnodiging om te reflecteren over je eigen leven.

Ironie zorgt er voor dat er iets onder de oppervlakte zit, en dit iets wordt door de lezer aangevoeld. Dit is in het bijzonder het geval als er een discrepantie is tussen wat de personages onderling wel of niet weten, of tussen wat de lezer weet en wat de personages in het verhaal weten. Lezen is dus een ontdekkingstocht naar de betekenis die verborgen ligt achter de letterlijke betekenis. Om een eenvoudig voorbeeld te noemen: als we in het verhaal over Ruth, de Moabitische, lezen dat ze naar het land gaat om aren te lezen, en we horen dat "het toeval wilde dat de akker waar ze kwam van Boaz was" (Ruth 2,3), dan voel je als lezer meteen aan dat dit helemaal niet zo toevallig is, maar dat de verteller er naar toe werkt om te laten zien dat hier uiteindelijk meer achter zit, namelijk in dit geval de leiding van de Heer, de God van Israel.

Wat is er het belang van om op zoek te gaan naar ironie in Bijbelteksten? Is het een manier om ze niet serieus te nemen? Die bedoeling zou iemand inderdaad kunnen hebben. Ironie heeft te maken met relativeren en dat wordt vaak misverstaan als afname van betrokkenheid. Ik kom op het belang van betrokkenheid nog uitgebreid terug. Iemand kan zich inderdaad ironisch uitspreken om te laten weten dat hij er niet zoveel meer in ziet. Het moge duidelijk worden dat dit niet mijn opvatting is. Ik hoop hieronder aan te tonen hoe ironie, net als andere stijlmiddelen, wordt ingezet om de betrokkenheid te vergroten.

Stijlmiddelen als ironie en paradox worden gebruikt in verhalen. En verhalen geven de geschiedenis niet altijd op een historisch controleerbare manier weer, willen dat vaak niet eens, maar auteurs nemen de vrijheid om iets uit de werkelijkheid weer te geven en de betekenis daarvan door te vertellen. Het is paradoxaal maar waar dat om de betekenis van Jezus door te vertellen niet alle

²² De literaire methode in de Engelstalige wereld spreekt over Audience-Oriented Criticism. Hiermee wordt aangegeven dat de literaire methode zich niet uitsluitend richt op de wereld binnen de tekst, maar uiteindelijk op de hoorders die de betekenis van de tekst construeren.

²³ "De Griekse tragedie had een vergelijkbare functie: het bewerken van een catharsis, een reiniging van verdriet over het onmogelijke." Just van Es, a.w., Blz. 119.

feitjes historisch hoeven te kloppen, waar men overigens niet eens altijd de kennis voor in huis had.²⁴ Een verhaal staat niet los van de realiteit, ook een verzonnen verhaal niet. Er is altijd een relatie met de werkelijkheid. Een auteur heeft de bedoeling daarover iets door te vertellen, maar hoe die werkelijkheid precies was of is, is niet altijd benaderbaar. Een auteur wil niet een betoog doorgeven, maar een verhaal. Hij neemt daartoe de vrijheid om het woord te nemen om iets dat hij van belang vindt door te vertellen. Dat is een verhaal.

In de Bijbel staan vele verhalen. De relatie tot de werkelijkheid mag er niet toe leiden dat het verhaal wordt gereduceerd tot een betoog dat de grondslag wordt van een theologische leer. De rijkdom van deze verhalen ligt veeleer in het feit dat ze door de artistieke vorm van een verhaal een spanning creëren en opbouwen die de betrokkenheid van de lezer en de hoorder op het oog heeft. Een verhaal maakt een geschiedenis niet minder serieus, maar zoekt naar het vergroten van de betrokkenheid. Met die bedoeling wordt verteld. Een verhaal schept bovendien de context om ideeën te verwerken.²⁵ Zo speelt toeval in het zojuist genoemde voorbeeld in het verhaal over Ruth al vroeg een rol in de afwikkeling van de plot en kan een dergelijke tekst geen grondslag zijn om een theorie over toeval op te baseren.

Waarom gebruiken schrijvers ironie? Ironie is een onderdeel van de retorica. Wie het gebruikt wil de lezer overtuigen van een standpunt en aanzetten om van daaruit in actie te komen. Ironie kan zoals zoveel dingen in het leven op een goede en een kwade manier gebruikt worden. Het kan natuurlijk een middel zijn om de spot te drijven met een onderwerp, met anderen of met zichzelf, met de bedoeling om te beschadigen. Beter en naar mijn overtuiging ook correcter wordt ironie als een vorm van humor gezien en wordt het gebruikt vanuit sympathie met de ander en om hem van daaruit voor het eigen standpunt te winnen. Ironie is een strategie om de boodschap anders en effectiever over te brengen. Het wordt gebruikt om de spanning op te bouwen, de tegenstellingen die worden opgeroepen in beweging te brengen en de lezer te dwingen hierin een keuze te maken. Zo wordt je als lezer een spiegel voorgehouden en zet het je aan tot nadenken over welke waarden en normen er toe doen, en welke om een omkeer vragen.

Daarbij zorgt de auteur voor een nieuwe tegenstelling, namelijk tussen enerzijds de auteur samen met de lezer die de ironie begrijpt, anderzijds degenen die deze knipoog tussen auteur en lezer niet doorhebben. Het nut hiervan is om de mogelijkheid van interpretatie open te houden en zichzelf niet te verschansen in onveranderlijke standpunten.²⁶ Hiervoor gebruikt de auteur wisseling van perspectief, bijvoorbeeld door verschillende mensen met dezelfde woorden iets anders te laten zeggen. We zullen hiervan een voorbeeld tegenkomen in het Bijbelboek Ester als Mordechai in 8, 8-14 met praktisch dezelfde woorden als in 3, 12-15 de ondergang van Haman weergeeft zoals deze dat met hem had willen doen. Hieruit blijkt de mogelijkheid van meer dan één interpretatie.

Dit fenomeen geeft uitdrukking aan het feit dat geloven altijd te maken heeft met verandering en met in beweging blijven, wil het niet verzanden in slechts strategie. De gelijkenis van de farizeeër en de tollenaar in Lucas 18, die ik zal uitwerken, is hierbij een leerzame illustratie. Het toont hoe

²⁴ De slotzin van het boek van Robert Alter, *Bijbelse verhaalkunst*, is te mooi om hier niet te citeren: "Latere religieuze tradities hebben ons over het algemeen aangemoedigd de bijbel eerder serieus op te vatten dan ervan te genieten, maar de paradoxale waarheid zou wel eens kunnen luiden dat we, door te leren beter van de bijbelse verhalen te genieten, ook duidelijker zullen gaan inzien wat ze ons willen vertellen over God, de mens en het riskante en diepernstige rijk der geschiedenis." Blz. 234.

²⁵ "In een verhaal kunnen ideeën op een andere manier spreken dan in een theorie. 'Verhaalzinnen' zijn geen proposities; zij hebben hun betekenis door het geheel waarin zij figureren en kunnen niet ongestraft uit de verhaalcontext worden losgemaakt." Arne Jonges, *Alsof het zo is ...*, blz 54. Jonges wijst op blz. 55 op het belang van het werk van Paul Ricoeur, die de narratieve aspecten van de werkelijkheid de 'propedeuse voor de ethiek' noemt.

²⁶ "Een ironische lezing is een permanente uitdaging zowel voor wie in de christelijke traditie staat als voor wie er beginnende interesse voor toont." Geert Van Oyen, *Marcus mee maken*, Blz. 186.

ironie kan helpen bij het ontwikkelen van de vaardigheid van de levenskunst. Om hiertoe te komen is er de herkenning.

De herkenning

Een verhaal wil de ander overtuigen en het uiteindelijke doel van het vertellen van een verhaal is om iemand te brengen bij het zien en herkennen van iets wat verborgen is. Aristoteles heeft het moment waarop het eigenlijke inzicht in een verhaal doorbreekt omschreven met de term herkenning (anagnorisis). Het is het moment van de ontknoping waarop de plot van het verhaal duidelijk wordt. Dit werkt het best wanneer er tegelijkertijd sprake is van dramatische ironie, dus van de onverwachte omkering van de gebeurtenissen.²⁷ Dit moment waarop het inzicht doorbreekt is niet te voorspellen en individueel bepaald. Het is met andere woorden niet uit de ontleding van de tekst te reconstrueren, maar heeft te maken met geraakt worden en met inspiratie en verbeeldingskracht. De korte en langere uitspraken en gelijkenissen van Jezus hadden de bedoeling mensen uit te nodigen en zo als het ware die herkenning op te roepen om oog te hebben voor een andere dan alleen de letterlijke waarneming.²⁸ Zijn taalgebruik was ironisch en paradoxaal en zette de wijsheid in de wereld waarin hij leefde volledig op zijn kop door een farizeeër onrechtvaardig te noemen en een samaritaan goed. Ook bracht hij zijn beeld van het koningschap van God in praktijk door het vóór te leven en tegen alle conventies in om te gaan met uitgestotenen. Zo werd het leven van Jezus ironie in levende lijve door de manier waarop hij als mens een gelijkenis werd van het koninkrijk van God.²⁹

Van herkenning naar betrokkenheid

Wie in verhalen tot herkenning van de menselijke maat komt, wordt ook zelf als lezer en hoorder uitgenodigd tot betrokkenheid op zijn omgeving. Als verhalen helpen om te ontdekken hoe ironisch de werkelijkheid is, leidt dit tot engagement met de wereld om ons heen en tot concreet beleid dat op grond daarvan gemaakt wordt. Dat is wat verhalen beogen.

De literaire lezing van geëngageerde teksten binnen en buiten de Bijbel wil niet alleen vermaken maar door te vertellen iets bewerken. Vaak wordt het omgekeerde beweerd, namelijk dat in de geest van het postmodernisme ironie gebruikt wordt om vrijblijvendheid en onverschilligheid mee uit te drukken en zo een handige manier is om je niet verantwoordelijk te voelen voor je uitspraken. Het komt dan diametraal tegenover engagement en betrokkenheid te staan.

Ik wil daar tegenoverstellen dat ironie ingezet wordt, en kan worden, om moreel ruimte te scheppen. Ruimte is nodig om vrijheid van interpreteren te hebben. Dit betekent ondermeer dat ik het begrip openbaring niet geschikt vind voor de interpretatie van teksten in de Bijbel. De Bijbel bevat naar mijn idee geen heilige en onaantastbare teksten, maar vertellen over wat ons heilig is. Er kan geen sprake van zijn dat interpretatie van de tekst onmogelijk wordt gemaakt door zich te beroepen op openbaring door God. Bovendien is het onmogelijk dat je het in zo'n divers boek als de Bijbel is met alle voorstellingen eens kunt zijn, zodat een beroep op openbaring altijd ergens vastloopt. Vrije interpretatie van de inhoud van de Bijbel en afzien van dogmatische fixatie is wezenlijk om in onze samenleving en in onze wereld werkelijk betrokken en geëngageerd te kunnen zijn.

²⁷ "Ook de herkenning is een ommekeer, en wel, zoals het woord al aanduidt, van onwetendheid naar inzicht, waardoor een voorheen niet onderkende betrekking van verwantschap of vijandschap onthuld wordt, en die zich voltrekt in hen wier situatie duidelijk als gelukkig of ongelukkig was omschreven. De herkenning is het meest geslaagd wanneer er tegelijkertijd een peripetie plaatsvindt." Aristoteles, *Poëtica*, Blz. 47.

²⁸ "Zo kunnen dus de aforismen van Jezus het best begrepen worden als te memoriseren kristallisaties van inzicht, die tot verder inzicht uitnodigen. Op eenzelfde manier zijn de gelijkenissen van Jezus, waarbij een verhaalvorm wordt gebruikt, uitnodigend." Marcus J. Borg, *Als met nieuwe ogen*, Blz. 93.

²⁹ Ik sluit mij wat dat betreft graag aan bij de bewering van J J Suurmond (in de bespreking van *Lof der Zotheid* van Erasmus in het kader van de boekenweek van 2007) dat voor Erasmus als humanist niets zo humaan was als het evangelie, dat het maatschappelijk systeem pootje haakt. In *Dagblad Trouw*, 20 maart 2007.

Dat bij dit uitgangspunt juist ook de humoristische kant van ironie in het geding is zie ik naar voren komen in de cabaretier Herman Finkers, wiens kijk op het leven naar mijn idee zowel ironisch als geëngageerd is. Het laatste zie ik in de authentieke manier waarop hij een gelovig mens wil zijn. Daarover reflecterend wijst hij er op dat religie en humor voor een groot deel over hetzelfde gaat, namelijk een oplossing geven voor de tegenstellingen in het leven.³⁰

Betrokkenheid gaat over de relatie met de werkelijkheid.

Als de literaire methode zich uitsluitend op de tekst richt ligt de vraag naar de relatie tot de achterliggende werkelijkheid voor de hand. Hoe verhoudt het gebruik van ironie en andere stijlmiddelen zich tot het wel of niet echt gebeurd zijn van het beschrevene? Zoals gezegd is het de historisch-kritische methode die met name historisch geïnteresseerd was en is. Ook heb ik op het belang gewezen de resultaten van deze methode te verdisconteren. Ondanks de enorme resultaten die zijn bereikt, zijn echter de mogelijkheden om de historische werkelijkheid achter de Bijbelteksten te benaderen beperkt. Voor de literaire lezing is de achterliggende realiteit van de teksten niet onbelangrijk maar secundair. De teksten zelf en de toe-eigening daarvan in de werkelijkheid van huidige lezers en hoorders komen op de eerste plaats. In de praktijk van het lezen van de Bijbel betekent dit niet zozeer luisteren met het idee dat het geschrevene exact zo gebeurd is, maar lezen vanuit de openheid geraakt te worden door de inhoud van de tekst. De Engelse dichter en literatuurcriticus Samuel Coleridge (1772-1834) omschreef het literaire lezen als "lezen onder tijdelijke opschorting van ons ongelooft".

Toch is die benadering niet toereikend. De door Coleridge gewezen weg volgt Edward Schillebeeckx als hij zegt: "Voor ons, moderne mensen, is het verhaal – ook het Jezusverhaal – pas dan goed te beluisteren, als wij tot een tweede primitiviteit, een tweede verhalende onschuld komen, d.i. wanneer wij door de geschiedeniswetenschap en de kritiek héén zijn gegaan, en zó terugkeren tot een 'verhalende onschuld', die dan zelf haar kritische kracht herwint op wetenschap en kritiek."³¹ Harry Kuitert heeft er terecht op gewezen dat literaire verbeelding verder gaat dan dat: "Een tijd lang is een zogenaamde tweede naïviteit populair geweest, opzettelijke, gewilde primitiviteit, en dus onecht. Een 'doe niet zo moeilijk' oplossing: we hanteren de beeldtaal van de bijbel als aanduiding van een echte realiteit, maar we weten wel beter. Dat is met het mes in de buik blijven zitten."³² Kuitert bepleit een derde weg, die van de verbeelding, welke niet uitgaat van historische feiten, maar ook niet genoeg heeft aan het als onecht afwijzen van teksten omdat ze niet over standen van zaken spreken.

Voor het lezen van de verhalen in de Bijbel betekent dit mijns inziens dat zelfs als een auteur aangeeft de feiten zo zorgvuldig mogelijk weer te zullen geven, we moeten beseffen dat hij niet een enig mogelijke weergave van de feiten kan geven. In alle gevallen geeft de auteur een visie op de werkelijkheid. Dit geldt bijvoorbeeld ook voor de evangelist Lucas die graag aangehaald wordt als voorbeeld van de evangelist die zijn evangelie vanuit primair historische belangstelling geschreven heeft. Dit beeld kan makkelijk ontstaan door de manier waarop hij zich meteen aan het begin van zijn boek uitsprekt:

"Nadat reeds velen zich tot taak hebben gesteld om een verslag te schrijven over de gebeurtenissen die zich in ons midden hebben voltrokken, en die ons zijn overgeleverd door degenen die vanaf het begin ooggetuigen zijn geweest en dienaren van het Woord zijn geworden, leek het ook mij goed om alles van de aanvang af nauwkeurig na te gaan en deze gebeurtenissen in ordelijke vorm voor u, hooggeachte Theofilus, op schrift te stellen, om u te overtuigen van de betrouwbaarheid van de zaken waarin u onderricht bent." (Lc 1,1-4)

³⁰ Online te bekijken in het IKON-programma Het Vermoeden van 12 maart 2006.

³¹ Edward Schillebeeckx, Jezus, het verhaal van een levende. Blz. 127.

³² H.M. Kuitert, Voor een tijd een plaats van God. Een karakteristiek van de mens. Blz. 106.

Zo'n inleiding schept de verwachting dat er een historisch verslag volgt. Door moderne bril gelezen lijkt Lucas zich voor te nemen exacte historische feiten te gaan vertellen. Toch kan dat nauwelijks de enige beweegredenen zijn geweest, gezien de verschillen met de andere evangelisten. Dat is geen onkunde of slordigheid, maar zelfbewust werken vanuit een andere visie. Afgezien van het onvermijdelijke feit dat historische verslagen altijd, dus ook in onze tijd, vanuit een visie zijn geschreven, moeten we zeker in dit geval vaststellen dat Lucas nauwelijks het idee kon hebben dat hij bezig was historische feiten te presenteren. In dat geval vragen de vele punten waarop Lucas het evangelie van Marcus gereviseerd heeft om een verklaring. Ik zal enkele voorbeelden noemen hoe Lucas, als we tenminste ons collectief geheugen kunnen vertrouwen, ironisch genoeg het minst exact omgaat met de gegevens die we als historische data menen te kennen:

- a. Jezus is door Johannes de Doper gedoopt, maar niet bij Lucas. Die sluit de berichten over Johannes de Doper bewust eerst af met het bericht van zijn gevangenneming (Lc 3,20). Pas daarna wordt Jezus gedoopt (Lc 3,22). Lucas doet dit omdat hij een ander beeld van Johannes de Doper wil schetsen dan de andere evangelisten. Voor de anderen is Johannes de figuur van Elia die zou komen om de messiaanse tijd aan te kondigen. Lucas wil die rol veel meer bij Jezus zelf leggen.
- b. Jezus heeft de bergrede gehouden, maar niet bij Lucas. Die vertelt nadrukkelijk dat Jezus eerst de berg is afgedaald voordat hij zijn toespraak houdt (Lc 6,17). Lucas wil Jezus als een profeet tekenen die alle mensen toespreekt, dit in tegenstelling tot Matteüs die Jezus als leraar in eerste instantie de eigen mensen laat onderrichten.
- c. Judas heeft zich verhangen, maar niet bij Lucas. De vergelijking van Jezus met Elia is natuurlijk nergens zo duidelijk als bij de hemelvaart, die in Lucas' tweede boek Handelingen in hoofdstuk 1 wordt beschreven. In het Oude Testament is Elia de enige mens over wie een hemelvaart wordt verteld. In het Nieuwe Testament wordt dat alleen over Jezus verteld en van alle evangelisten alleen door Lucas. Dat hij namelijk Jezus op Elia wilde laten lijken was voor Lucas aanleiding de dood van Judas te laten lijken op de dood van Izebel, de tegenstreefster van Elia. Vergelijk Handelingen 1,18-19 met 2 Koningen 9,30-37.

Deze voorbeelden zijn geen toevallige incidenten, maar wezenlijke verschillen die passen in de totaalvisie, waarmee Lucas zijn evangelie schreef. Die werkwijze geldt natuurlijk ook voor de andere evangelisten. Als je leest vanuit het idee dat al het geschrevene echt gebeurd is, zijn zulke verschillen lastig te verklaren. Beter is het om zodanig te lezen en te luisteren dat je er achter komt met welke verschillende visies de verschillende schrijvers hebben gewerkt.³³ De onderzoeksresultaten van zowel de historische-kritische als de literaire methode kunnen daarbij van dienst zijn.

De vraag die hier nog wel gesteld moet worden is waarom vele schrijvers van Bijbelse verhalen schijnbaar historische feiten presenteren, zoals bijvoorbeeld in onze tijd een historische roman dat doet. Wat is daar literair gezien de reden voor? Het schijnt mij toe dat dit de auteur helpt zijn visie in te kaderen in een goed voorstelbare context, zodat diezelfde context op een geloofwaardige manier geduid wordt. Het noemen van historische gegevens als persoonsnamen, data en locaties geeft het idee van volledigheid en daardoor plausibiliteit.³⁴ En dat wat de Bijbel betreft in een tijd dat maar weinigen konden lezen en de gegevens konden verifiëren. Ik geloof niet dat men in die tijd de bedoeling had de zaken opzettelijk te verdraaien. De belangstelling was gewoon anders gericht. Men wilde geen historie schrijven, maar een verhaal vertellen om historische realiteiten te duiden en de toe-eigening daarvan mogelijk te maken. Het inkaderen in de historie en het toeschrijven aan grote namen zoals bijvoorbeeld David en Salomo hielp daarbij. Bij het vertellen van de inhoud van

³³ Peter van 't Riet wijst er op hoe elk van de evangelisten op eigen wijze het Oude Testament als uitgangspunt heeft gebruikt om op de wijze van de midrasj het leven van Jezus te vertellen. Lukas versus Matteüs, Blz. 75.

³⁴ Een markant voorbeeld is hoe Jan Blokker enkele malen de 17^e eeuwse anglicaanse bisschop James Ussher citeert, die de exacte data van bijvoorbeeld de schepping meende te kunnen berekenen. Dat komt interessant over, maar zou in onze tijd voor een averechts effect zorgen. Jan Blokker, Jan Blokker jr, en Bas Blokker, Er was eens een God. Bijbelse Geschiedenis, Blz. 12.

het verhaal veroorloofde men zich veel vrijheid, maar wel ingekaderd in een consistente visie die men wilde laten aansluiten bij de grote verhalen uit het Oude Testament, welke hun zingevende waarde hadden bewezen. Literair gezien, dus los van de historie, is het noemen van historische gegevens een strategie die de auteur inzet om de lezer ervan te overtuigen dat zijn visie de enig mogelijke duiding van de geschiedenis is. In onze tijd is het van belang het onderscheid tussen visie en feiten goed voor ogen te houden, omdat wij vertrouwd zijn met het verschil tussen verhaal en geschiedenis, hoezeer beide ook vandaag onvermijdelijk door elkaar lopen. Ondanks het besef van het onderscheid tussen beide zijn we over het algemeen snel geneigd te denken vanuit het echt gebeurd zijn van wat zwart op wit geschreven staat.

Een voorbeeld kwam ik tegen in de zojuist geciteerde "Blokkerbijbel", als de schrijver zich niet voor kan stellen dat de droomuitleggers van de Faraó niet in staat waren hetzelfde te doen als Jozef.³⁵ Bij zo'n zin heb ik het idee dat de schrijver tegen zijn eigen in de inleiding uiteengezette uitgangspunten ingaat. Ook is het merkwaardig dat de schrijver aan het begin van het Nieuwe Testament in een toelichting op Lucas 3, 1-3 meent dat hier een nieuw hoofdstuk is begonnen, in de zin dat de evangelisten hoewel verkondigend toch eigentijdse kroniekschrijvers genoemd zouden kunnen worden.³⁶ Het feit dat de schrijvers van de Blokkerbijbel het boek ruimschoots illustreren met platen van J.H. Isings wekt ook de schijn van echt gebeurde dingen, alhoewel filosoof Ger Groot in zijn bespreking van dit boek oordeelt: "Voor de gelovigen beelden ze uit hoe het was, voor de literairen hoe de verbeelding werkt."³⁷

Wat betreft de praktijk van het lezen van de Bijbel in onze liturgie lijkt het vanzelfsprekend om te stellen dat we een schrijver alleen recht doen als we zijn boek als geheel serieus nemen en hem dus uit laten spreken. Wij doen zowel de schrijvers als de teksten geen recht door hun verhalen naar believen door elkaar te mixen. Toch is dit wel de praktijk die wij op suggestie van allerlei leesroosters volgen en die velen zich waarschijnlijk al door de opvoeding hebben eigen gemaakt. Zo husselen we met Kerstmis de verhalen van Matteüs en Lucas door elkaar tot een nieuw verhaal. En met Pasen gedenken we gebeurtenissen die we her en der bij elkaar sprokkelen. Zo'n harmonisering van de evangeliën gebeurt al sinds de vroegste tijd, maar doet natuurlijk geen recht aan de literaire schepping die elke evangelist heeft willen geven. Anders had hij zijn evangelie niet met het oog op zijn hoorders hoeven schrijven en was het bijvoorbeeld voldoende geweest alleen het evangelie van Marcus te canoniseren. De andere evangeliën zijn echter geen verbeteringen van het evangelie van Marcus, maar hoewel met gebruik van Marcus als bron, zelfstandige literaire creaties vanuit een eigen consistente visie en met een eigen karakteristiek. Het opsporen daarvan maakt nu juist het zicht op de werkelijkheid zinnvoller dan een willekeurige selectie van pericopen uit wat op dat moment van pas komt.

In mijn bespreking van enkele voorbeelden zal ik wijzen op de grote betekenis die de evangelisten aan de kruisiging van Jezus geven. Ondanks de gruwelijkheid van wat ze ons daarmee voor ogen schilderden beschrijven zij die gebeurtenis als een soort kroning van de koning van de joden. Wat kan de reden zijn dat met name Marcus dit als eerste van de evangelisten zo gedaan heeft? Daar moet een ervaring aan ten grondslag liggen om dat zo op te schrijven. Een gruwelijke dood heeft de leerlingen van Jezus voor de vraag geplaatst of zijn leven en de manier waarop hij over het koninkrijk van God vertelde nu mislukt was of niet. Ze ontdekten echter dat de boodschap van Jezus ondanks zijn dood bleef inspireren. De uitwerking van zijn woorden en daden hield door de teleurstelling over zijn dood niet op maar het ging verder. Door zo'n grote plek te geven aan de lijdensgeschiedenis van Jezus willen de evangelisten niet het kruis en de kruisiging verheerlijken of er een theorie over de betekenis van die dood mee introduceren, ze willen uiteindelijk de

³⁵ Jan Blokker, Jan Blokker jr, en Bas Blokker, a.w., Blz 46

³⁶ A.w., Blz. 178

³⁷ Ger Groot, Salomo's luister verdampt. Drie 'ongelovige zielen' over de bijbel tussen religie en geschiedenis. Dagblad Trouw, 17 november 2006.

verkondiging van Jezus over het koninkrijk van God voortzetten. De dood van Jezus heeft dit niet ongedaan gemaakt. Opzettelijk doden kan nooit iets goeds voortbrengen, ook niet het doden van Jezus. Dat wat Jezus tijdens zijn leven over het koninkrijk gezegd en voorgeleefd heeft bleef ook na zijn dood de mensen bezielen. Dat is in feite wat de boodschap van de opstanding op het eind van het evangelie achteraf wil vertellen. Ook met die ernst wordt het stijlmiddel van de ironische omkering gebruikt: hoe met de dood voor ogen verteld wordt dat het leven doorgaat. De strategie van de ironie wordt ingezet om een leven dat als een mislukking geïnterpreteerd dreigt te worden om te keren in een overwinning. Zo kan ironie ook werken.

De evangeliën stemmen overeen in de omkering van het kruis van een werktuig voor de executie in een overwinningskroon. Zij vertellen dit verhaal met de strategie om te willen overtuigen en wel in het bijzonder van het geloof in de opstanding. De evangelisten leefden in een tijd waarin een apocalyptisch geloof in het einde der tijden volop aanwezig was. Voor de tijd waarin Jezus leefde gold dat nog meer. Het geloof in een leven na de dood hangt daarmee samen en had een dominante plaats verworven. Het was echter niet de enig mogelijke visie op de dood, wat onder andere bekend is uit de discussies met de sadduceeën. Die vertegenwoordigden een visie die in feite de klassieke traditie van het jodendom was. Die visie heeft natuurlijk ook een ontwikkeling gekend, maar is in hoofdzaak de dominante visie in het boek van de joden, dat christenen het Oude Testament noemen. Dat boek kent geen leven na de dood zoals het Nieuwe Testament dat kent.³⁸

De samenhang tussen kruis en opstanding is in de evangeliën onlosmakelijk met elkaar verbonden. Dit betekent niet dat wij bij alle relevantie van de verhalen voor ons leven ook die centrale boodschap kunnen overnemen. "We krijgen diverse voorstellingen vanuit het geloof in de opgestane Heer, want dat is het perspectief van waaruit wordt verteld. En juist dat primaire perspectief is voor ons problematisch; het geloof in de opstanding kan door ons niet meer letterlijk worden genomen."³⁹ Arne Jonges spreekt hier vanuit het perspectief van de mens in onze tijd die voor het overgrote deel leeft met het wereldbeeld van onze tijd. Ook de lang gevolgde oplossing van een onsterfelijke ziel, mede ontwikkeld uit de worsteling van Paulus in 1 Korinte 15 over de opstanding is niet vol te houden. "We hebben geen 'geestelijke dubbelganger'. Wij zijn volledig sterfelijke mensen."⁴⁰

In de evangeliën wordt door het vertellen over de opstanding niet het feit van Jezus' dood ontkend, want dan zou het lijdensverhaal uiteraard niet zo'n grote plek in het geheel krijgen. Door vanuit dit geloof in het verhaal over Jezus uit te komen bij zijn opstanding wordt er natuurlijk wel een tegenovergestelde betekenis aan verleend. In onze tijd wordt daarmee afgedaan aan het feit van de werkelijke dood die wij als mens tegemoet gaan. Er is een natuurlijk verzet tegen het accepteren van het feit van de dood en dit komt tot uiting in een poging hieraan te ontsnappen door de essentie te verleggen en te beweren (te bezweren eigenlijk) dat er met de dood iets nieuws begint. Die bewering presenteren als een feit past niet in ons wereldbeeld, maar in de wereld waarin men vanuit het perspectief van God meende te kunnen redeneren en zo Jezus mens-zijn te zien als een ontleding, dat wil zeggen God die zich vernederde door mens te worden. Een dergelijk begrip van de incarnatie doet mijns inziens af aan het volledig aanvaarden van het mens-zijn, ook in zijn mislukking. Het is een omkering die begrijpelijk is maar onnodig.

Dat velen hier toch bij uitkomen zie ik als de ironie van het bestaan, waarin de dood niet aanvaard kan worden en religie als anker van hoop naar de toekomst wordt uitgeworpen om het zwaartepunt vanuit deze wereld te verleggen naar een andere wereld. Natuurlijk ontkomt dit leven niet aan de dood, noch geloof aan ongelof, maar om de harde werkelijkheid te kunnen aanvaarden hanteren we een noodzakelijke oneerlijkheid over onszelf. Het gaat hierbij om de fundamentele menselijke

³⁸ Harry Kuitert, De dood de baas, Blz. 278-287.

³⁹ Arne Jonges, Alsof het zo is ... doen, geloven, denken, Blz. 135.

⁴⁰ Arne Jonges, ibidem.

behoefte aan levensmoed. De mens is er op uit iets te presteren, uniek te zijn, zich zodanig te doen gelden dat hij door anderen gerespecteerd wordt en een gevoel van eigenwaarde heeft. De psycholoog Ernest Becker noemde dit het heroïsche van de menselijke natuur.⁴¹

De grondlegger van de humanistische psychologie Abraham Maslow (1908-1970), bekend van zijn zogenaamde piramide van menselijke behoeften, schreef over de zelfontplooiing van de individuele mens, die verder kan kijken dan het dierlijke instinct. Een instinct is een geprogrammeerde waarneming die een geprogrammeerde reactie oproept. De mens gaat hier boven uit. En toch, ondanks de heroïek, kenmerkt de mens zich in de vrees voor zijn eigen lot. Maslow noemde dit het Jonassyndroom, naar het verhaal van de profeet Jona die voor zijn taak op de vlucht ging. Hij bedoelde er het ontwijken van de volledige intensiteit van het leven mee.⁴²

Hierin zie ik de ironie en de paradox van het geloof: aan de ene kant de menselijke neiging tot heroïek en zelfrespect, aan de andere kant de moed om je leven te verliezen om het te winnen. De filosofie van Kierkegaard gebruikt de zogenaamde zondeval van de mens als hoeksteen van zijn filosofie. Dit verhaal bevat "het voor altijd geldende fundamentele inzicht van de psychologie: dat de mens tegengestelden, zelfverzekerdheid en een fysiek lichaam, in zich verenigt. Deze paradox is de waarlijk constante factor van de mens in alle historische en maatschappelijke perioden"⁴³

De teksten van de Bijbel en van het evangelie in het bijzonder zijn zeer waardevol als het gaat om het omgaan met die paradox. Wel moet religieuze taal in onze tijd de waarheid niet vastleggen, maar relativiseren en doen relativiseren. In die zin bepleit ik in deze studie nadrukkelijk om uit te komen bij de relevantie van die waarden die ons in de samenleving van vandaag heilig zijn. Het lijden als onontkoombaar gegeven mag daarbij nooit tot een theorie of een idee worden die we vanuit God of vanuit een plan van God menen in te kunnen vullen. Lijden is persoonlijk en het unieke verhaal van Jezus brengt ons bij aandacht en zorg voor elk persoonlijk lijdensverhaal. Dat confronteert ons met onszelf en daarin ligt de laatste relevantie van de teksten van het evangelie voor ons. Ik spreek over de laatste relevantie, omdat de primaire relevantie mijns inziens in het leven van Jezus ligt en niet in zijn dood.

"De echte Jezus is die hij in levend geloof voor ons kan zijn. Daarin speelt de notie van de man van Nazareth een belangrijke rol. Niet als feitencomplex maar als een beeld die wij zelf schilderen met de kleuren uit de Schriften en de traditie."⁴⁴

⁴¹ Ernest Becker, De ontkenning van de dood, Blz. 37-44.

⁴² Ernest Becker, a.w., Blz. 84.

⁴³ Ernest Becker, a.w., Blz. 105.

⁴⁴ Arne Jonges, a.w., Blz. 120.

Bijbelverhalen literair lezen

Op de volgende bladzijden zal ik vorm en inhoud van enkele Bijbelverhalen bespreken en aan de hand daarvan laten zien hoe de literaire lezing te werk gaat. Hiermee wil ik de lezer een eenvoudige leeswijzer geven, waarmee hij zelf andere verhalen kan onderzoeken.

De keuze die ik hieronder presenteer is een min of meer willekeurige selectie van die voorbeelden van ironie die ik in de afgelopen tijd zelf ben tegengekomen. Zowel op grond van mijn eigen lezing van de Bijbel als op grond van de literatuurstudie over de literaire methode ben ik er echter van overtuigd dat ironie net als vele andere stijlvormen elders in de Bijbel veelvuldig voorkomen, met name in de verhalende gedeelten.

De belofte van Jefta Rechters 11

In het boek Rechters is ontrouw de rode draad. Het terugkerende refrein is dat iedereen deed wat goed was in zijn eigen ogen. Een verhaal waarbij je niet in eerste instantie aan ironie denkt handelt over de richter Jefta die door een ondoordacht uitgesproken belofte zijn eigen dochter moest offeren. Wie de verteller van dit verhaal is wordt niet nader aangeduid, maar zijn rol is duidelijk, zoals zal blijken.

Jefta was ondanks zijn afkomst leider van het volk geworden en in een strijd verwickeld met de Ammonieten, een buurvolk dat Israel binnengevallen was. Er was een langdurig conflict over het bezit van grondgebied, maar zoals dat wel vaker gaat was het meteen ook een binnenlandse strijd om de macht om het leiderschap in Israel.

De belofte die Jefta deed was tot God gericht en klinkt zo: ‘Als u de Ammonieten aan mij uitlevert, dan zal het eerste dat me bij mijn behouden thuiskomst tegemoet komt voor u zijn; dat zal ik als brandoffer aan u opdragen.’ (11, 30). Vanwege het woord brandoffer kan er geen misverstand over bestaan dat hier een offer in de zin van een moord wordt bedoeld.

De strijd wordt inderdaad gewonnen. Maar wie komt Jefta bij de feestelijke inhaal als eerste tegemoet: het ene kind dat hij heeft, zijn dochter. Die krijgt eerst min of meer de schuld van dat wat ze onmogelijk kon weten, maar stemt vreemd genoeg in met haar eigen moord op basis van de simpele redenering: wat je belooft moet je ook doen.

Een belofte doen is een belangwekkend gegeven voor het ontstaan van allerlei verhalen. Ze raken ook direct of indirect aan die gebeurtenissen in ons eigen leven waarbij wij zelf een belofte uitspreken. Daarbij kun je denken aan hoogtijdagen met rituelen als doop, belijdenis en huwelijk. Maar er is natuurlijk ook het dagelijks leven waarin bijvoorbeeld ouders een kind iets beloven om het kind tot een bepaald gedrag over te halen, of situaties waarin we een belofte niet nakomen. Het tragische element in dit verhaal is niet alleen de inhoud van de belofte zelf – welke vader bedenkt zoiets onverantwoordelijks! – maar ook dat het eenmaal uitgesproken onherroepbaar is. Dit laatste blijkt overigens een sleutel tot het verstaan van dit verhaal te zijn, zoals we zullen zien. In de Griekse mythologie vinden we een vergelijkbaar verhaal over koning Idomeneus van Kreta die na zijn terugkeer uit de Trojaanse oorlog gedwongen wordt zijn zoon Idamante te offeren, omdat hij de zee-god Poseidon, die boos was om de oorlog, beloofd had bij behouden thuiskomst het eerste dat hem tegemoet kwam te offeren.⁴⁵ Mozart heeft er een opera overgeschreven.

⁴⁵ Meestal wordt het verhaal over Jefta vergeleken met de Griekse mythe over Iphigenia. Mij komt voor dat de vergelijking met Idomeneus zinvoller is, omdat het aspect van de overijlde belofte in beide verhalen voorkomt. Iphigenia kan beter vergeleken worden met Isaäk in Genesis 22. Beide werden bijna geofferd, maar op het laatste moment ging dat niet door en werd in plaats daarvan een hert geofferd.

Binnen de Bijbel zelf doet het verhaal over Jefta denken aan de belofte die Herodes al te snel aan zijn nicht Salome deed, hetgeen Johannes de Doper letterlijk zijn kop kostte (Mc 6, 23). In veel latere tijden heeft het motief van de overijlde belofte in onze contreien zijn neerslag gevonden in een sprookje als Het meisje zonder handen, te vinden in het verzamelde werk van de gebroeders Grimm.

Als we kijken naar welke rol de verschillende personages spelen zien we allereerst dat God in het begin aanwezig is en de reden waarom Jefta zijn belofte doet, maar dat Hij bijzonder snel daarna afwezig is, althans op het moment dat je het verwacht – het moment dat het offer wordt voltrokken – niet meer in het verhaal spreekt of handelt. Het begint allemaal als het conflict met het buurvolk op een hoogtepunt is en we lezen dat Jefta gegrepen werd door de geest van de Heer (11, 29). Het is die ervaring wat hem überhaupt bracht tot het uitspreken van zijn belofte.

Als lezer kunnen we met hem meevoelen, omdat we de voorgeschiedenis kennen. Jefta was als bastaard geboren en uiteindelijk door zijn familie weggepest. Het resultaat was dat hij geen nakomelingen zou kunnen krijgen, wat in die tijd neerkwam op het ontbreken van voorzieningen voor zijn oudedag en verlies van toekomst voor de familie.

Nu deed zich een unieke kans voor, omdat zijn halfbroers hem nodig hadden en hem naar huis wilden terughalen. Jefta is in de positie om eisen te stellen. Wat we zien is een spel van allerlei beloften van leiderschap voor Jefta die door de broers worden uitgesproken, voordat de climax van Jefta's eigen belofte wordt bereikt.⁴⁶

Wat is hier de rol van de verteller? Hij heeft ervoor gezorgd dat we met Jefta sympathiseren. We zijn op zijn hand als het moment aanbreekt dat hij zijn belofte gaat doen. Dat verzacht het gevoel van onbegrip voor de belofte zelf. Het lijkt er zelfs bijna op dat Jefta meer slachtoffer van het gebeuren is dan zijn dochter, wier naam we niet eens te horen krijgen.⁴⁷

Wat ook opvalt is dat de verteller nalaat om te zeggen hoe God over het geplande mensenoffer denkt. Aangezien God niet meer zelf aan het woord komt, had de verteller die rol op zich kunnen nemen. Want de verteller neemt ons dan wel in voor Jefta, maar de afwijzing van mensenoffers elders in de Bijbel doet ons toch de vraag stellen hoe we eigenlijk over Jefta moeten denken. Was hij een held of een boef? Het oordeel wordt aan de lezer overgelaten.⁴⁸ Past dit in de literaire strategie van het boek Rechters?

De boodschap van het boek Rechters is gericht aan een volk dat nog maar pas uit het slavenhuis was geleid, in het beloofde land gebracht en daar nog niet goed in staat is God en zijn Torah te begrijpen. De bedoeling van het boek is dat na de verovering van het beloofde land de intocht wordt gecompliceerd en ook innerlijk, in de harten wordt voltrokken. Voorlopig lukt dat nog niet en is het refrein negatief. Het boek schetst een op en neer gaande lijn van trouw en ontrouw.

Het verhaal over Jefta is voor de lezer een stap op de weg van het aanleren van deze houding van trouw. De hierdoor toe te eigenen waarheid ligt niet in het kennismaken van een verslag van gebeurtenissen, maar in de boodschap van de vertelling. De literaire vorm geeft de religieuze inhoud grotere zeggingskracht en beide moeten voor het ontdekken van de betekenis van het verhaal niet los van elkaar gezien worden.⁴⁹

⁴⁶ Robert Alter, *The Literary Guide to the Bible*, p. 19

⁴⁷ "Het verhaal zelf is literair zo geconstrueerd dat men de indruk krijgt dat Jefta niets anders kon dan zijn (tragedische) keuze te maken." S. Van Den Eynde, *Met reidans en trommelspel. Retoriek en tragiek in Rechters 11*, Interpretatie 2005.

⁴⁸ "The general rule that embraces the more characteristic refusal of explicit judgment is the famous laconic quality of biblical narrative". Robert Alter, a.w., p. 22.

⁴⁹ "The evidence of the texts suggests that the literary impulse in ancient Israel was quite as powerful as the religious impulse, or, to put it more accurately, that the two were inextricable, so that in order to understand the latter, you have to take full account of the former". Robert Alter, a.w., p. 16, 17.

Wat is nu eigenlijk de literaire manier van omgaan met dit verhaal?

Iemand zou het kunnen lezen als een puur aards verhaal over een menselijke ervaring. Het handelt dan over het herkenbare gevoel dat je in een bepaalde situatie geneigd bent het uiterste van je kunnen te beloven. Aan de andere kant is het evident dat in dit verhaal de religieuze component een belangrijke rol speelt, omdat Jeftha's gegrepen worden door de Geest de reden is van zijn belofte. In een literaire lezing komt het aan op de rol die God als personage speelt of niet speelt.

Zou je het verhaal lezen als een verslag van een feitenrelaas op dat unieke moment, dan komt het er al snel op aan of de gebeurtenissen in het verhaal en met name het mensenoffer wel of niet echt gebeurd zijn. In de geschiedenis van de uitleg zie je dan ook dat beide opties voorkomen.⁵⁰

De historisch-kritische benadering kan hierin geen definitief uitsluitsel geven en beschouwt het als een etiologisch verhaal, dat wil zeggen ter verklaring en legitimering van een gebruik in latere tijden, in dit geval dat jonge meisjes vier dagen per jaar rouwklagen (11, 39v). Deze uitleg kan juist zijn, maar behalve dat het onbeslist blijft is het voor de toe-eigening van de betekenis voor ons weinig relevant.

Bij lezing als letterlijk feitenrelaas dringt zich wel de vraag op waarom Jeftha de belofte niet gewoon brak, met toegeven dat hij een domme vergissing had begaan. Handelde hij in de geest van de woorden die later in Prediker 5, 1-5 opgetekend zouden worden, dus uit ontzag voor God? Maar dan had hij zich evengoed (beter zelfs!) kunnen beroepen op woorden in de Torah die mensenoffers verbieden (Lev 18, 21 en 20, 2-5; Deut. 12, 31).

Kan het ook anders?

De literaire lezing biedt een mogelijke uitweg. Daarbij gaat het niet om de vraag of het vertelde werkelijk op een uniek moment in de geschiedenis en dus eenmalig is gebeurd. Mythen zijn tijdloos in de zin dat het er om gaat dat er een waarheid in ligt die elke tijd op zijn eigen manier kan gebruiken. Antwoord op de hierboven gestelde vragen ligt narratief gezien in twee kernwoorden die in vers 35 worden gebruikt.

In Bijbelverhalen zijn namen zelden toevallig, maar drukken ze vaak het levensprogram van de naamdrager uit. Jeftha's naam betekent 'hij die opent'.⁵¹ In 11, 35 zegt Jeftha volgens de Nieuwe Bijbelvertaling: "ik heb de Heer een gelofte gedaan", maar er wordt daar hetzelfde werkwoord 'openen' (patah) gebruikt waar de naam Jeftha van is afgeleid. Eigenlijk staat er: 'ik heb mijn mond voor de Heer opengedaan'. Daarmee wordt inderdaad gerefereerd aan de belofte, maar zo'n kernwoord dat een allusie is op Jeftha's naam moet natuurlijk wel doorklinken in de vertaling om de literaire samenhang duidelijk te maken.

Over de belofte zelf zegt Jeftha volgens de Nieuwe Bijbelvertaling in 11, 35 ook: "daar kan ik niet op terugkomen". Die vertaling is juist, maar wat je in de vertaling niet meteen hoort doorklinken (wat in dit geval ook moeilijk tot uitdrukking te brengen is) is dat het hebreeuwse woord voor 'er op terugkomen' het gewone werkwoord voor terugkeren (sjoeb) wordt gebruikt. Je ziet dat bijvoorbeeld in de Statenvertaling, die vertaalt: 'ik zal niet kunnen teruggaan'. Teruggaan en terug gehaald worden is een belangrijk thema in het verhaal over Jeftha.

Ironie speelt zo op verschillende momenten van het verhaal een rol en wordt herkenbaar als je de vertaling van kernwoorden in ogenschouw neemt. Jeftha, 'hij die opent', zegt op het hoogtepunt van het verhaal dat hij zijn mond heeft opengedaan voor de Heer en dat dit de reden is waarom hij er niet op terug kan komen. Ironie is er omdat Jeftha op verzoek van zijn broers moest gaan en ging naar Tob (dat 'goed' betekent), maar ook op hun verzoek moest terugkeren, terwijl hij op het

⁵⁰ Gerda van de Haar ziet de scheidslijn lopen tussen katholiek (het offer wel echt gebeurd) en protestants (niet echt gebeurd, want onbijbels). De kunst van het Bijbellesen, Wapenveld 49/1 blz 4.

⁵¹ Dit is nog te herkennen in het woord Effata, dat Jezus uitspreekt bij de genezing van een doofstomme (Mc 7,34).

hoogtepunt van het verhaal zegt dat hij niet kan teruggaan, namelijk weg van zijn belofte aan de Heer.

Ester en Mordechai

In het boek Ester is veel sprake van ironie in de zin van omkering van het gezegde en van een omgekeerde gang van zaken. Het boek Ester is allereerst een boeiend verhaal voor wie houdt van een gestileerde weergave van verder moeilijk te benaderen historische gebeurtenissen. Het is een wijsheidsvertelling die speelt aan het hof van een overheersende macht, net als de verhalen over Jozef en Daniël, en geschreven in het genre dat het best kan worden omschreven als een novelle.⁵² Hiermee is gezegd dat het boek geen historisch verslag biedt, maar een verhaal dat thematisch gestructureerd is rondom enkele historische gegevens. Ook biedt het een etiologische verklaring voor het feit dat de joden het Poerimfeest vieren.

Het hoofdthema van het boek Ester kan worden weergegeven als de omkering van het lot.⁵³ Het hele boek is doorweven van tegenstellingen die omgekeerd worden, tussen binnen en buiten het paleis als plek van aanzien, tussen hoog en laag op de ladder van de samenleving, tussen opgang en afgang in het leven. Het Perzische woord Poer wordt binnen het verhaal zelf vertaald als lot (3,7; 9,24,26) en verwijst naar het werpen van het lot om een beslissing te forceren. Bovendien is de belangrijkste plot van het verhaal dat het lot van Haman en Mordechai omgekeerd wordt, zowel voor wat betreft de gebeurtenissen die zich door hen voltrekken, als voor hun persoonlijk leven. Haman is de antagonist in het verhaal. Zijn doel is niet alleen Mordechai persoonlijk uit de weg te ruimen, maar zelfs alle joden uit te roeien. In 3, 1 krijgt hij nog een hoge positie toebedeeld door koning Ahasverus. Hij maakte hem groot, staat er letterlijk. In 9, 4 is de omkering een feit en heeft Mordechai diezelfde positie ingenomen, waarna hetzelfde woord 'groot' nog eenmaal in het origineel terugkeert in het laatste vers van het boek, als Mordechai's belangrijke betekenis nog eenmaal volledig op een rij wordt gezet.

Aan deze omkering gaat vooraf de meesterlijk vertelde omkeer van eerbetoen en vernedering. Als de koning wakker ligt, de tijd wil verdrijven en een probleem wil oplossen, is geheel onverwacht ook Haman aanwezig, die speciaal 's nachts zijn bed is uitgekomen om de koning te vertellen welke wrede straf hij voor Mordechai bedacht heeft. In 6, 6 vraagt de koning aan Haman wat er gedaan moet worden als de koning iemand eer wil bewijzen. Haman denkt dat het hemzelf betreft en beschrijft een triomftocht door de stad, zoals hij zich maar al te graag zou laten welgevallen. De koning had echter Mordechai in gedachten, voor wie hij nog een passende beloning moest bedenken. De uitkomst is dat Haman de tocht inderdaad moet voltrekken, maar dan ten dienste van zijn aartsrivaal Mordechai. Een vernedering onverwacht door hem zelf geregisseerd.⁵⁴ Die vernedering komt tot het dramatische hoogtepunt als hij uiteindelijk aan de paal wordt opgehangen, die hij voor Mordechai bestemd had! (7, 10).

De omkeer in het beleid van de koning vormt de kern van een concentrische structuur, die zich over het hele boek uitstrekt.⁵⁵ Deze in de Bijbel veel voorkomende vertelkunst zorgt voor opbouw van de spanning en voor nadruk op wat zich op dat kernmoment in de ontwikkeling van de plot afspeelt.

⁵² Hiermee volg ik J.A. Loader – Esther. Blz 11.

⁵³ Werk in uitvoering. Over de vertaling van het boek Ester, blz 33.

⁵⁴ Dit kunststuk doet denken aan het gesprek tussen David en Natan (2 Sam 12) dat psychologisch nog geraffineerder is. David denkt het onrecht van een ander, dat Natan hem doorvertelt, te veroordelen, maar hij veroordeelt zichzelf.

⁵⁵ Deze structuur is uitgewerkt door Jopie Siebert-Hommes, Ester. In: De Bijbel literair, blz 409v. Zij wijst er bovendien terecht op dat die structuur ook omkering weergeeft en mede daardoor thematische omkering mogelijk maakt.

Deze omkeringen in het lot van personages geven tegelijk de afwikkeling van een andere belangrijke plot weer, namelijk de omkeer in het lot van het hele joodse volk. Alle joden werden immers door de ongeremde wraakoefening van Haman met uitroeiing bedreigd. Het besluit daartoe (een wet van Meden en Perzen) was zelfs al genomen (3, 13). Wat is daarvan terecht gekomen? Deze omkering wordt ook door Mordechai bewerkt, maar nu met behulp van zijn nicht Ester, die koningin was geworden en direct toegang had tot de koning.⁵⁶ Het is om deze reden dat het boek begint met de beschrijving hoe Ester het tot die positie had weten te brengen.

Ironie zien we bijvoorbeeld in het feit dat de verteller het bevel van Mordechai in 8, 8-14 in praktisch dezelfde woorden weergeeft als waarmee het bevel van Haman in 3, 12-15 was uitgesproken.⁵⁷

Ironie op het niveau van de communicatie tussen auteur en lezer is aanwezig in het feit dat de gebeurtenissen uiteindelijk niet aan het ongewisse lot worden toegeschreven, maar enerzijds aan de eigen verantwoordelijkheid van de mens, zichtbaar in de trouw van Mordechai en Ester, anderzijds aan de verborgen leiding van God.

God komt als personage nergens in het hele boek voor, ook niet indirect.⁵⁸ Het is een werelds verhaal waarin het volk in nood niet tot God om hulp roept, maar de redding van het volk door Ester geschiedt.⁵⁹ Ook ontbreekt elke aanwijzing dat God werkzaam is door de handen van mensen. Het is evident dat menselijke trouw een hoofdthema is en als zodanig de lezer en hoorder wil opbouwen, ook in andere tijden. Het is alleen religieus in de zin dat het geloof in praktijk brengt, zonder verwijzing naar geloof in goddelijk ingrijpen.

In 4, 14 kun je de verborgen werking van God suggereren als Mordechai tegen Ester zegt: "Als jij nu je mond niet opendoet, nu het moment daar is, komt er van een andere kant wel uitkomst en redding voor de Joden. Maar jij en je vaders familie komen dan om. Wie weet ben je juist koningin geworden met het oog op een tijd als deze." Hoezeer deze suggestie ook voor de hand ligt, de verteller heeft ervoor gekozen God niet te noemen op een plaats waar je dat zou verwachten als hij die mening was toegedaan.⁶⁰ Om deze reden willen sommige uitleggers van deze nood een deugd maken door te stellen dat de auteur God niet noemt om daarmee een theologie over de verborgen God literair vorm te geven. Het thema van het boek wordt dan hoe de schijnbaar afwezige God toch zichtbaar wordt in de gebeurtenissen die zich voltrekken. Hierbij wordt de betekenis van de naam Ester uitgelegd als 'de verborgene',⁶¹ omdat zij in het begin van het verhaal op verzoek van Mordechai haar joodse afkomst verborgen hield (2, 10).

Tot slot komt de verborgen werking van God, en daarmee de ironie van de geschiedenis, nog tot uiting in het feit dat in hoofdstuk 9 letterlijk sprake is van omkeren. In 9, 1 lezen we: "de dag waarop de vijanden van de Joden hen in hun macht hoopten te krijgen. Maar het omgekeerde gebeurde: het waren juist de Joden die hun belagers in hun macht kregen". In 9, 22 wordt over de maand adar, waarin het Poerimfeest wordt gevierd, gezegd: "omdat dit de maand was waarin droefheid was veranderd in vreugde en waarin rouw was veranderd in feest". In beide verzen is sprake van het werkwoord omkeren (hafak) in de passieve vorm (de zogenaamde nifal), dus omgekeerd worden, en wordt God verondersteld die ommekeer bewerkstelligd te hebben. En in 9,

⁵⁶ In 2, 22 wordt die toegang inderdaad nog als direct voorgesteld, maar in hoofdstuk 4 wordt er een punt van gemaakt dat die toegang indirect en alleen op audiëntie is. Dit geeft op dit moment in het verhaal Esters aarzelingen weer om voor de redding van het volk te pleiten.

⁵⁷ Gilles Gerleman, *Esther*, S. 90.

⁵⁸ De Griekse vertaling van Ester heeft het boek later aangevuld en tot een expliciet godsdienstig boek gemaakt.

⁵⁹ Gilles Gerleman noemt het boek "ein autonomes Geschehen", samengesteld als "eine psychologisch plausible Intrige." *Esther*, S. 29.

⁶⁰ Ook bij Esters oproep in 4, 16 om te vasten had het voor de hand gelegen te vertellen dat dit ritueel bedoeld is als boetedoening voor God en om zijn ingrijpen af te smeken, zoals in Judit 4, 9-13.

⁶¹ André Neher, *De ballingschap van het woord*, blz 28, die verwijst naar de rabbijnse traditie.

25 staat dat de koning besloot "dat het onheil dat Haman met zijn verderfelijke plan tegen de Joden had beraamd, op diens eigen hoofd zou neerkomen." Hier wordt het werkwoord sjoeb gebruikt, dat we ook al in Rechters 11 tegenkwamen, hetgeen ook wijst op de ironie van de geschiedenis.

Judit en Holofernes

Het boek Judit is één van de deuterocanonieke geschriften in de Bijbel en daarom voor protestanten minder bekend. De ook gehanteerde term apocrief voor deze boeken komt wat Judit betreft merkwaardig over. Er wordt mee aangeduid dat de waarheid van en over God meer verborgen naar voren komt dan in de canonieke boeken. Nu is dit juist in vergelijking met een soortgelijk verhaal als dat over Ester moeilijk te rijmen. Anders dan in dat boek en verhaal is God in het boek Judit prominent aanwezig. Dat geldt voor de tempelcultus, voor welks instandhouding wordt gepleit. Ook voor het gebed dat Judit uitsprekt (hoofdstuk 9) en het danklied dat zij ter ere van God zingt (hoofdstuk 16). Bovenal geldt het voor de reddende rol die God op de achtergrond speelt. Op de achtergrond, want sprekend in de directe rede is God niet in dit boek aanwezig. Slechts in 4, 13 is God onderwerp van een zin als gezegd wordt: "En de Heer hoorde hen roepen en zag hun nood." Die zin geeft de essentie weer van het geloof in Israëls God.

Hoofddoel van het verhaal is om te vertellen wie God is, JHWH de God van Israel of Nebukadnezar de heerser van het toenmalige wereldrijk. De naam van deze koning wordt als symbool van de tegenmacht gebruikt, want de historische entourage is evident onmogelijk. Ook in dit boek worden de schijnbaar nauwkeurige historische gegevens slechts als aankleding gebruikt, waartegen het eigenlijke verhaal kan worden verteld.⁶²

Judit is de held die de (fictieve) stad Betulia, de geografische toegangspoort tot heel Judea, weet te redden door opperbevelhebber Holofernes te misleiden en in naam van God te doden. Zij komt echter pas laat naar voren, omdat het verhaal langzaam opgebouwd wordt en vanuit een universeel perspectief langzaam inzoomt op land en volk van Judea.

Ironie speelt een belangrijke rol in het verhaal. Op het niveau van de communicatie tussen auteur en lezer maakt de auteur er gebruik van om de lezer te dwingen positie te kiezen in de dingen die tegenover elkaar worden gezet.⁶³ Het is aanwezig in het feit dat de redding van het volk door een vrouw gebeurt, alhoewel anders dan in Ester hier nadrukkelijk de redding aan God wordt toegeschreven.⁶⁴ Ironie schuilt in het gegeven dat een vrouw het succesvol opneemt tegen een opperbevelhebber van een groot leger. Deze omkering wordt zelfs onderbouwd met de stelling: "U bent juist de God van de vernederden, de helper van onaanzienlijken, de steun van zwakken, de beschermer van moedelozen, de redder van wanhopigen." (9,11)

Ironie binnen het verhaal vindt plaats door misleiding, welke bewust door Judit wordt ingezet als zij in een gebed tot God om instemming vraagt: "Versla door mijn misleidende woorden de dienaar met zijn heer, de heer met zijn gevolg. Vernietig hun hoge aanzien door toedoen van een vrouw." (9,10). Misleiding zorgt voor allerlei dubbele bodems in het gezegde, en leugens zijn een middel dat door het doel geheiligd wordt. Daarbij wordt volop gebruik gemaakt van de techniek dat de lezer

⁶² Sabine Van Den Eynde vat treffend samen: "Uitspraken met een knipoog eerder dan letterlijk te nemen, of die precies letterlijk genomen veel juister zijn dan de personages kunnen weten, gebeurtenissen die haaks staan op wat gezegd wordt: het boek Judit wemelt van ironie." In: De Bijbel literair, blz 458.

⁶³ Over de vertaling. In: Werk in uitvoering, blz. 112

⁶⁴ Sabine Van Den Eynde pleit ervoor dat humor een zogenaamd functioneel tekstkenmerk is, wat betekent dat de ironie in het boek Judit als bewust door de auteur gebruikt stijlmiddel in de vertaling dient door te klinken. Vertalen met een knipoog. Humor, ironie en dubbele bodems in Judit. In: De Bijbel vertaald, blz 331.

meer weet dan de personages in het verhaal. Dat is bijvoorbeeld het geval in 11,22v. Als Judit om de gunst van Holofernes te winnen schijnbaar haar volk aan hem overlevert, zegt deze tegen haar: "Uw God heeft goed gehandeld door u uit uw volk naar ons toe te sturen om ons de macht in handen te geven, terwijl zij die mijn heer minachten ten val komen. U bent een bekoorlijke vrouw en u spreekt wijze woorden. Als u doet wat u gezegd hebt, zal uw God mijn God zijn." Als lezer weet je dat Judit andere bedoelingen heeft en dat Holofernes zijn belofte nooit waar zal hoeven te maken. Bovendien kun je in zijn woorden opportunisme lezen, dat ook een vorm van misleiding is.

Ironie is ook te vinden in de rol die aan Achior wordt gegeven. Hij is de aanvoerder van de Ammonieten, en die (nakomelingen van Abrams neef Lot) waren een aartsvijand van Israel. Achiors woorden komen voort uit een redenering dat je de God van Israel toch niet kunt tegenhouden. Nota bene Achior is het die in het boek een indrukwekkend overzicht geeft van Israels geschiedenis en hoe God in die geschiedenis heeft gehandeld.⁶⁵ De vijand die God verdedigd tegenover de grotere vijand. Een onwaarschijnlijke gebeurtenis, die laat zien hoe het de verteller is die Achior de woorden in de mond legt.

Achior wordt ook in scherp contrast getekend met Judit in de manier waarop ze zich tegenover Holofernes opstellen. Dat wordt direct duidelijk aan hoe beide in het verhaal geïntroduceerd worden. Zoals we net zagen bad Judit tot God om te mogen misleiden. Als Achior aan het woord komt zegt hij tegen Holofernes: "Heer, sta uw dienaar toe iets te zeggen. Laat mij u naar waarheid inlichten over het volk dat niet ver van hier in de bergen woont; geen leugen zal over mijn lippen komen." (5,5) Maar hoewel hij niet misleidt zoals Judit, maar oprecht de waarheid weergeeft wordt hij door Holofernes niet vertrouwd of geloofd en Judit wel. Een prachtig staaltje ironische vertelkunst.

Marcus

Van de synoptische evangeliën kies ik ervoor hier eerst enkele voorbeelden uit het evangelie van Marcus te bespreken.⁶⁶ Bij een literaire lezing is de lezer en de hoorder van groot belang. Daarom heeft het de voorkeur eerst naar het oudste evangelie te kijken, zeker in die gevallen waar verhalen bij twee of drie synoptici voorkomen. In dat geval zijn Matteüs en Lucas immers de eerste lezers van Marcus, zodat we op grond van hun aanpassingen van de tekst van Marcus conclusies kunnen trekken over de aard van hun lezing. Maar ook komt daarmee nadruk te liggen op het feit dat Marcus niet gelezen moet worden door de bril van de andere evangelisten. Evenmin geldt dit voor Matteüs, Lucas en Johannes, ook al zijn zij ten dele bekend geweest met hun voorgangers. Het gebruik van de benaming 'synoptisch' voor de eerste drie evangeliën mag niets afdoen van de bedoeling om elk boek op zichzelf te lezen, wil men inzicht krijgen in de visie en de karakteristieken die elke evangelist afzonderlijk heeft. Dat het onderzoek wel een vergelijking met de andere evangeliën veronderstelt is evident.

⁶⁵ Vergelijk hoe het juist Achior is die in Mozarts oratorium *La Betulia liberata* een aria zingt, waarin het meest onomwonden Gods eer bezongen wordt: *Te solo adoro*. Ook doet dit denken aan de belijdenis van de centurio als heiden over Jezus aan het kruis Mc 15, 39.

⁶⁶ In het Nederlands taalgebied zijn twee wetenschappelijke uitgaven van een Synopsis van belang. De Synopsis van Dr Jos Keulers uit 1958 plaatst Marcus als eerste evangelist in de eerste kolom. De Synopsis van Denaux & Vervenne kiest echter voor de traditie en zet Marcus in de middelste kolom.

De koning op een ezel Marcus 11, 1-10

Dit verhaal over de intocht in Jeruzalem speelt ook een rol in de volgende paragraaf over het opschrift boven het kruis. De ironie staat op veel plaatsen en ook hier niet op zichzelf, maar maakt deel uit van de plot en dus van de opbouw van de spanning. Er is een goede reden hier apart naar dit verhaal te kijken. Wie namelijk begint na te denken of een stijfgevoel als ironie in de Bijbel voorkomt, komt er al snel toe ironie eerst maar eens te beschouwen als grappigheid. De voorstelling van Jezus die op een ezel de stad Jeruzalem binnenrijdt is een beeld dat velen daarbij als eerste te binnen schiet, al was het inderdaad alleen maar omdat een volwassen man op een ezel er grappig uitziet.

Ironie in de eigenlijke zin van omkering is echter al snel aan de orde, omdat iedereen snapt wat daar wordt uitgebeeld: een koning die geen koning is en die eigenlijk toch een koning is. Daarbij spelen twee betekenissen door elkaar heen: de aardse koning cq messias van een hersteld koninkrijk van David, en de hemelse koning God of de daarvandaan komende Jezus. De verteller speelt met de verschillende betekenissen die het woord Heer (kurios) heeft, want met dat woord kan de eigenaar van de ezel bedoeld zijn, maar ook Jezus en ook God.⁶⁷

De verschillende versies van het verhaal tonen een ontwikkeling waarin de eigen strategie van de evangelist doorklinkt.

Marcus citeert Psalm 118, 25-26, noemt het woord koning nergens, maar noemt wel het koninkrijk van David. Marcus als oudste verhaal legt grote nadruk op de bijzondere manier waarop de ezel er bij wordt gehaald.

Matteüs citeert ook Psalm 118 maar koppelt dat aan Jezus als zoon van David. Verder voegt hij zoals vaker een zogenaamd vervullingscitaat toe, namelijk de bekende profetie van Zacharia 9,9 waarbij het woord koning expliciet klinkt.

Lucas citeert die profetie niet, maar wel Psalm 118 en voegt daar het woord koning aan toe. Verder benadrukt hij het woord vrede, hetgeen past in de gevolgde strategie in zijn boek, bijvoorbeeld om de direct volgende pericoop Lc 19,41vv over het verdriet om de ontbrekende vrede in Jeruzalem, die Lucas alleen heeft, goed te laten aansluiten.

Johannes heeft de strekking van het verhaal gewijzigd. Allereerst wordt alleen bij hem het loof veranderd in palmen als nationalistisch symbool, waarmee de mensen hem toejuichen met behulp van Psalm 118, waarbij hij Jezus uitdrukkelijk de koning van Israel noemt. Pas daarna, in contrast met die nationalistische opstelling, wordt de ezel er bij gehaald en wordt Zacharia 9,9 aangehaald. Verder wijkt Johannes af van de synoptici doordat de leerlingen deze gebeurtenis en uitleg niet begrijpen. En tenslotte wordt de opwekking van Lazarus, iemand die de synoptici niet kennen, als concrete aanleiding voor de intocht gezien.

In het oorspronkelijke verhaal lijkt het niet zozeer over de eigenlijke intocht te gaan alswel over de voorbereiding daarvan. Marcus lijkt niet meer te willen vertellen dan dat Jezus door zijn voorkennis de regie van wat komen gaat in handen heeft en als zodanig namens God handelt.

De ironie bij Marcus is dramatische ironie, namelijk het beeld van Jezus op een ezel in scherp contrast met de intocht van een Romeinse heerser⁶⁸, om aan te geven dat het koninkrijk van God voor eenvoudigen bestemd is. De andere evangelisten hebben het koningschap van Jezus benadrukt en daarmee de ironie uitgebreid met verbale ironie.

⁶⁷ Bas van Iersel, Marcus uitgelegd aan andere lezers, blz. 326.

⁶⁸ Voor de eerste lezers van Marcus was dat de intocht van Vespasianus in Rome, na de verovering van Jeruzalem in het jaar 70. Bas van Iersel, a.w., blz. 328.

Het opschrift boven het kruis Marcus 15, 26

Als Jezus is veroordeeld en gekruisigd zal worden, wordt de executie voltrokken door een peloton soldaten. Uitvoerig wordt verhaald wat zij vóór het uitvoeren van hun opdracht doen:

"De soldaten leidden hem weg, het paleis (dat wil zeggen het pretorium) in, en riepen de hele cohort bijeen. Ze trokken hem een purperen gewaad aan, vlochten een kroon van doorntakken en zetten hem die op. Daarna brachten ze hem hulde met de woorden: 'Gegroet, koning van de Joden!' Ze sloegen hem met een rietstok tegen het hoofd en bespuwden hem, en bogen onderdanig voor hem. Nadat ze hem zo hadden bespot, trokken ze hem het purperen gewaad uit en deden hem zijn kleren weer aan." (Mc 15, 16-20)

De ironie van deze scene kan niemand ontgaan. Ze dossen Jezus tegen zijn zin uit als een soort koning en doen net alsof ze hem huldigen. De verteller zegt erbij dat ze dit doen om hem te bespotten. Als Jezus even later aan het kruis hangt drijven ook voorbijgangers de spot met hem (15,29) en de hogepriesters en schriftgeleerden maken spottende opmerkingen (15,31).

Ironie als milde vorm van spot zit met name in de omkering der dingen. Iedere lezer beseft dat de soldaten precies het omgekeerde bedoelen van het huldigen van Jezus als koning. Het is schijn wat ze doen.

Dit beeld van Jezus als spot-koning is door Marcus bedacht.⁶⁹ Je kunt je voorstellen dat hij dit bedacht heeft ter voorbereiding van het bevestigen van het opschrift op het kruis. Jezus als een koning te bespotten houdt niet op als ze hem zijn kleren weer aangedaan hebben, want eenmaal gekruisigd zetten ze het ook zwart op wit op een bord op het kruis, een Romeins gebruik om iedereen te tonen wat de aanleiding voor de executie was: "Het opschrift met de aanklacht tegen hem luidde: 'De koning van de Joden'." (15,26) Ze maken het kruis tot de troon van een koning die ontdaan is van elke macht.

Dit is althans wat in het verhaal gebeurt. Er is hier echter duidelijk sprake van dubbele ironie, namelijk ook in de loop der gebeurtenissen die de auteur wil vertellen. Want hoewel de uitspraak op het bord voor de soldaten schijn is – ze menen niet wat ze zeggen – is de boodschap die de auteur wil vertellen juist dat hier ten diepste inderdaad een koning aan het kruis hangt. In 11,7 kwam Jezus al als een merkwaardig soort koning Jeruzalem binnenrijden, namelijk op een ezel, en ook dat was ironie. Maar hier is de ironie nog groter en is er een vermenging van verbale en dramatische ironie. In het verhaal zeggen de soldaten het omgekeerde van wat ze bedoelen, dat is verbale ironie. Maar buiten het verhaal, als interpretatie van het gebeuren achteraf, past de scene volmaakt in de boodschap die de auteur aan de lezer wil overbrengen, namelijk hier gebeurt het omgekeerde van wat het schijnt. Hier op dit moment wordt Jezus tot koning gekroond.

Om in Marcus de kruisiging als kroning goed op waarde te schatten moeten we kijken naar de verschillen in de vier evangeliën. Als altijd worden we ons bewust dat elk evangelie een Jezus met andere bedoelingen tekent. Dat geldt ook voor de synoptici. Zoals vaak is de theologie van Johannes het meest uitgebreid, dat wil zeggen het meest aangedikt, het heeft zoals dat in jargon heet de meeste redactie. Hoe verder van de gebeurtenis af, hoe meer men lijkt te weten.

Johannes staat ook hier het verst van Marcus af en tekent een Jezus die van begin af aan zichzelf bewust is van het feit dat hij zelf een koning is. Al in 1, 49 laat de verteller dat door Natanaël uitspreken: "Rabbi, u bent de Zoon van God, u bent de koning van Israël!". Jezus antwoordt hem dat hij nog grotere dingen zal zien.

In Joh 3 vindt het nachtelijke gesprek plaats tussen Jezus en Nicodemus. Het gaat over geboren worden, maar beiden bedoelen iets anders, namelijk letterlijk geboren worden of in overdrachtelijke zin. Daar verzekert Jezus hem: "alleen wie opnieuw wordt geboren, kan het koninkrijk van God

⁶⁹ "I suspect that it is Mark who invented the irony of the crown of thorns." Robert M. Fowler, *Let the Reader understand. Reader-Response Criticism and the Gospel of Mark*, p. 157.

zien." (3,3) Het woord opnieuw is in het Grieks anôthen, en dat betekent eigenlijk 'van boven'. In 1, 13 wordt dat genoemd: "uit God geboren worden".

Dit te weten is van belang voor wat we in de lijdensgeschiedenis in hoofdstuk 18 en 19 lezen als Jezus voor Pilatus staat. Dat gesprek verloopt ook op twee niveaus, want Pilatus spreekt over het koningschap op aarde en Jezus zegt daarentegen: "Mijn koningschap hoort niet bij deze wereld". (18,36).

In hoofdstuk 19,14v lezen we: "Pilatus zei tegen de Joden: 'Hier is hij, uw koning.' 15 Meteen schreeuwden ze: 'Weg met hem, weg met hem, aan het kruis met hem!' Pilatus vroeg: 'Moet ik uw koning kruisigen?' Maar de hogepriesters antwoordden: 'Wij hebben geen andere koning dan de keizer!'"

De hogepriesters spreken dus op hetzelfde niveau als Pilatus, namelijk over de aardse koning, maar de auteur laat het andere betekenisniveau over de hemelse koning hier ironisch doorheen spelen en vertelt de kruisiging als een kroning tot koning.⁷⁰ Het bord op het kruis (alleen bij Johannes in drie talen geproclameerd!) geldt als intronisatie, als inhuldiging door plaats te nemen op de troon.

Om via Lucas en Matteüs bij Marcus terug te komen, gebruik ik de intocht in Jeruzalem bij Johannes, want aan dat verhaal zie je de groei van het ene naar het andere uiterste.

Om bij het beeld van de man op de ezel geen misverstand te krijgen dat het hier een koning is binnenrijdt wordt het bekende citaat uit Zacharia 9,9 gebruikt. Matteüs doet dat in 21,5 en Johannes in 12,15 "Vrees niet, Sion, je koning is in aantocht, en hij zit op een ezelsveulen." Lucas gebruikt (net als Marcus en Matteüs) het citaat uit Psalm 118,26 maar Lucas (die niet Zach 9,9 gebruikt) voegt er zoals we zagen daarom wel het woord koning aan toe: "Ze riepen: 'Gezegend hij die komt als koning, in de naam van de Heer!" (Lc 19,38).

Marcus gebruikt het woord koning niet bij de intocht en we moeten er van uitgaan dat hij dat bewust doet. Voor alle duidelijkheid zij opgemerkt dat de intocht als gebeurtenis aan een koning of andere heerser doet denken, ook bij Marcus. Alle vier de evangelisten gebruiken de dramatische ironie van Jezus op een ezel. Ze zeggen alle vier: eigenlijk is hij ondanks wat je ziet een koning. Johannes doet dat in de context van zijn boek het meest uitgesproken.⁷¹ Marcus gebruikt het woord koning in het geheel niet. Alhoewel de voorstelling dichtbij komt, wil hij van Jezus niet de koning van het koninkrijk van God maken, want die koning is God zelf!

Deze excurs is van belang bij de interpretatie van de kroning aan het kruis bij Marcus. We moeten daarbij zien hoe volgens Marcus Jezus in zijn leven preekte over het koninkrijk van God. Je zou kunnen zeggen dat dat koninkrijk juist wel van deze wereld is.⁷² Het is het koninkrijk van God, maar om duidelijk te maken wat dat is gebruikt de Jezus van Marcus alleen aardse gelijkenissen en voorbeelden. Jezus wordt nergens expliciet neergezet als de koning van dat koninkrijk, het is het koninkrijk van God.

Dat begint in Mc 1,15 als Jezus in Galilea direct zijn boodschap bekend maakt: "De tijd is aangebroken, het koninkrijk van God is nabij".

In 4,26 wordt het koninkrijk vergeleken met zaad. Dit zegt dat het koninkrijk er al is, en tegelijk nog moet uitgroeien.

In 10,14,15 zegt Jezus dat het koninkrijk behoort aan wie is zoals de kinderen

In 10,23-25 legt Jezus uit dat het voor rijken moeilijk is het koninkrijk van God binnen te gaan.

⁷⁰ Deze kroning wordt door sommige uitleggers gefaseerd in de Proclamatie, de Kroning, de Epifanie, de Acclamatie en de Intronisatie. Door Brouns-Wewerinke, In verhalen krijgt geschiedenis betekenis, blz. 136v.

⁷¹ In die geest, waarin Jezus vereenzelvd wordt met God, zijn bijvoorbeeld ook de woorden van Gezang 185 uit het Liedboek voor de Kerken geschreven, een lied voor goede vrijdag.

⁷² Just van Es heeft mij gefascineerd door op de ironie van het opschrift op het kruis te wijzen. Echter waar hij er in zijn prachtig boekje op uit is het onderscheid in gebruik van ironie door Marcus en Johannes uit te werken, laat hij in het begin, als hij het opschrift op het kruis als voorbeeld gebruikt, de Jezus volgens Marcus en volgens Johannes door elkaar lopen. In: Anders dan wij denken. Over ironie en betrekkelijkheid in geloof, blz. 14.

In dit summiere overzicht wordt een lijn duidelijk waarbij een geheel andere Jezus naar voren komt dan (met name) bij Johannes.

Hierbij moet nog een opmerking gemaakt worden over de titel 'zoon van God'. In de volgende paragraaf zullen we kijken naar de centurio die de titel in 15,39 uitspreekt, en de lijn die met deze titel van begin tot eind door het boek loopt. Het was een titel van koningen en zo ook van bijvoorbeeld keizer Augustus⁷³. Marcus gebruikt die titel om in zijn boek te verkondigen wie volgens hem Jezus is. Vanuit die lijn valt licht op het koningschap van Jezus, zoals dat getekend wordt in de lijn die uitloopt op de bespotting door de soldaten en het bord op het kruis.

Concluderend kunnen we stellen dat Jezus door Marcus menselijker getekend wordt in zijn lijden dan door de andere evangelisten, maar ook bij Marcus zien we de paradox dat Jezus juist in zijn vernedering wordt verhoogd tot koning. Al is dat wat priller en meer verborgen dan bij de latere evangelisten, ook Marcus gebruikt ironie als strategie om te laten zien dat degene die schijnt te verliezen degene is die triomfeert.

De belijdenis van de centurio Marcus 15, 39

Veelbesproken in exegetische literatuur sinds de jaren tachtig is de vraag of de belijdenis die de romeinse centurio bij het kruis uitspreekt ironisch bedoeld kan zijn. Een zinvol antwoord moet beginnen bij de vertaling van het Grieks, want daar staat geen lidwoord, waar de meeste vertalingen dat wel weergeven. Als Jezus is gekruisigd zegt de centurio: "werkelijk, deze mens was zoon van God", of zoals je met evenveel recht kunt vertalen: "werkelijk, deze mens was een godenzoon". De klassieke uitleg heeft daar natuurlijk altijd graag de bekering van de romeinse soldaat in gezien en dan ook vertaald met: "werkelijk, deze mens was de Zoon van God".⁷⁴ Hoofdletters komen echter in de Griekse tekst niet voor en het lidwoord "de" hier dus ook niet. Het kan niet anders dan dat vertalen interpreteren is, maar hier wordt de gewenste theologie, die pas later ontwikkeld is, toch wel erg duidelijk in de tekst ingebracht.

Wat kan de centurio bedoeld hebben? Die directe vraag ligt voor de hand, maar moet aangevuld worden met de vraag: wat kan de auteur of verteller bedoeld hebben door de centurio deze zin op dat moment in het verhaal te laten zeggen? Er is hier namelijk sprake van ambiguïteit of dubbelzinnigheid, zowel in het verhaal zelf als op het niveau van de communicatie tussen verteller en lezer.⁷⁵

Ironie in zijn woorden is een mogelijke interpretatie. Hij zou dan zo iets bedoeld hebben als: "moet je kijken, daar heb je de zoon van God". Als dat ironisch gezegd wordt bedoel je in feite het omgekeerde. Het woord "werkelijk" zou dat nog eens versterken⁷⁶. Geert van Oyen, hoogleraar Nieuwe Testament in Utrecht, heeft enkele argumenten op een rij gezet (ontleend aan Robert Fowler) die ervoor pleiten deze interpretatie minstens voor mogelijk te houden.⁷⁷ De gehele context van het lijdensverhaal is er één van dubbelzinnigheid en spot. Uit de directe context hebben we hierboven het opschrift op het kruis besproken. Dat de soldaten Jezus ironisch als een koning

⁷³ Bas van Iersel, a.w., blz 85.

⁷⁴ De Nieuwe Bijbelvertaling (NBV) spaart kool en geit en vertaalt: "werkelijk, deze mens was Gods Zoon." Het lidwoord is er uit, maar de later ontstane christelijke belijdenis zit er door de hoofdletters in.

⁷⁵ Robert M. Fowler heeft deze observatie uitgewerkt en aangetoond dat er in Mc 15, 39 sprake is van ironie op meerdere niveaus, namelijk verbale ironie, dramatische ironie, en dubbele ironie op meerdere vlakken gelijktijdig. A.w., p. 203-209.

⁷⁶ In Marcus 12,14 maskeren de farizeeën en herodianen ook hun onoprechtheid als oprechtheid als ze Jezus een vraag voorleggen: "Meester, we weten dat u oprecht bent en dat u zich aan niemand iets gelegen laat liggen. U kijkt niemand naar de ogen, maar geeft in alle oprechtheid onderricht over de weg van God."

⁷⁷ Geert Van Oyen, Marcus mee maken, blz 181v. VBS/ACCO 2006.

uitdossen schept voor de lezer de verwachting dat in het vervolg ook ironisch wordt gesproken. Verder zou je verwachten dat in het verhaal ook de centurio zelf eerder ironisch zou reageren dan met een plotselinge bekering. In dat geval lijkt het er namelijk op dat de centurio geloviger is dan Jezus zelf die net ervoor heeft uitgeroepen: "Mijn God, mijn God, waarom hebt u mij verlaten?" En tenslotte doet de ironische interpretatie meer recht aan de plot van het boek van Marcus, waarin de waarheid veelvuldig paradoxaal blijkt te zijn.

Het aantrekkelijke van deze uitleg is de openheid van het boek naar de lezer van zowel vroeger als nu. Een centrale vraag van het hele boek is die naar de identiteit van Jezus. Geert van Oyen oppert daarbij om het Marcusevangelie minder dan vroeger te beschouwen als een tekst met een heel heldere, duidelijke visie op Jezus van Nazaret als zoon van God. Het boek bevat geen dogmatisch vastliggende visie. Hij wijst er mijns inziens terecht op dat bij een dubbelzinnige tekst als deze de keuze aan de lezer is wat hij met de tekst doet.⁷⁸

Ironie in deze tekst is niet de enig mogelijke interpretatie, zoals dat op andere plaatsen wel het geval is. De klassieke uitleg moet zoals gezegd het ontbreken van het lidwoord verdisconteren, maar als je dat doet kun je er altijd nog voor pleiten dat de verteller ervoor zorgt dat de centurio aansluit bij de overtuiging waarmee Marcus zijn evangelie begonnen is: "Het begin van het evangelie van Jezus Christus, Zoon van God." (1,1) Ook daar staat geen lidwoord in het Grieks.

Naar mijn mening moeten we er echter van uitgaan dat de verteller niet voor niets vermeldt dat het hier een centurio is die spreekt.⁷⁹ In zijn gedachtewereld ligt het veel meer voor de hand dat hij zijn uitspraak ondubbelzinnig bedoelt, maar dat we het moeten vertalen als: "werkelijk, deze mens was een godenzoon." Het is niet zo waarschijnlijk dat als hij zich op dat moment al zou bekeren, hij direct zijn eigen taalgebruik vergeet. Marcus laat hem spreken zoals een Romein spreekt, voor wie godenzonen een begrip was.

Ironie met woorden, verbale ironie, is hier dus discutabel. Zeker is dat hier sprake is van dramatische ironie, dus in de voltrokken gebeurtenissen. De centurio, leider van het executiepeloton dat Jezus kruisigt, is na afloop de eerste die het gebeurde interpreteert als een goddelijk gebeuren.⁸⁰

Dat voor de interpretatie van de tekst de keuze aan de lezer is blijkt in dit concrete geval al heel snel als we zien hoe één van de eerste lezers, de evangelist Lucas, de tekst van Marcus interpreteert en wijzigt. Bij hem zegt de centurio: "Werkelijk, deze mens was een rechtvaardige." (dikaios, Lc 23, 47). In de context van het proces staat rechtvaardige (tzaddik) hier vooral voor onschuldig veroordeelde. In hetzelfde vers zegt de verteller dat de centurio met deze woorden God loofde. Robert Fowler meent dat Lucas hiermee elke dubbelzinnigheid uit Marcus' tekst verwijderd heeft en daarmee ook de werking van de ironie.

James Dawsey laat zien hoe deze wijziging past in Lucas' visie en hoe door de wijziging een ander geval van ironie naar voren komt. Hij wijst er op hoe Lucas mede door middel van enkele andere wijzigingen van Marcus' tekst Jezus in zijn proces tekent als onschuldig veroordeelde.⁸¹

⁷⁸ "Een ironische lezing bevat een permanente uitdaging zowel voor wie in de christelijke traditie staat als voor wie er beginnende interesse voor betoont." Geert Van Oyen, a.w., blz 186.

⁷⁹ Marcus gebruikt de Griekse transcriptie van het Latijnse woord centurio, terwijl Matteüs en Lucas dat woord vervangen door het Griekse woord dat letterlijk aanvoerder over honderd betekent. Dit kan verband houden met het feit dat Marcus in Rome is geschreven, zoals sommige uitleggers menen, bijvoorbeeld Bas van Iersel, a.w., blz. 36

⁸⁰ Bas van Iersel, a.w., blz. 439

⁸¹ "There is tremendous irony at work in this trial scene." James M. Dawsey, *The Lukan Voice. Confusion and Irony in the Gospel of Luke*, p. 8. En later zegt hij: "Jesus is a prophet, but he refuses to answer his mockers because he is not the kind of prophet that they have in mind. Jesus battles to keep himself from being typecast into a ready-made role." James Dawsey, a.w., p. 139.

In Marcus 14,61 lezen we: "Toen vroeg de hogepriester hem: 'Bent u de messias, de Zoon van de Gezegende?' Jezus zei: 'Dat ben ik'".

Lucas lijkt te willen vermijden dat Jezus zo bevestigend antwoordt op beide titels 'messias' en 'zoon van de Gezegende'. Hij haalt die twee uit elkaar en laat eerst de raad van oudsten van het volk een vraag stellen, die Jezus indirect beantwoordt: " 'Als u de messias bent, zeg het ons dan.' Maar Jezus antwoordde: 'Als ik het u zeg, gelooft u mij toch niet'" (Lc 22,67). Even later in vers 70 lezen we dan: "Toen zeiden allen: 'U bent dus de Zoon van God?' Hij antwoordde: 'U zegt dat ik het ben'". We kunnen inderdaad concluderen dat hier een veel onduidelijker discussie met Jezus plaatsvindt over de vraag of hij de titel 'Zoon van God' op zichzelf betreft. Lucas wil er veeleer op wijzen dat Jezus onschuldig veroordeeld wordt. Dit blijkt nog het meest uit het feit dat Lucas als enige van de synoptische evangelisten Jezus' onschuld laat uitspreken door Pilatus in Lc 23, 4 en nog eens uitdrukkelijk laat herhalen in Lc 23,13-16 en voor de derde keer in 23,22 met de directe bedoeling Jezus vrij te laten en met de indirecte bedoeling de Romeinen vrij te pleiten van medeplichtigheid aan Jezus' veroordeling en dood.⁸²

De farizeeër en de tollenaar Lucas 18, 9-14

Voor de bespreking van dit korte verhaal citeer ik eerst de volledige tekst:

"Lucas 18, 9 Met het oog op sommigen die zichzelf rechtvaardig vinden en anderen minachten, vertelde hij de volgende gelijkenis. 10 'Twee mensen gingen naar de tempel om te bidden, de een was een farizeeër en de ander een tollenaar. 11 De farizeeër stond daar rechtop en bad bij zichzelf: "God, ik dank u dat ik niet ben als de andere mensen, die roofzuchtig of onrechtvaardig of overspelig zijn, en dat ik ook niet ben als die tollenaar. 12 Ik vast tweemaal per week en draag een tiende van al mijn inkomsten af." 13 De tollenaar echter bleef op een afstand staan en durfde niet eens zijn blik naar de hemel te richten. In plaats daarvan sloeg hij zich op de borst en zei: "God, wees mij zondaar genadig." 14 Ik zeg jullie, hij ging naar huis als iemand die rechtvaardig is in de ogen van God, maar die ander niet. Want wie zichzelf verhoogt zal vernederd worden, maar wie zichzelf vernedert zal verhoogd worden.' "

Dit is een eenvoudig en toegankelijk verhaal. De betekenis is verwoord in een voor iedereen te begrijpen moreel appèl als conclusie van het verhaal: "Want wie zichzelf verhoogt zal vernederd worden, maar wie zichzelf vernedert zal verhoogd worden." Het is een levenswijsheid die zo voor de hand ligt, dat je het gevoel hebt dat hier alleen verteld wordt wat je al wist. Letterlijk is dat ook zo in het verhaal van Lucas, want in 14, 11 heeft hij dezelfde spreuk ook gebruikt.

Waarom ik dit verhaal hier bespreek is vooral omdat het een voorbeeld is van ironie in meerdere lagen. De spreuk binnen het verhaal zelf is duidelijk ironisch vanwege de omkering die er expliciet in zit. Dat wie zichzelf verhoogt vernederd zal worden, en andersom, mag dan een eenvoudige praktische levenswijsheid verwoorden, het blijft een omkering van de verwachting dat wie zichzelf verhoogt hoger komt te staan, en andersom. Dat besef mag je als lezer tenminste enigszins storen bij het trekken van al te snelle conclusies. De omkering vraagt om uitleg waarom dat eigenlijk zo is of zou moeten zijn. Er is echter boven het verhaal uit ook sprake van een ironische knipoog tussen de verteller en de lezer. Daarover zo meteen meer.

Eerst het verhaal zelf. Dat er twee mannen naar de tempel gaan lijkt een mededeling die alleen nodig is om een situatie te creëren, waarin de te trekken moraal kan plaatsvinden. Met het oog gericht op de oorspronkelijke tekst blijkt er echter al in die mededeling een vorm van ironie voor te

⁸² "Luke's contribution is here more modest than Paul's, John's or Mark's. He wants to commend Christianity as the right religion for the world by means of a clear and attractive telling of its story. So he gives us an editing of Mark's dark and ambiguous narrative into something lighter and more intelligible: the good death of an innocent man." John Drury, Luke, p. 204.

komen. Voor het gaan naar de tempel en het terugkeren daarvan worden in het Grieks steeds twee werkwoorden gebruikt (anabainô en katabainô) die letterlijk 'opgaan naar' en 'af dalen van' betekenen. Dat is natuurlijk vanwege de hogere ligging van het tempelcomplex ten opzichte van zijn directe omgeving. In de context van dit verhaal met de moraal die erbij geleverd wordt krijgen deze werkwoorden nog een nadere associatie, met name in vers 14. De tollenaar daalde af naar huis. Direct daarop klinkt de bekende spreuk. Dat lijkt niet meer dan een aardige woordspeling, maar daarbovenuit speelt de gedachte dat "opgaan niet automatisch vernederend is, en jezelf vernederen is geen afgang".⁸³

De twee mannen vormen een duidelijke tegenstelling in wat ze zeggen en de plek waar ze dat doen. Zij krijgen geen naam en zijn hier niet als individu van belang maar als vertegenwoordiger van de groep waartoe ze behoren. Daarin schuilt bij deze twee groepen het gevaar dat wij er een ander beeld van hebben dan de lezers en hoorders in Lucas' tijd.⁸⁴ In elk geval gaat het hier om een verschil in maatschappelijke positie en daardoor tevens een verschil in macht. De farizeeër bidt vanuit een sterke positie en de tollenaar vanuit een zwakke positie. Dat tekent hun woorden in zoverre dat hier meer dan hun woorden vooral hun gedachten over elkaar wordt weergegeven.⁸⁵ In deze karaktertekening, waarin de één zichzelf feliciteert en de ander waar berouw toont, komen de karakters terug van de verloren zoon en zijn broer, een paar hoofdstukken daarvoor.⁸⁶ De farizeeër kan tevreden over zichzelf de verklaring uit Deuteronomium 26, 13 afleggen die Mozes van de mensen vraagt om als rechtvaardige voor God in het beloofde land te kunnen leven.⁸⁷

Deze zelfingenomenheid is niet leuk om naar te luisteren en dat zorgt er voor dat onze sympathie als lezer uitgaat naar de tollenaar. Dat is gezien zijn positie niet voor de hand liggend, zeker niet in die tijd, maar zijn oprechtheid neemt ons voor hem in. Bovendien wordt ons gevoel van instemming bevestigd doordat erbij verteld wordt dat hij het is die in de ogen van God rechtvaardig is, en niet de farizeeër. De alwetende verteller kan dit blijkbaar weten. Beter gezegd, dit is de situatie die de verteller creëert.

Wat wil de verteller precies, nu hij deze woorden in de mond van Jezus legt? Het moge duidelijk zijn dat wat hier verteld wordt een schok teweegbracht. Hier worden de zaken omgedraaid en krijgen beide heren een beoordeling die we niet verwachtten. Deze omkering gebeurt om te laten zien dat deze twee mannen, die beide naar de tempel gekomen zijn om te bidden, daarbij een ander beeld van God hebben. De farizeeër denkt dat zijn manier van doen de juiste is in Gods ogen, want zo heeft hij het geleerd op grond van de woorden in de Torah. De tollenaar weet dat hij zich aan diezelfde woorden schuldig heeft gemaakt en doet een beroep op Gods genade. Dat ze vanuit verschillende situaties verschillend spreken is begrijpelijk, maar waar het om gaat is dat de verteller Jezus' goedkeuring laat verlenen aan de tollenaar. Dat oordeel komt onverwacht en zorgt behalve voor de schok ook voor een oproep aan de hoorders binnen en buiten het verhaal om een keuze te maken. Voor ons ligt daarin de blijvende betekenis van deze gelijkenis.⁸⁸

⁸³ Ben Hemelsoet en Dirk Monshouwer, Lucas Lezen naar de gewoonte van Pasen, blz 203.

⁸⁴ Dat dit gevaar reëel is kan in voldoende hedendaagse literatuur over dit onderwerp worden nagelezen, bijvoorbeeld dat een farizeeër in de tijd van Jezus geen huichelaar was, maar een geacht burger en dat de polemiek tussen Jezus en de farizeeërs vooral de discussies tussen de christelijke gemeenten en de synagogen in de tijd dat de evangelisten schreven weergeeft.

⁸⁵ "Again, the glimpse into people's inmost thoughts which forms the crux of the parable is typical of Luke." John Drury, Luke, p. 170.

⁸⁶ John Drury, Tradition and design in Luke's Gospel, p. 164.

⁸⁷ Het citaat uit Deut. 26 staat in verband met de hypothese dat Lucas, anders dan de andere synoptici, een 'Christelijk Deuteronomium' heeft willen schrijven. Zie de synopsis van C.F. Evans in The Central Section of St. Luke's Gospel, p. 42-50. Ten onzent is deze theorie overtuigend uitgewerkt door Peter van 't Riet, Lukas versus Matteüs, passim.

⁸⁸ Joop Smit, Speelruimte (een structurele lezing van het evangelie), blz. 79.

Ironie in dit verhaal zit in de communicatie tussen de verteller en de lezer en niet binnen het verhaal zelf.⁸⁹ Binnen het verhaal zelf is wat de farizeeër over andere mensen en in het bijzonder over de tollenaar zegt niet ironisch bedoeld. Hij vindt dat ook en vanuit zijn positie is dat terecht. Echter, de verteller die hem zijn woorden laat zeggen en de lezer weten beide dat het omgekeerde waar is en dat niet de farizeeër maar de tollenaar rechtvaardig is in de ogen van God. Die verteller is binnen het verhaal Jezus, en buiten het verhaal de auteur die bepaalt dat Jezus dit verhaal zo vertelt.

Ironie komt ook aan het licht bij de blijvende betekenis van de moraal van het verhaal, waarop ik net wees, op grond van de keus die ons voorgehouden wordt. Die keuze is nogal eenvoudig: wij snappen wat de verteller ons wil duidelijk maken en gaan zonder aarzeling met hem mee dat wij voor de houding van de tollenaar hebben te kiezen. Dat is de boodschap die we onthouden. Dit is op zichzelf juist, maar als onthouden betekent dat we deze uitkomst op een onverbiddelijke manier toepassen halen wij hiermee toch weer de beweging er uit en leggen we de oplossing vast. Op die manier dreigt ons geloof toch weer te verzanden in een te volgen strategie, en dat is nu juist wat de farizeeër verweten wordt.⁹⁰

De blindgeborene Johannes 9

Is er behalve in de synoptische evangeliën ook sprake van ironie in het evangelie van Johannes? Om te beginnen is het steeds goed te realiseren dat Johannes een totaal andere structuur en inhoud aan zijn evangelie heeft willen geven dan de synoptici gedaan hebben. Weliswaar moeten ook de synoptici – na vergelijking – elk op hun eigen merites beoordeeld worden, maar zij hanteren wel alle drie dezelfde opbouw van hun boek.

Het is niet nodig hier een overzicht te geven van de verschillen tussen Johannes en de synoptici. Het is bij elke lezing evident dat het evangelie van Johannes wordt gekenmerkt door wijzigingen, weglatingen en toevoegingen ten opzichte van de synoptici. Om één van de meest ingrijpende voorbeelden te noemen: dat het tijdstip van het sterven van Jezus bij Johannes afwijkt van de synoptici is geen incident, maar het is omdat Johannes een andere theologische visie wilde geven, die deze narratieve vorm heeft gekregen. Hierdoor zijn ook allerlei andere details aan zijn visie aangepast.⁹¹ Overigens geldt dit ook voor Matteüs en Lucas in hun verwerking van Marcus en Q⁹², maar voor de synoptici geldt dat ze in hoofdzaak dezelfde tijdstafel volgen. Wat werkelijk gebeurt is kunnen we moeilijk achterhalen, in elk geval niet anders dan door de interpretatie van elke afzonderlijke evangelist.

Johannes heeft van de vier evangelisten zijn theologische visie het meest gesystematiseerd en dat is al zo vanaf het begin van zijn boek. Dat zou kunnen betekenen dat er weinig of geen gebruik wordt gemaakt van ironie, aangezien dat stijlmiddel een openheid naar een uitkomst veronderstelt waarmee tegenstellingen in visies gehanteerd worden. Just van Es heeft in zijn reeds aangehaalde boek een vergelijking getrokken tussen de ironie in het evangelie van Marcus en dat van Johannes. Ik vat het hier samen.

⁸⁹ Just van Es, a.w., blz. 16.

⁹⁰ "Wat denkt de slimme christelijke zondaar als hij naast zich kijkt en daar de farizeeër ziet staan? Dank u, dat ik niet ben als die farizeeër daar? Als dat het resultaat van de ironische omkeringen van Jezus is, is er weinig bereikt". Just van Es, a.w. blz 51v. Dat dit terechte besef van onbedoelde strategie in dit verhaal meekomt maakt de spreuk waar dit verhaal op uitloopt hier zinvoller dan het eerdere gebruik in Lucas 14, 11. Daar lijkt het juist wel over strategie te gaan, namelijk om bewust voor de minste plaats te kiezen opdat je met een betere plaats geëerd zult worden.

⁹¹ Frank Kermode, John, in *The Literary guide to the Bible*, p. 460, noemt het 'a brilliant narrative device', tevens de reden waarom Johannes bijvoorbeeld de instelling van het avondmaal veel eerder in zijn verhaal plaatst (namelijk in hoofdstuk 6, 51-58) dan de synoptici, die het bij het laatste avondmaal situeren.

⁹² Dit is een veronderstelde want nooit gevonden schriftelijke bron die Matteüs en Lucas volgens de meeste geleerden gebruikt hebben.

In Marcus is onbegrip van de leerlingen voor de boodschap van Jezus een hoofdthema en wel zo dominant dat het boek in mislukking lijkt te eindigen. In Marcus 16 zijn vrouwen de enige getuigen van de opstanding van Jezus. Een jongeman maant hen de gebeurtenis te gaan vertellen aan de leerlingen en ook dat Jezus hen zal voorgaan in Galilea. Met die uitspraak wordt over het hoofd van de vrouwen heen tegen de lezer gezegd dat hij het verhaal dat Marcus met zijn boek verteld heeft weer van voor af aan moet gaan lezen. Met andere woorden: het evangelie ligt niet vast, het is een doorgaand gebeuren. De vrouwen voeren de opdracht echter niet uit, maar vluchten angstig weg van het graf, zonder iemand iets te zeggen. Met dit falen van de laatste leerlingen eindigt het boek.⁹³

Was dit werkelijk zo gegaan, niemand zou ooit over de beleving van de opstanding gehoord hebben, aangezien de enige getuigen zwegen. Dit is wellicht het voornaamste moment in de overlevering van het evangelie om te beseffen dat het hier om een literaire werkelijkheid gaat. De lezer of hoorder is de enige die er nog is en wij hebben de aansporing van de vrouwen ook gehoord. Dat wij Jezus' hele verhaal, vanaf het begin van zijn optreden in Galilea, hebben gehoord is precies wat de verteller beoogde. Na het open einde van het verhaal zijn wij, lezers en hoorders, de enigen die de opdracht aan de vrouwen kunnen uitvoeren, namelijk het verhaal weer van voor af aan te vertellen, telkens opnieuw. Met andere woorden: dit boek eindigt niet met een afgeronde waarheid, die eens voor altijd vast ligt, maar de lezer wordt gemaand bezig te blijven met het volgen van Jezus, zonder op de vlucht te slaan voor de consequenties. Het koninkrijk van God is niet een eeuwig vaststaand ruimtelijk gegeven, maar een gebeuren tussen mensen die onderweg blijven.

In Johannes speelt ironie vooral een rol in de gemeenschappelijke kennis die verteller en lezer hebben, maar de personages nog niet. Er ligt grote nadruk op de taal die Jezus bij Johannes spreekt, en op het gaan verstaan, het leren zien en begrijpen van die taal door de personages in de loop van het verhaal. Een overzicht van deze narratieve rode draad:

De proloog (Joh 1,1-18) maakt direct duidelijk dat het over het woord zal gaan, dus over taal.

Daarbij wordt van begin af aan een onderscheid gemaakt tussen degenen die niet geloven en wij, dat is de verteller samen met degenen die geloven. Als bijvoorbeeld in vers 10 wordt gezegd:

"Het Woord was in de wereld, de wereld is door hem ontstaan en toch kende de wereld hem niet." lijkt dat voor iedereen te gelden, want alle mensen zijn van deze wereld. Toch maakt hij in vers 14 een uitzondering voor 'ons' en voor 'wij', die hem wel kennen en meer dan dat:

"Het Woord is mens geworden en heeft bij ons gewoond, vol van goedheid en waarheid, en wij hebben zijn grootheid gezien, de grootheid van de enige Zoon van de Vader."

Dit onderscheid tussen wie buiten en wie binnen is wordt als verteltechniek het hele boek door volgehouden en vormt in feite een ironische knipoog tussen verteller en lezer tegenover degenen die (nog) niet zien. In Joh 8,43 stelt Jezus de vraag: "Waarom begrijpt u niet wat ik zeg?" Het Griekse woord *laliá* dat daar gebruikt wordt duidt op taal, meer in het bijzonder op de manier van spreken. Johannes wil de lezer er toe brengen de juiste taal te leren verstaan.

In het verhaal over de genezing van de blindgeborene in Johannes 9 komt het thema van zien en niet-zien het meest pregnant naar voren. In Joh 9,39 wordt de paradox op één noemer gebracht:

"Jezus zei: 'Ik ben in de wereld gekomen om het oordeel te vellen. Dan zullen zij die niet zien, zien en zij die zien, zullen blind worden.'"

Op grond van deze paradox volgt in de volgende twee verzen Joh 9, 40-41 een ironische dialoog:

"Een paar farizeeën die bij hem stonden en dat hoorden, zeiden: 'Wij zijn toch zeker niet blind!' 'Was u maar blind,' zei Jezus, 'dan zou u zonder zonde zijn. Maar u beweert dat u kunt zien, en dus blijft uw zonde.'"

⁹³ Marcus 16, 9-20 is volgens alle geleerden later aan het boek toegevoegd.

Niet kunnen zien wordt in het verhaal van de blindgeborene niet alleen gebruikt voor letterlijke blindheid, maar ook als een metafoor voor vast blijven zitten in een religieus systeem en in de weigering eigen inzichten ter discussie te stellen. Dit verhaal maakt gebruik van een contrast. Aan de ene kant staat de blindgeborene. Hij belichaamt de aangeboren vreemdheid voor ons ware mens-zijn, dat wil zeggen een neiging die je als mens kunt hebben om traag te zijn in het ontwikkelen van een doel om voor te leven. Maar daarvan kun je genezen worden. Aan de andere kant staan de farizeeën als vertegenwoordigers van het institutionele jodendom. Zij belichamen het niet willen zien en begrijpen. Dat is een niet te genezen blindheid, die in het verhaal door Jezus als zonde betiteld wordt.⁹⁴

Ironie in dit verhaal is te vinden in de omkering van de gebeurtenissen: de farizeeën lijken de discussie met Jezus te winnen, doordat zij de genezen blindgeborene uit de gemeenschap stoten. Voor de blindgeborene en voor Jezus wordt deze nederlaag echter omgekeerd in een overwinning.⁹⁵

In hoofdstuk 11 gaat het in het bijzonder over Lazarus, een man die een hoofdrol speelt in het evangelie van Johannes maar die de synoptici niet kennen. Johannes gebruikt het verhaal als een belangrijk scharnierpunt⁹⁶, zodat de opwekking van Lazarus als voorafschaduwung van de opwekking van Jezus fungeert. Deze opwekking van Lazarus maakt Johannes tot aanleiding voor de joden om het Sanhedrin onder leiding van Kajafas bijeen te roepen. In Joh 11,51 lezen we over hem:

"Als hogepriester in dat jaar sprak hij de profetie dat Jezus zou sterven voor het volk, en niet alleen voor het volk, maar ook om de verstrooide kinderen van God bijeen te brengen. Vanaf die dag overlegden ze hoe ze hem zouden doden."

Hier is dus al het besluit gevallen om Jezus te doden. In literaire termen gezegd is hiermee de plot op de helft van het boek weggegeven. Bij de synoptici gebeurt dit pas tijdens het proces aan het eind van het boek.

Daarmee is ook iets gezegd over de rol die Judas in het evangelie van Johannes speelt. Al in hoofdstuk 13 levert hij Jezus over, daartoe aangezet door de duivel (13,2). Echter is het niet zozeer Judas zelf die zoals in de andere evangeliën de overlevering aan de anderen duidelijk maakt met een kus, maar is het Jezus zelf die dit doet door middel van het symbolische gebaar van het indopen van brood in een schaal (13,26), een verwijzing naar Psalm 41,10.

In Joh 13,30 lezen we dan: "Judas nam het brood aan en ging meteen weg." In het verhaal zoals Johannes het ons vertelt is het door dit aannemen van het brood dat Judas zijn keuze heeft gemaakt. "It is a key moment in the plot. Judas accepts his role; he is what ancient theorists of drama used to call the person designed to bring about the catastrophe. He was therefore necessary, in a sense a helper more than an enemy, for something or someone necessarily had to act in this way."⁹⁷

Er is sprake van dramatische ironie (omkering van gebeurtenissen) als Judas weggaat om Jezus over te leveren.⁹⁸ In Joh 13,31 lezen we: "Toen hij weg was zei Jezus: 'Nu is de grootheid van de Mensenzoon zichtbaar geworden, en door hem de grootheid van God.'" En dat terwijl precies het omgekeerde lijkt plaats te vinden.⁹⁹

⁹⁴ "Als de door Jezus genezen blindgeborene ironisch aan de Farizeeërs vraagt: 'Willen jullie soms ook zijn discipelen worden?' (Joh. 9,27) dan is deze ironie de druppel die de emmer doet overlopen: zij voelen dit aan als spot met de ernst van hun onderzoek. Er zijn mensen die bij alle ironie dit onaangename gevoel krijgen, dat ze niet serieus genomen worden." Okke Jager, De humor van de bijbel in het christelijk leven, Blz. 36.

⁹⁵ "Deze man durft de zekerheid en de beveiliging die het joodse religieuze systeem wist te bieden, los te laten om de nieuwe wereld te betreden die door het teken van zijn genezing voor hem was opengegaan." Luc Geysels, De genezing van de blindgeborene (Joh 9), blz. 112. In: D. de Geest & J. Bulckens, De verborgen rijkdom van Bijbelverhalen.

⁹⁶ Frank Kermode, a.w., p. 456: "In John it is a great hinge of his plot. It makes his account of the causal sequence leading to the Passion very different from those of the other Gospels, in which of course there is no mention of Lazarus."

⁹⁷ Frank Kermode, a.w., p. 462.

⁹⁸ "In 13,30-31 staat twee keer dat Judas 'weggaat' (exerchomai). Judas verlaat de sfeer van Jezus en keert er niet meer in terug." Door Brouns-Wewerinke, a.w., blz. 120.

⁹⁹ Dr. H. Berkhof, Christelijk Geloof, blz. 317.

In hoofdstuk 18 begint de ontknopning en werken de verbale en de dramatische ironie op volle sterkte. De laatste is het grootst, omdat de tegenstanders van Jezus door wat ze doen het omgekeerde bereiken van wat ze willen en zo in feite de bedoeling van Jezus realiseren. De grote paradox is dat Jezus' dood aan het kruis tegelijk zijn verheerlijking is. We hebben gezien dat bij de synoptici de kruisiging de kroning van Jezus is. Bij Johannes is dat ook zo, maar heeft Jezus het allemaal al lang van tevoren zelf in de hand. Er is bij het kruis geen centurion nodig die Jezus tot koning uitroept.

Concluderend valt op dat Johannes alles wat hij vertelt in scherpe tegenstellingen schetst, zodat kiezen een dodelijke ernst heeft. Hoewel Johannes ironie in zijn strategie gebruikt, kan hij de ernst die zijn visie eigen is niet relativeren.¹⁰⁰ Wie zo denkt, zal nooit de tijd rijp vinden om de eigen visie te relativeren. Dat maakt Johannes' gebruik van ironie een beetje wrang, aangezien hij er niet toe in staat is zichzelf daarin te betrekken. Marcus doet dat wel! De conclusies die Just van Es trekt na vergelijking van Johannes en Marcus vind ik dermate treffend dat ik hier twee van zijn samenvattende zinnen citeer:

"Bij Johannes grenst de ironie aan een haast neerbuigende bespottung van mensen die niet zien wat er te zien is en die de nieuwe betekenis die woorden krijgen als ze worden gebruikt voor wat er van God te zien is, niet begrijpen. Bij Marcus richt de ironie zich op ieder die meent die nieuwe betekenissen te kunnen bevatten en de geheimenis te kunnen omzetten in fixeerbare nieuwe betekenissen."

En even verder, als hij de titel van zijn boek "Anders dan wij denken" uitgelegd heeft als de ironie van het bestaan, ook voor ons, zegt hij:

"Johannes wil laten zien dat je met beeldspraak werkelijk over God kunt spreken. Marcus benadrukt dat we over God alleen in beeldspraak kunnen spreken en dat je moet blijven beseffen dat het altijd beeldspraak blijft."¹⁰¹

Als lezer en hoorder van zowel het evangelie van Marcus als van Johannes is het voor onszelf van belang na te blijven denken hoe wij spreken over God. Of wij in de teksten ironie mogen vermoeden en kunnen herkennen hangt in grote mate af van het tijdstip waarop we lezen en de levensomstandigheden die ons op dat tijdstip kenmerken. De concrete context van ons leven is medebepalend voor de interpretatie. Of er op grond daarvan ironie in ons eigen bestaan zichtbaar wordt hangt af van de mate waarin we onze eigen geloofsvoorstellingen kunnen relativeren.

Paulus in zijn "Narrenrede" 2 Korinte 11,16 tot en met 12,13

Zou er bij een gedreven en emotioneel man als Paulus sprake zijn van ironie? In de protestantse traditie wordt zijn betekenis benadrukt als grondlegger van een mensbeeld dat getypeerd wordt door de dubbelheid van schuldig-zijn en tekortkomingen enerzijds en gerechtvaardigd-worden door geloof uit genade alleen anderzijds. Dit is een aanhoudende tweestrijd in het leven en zorgt voor gespletenheid, waardoor het een mens niet makkelijk gegeven wordt in harmonie met zichzelf te leven¹⁰². Dat ook bij Paulus de soep niet zo heet gegeten wordt als hij wordt opgediend zullen we hieronder zien. De tweestrijd zou ervoor kunnen pleiten dat er bij Paulus juist sprake is van ironie, aangezien het bij ironie steeds gaat om het kunnen hanteren van de strijd der tegenstellingen. Toch heb ik voor een mens met kijk op ironie iemand anders voor ogen dan een man als Paulus, zoals we hem uit zijn brieven kennen. Zijn strijd met de tegenstellingen van het leven geeft de indruk van nooit aflatende ernst, waarin het nooit goed genoeg is.

¹⁰⁰ "De ironist Johannes ironiseert zichzelf niet. Dat zou afleiden van wat aan de orde is: kiezen." Just van Es, Anders dan wij denken, blz. 44.

¹⁰¹ Just van Es, a.w., blz. 80-81.

¹⁰² Dr. H. Berkhof, a.w., blz. 491.

Als ik het goed zie krijgt deze dubbelheid vorm in twee begrippen die kenmerkend zijn voor de theologie van Paulus: rechtvaardiging (dikaïosunè) en zich beroemen (kauchaomai).

Rechtvaardiging, in protestantse zin opgevat als toerekening¹⁰³, benadrukt dat de relatie tussen God en mens weliswaar door het geloof van de mens aanvaard wordt, maar dat de beslissende weg daarheen door God gebaad is en wel door Christus. De klassieke tekst die hiervoor bij Paulus wordt aangevoerd staat in Romeinen 3, 22-24:

"God schenkt vrijspraak aan allen die in Jezus Christus geloven. En er is geen onderscheid. Iedereen heeft gezondigd en ontbeert de nabijheid van God; en iedereen wordt uit genade, die niets kost, door God als een rechtvaardige aangenomen omdat hij ons door Christus Jezus heeft verlost."

In vers 24 wordt zowel het Griekse woord charis (genade) als dôrean (geschenk) gebruikt hetgeen wijst op het onvoorwaardelijk gegeven-zijn van de rechtvaardiging. Dit laat de mens weinig over zich op iets in zichzelf te beroemen.¹⁰⁴

Zich beroemen is laten weten waarop je je in het leven verlaat, waarop je je laat voorstaan, waar je je bestaan op bouwt, waarover je trots spreekt.

In de eerste brief aan de gemeente in Korinte komen beide begrippen die ik in deze paragraaf bespreek samen en zegt Paulus het in 1 Kor 1, 29-31 als volgt:

"Zo kan geen mens zich tegenover God op iets beroemen. Door hem bent u één met Christus Jezus, die dankzij God onze wijsheid is geworden. Door Christus worden wij rechtvaardig en heilig en door hem worden wij verlost, opdat het zal zijn zoals geschreven staat: 'Wil iemand zich op iets beroemen, laat hij zich op de Heer beroemen.'"

Door wat daar gezegd wordt kun je je afvragen of het inderdaad zo is dat het werkwoord zich beroemen (kauchaomai) kenmerkend is voor Paulus. Ik sla er om te beginnen het handboek op na.¹⁰⁵ Van de 60 keer dat het woord in het Nieuwe Testament voorkomt, gebruikt Paulus het 54 keer, waarbij de context bepaalt of dit in positieve (trots zijn) of in negatieve (zelfroem) zin bedoeld is. De laatste betekenis overheerst als afwijzing van zelfroem bij de rechtvaardiging door het geloof. In de context van partijschap binnen de gemeente in Korinte citeert Paulus in 1 Kor 1,31 woorden uit Jeremia 9,22v: "Wil iemand zich op iets beroemen, laat hij zich op de Heer beroemen.". Deze uitspraak herhaalt hij in 2 Kor 10,17.

In 2 Korinte 11 en 12 lijkt Paulus toch zelf ook wel wat gedaan te hebben, waarop hij zich kan en wil beroemen.

Eerst enkele opmerkingen over de context van deze hoofdstukken, zowel binnen de tweede brief aan Korinte, als binnen de relatie die Paulus met deze gemeente had. Er is reden om hier eerst naar de ontstaansgeschiedenis te kijken, voordat we ons afvragen wat de uitkomsten van een literaire lezing van deze brieven zijn.

Er zijn tenminste vier brieven die Paulus aan Korinte geschreven heeft. Allereerst een brief die genoemd wordt in 1 Kor 5 en die wij niet kennen. De tweede is een brief die in onze Bijbel staat en die we kennen als de eerste brief aan de gemeente van Korinte. De derde wordt de tranenbrief genoemd. De vierde is de brief die wij kennen als de tweede brief aan de gemeente van Korinte. Men beweert dat 2 Kor 10-13 oorspronkelijk niet in deze brief stonden, maar een deel waren van die zogenaamde tranenbrief. De argumenten die geleerden hiervoor aandragen overtuigen genoeg om van de situatie die zij schetsen uit te gaan.

¹⁰³ In dogmatisch jargon wordt daarvoor het latijnse woord imputatio (toerekening) gebruikt, in tegenstelling tot sanatio (genezing) dat meer in de rooms-katholieke traditie gebruikt wordt.

¹⁰⁴ Ik ga hier verder niet in op het dogmatische geschilpunt in hoeverre geloof als menselijke prestatie wordt gezien.

¹⁰⁵ Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, II, S. 680-690.

De literaire lezing kijkt en luistert echter naar de tekst zoals die voor ons ligt. De vraag is hoe de inhoud van de brief is samengesteld door de laatste hand die aan de brief gewerkt heeft, en welke boodschap de brief als zodanig doorgeeft. Om in dat geval bij de uitleg van een lopend verhaal uit te kunnen gaan is het onvermijdelijk aan te nemen dat allerlei gedeelten naar eerder verwijzen en op die manier een narratieve functie in het verhaal vormen.¹⁰⁶ Zo wordt aan de hoofdstukken 2 Kor 10-13 de narratieve functie van een herinnering toegekend. Dat zou een mogelijke oplossing zijn voor het feit dat in vers 1 van hoofdstuk 10 de toon radicaal verandert van een milde en zachtmoedige in een fel betoog vol ironie en sarcasme.

Waar ging het om? Paulus correspondeerde via brieven met de gemeente van Korinte over vele thema's, waarvan er twee de boventoon voeren: a. verschil van mening binnen enkele partijen in de gemeente, b. de vraag in hoeverre Paulus het gezag van apostel van de Heer bezat. Over dit laatste punt voelde Paulus zich niet volledig erkend. Om aan deze status toch gewicht te geven beroept hij zich enkele keren op een bijzondere openbaring die hij ontvangen heeft.

2 Kor is hoofdzakelijk een poging van Paulus om zich na het conflict weer met hen te verzoenen. Hierbij ontkomt hij er niet aan zich op zichzelf te beroemen. Het is aan te bevelen de hoofdstukken 11 en 12 in zijn geheel door te lezen om de toon te proeven die Paulus aanslaat. Enkele opmerkelijke zinnen daaruit:

11,1 U staat me wel toe dat ik een beetje dwaas doe. Daar hebt u vast geen bezwaar tegen.

11,5 Ik denk dat ik in geen enkel opzicht de mindere ben van die geweldige apostelen van u.

11,21 Als anderen over zichzelf durven op te scheppen, durf ik het ook. Ik ben toch maar een dwaas.

11,30 Als ik mij dan toch op iets moet laten voorstaan, doe ik het op mijn zwakheid.

12,1 Ik word er wel toe gedwongen hoog van mezelf op te geven. Daarom zal ik, hoewel het geen enkel doel dient, het hebben over visioenen en openbaringen die de Heer ons schenkt.

Aan het begin van hoofdstuk 12 gaat Paulus ineens over in de derde persoon: "Ik ken een volgeling van Christus die veertien jaar geleden tot in de derde hemel werd weggevoerd." Het lijkt er bijvoorbeeld in 12,5 op dat hij niet over zichzelf spreekt, "Van zo iemand wil ik hoog opgeven. Wat mijzelf betreft zal ik me slechts op mijn zwakheid laten voorstaan", maar er is genoeg reden die woorden van Paulus met enig wantrouwen te benaderen.¹⁰⁷

Vervolgens beweert Paulus in 2 Kor 12,6-7 niet in zichzelf te willen roemen door uit te spreken waarop hij zich zou kunnen beroemen. "En zelfs al zou ik hoog van mezelf willen opgeven, dan nog zou ik geen dwaas zijn, want ik zou de waarheid spreken. Maar ik zie ervan af, want ik wil worden beoordeeld op grond van wat men van mij hoort en ziet, niet op grond van de uitzonderlijke openbaringen die ik heb gekregen." Dit is een stijlfiguur die praeteritio wordt genoemd: je zegt dat je het niet wilt hebben over iets wat iedereen weet, en terwijl je dat zegt heb je het erover.

Tenslotte doet hij nogmaals hetzelfde door zich in 12,7 te beroemen op een kwaal waaraan hij leed: "Om te verhinderen dat ik mezelf zou verheffen, werd mij een doorn in het vlees gestoken: ik word gekweld door een engel van Satan."

De paradoxale en tegelijk ironische conclusie van deze hoofdstukken vat hij samen in 12,10: "Omdat Christus mij kracht schenkt, schep ik vreugde in mijn zwakheid: in beledigingen, nood, vervolging en ellende. In mijn zwakheid ben ik sterk."

¹⁰⁶ Reimund Bieringer doet dit bijvoorbeeld in zijn bespreking van de brieven aan Korinte in *De Bijbel literair*. Hij constateert bijvoorbeeld een in 2 Kor doorlopende gedachtegang over het effect dat de tranenbrief gehad heeft.

¹⁰⁷ Zo doet ook C.J. den Heyer en hij voegt er aan toe: "Het gehele slotgedeelte van de tweede brief aan de gemeente van Korinte wordt gekenmerkt door een manier van spreken en argumenteren die het midden houdt tussen ironie en sarcasme." Paulus. Man van twee werelden, blz. 81.

Wat hier gebeurt geef ik weer in de volgende stappen¹⁰⁸:

a. Paulus roemt op sommige momenten in deze hoofdstukken inderdaad in de Heer, zoals hij in 2 Kor 10,17 beleed te willen doen:

10, 8 Zelfs al zou ik overdreven hoog opgeven van het gezag dat de Heer ons heeft toevertrouwd – overigens, een gezag om uw belang te dienen, niet om het te schaden –, dan nog zou blijken dat ik de waarheid spreek.

10, 13 Wij daarentegen willen niet zo buitensporig hoog van onszelf opgeven, we blijven binnen de grenzen die God ons heeft gesteld. Ook u valt daarbinnen.

b. Als hij dan toch zou willen roemen in zichzelf dan uitsluitend op dezelfde manier als zijn tegenstanders dat ook doen, en dus niet verder.

11,21-22 Als anderen over zichzelf durven op te scheppen, durf ik het ook. Ik ben toch maar een dwaas. Zijn zij Hebreëen? Dat ben ik ook. Zijn zij Israëlieten? Dat ben ik ook. Zijn zij nakomelingen van Abraham? Dat ben ik ook.

c. Hierna gaat Paulus in 11,23-29 toch verder dan dat en stijgt zijn zelfroem uit boven die van zijn tegenstanders, doordat hij zich uiteindelijk weer beroept op de openbaring die hij heeft gekregen en die hem tot een gezaghebbend apostel maakte.

11,23 Zijn zij dienaren van Christus? Ik ben zo gek dat ik durf te zeggen: ik nog meer. Ik heb harder gezwoegd, heb vaker gevangengezeten, heb veel meer lijfstraffen ondergaan, ben vaker in doodsvaart geweest.

d. Na deze stappen en alles wat daarin gezegd is zegt hij: in mijn zwakheid ben ik sterk.

Afsluitend zou ik willen concluderen dat in deze hoofdstukken hetzelfde mechanisme aan het werk is als in de gelijkenis van de farizeeër en de tollenaar, namelijk dat je ondanks alle goede bedoelingen jezelf ook kunt beroemen op je nederigheid.¹⁰⁹

De brief van Jakobus

Een brief is een duidelijke vorm van communicatie tussen schrijver en ontvanger. Meer dan in andere genres is er sprake van een dialoog, omdat de geadresseerde rechtstreeks kan worden aangesproken. Dit neemt niet weg dat Bijbelboeken die niet de vorm van een brief hebben ook tot lezers zijn gericht, maar daar moet je je als lezer meer van bewust maken dan in de briefvorm.

Jakobus was een broer van Jezus en kreeg na Jezus' dood een leidende rol in de nog jonge groep christenen in Jeruzalem. De brief die we van hem kennen is geen brief in eigenlijke zin, maar een rondzendbrief, gericht aan verspreid levende christenen in meerdere gemeenten, en bedoeld om hen aan te sporen en te vermanen.¹¹⁰ Hierdoor snijdt de schrijver een groot aantal verschillende

¹⁰⁸ Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, II, S. 689.

¹⁰⁹ Het is aardig om te lezen hoe Erasmus bij zijn keuze van Bijbelteksten in de persoon van de Zotheid (Stultitia) juist over dit hoofdstuk uit de brief uitweidt en over Paulus concludeert: "Hij vond dat hij helemaal niet op één lijn stond met de andere apostelen als het ging om de dienst aan het evangelie, maar heel wat beter was. Maar omdat hij aan de ene kant wel wilde dat men de juistheid hiervan inzag, aan de andere kant geen aanstoot wilde geven door het te arrogant te formuleren, dekte hij zich in door zich als een dwaas te presenteren." Desiderius Erasmus, Lof der Zotheid, Blz. 113.

¹¹⁰ Vanwege de sterke vermenging van joodse en griekse tradities situeren sommigen de brief aan het einde van de eerste eeuw. Bijvoorbeeld Eduard Lohse, Die Entstehung des Neuen Testaments, S. 130 en Werner Georg Kümmel, Einleitung in das Neue Testament, S. 364. Anderen die aan het auteurschap van Jakobus vasthouden dateren derhalve vóór het jaar 62, waarin hij gedood is, in een tijd "waarin men bezig was de joodse achtergrond te verwerken." Dr A.F.J. Klijn, De wordingsgeschiedenis van het Nieuwe testament, blz 166.

onderwerpen aan, waarmee hij de christenen in de wereld moreel wil motiveren zich te onderwerpen aan God.

Deze omstandigheden zijn een goede bodem voor het gebruik van verschillende stijlvormen. De schrijver die wil aansporen en vermanen moet de geadresseerde bereiken en zo mogelijk overtuigen. Daarvoor gebruikt hij retorische middelen zoals een retorische vraag in 2,14 (zie beneden), dus een vraag waarop hij geen antwoord verwacht, die in feite ook geen vraag is maar een mededeling, waarvan het de bedoeling is dat de lezer er mee in zal stemmen.

Ironie komen we bijvoorbeeld tegen in het eerste hoofdstuk. Na de aanhef van de brief probeert hij de lezer over te halen blij te zijn als zijn geloof op de proef wordt gesteld, want daar word je standvastig van, zodat je geen last krijgt van twijfels. Hierna zegt hij in 1, 9-10:

"Laat de onaanzienlijke gelovige trots zijn op zijn hoge waarde, en de rijke op zijn nederige staat, want hij zal vergaan als een bloem in het veld."

In de Griekse tekst begint de zin met het werkwoord *kauchaomai*, waardoor het benadrukt wordt. Dat is Griekse *grammatica*, maar in dit geval werkt het in het Nederlands ook zo, als je een arme man wil vermanen en je zin begint met: "Wees trots." Het werkwoord is kenmerkend voor de theologie van Paulus.¹¹¹ In deze brief van Jakobus wordt het alleen nog in 4,16 gebruikt.

Trots zijn op je onaanzienlijkheid te midden van mensen in goede omstandigheden vraagt van een mens de nodige loyaliteit. Aan het begin van hoofdstuk 2 kunnen we lezen hoe Jakobus kritisch is over de opstelling van de leiders van de samenkomsten van de gemeente ten opzichte van de omgang tussen armen en rijken. Het geloof staat niet toe dat u mensen op hun uiterlijk beoordeelt, lezen we daar. Tegelijk geeft hij een voorbeeld hoe ze toch de één anders behandelen dan de ander. Alleen de situatie van de lezer bepaalt of hier sprake is van ironie of sarcasme. Welke van beide in het geding is hangt samen met wat wordt gezegd en wat wordt bedoeld en dus met de mate waarin de hoorder de spreker vertrouwt. Dit kan niet zoveel kwaad als we de eerste lezers in ogenschouw nemen. We hebben er echter des te meer mee te maken als we dergelijke woorden overplaatsen naar onze tijd. Als algemeen geldend kunnen we de woorden van Jakobus nauwelijks gebruiken. De situatie van zowel spreker als hoorder en lezer zal moeten uitmaken of er sprake kan zijn van een verstandhouding waarin de woorden betekenis krijgen. Voor onaanzienlijke mensen komt het er op aan wie het zegt.

Even verder in hoofdstuk 2 van de brief komt het onderwerp aan de orde waarmee Jakobus bekendheid heeft verkregen en waardoor de lezer tot een keuze vóór of tegen wordt gedrongen: geloof dat niet resulteert in concrete daden is dood geloof. We lezen in 2, 14-17:

"Broeders en zusters, wat heeft het voor zin als iemand zegt te geloven, maar hij handelt er niet naar? Zou dat geloof hem soms kunnen redden? Als een broeder of zuster nauwelijks kleren heeft en elke dag eten tekort komt, en een van u zegt dan: 'Het ga je goed! Kleed je warm en eet smakelijk!' zonder de ander te voorzien van de eerste levensbehoeften – wat heeft dat voor zin? Zo is het ook met geloof: als het zich niet daadwerkelijk bewijst, is het dood."

Duidelijker kan het niet gezegd worden: vrijblijvend geloof is geen geloof. De retorische vraag wordt goed ingezet. Niemand zal willen beweren dat het zin heeft om te geloven en er niet naar te handelen. Het praktische voorbeeld over kleding en voedsel is ironie, omdat het een houding beschrijft die exact het omgekeerde is van wat de schrijver als betamelijk veronderstelt. Het is een manier waardoor hij de lezer vrij eenvoudig voor zich wint.

Daarbij helpt tenslotte een dagelijks ritueel als pakkende illustratie bij de noodzaak van een praktisch geloof. Met één keer in de spiegel kijken is het voor ons niet klaar om verder te gaan met ons zelfbeeld. Dagelijks moeten we weer in de spiegel kijken of ons zelfbeeld moet worden

¹¹¹ Zie hierboven de bespreking van 2 Korinte 11 en 12.

bijgesteld. Zo moet het geloof dat zich schijnbaar definitief in ons heeft genesteld toch elke dag weer gevoed worden met de consequentie om te handelen.

Geraadpleegde Literatuur

Robert Alter – Bijbelse verhaalkunst. Ten Have 1997.

Robert Alter and Frank Kermode (Eds.) – The Literary Guide to the Bible
Harvard University Press 1990

Aristoteles – Poëtica. Vertaald door N. van der Ben & J.M. Bremer.
Athenaeum Polak & van Gennep, Amsterdam 2004.

Erich Auerbach, Mimesis. De weergave van de werkelijkheid in de westerse literatuur. Bern 1946.
Vertaald door Wilfred Oranje. Agon BV Amsterdam 1991.

Horst Balz en Gerhard Schneider (Hrsg.) – Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament.
2. Auflage Kohlhammer 1992.

Ernest Becker – De ontkenning van de dood. De ingeboren vrees voor de dood als drijfveer van het menselijk handelen. Amboboeken Baarn, 1974.

Dr. H. Berkhof – Christelijk Geloof. Callenbach Nijkerk 1979.

Jan Blokker, Jan Blokker jr, en Bas Blokker – Er was eens een God. Bijbelse Geschiedenis.
Uitgeverij Contact Amsterdam 2006.

Marcus J. Borg – Als met nieuwe ogen. De historische Jezus en waar het op aan komt in het geloof van vandaag. Meinema Zoetermeer 1995.

Door Brouns-Wewerinke – In verhalen krijgt geschiedenis betekenis. Verbeelding van Jezus` lijden en dood in het Johannesevangelie. Boekencentrum 2002

Jerry Camery-Hoggatt – Irony in Mark's Gospel. Text and subtext. Cambridge 1992.

James M. Dawsey – The Lukan Voice. Confusion and Irony in the Gospel of Luke.
Mercer University Press 1986

Adelbert Denaux & Marc Vervenne – Synopsis van de eerste drie evangeliën.
Derde herziene druk. Vlaamse Bijbelstichting Leuven 2005.

John Drury – Luke. Fontana Books, 1973.

John Drury – Tradition and Design in Luke's Gospel. John Knox Press, 1976.

Desiderius Erasmus – Lof der Zotheid. 1508. Vertaald door Harm-Jan van Dam.
Athenaeum – Polak & Van Gennep, 2001.

Just van Es – Anders dan wij denken, Over ironie en betrekkelijkheid in geloof, Meinema 2000

C F Evans – The Central Section of St. Luke's Gospel.
In: Studies in the Gospels, Edited by D E Nineham. Oxford 1957.

Sabine Van Den Eynde – Judit. Blz. 455-462 in: De Bijbel literair. Meinema Zoetermeer 2003.

S. Van Den Eynde – Met reidans en trommelspel. Retoriek en tragiek in Rechsters 11, Interpretatie 2005.

Sabine Van Den Eynde – Vertalen met een knipoog. Humor, ironie en dubbele bodems in Judit. Blz. 320-334 in: De Bijbel vertaald. Meinema Zoetermeer 2007.

Jan Fokkelman en Wim Weren (eds.) – De Bijbel literair. Meinema Zoetermeer 2003.

Robert M. Fowler – Let the Reader understand. Reader-Response Criticism and the Gospel of Mark. Trinity Press International 2001.

D. de Geest & J. Bulckens (red.) – De verborgen rijkdom van Bijbelverhalen. Theorie en praktijk van de structurele Bijbellesing. Acco Leuven Amersfoort 1986.

Gilles Gerleman – Esther. Biblischer Kommentar Altes Testament. Neukirchener Verlag 1982.

Edwin M. Good – Irony in the Old Testament. London, 1965.

Gebroeders Grimm – Het meisje zonder handen. Sprookjes Nr 31a

Gerda van de Haar – De kunst van het Bijbelleszen, Wapenveld, jaargang 49/1, blz 13-20

Gerda van de Haar – Zonder ironie geen ernst, Wapenveld, jaargang 55/2, blz 4-10

Ben Hemelsoet en Dirk Monshouwer – Lucas, Lezen naar de gewoonte van Pasen. Boekencentrum 1997

C.J. den Heyer – Paulus. Man van twee werelden. Meinema Zoetermeer 1998.

Bas van Iersel – Marcus uitgelegd aan andere lezers. Gooi en Sticht Baarn 1997.

Okke Jager – De humor van de bijbel in het christelijk leven. Kok Kampen 1954.

Arne Jonges – Alsof het zo is ... doen, geloven, denken. Damon / De Ploeg 2006.

Dr Jos. Keulers – Synopsis van de eerste drie evangeliën. Roermond Maaseik 1958.

Dr B Klein Wassink – Postille 13, blz 211-213 bij Richteren 11, 35

Dr A.F.J. Klijn – De wordingsgeschiedenis van het Nieuwe testament. Utrecht 1974.

H.M. Kuitert – Voor een tijd een plaats van God. Een karakteristiek van de mens. Ten Have Baarn 2002.

Harry Kuitert – De dood de baas. Gedichten belicht voor je begrafenis.

Ten Have Kampen 2007.

Werner Georg Kümmel – Einleitung in das Neue Testament. Heidelberg 1983.

Dr J A Loader – Esther. De prediking van het Oude Testament. Callenbach Nijkerk 1991.

Eduard Lohse – Die Entstehung des Neuen Testaments. Kohlhammer Verlag 1979.

Jan van Luxemburg, Mieke Bal, Willem G. Wetsteijn – Over Literatuur.
Uitgeverij Coutinho, Bussum 2002.

André Neher – De ballingschap van het woord. Gooi en Sticht, Baarn 1992.

C.M. Overdulve, J.C.E. Meij, C.J. den Heyer – Hoe krijgt de Bijbel betekenis? Semiotiek toegepast op bijbelse teksten. Boekencentrum Den Haag, 1982.

Geert Van Oyen – Marcus mee maken. VBS/ACCO 2006.

David Rhoads, Joanna Dewey, Donald Michie – Mark as story. An introduction to the Narrative of a Gospel. Second edition. Fortress Press Minneapolis 1999.

David Rhoads – Reading Mark. Engaging the Gospel. Fortress Press Minneapolis 2004.

Peter van 't Riet – Lukas versus Matteüs. De terugkeer van de midrasj bij de uitleg van de evangeliën. Kok Kampen 2005.

Henk de Roest – En de wind steekt op! Kleine ecclesiologie van de hoop.
Meinema Zoetermeer 2005.

Edward Schillebeeckx – Jezus het verhaal van een levende. Baarn 1975.

Joop Smit – Speelruimte (een structurele lezing van het evangelie), Gooi en Sticht 1981

Klaas Spronk, Clazien Verheul, Lourens de Vries en Wim Weren – De Bijbel vertaald. Meinema Zoetermeer 2007.

Klaas Spronk – De humor van de bijbel, Interpretatie 17/3, april 2009, 15-20

H. Stolk – Verhalen, Vertellen. Callenbach Baarn 1996.

Kristin De Troyer – Ester. Belichting van het Bijbelboek. KBS/VBS Den Bosch 2003.

Wim Weren – Intertextualiteit en Bijbel. Kok Kampen 1993.

Wim Weren – Vensters op Jezus. Meinema Zoetermeer 1998.

Werk in uitvoering. Eerste deelluitgaven van de Nieuwe Bijbelvertaling. NBG/KBS 1998.

Evert van Gooswilligen
Augustus 2009

