

De god van Guus Kuijer

Receptie van de Samuelboeken door een atheïst

Mirjam Rigterink



De god van Guus Kuijer

Receptie van de Samuelboeken door een atheïst

Mirjam Rigterink

Studentnummer s006464

Sources, PThU

Eerste begeleider: prof. dr. Klaas Spronk

Tweede beoordelaar: dr. Jan Krans

*De afbeelding op de omslag is van een schilderij van Rembrandt van Rijn, Saul en David – afbeelding gevonden op:
<https://www.tripimprover.com/blog/saul-and-david-by-rembrandt-mauritshuis> (d.d. 7 januari 2024)*

*Veel ongelovigen doen spottend over de tegenstrijdigheden in zowel Bijbel als Koran.
Ik niet.
Het biedt de mens de mogelijkheid zijn verstand te gebruiken.*

Uit: Guus Kuijer, Hoe een klein rotgodje God vermoordde (2006, p. 30)

Inhoudsopgave

Abstract

1 Inleiding

2 Onderzoeksvraag

3 Verantwoording

4 Lens scherp

- 4.1 Brueggemann
- 4.2 Fokkelman
- 4.3 Samengevat: Brueggemann vs Fokkelman
- 4.4 Kuijers rotgodje (2006)

5 Analyse Bijbel voor ongelovigen

6 Conclusie

- *In het licht van Breed 2014: Welke potentie heeft Kuijer met zijn hervertelling ontsloten?*
- *Zijn dat andere thema's dan Brueggemann en Fokkelman ontwaren in de Bijbelse verhalen?*
- *Vind ik deze thema's terug in Hoe een klein rotgodje God vermoordde (2006)?*

7 Discussie

- *Evaluatie onderzoeksresultaten en gevolgde methode*
- *Aanknopingspunten voor homiletiek?*

8 Literatuurlijst

Abstract

In deze thesis onderzoek ik hoe Guus Kuijer in zijn hervertelling van 1 Samuel – 2 Samuel 6 schrijft over religie en in het bijzonder over de god van de (Hebreeuwse) Bijbel. Wat kenmerkt deze god (en de omgang met deze god)? Om mijn blik op deze hervertelling te scherpen zal ik gebruik maken van twee (literaire) exegeses van de corresponderende Bijbelteksten, alsook van een pamflet dat Kuijer in 2006 publiceerde over zijn visie op religie. Met mijn bevindingen beoog ik bij te dragen aan het onderzoek naar de receptiegeschiedenis van de Samuelboeken.

Sleutelwoorden

Receptiegeschiedenis, Samuelboeken, Bijbel voor ongelovigen, atheïsme, Bijbel, godsbeelden

1 Inleiding

Guus Kuijer heeft in een tijdsbestek van vijf jaar zes boeken uitgegeven, waarin hij een groot deel van de verhalende teksten uit de Hebreeuwse Bijbel hervertelt. De eerste uitgave dateert van 2012, de laatste van 2017. Hij doopte dit project *De Bijbel voor ongelovigen*. Een prikkelende titel, al is hij ook problematisch. Want wie zijn dat precies: ongelovigen? Wat moet je wel of niet geloven om tot de *gelovigen* gerekend te worden? Ik maak me bovendien sterk dat heel wat kerkgangers, die ik gemakshalve maar even tot de gelovigen reken, van de boeken van Kuijer hebben genoten.

Toch is het, denk ik, duidelijk wat Kuijer beoogt: hij is opgegroeid met Bijbelverhalen, is erdoor gefascineerd geraakt en wil ze doorvertellen, en dan met name (ook) aan mensen *buiten* de bubbel van de kerk. Het is daarom ook (neem ik aan) niet voor niets dat Kuijer in zijn hervertellingen regelmatig kiest voor het vertelperspectief van een buitenstaander. In het boek dat ik voor deze scriptie analyseer is dat het personage Seraja, een gezant van een Filistijnse koning. Zijn naam heeft Kuijer vast en zeker ontleend aan de naam van Davids hofschrijver, een personage dat één keer genoemd wordt in 2 Samuel 8 en over wie verder niets in de bijbel geschreven staat. In de vertelling van Kuijer is hij de ik-figuur die de verhalen uit de bijbel meemaakt of erover hoort.

In de Nederlandse samenleving vormen atheïsten en agnosten inmiddels de meerderheid.¹ Voor de theologie in het algemeen en de Bijbelwetenschap in het bijzonder is het interessant om te onderzoeken hoe Bijbelverhalen ontvangen worden door deze groeiende groep. Mijn onderzoek naar *De Bijbel voor ongelovigen* van Guus Kuijer (en dan in het bijzonder zijn hervertelling van 1 Samuel – 2 Samuel 6) is een casus in dezen, een vorm van receptieonderzoek naar de Samuelboeken. Mogelijk biedt deze casus ook aanknopingspunten voor de hedendaagse homiletiek.

2 Onderzoeksvraag

In de receptiegeschiedenis (bijvoorbeeld in de literatuur over *rewritten scripture*, maar ook in literatuur over schilderkunst/muziek/film die geïnspireerd is door Bijbelse teksten) wordt gekeken hoe Bijbelteksten in nieuwe contexten worden herverteld. *De Bijbel voor ongelovigen* is geschreven door de (zelfverklaard) atheïst Guus Kuijer in een hedendaagse, West-Europese context van secularisatie. Ik wil de receptie bestuderen van de verhalen over Samuel, Saul en David *in deze context*, door in te zoomen op de hervertelling van Guus Kuijer.

Onderzoeksvraag:

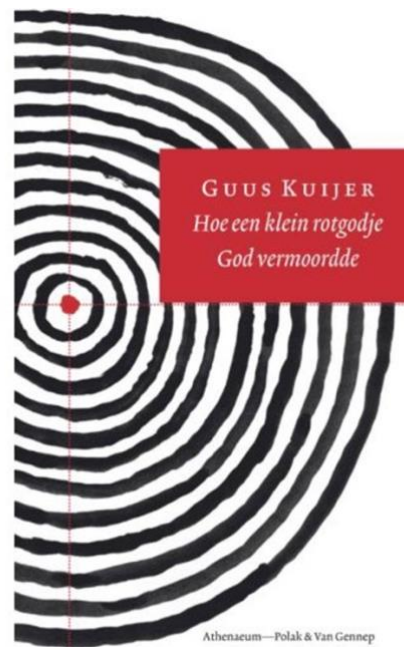
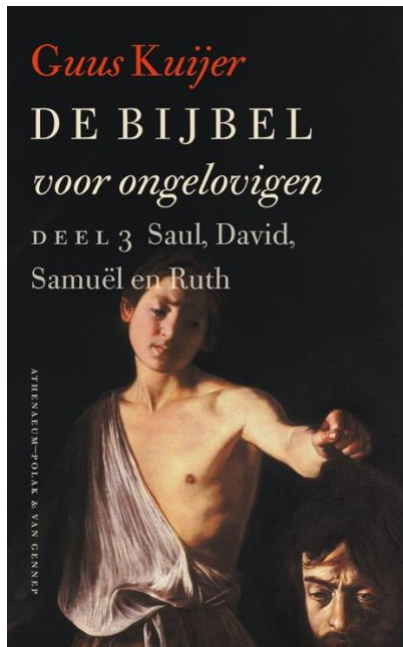
Hoe schrijft Guus Kuijer in zijn hervertelling van 1 Samuel – 2 Samuel 6 over religie en in het bijzonder over de god van Israël? Wat kenmerkt deze god (en de omgang met deze god)?

Aanpak:

Om het boek van Kuijer goed te kunnen bekijken zal ik eerst inventariseren welke thema's aan de orde komen in de Bijbelverhalen die hij hervertelt. Dat zal ik doen aan de hand van twee exegeten; de ene is de hebraïcus Jan Fokkeman die in vier lijvige delen een analyse van de Samuelboeken heeft gemaakt: *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel* (1981 – 1993). De ander is Walter Brueggemann, die zijn exegese van de Samuelboeken in 1990 publiceerde. De thema's die zij in de verhalen aantreffen zal ik vervolgens leggen naast mijn analyse van de hervertelling van Kuijer, om te zien of daarin dezelfde thema's een rol spelen of (ook) andere.

¹ (<https://www.scp.nl/publicaties/publicaties/2022/03/24/buiten-kerk-en-moskee>).

Een andere ingang tot het boek van Kuijer is een pamflet dat Kuijer in 2006 heeft gepubliceerd over zijn visie op religie en de god van de Bijbel. Het ligt voor de hand dat de manier waarop Kuijer de verhalen uit de bijbel hervertelt, gekleurd is door zijn visie op religie en Bijbel.



3 Verantwoording

3.1 Theoretisch kader

Deze thesis is een vingeroefening in receptieonderzoek naar de Samuelboeken. In de Bijbelwetenschappen is nut en noodzaak van receptieonderzoek onderwerp van debat (zie bijvoorbeeld de bundel *Reception history and biblical studies* (2015, England en Lyons, eds). Is de taak van theologen primair om Bijbelteksten te leren begrijpen in hun historische context of is het net zozeer van belang om te bestuderen hoe ze naderhand zijn ontvangen? De vraag is, zeggen sommigen, in hoeverre je, gegeven het feit dat veel Bijbelteksten in fases zijn ontstaan, tekst en receptie kunt scheiden. Die positie deelt Brennan Breed in zijn boek *Nomadic Text* (2014) en werkt hij verder uit. Breed betoogt dat je niet kunt spreken over *de oorspronkelijke tekst*, of anders gezegd: dat het niet mogelijk is om een bepaald moment aan te wijzen in de tijd waarop de totstandkoming van een tekst is afgerond en waarop het proces van receptie (en corruptie: van verschrijvingen en kleine aanpassingen tot geheel nieuwe teksten zoals de herschrijving van Kuijer) begint. Breed is kritisch op tekstcritici die de corruptie weg proberen te snijden, om zo prioriteit te geven aan ‘het origineel’, ‘het archetype’, de ‘proto-tekst’ of de ‘eigenlijke bedoeling van de tekst’. In plaats daarvan zouden Bijbels theologen teksten volgens Reed moeten benaderen als processen (*nomaden*): door de tijd heen zijn verschillende varianten van de teksten betekenisvol gebleken voor verschillende gemeenschappen. Hij betreft in dit proces ook het orale proces voorafgaand aan de vorming van de eerste geschreven teksten. Door deze proces-blik verbindt hij de verschillende varianten en interpretaties wel aan elkaar, maar zonder ze een hiërarchie op te plakken. Receptiegeschiedenis zou volgens Breed niet moeten zoeken naar de *essentie* van een tekst, maar naar de *potentie*: hoe heeft de tekst gefunctioneerd in verschillende gemeenschappen en tijdvakken.

De vraag of Kuijer de verhalen uit 1 en 2 Samuel recht doet zou je volgens Breed dus niet moeten stellen – en zal ik ook niet proberen te beantwoorden. Wel kun je, gedacht vanuit zijn notie van de *potentie* van een tekst, vragen welke potentie in deze hervertelling ontsloten wordt. Ontsluit Kuijer met zijn hervertelling andere thema's ten aanzien van God en religie dan ik op het spoor kom aan de hand van Fokkelman en Brueggemann?

3.2 Methodologie

Verantwoording: waarom Fokkelman en Brueggemann

Om mijn blik op de hervertelling van Kuijer te scherpen heb ik twee exegeten bestudeerd die een uitleg van de Samuelboeken hebben geschreven: Jan Fokkelman en Walter Brueggemann. In verschillende opzichten lijken ze sterk op elkaar: beide auteurs kiezen voor een narratieve, synchrone aanpak, waarin de historische kritiek grotendeels buiten beschouwing blijft: ze gaan uit van de Masoretische tekst², zonder te problematiseren dat deze in fases tot stand is gekomen. Beiden verwijzen soms overigens wel naar literatuur die op basis van de historische kritiek bepaalde inconsistenties verklaart en wegedeneert. Maar voor zowel Fokkelman als Brueggemann zijn inconsistenties juist ‘een feest’ (Fokkelman 2003, p. 32), omdat ze een reflectie zijn van de menselijke worsteling met de notie ‘god’. Brueggemanns magnum opus *Theology of the Old Testament* neemt die inconsistenties zelfs als uitgangspunt voor zijn Bijbelse theologie, door een model voor te stellen

² Strikt genomen verwijst Brueggemann er in zijn boek zelden (of nooit?) naar, maar ik mag aannemen dat hij de Hebreeuwse tekst als uitgangspunt voor zijn exegetische heeft genomen.

van *core and counter testimony*. Zowel Fokkelman als Brueggemann pleiten bovendien voor de verbeeldingskracht. Brueggemann noemt dat *artistic reading* en plaatst het tegenover enerzijds het historische lezen en anderzijds het theologische lezen, die allebei – op hun eigen manier – tekst en werkelijkheid reduceren:

‘an artistic rendering of life is now an urgent responsibility, not only because of the character of the text but because of our socio-cultural-moral responsibility. [...] Ours is a society beset by excessive certitude and reductive truth.’

Met artistiek lezen kom je volgens Brueggemann niet tot de beste, meest ‘ware’ exegese, maar tot ‘*this reading now*’ (Brueggemann 1990, p. 6). Ook dat is een overeenkomst tussen Fokkelman en Brueggemann: het belang dat ze toekennen aan de lezer en hoe die met zijn/haar eigen verhaal (en verbeelding) betekenis toekent aan een tekst.

Al deze dingen maken Fokkelman en Brueggemann mijns inziens bij uitstek geschikt om mijn blik te scherpen op Kuijer. Ten eerste omdat Kuijer ontegenzeggelijk de handschoen heeft opgepakt als het gaat over de oproep om je verbeelding te gebruiken bij het lezen van Bijbelverhalen en ten tweede omdat hij tegenstrijdigheden expliciet thematiseert.

Het meest in het oog springende *verschil* tussen beiden auteurs is voor deze scriptie ook interessant, namelijk dat Fokkelman zich afzet tegen kerk en theologie (en in zijn exegese de *believing reader* hier en daar dan ook expliciet op de korrel neemt), terwijl Brueggemann niet alleen wetenschapper is maar ook voorganger in een Amerikaanse, protestantse kerk.

NB

Fokkelman verwijst in zijn exegese meestal naar de god van de bijbel met ‘God’. Brueggemann doet dat ook wel, maar gebruikt ook vaak (de Engelse variant van) het tetragrammaton: YHWH. Kuijer gebruikt ‘God’. Ter wille van de leesbaarheid zal ik dat in deze scriptie ook consistent doen: ‘God’ is dus heel specifiek het verhaalpersonage dat in de Samuelboeken (en de hervertelling daarvan door Kuijer) naar voren komt.

4 Lens scherpen

4.1 Brueggemann

- a. Inleiding – hoe Brueggemann leest
- b. Exegese Brueggemann: welke thema's wijst Brueggemann aan in 1S-2S6?

a. Inleiding – hoe Brueggemann leest

Brueggemann heeft grote bekendheid verworven met zijn *Theology of the Old Testament* (1997). Daarin beschrijft Brueggemann zijn bijbelse theologie in termen van *core testimony* en *counter testimony*: de bijbel spreekt niet eenduidig over God, benadrukt hij. Wat Brueggemann betreft is die spanning nou precies eigen aan de getuigenis die deze teksten afleggen over God, omdat die onderstreept dat je God niet kunt vangen in eenduidige noties. In zijn exegese van de Samuelboeken verwijst hij niet expliciet naar dit boek, maar het past wel naadloos in deze lijn: een aantal van dezelfde thema's komen aan bod, (trouw, macht, verborgenheid, ongrijpbaarheid...) net als de spanning binnen de verschillende thema's. God wordt beschreven als trouw, maar óók als ongrijpbaar. Als een bevrijdende, almachtige kracht die onze geschiedenis stuurt, maar óók als een verborgen god die het soms – ogenschijnlijk of daadwerkelijk – laat afweten. Ook het verbond tussen God en Israël wordt volgens Brueggemann als voorwaardelijk maar ook als onvoorwaardelijk beschreven (p. 199).

Brueggemann beschouwt de grote lijn van de Samuelboeken als historisch ('We may conclude that the story line of the Samuel narrative is in general "historically reliable"', p. 4), maar voegt daar aan toe dat we de vertelling in dat opzicht niet moeten overvragen. Zijn stelling: de (rationele) wetenschap heeft de neiging de rol van God te minimaliseren (p. 3). Maar dan, stelt Brueggemann, neem je de vertelling niet serieus, want die kent God juist een cruciale rol toe. Daarmee neemt hij in zijn inleiding al een belangrijk voorschot op de vraag naar zijn visie op de rol van God in deze verhalencyclus.

Zijn pleidooi past bij de narratieve insteek van zijn *Theology of the Old Testament* (1997), waarin hij betoogt dat we in ons spreken over God dicht bij de tekst moeten blijven:

'I shall insist, as consistently as I can, that the God of the Old Testament theology as such lives in, with and under the rhetorical enterprise of this text, and nowhere else and in no other way' (1997, p. 66).

En:

'Israel's dramatic rendering of Yahweh is characteristically intended to be playful, inviting, teasing, rarely hardened into claims that push outside the drama itself' (1997, p. 69).

b. Exegese Brueggemann

Religiekritiek (in het bijzonder: Verhouding God – profeet)

Een eerste thema waarvoor Brueggemann in zijn exegese veel aandacht heeft is de positie van Samuel. Enerzijds presenteert de tekst Samuel als dé spreekbuis van God en de man wiens handelen een directe afgeleide is van de wil van God (p. 9): 'He is acknowledged as the bearer of God's word (3:19-21) and as the administrator of justice (7:17)' Anderzijds meent Brueggemann dat de tekst duidelijk maakt dat de woorden van mensen niet (altijd) gelijkgesteld kunnen worden aan de wil (of

de woorden) van God, óók die van Samuel niet. Hij verwijst hiervoor naar het slot van hoofdstuk 3 en het eerste vers van hoofdstuk 4 (pp. 26-27).

Ook Eli wordt volgens Brueggemann het ene moment beschreven als een godsmann die Samuel daadwerkelijk op het spoor van God zet, maar het volgende moment als iemand die van een kind (Samuel) afhankelijk is om het woord van God aangezegd te krijgen (p. 25). Met andere woorden: ook (of: zélf) godsmannen zijn feilbaar en spreken dan wel handelen niet altijd namens God. Hiermee zet Brueggemann zijn lezers ook direct op het spoor van de religiekritiek.

Bestuur (almacht)

Ten tweede schetst Brueggemann God als een almachtig verhaalpersonage: God wordt volgens hem in deze vertelling opgevoerd als een beslissende factor in de geschiedenis van Israël (p. 10) en alle overige verhaalpersonages zijn 'agents of God's intended future' (p. 10). God beheerst leven en dood, ziekte en gezondheid: hij houdt de schoot van Hanna in eerste instantie gesloten (1S1:5), hij geeft haar alsnog een kind (1S1:2), hij treft de Filistijnen met aambeien en zelfs met de dood (1S5:12). Ook het lied van Hanna leest Brueggemann als een belijdenis van de almacht van God: 'there are no secondary causes [...] There is only Yahweh (p. 18)'. Andere goden hebben geen enkele macht; alleen God is een god die daadwerkelijk iets tot stand kan brengen. Zo vat Brueggemann de kerngetuigenis samen, ook naar aanleiding van het verhaal in hoofdstuk vijf – over het beeld van Dagon dat omvalt en zijn handen verliest (p. 38).

Brueggemann beschouwt deze hele vertelling dan ook als een tegengeluid tegen onze – in zijn woorden: laffe – moderne opvatting dat God geen andere handen heeft dan de onze (p. 47). Het verhaal wil volgens Brueggemann juist onderstrepen dat God soeverein optreedt in de geschiedenis.

Ook David wordt door God zelf aangewezen en het hele verhaal over zijn zalving wijst volgens Brueggemann naar God als regisseur (p. 121), terwijl God bijna nergens expliciet optreedt. Het is God die koningen maakt en breekt. Dat is, volgens Brueggemann, ook de fout van de man die in 2S1 met de kroon van Saul bij David aankomt: 'The messenger is an outsider. He cannot know that the crown is given only by God' (p. 212). Ook de stammen van Israël erkennen dit in 2S5, onderstreept Brueggemann (p. 237): ook hiermee illustreert het verhaal dat het koningschap van David een besluit van God is.

Ook over de kwade geest die Saul in hoofdstuk zeventien plaagt vertelt de tekst expliciet dat hij door God gezonden zou zijn. Dat vinden we als lezer misschien ongemakkelijk, zegt Brueggemann, maar: 'We must remember that the world of biblical perspective is a world without secondary cause' (p. 125).

Verborgene God Brueggemann heeft het dus vaak over de *hidden of invisible working* (p. 28) van God, bijvoorbeeld in het narratief over de ark (hoofdstuk 4 en 5)³ en in het narratief over Saul en de ezelinnen (p. 70). Ook in zijn exegese van hoofdstuk 29 benadrukt Brueggemann: 'we are dealing with highly self-conscious theological literature that observes the undercurrent of divine governance without being explicit' (p. 199).

God en oorlog Bepaalt God in zijn almacht ook de uitkomst van veldslagen? Ja, lijkt Brueggemann in eerste instantie te zeggen in zijn exegese van 1S4, over de ark in het legerkamp van de Israëlieten. De ark staat symbool voor de aanwezigheid van God, stelt Brueggemann; daarom halen de Israëlieten de ark op als ze een overwinning willen behalen. Desondanks verliezen ze. De conclusie die het narratief volgens Brueggemann dan ook opdringt is dat God deze uitkomst gewild heeft (p. 32). Echter, verderop in zijn exegese van het verhaal is Brueggemann minder stellig:

³ Terwijl ik dat thema verderop in de vertelling zeker relevant vind, voert Brueggemann het hier m.i. onterecht op, aangezien er met name in hoofdstuk 5 van 1 Samuel expliciet naar het handelen van God verwezen wordt (zie 1S5: v6, v9, v11).

'Either in weakness – perhaps God could not resist the Philistines – or in freedom – perhaps God chose not to stay with Israel in battle – we know not which [...] The ark no longer guarantees Israel's salvation in situation of crisis' (p. 33).

Heel expliciet houdt Brueggemann hier de mogelijkheid open dat God *niet bij machte was* te winnen. Een voorzichtige *countertestimony*.

Naar aanleiding van 1 Samuel 11 (Saul komt Jabes te hulp en verslaat Ammonieten) stelt Brueggemann (p. 88) de vraag of je kunt stellen dat God oorlog sanctioneert. Het verhaal noemt de geest van god als degene die Saul inspireert om ten strijde te trekken (v11) en Saul kent de overwinning expliciet aan God toe (v13). Brueggemann meent dat het narratief een *bevrijdingsoorlog* sanctioneert; God is in zijn lezing van de Hebreeuwse bijbel de god die zal bevrijden uit onderdrukking, als het nodig is door strijd en oorlog.

Dit onderscheid maakt Brueggemann echter niet consistent. Bij zijn bespreking van hoofdstuk 1S14 bijvoorbeeld bepleit Brueggemann om God niet zo direct aan deze strijd te verbinden, maar beargumenteert niet waarom niet. Mogen we Jonathan's strijd tegen de Filistijnen niet begrijpen als een strijd om bevrijding? Bovendien schrijft hij:

'We must not impose on the narrative any alien religious claim, either. The story is not inclined to supernaturalism. Rather, this is the account of a tribal people amazed when victory came that they little expected. They had no alternative but to discern the outcome of the battle as the will and work of Yahweh.' (p. 104)

Wat mij betreft is Brueggemann hier niet helder genoeg. Wat wijst hij nou af onder de noemer van 'supernaturalism'?

Mijn lezing van Brueggemann is dat hij meent dat de vertelling de - al te menselijke - vragen over almacht/verborgenheid/oorlog serieus neemt door 'witregels' te laten bestaan, bijvoorbeeld door God niet als personage op te voeren. Dat laat ruimte voor de lezer moet om zelf conclusies te trekken over de betrokkenheid van God. De lezer Brueggemann komt tot de slotsom dat deze verhalen primair begrepen moeten worden als een belijdenis van God's almacht – dat is de kerngetuigenis: God is, expliciet of verborgen, een allesbepalende macht in de geschiedenis is.

God en mens

De exegese van Brueggemann legt ook de vinger bij de verhouding tussen God en mens. God bestuurt deze wereld onder meer door zijn mensen in te zetten voor zijn plannen: over Saul wordt gezegd dat hij door God tot een ander mens gemaakt wordt (1S10:9, NBV21). En over een leger van dappere krijgslieden wordt verteld dat ze door God worden bewogen om Saul te volgen (1S10:26). De verhaalpersonages worden volgens Brueggemann dus gepresenteerd als dienstbaar aan het plan van God, wat correspondeert met de almacht die het narratief aan God toekent.

Eigen initiatief Ook David is door God gekozen en dus onderdeel van zijn plan. Maar, merkt Brueggemann op, David neemt ook zijn eigen verantwoordelijkheid en maakt plannen om de wil van God ten uitvoer te brengen (p. 202). Het is een terloopse opmerking die Brueggemann in de rest van zijn exegese niet aan de tekst verbindt, maar het is wel een kleine nuancering van de getuigenis dat God gehoorzaamheid vraagt: binnen de kaders die God stelt verwacht hij volgens Brueggemann van David dus óók eigen initiatief. Dit is iets dat bij Fokkelman een veel groter accent zal krijgen.

Voorwaardelijke trouw/gehoorzaamheid

Een vierde thema dat Brueggemann naar voren brengt in zijn exegese is de trouw van God – aan

individuen en aan het volk. Naar aanleiding van het eerste hoofdstuk uit 1 Samuel schrijft Brueggemann: 'The subject of the narrative is Yahweh's astonishing fidelity and Hanna's responding fidelity' (p. 14). Ook in latere tekstgedeeltes zal Brueggemann de trouw van God als een belangrijke notie naar voren brengen. Wel benadrukt hij de *voorwaardelijkheid* van deze trouw, om te beginnen naar aanleiding van het slot van het tweede hoofdstuk, waarin God bij monde van een godsman de belofte intrekt die hij ooit deed aan het huis van Eli (p. 23). God rekent Eli en zijn zonen aan dat ze zich 'te buiten gaan aan' (NBV21) offergaven. Aan het begin van hoofdstuk 7 presenteert Samuel de relatie tussen Israël en God ook in deze termen: dien alleen God, dan zal Hij u bevrijden uit de greep van de Filistijnen (v3; p. 48). Als Samuel vervolgens God om hulp vraagt in de strijd tegen de Filistijnen, antwoordt God inderdaad en zaait zoveel verwarring onder de Filistijnen dat ze het onderspit delven (v9-10). Brueggemann wijst dit patroon – het volk dat om hulp roept en God die antwoordt – aan als een van de centrale woordparen in de Hebreeuwse bijbel (p. 51).

Brueggemann verbindt er religie-kritische vragen aan over gebed:

'Does God so directly answer prayer? [...] May Israel so blatantly pray against its enemies? These questions must be taken seriously, even if they cannot be answered. On the face of it, the answer to all these questions is yes. [...] Our answer of yes, however, must be kept inside the scope of the narrative and not transmuted into a universal theological claim. [...] The people of this narrative are not superstitious or supernaturalist in a silly or trite way. They understand responsibly that prayer has its own work to do, which leaves God free to answer as God wills. [...] It is a yes that resists magical formulations and rejects any mechanistic explanations. God is free and will not be coerced by manipulative ritual practice.' (pp. 52-53)

Dat niet iedereen die God roept ook antwoord krijgt, zal ook Saul ervaren. God is een trouwe verbondspartner (kerngetuigenis), maar blijft tegelijkertijd vrij en ongrijpbaar (contragetuigenis). Zijn trouw is voorwaardelijk; God vraagt om gehoorzaamheid. Ook klinkt in het citaat een religie-kritische lezing van het verhaal door: God valt niet te manipuleren met gebed of andere cultische praktijken.

Onnavolgbaar In zijn exegese van hoofdstuk 13 zet Brueggemann wel vraagtekens bij de navolgbaarheid van die (voorwaardelijke) trouw: Saul krijgt aangezegd dat hij de gunst van God verspeeld heeft en dat God een andere koning zal zoeken. Brueggemann wijst op v13 waarin Samuel het heeft over een gebod van God waar Saul zich niet aan gehouden zou hebben. Welk gebod is dat dan, vraagt Brueggemann zich af (p. 100): 'The commandment that seems to have been broken is "Thou shalt not violate Samuel's authority"'. Immers, Saul had volgens afspraak zeven dagen op Samuel gewacht. Maar toen deze niet kwam opdagen, heeft de koning zelf het initiatief genomen om een brandoffer aan God op te dragen (v8-9). Brueggemann meent dat Samuel vervolgens in v13 een belofte intrekt die nooit aan Saul was medegedeeld. Meedogenloos noemt hij Samuel en stelt dat de verteller ons als lezer ongemakkelijke vragen voorschotelt over God – en zijn bedoelingen met Saul – en over Samuel en zijn beweegredenen. Brueggemann oppert hier nadrukkelijk dat Samuel een spel speelt en dat Saul een pion is die nooit een eerlijke kans heeft gekregen (p. 101). Zijn lezing van het narratief plaatst zowel kanttekeningen bij de (voorwaardelijke) trouw van God als bij de rol van Samuel. 'In the end we may expect to grieve for Saul, who was outdone by forces to which he had no access. Even the powerful are helpless in the face of God's inscrutable holiness' (p. 103). Dat het wringt onderkent Brueggemann dus wel. En kritiek op Samuel (religiekritiek) leest hij ook in dit verhaal. Maar de trouw van God blijft in zijn lezing van het narratief toch het kerngetuigenis van de tekst⁴.

⁴ Het valt me op dat Brueggemann hier het woord *holiness* zonder verdere toelichting verbindt aan het onnavolgbare karakter van God. Heiligheid is geen notie uit het narratief; blijkbaar laat Brueggemann hier iets zien van hoe hij zelf het begrip 'heilig' uitlegt.

Brueggemann legt zijn vinger ten slotte eveneens bij 1S15:29, waarin Samuel over God zegt dat deze nooit op besluiten terugkomt. Die bewering is wel problematisch, schrijft Brueggemann. Immers, in hetzelfde hoofdstuk lezen we dat God spijt heeft van zijn besluit om Saul koning te maken. Moet de conclusie dan zijn dat het altijd al de intentie van God was dat Saul zou falen (p. 115)? Brueggemann blijft weg van een resoluut antwoord, maar komt vervolgens terug op de (voorwaardelijke) trouw van God: Saul heeft gefaald en daarmee de trouw van God verspeeld.

God en koning

Deze verhalen over Samuel, Saul en David reflecteren ook nadrukkelijk op de vraag hoe een koning/een monarchie zich verhoudt tot God en het verbond tussen God en het volk (p. 58). De kerngetuigenis is volgens Brueggemann dat God soeverein is en boven de koning staat. Hij komt tot die conclusie bijvoorbeeld naar aanleiding van de eerste verzen van hoofdstuk 15 waarin Samuel Saul namens God opdraagt om ten strijde te trekken tegen de Amalekieten (p. 109). Saul – en later David – heeft God (en in het verlengde van God ook Samuel) te gehoorzamen. Brueggemann wijst ook op 1S10:7-8 (p. 75) waarin Samuel Saul na zijn zalving vertelt wat te doen: Saul moet in Gilgal zeven dagen wachten op Samuel en vervolgens zal Samuel Saul daar nieuwe instructies geven.

Het thema van soevereiniteit correspondeert met de almacht die het narratief tot nog toe aan God heeft toegekend. Toch wijst Brueggemann ook scheurtjes in deze soevereiniteit aan: God is niet blij met de vraag van het volk en ziet een monarchie eigenlijk niet zitten. Toch gaat hij akkoord (p. 63). Wel moet Samuel het volk waarschuwen voor het koningschap. En mochten ze spijt krijgen en God om hulp roepen tegen de koning die ze zelf hebben gevraagd, dan zal hij niet antwoorden. De roep om een koning zet de verbondsrelatie tussen het volk en God onder druk (p. 64).

Waarom gaat God dan akkoord, vraagt Brueggemann? Het narratief, stelt hij vast, laat de vraag bij de lezer (p. 66). Zelf komt Brueggemann tot de slotsom dat God het volk haar fouten gunt, maar bij voorbaat treurt om de consequenties (p. 68).

God heeft het koningschap weliswaar geaccepteerd tegen zijn zin, maar het is wel God die bepaalt wie koning zal worden. Ook David zal later in het verhaal door God zelf worden aangewezen. Zo, stelt Brueggemann, maakt het narratief de lezer duidelijk dat het God is die de ultieme macht heeft, en verleent ze bovendien autoriteit aan de koning door deze te presenteren als de keuze van God (1S9, p. 70).

David

Nadat God Saul heeft laten vallen stelt hij alles in het werk om David koning te maken. Hij spreekt met David, antwoordt op zijn vragen, beschermt hem tegen Saul (p. 144 over 1S19:18-24; pp. 162-163 over 1S23). Ook Jonathan benoemt dat, in hoofdstuk 20:15 (p. 148).

Over David merkt Brueggemann op dat hij wordt neergezet als iemand die God trouw is en zich steeds loyaal betoont; als hij aan Saul vertelt over zijn ervaringen als herder (1S17), dan zegt hij in eerste instantie dat hij leeuw en beer verslagen heeft, maar een paar verzen verder (v37) wijst hij God aan als degene die hem van deze dieren heeft gered (p. 130). Ook in het vervolg van zijn exegese legt Brueggemann er regelmatig de vinger bij dat David God trouw raadpleegt, deze raad ter harte neemt en erop vertrouwt dat God hem zal steunen. Dat speelt ook duidelijk in het verhaal over zijn gevecht met Goliath bijvoorbeeld (p. 134). In zijn exegese van hoofdstuk 30 vergelijkt Brueggemann het handelen van David expliciet met dat van Saul: David raadpleegt in dit hoofdstuk God steeds, ook als zijn eigen mannen op een gegeven moment tegen hem in opstand komen wanneer de Amalekieten Siklag hebben verwoest en de vrouwen hebben ontvoerd; Saul daarentegen zocht in een leiderschapscrisis zijn heil bij een vrouw die geesten kan oproepen. Het is deze relatie waar Brueggemann aandacht voor vraagt: David vertrouwt op God en God beloont zijn vertrouwen (p. 101).

In zijn exegese van 2S5 merkt Brueggemann op dat het volk in v2 aan David de titel *nagid* toekent (vorst, prins), maar niet *melek*. Hoewel David die titel in het vers daarop wel draagt, leest Brueggemann deze uitspraak in vers 2 toch als een manier om uit te drukken dat God ook ten aanzien van David de uiteindelijke koning is (p. 238). Echter, Brueggemann wijst op 2S5-6: David blijkt de ark te willen gebruiken voor zijn eigen politieke doeleinden. Brueggemann leest deze passage religie-kritisch: God kun je niet voor je karretje spannen. De eerste gang van de ark naar Jeruzalem loopt dan ook uit op een fiasco, Uzza sterft en David, schrijft Brueggemann, wordt bang voor God (p. 249). Deze onnavolgbare god kan zo genadeloos uit de hoek komen. Dat vraagt voorzichtigheid, eerbied en erkenning voor de ongrijpbaarheid van God.

Overige thema's die Brueggemann in de vertelling aanwijst

God als partijganger van de zwakken (door Brueggemann met name aangewezen in zijn exegese van hoofdstuk 2 (p. 15), het lied van Hanna, maar ook in hoofdstuk 5, in de verwijzing naar het Exodus-verhaal: de bevrijding uit Egypte)

Vreeswekkend De passage aan het slot van hoofdstuk 6 (1S6), over het lot van de bevolking van Bet-Semes, onderstreept volgens Brueggemann nog maar eens dat het gevaarlijk is om al te vanzelfsprekend met deze god om te gaan. Zie ook hierboven voor Brueggemann zijn lezing van het ark-narratief in 2S6.

(Al)wetend In zijn commentaar op hoofdstuk 15 (het verhaal dat Saul, tegen het gebod van God in, koning Agag spaart en ook de beste, sterkste dieren van de Amalekieten) merkt Brueggemann op dat het verhaal nergens noemt hoe God en Samuel daarachter zijn gekomen. "But they know. They always know" (p. 111). Het krijgt niet veel nadruk in het commentaar van Brueggemann, maar ook op andere plaatsen in de vertelling weet God dingen die anderen (nog) niet weten.

Rechtvaardigheid (of: Moral symmetry) Een laatste thema dat Brueggemann nadrukkelijk aan de orde stelt is rechtvaardigheid. Of in zijn woorden: *moral symmetry*. In zijn exegese van hoofdstuk 26 – waarin David in de positie is om Saul te doden maar het niet doet – beschrijft Brueggemann hoe deze passage Davids onschuld benadrukt en dat David (v23) meent dat God hem om die reden beloont (p. 187). Geen onnavolgbare god dus. Geen willekeur, al gebruikt Brueggemann dat woord hier niet. Anderzijds merkt Brueggemann in zijn bespreking van hoofdstuk 27 op dat David niet wordt bestraft als hij oorlogsbuit van de Amalekieten meeneemt (1S27:9, p. 190), terwijl Saul precies om deze reden zijn koningschap verloor. Hier handelt God dus niet bepaald symmetrisch. Brueggemann laat het in zijn bespreking bij de conclusie dat het narratief hier geen reden voor aanvoert en dat we ons als lezer alleen maar kunnen verwonderen over hoe David blijkbaar aan geheel andere voorwaarden gebonden is dan Saul. Brueggemann legt deze passage dus uit in de lijn van het commitment van God aan David.

4.2 Fokkelman

- a. Over hoe Fokkelman leest
- b. Exegese Fokkelman

- a. Inleiding – hoe Fokkelman leest

In een inleiding op *De bijbel literair* (2003) schrijft Jan Fokkelman over zijn inzet ten aanzien van de exegese. In de eerste plaats zet hij zich af tegen de historische kritiek, met haar vragen naar de ontstaansgeschiedenis van een tekst, de historische context van de tekst en de betekenis voor haar 'oorspronkelijke' lezers, alsof die leidend zou zijn. Fokkelman stelt:

'Verhaal en gedicht roepen een wereld op die weliswaar door dunne lijntjes is verbonden met de tijd van ontstaan [...] maar in de eerste plaats een eigen organisatie en structuur kent. [...] Deze taal vestigt voortdurend de aandacht op zichzelf en blijkt onuitputtelijk in het genereren van nieuwe betekenissen' (2003, p. 13).

Een tweede front waartegen Fokkelman ageert is kerk en theologie, die eeuwenlang hun 'idealen', 'theologische concepties' en 'spirituele verlangens' op de tekst hebben geprojecteerd (2003, p. 11). Dat heeft volgens Fokkelman de nodige misverstanden opgeleverd. Bovendien ontbeerden deze lezers in zijn ogen vaak de benodigde literatuurwetenschappelijke kennis om een gedegen literaire analyse van de tekst te maken. Terwijl die nou juist cruciaal is om betekenissen op het spoor te komen, want 'Alle vorm heeft iets inhoudelijks, en meestal zelfs veel inhoudelijks' (2003, p. 12). Een derde punt dat Fokkelman in zijn inleiding maakt is dat hij de bijbel leest als 'een monument van zelfkritiek' (2003, p. 31): vertellers hebben teksten niet alleen op elkaar laten rijmen, maar ook bewust op elkaar laten *botsen* en de rabbijnen die de canon van vertellingen hebben verzameld hebben deze spanningen ook niet weggepoetst. De overtuiging van Fokkelman is dat deze botsingen en tegenstrijdigheden 'geen ramp zijn, maar een feest', dat lezers uitnodigt om creatief te zijn en zelf na te denken. Fokkelman roept expliciet op om niet alleen zorgvuldig te lezen, maar vervolgens ook onze verbeelding te gebruiken, om zo op het spoor te komen wat de tekst ons vandaag te zeggen heeft.

- b. Exegese Fokkelman

Religiekritiek

Ook Fokkelman wijst aan hoe de verhalen kritisch zijn op religie. Het is een thema dat bij hem veel aandacht krijgt. Ook Brueggeman legde zijn vinger wel bij religiekritiek in de verhalen, maar bij Fokkelman krijgt het een veel groter accent – direct al in zijn exegese van de eerste hoofdstukken.

- Zo wijst hij op het verhaalpersonage Eli, de priester die *zit* (1993, p. 34) – in tegenstelling tot Hanna die *opstaat* – en die Hanna helemaal verkeerd inschat (1993, pp. 43-51). Eli en zijn zonen komen in het verhaal naar voren als godsmannen die falen, in tegenstelling tot de kleine Samuel die, benadrukt Fokkelman, volgens het verhaal *dichtbij de HEER opgroeide* (NBV, 1S2:21; Fokkelman 1993, p. 127).
- Ook Fokkelmans analyse van het personage Elkana is in zekere zin religie-kritisch: Elkana wordt volgens Fokkelman (1993, p. 66) beschreven als iemand die zich gebonden voelt aan de liturgische kalender (cultus als onvrijheid), terwijl Hanna zich vrij voelt om zelf te bepalen wanneer het juiste moment is gekomen om haar kind naar Eli te brengen. Dat laatste duidt Fokkelman positief.
- Het verhaal over de ark in de tempel van Dagon illustreert volgens Fokkelman hoe religie werkt: de val van het beeld van Dagon (1S5:1-5) doet zijn volgelingen niet twifelen aan de godheid; nee, een nieuw taboe wordt in het leven geroepen: vanaf dat moment durven

mensen de drempel waarop Dagon zijn hoofd en handen lagen, niet meer te betreden. Zo onuitroeibaar is religie (1993, p. 255), stelt Fokkelman!

- In zijn exegese van 1S4 wijst Fokkelman (1993, p. 201) op hoe de oudsten het verlies toeschrijven aan God, maar toch veronderstellen dat de aanwezigheid van de ark bij een volgende veldslag een verschil zal maken (v4); alsof je deze god zo voor je karretje kunt spannen. Als hij je de eerste keer geen overwinning wilde geven, waarom in tweede instantie dan wel, vraagt Fokkelman? Waarom vragen de Israëlieten zich niet af *waarom* God hen in de steek heeft gelaten?⁵ Fokkelman (1993, p. 302) wijst op de verschillen tussen 1S4 en 1S7: in hoofdstuk vier brengt het volk zelf de ark naar het legerkamp, alsof de ark een god is die voor hen kan strijden. In hoofdstuk zeven daarentegen wordt éérst verteld hoe het volk andere goden wegdoet en ‘alleen nog de HEER’ dient (NBV, 1S7:4), en vervolgens vraagt het volk Samuel om *namens hen* God om hulp te roepen. Omdat de Israëlieten God op deze manier dienen én vrijlaten, beantwoordt God in het verhaal hun roep om bevrijding, stelt Fokkelman.
- Een belangrijk punt dat Fokkelman maakt in relatie tot het ark-narratief is dus dat de vertelling (1S5-6) een onderscheid maakt tussen God enerzijds en de dingen die naar hem verwijzen (zoals de ark) anderzijds. Zowel de Israëlieten als de Filistijnen gooien in eerste instantie ark en God op één hoop, maar het verhaal, zegt Fokkelman, wil de lezer juist bevrijden van *pagan thinking* (p. 276).⁶ De inwoners van Bet-Semes maken volgens Fokkelman dezelfde fout, een conclusie die hij onder meer trekt uit 1S6:20b-c. ‘Perhaps it is the underlying, implicitly magical stance which makes God so wrathful that he continually takes fatal swings’ (1993, p. 291).
- Ook 1S14 leest Fokkelman religie-kritisch (1986, pp. 68-69): om te beginnen is de tekst volgens Fokkelman kritisch over Saul die een taboe (vasten) introduceert, waarmee hij niet alleen een grote overwinning in de weg staat, maar waarmee hij bovendien zulke honger veroorzaakt dat zijn soldaten zich vervolgens te buiten gaan aan vlees waar nog bloed in zit. Vervolgens haast Saul zich om een altaar te bouwen, zodat hij van het slachten een ritueel te maken. Met zijn religieuze ijver stelt hij totaal de verkeerde prioriteiten. Gods zwijgen (v37) kan de lezer dan ook niet verbazen, meent Fokkelman. Dat leidt vervolgens bij Saul niet tot introspectie maar tot een verdere vlucht in religie: het lot moet worden geworpen om de zondige aan te wijzen (1986, p. 71).

God en Samuel – Op allerlei plaatsen in zijn exegese van de eerste twee hoofdstukken van 1 Samuel wijst Fokkelman aan hoe het verhaal Samuel presenteert als iemand die dichtbij God staat. Ook in zijn exegese van het slot van 1S3 schrijft Fokkelman dat Samuel expliciet wordt erkend als de profeet die door God is aangewezen.

Toch kijkt de tekst volgens Fokkelman ook kritisch naar Samuel. Hij tekent bij 1S2:35 aan (1993, pp. 148-49) dat Samuel niet voldoet aan de priester die God hier beschrijft.⁷ Ook suggereert hij dat Samuel vooringenomen is ten aanzien van Saul (1993, p. 56).

⁵ Daarmee legt Fokkelman in zijn uitleg een ander accent dan Brueggemann, die in zijn exegese vooral vragen stelt bij de almacht en de trouw van God: ofwel hij is verslagen (en dus niet almachtig), ofwel hij blijkt niet onvoorwaardelijk aan de kant van Israël te staan.

⁶ Brueggemann noemt de ark weliswaar soms expliciet een symbool (bijvoorbeeld op p. 36 (1990)) maar houdt ark en God toch nadrukkelijk bij elkaar: over de nederlaag van de Israëlieten mét de ark schrijft hij ‘Clearly, the defeat can no longer be understood as due to Yahweh’s absence, for Yahweh is now present in the ark (Brueggemann, 1990, p. 32).’ Dat is een leeswijze waar Fokkelman zich dus expliciet tegen verzet (zie bijvoorbeeld ook zijn voetnoot op p. 266 (1993)).

⁷ Het antwoord dat Fokkelman later afleidt uit een verband tussen deze vervloeking en een tekst in 2S7 is dat 1S2:35 over het huis van David moet gaan (1993, p. 152).

God en mens

Een ander groot thema voor Fokkelman is de relatie tussen God en mens. Fokkelman beschrijft deze relatie vaak in termen van samenwerking.

- Een – voor mij onverwacht – voorbeeld daarvan is de relatie tussen God en Hanna. Fokkelman wijst v9 aan als een kantelpunt in 1S1: Hanna staat op uit haar verdriet en ‘breaks through the wall of endless lamentation which had meant dreadful stagnation’ (1993, p. 31). God, concludeert Fokkelman, is zo onder de indruk van de kracht van Hanna dat hij zonder tegenstribbelen gaat meewerken aan haar verlangen. Fokkelman noemt het ‘perfect cooperation between this mortal and the deity’ (1993, p. 72) en meent dat Eli dáárvóór knielt, aan het slot van 1S1.
- In zijn exegese van 1S3 wijst Fokkelman (1993, p. 158) op 1S3:1c en stelt dat Eli en zijn zonen verhinderen dat God zich in Israël kan laten gelden. Pas als Samuel groot genoeg is kunnen Zijn woorden weer klinken. Overigens, voegt Fokkelman toe, de vertelling over Samuels roeping laat zien dat deze samenwerking niet zomaar tot stand komt: Samuel herkent de stem van God in eerste instantie niet. Fokkelman concludeert over de strekking van het verhaal: je leert God pas kennen wanneer Hij zich zélf aan jou onthult (1993, p. 168). Die conclusie had, meen ik, echter ook een andere kunnen zijn. Immers, Fokkelman wijst ook op de rol van Eli. Benadrukt 1S3 niet eerder dat Samuel God leert kennen omdat hij op het juiste spoor wordt gezet door Eli? Zo gelezen is ook Eli iemand die God helpt om zijn plannen te realiseren.
- In zijn exegese van 1S7 (de slag bij Mispa) stelt Fokkelman dat een gelovige lezer hier waarschijnlijk God als held aan zou wijzen, maar dat een narratologische analyse wijst naar Samuel. Die maakt mogelijk dat God vervolgens te hulp kan schieten. Dat klopt ook met v13, schrijft Fokkelman (1993, p. 308), waarin staat dat God de Filistijnen in bedwang hield *zolang Samuel leefde*.

Ook verderop in de vertelling leest Fokkelman dat God de mens stuurt en/maar dat er ook initiatief van de mens verwacht wordt. Van David (bijvoorbeeld 1S17:35-37 (1986, p. 174) en ook van anderen: *Jonathan* – Op p. 355 (1986) schrijft Fokkelman: ‘David’s journey is covered by Gods blessing *that Jonathan has brought about*’ (italics van mij).

Abigail – In zijn uitleg van 1S25 (Nabal en Abigail, 1986, p. 504; p. 512)⁸ noemt Fokkelman dat David concludeert dat Abigail door God tot hem is gezonden (v32).

Abner – Over Abner schrijft Fokkelman (1990, pp. 75-76) dat hij zich in 2S3 naar voren schuift als degene die Gods plannen wel ten uitvoer zal helpen brengen. Volgens Fokkelman werpt dat echter de vraag op waarom God dat zelf niet kan regelen.⁹ Fokkelman wantrouwt de motieven van het Abner (en kwalificeert 2S3:9 als *self-legitimation* en *personal power politics*). Toch is hij, concludeert Fokkelman (1990, p. 76), een instrument in Gods hand. Anderzijds stelt Fokkelman vast dat God zelf in deze eerste hoofdstukken van 2 Samuel van het toneel is verdwenen.¹⁰

Kerngetuigenis in de exegese van Fokkelman is dat God de mens stuurt. Maar vaker dan Brueggemann wijst hij naar het eigen initiatief/de eigen creativiteit van de mens.

Gap filling In zijn exegese van 1S21 (en het verhaal over David bij Achis) waarschuwt Fokkelman dat *believing readers* zullen invullen dat het hier God is die David redt. *Theological gap filling*, noemt Fokkelman dat (1986, p. 371), want er is geen enkele verwijzing naar God in de tekst. Consistent is Fokkelman in dezen echter niet: in 1S23 zie ik ook geen verwijzing naar God. En in zijn exegese van

⁸ Brueggemann: wraak komt God toe – Fokkelman 1986, p. 517: ‘Abigail had said to him: God cares for you, leave any vengeance to Him.’

⁹ Dat is m.i. een verrassende vraag, aangezien Fokkelman zoveel verhaalpersonages aanwijst die Gods plannen helpen uitvoeren. Waarom juist hier vragen waarom God het zelf niet kan?

¹⁰ Een voorbeeld van *theological gap filling* door Fokkelman (zie onder Toeval/Bestuur)

1S27 (David bij Achis) stelt Fokkelman vast (1986, pp. 568-9) dat David's precare situatie hem geen windeieren legt en concludeert dat *God's blessing* hier wel aan het werk moet zijn.¹¹ Kortom, ook Fokkelman lijkt zich hier en daar schuldig te maken aan *theological gap filling* (of expliciteert in elk geval voor zijn lezer niet waarom we hier van een verborgen God zouden moeten uitgaan).

Bewerkt God de mens soms ook ten kwade? In 1S3:13 zegt God tegen Samuel dat hij Eli straft omdat deze zijn zonen niet terecht heeft gewezen. Maar, merkt Fokkelman op, dat heeft Eli wel degelijk gedaan (1S2:23-25; Fokkelman 1993, p. 177). Dat ze niet luisterden heeft God toch zélf bewerkstelligd (1S2:25d – ze luisterden niet *omdat de HEER besloten had hen te doden*, NBV)? Fokkelman wijst wel op deze *inconsistentie* tussen 1S3:13 en 1S2: 23-25, maar gaat vervolgens niet verder in op 1S2:25; wat moet een lezer maken van een god die Eli's zonen aanzet tot kwaad? Fokkelman komt er helaas niet op terug, terwijl het – ook in een narratieve analyse – toch vragen oproept¹².

Bestuur (almacht)

Brueggemann maakt de vragen naar Bestuur/almacht tot een belangrijk thema in het eerste deel van de verhalencyclus; Fokkelman besteedt er in het eerste deel (1S1-1S7) naar verhouding minder aandacht aan. De verovering van de ark (1S4) is voor Brueggemann bijvoorbeeld een belangrijk verhaal dat vragen oproept over Gods macht: is God hier verslagen? Of heeft God deze uitkomst gewild? Fokkelman komt al snel tot de laatste conclusie (1993, p. 209) en daarmee is de kous af.

In zijn exegese van het gebed van Hanna (1S2) thematiseert Fokkelman de macht van God wel nadrukkelijk. Hij leest het gebed als een tekst die God aan Israël beoogt te binden (1993, p. 101) en noemt het een 'lyrical exploration of might and power' (1993, p. 105): alle macht wordt toegekend aan God, de mens heeft geen macht, tenzij God deze aan de mens geeft. God gebruikt deze macht ten gunste van de mens zonder aanzien. Thema's die aansluiten bij dit kerngetuigenis zijn dood/leven en vruchtbaarheid.

Toeval Verschillende keren adresseert Fokkelman expliciet de vraag naar of iets toeval is of door God zo georkestreerd: over 1S9 merkt Fokkelman op dat wat in eerste instantie toeval lijkt – een aantal ezels die verdwalen – een plan van God te zijn (1S9:14; Fokkelman 1993, p. 175). In hoofdstuk veertien noemt Fokkelman de aardbeving (v15) een *miraculous "coincidence"* (1986, p. 58): geen toeval dus, maar ook hier de hand van God – en zo interpreteren de Filistijnen het ook. Waar de verteller, schrijft Fokkelman (1986, p. 60), de aardbeving in eerste instantie niet met zoveel woorden aan God toekent, concludeert ook deze in v23: *zo schonk de HEER Israël die dag de overwinning* (NBV).

Dood/leven Hanna's lied – De HEER doet sterven en doet leven (NBV, 1S2:6) – blijkt programmatisch, schrijft Fokkelman in zijn uitleg van 1S4, waarin de vrouw van Pinechas een kind baart én sterft (1993, p. 232). God is in de exegese van Fokkelman dus iemand die dood en leven in zijn hand houdt.

Vruchtbaarheid God is eveneens degene die de schoot van Hanna in eerste instantie gesloten houdt en haar vervolgens alsnog een kind geeft. Een kind dat ze, zo merkt Fokkelman op (1993, p. 3), ook direct weer opgeeft door het aan God te beloven. Fokkelman trekt de vergelijking met Abraham die

¹¹ Een ander voorbeeld van een tekst waar Fokkelman God 'inleest' is zijn exegese van 1S22; daarin speelt de – verder onbekende – profeet Gad een kleine rol. Fokkelman stelt aan de orde of de lezer ervanuit kan gaan dat deze profeet namens God spreekt. Immers, eerder heeft Fokkelman bepleit daar in de exegese voorzichtig mee te zijn. Toch concludeert Fokkelman hier: het is God die David – bij monde van Gad – naar Juda stuurt. Maar deze conclusie motiveert hij niet (p. 376, voetnoot 58).

¹² Brueggemann (1990) komt er ook niet op terug, terwijl dit vers ook bijbels-theologische vragen oproept. Niet voor niets zijn vergelijkbare verzen uit Exodus (over God die het hart van de Farao verhardt) notoir.

bereid is Izaäk op te geven; beide verhalen leest hij als narratieven over iemand die in een 'levende relatie' staat tot God en daarbinnen bereid is om een kind uit handen te geven (1993, p. 38).¹³

Voorwaardelijke trouw/gehoorzaamheid

In zijn exegese van de profetie tegen Eli en zijn familie (1S2) stelt Fokkelman hoe v30 enerzijds uitdrukt dat God verlangt naar duurzame relaties met families en anderzijds hoe God zijn verbond met families bereid is in te trekken wanneer zijn vertrouwen beschaamd wordt.

Trouw is een thema dat ook nadrukkelijk aan de orde komt in de verhalen over Saul. Waarom verwerpt God Saul? Fokkelman wijst erop dat in 1S8:7 hetzelfde Hebreeuwse werkwoord (*m's*, verwerpen) gebruikt wordt wanneer God spreekt over hoe Hij door het volk verworpen wordt als wanneer hij Saul verwerpt (1993, p. 337). Wreekt God zijn verwerping op Saul?

In zijn exegese van 1S13 trekt Fokkelman een andere conclusie: Saul wordt verworpen omdat hij niet vertrouwd op God (en zijn profeet) (1986, p. 42). Dit in tegenstelling tot het vertrouwen dat zijn zoon Jonathan uitspreekt in 1S14. Als Saul in 1S15 de opdracht van God niet opvolgt, keert God zich definitief van hem af (1986, p. 91).¹⁴

De kerngetuigenis die ik lees bij Fokkelman is dus dat God trouw is op voorwaarde van gehoorzaamheid: hij wijst op verzen waarin de geschiedenis wordt verteld die deze god met het volk is gegaan, in Egypte, door de woestijn tot nu in Kanaän (1S12:6-11, p. 505). Elke keer dat ze worden onderdrukt stuurt God een bevrijder (p. 508). Steeds vallen ze weer voor afgoden, toch komt God te hulp (1993, p. 513). Daaruit vloeit dan het appel om God toch vooral te gehoorzamen (v14-15). Anders loopt het wéér niet goed af. Anderzijds, merkt Fokkelman op (1993, p. 521), de chagrijnige Samuel wil het tegenovergestelde niet toezeggen: dat als het volk wél gehoorzaamt, dat het hen dan goed zal gaan.

Slachtoffer Saul Wie is verantwoordelijk voor het ongeluk van Saul, vraagt Fokkelman in zijn exegese van 1S16:14-23 (David aan het hof)? Hij wijst op v14 en wijst naar God (1986, p. 134). Verder besteedt Fokkelman daar weinig aandacht aan, al komt hij er aan het slot van deze bespreking op terug en schrijft dat God olie op het vuur gooit door David aan het hof te brengen (1986, p. 140). Ook in zijn exegese van 1S18, waar in v10 opnieuw wordt gerefereerd aan *een kwade geest van de HEER* (NBV), problematiseert Fokkelman dit gegeven niet (1986, p. 222). Volgens Fokkelman (1986, p. 226) zijn Sauls mislukken en Davids succes twee zijden van dezelfde medaille: God heeft Saul verlaten (en kwelt hem zelfs) en maakt van alles dat David doet een succes.

In zijn exegese van 1S19 (Saul in Rama) komt Fokkelman opnieuw tot de conclusie dat Saul het slachtoffer is van God zelf (1986, p. 286). Het verhaal over de slachting door Doeg (1S22) leest Fokkelman dan ook als een wraakactie van Saul op God (1986, p. 404). De ironie is alleen, merkt Fokkelman op, dat Saul hiermee precies uitvoert wat God voorzegd had: 'He serves, without knowing it, as an instrument of God's fulfillment of the oracle of doom against the house of Eli (1986, p. 410).

¹³ Fokkelmann wijst (1993, p. 38) ook op de verschillen tussen deze verhalen: in het geval van Abraham en Izaäk gaat het initiatief tot de 'overgave van het kind' uit van God (in 1 Samuel gaat het initiatief uit van Hanna) en behelst 'overgeven' bovendien de dood van het kind (terwijl Hanna's zoon blijft leven). Overigens is de binding van Izaäk precies een van de verhalen waar Kuijer (2006) veel aandacht aan besteedt in zijn pamflet en waar hij juist géén verhaal in leest over de bereidheid om los te laten, maar een verhaal over vertrouwen (namelijk Abrahams vertrouwen dat God hem nooit zou vragen zijn zoon daadwerkelijk op te geven maar in een andere oplossing zal voorzien, zoals ook gebeurt).

¹⁴ Was de slag tegen Amelek God's laatste kans voor Saul, vraagt Fokkelman (1986, p. 94)? Immers, Samuel had de verwerping van Saul al eerder uitgesproken (in 1S13). Een verschil met dat verhaal is dat God in 1S15 zelf aan het woord komt. Dat laat, meent Fokkelman, ruimte voor de vraag of de eerste verwerping eigenlijk op het conto van Samuel geschreven zou moeten worden, en niet op dat van God.

Onnavolgbaar/inconsistent Als hij probeert de grote lijn van het verhaal over Saul te schetsen, concludeert Fokkelman dat Saul het slachtoffer is van een god die voor de lezer onnavolgbaar is, 'whose possible reasons are kept concealed by the narrator' (1986, p. 691). Dat de vertellers hun god zo hebben gepresenteerd mag geen verbazing wekken, meent Fokkelman: immers,

'they had already suffered heavily under the dark unpredictability [...] by whom they consider to be their God of the Covenant, and it was for that very reason that they had tried to erect a buffer and replace the theocratic system by the monarchy' (1986, p. 691).

Na het dramatische voorval met Uzza wordt de ark overgebracht naar Obed-Edom:

'the God who has just been an extreme stickler for detail and very demanding of his priest now tolerates the housing of his ark in an uncircumcised man's residence, [...] blessing a man from another religion' (1990, p. 192).

Soms poetst Fokkelman ontrouw/inconsistentie weg: in zijn uitleg van 1S15 wijst hij erop dat Samuel zegt dat God nooit op besluiten terugkomt (v29), anderzijds staat er in v35 dat hij betreurt dat Saul heeft aangesteld (v35) en trekt hij zijn handen nu van Saul af. Fokkelman lost deze inconsistentie op door te stellen dat v29 de woorden zijn van Samuel en concludeert dat de profeet zich zo ferm uitsprekt om Saul geen hoop meer te geven (1986, pp. 106-7).¹⁵

God en koning

Bij Brueggemann is een groot thema de verhouding tussen koning en God. Dat geldt ook voor Fokkelman. Ik bespreek het aan de hand van twee subvragen. Ten eerste de vraag waarom God meegaat in de wens van het volk, terwijl hij geen voorstander lijkt van de introductie van het koningschap. Een tweede vraag is hoe de verhouding tussen koning en God eruit komt te zien als er dan toch een koning komt.

Waarom een koning? Fokkelman merkt op (1993, p. 336) dat de verteller de lezer voor een vraag plaatst: God interpreteert de roep om een koning als een verwerping, maar geeft het volk toch wat ze willen. Wat is God van plan? Krijgt dit koningschap wel een eerlijke kans? Fokkelman concludeert dat God toch meegaat in de wens van het volk omdat Samuel en zijn zonen falen (1993, p. 338). Samuel daarentegen maakt door de hele vertelling heen steeds opnieuw duidelijk dat hij de vraag (om een koning) van het volk een gotspe vindt (1993, p. 491). Die houding moeten we, stelt Fokkelman, niet verwarren met het perspectief van de verteller. De verteller zou volgens Fokkelman (1993, p. 489) net zo goed de blijdschap kunnen delen van de Israëlieten (1S11:15).

Verhouding God – koning In zijn exegese van 1S10 merkt Fokkelman op (1993, 1993, p. 415): Saul wordt gezalft tot 'vorst' (NBV) over het volk *dat God toebehoort* (v1).¹⁶ Zo ook in 1S9: Fokkelman (1993, p. 395) wijst op het herhaalde *mijn volk* (driemaal in 1S9:16-17). Saul zal geen autonoom heerser zijn, maar een leider die verantwoording zal moeten afleggen aan God. De bevrijding van Jabes draagt Saul inderdaad aan God op (1S11:13, Fokkelman 1993, p. 474).

David

¹⁵ Fokkelman refereert hier ook nog aan de notie dat God onveranderlijk zou zijn noemt (1986, p. 107) een *false faith*, gegroeid vanuit een behoefte aan vastigheid in mensen die in zichzelf chaos ervaren en het onvermogen om te gaan met onzekerheid. Ik lees deze passage als een persoonlijke verzuchting van Fokkelman; hij komt niet met aanwijzingen uit de tekst zelf die laten zien dat we deze verzuchting ook aan de verteller zouden moeten verbinden.

¹⁶ Geen *mlk* maar *ngd*!

De god die Saul ten gronde richt is David juist in alles nabij, benadrukt Fokkelman (bijvoorbeeld in 1S23:1-13, 1986, p.416; David in Keilah, p. 423, of 1S23:14; of David in de woestijn van Juda, Fokkelman 1986, p. 437). Zie ook Fokkelmans exegese van 2S5, waar ten eerste wordt benadrukt dat David steeds machtiger wordt *want God, de God van de hemelse machten, stond hem terzijde* (NBV, v10) en waar in v12 staat dat David zich realiseert dat hij alles aan God te danken heeft. Bovendien vertelt 2S5:17 hoe David advies vraagt en ontvangt over de strijd tegen de Filistijnen – en wint. David stelt (v21) dat God voor hem door de vijandelijke linies is gebroken. Fokkelman merkt op dat in dit deel van het verhaal geen rol is weggelegd voor (bijvoorbeeld) generaals of andere helden: David en God behalen samen de overwinning (1990, p. 164). Aan het slot van 2S6 danst David *in een linnen priesterhemd*, waarmee hij wordt gepresenteerd als een opvolger van Samuel (1990, p. 199). Als David zich tegenover Michal verdedigt noemt hij zichzelf *ngd*, waar Fokkelman in leest (1990, p. 202) dat hij zich realiseert dat hij geen *mlk* moet worden zoals de koningen om hem heen. Hij is *vorst over het volk van God* (NBV, v21, markering door mij). God staat dus boven de koning, dat is in de exegese van Fokkelman de kerngetuigenis van dit deel van de vertelling.

Vrijheid Een verschil dat Fokkelman aanwijst tussen David en Saul is dat de eerste God om advies vraagt *en God vrijlaat*, terwijl de tweede gewoonweg veronderstelt dat God aan zijn kant staat (1S23:7; 1986, p.426)¹⁷. Andersom laat God David ook vrij, meent Fokkelman: in zijn exegese van het verhaal over David in Keilah voorzegt God dat de bevolking van Keilah David zal uitleveren, maar David kan dit lot ontlopen door weg te gaan. ‘What God foresees leaves the freedom of action of man unaffected’, volgens Fokkelman (1986, p. 430).

Profeet als intermediair Tussen koning en God staat Samuel. Van hem moet Saul vernemen wat God te melden heeft. Samuel begint hem dan ook onmiddellijk aan te sturen (1993, pp. 423-24). Samuel, merkt Fokkelman op, maakt van deze ruimte gebruik om zijn macht zo groot mogelijk te maken (bijvoorbeeld: 1993, pp. 442-43) en een eigen agenda na te jagen (1993, pp. 514-515).

Overige thema's

God ‘in je hart’? – Fokkelman ziet een parallellisme in 1S1:12 en 13 (1993, p. 42): Hanna bleef bidden tot God (v12) en sprak tot haar hart (v13) en oppert dat het verhaal aanreikt dat je God kunt vinden door in je hart te zoeken. Het hart is een *Leitmotiv* waar Fokkelman nog een paar keer zijn vinger bij zal leggen: denk bijvoorbeeld aan God die Saul een ander hart geeft (1S10), of God die zegt niet naar het uiterlijk maar naar het hart te kijken (1S16).

Vreeswekkend Weinig aandacht besteedt Fokkelman aan de formulering van 1S11:7 – dat de Israëlieten *beducht* (NBV) zijn voor God. De angst voor God is groter dan die voor de vijand, stelt Fokkelman (1993, p. 470) en laat het er verder bij. Verderop in zijn exegese schrijft hij uitgebreider over het onweer dat Samuel in 1S12 oproept: hij noemt het een intimiderende vertoning (1993, p. 491) en stelt hij vast dat ‘it is fear that binds the people to Samuel and the Lord’ (1993, p. 525). De mensen, merkt hij op, zijn zo bang dat ze niet meer over God durven spreken als *onze god* maar dat ze Samuel (1S12:19) vragen om *zijn god* aan te roepen (1993, pp. 526-7). De profeet heeft het volk daar waar hij het hebben wil, concludeert Fokkelman: *we hebben al zoveel verkeerd gedaan, en nu*

¹⁷ 1986, p. 453, over het verhaal dat David Saul had kunnen doden in de grot (1S24): ook Davids mannen concluderen dat de kan om Saul te doden geïnterpreteerd moet worden als Gods wil dat David Saul doodt. Fokkelman: ‘We hear the selfassurance and the simplistic vision with which orthodox groups throughout the world plague their fellow men.’ Kuijer had het kunnen opschrijven. David gaat er niet in mee. Echter, bij de exegese van v11 (1986, p. 462) gaat David wél mee in de veronderstelling dat het God is die Saul aan hem heeft uitgeleverd; ook Saul gaat daar vervolgens in mee (v19). Fokkelman noteert dat David er wel een andere conclusie aan verbindt dan zijn mannen: David meent dat hij een gezalfde van God niet mag doden. Dat mag zo zijn, maar het pleit David niet vrij van Fokkelmans kritiek op de ‘simplistische kijk’ van fanaten – kritiek die Fokkelman, als ik hem goed begrijp, meent op te maken uit de vertelling zelf.

hebben we het nog erger gemaakt door om een koning te vragen (NBV, 1S12:19). Uiteindelijk, leest Fokkelman, bindt Samuel weer een beetje in en zet hij in op *ontzag* (NBV, v12) in plaats van op angst. Maar Fokkelman houdt wel vast aan zijn kritische noot bij het optreden van Samuel (1993, p. 528): 'he ties intimidation in with faith, a connection which is little to be enjoyed.' In de toevoeging klinkt nadrukkelijk Fokkelmans kritiek op religieus fanatisme door.

Nieuw begin/subversief God wil een nieuw begin maken met het koningschap. Dus kiest hij niet de zoon die aan Saul doet denken: met kop en schouders boven anderen uit (1986, p. 120). God maakt de onverwachte, *subversieve* keuze voor de jongste zoon die over het hoofd werd gezien (1986, pp. 129-132). Gods geest bezegelt de verkiezing van David (v13, 1986, p. 133).

Vreeswekkend Toch blijkt het hachelijk voor David om de ark naar Jeruzalem te halen (2S6). Waarom wordt Uzza precies gestraft, vraagt Fokkelman. Terwijl hij in zijn exegese van 1S4-6 duidelijk is over waarom God straft (mensen behandelen de ark als een godheid) komt hij in eerste instantie niet verder dan suggesties (1990, p. 189): misschien had Uzza moeten vertrouwen dat God zelf de ark wel zou behoeden voor een val. Misschien was God boos over de wijze van vervoer (en had de kist gedragen moeten worden door Levieten, zoals later in het verhaal) en was de hand van Uzza de laatste druppel. In tweede instantie concludeert hij: deze god hecht aan zijn vrijheid – 'God does not allow himself to be organised' (1990, p. 190).

4.3 Vergelijken: Brueggemann versus Fokkelman

Een uitgebreide vergelijking van wat deze auteurs te berde brengen en hoe ze daarin van elkaar verschillen is voor mijn hoofdvraag niet zo relevant. Bovendien: de exegese van Brueggemann is veel minder diepgaand, dus een absolute vergelijking van waar ze meer of minder aandacht aan besteden gaat per definitie mank: in pakweg 1500 pagina's exegese (Fokkelman) kun je meer aan de orde stellen dan in ongeveer 250 (Brueggemann). Maar een beknopte vergelijking is voor het scherpen van mijn lens misschien wel helpend. Die kan dan alleen gaan over verhoudingen: waar besteedt de een in verhouding meer aandacht aan dan de ander? Zijn er thema's die de ene auteur aan de orde stelt die bij de ander geheel ontbreken?

Het mij meest in het oog springende onderscheid is het thema van de **religiekritiek**, dat Fokkelman veel vaker aanwijst in de tekst dan Brueggemann: Brueggemann onderkent de religie-kritische dimensie van de vertelling over de ark zeker wel en plaatst hier en daar kanttekeningen bij het handelen van Samuel, maar daarnaast wijst hij weinig religiekritiek aan. Dit in tegenstelling tot Fokkelman, zie het voorgaande hoofdstuk.

Een tweede thema dat Fokkelman anders aanvielt dan Brueggemann betreft **de rol van God in de geschiedenis (Bestuur/toeval) en de verhouding tussen God en mens**. Beide auteurs wijzen aan hoe de tekst vaak direct of indirect wijst naar de god van Israël als degene die alles stuurt (vruchtbaarheid, dood, oorlog, natuurverschijnselen, maar ook het handelen van mensen). Maar waar Brueggemann een zwaar accent legt op dit kerngetuigenis ('no secondary causes', Brueggemann 1997, p. 18), wijst Fokkelman in vergelijking met Brueggemann toch vaker naar de mens, die ook zelf initiatief moet nemen, die samenwerkt met God of God kan overhalen iets te doen. Ik vind het lastig om dit verschil te evalueren: conceptueel kan ik een god met wie iemand samenwerkt maar moeilijk onderscheiden van een god die *door* iemand werkt en narratologisch maakt Fokkelman volgens mij ook geen helder onderscheid. De spanning tussen deze twee visies op de verhouding tussen God en mens roept uiteraard theologische vragen op, die voor '*believing readers*' ingewikkelder zijn dan voor Fokkelman. Maar de spanning roept ook uit narratologisch perspectief vragen op, waar Fokkelman mijns inziens meer aandacht aan had kunnen besteden: het meest in het oog springende voorbeeld daarvan is Sauls verkiezing en zijn verwerping. Hoewel Fokkelman meer dan Brueggemann aandacht besteedt aan eigen initiatief en creativiteit van de mens onderkent hij als kerngetuigenis dat God bepalend aanwezig is in de geschiedenis.

Een thema dat in de exegese van Brueggemann meer aandacht krijgt dan bij Fokkelman is **trouw/voorwaardelijk verbond**. Dat begint al direct in 1S1 waar God de schoot opent van Hanna. Volgens Brueggemann is dit een verhaal waar de trouw van God centraal staat (alsook de trouw van Hanna aan God). Fokkelman rept hier niet over trouw, maar over samenwerking tussen God en mens. Op andere plaatsen komt het thema van voorwaardelijke trouw explicieter in de Bijbeltekst aan de orde, bijvoorbeeld in 1S13:13-14 waar Saul van Samuel te horen krijgt dat God zich voor de lange duur aan zijn huis had willen binden, maar daar nu vanaf ziet. Fokkelman concludeert echter dat deze woorden voor rekening van Samuel zijn en hoeft daarom niet te reflecteren op de trouw van God. Wanneer het uiteindelijk alsnog misgaat tussen God en Saul (1S15) duidt Fokkelman dit in termen van **gehoorzaamheid**: Saul gehoorzaamt God niet. Daarom trekt God zijn handen van hem af. Dat dit – ook narratologisch – wringt, daar had Fokkelman zoals gezegd meer aandacht aan kunnen besteden. Gehoorzaamheid is een thema dat voor Kuijer belangrijk is in zijn pamflet (2006): volgens hem vraagt de god van Israël niet om gehoorzaamheid maar om tegenspel. We zullen hieronder zien wat Kuijer in dat pamflet nog meer berde brengt ten aanzien van religie (en de Bijbel in het bijzonder).

4.4 Hoe een klein rotgodje God vermoordde

Het is waar dat ik God beschouw als een menselijk bedenksel. Menigeen denkt dat ik om die reden op Hem of de godsdienst neerkijk. Dat is een eigenaardige conclusie, want de muziek van Bach is eveneens een menselijk bedenksel, dat, zoals iedereen weet, goddelijk is. [...] God is een menselijk idee, maar het is een groots idee (Kuijer, 2006, p. 6).

In 2006 publiceert Guus Kuijer *Hoe een klein rotgodje God vermoordde*. In dit pamflet beschrijft hij zijn visie op religie, met name kijkend naar de drie grote monotheïstische godsdiensten en hun geschriften. Hieronder zal ik eerst samenvatten hoe Kuijer schrijft over de god uit de Bijbel en over hoe die teksten door Joden en christenen zijn gelezen. Zijn visie op de islam laat ik hier buiten beschouwing. Vervolgens licht ik de stellingen uit de samenvatting toe aan de hand van teksten uit het pamflet. Omdat Kuijer in zijn pamflet naar God verwijst met 'hij' en 'hem', zal ik dit hieronder ook doen.

DE THEOLOGIE VAN 'HOE EEN KLEIN ROTGODJE'

'God' is volgens Kuijer het adres dat mensen verzonnen voor hun verlangen naar rechtvaardigheid. De Bijbel leest hij als een weerslag van die zoektocht. Tegelijkertijd schrijft de Bijbel volgens Kuijer ook eigenschappen aan God toe die haaks staan op dit verlangen. Voorbeelden: God zou vrouwen minder waard vinden dan mannen, homosexualiteit afwijzen en bloedvergieten sanctioneren. God zou volgens sommige gelovigen ook almachtig zijn. Maar, stelt Kuijer, een almachtige god die uit is op gerechtigheid zou niet zoveel onrecht toestaan in de wereld. Almacht is volgens hem ons adres voor toeval en willekeur en heeft met de God van rechtvaardigheid en ethiek niets te maken. Dat het ene kind sterft, terwijl het andere geneest: dat is niet rechtvaardig of onrechtvaardig; het is toeval. Een ander wijdverbreid misverstand over God noemt Kuijer dat hij om (blinde) gehoorzaamheid zou vragen. Maar typerend voor het Jodendom en voor (veel) verhalen uit de Hebreeuwse bijbel vindt Kuijer nou juist de uitnodiging om zelf na te denken en, zo nodig, in opstand te komen. De god van onze zoektocht naar gerechtigheid heeft geen gehoorzaamheid nodig, maar debat en kritische vragen over wat rechtvaardig is. Ook heeft hij volgens Kuijer onze hulp nodig: wij moeten hem 'waar-maken'.

TOEGELICHT

"God" is het adres dat mensen verzonnen voor hun verlangen naar meer rechtvaardigheid, meer liefde en meer barmhartigheid tussen mensen.

Een van de passages waarin Kuijer dit verwoordt vinden we op pagina 154:

'Zij [lees: onze voorvaders] hebben hun hoop en verlangen geïnvesteerd in Gods naam, eeuwenlang. Velen van hen hebben oprecht gezocht naar recht en gerechtigheid, naar een betere verstandhouding tussen de mensen onderling, naar de rol die de barmhartigheid zou moeten spelen binnen het recht. Zij noemden hun zoektocht God omdat hun hoop en hun verlangen behoefte had aan een adres.'

Deze god werkt volgens Kuijer 'als een über-ich, een geweten waaraan de mens zijn daden toetst' (p. 75).

De bijbel is een weerslag van die zoektocht.

Maar dat geldt niet voor alle bijbelboeken, schrijft Kuijer:

‘Anders dan Abraham, Mozes en Job gelooft Prediker niet dat God aan het recht te binden valt of zich daaraan zou behoren te binden. Een goed mens kan door het leven (en dus door God) slecht worden behandeld en een slecht mens goed. Prediker beklagt zich daarover niet, hij constateert het’ (p. 92).

De bijbel schrijft óók eigenschappen aan God toe die haaks staan op het verlangen naar rechtvaardigheid, barmhartigheid en liefde: God zou vrouwen minder waard vinden dan mannen (pp. 10-11), homosexualiteit afwijzen (p. 64), bloedvergieten sanctioneren (pp. 25-26; p. 133).

Kuijer haalt de historische kritiek aan en schrijft dat verschillende schrijvers verschillende godsbeelden in hun bijbelverhalen hebben verwerkt. Sommigen hadden de god van de liefde en rechtvaardigheid op het oog, anderen een ‘kleiner rotgodje’. Veel verhalen zijn bovendien in verschillende stadia ontstaan en dragen sporen van beide. Een voorbeeld daarvan noemt Kuijer het verhaal over de binding van Izaäk (pp. 66-69). Het resultaat is een bijbel waarin conflicterende beelden van God naast elkaar staan. Niet erg, zegt Kuijer, dan moeten we zelf nadenken (p. 30).

‘Zowel de Bijbel als de Koran zit nog vol verwijzingen naar de kleinere god, de kwade of de goede geest, de krijgshaftige, tribale god, de straffende en wrekende god, maar het ideaal van de grote God van de liefde, de barmhartigheid en het recht schemert door de teksten heen’ (p. 7).

Almacht is volgens Kuijer ons “adres” voor toeval en willekeur. Dat het ene kind aan kanker sterft terwijl het andere geneest is niet rechtvaardig, niet onrechtvaardig, maar toeval.

Dit is een groot thema voor Kuijer. Hij besteedt veel aandacht aan het boek Job (zie pp. 97-105) en aan de vrienden van Job die hem proberen duidelijk te maken dat zijn ongeluk wel zijn eigen schuld moet zijn, omdat God rechtvaardig is. Kuijer leest Job echter als een verhaal dat wil vertellen dat dat onzin is. Immers, de verteller noemt Job vroom en onberispelijk (p. 95). De conclusie moet dus zijn dat het kwaad ook goede mensen treft, en dat betekent ofwel dat God daar verantwoordelijk voor is (en dus niet rechtvaardig genoemd kan worden) ofwel dat God hier de hand niet in heeft gehad. Kuijer kiest voor het tweede: pech, dat heeft Job gehad. De god van het Toeval heeft hem getroffen.

Eigenlijk, stelt Kuijer, onderkennen de meeste gelovige joden en christenen ook dat God niet almachtig is: er zijn er maar weinig die tegenwoordig een natuurramp nog als een straf van God duiden.

Typierend voor het Jodendom en voor (een aantal) verhalen uit de Hebreeuwse bijbel is de uitnodiging om zelf na te denken. Niet blind te gehoorzamen maar met God in discussie te gaan en zo nodig in opstand te komen (p. 87, p. 110).

Dit is ander een groot thema voor Kuijer. Hij haalt verschillende Bijbelverhalen aan over mensen die in discussie gaan met God. Abram bijvoorbeeld, die probeert de mensen van Sodom te redden (p. 76). Abimelech die protesteert wanneer God hem in een droom veroordeelt omdat hij Sara in huis nam terwijl zij met Abram getrouwd was (p. 71), David, die volgens Kuijer God tot verantwoording roept in het verhaal over de dood van Uzza (pp. 73-74). Maar ook Paulus en Petrus noemt Kuijer als voorbeeld. Immers,

‘Jezus verbood zijn apostelen uitdrukkelijk met zijn blijde boodschap naar de heidenen te gaan. [...] Als Petrus en Paulus zich aan dat bevel hadden gehouden, had u nog steeds in Wodan geloofd. [...] Ik denk trouwens dat Jezus er niet van zou hebben opgekeken. Het

tegenspreken van Het Gezag zit zo diep verankerd in de joodse cultuur dat hij, als jood, zich waarschijnlijk geen religie zonder eigen mening kon voorstellen' (p. 107).

Uiteraard zijn er ook verhalen waarin God – daadwerkelijk of ogenschijnlijk – om gehoorzaamheid vraagt. Het verhaal over de binding van Isaak haalt Kuijer aan als een van de sleutelverhalen in zowel christendom als islam als het gaat over gehoorzaamheid. Abraham, stelt hij, wordt begrepen als de ultieme gelovige, omdat hij zó gehoorzaam is dat hij zélfs bereid is zijn zoon te offeren. Maar, stelt Kuijer: als we dit verhaal zo moeten begrijpen, kan het niet over die god van liefde en rechtvaardigheid gaan. Dus: gaat het misschien over het kleine rotgodje? Of: lezen we niet goed? Kuijer kiest voor het tweede (pp. 83-85) en meent dat we dit verhaal niet zouden moeten lezen als een verhaal over gehoorzaamheid, maar als een verhaal over vertrouwen. Abram neemt Isaak mee de berg op, omdat hij wéét dat hij hem niet zal hoeven offeren.

'Abraham is niet de held van de gehoorzaamheid, maar van een ferme en kritische omgang met zijn God. De ongetwijfeld goedbedoelende kwezel die aan het verhaal een lofzang op de gehoorzaamheid heeft toegevoegd, [...] helaas, zijn invloed is desastreus tot op de huidige dag' (p. 85).

Niet alleen worden we als lezer volgens Kuijer uitgenodigd om kritisch om te gaan met God, ook zijn profeten moeten we niet zonder argwaan bekijken. Het boek Jona noemt hij als voorbeeld van expliciete kritiek op profeten (pp. 140-141).

Kuijer heeft duidelijk meer op met het Jodendom dan met het christendom; zowel de evangeliën (en de overige nieuwtestamentische literatuur) als de christelijke theologie slaan volgens hem de plank nogal eens mis en schepen de lezer op met het kleine rotgodje in plaats van met de god van rechtvaardigheid. De evangeliëverhalen (en veel theologie) over de kruisdood van Jezus vindt hij bijvoorbeeld een pijnlijk voorbeeld van hoe christenen gehoorzaamheid en lijden ophemelen (pp. 12-16). De grote plaats die debat in het Jodendom inneemt prijst hij op allerlei plaatsen juist (zie bijvoorbeeld p. 87).

God heeft onze hulp nodig. We moeten hem “waar-maken”.

Over 'de God van de Joden' schrijft Kuijer op pagina 109 dat hij mensen tot medeschepper maakt die zelf de handen uit de mouwen moeten steken.

'Het jodendom mag graag over God speculeren [...], in essentie komt hun religie hierop neer: "Als God bestaat, laat hem dan maar zien." Maak God zichtbaar, hier, op deze wereld.' (p. 110).

Uiteraard verwijst hij hier naar het scheppingsverhaal (p. 109: Adams godsdienst bestond uit tuinieren en niet uit op zijn knietjes liggen. Zonder menselijke medewerking is God nergens.'), maar eerder maakte hij – met een verwijzing naar Genesis 18:9 – hetzelfde punt over Abram die volgens Kuijer zijn eigen beloofde land moet realiseren (p. 81).

Kuijer citeert Max Brod (zonder referenties) die volgens hem de paradox poneert dat God enerzijds een hulpeloze God is die door ons geholpen moet worden – en anderzijds een almachtige God is 'vor dem wir ein Nichts sind' (p. 74). Die twee dingen krijg je nooit bij elkaar, zegt Kuijer (p. 75), maar christenen wringen zich in bochten om dat toch in dezelfde god te verenigen.

5 Analyse Bijbel voor ongelovigen – deel 3: Saul, David, Samuel en Ruth

Hieronder zal ik eerst de grote lijn schetsen van de hervertelling. Daarna zal ik de grotere en kleinere thema's aanwijzen die Kuijer verbindt aan religie en aan de god van de bijbel in het bijzonder.

DE GROTE LIJN: INHOUD EN GROTE NARRATOLIGISCHE KEUZES

In het derde deel van de serie 'Bijbel voor ongelovigen' schrijft Guus Kuijer een hervertelling van de verhalen in 1 en 2 Samuel, tot en met 2 Samuel 6: het verhaal dat David de ark overbrengt naar Jeruzalem. In deze hervertelling is echter ook het Bijbelboekje Ruth vervlochten, dat in de hervertelling van Kuijer door Isai, de vader van David, wordt verteld (pp. 149-160). Daarnaast is het boek doorspekt met kleinere verwijzingen naar andere Bijbelboeken: naar psalmen¹⁸ bijvoorbeeld of naar Genesis 6, over de zonen van god die zich op aarde mooie vrouwen nemen en bij hen kinderen verwekken die opgroeien tot reuzen (p. 67). Ook komen evangelieteksten expliciet terug, met name uit de passieverhalen (bijvoorbeeld op p. 102: "O heer, laat deze drinkbeker aan me voorbijgaan!", als Seraja door zijn koning weer op missie wordt gestuurd en doet alsof hij niet wil gaan). Een ander voorbeeld: bij zijn verhaal over hoe Saul bereid is om Jonathan ter dood te laten brengen stelt hij de vraag of Saul denkt vroom te zijn door zijn zoon te offeren. Zonder dat hij daarmee direct naar een specifiek Bijbelverhaal verwijst pakt hij daarmee wel een Bijbels thema op waar hij in zijn pamflet (2006), met verwijzing naar de verhalen over de dood van Jezus en het verhaal over de binding van Izaak, de nodige aandacht voor heeft.

De grote lijn is dus een hervertelling van de verhalen van 1 en 2 Samuel, tot en met 2 Samuel 6. De verhalen worden beschreven vanuit de ik-figuur Seraja, een gezant van een Filistijnse koning. Als kind komt hij in aanraking met de ark, wanneer deze buitgemaakt is op de Israëlieten. Hij maakt mee hoe de Filistijnen lijden onder de aanwezigheid van de ark: ze krijgen aambeien, er komt een muizenplaag en het beeld van de godheid Dagon valt kapot. De voor Seraja onontkoombare vraag is of al deze gebeurtenissen toevallig zijn of moeten worden toegeschreven aan de god van de Israëlieten. De ik-figuur raakt dan al geïntrigeerd door de verhalen over die god en door filosofische/theologische vragen over religie, goden, toeval en rechtvaardigheid. Hij is erbij als de ark uiteindelijk wordt teruggebracht naar Israël.

Als volwassen man wordt hij gezant voor opeenvolgende Filistijnse koningen en komt terug in Israël wanneer Samuel aan faam wint. Hij gaat op onderzoek uit, hoort de verhalen over de jonge Samuel (1S1-3) en over de ondergang van Eli en zijn zonen, en maakt mee hoe Israël in Mispa een overwinning tegen de Filistijnen behaalt. Vanaf dat moment is hij veelvuldig in Israël en tekent de verhalen op die hij hoort of meemaakt.

Buitenperspectief

Het buitenperspectief van deze ik-figuur geeft Kuijer extra ruimte om alle vragen die de verhalen oproepen expliciet aan de orde te stellen. Regelmatig citeert hij letterlijk de NBV als hij personages woorden in de mond legt, maar daarnaast vult hij de vertellingen aan met zowel filosofische/theologische overwegingen alsook narratieve: hij voegt bijvoorbeeld passages toe die personages voorzien van een motivatie voor hun handelen. Bovendien voegt hij passages toe over het leven van Seraja zelf, bijvoorbeeld over hoe hij en zijn vrouw bij de ark gaan vragen om een kind. Ook deze narratieve intermezzi bieden Kuijer ruimte om de thema's uit de Bijbelverhalen te bevragen. Via het verhaal over Seraja's vraag om een kind bijvoorbeeld reflecteert Kuijer op het

¹⁸ Zie p. 105 voor een hertaling van psalm 8:4-9, waar Kuijer de NBV volgt, maar dan zonder God aan te spreken met U maar met God als 'hij'. Past in Kuijers keuze om God alleen indirect op te voeren (zie hieronder: God verborgen). Echter, op pp. 186-187 worden verzen uit psalm 22 aangehaald, waarbij God adressant is: *Mijn God, mijn God, waarom hebt u mij verlaten* (en verder).

verhaal over Hanna en de vraag of je een zwangerschap aan een god kunt toeschrijven. De hervertelling biedt Kuijer bovendien ruimte om de verhalen te verbinden aan onze tijd: wanneer Seraja nadenkt over hoe de Filistijnen Israël bezetten, schrijft hij daarover in termen die direct verwijzen naar actuele discussies over kolonialisme (p. 95).

God verborgen

Een cruciaal verschil tussen de Bijbelse vertelling en de hervertelling door Kuijer is dat God bij Kuijer nergens zelf handelt of spreekt: verhaalpersonages uit de hervertelling kennen gebeurtenissen aan God toe of claimen dat God tot hen gesproken heeft, maar de hervertelling stelt nergens dat dat inderdaad zo is. Wat deze god al dan niet doet of zegt blijft voor de ik-figuur dus een vraag. De ene keer concludeert Seraja dat iets inderdaad aan God zou moeten worden toegeschreven, maar een andere keer kent hij iets toe aan het toeval (of: aan 'de god van het Toeval', wat in de hervertelling hetzelfde is; de vraag die Seraja expliciet aan de orde stelt is of Israëlieten het toeval aanbidden). Op weer andere momenten steekt Kuijer zijn hervertelling zo in dat een gebeurtenis die in de Bijbeltekst aan God verbonden wordt, een heel 'aardse' verklaring krijgt. Een voorbeeld daarvan is de passage waarin Saul mensen oproept om hem te volgen en Jabes te bevrijden. In 1S11:6 staat dat Saul gegrepen werd door de geest van God, in de hervertelling is het zijn vader die Saul opjut om Jabes te bevrijden (pp. 88-89). Een ander voorbeeld is het verhaal over de ark die naar Israël wordt teruggebracht: in de Bijbelse vertelling wordt uit het feit dat de koeien naar Israël lopen, wég van hun kalveren, de conclusie getrokken dat de God van Israël zijn macht heeft doen gelden (1S6). In de hervertelling oppert de ik-figuur dat de Filistijnse koeien geboren waren in Hebreeuwse stallen en 'gretig en loeiend van pret naar huis lopen op zoek naar hun moeder' (p. 30).

Slot

Zoals gezegd maakt Seraja veel van de verhalen die wij uit de Bijbel kennen mee. Door zijn contacten in Israël raakt hij bevriend met verschillende personages en dient hij ook Saul en David op een gegeven moment van advies. Zo vervult hij een dubbelrol in zijn verlangen naar vrede tussen de Israëlieten en de Filistijnen. Hij is het die David op het idee brengt om de ark naar Jeruzalem te brengen. De hervertelling eindigt met Seraja's verklaring dat hij oud en moe is, en zijn pen neerlegt. De vrede van David zal voor eeuwig zijn, verwacht Seraja, en hij is blij dat hij heeft kunnen bijdragen aan de totstandkoming van die vrede. 'De wereld is tot rust gekomen' (p. 304).

Ark

De hervertelling volgt qua chronologie ongeveer de Bijbel, maar begint met het ark-narratief uit 1S4-6 en eindigt met het verhaal over hoe David de ark naar Jeruzalem brengt. De ronde compositie onderstreept het belang van de ark als *Leitmotiv* van de hervertelling: Kuijer heeft zijn vragen rond de 'bewoner van de kist' tot het grote thema van de hervertelling gemaakt.

THEMA'S UIT DE HERVERTELLING

In grote lijnen volgt Kuijer de chronologie van de Bijbelverhalen. De bespreking van zijn hervertelling zal ik in drie delen uiteenleggen, volgens een indeling zoals Brueggemann die in zijn exegese heeft voorgesteld.

1 Samuël 1-7	De opkomst van Samuel
1 Samuël 8-15	Koningschap van Saul
1 Samuël 16 – 2 Samuël 6	De opkomst van David & Koningschap David
	<i>Brueggemann scheidt Opkomst (1S16-2S5:10) van Koningschap (2S5:11-2S:8). De hervertelling van Kuijer stopt echter al bij 2S6. Ik neem deze daarom samen.</i>

Deel 1: De opkomst van Samuel: 1 Samuel 1-7, Kuijer pp. 5-58

Toeval/Bestuur

Het grote thema uit het eerste deel van de hervertelling is de theologische vraag naar hoe goden zich verhouden tot het toeval. Kan het zo zijn dat de god van Israël verantwoordelijk is voor de muizenplaag, voor de aambeien en voor de val van Dagon? Het boek van Kuijer opent direct op de eerste bladzijden met deze vragen. In dit deel van de vertelling laat Kuijer Seraja vooral vragen opwerpen¹⁹. Kunnen goden zowel almachtig als rechtvaardig zijn?

‘Is Toeval, de god van willekeur en chaos, de hoogste god of is er een god van de Rechtvaardigheid en de Orde, die hoger is dan hij, maar die we niet begrijpen?’ (p. 5).

Andere personages nemen stelligere posities in, maar spreken elkaar tegen: er zijn mensen in Asdod die de god van Israël wel degelijk verantwoordelijk houden voor de ellende (p. 9), maar anderen spreken dat tegen. De koning van Asdod bijvoorbeeld komt tot de conclusie dat de rampen zich zullen blijven opstapelen zolang de kist in de stad is (p. 13), terwijl de koning van Gat denkt dat het zo’n vaart niet zal lopen (p. 13).

Een voorzichtige conclusie die door de ik-figuur verschillende malen wordt getrokken is dat de Israëlieten geloven in (de god van) het Toeval en dat het eigen is aan hun religie om te proberen deze god tot rechtvaardigheid te dwingen (p. 11).

‘Waren de muren van Jericho bij toeval ingestort? Als dat zo was, hoe wisten de Israëlieten het toeval dan naar hun hand te zetten?’ (p. 14).

Andere passages waar dit thema aan de orde wordt gesteld:

- Was de nederlaag in de slag bij Afek door god zo gewild? Seraja concludeert dat ‘de Hebreërs [...] waarschijnlijk [...] op dat moment niet beschikten over snuggere generaals’ (p. 19). Geen toeval dus (en geen goddelijk ingrijpen), maar een rationele verklaring
- Bij de hervertelling van 1S6: Seraja staat stomverbaasd over het voorstel om de god van Israël te testen door koeien voor de kar te spannen die net gekalfd hebben. De Filistijnse priesters beweren dat een gang naar Israël bewijst dat de ark wel degelijk kracht heeft. Maar Seraja oppert dat de betreffende koeien in een Hebreeuwse stal geboren zijn en daarom teruggaan. Ook hier: geen goddelijk ingrijpen, maar ook hier een rationele verklaring. Seraja concludeert: ‘Zoals u ziet: hier komen we nooit uit. Er is altijd wel een weg die naar een god voert of naar het toeval. *Vandaar dat ik tot de conclusie gekomen ben dat [...] de god van Israël [...] het toeval is*’ (p. 30).

De god van het Toeval is een spitsvondige woord-vondst, maar conceptueel lost Kuijer met deze *contradictio in terminis* niets op. De vraag is of Kuijer dat beoogt; hij laat in het midden of je hier de hand van een god in moet willen zien staan, zoals het Bijbelverhaal die spanning ook laat bestaan: ook de Bijbeltekst is God in dit verhaal afwezig/verborgen.²⁰

- Bet-Semes: het Bijbelse narratief stelt God hier direct voor verantwoordelijk (1S6:19): *God had hen zwaar getroffen*. Kuijer echter laat Seraja wakker worden in een dorp dat tot zijn

¹⁹ Doordat het verhaal is geschreven vanuit het ik-perspectief van Seraja is dat het personage waar je je als lezer het makkelijkst mee identificeert. Het personage past ook heel goed bij de auteur, die zich in zijn pamflet (2006) ten aanzien van de god van de Bijbel zowel geïntrigeerd toont als kritisch.

²⁰ Niet onaannemelijk dat de Bijbelse vertelling door middel van humor (gouden muizen en gezwollen) de lezer uitnodigt om het experiment (en de conclusie: godsbewijs!) van de Filistijnen te relativiseren.

ontsteltenis zeventig doden aantreft. Een van de Levieten *vertelt* aan Seraja dat God hen gestraft heeft *omdat zij de ark hebben bekeken* (p. 35, ook opgevoerd als reden in 1S6:19). Seraja is woest, en begrijpt er niets van, ook omdat hij de kist zelf eveneens heeft aangeraakt:

‘Mijn theologie van het toeval was als een kaartenhuis in elkaar gestort. Deze massamoord was te doelgericht voor het toeval. Ik wist absoluut niet meer wat ik van de god van de ark moest denken. Was hij een moordzuchtige gek die het voorzien had op zijn eigen volk, of moest ik aannemen dat zijn priesters krankzinnig waren?’ (p. 36).

Deze passage illustreert hoe Kuijer door zijn keuze om God nergens direct te laten handelen of spreken

- ruimte maakt voor theologische vragen. Zo legt hij Seraja hier bijvoorbeeld in de mond: ‘ik weet wel dat de god die aambeien, muizen, dood en verderf zaait *waarschijnlijk*²¹ alleen bestaat in de hoofden van mensen en dat het de mens is die zichzelf moet bevrijden van het verschrikkelijke beeld dat hij van de goden heeft’ (p. 37).
- ruimte maakt om andere perspectieven te verkennen dan de Bijbeltekst toestaat. In dit geval: zijn niet de priesters verantwoordelijk voor de dood van de inwoners?

Thema’s die hieraan raken:

Vrije wil/god en mens – Seraja vraagt zich af (p. 14) of hij uit vrije wil handelt of door goden gestuurd wordt wanneer hij de kist volgt als deze teruggebracht wordt naar Israël.

Onnavolgbaar – Seraja stelt: als er een almachtige god is die bovendien rechtvaardig is, dan gaat hij ons verstand te boven (p. 15).

God en natuurverschijnselen – Als Samuel en Israël in de slag bij Mispa winnen van de Filistijnen vertelt de Bijbelse vertelling dat *de HEER met luide stem donderde en zo veel verwarring zaaide* (NBV, 1S7:10) dat de Filistijnen het onderspit delven. Vervolgens richt Samuel een gedenkteken op voor God, want *tot hiertoe heeft de Heer ons geholpen* (NBV, 1S7:12). Kuijer legt Samuel precies dezelfde woorden in de mond, maar Seraja concludeert:

‘het was gewoon een donderwolk hoor, meer niet. Maar ik begreep heel goed dat Samuël gebruikmaakte van het plotseling noodweer om zijn god te propageren als de grote beschermer van Israël. Zijn aanzien als profeet steeg ermee tot onmetelijke hoogte’ (p. 58).

Religiekritiek

Een tweede thema in de hervertelling van Kuijer is de kritiek op religie, in de eerste plaats de kritiek op priesters. De ik-figuur maakt ze uit voor leugenaars (p. 18) en zegt over het bedrog van Hofni en Pinechas: ‘Misschien had mijn vader gelijk en moet je in het gezelschap van priesters altijd op je hoede zijn.’ De Filistijnse godsmannen die hun koning moeten adviseren over hoe om te gaan met de kist worden door Seraja afgeschilderd als hoogmoedig en dom. Over Samuel schrijft Seraja: ‘ik bleef het gevoel houden dat ik met een gevaarlijke man te maken had, die meer gaf om zijn god dan om de mensen’ (p. 52).

Toch stelt Seraja óók dat we niet alle priesters moeten veroordelen ‘omdat er onder hen corrupte schavuiten voorkomen’ (p. 11)²². De Levieten die de ark in ontvangst nemen samen met de gouden aambeien en muizen worden in eerste instantie neergezet als sympathieke mannen die religie ook kunnen relativeren (p. 33): ze bulderen van het lachen om de absurde offerandes en Seraja voelt zich met hen verbonden. Deze passage is een voorbeeld van hoe Kuijer het Bijbelverhaal exegetiseert door zich voor te stellen hoe de ontvangst van de ark in Israël gegaan zou kunnen zijn: door deze witregel in het verhaal in te vullen maakt hij de humor expliciet die mijns inziens zeker in de

21 Italics van mij. Het valt me op dat Kuijer bij monde van Seraja wél ruimte laat voor andere perspectieven.

22 Ook hier zoekt Kuijer toch óók de nuance op.

Bijbeltekst is gelegd, maar die zonder deze explicitering voor moderne oren makkelijk verloren gaat. Hetzelfde doet hij op p. 27 wanneer hij zich voorstelt hoe de Filistijnse priesters tot het idee voor deze offerandes waren gekomen.

Ondanks zijn sympathie voor de goedlachse Leviëten oppert Seraja de volgende morgen in alle ernst de mogelijkheid dat de Leviëten verantwoordelijk zijn voor het drama in Bet-Semes. Zijn wantrouwen jegens priesters is onderaan de streep groter dan zijn sympathie. Expliciet stelt Seraja verderop in de vertelling: 'Ik weet nu dat religieus fanatisme een gevaarlijk soort razernij is' (p. 54).

Een tweede vorm van religiekritiek die doorklinkt in de hervertelling is dat gelovigen God voor hun karretje spannen. In dit eerste deel suggereert Seraja bijvoorbeeld dat de kleine Samuel wraak neemt op Eli en zijn zonen door *te doen alsof* hem door God wordt ingefluisterd dat God Eli en zijn zonen zal ombrengen (p. 49). In de corresponderende Bijbeltekst (1S3) wordt God wel degelijk opgevoerd als degene die tot Samuel spreekt; Kuijer verbeeldt zich dus een ander scenario. Een tweede voorbeeld is Peninna, die Hanna kleineert door haar voor de voeten te werpen dat haar kinderloosheid een straf van God is. In 1S1 wordt God inderdaad opgevoerd als degene die *de schoot van Hanna gesloten houdt*. Kuijer echter vertelt het zo dat deze interpretatie op het conto komt van een jalouse vrouw, waarmee haar bewering voor de(ze) lezer inboet aan geloofwaardigheid. Toch: wat God er daadwerkelijk mee te maken heeft, blijft ook bij Kuijer in het midden, omdat de ik-figuur de idee serieus neemt dat de god van Israël een rol speelt in zwangerschap/onvruchtbaarheid.

Gehoorzaamheid/Opstand

Bij de hervertelling van het ark-narratief in 1 Samuel verbeeldt Kuijer zich hoe de ark wordt opgehaald bij het heiligdom. In 1S4 wordt daar één vers aan gewijd: *Het leger liet de ark van het verbond uit Silo overbrengen [...] Chofni en Pinechas, de beide zonen van Eli, kwamen met de ark mee* (1S4:4, NBV). Kuijer echter voert Eli en Samuel op: Eli wil de ark niet meegeven, maar Samuel overtuigt hem ervan dat verzet nutteloos is: "'Meester,' zei hij. 'Deze mannen gehoorzamen aan een bevel. Zij kunnen niet anders. Gehoorzaamheid is de hoogste deugd'" (p. 21). Als Eli hem vraagt van wie hij dat geleerd heeft, antwoordt Samuel dat hij dat van God geleerd heeft. Gehoorzaamheid is een groot thema in het pamflet van Kuijer (2006). Hij smokkelt het thema zo ook zijn hervertelling van het ark-narratief binnen via deze ingevoegde passage, terwijl het op die plek in 1 Samuel niet op de voorgrond staat.

Samuel zegt vervolgens tegen Eli dat God nog steeds met hem spreekt en dat Hij hem nu vertelt dat Eli de ark mee moet geven: 'Het is maar een ding' (p. 21). Eli springt zowat uit zijn vel:

"'Zetelt hij dan niet tussen de cherubs?' "Bij wijze van spreken meester. God zetelt waar hij wil." Eli balde zijn rechtervuist en stak hem in de lucht alsof hij zijn god wilde waarschuwen voor al te moderne opvattingen. "Er komt niets van in!", brulde hij. "De ark blijft hier, wat God ook zegt!" (p. 21)

Zo laat Eli eigenlijk de reactie zien die Kuijer (2006) zo typerend vindt voor het Jodendom en de Hebreeuwse Bijbel: geen blinde gehoorzaamheid, maar protest wanneer je het niet met God eens bent.

In een volgend ingevoegd verhaal komt Seraja er expliciet op terug (pp. 41-44): nadat de ark in Bet-Semes zoveel slachtoffers heeft gemaakt wordt hij neergezet in Kirjat Jearim. Wanneer Seraja ruim twintig jaar later de ark wil bezoeken komt hij door Bet-Semes en vraagt Jehosia:

"'Heeft uw god hen gedood of waren het de Leviëten?' "Als de Leviëten het hebben gedaan, heeft God het gedaan", zei Jehosia. Ik zweeg omdat ik hem niet wilde beledigen, maar alles in mij kwam tegen die opvatting in opstand. [...] "Maar het gevolg is wel dat ze bij het volk veel aanzien hebben verloren", vervolgde Jehosia. [...] "Waarom?", vroeg ik gretig. "Omdat ze God niet hebben tegengesproken." (p. 42).

Naar aanleiding van deze gebeurtenissen concludeert Seraja dat God zowel gehoorzaamd als tegengesproken wil worden:

‘Het leek erop dat de mens door hem werd gedwongen vrij te zijn, vrij in zijn keuze voor goed of kwaad. [...] Hoewel de mens geneigd is tot het kwaad, is hij in staat voor het goede te kiezen en daartoe wordt hij door zijn god uitgedaagd. Ik vind dat een opwindende gedachte die me met geestdrift vervult’ (pp. 42-43).

Via deze ingevoegde gesprekken en overdenkingen vergroot Kuijer een thema uit dat in de Bijbelse vertelling ook aan de orde is, met name gethematiseerd rond de persoon van Saul die verweten wordt God niet te gehoorzamen. Voor Kuijer zelf is gehoorzaamheid, getuige zijn pamflet in 2006, een heel belangrijk thema ten aanzien van religie, Jodendom en de Hebreeuwse Bijbel.

Zowel ten aanzien van Toeval/Bestuur als ten aanzien van het thema Gehoorzaamheid/Opstand spreekt Seraja dus in tegenstrijdigheden. Gegoten in de termen van Brueggemann lees je bij Kuijer Kern- en Contragetuigenis.

God en ark

De bovengenoemde (ingevoegde) passage over Samuel en Eli geeft ook ruimte aan Seraja’s vragen over hoe ark en God zich verhouden. Voor Eli zijn ark en God nauw verbonden: waar de ark is, is God. Seraja stelt hierover in dit eerste deel van de vertelling vooral vragen. Als de ark is buitgemaakt door de Filistijnen schrijft hij: ‘Israël had geen hogepriester meer, geen religieus centrum en het was de vraag of het nog een god had’ (p. 23). Seraja lijkt het personage waarmee Kuijer zijn eigen religie-kritische vragen de vertelling binnenbrengt – zie hierboven. Je zou in dat licht verwachten dat Seraja ook sceptisch staat tegenover de cultus rond de ark. Maar Seraja is geen modern-rationalistisch personage. Bovendien ziet Seraja het politieke belang van de ark en bepleit bij zowel Saul als David dat zij als koning de ark zouden moeten omarmen en om zich zo als koning én hoogste priester te kunnen presenteren.

In een gesprek tussen Samuel en Seraja stelt Samuel dat de ark een ‘ding’ is

“... waarvan de mensen een afgod hebben gemaakt [...] De mens maakt zichzelf telkens weer slaaf van dingen die hij tot zijn afgoden maakt. De God van Israël wil dat we vrij zijn, zelfs van hem, maar schrijf dat maar niet op, want zover is het nog lang niet. Eerst moeten we ons bevrijden van de afgoden” (p. 51).

Zowel Brueggemann als Fokkeman wijzen erop dat het ark-narratief de vragen opwerpt over de verhouding tussen God en ark. Door dit gesprek tussen Samuel en Seraja in te voegen zet Kuijer die vragen op de voorgrond.

Vruchtbaarheid

Omdat Kuijer de woorden over hoe de god van Israël verantwoordelijk is voor Hanna’s onvruchtbaarheid in de mond te legt van een jalouse vrouw, verliest de bewering voor de lezer aan geloofwaardigheid. Desalniettemin: wanneer Hanna alsnog zwanger wordt concludeert Seraja (p. 40): ‘Nu maakt niemand me meer wijs dat de ark daar niets mee te maken had’. Zelf gaat Seraja dan ook met zijn vrouw naar de ark wanneer een zwangerschap op zich laat wachten (pp. 43-44).

Zowel ten aanzien van de ark als ten aanzien van het thema vruchtbaarheid trekt Seraja conclusies die niet stroken met de rationalistische overtuigingen van de atheïst Kuijer. Ondanks al zijn religie-kritische vragen blijft het personage Seraja dus ook een man ‘van zijn tijd’ en cultuur. Lezers die zich

identificeren met de overtuigingen van Kuijer kunnen zich het ene moment herkennen in de vragen die Seraja stelt, om het volgende moment toch weer bevreemd te worden door zijn conclusies.

Overige thema's in dit eerste deel van de hervertelling

Vreeswekkend – met name in het verhaal over de doden in Bet-Semes.

Bevrijding – komt een beetje uit de lucht vallen in overdenkingen van Seraja op p. 37 en bovengenoemde passage op p.51.

God heeft de mens nodig – Seraja vertelt hoe hij de kist begeleidt van Gat naar Ekron en dat hij de kist behoedt voor een val wanneer deze van de kar dreigt te glijden. De passage is een duidelijke verwijzing naar het verhaal over Uzza in 2S6, maar nu met Seraja in de hoofdrol. Seraja concludeert: “je kunt dus wel stellen dat ik dat ik op de weg tussen Gat en Ekron de naamloze Heer der heerscharen van Israël het leven heb gered” (p. 25). Het doet denken aan wat Kuijer (2006) in zijn pamflet zegt over de stelling van Max Brod, die de paradox poneert dat God enerzijds een hulpeloze God is die door ons geholpen moet worden – en anderzijds een almachtige God is ‘vor dem wir ein Nichts sind’ (p. 74). Bovendien maakt dit verhaal de theologische vragen over het vreeswekkende en onnavolgbare karakter van de god van Israël des te prangender; immers, waarom straft deze God Uzza en de inwoners van Bet-Semes zo zwaar, terwijl hij Seraja de kist kan aanraken zonder daar gevolgen van te ondervinden?

Nationalisme/lokaliteit Tussen neus en lippen voert Kuijer een Hebreëer in Gat op die beweert dat de god van Israël ‘zich niet laat opsluiten in ene kist. Hij kan niet in Filistea zijn, hij is in Israël en nergens anders’ (p. 15). In zijn pamflet (2006) schrijft Kuijer over de Joden dat zij in de ballingschap ontdekken dat hun god ook dáár bij hen is, in het leerhuis, en dat cultus en tempel daarmee minder belangrijk worden (2006, p. 111). De vraag of deze God alléén in Israël te vinden zou zijn, brengt Kuijer hier dus tussen neus en lippen door het verhaal binnen.

Deel 2: Koningschap van Saul: 1 Samuel 8-15, Kuijer pp. 58-142

God en koning (en: Profeet en koning)

Het grote thema dat in het tweede deel van het boek aan de orde komt is, net als in de corresponderende Bijbelse vertelling, het koningschap. Hoe verhoudt de wens van het volk om een koning te hebben zich tot God en Samuel? Hoe verhoudt de koning zich vervolgens tot god en profeet? Kuijer maakt die vragen direct aan het begin van dit deel expliciet, wanneer Seraja zich afvraagt:

‘De Israëlieten wilden als ik het goed begreep door niemand anders dan hun naamloze en onzichtbare god worden geregeerd. Waarom dan opeens een koning?’ (p. 59)

Vervolgens bedenkt Seraja zich:

‘Tot nu toe had hun god in een tent gewoond omdat hij niet wilde worden vastgezet op één plek, maar [...] Het nomadische karakter van hun godsdienst paste niet meer bij het sedentaire leven dat werd geleid’ (p. 58).

Zo voegt Kuijer via de overwegingen van Seraja een godsdienstsociologische verklaring in.

Als Seraja hoort dat er een koning in Israël zou zijn en op zoek gaat, hoort hij van ene Dishan, bij wie hij onderweg te gast is, een verhaal over hoe de verkiezing van Saul gegaan zou zijn: Samuel heeft iemand gekozen en heeft vervolgens een zogenaamde loting georganiseerd om het lot ‘toevallig’ op Saul te doen vallen. Dat terwijl Saul aldus Dishan “‘toevallig’ allang door Samuël tot koning was gezalfd” (p. 67). Via het personage Dishan vergroot Kuijer zijn kritiek op Samuel uit, die hij beschrijft als iemand die God voor zijn karretje spant. Bovendien verbindt Kuijer de notie van het toeval als een

knipoog aan dit verhaal. Daarmee werpt hij de vraag op of die 'god van het toeval' er toch niet iets mee te maken heeft.

Vervolgens hoort Seraja van Saul en zijn familie hoe het volgens hen daadwerkelijk is gegaan: Saul vertelt over de zoektocht naar de ezalinnen en de ontmoeting met Samuel. Volgens Saul maakt Samuel hem onmiddellijk duidelijk dat God en profeet eigenlijk niets zien in een koning. Saul zelf is ontzettend ongelukkig met zijn verkiezing:

“Bovendien zalde de profeet me tot koning over een volk dat mij NIET toebehoort. Dit volk behoort aan God en dus aan zijn profeet. Hij zalde me tot koning over niks en niemand” (p. 80).

Door het gesprek tussen Seraja en de familie van Saul in te voegen plaatst Kuijer het grote thema van hoe koning en god zich verhouden extra op de voorgrond. Hij vergroot bovendien uit wat uit de Bijbelse vertelling ook naar voren komt: dat Saul deze beker liever aan zich voorbij had zien gaan.

Thema's die hiermee samenhangen:

Trouw De vraag is waarom Saul faalt. Laat God hem laten vallen? Zie bijvoorbeeld op pagina 111 hoe Seraja daar over nadent: hij oppert dat goden (en dus ook die van Israël) soms kinderachtig en belachelijk lijken en onschuldigen tussen hun vingers lijken te verkrumelen. 'Het wordt tijd dat ze gaan luisteren naar de mens [...], anders zie ik de toekomst somber voor ze in' (p. 111). Andere voorbeelden: Jonathan neemt het God kwalijk dat hij zijn vader niet meer antwoordt (p. 118). En ook Saul is verbitterd wanneer 'zijn zoon blijkbaar wist wat de goden wilden en hij niet? Waarom stond hij er alleen voor terwijl hij toch de gezalfde was' (p. 123).

Alwetend Kan God zich vergissen (p. 111)? Heeft God met Saul in eerste instantie gewoon de verkeerde keuze gemaakt?

Toeval/Bestuur

Het toeval komt als thema ook in dit tweede deel van het boek prominent terug. Na zijn eerste ontmoeting met Samuel zegt Saul bijvoorbeeld tegen zijn knecht: "Let op, [...] ik heb honger, maar nu wil het toeval dat we zo meteen drie mannen tegenkomen die op weg zijn naar Betel" (p. 85). Humoristisch is dat Saul 'toeval' in dit geval op sarcastische toon wijze verbindt aan een gebeurtenis die hij helemaal niet toevallig vindt, maar die hem aangekondigd is door die ellendige profeet die hem zijn 'noodlot' (het koningschap) komt aanzeggen.²³ Voor andere referenties aan toeval zie bijvoorbeeld p. 105; of p. 117, waar Seraja over Saul en zijn mannen zegt: 'ze rekenden op de beïnvloedbaarheid van het toeval', wanneer ze schaap offeren voor God.

Net als in het eerste deel van het boek speelt Kuijer hier met de paradoxale notie van 'de god van het toeval': over de aardbeving die precies dán plaatsvindt wanneer Jonathan op het punt staat de strijd aan te binden met de Filistijnen schrijft Kuijer bij monde van Seraja bijvoorbeeld:

'Het was niet voor het eerst dat de Filistijnen moesten ervaren dat de Hebreëen het toeval met succes tegen hen in de strijd konden werpen, omdat hun god het toeval in de hand had of het toeval wás' (p. 123).

Nationalisme/God en oorlog

Na de overwinning bij Jabes legt Kuijer Saul de woorden uit de NBV in de mond: *Vandaar wordt er niemand ter dood gebracht, want vandaag is God Israël te hulp gekomen* (p. 95). Net als Samuel eerder bij Mispa kent Saul een overwinning van Israël dus aan God toe. Kuijer legt Seraja hier echter niet dezelfde sceptis in de mond als ten aanzien van Samuël; Kuijer laat de lezer zijn eigen conclusies

²³ De mannen komen ook in 1S10 voor: Samuel voorspelt Saul dat ze hen zullen tegenkomen en dat gebeurt inderdaad.

trekken. Zie echter ook p. 113 waar Saul hoog opgeeft over Gods commitment aan Israël. Daar legt Kuijer Seraja een sceptische reactie in de mond: 'Wat weten wij van de goden?' (p. 114). Zie ook pp. 120-121 over Jonathan die meent dat God Filistijnen aan hem heeft uitgeleverd wanneer ze roepen "Kom maar op!". Absurde logica, noemt Seraja dat: de Filistijnen hadden gewoon zin om te vechten.

God en ark

Seraja maakt in zijn eerste ontmoeting met Saul duidelijk dat Saul de ark zou moeten ophalen "zodat hij u kracht kan geven" (p. 88). Het blijkt dat Saul noch Kis enig idee hebben van waar Seraja het over heeft. Seraja's verhaal over de aambeien vinden ze lachwekkend. Terwijl Elazar, bij wie de ark in zijn schuur staat, meent dat de mensen in Israël zich niet realiseren dat ze tempels *nodig hebben* (p. 97). De analyse van Seraja is dat er in Israël twee stromingen van denken bestaan ten aanzien van ark en cultus:

'De ene wilde Moshé volgen, zoals Elazar, een Leviet en dus gebaat bij een tempeldienst, de andere volgde Samuël, de profeet die een hekel had aan de verering van dingen en dus eigenlijk vijandig stond tegenover de instellingen van Moshè. Je zou kunnen zeggen dat hij die zijn God volledig wilde losmaken van heilige voorwerpen, Israël daarmee in geestelijk opzicht ontdeed van de gebruiken van de volkeren om hen heen. Ik had het gevoel dat die ontwikkeling niet gunstig was voor de vrede in het gebied, al wist ik niet precies waarom. Ik had in elk geval een voorkeur voor een godsdienst in Israël die de ark tot middelpunt van zijn verering maakte.' (pp. 96-97).²⁴

Seraja blijft diep onder de indruk van de ark: 'door de kracht die van haar uitging, het diepe stilzwijgen waarmee ze oorverdovend je oren teisterde, de dreiging en de liefde die ze uitstraalde' (p. 96). Net als in het eerste deel van het boek valt op dat Seraja, die op veel punten de religie-kritische vragen van Kuijer lijkt te vertolken, niet sceptischer is ten aanzien van de ark. Misschien weerspiegelt Seraja de (ogenschijnlijke) paradox in Kuijer zelf: de atheïst die gegrepen blijft door de Bijbelse verhalen. Ook in zijn pamflet (2006) blijft Kuijer vrolijk op twee benen hinkelen: naast al zijn religiekritiek steekt hij zijn fascinatie met de Bijbel en haar zoektocht naar recht en gerechtigheid niet onder stoelen of banken en besluit zijn pamflet met een anekdote over zijn vader, die met Pasen wist wat

'ik het hele jaar wist [...]: God keek met welgevallen op ons neer, vooral op mij natuurlijk, maar dat heb ik hem beleefdheidshalve nooit verklapt. Je moet mensen niet opzettelijk jaloers maken' (p. 167).

Naast zijn persoonlijke fascinatie voor de ark onderstreept Seraja opnieuw de politieke betekenis ervan: 'ik wist zeker dat Israëls koning, juist omdat hij geen god was, ooit een zichtbaar bewijs nodig had van goddelijke aanwezigheid in zijn regeringscentrum' (p. 119).

Religiekritiek

Ook in dit deel van de vertelling klinkt kritiek op Samuel en op hoe mensen God voor hun karretje spannen. Twee voorbeelden van het laatste:

- Seraja's scepsis ten aanzien van offercultus (p. 114)
- Kuijer zijn hervertelling van 1S14:23-46: Saul is zo jaloers op Jonatan dat hij een loting zodanig manipuleert dat Jonatan als schuldige wordt aangewezen en ter dood wordt veroordeeld. Seraja schrijft: 'De jaloezie is een kracht die het lot van de mensen bepaalt alsof

²⁴ Kuijer lijkt hier te refereren aan de hypothese van het Deuteronomistisch geschiedwerk, waarin gesteld wordt dat de redacteur van (onder meer) de Samuelboeken eraan hecht dat de god van Israël op één plaats vereerd wordt, terwijl dat niet in alle boeken van de Hebreeuwse bijbel op die manier benadrukt wordt.

het een god is. Jonatan was verloren' (p. 129). Overigens: in dit geval wordt in 1S14 God niet als sprekend of handelend personage opgevoerd en is de hervertelling van Kuijer mijns inziens zeker een verbeelding van een mogelijke exegese.

Een voorbeeld van kritiek op Samuel klinkt wanneer deze de opdracht om de Amalekieten te grazen te nemen en daarbij niemand te sparen, presenteert als een opdracht van God, schrijft Seraja: 'Kan dat waar zijn? Bestaan er goden die dergelijke wreedheden willen of bestaan er liegende profeten? Ik ben geneigd eerder het laatste te geloven dan het eerste' (p. 137). Kuijer verwoordt bij monde van Seraja de bekende vragen bij geweld in de Bijbel. Zijn exegetische insteek is vervolgens dit geweld neer te leggen bij de mensen, in dit geval bij Samuel, terwijl de Bijbelse vertelling (hier: 1S15) daar minder ruimte voor laat (zie 1S15:10). Verderop noemt hij profeten in het algemeen 'een nutteloze troep fanaten die hun god van zijn lelijkste kant lieten zien' (p. 145).

Thema's die hiermee samenhangen:

Historiciteit Op p. 115 (Seraja's inleiding op het verhaal over hoe Saul gefaald zou hebben toen hij zelf een brandoffer heeft ontstoken): Seraja trekt de historiciteit van het hele verhaal in twijfel en betoogt dat de Judeeërs dit verzonnen hebben 'om er nieuwe waarheden mee in elkaar te knutselen'. Ook het andere verhaal over het falen van Saul (strijd tegen Amelek en het in leven laten van dieren en koning) leidt Seraja in met de kanttekening dat 'verhalen vaak berusten op wensdromen'. Het falen van deze koning uit Benjamin moet, is zijn hypothese, de geesten rijp maken voor een koning uit Juda. Dat confronteert Kuijers lezer met de vraag of je de hele bijbel niet moet zo moet lezen: als literatuur geschreven met vanuit politieke motieven. Dat Kuijer zijn lezer hier bepaalt bij politieke belangen is een mooi voorbeeld van hoe zijn hervertelling lezers mee kan nemen in de exegese van de Bijbelse vertelling (waarin dit politieke gegeven niet zo expliciet op de voorgrond staat).

Monotheïsme Een ander nieuw thema binnen zijn kritiek op religie voegt Kuijer in via overdenkingen van Seraja: 'Ik beseftte [...] hoe armoedig het met de vrijheid gesteld is als er slechts één god zou zijn, zoals vrome Israëlieten veronderstellen [...]. Ik weet bijvoorbeeld dat de Judeeërs in hun hart niet kunnen geloven dat God een Benjaminit heeft uitgekozen om koning over hen te worden, maar wat kunnen ze doen als de grote profeet dat beweert en zijn lot het heeft bevestigd? Zij kunnen niet zeggen: "Onze god zegt iets heel anders"' (p. 111).

Aan de andere kant: als Seraja zich verderop in het verhaal afvraagt wat hem zo aantrekt aan de god van Israël schrijft hij voorzichtig dat de gedachte van één god hem aantrekt, 'want zou het niet helpen wanneer de hele mensheid dezelfde god aanbad? Wie weet' (p. 145). Opnieuw bedient Kuijer zich van *testimony* en *countertestimony*.

Overige thema's in het tweede deel van de hervertelling

God en mens In hoeverre kun je het handelen van mensen aan God toeschrijven? Als Saul zich poedelnaakt tussen de profeten begeeft vraagt zijn knecht zich bij Kuijer af of er 'een kwelgeest in hem gevaren' is (p. 87). Terwijl de NBV deze actie van Saul verbindt aan hoe God van Saul *een ander mens* maakt (1S10:9) ziet de knecht van Saul het hele schouwspel met lede ogen aan en meent dat hij zich belachelijk maakt (zoals ook de mensen in 1S10:11). Een hoofdstuk later (1S11:6) spreekt de NBV over hoe de geest van God Saul grijpt wanneer hij iedereen oproept met hem Jabes te bevrijden, terwijl Kuijer vertelt dat het de vader van Saul is die zijn zoon opjut. Daar waar de Bijbel refereert aan een ingrijpen van God voorziet Kuijer Saul dus van heel menselijke motieven of refereert aan een mogelijke kwelgeest.

Tussen neus en lippen door stipt Kuijer in een gesprek tussen Seraja en Jonathan een ander Bijbels thema aan, dat wel raakt aan de verhouding tussen god en mensen, namelijk dat je mensen niet moet vergoddelijken:

"Alle koningen van wie ik ooit heb gehoord, waren zelf goden", zei ik. [...] "Neem me niet kwalijk, heer Seraja", zei Jonatan. [...] Er zijn goden en er zijn mensen, je moet ze niet door

elkaar halen.” [...] ik stemde onmiddellijk met Jonatan in [...], terwijl ik tegelijkertijd besepte dat deze opvatting uniek was in de wereld. Het goddelijk gezag van de koningen werd ermee ondermijnd en dat leek me een goede zaak.’ (p. 119).

God en het hart Af en toe zinspeelt Kuijer in zijn vertelling op de overtuiging dat God in je hart te vinden is. Bijvoorbeeld: als Seraja tegen Jonatan zegt dat hij nog nooit een God tot zich heeft horen spreken, meent een knecht van Jonatan: ‘Je kunt luisteren met je oren, je kunt ook luisteren met je hart (p. 118). Een ander voorbeeld: wanneer Saul het lot wil laten werpen tussen hem en zijn zoon (1S14), roepen de mensen: ‘Doe maar wat je hart je ingeeft’ (p. 129). Waar Seraja zich positief uitliet over de knecht van Jonatan, noemt hij deze uitspraak ‘behoorlijk dom advies’. Overigens speelt het motief *hart* geen rol in de corresponderende Bijbelse vertelling van 1S14. Wel wordt aan het hart gerefereerd in bijvoorbeeld 1S10:9, in het Hebreeuws krijgt Saul *een ander hart*, en in 1S16:7 kijkt God naar eigen zeggen niet naar het uiterlijk van David, maar naar zijn hart.

Gehoorzaamheid/Opstand Beknopt maar expliciet komt het thema aan de orde wanneer Samuel Saul vertelt dat het koningschap van hem en zijn familie zal worden afgenomen omdat hij ongehoorzaam was aan God. Ook in de Bijbelse vertelling is dit op deze plek een thema: *Gehoorzaamheid is beter dan offers [...]. Weerspanning is even erg als toverij en eigennigheid is even slecht als afgodendienst*, roept Samuel daar (NBV 1S15: 22-23). De tegenwerping van Saul in het verhaal van Kuijer is veelzeggend: ‘Ik heb gezondigd omdat ik probeerde mijn verstand te gebruiken’ (p. 140). Dat is, wil Kuijer maar zeggen, volgens fanatici niet de bedoeling: niet nadenken, maar blind gehoorzamen.

Deel drie: De opkomst van David en IV (klein stukje) Koningschap van David (pp. 143 – 304)

Toeval/Bestuur

Ook in het derde deel van het boek is toeval een belangrijke notie met betrekking tot God. Direct aan het begin van het derde deel, wanneer Seraja ‘bij toeval’ bij Kis terechtkomt en zich realiseert dat David de jongen is die door Samuel tot koning is gezalfd:

‘Het toeval had weer eens onverbiddelijk toegeslagen, of laat ik het zo zeggen: de God van Israël had me de juiste weg gewezen, alsof hij wilde zeggen: jij bent een onbesnedene, maar ik ken je hart, je mag er zijn’ (p. 148).²⁵

Kuijer speelt hetzelfde woordspel als in de eerste twee delen. Er volgen nog heel veel voorbeelden:

- Volgens Saul bestaat het toeval niet (p. 179), maar in hetzelfde gesprek blijft hij ratelen over hoe hem *toevallig* ter ore is gekomen dat er Samuel een ander tot koning gezalfd heeft, maar hoe hij – Saul – *toevallig* koning moet blijven.
- Wanneer David tegen Goliath vecht hoopt Seraja dat David verliest want ‘Zijn overwinning zou immers te denken geven dat het toeval op Israëls hand is, en ik betwijfel of dat gezond is voor een volk’ (p. 206).
- En dan:

‘Dit is wat het toeval besloot te doen: het maakte gebruik van Goliats nieuwsgierigheid en zetten diens hoofd precies in de juiste stand om Davids steen tussen het vizier en de gleuf door toegang te verschaffen tot Goliats voorhoofd’ (pp. 209-210).

Zie ook Seraja’s overwegingen over toeval op. 213, en het ‘toevallig’ op p. 216.

²⁵ Ook in 1S16 is het hart belangrijk: God zegt dat hij dáár op let bij het kiezen van een koning (v7).

- Nabal is volgens Seraja door 'de god van het Toeval' gedood (p. 275). David zelf kent Nabals dood toe aan God, zoals de Bijbeltekst dat ook expliciet doet.
- Dat David een paar hoofdstukken later niet mee hoeft te vechten aan de zijde van Filistijnse koningen wijt Seraja eveneens aan de god van het Toeval (p. 285); in 1S29 is er geen referentie aan God en mag de lezer zelf invullen of God in dezen een rol speelde.
- In de hervertelling van 2S3 (dood Abner) speelt de god van het Toeval ook een rol (zie p. 294). Wanneer Seraja op de dood van Abner terugkijkt schrijft hij: '*We hadden wijs beleid uitgestippeld* en de god van het Toeval had daar blijkbaar mee ingestemd' (p. 299, mijn italics). Die formulering doet denken aan wat vooral Fokkelman maar ook Brueggeman over de verhalen heeft opgeschreven: dat ze ook het initiatief van de mens zelf positief over het voetlicht brengen.
- Aan het slot van het boek wordt de vraag naar het toeval op scherp gezet met het verhaal over Uzza. Seraja ziet dat David woedend is over de dood van Uzza. Hij probeert David te kalmeren:

'Ik zei: "Het was toeval. Soms heb je het toeval niet in de hand." "Klets niet," beet David me toe. "God sloeg toe terwijl Uzza hem alleen maar wilde helpen. Hij moet zich schamen." [...] *Het was voor het eerst dat ik een mens een godheid bestraffend hoorde toespreken*' (p. 302, italics van mij).

Hiermee komt op de valreep ook nog pregnant het thema van verzet tegen God aan de orde: David vernoemt de plek van het onheil naar Uzza om God te straffen en wil de ark pas naar Jeruzalem brengen als God berouw toont. Dat doet God door de familie waar zijn ark tijdelijk onderdak krijgt te zegenen. Drie maanden later haalt David de ark op en brengt hem naar Jeruzalem.

In zijn slotwoorden schrijft Seraja dat zijn vader hem een Egyptische naam gaf die, zonder dat zijn vader dat wist, ook een Hebreeuwse naam is:

'Dat hij me die naam gaf is zonder twijfel een activiteit van de god van het Toeval. Seraja betekent 'vorst van god' en het is waar, het toeval heeft me koninklijk behandeld' (p. 304).

Zo is de notie van het toeval begin en einde van het boek van Kuijer.

Religiekritiek en Historiciteit

Ook in dit laatste deel klinkt kritiek op religie en profeten – en op Samuel in het bijzonder. David zegt zich weinig aan Samuel gelegen te zullen laten liggen. Immers, profeten 'zijn allemaal getikt' (p. 164). Wanneer hij vertelt hoe Samuel hem kwam zalven klinkt er de nodige scepsis door in zijn verhaal (pp. 164-166). Zijn vader heeft ook geen enkel vertrouwen in Samuel: 'De profeet kan zich vergissen omdat hij doet wat er in zijn hoofd opkomt. Hij heeft Saul en zijn familie in het ongeluk gestort en geeft God daarvan de schuld' (p. 164). David herinnert zich hoe Isaï Samuel flink de les leest:

"U bent toch die engerd die de koning van Amalek tot hondenvoer heeft verwerkt?", schreeuwde mijn vader. "Dat moest van God," mompelde Samuël. "Me neus!" riep mijn vader [...]. "Dat moest van uw eigen haat tegen buitenlanders. Waar of niet?" (p. 165).

Religieus fanatisme wordt hier door Kuijer in de woorden van Isaï verbonden aan haat tegen wat anders is.

Een broer van David wrijft Samuel fijntjes onder de neus hoe Samuels woorden nou niet bepaald stroken met wat hij uit andere verhalen over God opmaakt:

“God kijkt niet naar het uiterlijk,” zei Samuël. “Hij kijkt naar het hart.” “O nee?” riep Eliab/ Kijkt God niet naar het uiterlijk? ”Koos hij niet voor Saul omdat die met kop en schouders boven de mensen uitstak en omdat hij knap was?” (p. 165).

Het is een legitieme exegetische vraag waar Kuijer in zijn hervertelling de vinger bij legt.

Overigens is het verhaal over de zalving van David bij Kuijer een verhaal dat David aan Seraja vertelt. Het mooiste is, concludeert de vrouw van Seraja als ze na hun ontmoeting met de familie van David doorreizen, ‘dat David dat verhaal van begin tot eind verzonnen heeft’ (p. 167). Ook in dit deel trekken de personages van Kuijer de historiciteit van verhalen dus in twijfel: het verhaal over de zalving is niet zo gebeurd, maar het is verzonnen en *met een doel* verteld; *zo kun je de Bijbel ook lezen* lijkt de boodschap van Kuijer. Seraja concludeert: ‘Wanneer een verhaal goed wordt verteld kan het een waarheid bevatten die geen werkelijkheid nodig heeft’ (p. 167). De exegeten van de Amsterdamse school zouden het hem zo na kunnen zeggen.

God en koning

Van David is Seraja diep onder de indruk, al staat hij ook niet onkritisch tegenover hem: dat David mensen manipuleert, onder meer door God en Samuel voor zijn karretje te spannen (zie hierboven), daar heeft Seraja wel oog voor. Zie bijvoorbeeld ook het begin van het verhaal over Goliath (p. 203), waar Seraja opmerkt dat David Goliath ervan beschuldigt de god van Israël te honen, terwijl Goliath dat helemaal niet deed:

“Hij daagt het leger van Saul uit, meer niet,” gromde ik. “Hij wil een tweegevecht met een mens, niet met een god”.

Dat is overigens een mooie exegetische observatie bij het corresponderende Bijbelverhaal. Zie ook p. 205, waar David tegenover Saul zijn leugen over Goliath herhaalt. Seraja schrijft daarover:

‘Ik begreep meteen waarom, want met het woord ‘God’ raakte hij Saul pijnlijk in zijn zwakste plek omdat hij dacht dat de goden hem hadden verlaten. [...] Hij ranselde Saul met zijn godsvertrouwen zoals profeten gewoon zijn te doen’ (p. 205).

Wanneer David Gods advies vraagt over of hij oorlog moet voeren, legt het verhaal David woorden in de mond die klinken alsof hij de uitkomst gemanipuleerd heeft: ‘

“Ik had al zo’n vermoeden dat God het met me eens zou zijn”. [...] En David beseft hoe handig het was dat hij voortaan een Leviet bij zich had’ (pp. 261-262).

Ook hier tekent het verhaal van Seraja David als een opportunist die religie slim inzet. Anderzijds manipuleert David niet elke raadpleging. Op p. 263 baalt hij zo van de priester dat hij zich ongeduldig afvraagt ‘waarom God niet rechtstreeks met hem sprak’.

Bovendien ziet Seraja in David de ideale koning: iemand die wreed en manipulatief kan zijn waar dat zijn doel dient, maar ook iemand die vrede zoekt (p. 168). Zijn uiterlijk en zijn muziekspel zijn bovendien zo aantrekkelijk. ‘Zou het zo kunnen zijn dat er zich in sommige mensen een godheid verbergt die voor gewone mensen onweerstaanbaar is?’, vraagt hij zich af (p. 168). Ook Saul raakt door David betoverd en dan met name door zijn muziek: ‘deze jonge Judeeër heeft Gods stem op muziek gezet en zo stroomde hij bij mij naar binnen (p. 188). Op andere momenten kijkt Saul echter jaloers naar David, omdat ‘hij zag dat de goden met David waren’, aldus Seraja (p. 236).

“Hij [David] is vooral een soort halfgod omdat hij mensen weet te betoveren met zijn verhaal,” zei Abiaddana [de vrouw van Seraja]. “Hij is het soort held dat alleen in verhalen voorkomt” (p. 168).

Niet alleen weerspiegelt de vertelling van Kuijer hier de fascinatie met David die ook uit de Bijbelse vertelling spreekt. Ook suggereert de tekst tussen de regels door dat 1. David een *verhaal* is en 2. – zo lees ik het in het licht van Kuijer (2006) in elk geval – dat ook ‘God’ voor Kuijer een *betoverend verhaal* is.

Trouw

Ook in dit deel speelt uiteraard de vraag naar de trouw van God jegens Saul. Zie bijvoorbeeld p. 171. Kuijer verbindt er ook vragen over almacht aan: “Kan God u niet ontzerven?”, laat hij Seraja vragen (p. 172), maar volgens Saul kan dat niet. ‘Het was voor het eerst dat ik hoorde dat de God van Israël iets niet kon en daar keek ik van op’ (p. 172). Met bekende evangeliewoorden laat Kuijer Saul uitroepen: *Mijn God, mijn God, waarom hebt u mij verlaten?* (p. 172).

Op p. 185 concludeert Seraja dat Samuel zich met de zalving van Saul vergist heeft en dat hij alle schuld daarvoor nu bij Saul in de schoenen schuift. ‘Ik vraag me af of er ooit een profeet zal opstaan die zich voor zijn eigen falen verontschuldigt’ (p. 185). Zie ook Sauls wanhoop op p. 222.

Seraja heeft medelijden met Saul, want ‘de gunst der goden lijkt volkomen willekeurig onder de mensen te worden verdeeld, van rechtvaardigheid schijnen ze nooit te hebben gehoord (p. 241).

Almacht en Rechtvaardigheid worden als noties dus ook kort aangestipt in relatie tot de vragen over de trouw van God.

Overige thema’s in het derde deel van de hervertelling

God en mens Naar aanleiding van Sauls uitroep over hoe God hem verlaten heeft theologiseert Seraja opnieuw over hoe god en mensen zich verhouden:

‘Wat bedoelt een mens eigenlijk wanneer hij zegt dat zijn god hem heeft verlaten? Is hij van mening dat de goden wel in andere mensen wonen, maar niet in hem? [...] Ik heb nog nooit een god in me ontdekt en ervaar dat als mijn natuurlijke staat. We zijn geen goden, er wonen geen goden in ons, het is normaal dat de goden zwijgen en dat wij niets van hen vernemen’ (p. 180).

Vervolgens legt Kuijer Jonatan in de mond:

‘Hij zegt dat God hem heeft verlaten maar ik denk dat hij bedoelt dat mensen hem verlaten hebben. Hij is eenzaam, niemand begrijpt hem en hij begrijpt niemand’ (p. 181).

Zo lijkt Kuijer te verwezen naar de idee dat ‘god’ te ontmoeten is in mensen door wie jij je begrepen voelt.

God en ark Het boek van Kuijer sluit af met een hervertelling van het ark narratief uit 2 Samuel. Kuijer laat Seraja David overtuigen van het politieke belang van de ark: “Ik weet dat een koning een god aan zijn zijde moet hebben, anders wordt hij gesloopt door de profeten van zijn land” (p. 269). Het verhaal over Uzza en de ark is, zoals hierboven al aangehaald, een belangrijk verhaal voor Kuijer waarmee hij de vragen over de relatie tussen God en toeval op scherp zet. Vragen over hoe de ark zich tot God verhoudt spelen hier een minder grote rol dan in de eerste twee delen van het boek.

Woord/historiciteit “Het woord lijkt me de belangrijkste uitvinding van de mens”, zegt Seraja als hij bij Kis aan tafel praat over hoe belangrijk verhalen zijn voor de Israëlieten (p. 149). Maar net als de

notie 'god' heeft de notie 'woord' bij Seraja eveneens een dwingende kant: wanneer Isaï aan Seraja verbitterd concludeert dat David niet zal ontkomen aan het noodlot koning te moeten worden, denkt Seraja: 'hij zit, net als iedereen, zonder het te weten, opgesloten in Davids verhaal [...] Hoe wonderbaarlijk is de kracht van het woord!' (p. 191).

Door deze passages zinspeelt Kuijer nadrukkelijk op theologische invulling van de notie 'woord'; God als stem, als verhaal, als Woord. Zie ook p. 267-268 over het belang van goede verhalen om mensen voor je te winnen: Seraja zegt dat hij samen met David een verhaal verzonnen heeft waarin Saul zegt: *God had me aan je uitgeleverd en toch heb je me niet gedood* (1S24:19, maar in NBV met 'de HEER'). Ook het tweede Bijbelverhaal waarin David de kans krijgt om Saul te doden is bij Kuijer een verzinsel van Seraja: het eerste verhaal had hij naar eigen zeggen wat koddig ingestoken met een koning die zat te poepen, met het tweede wilde hij een 'Heiliger. Voorbeeldiger.' (p. 278) versie schrijven. In die versie dompelt God de soldaten van Saul in een diepe slaap. 'Dat ik daar niet eerder op gekomen ben' (p. 279), schrijft Seraja daarover. Van David maakt hij een vrome koning die Saul toeroept dat hij niet wil sterven in een land ver van God. 'Ik moet bekennen dat ik deze laatste uitspraak van David pas heb bedacht toen we al naar Filistea waren gevluht, waardoor ze de kracht kregen van een profetie' (p. 280). De exegetische insteek die Kuijer over het voetlicht brengt is helder: de bijbel is literatuur, die weliswaar een relatie heeft met het historische verleden maar welke relatie, dat is niet zo een-twee-drie duidelijk. En hoe God er een plek in krijgt, dat hangt van de verteller af.

6 Conclusie

In het licht van Breed 2014: welke 'potentie' heeft Kuijer met zijn hervertelling ontsloten? Zijn dat andere thema's dan Brueggemann en Fokkelman ontwaren in de corresponderende Bijbelverhalen? En corresponderen deze thema's met thema's uit Hoe een klein rotgodje God vermoordde (2006)?

Samuelboeken als bedding voor religie-kritische en postmoderne vragen

Brueggemann en Fokkelman wijzen in hun exegese allebei aan dat de Samuelboeken kritisch zijn op (aspecten van) religie. Kuijer doet er in zijn hervertelling nog een schep bovenop, met name als het gaat over kritiek op Samuel en profeten in het algemeen. De ene keer doet Kuijer dat door gebruik te maken van witregels in de Bijbeltekst en die in te vullen met zijn verbeelding. Op andere punten wijkt hij in zijn hervertelling nadrukkelijk af van keuzes in de Bijbeltekst. Een voorbeeld van het laatste is hoe Kuijer het verhaal over de roeping van Samuel zo hervertelt dat Samuel de stem van God uit zijn duim gezogen heeft om Eli en zijn zonen te grazen te nemen – een flagrant voorbeeld van hoe de Samuel van Kuijer God voor zijn karretje spant. Ook Brueggemann en Fokkelman wijzen in deze cyclus van verhalen dergelijke kritiek (op God voor je karretje spannen) aan, maar specifiek in 1S3 zit geen ruimte voor deze exegese: God blijft in 1S3 niet verborgen, maar wordt sprekend opgevoerd.

Kuijers kritische insteek strookt met de uitermate kritische toon van zijn pamflet (2006).

Alleen maar kritisch?

De vele kritiek op religie en profeten laat onverlet dat de ik-figuur van Kuijer óók met veel respect blijft spreken over de god van Israël en de omgang met deze God: over het belang dat gehecht wordt aan verhalen bijvoorbeeld; en over hoe deze god niet alleen gehoorzaamd maar ook tegengesproken wil worden. Ook ten aanzien van de (cultus rond de) ark is Seraja niet alleen maar afwijzend; de ik-figuur is zeker niet in alle opzichten een moderne rationalist. Zie onder God en ark. Deze dubbelheid – respect en zelfs liefde voor de god/religie van Israël enerzijds & anderzijds kritiek op (en zelfs afschuw over) het geweld en het fanatisme dat er, óók door gelovigen, aan verbonden wordt – correspondeert met de dubbelheid die Kuijer in zijn pamflet ook aan de dag legt. Dat weerklinkt al in de titel: *Hoe een klein rotgodje God vermoordde*. Voor God heeft Kuijer op zijn manier zeker respect, voor het kleine rotgodje dat mensen er volgens hem vaak van maken niet.

Sub-thema: God en ark (en 'de verering der dingen')

Fokkelman en Brueggemann lezen de verhalen over de ark (onder meer) als een kritiek op het voor je karretje willen spannen van God. Kuijer doet dat eveneens en zet de vragen rond de ark extra aan door Seraja in gesprekken met Elazar en Samuel nadrukkelijk te laten reflecteren op 'de verering der dingen'. Desondanks is de ik-figuur óók onder de indruk van de ark en onderstreept hij het religieuze en politieke belang ervan; hij verbaast zich over hoe weinig veel Israëlieten zich aan de kist gelegen laten liggen.

Overige religie-kritische/postmoderne thema's

Ook andere religie-kritische en postmoderne vragen uit zijn pamflet stelt Kuijer aan de orde in de hervertelling. Sommige worden ook gethematiseerd in de corresponderende Bijbelverhalen (God en oorlog, God en hart), andere brengt Kuijer het verhaal binnen via overdenkingen van met name Seraja:

- Historiciteit – Moet ik deze verhalen historisch lezen? *BvO & pamflet: nee hoor, en dat maakt ze niet minder waar(devol)*. Deze meta-vraag wordt niet gethematiseerd in de Samuelboeken zelf. Kuijer maakt van Seraja de (hof)schrijver die de Bijbelverhalen over Samuel, Saul en David opschrijft. Dat maakt van hem bij uitstek een personage dat kan reflecteren op de

historicititeit van de Samuelboeken: Seraja maakt expliciet dat hij niet beoogde feitelijkheden op te schrijven, maar dat hij door middel van deze verhalen een boodschap overbrengen. Daarmee expliciteert Kuijer voor zijn lezers zijn literair-exegetische insteek.

- Monotheïsme – Wat te denken van een religie die zegt: er is maar één god? *BvO & pamflet: religieus fanatisme ('ik heb de enige waarheid in pacht') is dom en gevaarlijk.* Ook deze vraag wordt in de Samuelboeken niet geadresseerd. Via overdenkingen van de buitenstaander Seraja brengt Kuijer deze vraag uit zijn pamflet het verhaal binnen.
- God en oorlog – Wat te denken van een god die oorlogen voert en mensen doodt? *BvO & pamflet: mensen voeren oorlog en doden elkaar. Wat 'god' daarmee te maken heeft, is de vraag. Wat zeker is, is dat mensen 'god' erbij slepen als hen dat uitkomt.* De vraag naar de rol van God in oorlogen is wel een thema dat Brueggemann en Fokkelman in de Samuelboeken aanwijzen. Het is een afgeleide van vragen naar in hoeverre je God überhaupt verbindt aan de geschiedenis (bestuur/almacht/god en mens). Geweld – en hoe God/religie gebruikt wordt om dat te rechtvaardigen – is een groot thema uit het pamflet (2006), dat Kuijer gemakkelijk aan deze verhalen kan verbinden.
- God en hart – is 'god'/het goede/het juiste te vinden in jezelf? *BvO & pamflet: dat is maar de vraag.* In zijn pamflet stelt Kuijer dit thema slechts beknopt aan de orde: op p. 156 oppert hij dat de seculiere wereld met de term intuïtie wellicht hetzelfde bedoelt als een gelovige met 'God'. Ook in de BvO speelt het geen grote rol; het komt slechts een enkele keer terug. In eerste instantie lijkt Seraja positief te staan tegenover de idee dat God/het juiste te vinden is in jezelf, in tweede instantie is hij juist kritisch op 'volg je hart'. Brueggemann en Fokkelman wijzen het hart wel aan als leidmotief in de Samuelboeken, maar ook slechts in de kantlijn.

Testimony en Countertestimony

Zowel Brueggemann als Fokkelman hebben betoogd dat de bijbeltekst eveneens tegenstrijdig over God spreekt; in de termen van Brueggemann (1997) legt ze kern- en contragetuigenissen af.

Ik zie dat Kuijer veel van dezelfde thema's over het voetlicht brengt als de corresponderende bijbelverhalen. Zie hieronder de thema's Bestuur, God en mens, Gehoorzaamheid. Ook maakt hij gebruik van Kern- en Contra-getuigenissen. Maar (meestal) wijst hij een andere kern aan dan die Fokkelman en Brueggemann op het spoor komen in de Samuelboeken. Onderstaande thema's komen ook aan de orde in zijn pamflet (2006).

1 Bestuur/toeval – Waar zowel Fokkelman als Brueggemann benadrukken dat de Samuelboeken in de kern getuigen van een god die alles bestuurt (met meer accent op initiatief van/samenwerking met de mens in de exegese van Fokkelman) wijst de vertelling van de Kuijer in de kern ofwel naar menselijk handelen (goden zijn niet verantwoordelijk maar de mens) ofwel naar het toeval. Daarbij introduceert Kuijer een paradoxale notie: de god van het toeval. Deze god van het toeval is ook een van de centrale thema's van het pamflet van Kuijer: de idee dat de bijbel een weerslag is van mensen die het toeval wilden ombuigen tot rechtvaardigheid.

De idee dat de god van Israël een metafoor is voor het toeval zelf, die idee is niet te vinden in de Bijbel; de notie van het toeval speelt in de exegese van Brueggemann en Fokkelman met zoveel woorden amper een rol. Maar vragen over of/hoe de god van Israël ingrijpt in de geschiedenis van mensen zien zij volop gethematiseerd, met name daar waar God in de Bijbel verborgen blijft. Waar Fokkelman meer dan Brueggemann beducht is voor *theological gap filling* (God als *agens* inlezen, terwijl hij nergens genoemd wordt en er ook geen aanwijzingen in de structuur van de tekst zijn dat hij ingelezen zou moeten worden) zet Kuijer vragen over het al dan niet ingrijpen door God dus nog verder op scherp door God in het geheel niet handelend of sprekend op te voeren.

Verborgen god van het Toeval De god van het toeval is hét grote thema van de vertelling van Kuijer. Met dit woordspel

- zet hij voor zijn lezer het ‘bestaan’ van de god van de bijbel op losse schroeven
- lijkt hij te zeggen: er is geen god die ingrijpt in de geschiedenis; wat we niet logisch verklaren kunnen is toevallig.
- heeft hij het toeval tot een literair personage gemaakt.

Deze insteek heeft hij tot het centrale idee van zijn vertelling gemaakt, opgehangen aan het motief van de ark: Kuijer opent zijn compositie ermee en sluit hem er ook mee af.

Ik zal het bij onderstaande thema's niet steeds opnieuw benoemen, maar door deze insteek van Kuijer vergelijk je in zekere zin appels met peren wanneer je vergelijkt hoe enerzijds de Bijbel en anderzijds de hervertelling getuigen over God. Anders gezegd: als God een metafoor is voor het toeval, zoals Seraja regelmatig nadrukkelijk oppert, dan zet dat andere getuigenissen (bijvoorbeeld over God en koning en Gehoorzaamheid/Opstand) in een ander licht. Dat is precies het woordspel dat Kuijer in zijn hervertelling met zijn lezer speelt.

2 God en mens – Dit thema is in zekere zin een subthema van Bestuur: stuurt God (ook) het handelen van de mens? In de hervertelling stelt Kuijer die vraag verschillende malen expliciet aan de orde: er worden in *De Bijbel voor ongelovigen* zeker óók personages opgevoerd die beweren dat God het handelen van mensen zou sturen, maar kerngetuigenis van Kuijer is mijns inziens dat God de mens nodig heeft. Dat wordt expliciet gemaakt in de passage waarin Seraja de ark behoedt voor een val, een verhaal dat niet in de bijbel voorkomt en dat je kunt lezen als commentaar op de Bijbelse verhalen waarin de inwoners van Bet-Semes en Uzza het leven laten. De Bijbelverhalen schetsen een God die de inwoners en Uzza *rücksichtslos* offert. In de hervertelling van deze verhalen zet Kuijer daar vraagtekens bij: hebben de priesters het niet gedaan? En als zij het deden: werden ze dan door God gestuurd? In het ingevoegde verhaal over zijn eigen reis met de ark getuigt Seraja expliciet van de hulpeloosheid van God.

In zijn pamflet zet hij de hulpeloosheid van de god van Israël van het Jodendom nog scherper aan: volgens Kuijer komt de insteek van de Joden neer op – *als* God bestaat, laat hem dan maar zien (p. 110; italics door mij). Anders gezegd: Gods bestaan is van de mens afhankelijk.

In de exegeses van Brueggemann en Fokkelman komen ook vragen over de rol van de mens naar voren, waarbij Fokkelman iets meer nadruk legt op het belang van initiatief door de mens. Maar kerngetuigenis van de Samuelboeken is volgens Fokkelman en Brueggemann dat God de sturende kracht in de geschiedenis is, terwijl Kuijer dus op het andere been gaat staan.

3 Gehoorzaamheid/opstand – Dit thema speelt prominent in (de exegeses van) de Samuelboeken, in het bijzonder aangaande Saul en de vraag of hij zijn verwerping te danken heeft aan ongehoorzaamheid. Kerngetuigenis van de Samuelboeken (zoals gelezen door Brueggemann en Fokkelman) is dat God gehoorzaamd wil worden. Echter, in de hervertelling treffen we personages aan die pleiten voor opstand/weerwoord tegen God, terwijl dat in de Bijbelvertelling nauwelijks aan de orde is²⁶; kerngetuigenis van de ik-figuur uit de hervertelling is dat het eigen (en belangrijk/mooi) is dat deze God óók weersproken wil worden. Een voorbeeld is hoe Kuijer het verhaal over Uzza hervertelt alsof dat uitloopt op een daad van rebellie tegen God door David. Daar zie ik in de Bijbelse vertelling, ook in de uitleg van Fokkelman/Brueggemann daarvan, geen aanwijzingen voor.

Voor Kuijer is opstand/weerwoord een groot thema in zijn pamflet en hij benadrukt daarin hoeveel belang deze god hecht aan tegenspraak. Ik vind het een geloofwaardig ‘getuigenis’ over de god uit de

²⁶ Saul biedt wel enig weerwoord aan Samuel – en daarmee indirect ook aan God – (1S15:20-21) wanneer deze aankondigt dat God het koningschap van hem zal afnemen omdat hij ongehoorzaam zou zijn geweest.

Hebreeuwse bijbel (denk aan Abraham/Mozes bijvoorbeeld) maar ik zie het in deze specifieke bijbelverhalen nauwelijks terug.

Een aantal thema's uit de hervertelling komen in het pamflet niet naar voren. Ze sluiten wel aan op de thema's die Brueggemann en Fokkelman in de Samuelboeken onderscheiden. Ook ten aanzien van deze thema's leggen Bijbel én hervertelling kern- en contragetuigenissen af.

1 God en koning (en: profeet en koning) – heel belangrijk in de exegeses van Fokkelman en Brueggemann. In de hervertelling van Kuijer ook! Kerngetuigenis van de Bijbelse vertelling is dat God en Samuel boven de koning staan. Kerngetuigenis van de hervertelling is dat Samuel Saul inderdaad onder de duim heeft, maar dat David 'god'/de profeet voor zijn karretje weet te spannen (hoewel David zich óók gefrustreerd/afhankelijk toont, dus helemaal eenduidig is het verhaal over hoe David zich tot God/profeet verhoudt niet).

2 Trouw – Hieraan raakt ook het thema Trouw. Is God onbetrouwbaar? Kerngetuigenis volgens Fokkelman en Brueggemann is dat God voorwaardelijke trouw betoont. Fokkelman is daarin al kritischer dan Brueggemann. Kuijer doet er ook in dit opzicht een schep bovenop: het is maar de vraag of je op deze God kunt bouwen. Kerngetuigenis van veel van de personages uit zijn hervertelling is dat God niet thuis geeft en in dezen onnavolgbaar handelt. Dat past ook bij Kuijers accent op toeval. Een god van het Toeval handelt willekeurig.

3 Vruchtbaarheid – De Bijbelse vertelling verbindt vruchtbaarheid onomwonden aan de god van Israël: geen kern- en contragetuigenis op dit thema. In de vertelling door Kuijer blijft Seraja hierover ambigu. Hij neemt de idee dat de god van Israël hier een rol in zou kunnen spelen, serieus genoeg om ook zelf naar de ark te reizen om daar om een kind te vragen. Tegelijkertijd schildert hij Peninna zo negatief af dat je als lezer sceptisch wordt over haar claim dat God verantwoordelijk is voor het uitblijven van een kind voor Hanna. Ik vind het opvallend dat Seraja niet kritischer is op hoe God verbonden wordt aan vruchtbaarheid. Het is geen thema bij in het pamflet, maar deze insteek is in het licht van het pamflet verrassend.

Zijn pamflet is een vlammend betoog tégen 'fundamentalisten' die heilige teksten gebruiken om mensen te beschadigen. Misschien heeft Kuijer niet op zijn netvlies gehad hoezeer ook de verbinding tussen god en vruchtbaarheid gebruikt wordt om mensen (vrouwen) te onderdrukken.

Samengevat

Ik kom tot de conclusie

- dat Kuijer's hervertelling duidelijk gekleurd is door de overtuigingen die hij ook in zijn pamflet heeft verwoord. De thema's die hij belangrijk vindt, zet hij op de voorgrond.
- dat Kuijer met zijn hervertelling wel degelijk nieuwe potentie heeft ontsloten, in een enkel geval door een vraag te thematiseren die in de corresponderende Bijbelverhalen niet/nauwelijks een rol spelen, maar vooral door binnen thema's andere keuzes te maken ten aanzien van wat kern- en contragetuigenis is.

Ik volg Reed in zijn positie dat je niet moet vragen of Kuijer daarmee de originele verhalen 'recht doet'. Wat ik sterk vind is dat hij door middel van zijn hervertelling lezers op een natuurlijke manier meeneemt in een exegese. De ene keer rekt hij daarmee het verhaal verder op dan de Bijbeltekst strikt genomen toestaat (voorbeeld = Samuel die wraak neemt op Eli door te doen alsof hij een stem van God heeft gehoord, terwijl de Bijbeltekst God hier expliciet opvoert), de andere keer neemt hij de lezer mee in een heel legitieme exegese (bijvoorbeeld over hoe de steun voor Saul ofwel David niet alleen te maken heeft met falen/succes/karakter, maar ook – of vooral – met politiek (Juda versus Benjamin)).

7 Discussie

Evaluatie methode en resultaten

Ten eerste, de omvang van de verhalencyclus (1S-2S6) is zodanig dat ik in het bestek van een masterscriptie geen grondige exegese heb kunnen maken van de Bijbelse verhalencyclus zelf. Daarom heb ik twee exegeten bestudeerd, om zo de belangrijkste thema's van de Samuelboeken (tot en met 2S6) op het spoor te komen. Van slechts een aantal hoofdstukken heb ik zelf van a tot z het Hebreeuws bekeken. Een kritische evaluatie van Fokkelman en Brueggemann was daardoor maar beperkt mogelijk. Ik heb hier en daar wel kritische kanttekeningen geplaatst, maar in het licht van mijn hoofdvraag is een kritische evaluatie van deze auteurs geen doel. Het is uiteraard mogelijk dat ik in andere exegetes (of door eigen exegese) andere thema's op het spoor zou zijn gekomen dan ik nu bij Brueggemann en Fokkelman heb gevonden en dat mijn perspectief op de hervertelling daardoor anders zou hebben uitgepakt.

Desalniettemin heeft de keuze voor Fokkelman en Brueggemann m.i. goed uitgepakt: ze legden andere accenten maar kwamen op andere, belangrijke punten juist overeen, bijvoorbeeld ten aanzien van hun aandacht voor tegenstrijdigheden alsook ten aanzien van hun pleidooi voor verbeelding in de exegese. Bovendien bleek het model van kern- en contragetuigenis een zeer bruikbare insteek om te duiden hoe Kuijer zowel (thematisch) aansluit als (in termen van kern en contra-getuigenis) afwijkt van wat de Bijbelverhalen over het voetlicht brengt.

Ten tweede, mijn aanpak is geweest om alle voorkomens van God en religie te verzamelen (ook wat er *over* God/goden wordt gezegd en over religie/cultus), zowel in de exegetes van Brueggemann en Fokkelman als in de hervertelling van Kuijer. Die voorkomens ben ik gaan categoriseren en de categorieën ben ik gaan clusteren tot grotere thema's. Ter vergelijking: Van Staalduijne (2023) deed eerder een klein onderzoek naar de rol van God in 1 Samuel 17. Ze vergeleek de Masoretische tekst met Joodse en christelijke hervertellingen en operationaliseerde de hypothese dat de hervertellingen de rol van God groter zouden maken. Dat deed ze door alle voorkomens van God te categoriseren naar structurele kenmerken, met categorieën die een hiërarchie van *agency* vormen. Denk aan: God handelt of spreekt zelf/God wordt aangesproken (bijvoorbeeld in gebed)/een ander verhaalpersonage zegt iets *over* God. Deze categorieën zijn objectiever en de resultaten meetbaarder dan de thematische categorieën die ik pas in de loop van mijn onderzoek heb ontwikkeld in een iteratief proces van analyse. Voor mijn vraag was dit mijns inziens een passende aanpak, maar de conclusies zijn minder objectiveerbaar.

Aanknopingspunten voor homiletiek/liturgie?

1 Kuijer zet vol in op de kracht van het verhaal en de verbeelding. In de kerk maken we vaak gebruik van een leesrooster met korte schriftlezingen, die weinig ruimte bieden aan hoorders om zelf het literaire karakter van de vertellingen op het spoor te komen. In de overtuiging van de Amsterdamse school zijn deze verhalen zijn zo goed gecomponeerd, dat ze zichzelf kunnen uitleggen. Daar kan ik niet helemaal in meekomen, maar met wat aanwijzingen/hulpvragen komen lezers – ook buiten de bubbel van kerk (of theologiestudie) – denk ik inderdaad een heel eind. Dan moeten de voorlezingen alleen wel lang genoeg zijn, om lezers die kans te geven.

2 In dit licht: tijdens het schrijven van mijn scriptie heb ik twee diensten georganiseerd waarin een lector grote passages (meerdere hoofdstukken) uit 1 Samuel las. De voorlezing werd voorafgegaan door een korte inleiding en zo nu en dan onderbroken door de gemeente op het spoor te zetten van witregels/vragen of hen te voorzien van andere leesaanwijzingen. Het geheel werd afgesloten met een korte epiloog. Een musicus voegde muzikale intermezzi toe om mensen tijd te geven voor reflectie. Het was een goed gewaardeerd experiment waar we komend seizoen mee doorgaan en dat zich ook leent voor niet-liturgische bijeenkomsten, bijvoorbeeld in een theater-setting. Zelf zie ik dit

als een initiatief dat leunt op het 'artistieke'/fantasievolle lezen waarvoor Brueggemann en Fokkelman pleiten en dat Kuijer met zijn hervertelling handen en voeten heeft gegeven.

8 Literatuur

Alter, Robert. 2000. *The David Story: A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel*. Ww Norton and Co, NY/London

Breed, Brennan W. 2014. *Nomadic text: A theory of Biblical Reception History*. Indiana University Press, Bloomington

Brueggemann, Walter. 1997. *Theology of the Old Testament*. Fortress Press, Mineapolis

Brueggemann, Walter. 2012. *First and second Samuel*. John Knox Press, Westminster

Dietrich, Walter (ed.). 2021. *Samuelmusik – Die rezeption des biblischen Samuel im Geschichte, Musik und Bildender Kunst*. De Gruyter, Berlin

England, Emma en Lyons, William John (eds). 2015. *Reception history and biblical studies*. Bloomsbury, London

Fokkelman, Jan. 1986. *Narrative art and Poetry in the books of Samuel – Volume II. Crossing Fates (I Sam. 13-31 & II Sam. 1)*. Van Gorcum, Assen/Maastricht

Fokkelman, Jan. 1990. *Narrative art and Poetry in the books of Samuel – Volume III. Throne and City (II Sam. 2-8 & 21-24)*. Van Gorcum, Assen/Maastricht

Fokkelman, Jan. 1993. *Narrative art and Poetry in the books of Samuel – Volume IV. Vow and desire (I Sam. 1-12)*. Brill, Leiden

Fokkelman, Jan en Weren, Wim (eds). 2003. *De Bijbel literair: opbouw en gedachtegang van de bijbelse geschriften en hun onderlinge relaties*. Meinema, Zoetermeer

Kuijjer, Guus. 2006. *Hoe een klein rotgodje God vermoordde*. Atheneum, Amsterdam

Kuijjer, Guus. 2015. *De Bijbel voor ongelovigen, deel 3: Saul, David, Samuel en Ruth*. Atheneum, Amsterdam

Staalduine-Sulman, Eveline van. 2023. *The role of God in ancient retellings of the story of David and Goliath (1Sam17)*, in: Riemersma et al, *Van God gesproken – opstellen over bijbelse theologie aangeboden aan Joep Dubbink*. Societas Hebraica Amstelodamensis, Amsterdam



Verklaringenblad masterthesis

Naam student:

~~0000000000~~ Mirjam Rigterink

Titel masterthesis:

~~0000000000~~ De god van Guss Kuyjer-
receptie van de Samuelboeken door een atheïst

VERKLARING VAN ORIGINALITEIT

Hierbij verklaar ik dat bovengenoemde masterthesis uit origineel werk bestaat. De thesis is het resultaat van mijn eigen onderzoek en is alleen door mijzelf geschreven, tenzij anders aangegeven. Waar informatie en ideeën uit andere bronnen zijn overgenomen, wordt dat expliciet, volledig en op passende wijze vermeld in de tekst of in de noten. Een bibliografie is bijgevoegd.

Plaats, datum:

21 juni 2024

Handtekening:

TOESTEMMINGSVERKLARING

Hierbij stem ik ermee in dat bovengenoemde masterthesis na goedkeuring beschikbaar wordt gesteld voor opname in de bibliotheekcollectie en dat de metadata beschikbaar worden gesteld aan externe organisaties en/of door de PThU worden gepubliceerd.

Verder verleen ik (de bibliotheek van) de PThU

 wel niet

toestemming voor het opnemen van de volledige tekst in een via internet of anderszins openbaar toegankelijke database. (Deze toestemming betreft alleen de openbaarmaking van de masterthesis, zonder verdere overdracht of inperking van het auteursrecht van de student.)

Plaats, datum:

21 juni 2024

Handtekening:

Data Management Plan (DMP)

Version 11 June 2024

1. GENERAL

1.1 Name researcher, PhD-student: Rigterink, Mirjam

1.2 Research group

0 Sources

1.3 Name research project: MA Thesis

1.4 Document name DMP: MA Thesis Mirjam Rigterink

1.5 Version: 1.0

1.6 Date: 21 juni 2024

2 DATA TYPES

2.1 What types of data will be collected and/or generated

X Data from public sources (archives, libraries) and databases only

Save and sign the form and send a scan of the form to your supervisor and to researchsupport@pthu.nl

0 Other data? Continue to 2.2

2.2 Describe the data that will be collected and/or generated.

NB. For example: interviews, video- and audiotapes, transcriptions, questionnaires, reports, surveys, drawings, pictures, field notes, memos, codes, SPSS data files.

Describe which specific hardware is used next to a pc/laptop. Will you use specific software for data analysis and which formats do you use? File formats can be DOCX, TXT, XLSX, WAV, JPG, PDF, SPSS, TIFF etc.

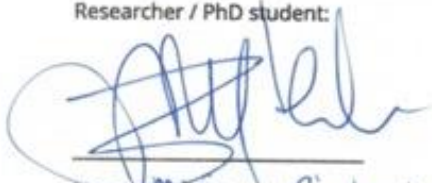
5 CONCLUSION

5.1 This DMP has been discussed with the supervisor(s) on: ~~13/11/23~~ dec '23

5.2 This DMP has been discussed with other experts on [: [name(s) and date(s)] n.v.t.

5.3 Signature of researcher/PhD student and supervisor

Researcher / PhD student:


Name: Migan Rigterink
Date: 21-6-24

Supervisor:


Name: Klaas Spronk
Date: 21 juni 2024