

Omwegen en Brandgangen

Bijdragen ter opluistering van het 34^e lustrum
Collegium Theologicum c.s. Quisque Suis Viribus

VI Maius Mensis CLXXI AV
Lugdunum Batavorum
MMXI

Bundel uitgegeven onder redactie van:

J.A. Quinten de Waal

C. Loek Hoogerwerf

P.B. Peer Hartog

Inhoudsopgave

Praeludium	3
<i>J.A. Quinten de Waal,</i> <i>C. Loek Hoogerwerf en</i> <i>P.B. Peer Hartog</i>	
De Maagd als <i>au pair</i> of de schone kunst der theologie	5
<i>J.N. Jan-Dries den Toom</i>	
Tussen dood en leven, tussen hoop en vrezen	14
<i>J. Blaise Florusse</i>	
De omweg door het achterhuis van Condorcet	23
<i>Simon Vuyk</i>	
Het verdwenen lijk van Zacharias	28
<i>C. Loek Hoogerwerf</i>	
De brandgang van De Dood in de literatuur	38
<i>J.A. Quinten de Waal</i>	
De omweg van een Bijbeltekst, of: van Maagd en Messias	47
<i>P.B. Peer Hartog</i>	
Reality-tv: Wat je zegt, wie je ziet	57
<i>D. Josch Beers</i>	
“Ik ben de Here, uw God, die u met het diensthuis uit Egypte geleid heb”: de exodus van de Boeren als mythische grond van het theologisch nationalisme	80
<i>H.-J. Guus van Beek</i>	
Van openbaring tot schepping	92
<i>L. Ivan van Berkel</i>	
Zonder titel	94
<i>Johannes Paulus Grastuyt</i>	

Praeludium

J.A. Quinten de Waal,

C. Loek Hoogerwerf en

P.B. Peer Hartog

Broeders in Haar! Naar goed gebruik verschijnt ter opluistering van het 34^e lustrum van het Collegium een lustrumbundel. Broeders begrijpen waarom. Na afloop van een lange lustrumdag moegestreden en wellicht voldaan in zekere staat thuishkomen en dan uit de binnenzak een dubbelgevouwen bundeltje opvissen om er bij schemerlicht een eerste blik in te werpen, te mompelen: 'goed, er wordt nog geschreven, maar...,' en dan te slapen, dát is een lustrum. Daarop stoelt de ervaring waarmee een broeder weer vijf jaar doorkomt. Dergelijke ervaringen zijn even schaars als onmisbaar. Zonder lustrumbundel geen lustrumervaring; zonder lustrumervaring geen lustrum; zonder lustrum geen jubilerend Collegium; zonder jubilerend Collegium geen 170 jaar vreugde, vriendschap en theologie. Nu gaat een dergelijke respectabele leeftijd ook Haar niet in de koude kleren zitten. Is niet alles reeds gezegd, geschreven, gezongen? Is het niet alles oude en bedorven koek wat de theologie haar klanten voorschotelt? Hoe kan het Collegium zich staande houden als koren op de akker, omwingerd met onkruid en platgeslagen door graancirkels? Om deze nauwe ruimte die Haar na 170 jaar is toegemeten als verspieders te verkennen, verruilt het Collegium in deze lustrumbundel de gebaande paden voor *Omwegen en brandgangen*.

Br. Jan-Dries wandelt in de schreden van de Duitse theoloog Johann Georg Hamann, om zijn eindstation te vinden in een beschouwing over theologie en creativiteit en, daaruit voortvloeiende, 'zijn eerste metafoor.' Minder fortuinlijk van timbre is de bijdrage van br. Blaise, die handelt over de enige zekerheid in der mensen bestaan: de dood, en die als oplossing van existentiële problemen in het Oude Testament. Br. Simon Vuyk neemt ons mee door de krochten van Parijs en werpt

tijdens deze tocht licht op het roerige leven van de Franse edelman Mari Jean Antoine Nicolas Caritat, Markies de Condorcet, die tijdens de Franse Revolutie vluchten moest voor Robespierre, maar uiteindelijk op nimmer opgehelderde wijze aan zijn eind kwam. De queeste van br. Loek is gecentreerd rond de vraag: waar is het lijk van Zacharias gebleven? De weg voert langs verscheidene vroeg-Joodse bronnen en opvattingen; de oplossing van dit mysterie vinde de lezer in des broeders pennenvrucht.

De fascinatie met De Dood heeft ook br. Quinten aangegrepen, die in zijn bijdrage leven en werk van de socialistische journalist-schrijver Kees de Dood bespreekt. Br. Peer volgt in zijn bijdrage de omwegen die de overbekende Bijbeltekst Jesaja 53 heeft afgelegd in zijn receptiegeschiedenis, vanaf zijn ontstaan tot aan de Tweede Wereldoorlog. In zijn uitgebreide bijdrage schetst br. Josch het fenomeen reality-tv en betoogt hij hoe dergelijke televisie een antwoord biedt op het gebrek aan *reality* dat de moderne mens in zijn leven van alledag ervaart. Br. Guus verhaalt van de wegen bewandeld door de Boeren in Zuid-Afrika tijdens de Grote Trek en schetst hoe deze Boeren zichzelf zagen in het licht van het Bijbelse Exodusverhaal. Deze lustrumbundel wordt naar goed gebruikt afgesloten met enige poëtische bijdragen. Br. Ivan voelt zich in zijn bijdrage bemind als een kind en br. Johannes Paulus Grastuyt zoekt zijn dichterlijke toevlucht daar waar deze te vinden is: onder Haar rokken.

Bijzondere vermelding verdient ten laatste nog br. Barend, van wiens kunstwerk [...] op de omslag een foto is afgedrukt.

In onnoembare dankbaarheid voor de ons door Haar en de praeses opgelegde taak bieden wij u de lustrumbundel *Omwegen en brandgangen* met vreugde aan.

Semper Manet Vinculum.

De Maagd als *au pair* of de schone kunst der theologie

Jan-Dries den Toom

Ein Kopf, der auf seine eigene Kosten denkt, wird immer Eingriffe in die Sprache thun; ein Autor hingegen auf Rechnung einer Gesellschaft, läßt sich die ihm vorgeschriebene Worte wie ein Miethsdichter die Endreime (bout-rimés) gefallen, die ihn auf die Gleise derjenigen Gedanken und Meynungen bringen, so sich am besten schicken

J.G. Hamann, *Versuch über eine akademische Frage.*

*Dann ist ein Hallen von dem vielen Hämmern,
und durch die Berge geht es Stoß um Stoß.*

*Erst wenn es dunkelt, lassen wir dich los:
Und deine kommenden Konturen dämmern.*

Gott, du bist groß.

R.M. Rilke, "Werkleute sinds wir," uit: *Stundenbuch I.*

Onderwerp van de theologie

Het onderwerp van de theologie is God. Dat is een stevige uitspraak om mee te beginnen. Toch denk ik dat dit goed te verdedigen valt. De theologie is gericht op religie en met de religie gericht op God. Uiteraard staat dit niet op zichzelf, maar in een verhouding van God-mens-wereld. Het is de theoloog die *als mens in de wereld over God* wil spreken. Wanneer er theologie bedreven wordt, gaat men er dus ook vanuit dát er iets over God te zeggen valt.

Uiteraard zijn er veel voorvragen over dit spreken over God. Immers, hoe kunnen we spreken over God? Hoe komen we aan kennis hierover? Deze epistemologische vragen worden in de dogmatiek behandeld onder de *locus* 'openbaring' met termen als 'natuur' en 'genade'. Deze *locus* wil ik hier terzijde laten liggen, ook al besef ik dat het besproken onderwerp hier nauw mee verwant is. Waar ik hier nader op in wil gaan, is het spréken over God en niet God zelf.

Op alle plaatsen en in alle tijden wordt al over God gesproken. Volken hadden hun eigen pantheon en godsbeelden. Deze godsbeelden worden verzameld door de theologie. De godsleer in het bijzonder probeert ze in een samenhangend systeem te zetten en op deze manier iets over God te zeggen. De woorden en beelden die vandaag de dag gebruikt worden voor God in kerk en theologie lijken echter niet meer aan te spreken. De beelden staan ver van het dagelijks leven of impliceren een metafysica die de moderne men niet meer deelt. Theologen als H. Kuitert¹ en K. Hendriksen² hebben dit ten onzent aan de kaak willen stellen. Beiden hebben mijns inziens wel het probleem geschetst, maar bieden nog geen adequate uitweg. In deze bijdrage wil ik een korte reis ondernemen – met een aantal reisgenoten – om een aanzet te geven tot een nieuwe wijze van theologie bedrijven.

Magus vom Norden – J.G. Hamann

De eerste persoon die we op onze omzwerfing tegenkomen, is Johann Georg Hamann (1730–1788). Broeder Jansen Schoonhoven kwam hem in zijn leven ook al tegen. Hamann is een zogenaamde ‘irreguliere’ filosoof, zoals ook Pascal, Kierkegaard en Nietzsche. Hij is geboren te Koningsbergen in een gematigd piëtistisch-lutheraans gezin en heeft een goede opvoeding genoten.³ Hamann was een tijdgenoot van Kant en kwam in zijn schaduw te staan. Hoewel hij niet aan een universiteit verbonden was – hij was douanier van beroep – had hij toch contact met de ‘groten’ uit zijn tijd, waaronder Kant, Herder en Jacobi. Hamann is veelal vergeten in de theologie, maar hij was de eerste die een ‘metakritiek’ op Kants *Kritik der reinen Vernunft* schreef.

Hier zullen we Hamann tegenkomen als theoloog en

¹ Zie bijvoorbeeld zijn *Het algemeen betwijfeld christelijk geloof*.

² Zie zijn *Geloven in een god die niet bestaat: manifest van een atheïstische dominee*.

³ T. Ramaker, “Johann Georg Hamann,” in: *Tussen de regels van de filosofen: spiritualiteit bij grote filosofen* (Zoetermeer: Meinema, 2000), 116.

filosoof die veel over taal geschreven heeft. Hij schreef niet alleen over taal, maar schreef zelf ook op uitzonderlijke wijze. ‘Uitzonderlijk’ noemen wij hem om zijn stijlvolle, bloemrijke schrijfstijl, zijn vele ironische allusies en de zogenaamde ‘cento-techniek’ die hij hanteerde. Dit laatste houdt in dat hij een gedachte wel opbouwt, maar niet afmaakt. Hij laat het aan de lezer over om naar analogie van zijn woorden verder te denken.⁴ Heraclitus citerend, schrijft hij dat zijn publiek moet kunnen zwemmen in zijn woorden. Hij maakte een aantal eilanden waar de bruggen nog tussen gebouwd moeten worden.⁵

Met deze korte introductie van deze eigenzinnige denker – die onrecht doet aan Hamanns leven, werk en invloed in de geschiedenis van de filosofie (op bijv. Walter Benjamin) - heb ik een ruimte gecreëerd om Hamanns gedachten over taal en rede te kunnen exposeren. Hamann ziet mens en taal onlosmakelijk verbonden. Een mens was geen mens als hij geen taal had. De mens is talig [*Sprachlich*]. Hamann ziet echter niet alleen de mens als talig, maar het gehele universum met al haar handelingen.

‘Jede Erscheinung der Natur war ein Wort, - das Zeichen, Sinnbild und Unterpfand einer neuen, geheimen, unaussprechlichen, aber desto innigern Vereinigung, Mittheilung und Gemeinschaft göttlicher Energien und Ideen. Alles, was der Mensch am Anfange hörte, mit Augen sah, beschaute und seine Hände betasteten, war ein lebendiges Wort; denn Gott war das Wort.’⁶

⁴ T. Ramaker, “Johann Georg Hamann,” 118.

⁵ N II, 61 (*An die Zween*). Bij verwijzing naar Hamanns werk zal ik verwijzen naar het standaardwerk van Nadler: J.G. Hamann, *Sämtliche Werke* [hrsg. von Josef Nadler] (Wenen: Herder, 1949) (NI-VI).

⁶ N III, 32 (*Ritter von Rosencreuz*).

Hamann wil de mens niet geïsoleerd beschouwen, maar in haar samenhang met de wereld. Hamanns taalopvatting lijkt een klassiek metafysisch-ontlogisch wereldbeeld te veronderstellen. Taal is hier een *signum* dat verwijst naar een *res*, die eigenlijk ook een woord is, zoals we dat bijvoorbeeld ook al bij Augustinus vinden in zijn *De doctrina christiana*.⁷ De mogelijkheid om zulke 'zijnsuitspraken' te doen over de werkelijkheid bestaat na Kant niet meer. Toch biedt Hamann een nadere nuancering over deze ontologische uitspraken. De werkelijkheid is namelijk niet zonder meer (*an Sich*) kenbaar. Zij is onzichtbaar en verborgen (of theologisch: verborgen in God) en kan slechts aan het licht komen in taal. Taal is hier een bemiddeling [*Vermittlung*] tussen zintuiglijkheid en rede.

Door middel van taal wordt er dus iets bemiddeld tussen onze rede en de werkelijkheid. En tegelijkertijd kan taal ook scheppen. In het bijzonder kan de mens aan het goddelijke scheppingswerk deelhebben: "Er spricht: so geschichts!"⁸. Omdat de mens naar Gods beeld geschapen is, kan hij met God *meescheppen*, zegt Hamann. Dit gebeurt bijvoorbeeld wanneer wij anderen een naam geven⁹ en wanneer wij onze wil uitspreken.

Interessant is het wanneer we deze theorie op God toepassen. Taal betekent dan dat er bemiddeld wordt tussen God en mens. God is door zijn Woord werkzaam en tegenwoordig.¹⁰ Wanneer we de gedachte doorvoeren dat God in taal aanwezig kan zijn, kunnen we zeggen dat God in zekere zin geschapen wordt in onze taal. Hamann zal dit niet na kunnen zeggen, maar op dit punt zal ik verder bouwen in deze bijdrage.

⁷ Deze ontologie wil ik niet vasthouden. Wel de idee dat door deze woorden heen, de werkelijkheid tot ons kan spreken. Zij zijn interpretaties en kunnen zelf tot ons spreken.

⁸ Psalmen 33:9.

⁹ Genesis 2:19. Zie hier de link met bijvoorbeeld Walter Benjamin.

¹⁰ J. von Lüpke, "Ohne Sprache keine Vernunft," *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 46 (2004), 11.

Tot zover heb ik voldoende gezegd over Hamanns opvatting van het wezen van de taal. Nu zullen we verder kijken naar het juiste gebruik van taal. Hier kan ik twee dingen over zeggen.

Allereerst legt Hamann de *nadruk op het bijzondere en het particuliere*. Hij verzet zich hierin tegen een verabsoluteringstendens. Een van zijn argumenten tegen de verabsolutering, waarin taal vaak misbruikt wordt, is dat het algemene niet op zich bestaat. Ieder begrip, hoe abstract ook, draagt in zich de herleiding tot de ervaring, stelt hij. Wanneer we deze ervaring, dat betekent, de ervaring van een concreet en particulier geval, wegdenken uit onze taal, komen we tot een schijnwereld. De werkelijkheid zelf geeuwt, zucht en verstomt namelijk onder een vergankelijk bepalingsstelsel.¹¹ We moeten dus altijd aandacht blijven houden voor de ervaring en het particuliere.

Ten tweede stelt Hamann dat de *stijl van taal ten volle uitgeput moet worden*. Deze bijzondere aandacht voor *stijl* is nauw verwant met zijn nadruk op het particuliere. Zoals eerder gezegd, hield Hamann er niet alleen opvattingen op na, maar leefde hij deze ook. Hamann schreef namelijk vrijwel nooit aan 'het publiek.' Hij wilde begrepen worden door individuele personen in plaats van door het 'algemene.'¹² Hij schreef geen werken zoals andere filosofen, maar schreef brieven, gelegenheidsgeschriften, recensies, etc. Hiermee richtte hij zich tot specifieke personen (zoals Kant, Herder, Jacobi, etc.), die hij representanten van zijn tijdgeest achtte.¹³ Het publiek blijft voor Hamann een artificiële, dove afgod [*künstlicher, tauber Götze*].¹⁴

¹¹ N III, 32 (*Ritter von Rosencreuz*).

¹² J. Simon, *Schriften zur Sprache* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1967), 17. Vanaf nu SzS.

¹³ Simon, SzS, 20.

¹⁴ Simon, SzS, 20.

De enkeling daarentegen heeft een bepaalde ruimte in de maatschappij waarbinnen hij zich kan bewegen. Het ene uiterste, waar hij terecht kan komen, is dat hij 'geen identiteit' heeft, het andere dat hij volledig opgaat in de maatschappij. Het is aan de mens om een positie hiertussenin te vinden.¹⁵ Hamann probeert deze speelruimte ten volle te benutten door stilistisch te schrijven. Door bloemrijk en stijlvol te schrijven breidt men deze ruimte uit en vergroot deze. Hiermee voldoet Hamann aan zijn eigen criterium: "Ein Kopf, der auf seine eigene Kosten denkt, wird immer Eingriffe in die Sprache thun." Men breidt deze ruimte echter niet alleen uit, men kan ook beter verwoorden wat men bedoelt. Zo kan men het taalgebruik volgens Hamann "genau ... angemessen" gebruiken. Wanneer men bijvoorbeeld een brief schrijft, moet men niet alleen in gesprek zijn met de lezer, maar ook samen met de lezer in dialoog zijn met de taal.¹⁶ Op deze manier kan men kwalitatief communiceren.

Theologie en creativiteit

Hier nemen wij afscheid van Hamann. Hij leerde ons dat taal enerzijds bemiddelt tussen de mens en werkelijkheid (en God) en anderzijds de mogelijkheid heeft om mee te scheppen. We gebruiken taal op de juiste manier door niet te verabsoluteren en stijlvol te schrijven. De creativiteit voegt dus een eigen waarde aan taal toe, waardoor er op een nieuwe manier gesproken kan worden. Hier plaats ik een drietal opmerkingen bij.

I. Over God wordt vaak in traditionele taal gesproken. Ook al hebben termen als vader, herder of schepper in hun oorspronkelijke betekenis vaak geen gelding meer, de termen blijven vaak gebruikt. Terecht legt Hendrikse er de vinger op dat er in de kerk vaak een taal wordt gesproken die uit

¹⁵ Simon, SzS, 14.

¹⁶ N III, 187 (*Zweifel und Einfälle über eine vermischte Nachricht*).

vervlogen tijden komt. Dat de inhoud echter wel vaak met een moderne wereldvisie commensurabel is, veronachtzaamt hij mijns inziens.

Taal heeft de functie van de herinnering aan de historische betekenis van woorden. Daarnaast bestaat taal in een gemeenschap en wordt zij door haar bewaard. Beide aspecten van taal komen tot hun recht bij het spreken van traditionele taal. Een derde aspect¹⁷ van taal, namelijk dat het opkomt uit de ervaring, komt minder tot zijn recht. Taal komt op uit de ervaring of is een antwoord hierop, waardoor de ervaring overdraagbaar is. Of anders, ervaring ontsluit nieuwe ervaring. De theologie moet mijns inziens dan ook op zoek naar taal die aan-spreekt.

II. We denken dus met de traditionele taal op kosten van anderen. We kunnen volgens Hamann, en ik volg hem hierin, beter op onze eigen kosten denken. Dit houdt in dat wij in de taal moeten ingrijpen [*Eingriffe*]. Dit ‘ingrijpen’ voltrekken wij in de creativiteit van ons denken en spreken. De ervaring en eigenheid komen tot zijn recht in de stijl die wij gebruiken. Deze stijl kunnen wij op verschillende wijzen uiten.

a. Allereerst is het belangrijk om nieuwe beelden te scheppen en nieuwe metaforen te bedenken. Het veronderstelt een openheid naar de wereld (natuur, literatuur, kunst) om deze metaforen op te doen. Maar de metaforen hoeven niet uit de wereld gehaald te worden. Het neologisme is bij uitstek creativiteit. Hoe dan ook, op een directe manier is namelijk niet over God te spreken. Een brandgang of sluiproute bestaat niet, zoals Hendrikse probeert door God met een appeltaart of een niet bestaande God te vergelijken. We zullen altijd via omwegen moeten zoeken om iets aan het licht te brengen van God in de verwachting dat er iets aan het licht zal komen.

¹⁷ Deze drie aspecten van taal ontleen ik aan het concept ‘dikke taal’ van Adriaanse. H.J. Adriaanse, “Na het theïsme,” [vert. U.G.M. Doedens] in: A.L. Molendijk (red.), *Religie her-dacht: De visie van H.J. Adriaanse op de erfenis van het christendom* (Kampen: Kok, 1997), 43–44.

b. Een andere manier om deze stijl te uiten is door theologie überhaupt in stijl te bedrijven. Ik maak hier graag gebruik van een – naar mijn smaak uitmuntend – voorbeeld van de Leidse filosoof Th.C.W. Oudemans. Hij heeft zijn boek *Omerta* geconstrueerd als een groot gedicht of gedachte-experiment. Een aanrader! Ook al neem ik zijn oproep tot verzwijgen niet over.

III. Theologie en creativiteit met elkaar verbinden, doet recht aan twee aspecten van de theologie.

a. Theologie als scheppen van metaforen doet recht aan de menselijkheid van de theologie en haar cultuurgebondenheid. Theologie is altijd een beperkt spreken, met alle moeilijkheden van dien. Al eerder sprak ik over de voorvragen van openbaring. Deze komen hier tot hun recht. Alle spreken over boven komt van beneden. En zij is niet alleen spreken over boven, maar tevens spreken over beneden. Zij is zelfinterpretatie. Het spreken over boven komt echter niet plotseling op. Zij wordt gewekt door een ervaring – of aan-spraak [*Anspruch*] – en is hier een reactie op.

b. En met deze aan-spraak kom ik tot het tweede aspect waaraan recht gedaan wordt. Met het spreken over God wordt de ervaring namelijk mededeelbaar en ontsluit zij ervaringen. Dit gebeurt niet onmiddellijk en gegarandeerd, maar er kán door deze woorden gesproken worden, zij kunnen openbaring worden. Zij kunnen *Dei verbum* worden. Zoals de oude traditionele beelden aangesproken hebben – en nog steeds aan *kunnen* spreken – kunnen deze nieuwe woorden en nieuwe beelden tot leven gewekt worden.

Tot slot: mijn eerste metafoor

Het is duidelijk dat de brandgang afgesloten is door mij, wanneer wij spreken over God. De omweg is de smalle weg die wij moeten nemen. Het Collegium doet dit al jaren. Wanneer wij spreken over Haar en onze ervaring met Haar in

zeer passende metaforen. Middels deze metaforen interpreteren wij Haar tekenen en spreken wij de broeders opnieuw aan. Dat is goed, deze taal moet bewaard blijven.

Tegelijk moeten de broeders echter op zoek gaan naar nieuwe metaforen om die overweldigende ervaringen in beelden te vangen en tegelijk los te laten. Zo bezien is het Collegium een kunstenaarsgroep. De broeders schetsen, brengen hun betoog met verve en dichten hun werkzaamheid. Het Collegium is een schare van creatievelingen. De ware creatieve broeder is onschuldig, scheppend, zonder ballast. Hij is – om Nietzsches beeld te gebruiken - een spelend kind, vol potentie.

Vanuit dit perspectief spreken over de Maagd is, spreken over de Maagd als *au pair*. Zij begeleidt het kind, bewaakt zijn grenzen en stimuleert zijn zelfstandigheid. In de hoop dat de broeder eens een van zijn mooiste tekeningen aan Haar zal geven en zeggen: 'Dit bent U.' Vol trots zal Zij zich dan terugtrekken en glimlachend tegen zichzelf zeggen: "Zo gek zijn die jongens niet, het lijkt best aardig".

Tussen dood en leven, tussen hoop en vrezen

J. Blaise Florusse

*Een mens die niet meer bloedt uit duizend wonden,
Maar 't leven eind'lijk overwonnen heeft.*

J.C. Bloem, "Grafchrift," uit: *Enkele Gedichten*

Deze onsterfelijke versregels van de zwaar onbesneden maar niettemin befaamde dichter J.C. Bloem drukken – en zij zijn daarin niet de enige in zijn oeuvre – een sentiment uit waarin een zekere verkiezing van de dood boven het leven de boventoon lijkt te voeren. De dood als veilige haven, als onbezorgd eindpunt van een ronduit miserabel en ellendig leven. Het leven dat door alle ellende die erover wordt uitgestort, niets meer is dan een omweg tussen dood en dood. Een foltering en een brandgang voor de ziel.

Deze visie, door de meer vrolijke mens dikwerf gekenschetst als zou ze 'pessimistisch' en 'zwartgallig' zijn, heeft (bijna als vanzelfsprekend) geen plek verworven in de onderwijzingen van het christendom.¹ Integendeel: de opperste heiligheid en goedheid van het leven worden benadrukt. God heeft het leven gemaakt, en Hij zag dat het zeer goed was. De dood, het afwezig zijn van het leven, is duidelijk negatief. Het leven is dus het uitgangspunt, met de dood als verschrikkelijke tegenhanger. Als ultiem voorvechter van dit leven, en beschermer van de heiligheid ervan, is God, de God van Israël, de aan te roepen figuur in levensbedreigende situaties en tijden van hoge nood. Immers, zo leert de Bijbel ons, slechts God redt uit ellende, ziekte en dood.²

Ofschoon deze visie getuigt van een prachtig en stellig vertrouwen in God en de goedheid van het leven dat Hij

¹ Het verlangen naar de dood door geloof in een wederopstanding is een andere discussie, zonder directe relevantie voor het hier te behandelen onderwerp.

² Zie bijvoorbeeld Exodus 15:26, 1 Samuël 7:8, Psalmen 3:8, 51:16 en Jeremia 17:14.

schiep, conflicteert zij op het eerste gezicht met een verschijnsel dat wij meerdere malen in de Bijbel tegenkomen, en dan met name in het Oude Testament, waar wij onze beschouwing toe zullen beperken. Soms namelijk zien we dat iemand zo ver is afgedaald in de diepste denkbare ellende, dat de arme ziel al niet meer om de redding van het vege lijf smeekt. Nee, in deze schrijnende hopeloosheid ziet de mens nog maar één uitweg. De dood. Op deze mens willen wij onze spreekwoordelijke pijlen richten. Deze mens, die in zijn mensonterend ongeluk, in zijn roepen tot zijn God, in zijn wanhopig smachten en zijn vurig verlangen naar de zoete verlossing die schijnbaar alleen de dood kan brengen, verlost wil worden van het leven.

De dood in de Schriften

In de Bijbel komt een flink aantal passages voor waarin een mens te kennen geeft niet meer verder te willen leven, of zichzelf zonder deze kennisgeving van het leven berooft. Graag zou ik de gelegenheid hebben al deze passages te behandelen, maar om verschillende redenen van praktische aard zullen wij ons beperken tot een sterk afgebakende selectie. De belangrijkste voorwaarde die wij zullen hanteren is dat het moet gaan om een verzoek om de dood, en dat dit verzoek om de dood aan God gericht moet zijn. Teksten waarin mensen het heft in eigen hand nemen, zoals de zelfmoord van Achitofel (2 Sam 17:23), de zelfmoord van Zimri (1 Kon 16:18), de zelfmoord van Simson (Richt 16:20) en de zelfmoord van Razis (2 Macc 14: 37-46) zullen wij hierom niet behandelen. Ook expliciete verzoeken om de dood die gericht zijn aan mensen, zoals het verzoek van Saul aan zijn wapendrager³ en het verzoek van Abimelech aan zijn wapendrager (Richt 9: 53-54) zullen wij niet behandelen, ook omdat deze twee gevallen niet het verschil maken tussen

³ Zoals in 1 Samuël 31:8 en 1 Kronieken 10:4; dit in tegenstelling tot de versie die wij vinden in 2 Samuël 1:6.

leven of dood, maar tussen een enigszins eerbiedwaardige dood die zich meteen voltrekt, en een eerloos sterven dat zich op termijn onherroepelijk gaat voltrekken. Uitingen van doodsverlangen die bedoeld zijn om een uitspraak extra kracht bij te zetten, en daarom eerder retorisch van aard zijn dan suïcidaal, zullen wij ook niet behandelen.⁴ Let wel dat wij met ‘retorisch’ hier een manier van spreken van het personage bedoelen, en niet het thema van ‘wanhoop tot de dood toe’ als retorisch middel van de auteur. Oprecht doodsverlangen is zodoende een doodsverlangen dat oprecht is voor het personage dat het verlangen uitspreekt.

Wij weten ons nu beperkt door bovengenoemde voorwaarden. Dit houdt in dat wij slechts die passages overhebben, die de volgende aspecten gemeenschappelijk hebben: 1) er gaat een smeekbede uit naar God; 2) het betreft een verzoek om de dood; 3) er is sprake van een oprecht doodsverlangen.

Dit zou een eigenaardig schrijven zijn als ik niet zou beginnen met verreweg het bekendste voorbeeld van een verlangen naar de dood in de Bijbel. Een aanzienlijk deel van het boek Job wordt gekenmerkt door klanken van bitter ongeluk, en uitroepen die suggereren dat Job het leven als zodanig niet meer ziet zitten. De bekendste passage is het complete hoofdstuk 3.⁵ In dit hoofdstuk vervloekt Job de dag van zijn geboorte met emotionele exclamaties als “Waarom ben ik niet in haar schoot gestorven, niet gestikt toen ik ter wereld kwam”⁶ (vs. 11) en “Was ik maar als een misgeboorte weggestopt, als een kind dat het licht nooit heeft gezien” (vs. 16). Verderop in het boek vinden we nog meer uitingen van Jobs diepe ongeluk: “Laat toch gebeuren waar ik om vraag, laat God mijn hoop verwerkelijken. Wilde Hij mij maar verpletteren, Zijn hand terugtrekken, mijn levensdraad

⁴ Zie bijvoorbeeld Genesis 27:46, 30:1, Exodus 32:32.

⁵ Zie ook de parallelle passage in Jeremia 20:14-18.

⁶ Alle vertalingen zijn overgenomen uit de NBV, behalve wanneer anders aangegeven.

afsnijden. Dat zou een troost voor mij zijn (...)" (Job 6:8-10), en "Liever zou ik gewurgd worden en sterven dan in dit lichaam blijven" (Job 7:15). Hoewel het hier niet letterlijk gaat om een uitroep naar God, deze uiting van een oprecht en acuut doodsverlangen is impliciet natuurlijk wel aan God gericht, en vormt een prachtig beeld van de emotie die wij zoeken. Job is in de diepste wanhoop vervallen, ziet de zin van zijn leven niet meer in, en ziet geen andere uitweg dan de dood.

Een ander duidelijk voorbeeld van deze emotie is een tweetal verzen in het boek Jona. De eerste uitroep is in Jona 4:3: וְעַתָּה יְהוָה קַח־נָא אֶת־נַפְשִׁי מִמָּוֶי "Welnu Heer, ontnem mij mijn leven!"⁷ Jona's teleurstelling over het sparen van Ninevé uit zich in een ferme woede jegens God, waarin hij God beveelt zijn leven te nemen. Let hierbij vooral op het sterke taalgebruik van de kant van Jona. Echter, Jona's dringende verzoek heeft geen effect. God doodt Jona niet, en God verandert zijn plannen niet omwille van Jona. God vraagt Jona of hij terecht boos is, hiermee implicerend dat dat niet het geval is. Even later komt het opnieuw tot een uitbarsting. Want hoewel God in eerste instantie een schaduwrijke wonderboom laat opkomen om het gemoed van Jona wat te verlichten (Jona 4:6), zorgt het verdorren van diezelfde boom voor de terugkeer van Jona's grote woede. Bovendien wordt deze woede nog verergerd door de verzengende zon die Jona op het hoofd schijnt. Weer valt Jona uit tegen God, in zijn boosheid en zijn ellende: וַיִּשְׁאַל אֶת־נַפְשׁוֹ לָמוּת "Hij bad om te mogen sterven" (Jon 4:8). Weer brengt God Jona niet om het leven, maar Hij vraagt hem opnieuw of zijn woede terecht is. Opnieuw suggereert God dat Jona onterecht boos is, terwijl Hij hem wijst op zijn egocentrische gedrag.

Ook Mozes, de grote dienaar van God, kent tijdens het vervullen van zijn moeilijke taak de nodige dalen in zijn geestelijk leven. Het volk zeurt en klaagt luidkeels over hun omstandigheden sinds de uittocht uit Egypte, en over het

⁷ Eigen vertaling.

gebrek aan vlees in de woestijn. Ze hebben genoeg van het manna dat God uit de hemel laat neerdalen, en doen hun beklag bij Mozes. Mozes ziet het niet meer zitten om op deze manier het volk te leiden, en roept in zijn wanhoop tot God: "Als u me dit werkelijk wilt aandoen, dood me dan liever meteen. Dan blijft verdere ellende mij tenminste bespaard" (Num 11:15). God ziet de ellende waarin Mozes zich bevindt, en laat hem zeventig oudsten aanstellen om hem te helpen het volk te leiden. God grijpt in omdat hij ziet dat de smeekbede van Mozes terecht is (in tegenstelling tot wat we even hiervoor bij Jona zagen).

In 1 Koningen 19 smeekt ook de Godsmann Elia om de dood. "Daar ging hij onder een bremstruik zitten, verlangend naar de dood, en zei: Het is genoeg geweest, Heer. Neem mijn leven, want ik ben niet beter dan mijn voorouders" (1 Kon 19:4). Elia verkeert in een diepe wanhoop: hij is op de vlucht voor Izebel, die hem met de dood bedreigt, en hij besluit naar de woestijn van Juda te gaan. De onherbergzaamheid en de brandende zon drijven hem tot wanhoop, en met zijn laatste krachten smeekt hij om de dood. Hij is het vechten moe, de verzengende zon eist zijn tol, en hij heeft geen kracht meer om verder te gaan. Zijn ontroerende smeken om de dood gaat door merg en been, en ook God trekt zich het lot van zijn profeet aan. Hij ziet Elia's ellende en stuurt een engel om voor hem te zorgen.

Vervolgens zorgt God er op subtiële wijze voor dat de machten en krachten die het Elia zo moeilijk maken, door toedoen van Elia's handelen toch ten onder zullen gaan. Immers, zodra Elia wat aangesterkt is, krijgt hij de volgende opdracht: "De Heer zei tegen Elia: Keer terug en ga naar de woestijn van Damascus. Daar aangekomen moet je Hazaël tot koning van Aram zalven. Jehu, de zoon van Nimsi, moet je zalven tot koning van Israël, en Elisa, de zoon van Safat, uit Abel-Mechola, moet je tot je eigen opvolger zalven. Wie ontkomt aan het zwaard van Hazaël, zal gedood worden door Jehu. En wie ontkomt aan het zwaard van Jehu, zal gedood

worden door Elisa" (1 Kon 19:15-17). En inderdaad, wie verder leest zal zien dat de afgodendienst en de voornaamste ambassadeurs daarvan, namelijk Izebel en het huis van Achab, op termijn uitgeroeid worden door de door God genoemde personen.⁸

Het boek Tobit

Tenslotte behandelen wij het boek Tobit. In Tobit 3:6 lezen wij het volgende:

‘Doe daarom met mij wat u wilt, gebied toch dat mijn levensadem wordt teruggenomen. Dan word ik tenminste verlost van dit aardse bestaan en verga ik tot stof. Ik kan maar beter sterven dan dat ik nog langer moet leven, want de leugenachtige verwijten die ik heb moeten aanhoren, hebben me diep gegriefd. Ach Heer, gebied toch dat ik van deze ellende word bevrijd en laat me naar mijn eeuwige rustplaats gaan. Wend uw blik niet van me af, Heer, want het is beter dat ik sterf dan dat ik in ellende moet leven en me vals moet laten beschuldigen.’

Tobit, blind en ongelukkig, voelt zich zelfs in de steek gelaten door zijn eigen vrouw. Dit is meer dan hij hebben kan. In deze situatie van hulpeloosheid vraagt hij God om de dood. Hoewel we later zullen zien dat God geen gehoor geeft aan deze oproep, is het zinnig om op te merken dat even later te lezen is dat Tobit zelf wel degelijk rekening houdt met een spoedig sterven. Hij heeft God er immers om gevraagd: “Hij zei bij zichzelf: Ik heb om de dood gevraagd, dus zou het niet verstandig zijn om voordat ik sterf Tobias over dat geld in te lichten?” (Tobit 4:2). Dit geeft aan dat een dergelijk

⁸ Dit wonderlijke relaas is te vinden in 2 Koningen 9-10.

doodsverlangen reëel is: een serieuze overweging van een wanhopig mens. Toch werkt God anders. Hij trekt zich het lot van zijn dienaar aan (zie 3:16) en geeft opdracht Tobit te verlossen van zijn ellende. Niet door hem te doden, maar door de oorzaak van zijn lijden weg te nemen, en zijn blindheid te genezen.

Ook Sara, die familie van Tobit is, smeekt God om de dood. Eerst wil ze zichzelf verhangen, maar besluit later dat het verstandiger is om God over haar leven of sterven te laten beslissen. De kwade geest Asmodeüs heeft al zeven maal in de huwelijksnacht haar man vermoord, nog voordat ze als man en vrouw bij elkaar waren gekomen. Ze heeft zodoende al zeven maal een echtgenoot moeten begraven, terwijl ze altijd kinderloos gebleven is. Als Sara verweten wordt dat zij al haar echtgenoten eigenhandig vermoordt, trekt zij zich dit ten zeerste aan (Tobit 3:10):

‘Huilend van verdriet vluchtte Sara naar de bovenverdieping van haar vaders huis. Ze wilde zich daar verhangen, maar kwam tot bezinning en dacht: Ze zullen tegen mijn vader zeggen: ‘Je enige kind, je dochter van wie je zoveel hield, heeft zich van ellende verhangen.’ Wat een schande zal dat voor hem zijn op zijn oude dag. Hij zal nog van verdriet sterven. Nee, dat kan ik hem niet aandoen. Ik mag me niet verhangen. Het is beter dat ik de Heer vraag of hij me wil laten sterven; dan hoef ik nooit meer van die valse beschuldigingen aan te horen.’

Ook haar gebed wordt verhoord, tegelijkertijd met het gebed van Tobit (zie 3:16). God geeft opdracht haar te verlossen van de kwade geest Asmodeüs, en haar aan Tobias, de zoon van Tobit, uit te huwelijken. Weer geeft God gehoor aan een wanhopige uitroep, niet door Sara te doden, maar door de oorzaak van haar lijden weg te nemen.

Tot slot

Al deze verhalen vertellen ons dat God verder ziet dan de mens. Of het nu Jona is, die niet verder kan denken dan zijn eigen wensen, of Elia, die niet ziet hoe de hem vijandige machten ooit verslagen moeten worden, God weet wat te doen als de mens het niet meer ziet zitten.

Alle behandelde passages hebben dit gemeen: de mens roept in zijn diepste ellende tot God, op het punt dat hij echt niet meer weet hoe het verder moet. Voor de mens is de dood soms de minste van twee kwaden. Maar God ziet verder dan dat: Hij ziet een oplossing voor de wanhopige mens, en maakt de mens sterker, door hem door dat diepe, donkere dal te leiden. Het diepe, donkere dal dat ieder mens bij tijd en wijlen overvalt. Niets menselijks is ook Bloem vreemd, dat is zeker, en ook de Bijbelse protagonisten zijn maar mensen.⁹ Zij hebben dezelfde emoties als eenieder: emoties van depressie, verdriet, spijt en uitzichtloosheid. Juist de aanwezigheid van dergelijke emoties in de Bijbel tonen het realisme van de portretten die de Bijbelschrijvers hebben geschetst. Herkenbare figuren, met dezelfde moeilijkheden en problemen als wij. Geen almachtige krachtpatsers met stalen zenuwen en een vast vertrouwen in een goede afloop, maar mensen zoals u, ik, en J.C. Bloem. Er is daarom niets mis met het beleven van een uitzichtloze situatie: het is niets meer dan de harde menselijke realiteit. De verhalen in de Bijbel zijn bedoeld om mensen in een dergelijke situatie te bemoedigen, te steunen en hen te tonen dat zij niet de eersten zijn die in bittere wanhoop menen dat ze dood beter af zijn. En daar blijft het niet bij! Ze vertellen tevens van de zon achter de wolken, het sprankje hoop aan de horizon, de onvoorziene redding, die de door ellende blind geworden mens al niet meer voor mogelijk gehouden had. De blind geworden mens, die meent

⁹ Zie voor details omtrent de menselijkheid van Bloem de voortreffelijke biografie van Bart Slijper, *Van alle dingen los: het leven van J.C. Bloem* (Amsterdam: Arbeiderspers, 2007).

dat het leven niet meer is dan een omweg tussen dood en dood. Bloem is zijn hele leven blind gebleven. Dat is wat hem onderscheidt van de wanhopige figuren in de Bijbel: niet zijn negatieve houding ten opzichte van het leven, maar het uitblijven van vernieuwd geluk. Want als het aan God ligt, is menselijke ellende niet het doel van het bestaan, maar slechts een omweg. Niet het leven als omweg tussen dood en dood, maar het bijna-dood zijn als omweg tussen leven en leven. Het nieuwe leven, met een vernieuwd inzicht. Met een vernieuwd geluk. Met een vernieuwd vertrouwen.

Literatuur

Daube, D., "Death as a Release in the Bible," *Novum Testamentum* 5 (1962): 82-104.

Sasson, J.M., *Jonah* (Anchor Bible; New York: Doubleday, 1990).

De omweg door het achterhuis van Condorcet

Simon Vuyk

Wanneer ik in Parijs ben, loop ik graag, niet ver van het Palais du Luxembourg, in de richting van de Seine door de Rue Servandoni. Die straat heette ruim tweehonderd jaar geleden, ten tijde van de Franse Revolutie (1789), Rue des Fossoyers, 'straat der doodgravers,' herinnering aan de tijd dat beroepsgroepen als gilden bijeen woonden. Op no. 15 is hoog aan de muur een herdenkingsplaat aangebracht voor Condorcet. Achter de daar gevestigde winkel kan men een binnenplaats betreden waar geheel verscholen tussen de huizen en stadstuinen een kleine woning ligt, een achterhuis. Daar dook Condorcet van juni 1793 tot maart 1794 onder bij de weduwe Vernet die hem met gevaar voor haar eigen leven verborgen hield. Om aan de terreur van de radicale revolutionairen onder leiding van Robespierre te ontkomen, had de filosoof, wiskundige en parlementariër Mari Jean Antoine Nicolas Caritat, Markies de Condorcet daar zijn toevlucht gezocht. Hij schreef in dat achterhuis geen *Dagboek*, zoals eeuwen later Anne Frank in haar achterhuis te Amsterdam zou doen, maar wel een van de meest sprankelende essays uit de westerse beschavingsgeschiedenis, *Schets van een historisch overzicht over de vooruitgang van de menselijke geest* (*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*). Hadden andere, inmiddels gestorven, filosofen der Verlichting zoals Voltaire, Rousseau, Diderot en d'Alembert met werken als *Traité sur la Tolerance* (1763), *Emile ou de l'éducation* (1762) en de *Encyclopédie* (1751-1772) de grote revolutie geestelijk voorbereid, Condorcet zou met zijn laatste essay het literaire slotakkoord geven, een teken van hoop in bange tijden, geschreven in de maanden dat de veelbelovende Revolutie al zijn kinderen dreigde te verslinden. Weinigen zullen deze klassieken van het Europese humanisme nog lezen, maar hun bijdragen aan groter rechtvaardigheid,

verdraagzaamheid, opvoeding tot respect voor de natuur en over de functie van kennis in ons leven zijn blijvend opgenomen in ons stelsel van waarden en normen. In die straat der doodgravers worden wij eraan herinnerd dat Condorcets optimistische en bemoedigende lofzang over de toekomst der humaniteit geschreven is, terwijl hij leed onder vervolging die hem tenslotte fataal werd.

Robert Badinter, eens een minister van Justitie in Frankrijk, en zijn vrouw Elisabeth, bekend sociaal-politicologe, schreven eertijds, bij de tweehonderdjarige herdenking der Revolutie een prachtige biografie, *Condorcet (1743-1794), un intellectuel en politique* (1988), die ook in het Nederlands werd vertaald. Zeer aanbevelenswaardig om te lezen. Tegelijkertijd verscheen van Thierry Boissel een biografie over *Sophie de Grouchy (1764-1822), marquise de Condorcet*. Zij was zijn meer dan twintig jaar jongere vrouw die in haar salon de intellectuele elite van Parijs ontving. Zij liet zich in de winter van 1793/1794 op aandringen van haar man van hem scheiden om medeplichtigheid aan zijn onderduiken te vermijden en hun bezittingen voor hun enige dochter veilig te stellen. Zij redde na zijn dood de aantekeningen van zijn zwanenzang, de *Schets*, en bekommerde zich om zijn geestelijke nalatenschap. Sophie was de zuster van de generaal De Crouchy die door zijn te late verschijning op het slagveld van Waterloo (1815) Napoleon zijn noodzakelijke hulpstroepen onthield. Over deze Crouchy zou Stefan Zweig zijn beroemde novelle *Die Weltminute von Waterloo* schrijven. Maar dat is een ander verhaal.

Condorcet behoorde tot de meest vooruitstrevende denkers van de Verlichting, maar hij schroomde niet het handwerk van de politiek op te nemen toen de Revolutie aanbrak. Al vóór die tijd schreef hij, onder pseudoniem, tegen de slavernij, *Reflexions sur l'esclavage des nègres* (1781). Het stuk zou in onze Republiek zijn invloed uitoefenen op artikelen tegen de slavenhandel van Jan Konijnenburg in zijn culturele maandblad *Bijdragen tot het Menselijk Geluk* (1789-1794). Ook

Condorcets *Avis aux Bataves* werd hier ten lande gelezen. Hij richtte een republikeins genootschap op, samen met de Amerikaanse kosmopoliet Thomas Paine en geestverwante Fransen, omdat hij een monarchie aanhangen als infantiel bijgeloof zag. Hij pleitte met succes voor gelijke rechten voor protestanten en Joden. Als een van de weinige mannen liet hij blijken dat zonder gelijke rechten voor de vrouw de revolutie onvoltooid bleef. De haat van zijn tegenstanders trof hem vooral vanwege zijn rol in het proces tegen de burger Louis Capet, koning Lodewijk XVI. Op 20 april 1792 presenteerde Condorcet de vruchten van jarenlange arbeid in de Nationale Vergadering, zijn rapport over de vernieuwing van het onderwijs. Het was gebaseerd op het beginsel van gelijke kansen voor iedereen. Het onderwijs zou voor jongens en meisjes, mannen en vrouwen, rijken en armen gratis worden. Helaas luisterde niemand die dag naar hem, want opgewonden wachtte het parlement op de komst van de koning die de oorlog tegen Oostenrijk zou afkondigen. Veel vernieuwingen die Condorcet voor de school formuleerde, zoals co-educatie, zouden in Frankrijk nog honderd jaar door de bisschoppen worden tegengehouden.

In november 1792 begon het proces tegen de koning die van landverraad werd beschuldigd. Condorcet verzette zich ertegen dat het parlement tegelijk als aanklager en als rechtbank optrad. Juist omdat hij de koning schuldig achtte, meende hij dat alleen een onafhankelijke rechtbank tot een juist oordeel kon komen. Dit gevecht om de zuivere rechtspleging verloor hij. Evenals Voltaire tegenstander van de doodstraf, waagde hij het, vrijwel als enige, in die mening te volharden, toen in de nacht van 17 op 18 januari 1793 over de straf voor de koning werd gedebatteerd. Hij pleitte voor levenslange dwangarbeid. Verlichting vraagt niet alleen redelijk inzicht, maar ook zedelijke moed. Op 23 januari 1793 viel het hoofd van Lodewijk XVI onder de guillotine. In de ogen der radicalen had Condorcet met zijn houding in het proces van de eeuw zijn eigen doodvonnis getekend. In juni

dook hij, toen een arrestatiebevel tegen hem was uitgegaan, onder in het achterhuis in de Rue des Fossoyers.

Zonder één naslagwerk schrijft hij daar zijn beschavingsgeschiedenis. Mijn Franse pocketuitgave telt driehonderd bladzijden. Het was de ultieme beschrijving hoe uit een in ellende gedompelde wereld een betere samenleving moest worden opgebouwd. Een geloofsbelijdenis waarvan het slot als volgt klinkt:

‘Hoezeer biedt het zicht op de voortgang der menselijke geest aan de filosoof een schouwspel dat hem troost bij al die dwalingen, misdrijven en ongerechtigheid waarvan de wereld doortrokken is en waarvan hijzelf vaak het slachtoffer is geworden. In dit vergezicht ontvangt hij de prijs de redelijkheid te hebben bevorderd en de vrijheid te hebben verdedigd. Hij durft aan de relatie vast te houden met de uiteindelijke menselijke bestemming. Daarin vindt hij loon voor zijn deugzaamheid, de vreugde iets tot stand te hebben gebracht dat blijft; dat het lot niet kan vernietigen, ook al kunnen omstandigheden vooroordelen en slavernij weer terugbrengen. Deze overwegingen vormen een toevluchtsoord waar de gedachte aan zijn vervolgers hem niet kan achterhalen; waar hij nijd, vrees en haat vergeet, ervan overtuigd dat de mens sterk staat in zijn recht en natuur. Daar leeft de filosoof met zijn gelijken in een paradijs dat de rede hem heeft weten te scheppen en waar zijn liefde voor de mensheid hem de schoonheid biedt van de zuiverste vreugde.’

Tegen het voorjaar van 1794 wordt de grond in het achterhuis Condorcet te heet onder de voeten. Hij vreest ook voor het leven van Madame Vernet. Vermomd ontsnapt hij te voet uit

Parijs. Maar vrienden in een van de omliggende dorpen bij wie hij zijn toevlucht dacht te vinden, weigeren hem uit angst de toegang tot hun huis. In een herberg vindt men de man die Horatius zit te lezen en die, wereldvreemd, een omelet van 24 eieren bestelt, verdacht. Hij wordt gearresteerd en in afwachting van identificatie opgesloten. Of de schok te groot was of dat de altijd in de zoom van zijn jas meegedragen gifcapsule is gebruikt, is onduidelijk gebleven, maar de volgende morgen ligt de 51-jarige Condorcet dood in zijn cel. Het lichaam van de anonieme zwerver verdwijnt in de kuil der armen in het dorp Bourg-Egalité. Zijn boek, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, is en blijft zijn monument.

Het verdwenen lijk van Zacharias

C. Loek Hoogerwerf

Nadat in 'Het geheim van de roestige spijker' de grote speurder Dick Parker een reeks moorden op achteloze en onverschrokken wijze heeft opgelost, gaat hij naar huis en nestelt hij zich behaaglijk aan het haardvuur om de persverslagen te lezen.

'Doch daar wipt de butler binnen.'"Er ligt weer een lijk op de stoep, Mylord," zegt hij kalm.
"Komaan" zegt Dick, "een nieuw geval."'¹

Net zoals Dick Parker, terwijl het ene lijk nog nauwelijks koud is, alweer over het volgende struikelt, zo stuit een onderzoeker in zijn bronnenmateriaal menigmaal op zaken waarvan hij denkt: Komaan, een nieuw geval. Dat moet ik eens gaan uitzoeken. Aldus verging het mij toen ik in mijn omzwervingen door de vroegchristelijke geschriften stuitte op het lijk van Zacharias, of liever het ontbreken daarvan, in het zogenaamde Protevangelie van Jakobus (hierna: PJ).

De *locus delicti* is het laatste gedeelte van PJ, waar het gaat over de kindermoord in Betlehem en de moord op Zacharias (22-24).² Herodes is op zoek naar de kleine Johannes de Doper, die met zijn moeder Elizabet intussen een schuilplaats heeft gevonden. Herodes stuurt soldaten naar Zacharias, die als hogepriester in de tempel is, om hem te

¹ Godfried Bomans, "'Het geheim van de roestige spijker: Leerzaam en opbouwend beeld-verhaal," in: *idem, Omnibus* (Amsterdam: Elsevier, 101963), 270-278.

² Als teksteditie gebruik ik Ronald F. Hock, *The Infancy Gospels of James and Thomas* (Santa Rosa: Polebridge Press, 1995), met raadpleging van H.R. Smid, *Protevangelium Jakobi: A commentary* (Assen: Van Gorcum, 1965) en E. de Strycker, *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques: Recherches sur le papyrus Bodmer 5 avec une édition critique du texte grec et une traduction annotée* (Subsidia Hagiographica 33; Brussel: Sociétés des Bollandistes, 1961).

vragen waar hij zijn zoon heeft verborgen. Zacharias weet van niets, maar Herodes neemt geen genoegen met zijn onwetendheid en laat hem bedreigen: 'Je weet dat jouw bloed onder mijn hand is!' Zacharias reageert: 'Ik ben een martelaar van God, vergiet dan mijn bloed! Maar de Heer zal mijn geest ontvangen, omdat u onschuldig bloed vergiet bij het voorportaal van de tempel van de Heer' (23.3). Als de dag aanbreekt, wordt Zacharias vermoord. Als hij 's morgens niet komt opdagen voor de begroeting, worden de priesters bevreesd. Een gaat kijken en ontdekt geronnen bloed naast het altaar. Dan klinkt een stem: 'Zacharias is vermoord en dit bloed zal niet uitgewist worden totdat zijn wreker is gekomen!' Bevreesd gaat de priester zijn collega's inlichten. 'En zij zagen wat er gebeurd was. De zoldering van de tempel weende en zij scheurden hun kleren van boven naar beneden. Maar zijn lijk vonden zij niet, integendeel, zij vonden zijn bloed dat veranderd was in steen' (24.3). Drie dagen en drie nachten bedrijft men rouw over hem, maar daarna wordt Simeon in zijn plaats gekozen.

De vraag is: waar is het lijk van Zacharias gebleven? De schrijver rept er met geen woord over. Hij hanteert een bondige stijl en blijkbaar veronderstelt hij dat de lezer slechts een half woord nodig heeft (of zelfs dat nog niet eens). Om een antwoord te vinden, ga ik eerst in op de herkomst van de traditie over de dood van Zacharias. Dan ga ik in op de wijze waarop lezers van toen en nu het verdwijnen van Zacharias' lijk hebben geïnterpreteerd. Via deze omweg keer ik terug naar de tekst van PJ zelf.

Zacharias' dood

De traditie van de moord op Zacharias heeft haar wortels in het Nieuwe Testament. Matteüs en Lucas hebben beiden een woord van Jezus uit Q overgenomen over het doden van de profeten (Matteüs 23:35 en Lukas 11:51). Jezus zegt dat al het bloed dat op aarde vergoten is, aan zijn hoorders zal worden aangerekend, van het bloed van Abel tot het bloed van

Zacharias, die omkwam tussen het brandofferaltaar en het heiligdom. Terwijl de beoogde Zacharias/Zecharja waarschijnlijk de zoon van de hogepriester Jojada is,³ verwart Matteüs hem met Zecharja ‘de zoon van Berechja,’ de profeet van het gelijknamige Bijbelboek (Zacharia 1:1). De verwarring over de vraag om welke Zecharja het hier nu eigenlijk gaat, begint dus al bij Matteüs.

In de tweede eeuw n.Chr. ontstaat een traditie dat deze Zacharias dezelfde is als de vader van Johannes de Doper. Daar zit de volgende logica achter: Zecharja, de zoon van Berechja, is niet de zoon van Jojada, maar ook niet de profeet, want die is niet vermoord. Dan moet het gaan om de Zacharias uit het evangelie, ook omdat dat een tijdgenoot van Jezus is en Jezus zijn tijdgenoten de moord in de schoenen schuift. De eerste attestatie van deze traditie is te vinden in de brief van de kerken van Vienne en Lyons uit 178 n.C.⁴ Naar alle waarschijnlijkheid zagen de auteurs Zacharias als een martelaar.⁵

Origenes (eerste helft derde eeuw) kent ook een traditie over de moord op Zacharias, die hij zelf overneemt. Die overlevering luidt dat Zacharias als wetsovertreder gedood werd omdat hij Maria ná de geboorte van Jezus toch in de ruimte liet bidden die alleen voor maagden bestemd was.⁶ Epiphanius (vierde eeuw) maakt melding van een ‘ketterse’ versie van de moord op Zacharias uit het geschrift *De geboorte van Maria*. Zacharias zou namelijk – als een Gerard Reve avant la lettre – in de tempel een visioen gehad hebben

³ De dood van deze Zecharja is namelijk de laatste profetenmoord in de Hebreeuwse Bijbel (2 Kronieken 24:20-22).

⁴ De brief is te vinden in Eusebius, *Historia Ecclesiastica* 5.1.3-2.7. Voor Vettius Epagathus, die nadrukkelijk vergeleken wordt met de Zacharias uit Lucas, zie 5.1.9-10.

⁵ H. van Campenhausen, “Das Martyrium des Zacharias: seine frühesten Bezeugung im zweiten Jahrhundert,” in: *idem* (ed.), *Aus der Frühzeit des Christentums: Studien zur Kirchengeschichte des ersten und zweiten Jahrhunderts* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1963), 302-307.

⁶ Origenes, *Commentaar op Matteüs*, 25.

waarin hij God zag als een man met het uiterlijk van een ezel. Toen hij dat aan het volk vertelde, werd hij gedood wegens blasfemie.⁷ Bij Petrus van Alexandrië (begin vierde eeuw) vinden we voor het eerst een versie die sterk lijkt op PJ. Hij schrijft dat Herodes er niet in slaagde Johannes te vinden, omdat Elisabet met hem gevlucht was. Toen liet Herodes Zacharias doden tussen de tempel en het altaar.⁸ Het enige verschil met PJ is dat Petrus van Alexandrië expliciet meldt dat Zacharias ‘tussen de tempel en het altaar’ de dood vond. Dit kan hij zelf hebben aangevuld vanuit de bekende tekst Matteüs 23:35; voor het overige ga ik ervan uit dat hij afhankelijk is van PJ. Het Protevangelie moet namelijk in de tweede helft van de tweede eeuw gedateerd worden.⁹ Hoe dan ook, het Protevangelie van Jakobus bevat een van de vele versies van de moord op Zacharias, die allen geënt lijken te zijn op een verbinding van Zacharias de zoon van Berechja (Matteüs 23:35) met Zacharias de vader van Johannes de Doper.¹⁰

Het lijk verdwenen?

Uit de grote verspreiding en de vele vertalingen van PJ blijkt dat dit geschrift zeer populair was. Het verbaast dan ook niet dat de legendevorming niet ophoudt bij PJ. Uit de vele teksten

⁷ Epiphanius, *Panarion haereticorum* 26.11.12-12.4.

⁸ Petrus van Alexandrië, *Canon* 13.

⁹ De Strycker (1961), 412-423; Smid (1965), 23-24; J.K. Elliott (ed.), *The Apocryphal New Testament: A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation* (Oxford: Oxford University Press, 1993), 49; Hock (1995), 11; Hans-Josef Klauck, *Apokryphe Evangelien. Eine Einführung* (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 2005), 89. Hierbij moet ik wel opmerken, dat sommige onderzoekers stellen dat het gedeelte over de dood van Zacharias pas in de vierde eeuw is toegevoegd (A. Berendts, *Studien über Zacharias-Apokryphen und Zacharias-Legenden* [Leipzig: A. Deichert, 1895], 41; Von Campenhausen [1963], 302). Maar meer recente commentatoren gaan uit van de eenheid van PJ op basis van literair-kritische argumenten en oude handschriften uit de vierde eeuw (Smid [1965], 178-180; Hock [1995], 14).

¹⁰ Berendts (1895), 24.

zal ik slechts diegenen behandelen die iets zeggen over het lot van Zacharias' lijk.

Een van de handschriften van PJ doet een bijzondere suggestie. Daarin is namelijk niet alleen het bloed van Zacharias tot steen geworden, maar het hele lichaam. Deze variant is uiteraard secundair. Het is juist de bedoeling van de schrijver dat alleen het versteende bloed als teken achterblijft.¹¹ De meeste moderne commentatoren kiezen voor een nuchterder verklaring voor de verdwijning van het lijk. Ze veronderstellen dat de soldaten van Herodes het hebben meegenomen en het ergens op een onbekende plaats hebben begraven.¹² Ook in de *Ierse Leabhar Breac Infancy Narrative* krijgt Zacharias een begrafenis, al heeft de middeleeuwse verteller aan het verhaal moeten sleutelen. Het lijk van Zacharias is namelijk helemaal niet verdwenen. De schrijver, die PJ vrij letterlijk volgt, laat dit weg en voegt even later toe: 'En daarna begroeven zij hem eervol bij de andere oudsten der hogepriesters.'¹³ De Ierse verteller vond dit blijkbaar een bevredigender slot. Maar het kan ook met meer fantasie, zoals blijkt uit een middeleeuwse Slavische vertelling over Zacharias.¹⁴ Hier loopt het verhaal niet zo abrupt af als in PJ. De verteller herschikt en bewerkt de stof van PJ en gaat, als PJ stopt, verder met te verhalen dat Christus na vier maanden uit Egypte terug komt en Johannes uit zijn schuilplek laat halen naar de tempel. Opmerkelijk genoeg blijkt dan ook het lijk van Zacharias weer aanwezig te zijn. Dan blaast God een levende geest in Zacharias en laat hij een bron met heilig water in het heilige der heiligen van de tempel ontspringen. Johannes en Zacharias worden daarin gedoopt. Na een korte liturgie beveelt God Zacharias weer in te slapen en de aanwezige

¹¹ Smid (1965), 165.

¹² Smid (1965), 165; Hock (1995), 77; Klauck (2005), 97.

¹³ "Ro ádnaicset iarum co honórach itir sruthib na n-uasalshcart archena" (161.3). Martin McNamara e.a. (eds.), *Apocrypha Hiberniae I: Evangelia Infantiae* (Corpus Christianorum Sieres Apocryphorum 13; Turnhout: Brepolis, 2001).

¹⁴ Vertaling en commentaar bij Berendts (1895), 71-80.

aartsengelen wikkelen het lijk van Zacharias in en begraven hem bij het altaar. Deze fantasierijke vertelling valt alleen zó als een samenhangend geheel te begrijpen, als we veronderstellen dat het lijk van Zacharias door de engelen aan de ogen van de zoekende priesters werd onttrokken.

Exegeten en bewerkers van PJ kiezen dus bijna allemaal voor de optie 'begraven'. Maar er is nog een andere optie mogelijk, namelijk dat Zacharias' lijk is opgenomen in de hemel. Men verwijst namelijk soms naar deze passage in PJ als het gaat om parallellen voor het lege graf van Jezus.¹⁵ Niet alleen moderne geleerden wijzen op deze optie, maar er is ook een belangrijke aanwijzing voor uit een vroegchristelijk geschrift, namelijk de *Visio Pauli* of *Openbaring van Paulus* (vierde eeuw). Hierin krijgt Paulus een rondleiding door hemel en hel. Vermakelijk detail: hij is zo van de wijs door de aanblik van alle kwellingen dat hij het bij God voor elkaar krijgt dat de verdoemden op zondag enige verlichting ontvangen (44). De Griekse en Latijnse versie breken abrupt af bij een ontmoeting met Elia en Elisa, maar de zelden bestudeerde Koptische vertaling gaat nog verder. Het is mogelijk dat deze vertaling het originele slot weergeeft.¹⁶ Hoe dan ook, in de Koptische tekst komen Paulus en zijn gids twee mannen tegen, en een derde die er achteraan holt en 'wacht, ik wil Paulus ook zien!' roept. De laatste blijkt Abel te zijn, de eerste twee Zacharias en zijn zoon Johannes. Zij vertellen vervolgens op welke wijze zij om het leven zijn gekomen.

¹⁵ R. Pesch, *Das Markusevangelium 2* (HThKNT 2.2; Freiburg im Breisgau: Herder, 1977), 524; Jürgen Becker, *Die Auferstehung Jesu Christi nach dem Neuen Testament: Ostererfahrung und Osterverständnis im Urchristentum* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007), 25.

¹⁶ De editio princeps van de Koptische tekst is E.A. Wallis Budge, *Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt* (Londen: British Museum, 1915), 534-574. Voor een vertaling, zie Elliott (1993). Recent is betoogd dat de Koptische vertaling veel dichterbij het origineel staat dan meestal gedacht wordt, zie L. Roig Lanzillotta, "The Coptic *Apocalypse of Paul* in Ms Or 7023," in: Jan Bremmer en István Czachesz (eds.), *The Visio Pauli and the Gnostic Apocalypse of Paul* (Studies on Early Christian Apocrypha 9; Leuven: Peeters, 2007), 158-197.

Zacharias zegt: 'Ik ben degene die ze doodden terwijl ik het offer aan God bracht, en toen de engelen kwamen voor het offer, droegen zij mijn lichaam omhoog naar God, en niemand vond waar mijn lichaam was gebleven.' Deze voorstelling van zaken staat ongetwijfeld onder invloed van Matteüs 23:35. De parallel tussen Abel en Zacharias wordt versterkt doordat ze beiden gedood werden terwijl ze aan het offeren waren. Het is mogelijk dat de schrijver of vertaler van de *Openbaring van Paulus* kennis had van PJ.¹⁷ Maar het is hoe dan ook duidelijk dat we hier met een 'spiegelverhaal' te maken hebben dat een prachtig antwoord geeft op de vraag waar Zacharias' lijk is gebleven.¹⁸ Dit spoor wil ik verder verkennen aan de hand van PJ zelf.

Terug naar PJ

Welke clous geeft PJ zelf? De eerste aanwijzing in PJ is het feit dat Zacharias wordt geportretteerd als een martelaar. 'Ik ben een martelaar van God,' zegt hij (23.3). Hoe keek men in sommige joodse en vroegchristelijke kringen aan tegen het lot van martelaren? Men stelde zich voor dat martelaren spoedig na hun dood door God gecompenseerd werden met een lichamelijke opstanding in de hemel.¹⁹ Polycarpus (tweede eeuw) zegt voor hij sterft: 'Ik loof u (God) dat u mij deze dag

¹⁷ In PJ komt de relatie tussen Abel en Zacharias tot uiting in Zacharias' bloed dat om wraak roept (24.2; vergelijk Genesis 4:10). De enige unieke overeenkomst tussen PJ en de Koptische Openbaring van Paulus is de verdwijning van het lichaam van Zacharias.

¹⁸ Een goed vergelijkbaar geval van een 'spiegelverhaal' is het lot van de moordenaar aan het kruis volgens de *Narratio Josephi* en de *Descensus Christi ad inferos*. Zie E. Bickermann, "Das leere Grab," *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 23 (1924): 281-292, hier 292.

¹⁹ 2 Makkabeën 7; Lukas 23:42-43; Openbaring 11:11-12; *Mart. Pol.* 14.2. Zie H.J. de Jonge, "Ontstaan en ontwikkeling van het geloof in Jezus' opstanding," in: F.O. van Gennep e.a. (eds.), *Waarlijk opgestaan! Een discussie over de opstanding van Jezus Christus* (Baarn: Ten Have, 1989), 31-50 en H.J. de Jonge, "De opstanding van Jezus: De joodse traditie achter een christelijke belijdenis," in: T. Baarda e.a. (eds.), *Jodendom en vroeg christendom: Continuïteit en discontinuïteit* (Kampen: Kok, 1991), 47-62.

en dit uur waardig gekeurd hebt om met het getal van de martelaren deel te krijgen aan de kelk van uw Christus om op te staan tot het eeuwige leven met lichaam en ziel in de onvergankelijkheid van de heilige Geest. Moge ik vandaag met hen in uw tegenwoordigheid worden ontvangen als een rijke en welgevallige offerande' (*Mart. Pol.* 14:2). Volgens deze voorstelling wacht de martelaar direct na zijn dood de opstanding tot het eeuwige leven. Het lijkt mij niet vergezocht om aan de auteur van PJ, die immers in dezelfde periode actief is, een vergelijkbare opvatting toe te schrijven. Door Zacharias als een martelaar neer te zetten roept hij bij de lezer de verwachting op dat ook Zacharias van Godswege gecompenseerd zal worden in de hemel. 'De Heer zal mijn geest ontvangen,' zegt Zacharias (23.3).

De tweede aanwijzing dat we aan een opname van Zacharias' lijk moeten denken, is gelegen in de woorden 'zijn lijk vonden zij niet' (24.3). Deze uitdrukking doet denken aan het fenomeen 'opname' ('Entrückung'). In verhalen over de opname van personen naar de hemel komt het vaak voor dat men zoekt naar het lichaam, maar het niet vindt.²⁰ Letterlijk vinden we de steekwoorden '(zijn lichaam) niet vinden' onder meer bij Henoeh (Genesis 5:24 LXX), Elia (2 Koningen 2:17), Jezus (Lukas 24:3.23) en Herakles (*Diod. Sic.* 4.38.5). Helaas gaat het te ver om deze prachtige verhalen hier weer te geven. Het is genoeg om te weten dat het grootste deel van de opnameverhalen eigenlijk geen ander motief bevat dan het verdwijnen van het lichaam.²¹ Het lijkt mij heel waarschijnlijk dat de schrijver van PJ van dit motief gebruik heeft gemaakt. Met de notitie dat de priesters het lijk van Zacharias niet konden vinden, herinnert de schrijver zijn lezers aan het bekende motief van de lichamelijke opname in de hemel.

²⁰ Zoals bij Herakles, Aeneas, Romulus, Empedokles, Henoeh, Elia, Mozes en vele anderen. Zie voor het bronnenmateriaal Bickermann (1924) en Pesch (1977), 522-527.

²¹ Bickermann (1924), 288.

Op dit punt zou iemand de tegenwerping kunnen maken, dat Zacharias toch zegt dat de Heer zijn geest zal ontvangen, niet zijn lichaam (23.3). Maar ten eerste doet Zacharias hier een uitspraak die stereotiep is voor martelaren: de heerser heeft weliswaar de macht over het lichaam, maar niet over de geest of de ziel.²² Dat is de bedoeling van zijn uitspraak. De *scopus* ervan ligt niet op de vraag naar wat er precies met Zacharias gebeurt na zijn dood. Er is dus geen directe tegenspraak. Ten tweede moeten we niet vergeten dat de schrijver van PJ naast bondig naar onze begrippen ook slordig is.²³ Een vergelijkbare 'slordigheid' doet zich bijvoorbeeld voor in het Griekse *Leven van Adam en Eva*. Enerzijds is er sprake van Adams ziel of geest die naar God gaat, maar in de hemel blijkt hij opeens een lichaam te hebben. De auteur combineert nogal ongerefleeteerd verschillende tradities.²⁴ Hetzelfde is het geval in PJ, waarin het traditionele martelarenwoord naast het motief van de lichamelijke opname staat.

Kortom, waar is het lijk van Zacharias gebleven? Zowel moderne exeten als enkele middeleeuwse bewerkingen van het Protevangelie van Jakobus bezorgen Zacharias op de een of andere wijze een graf. Maar er zijn wat mij betreft overtuigende redenen om aan te nemen dat dit niet de oorspronkelijke strekking is van het Protevangelie. Omdat de schrijver Zacharias voorstelt als martelaar en omdat hij het verdwijningsmotief van opnameverhalen gebruikt, is het heel waarschijnlijk dat we als lezers moeten veronderstellen dat Zacharias ter compensatie van zijn martelaarsdood door God in de hemel is opgenomen. Een bevestiging van deze

²² Vgl. 2 Makkabeën 6:30; 4 Makkabeën 13:13-15; Matteüs 10:28; *Act. Thom.* 152; *Asc. Isaias* 5.10; Smid (1965), 160.

²³ Elliott (1993), 51.

²⁴ J. Tromp, "Literary and Exegetical Issues in the Story of Adam's Death and Burial (GLAE 31-42)," in L. van Rompay en J. Frishman (eds.), *The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation* (Traditio exegetica graeca 5; Leuven: Peeters, 1997), 25-41.

interpretatie vinden we in de Koptische vertaling van de Openbaring van Paulus.

Onze speurtocht naar het lijk van Zacharias leidde langs vele eeuwen en langs vele geschriften. De omwegen, krochten en brandgangen van deze aardkloot richtten evenwel de blik op de hemelse gewesten. 'Oog omhoog, het hart naar boven, / hier beneden is het niet' dichtte Jodocus van Lodenstein. Als het gaat om het lijk van Zacharias, heeft hij zeker gelijk. De zaak is rond. Case closed.

De brandgang van De Dood in de literatuur

J.A. Quinten de Waal

Er zit een ongezonde, onaangename kant aan literatuur.
Grunberg, 'De onmacht van mannen'¹

Voor wie zich periodiek onderdompelt in vreugde, vriendschap en theologie, is weinig onmogelijk. Wellicht verklaart dit dwaze adagium een terugkerende gedachte die mij bezoekt als in een droom. Ik droom mij een literair werk van mijn hand dat niet alleen lezenswaard is en er goed uitziet, maar evenzeer de lezer hoopvol stemt omtrent de toekomst van de wereld en van zijn eigen leven in het bijzonder. Omdat dit realiter niet te verwachten is van mijn huidige vingeroefening (een proefschrift over de diaconie in tijden van vergrijzing), ligt iedere poging om genoemde gedachte te lijf te gaan voorlopig ver in de toekomst verscholen. Een literair werk vervaardigen: ga er maar aan staan. Dichtende dominees zijn reeds in de 19^e eeuw in het literaire rariteitenkabinet bijgezet, mede dankzij de *Grassprietjes* van Cornelis Paradijs (Frederik van Eeden) in 1885. Wanneer een hernieuwde poging gepaard gaat met een vooraf vastgesteld programma (zoals: de wereld veranderen), waaraan het werk op de een of andere manier moet voldoen, komt de realisatie ervan dicht in de buurt van het weinige dat nu eenmaal onmogelijk is. De toekomst heeft bovendien genoeg aan zijn eigen kwaad. Wat te denken van een mogelijke inzinking, de amputatie van lichaamsdelen, een kabinet-Wilders, het eschaton, of: De Dood? De Dood doet misschien een belletje rinkelen. Sommigen zeggen: land waar je de weg niet kent, in ieder geval niet helemaal. Anderen zeggen: De Dood heeft een plank in mijn boekenkast. Wie zich verdiept in de demografische prognoses voor samenleving en

¹ Amon Grunberg, "De onmacht van mannen." Bespreking van Hans Keilson in *NRC Handelsblad – Boeken*, 31 maart 2011, 2.

kerk moet concluderen dat de luidkeels bezongen Quisque-predikant het grootste deel van zijn tijd zal gaan besteden aan uitvaart en rouw, aarde en urn, worm en prikkel. De Dood is helemaal terug. Daarom maak ik in deze bijdrage aan de lustrumbundel een korte rondgang langs de afgrond van De Dood als onderdeel van mijn verkenning van de mogelijkheid van idee- of ideaalgedreven literatuur. Wat voor invloed heeft De Dood op de literaire hoop die in ons woont?

Over De Dood

Cornelis (Kees) de Dood (1892-1965) was de derde zoon van Dirk de Dood, verfmenger, en Catharina Smit, diens vrouw. Hij was revolutionair-socialistisch journalist, schrijver, criticus, vertaler en gemeenteraadslid en woonde, op verblijven in Berlijn en Brussel na, in zijn geboorteplaats Amsterdam. Hij schreef meer dan tien romans, waaronder *De benevelden* (1927) en *De Profet* (1936), meerdere toneelstukken, een overzicht van de Nederlandse letterkunde en tal van artikelen, recensies en journalistieke stukken. Niettemin leidt De Dood een volledig vergeten postuum bestaan. Ik stuitte op De Dood tijdens de voorbereiding van een werkzaamheid over het communistische tijdschrift *Links Richten*, uitgave van het gelijknamige 'Arbeiders-Schrijverscollectief,' in elf nummers verschenen in 1932 en 1933. Zijn bijdrage aan *Links Richten* is beperkt (een artikel en een ingezonden brief) en er wordt één – vernietigende – recensie aan hem gewijd, maar toch. Met zo'n naam trek je de aandacht en sindsdien verhoud ik mij tot De Dood. Kees was, anders dan de redactie van *Links Richten*, lid van de SDAP, namens welke partij hij in 1932 gemeenteraadslid werd in Amsterdam. In 1933 besloot hij om over te stappen naar de CPH (voorloper van de CPN) met behoud van zijn raadszetel. In 1935 had hij er genoeg van en keerde de politiek de rug toe. Tijdens en na de Tweede Wereldoorlog leidde De Dood, getrouwd met een Joodse vrouw die als danseres beroemd was onder de naam Florrie Rodrigo, een teruggetrokken en deels ondergedoken bestaan.

Na de oorlog legde hij zich toe op vertaalwerk, waaronder een Engelstalige editie van de brieven van Vincent van Gogh in 1958. De Dood had zich er toen inmiddels bij neergelegd dat zijn literaire werk niet bijdroeg aan de revolutionaire omwenteling die hem in de jaren '30 voor ogen stond. Die hele omwenteling kon hem bovendien gestolen worden. Waar ging het mis? Wie de spaarzame indrukken verzamelt die De Dood heeft achtergelaten in eigen of andermans ogen raakt beurtelings ontroerd en bevreesd. *Nomen est omen*. 'Mijn grootste talent is 'the art of making enemies'; [...] tactiek en diplomatie zijn mij vreemd', schrijft hij in 1935.² In 1932 verschijnt van zijn hand *Kort overzicht van de Nederlandsche Letterkunde*. Het betreft een socialistische literatuurgeschiedenis die handelt van Jacob van Maerlant tot Herman Heijermans. Een opmerkelijke publicatie voor iemand die drie onopgemerkt gebleven romans op zijn markante naam heeft staan. Reden ook voor de communist en letterkundige te Leiden dr. J.A.N. Knuttel om in *Links Richten* te spreken van een 'gevaarlijk boek':

'In lang heeft geen boek mij zoo hartelijk doen lachen als dit, maar daarom is zijn verschijning niet minder een schandaal. Hier is iemand over letterkunde aan het schrijven gegaan, die niet alleen over onvoldoende feitenkennis beschikt, maar wien bovendien elk historisch inzicht ontbreekt, wiens aesthetisch onderscheidingsvermogen zeer beperkt is en die zich nooit ontziet,

² Bart Hageraats, '...tot tenslotte niemand er meer aan dacht. Het leven van De Dood': www.onvoltooidverleden.nl, editie 10, geraadpleegd 09-04-2011. Hageraats schreef een doctoraalscriptie over De Dood: Bart Hageraats, *Het leven van De Dood*. I *De Dood in de politiek*; II *De Dood in de letteren*, UvA 1986.

zwart wit te noemen, wanneer het in zijn kraam te pas komt.³

Van Maerlant, die de meeste pagina's krijgt, blijkt een revolutionair socialist geweest te zijn, evenals Vondel ('die met achterafzetting van alle persoonlijke belangen zoo fel heeft gestreden voor de onderdrukten', 97), terwijl de burgerlijke literatuur in de 19^e eeuw tot en met de Tachtigers onvolledig en volgens Knuttel incorrect wordt weergegeven. Verrassing van het overzicht ligt evenwel in zijn ontknoping. De evolutie van de literatuur komt volgens De Dood tot een hoogtepunt in het werk van A.M. de Jong. Nu ben ik persoonlijk weliswaar een groot liefhebber van de ietwat weke figuur van Merijntje Gijzen die, al keuvelend met types als De Kruik, Flierefluit en meneer Pastoor in een getranscribeerd Brabants dialect, na 2000 pagina's in dundruk tot wasdom komt als socialist in de havens van Rotterdam, maar om het werk van A.M. de Jong nu te lauweren als heilige graal van de Nederlandse literatuur is – volgens Knuttel en ieder ander – onzin. Maar wiens brood men eet, diens woord men spreekt. De Dood werd door De Jong menigmaal de hand boven het hoofd gehouden en vond de spaarzame podia voor zijn literaire uitspattingen dankzij goedkeuring van De Jong. Ook dat ging echter niet altijd van harte. Wanneer De Dood in 1927 iets mag schrijven voor het eerste nummer van *NU: Algemeen maandblad*, een nieuw tijdschrift van A.M. de Jong en Is. Querido, weet hij de Maatschappij voor Letterkunde en schrijvers als Marsman, Ter Braak en A. Roland Holst dermate te beledigen dat geen van hen nog maar iets met *NU* te maken wil hebben. Zijn bijdrage bestaat uit een brief aan 'Mejuffrouw Nederlandsche Letterkunst' waarin hij veronderstelt dat het braken haar nader staat dan het lachen gezien de stand van

³ J.A.N. Knuttel, "Een gevaarlijk boek. De Kunst in de klassenstrijd. Kort overzicht van de Nederlandsche Letterkunde door C. de Dood," *Links Richten* 1:5/6 (1933): 16-17.

zaken in de literatuur. Maar haar verdriet reikt verder: 'Welk bevredigend orgasme hebt gij te verwachten van zoo'n A. Roland Holst, de 'prince of mournful sonneteurs.'⁴ A.M. de Jong verzucht naderhand over het bewuste artikel:

'Het is grof, ruw en van een onbekende, die nooit bewees beter te kunnen dan de gehekelde, dubbel onverdragelijk. Ik acht het beneden de standing van 'NU'; [...] het getuigt van smakeloosheid'.⁵

Het is de eerste noch de laatste keer dat De Dood gebruik maakt van zijn talent om vijanden te maken. In 1925 was de bundel *De wilde kim* verschenen van genoemde prins der dichters, A. Roland Holst. Gevierde poëzie over onweer, zee en wind, zwervers en maagden. Lovende besprekingen. Maar dan is daar De Dood. In het literaire tijdschrift *Groot Nederland* fileert hij *De wilde kim* onder de titel 'Schaumschlägerei und Kitsch.' Roland Holst is geen beginneling en zou daarom beter moeten weten. Zijn bundel is 'een parodie op de dichtkunst': gebrekkige taalbeheersing, gebrek aan inhoud, decadent en lamlendig.⁶ Tussen Roland Holst en De Dood wil het hierna niet meer boteren. Wanneer Roland Holst na de bevrijding de eervolle opdracht krijgt om het monument op de Dam in Amsterdam op te luisteren met een dichtregel en hij met een tamelijk onbegrijpelijke tekst op de proppen komt ('Nimmer, van Erts tot Arend, was enig schepsel vrij onder de zon, noch de zon zelve,' enz. enz.), voegt De Dood zich met genoegen in de kring der spotters. Er kan geen groter afstand zijn tussen de betekenis van het monument en dit 'cryptisch-wijsgerig proza.' Het zou van de steen verwijderd moeten worden, alhoewel: 'Laat het staan voor het nageslacht – desgewenst als afschrikwekkend voorbeeld.' Omdat het toch een belangrijk

⁴ J. van der Vegt, *A. Roland Holst: Biografie* (Baarn: de Prom, 2001), 251.

⁵ M. de Jong, *A.M. de Jong, schrijver: Biografie* (Amsterdam: Querido, 2001), 245.

⁶ Van der Vegt, *Roland Holst*, 250-251.

monument is, verdient het aanbeveling om ergens een bordje te plaatsen waarop te lezen staat dat de gebeitelde tekst bedoeld is als herinnering aan de bevrijding.⁷

Het artikel van De Dood in *Groot Nederland* duikt overigens ook op in de memoires van A. den Doolaard, waar het de opmaat is naar een mooie anekdote: 'Het tijdschrift *Groot Nederland* [gaf] een nijdasserig scribent, genaamd Kees de Dood, de gelegenheid om onze twee grootste dichters van toen, Jany Roland Holst en Werumeus Buning, tot op het hemd toe uit te kleden, met misbruik van zeer persoonlijke gegevens. Een van Bunings jonge vrienden en bewonderaars, de dichter Hendrik Scholte, zocht De Dood toen op in diens Amsterdamse bovenhuis en smeed hem na een korte worsteling zijn eigen trappen af.'⁸

Opnieuw Links Richten

Terug naar *Links Richten*. De Dood vult met graagte de spaarzame kolommen die hij hier nog krijgt toebedeeld en blijkbaar nog steeds zoekt, ook na de negatieve recensie van Knuttel. Wellicht stemt hij inmiddels in met de kritiek op zijn *Kort overzicht van de Nederlandsche Letterkunde*. Sociaal-democraten als Garnt Stuiveling sloten zich eensgezind aan bij de kritiek van Knuttel en De Dood (of zijn uitgever, de Arbeiderspers) besloot het boek maar uit de handel te nemen.⁹ De Dood vaart echter blind op zijn kennis van de literatuurgeschiedenis wanneer hij in een themanummer over theater zijn gal spuit over de nieuwste opera van de 'Wagnervereenigingclique': *Halewijn*, uit 1932.¹⁰ De opera is

⁷ Van der Vegt, *Roland Holst*, 522.

⁸ Geciteerd in J. Brouwers, *Zachtjes knetteren de letteren* (Amsterdam: Atlas, 42003), 260.

⁹ Projectgroep Literatuursociologie, *Links Richten tussen Partij en Arbeidersstrijd. Deel twee*, Nijmegen 1975, 613.

¹⁰ C. de Dood, "Halewijn of de muzikale Landru. Burgerlijk Cultuurtreuspel in één enkel misdrijf door de Wagnervereenigingsclique," *Links Richten* 1:10 (1933): 8-14.

van Willem Pijper, gerespecteerd componist, het libretto van Emmy van Lokhorst en Martinus Nijhoff. De Dood toog naar de opera en ontdekte dat het de organisatie bestond om in het boekje af te drukken dat *Halewijn* een 'zuiver Nederlandsch' lied is, en wel uit de 14^e eeuw. En dat terwijl iedereen weet dat reeds in de 12^e eeuw Halewijnliederen in het Middel-nederlands de ronde deden. Bovendien is het lied helemaal niet 'zuiver Nederlandsch' maar 'na de eerste kruistochten in de Lage landen ingevoerd uit het Oosten.' Het sadistische, magische en erotische motief in *Halewijn* – een variatie op het Blauwbaardverhaal, of andersom – duidt De Dood tegen de achtergrond van 'Oosterse folklore' vanwege de overdadig aanwezige 'defloratie-symboliek': de onder primitieve en Oosterse volken wijdverspreide magische betekenis van de ontmaagding. De prinses in het verhaal redt zich door een list van de dood, hakt kordaat het hoofd af van heer Halewijn en stapt daarmee naar diens moeder. Wanneer zij dan het lied aanheft met de zinsnede: 'Uw zoon heer Halewijn is dood / Ik heb zijn hoofd in mijnen schoot / Van bloed is mijne voorschoot rood,' dan is verdere uitleg van de 'sexueel-psychologische zin' van *Halewijn* eigenlijk overbodig. Om nog te zwijgen van de vele deze lezing ondersteunende verhaalelementen zoals 'het feit dat het juist de broeder is [*sic!* Q] die de maagd [*!* Q] toestemming geeft tot haar Judithtocht,' het 'incest-motief,' 'het schrijlings rijden op het paard' enz. Het *Lied van heer Halewijn* is dus een stuk dat in potentie ook De Dood in grote vervoering brengt. De opera echter is 'gedramatiseerd op een manier en in een dichterlijke taal van een zoo'n botte sloomheid, dat de geest van een idiootgeboren kalf daarmee vergeleken een dartel vernuft is. Het gemiddelde schoolkind brengt van de dramatisering van de Halewijn-balade meer terecht dan dit subliem-dichterlijke koppel Van Lokhorst – Nijhoff.' De verontwaardiging over *Halewijn* brengt De Dood tot een abrupt, enigszins koortsachtig besluit:

‘Welke reden kan er voor zijn, dat ik mij zoveel moeite geef voor zulke vodderij? Arbeiders! Proletariërs! Revolutionnaires! Dit is het hoogste cultuurgoed, dat de bourgeoisie met al haar maatschappelijke macht, met al haar geld de menscheid heeft aan te bieden. Zijt gij u bewust van de taak, die de historie u heeft opgelegd? Weet gij nu eindelijk, welke plicht gij jegens de kranke menscheid, ook cultureel, te vervullen hebt? Zorgt ervoor, onmiddellijk! aanstonds! nu! dat de cultuur van de menscheid in uw macht komt! Dat is niet de geringste opdracht van het revolutionaire socialisme in dit treurige tijdperk. [...] Het laat me niet los – want de bourgeoisie moet verdelgd worden – dat is zeker!’

Zeker is dat *Links Richten* twee maanden later wegens ruzie werd opgeheven. Zeker is ook dat De Dood na zijn breuk met de politiek in 1935 zijn revolutionaire *agitprop* inruilde voor een naturalistisch, soms cynisch perspectief in zijn latere romans, die overigens ook onopgemerkt bleven. Onrecht duurt voort en iedereen gaat dood – ook dat is zeker. De Dood was al bij zijn dood in 1965 vergeten, terwijl de ‘bourgeoise’ mikpunten van zijn toorn in de literaire canon zijn opgenomen. De Dood had nimmer het laatste woord, of hij nu een enkele keer gelijk had of niet. Zijn illustere naam belichaamt een overwoekerde brandgang in de literatuurgeschiedenis. Wat voor invloed heeft nu De Dood op de literaire hoop die in ons woont? Tweeërlei. Enerzijds: welke broeder is niet gevoelig voor de periodieke aantrekkingskracht van niet-adequate, onaangepaste, door de geslachtelijkheid van ‘Mejuffrouw Nederlandse Letterkunst’ en andere maagden geobsedeerde, somtijds grofgebekte uitingen van innerlijke onrust? De Dood wakkert deze en dergelijke vormen van innerlijke onrust aan en daarin ligt een aansporing verborgen om in ieder geval iets te zeggen, te

roepen of te schrijven. Anderzijds: ik laat mij door De Dood niet van de wijs brengen, althans, nog niet. De toekomst is, zo sprak de theoloog, meer dan *futurum*, dat meer is van hetzelfde. De toekomst is *adventus*: de toekomst komt vanuit de toekomst naar ons toe. Het laatste woord moet nog geschreven worden en staat in ieder geval niet in het oeuvre van De Dood. Ik koop mij daarom morgen een nieuw inktpatroon en ben benieuwd.

De omweg van een Bijbeltekst

P.B. Peer Hartog

Het boek Jesaja spreekt tot veler verbeelding, vroeger zowel als heden. Stevige maatschappijkritiek gecombineerd met hoop voor een volk in nood, in duisternis zo u wilt, van vrijwel messiaanse proporties: een gemiddeld Haags partijprogramma kan er een puntje aan zuigen. Het mag dan ook niet verbazen dat de woorden van deze profeet van zevenentwintig eeuwen her, die ergens in hun overlevering bovendien als 'canoniek' en 'heilig' zijn betiteld, in de jaarhonderden van hun geschiedenis vaak hun eigen weg zijn gegaan, hetzij via de immer aanzwellende rivier van de Bijbelse en para-Bijbelse literatuur en de religieuze traditie, eerst joods, daarna, zeker in onze contreien, voornamelijk christelijk gekleurd, hetzij via smalle en moeilijk bevaarbare bijbeekjes van hen die in de marge zijn gebleven, die zijn verketterd en vervloekt, of simpelweg niet genoeg water voortbrachten om significant bij te dragen aan de bredere hoofdstroom.

In deze bijdrage wil ik u meenemen op enige wegen bewandeld door een woord van de profeet en met u stilstaan bij verscheidene statiën op zijn pad. Voordat wij op weg gaan, twee opmerkingen vooraf. Ten eerste: de woorden zijn niet werkelijk van de profeet, maar van een zijner leerlingen, die zo'n anderhalf tot twee eeuwen later leefde dan zijn leermeester en de lotgevallen van zijn gehavende, maar weder tot aanschijn geroepen, volk aan het einde van de Babylonische ballingschap beschreef. Zijn naam is ons slechts bekend als exponent van die van zijn grote meester en deze twee zijn in de ons overgeleverde Bijbeltekst één geworden: Deuterocesaja. Ten tweede: de tekst spreekt over een knecht, een mens die 'geheel en al het eigendom van zijn heer'¹ is. Een knecht ook, een

¹ Aldus de besneden wijlen M.A. Beek, *Wegen en voetsporen van het Oude Testament* (Delft: Gaade, ^s1957), 247-8.

ondergeschikte, een geslagene, van wie vrijwel niets overbleef, maar die toch in het heilswerk Gods een bijzondere plaats inneemt. De oplettende lezer raadt het wellicht al: wij vorse in deze bijdrage enkele omwegen van Jesaja 52:13–53:12 na.

I. In den beginne: c. 550–530 v.Chr.

In den beginne was het woord: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος. Het woord, door vrome lieden verteld en verspreid, over een knecht, die als een jonge plant opkwam en schone gestalte noch eer bezat, die werd veracht, geslagen en verbrijzeld, maar in dat alles zijn mond niet opende. En het woord is vlees, dat wil zeggen: tekst, geworden, en heeft zijn weg gevonden in onze Bijbel. Deze tekst nu dringt aan zijn lezer ontegenzeggelijk één vraag op: wie is toch deze enigmatische persoonlijkheid? Echter, zodra wij deze vraag stellen en pogen te beantwoorden, blijkt eens te meer het tekort van het menselijk intellect: zo vele wetenschappers als zich over deze tekst gebogen hebben, zo vele oplossingen zijn ook gegeven voor dit veelomvattende vraagstuk. Aldus merkte broeder wijlen B.D. Eerdmans in zijn *magnum opus* op: ‘Men zocht dezen lijder door de eeuwen heen, van den tijd van Manasse af tot dien der Makkabeën toe. Wie heeft men er al niet voor gehouden. Jesaja, Jeremia, Jojachin, Zerubabel en ten slotte de vrome schriftgeleerde Eleazar, soms ook het volk Israel in zijn geheel. Geen dezer onderstellingen wordt door de teksten bevestigd.’²

Drie zaken spelen een rol. Ten eerste: welke *scopus* in de tijd heeft de tekst? Moet hij gelezen worden als beschrijvende een situatie in het verleden, zoals zijn prominent aanwezige perfecta en imperfecta consecutiva suggereren, of is hij veeleer profetisch in aard en dus gericht op de niet al te verre toekomst?³ Ten tweede: dienen de gestalte en het karakter van

² B.D. Eerdmans, *De godsdienst van Israël*, 2^e deel (Huis ter Heide: De Wachttoeren, 1930), 43.

³ Waarbij de perfectumvormen geïnterpreteerd dienen te worden als profetische perfecta; zie JM § 112h.

de knecht opgevat te worden als beschrijvende een individu, of kunnen zij ook een meer collectieve uitleg verkrijgen?⁴ Ten derde: wat is de precieze relatie tussen ons vierde knechtslied en de andere knechtsliederen die in Deuterocesaja zijn opgenomen (42:1–4, 49:1–6, 50:4–9)? Hedendaagse uitleggers lijken een voorkeur te hebben voor een collectievere uitleg, waarin de עבד־ה' het vrome deel van het volk Israël symboliseert, Israëls heilige rest als het ware, omwille waarvan de Eeuwige zijn volk uit de ballingschap doet terugkeren.⁵ Deze uitleg is onder andere, maar voornamelijk, gebaseerd op de frase אתה ישראל 'jij bent mijn knecht, Israël' uit Jesaja 49:3.⁶ Overigens dient deze uitleg in geen geval messiaans opgevat te worden: eventuele messiaanse kwaliteiten worden in Deuterocesaja hoogstens toebedicht aan Kores (Jesaja 45:1) en niet aan de hier beschreven knecht.

II. Heilsperspectief: c. 300 v. Chr.–0

Hierboven is gesuggereerd dat het beeld van de lijdende knecht des Heren oorspronkelijk is bedoeld geweest als aanduiding voor een vrome, heilige rest binnen het volk Israël. Overeenkomstig deze uitleg hebben veel latere joodse interpreten in Jesaja 53 de lotgevallen van het joodse volk weerspiegeld gezien, waarover later meer.⁷ Deze collectieve uitleg is binnen het Jodendom een steeds prominentere plaats in gaan nemen als antwoord op de messiaanse uitleg die de christenheid aan het knechtslied gaf als zij haar Messias, Jezus Christus, in de tekst voorspeld zag, zodat hij tot op heden als

⁴ Vergelijk de discussie in C.J. den Heyer, *De messiaanse weg I* (Kampen: Kok, 1983), 100–101.

⁵ Vergelijk bijvoorbeeld Jesaja 65:8: 'zo zal ik doen omwille van mijn knechten, dat ik niet allen vernietige.'

⁶ Meer argumenten en verwijzingen kunnen gevonden worden in Anthony Gelston, "Isaiah 52:13–53:12: An Eclectic Text and a Supplementary Note on the Hebrew Manuscript Kennicott 96," *JSS* 35:2 (1990), 187–211, hier: 189–191.

⁷ Vergelijk S.R. Driver en A. Neubauer, *The LIII Chapter of Isaiah according to the Jewish Interpreters*, 2 delen (Oxford: s.n., 1876–1877).

karacteristiek joodse uitleg van deze pericoop is gaan gelden: joden lezen de tekst collectief, christenen individueel.⁸

Een dergelijke patstelling, bestaande in een al te eenzijdige tegenstelling tussen Jodendom en Christendom, verbloemt een zeer belangrijke fase in de *Wirkungsgeschichte* van de hier besproken pericoop. In de tijd tussen de 3^e eeuw voor onze jaartelling en het optreden van Jezus van Nazaret kreeg het vierde knechtslied namelijk, reeds binnen het Jodendom, de status van messiaanse profetie, een status die het lied, zoals gezegd, later weer grotendeels kwijtraakte als reactie op christelijke interpretaties. De eerste aanwijzingen voor een messiaanse uitleg binnen het Jodendom vinden we in de Septuaginta. In enkele plaatsen waar deze vertaling afwijkt van haar Hebreeuwse *Vorlage* gaat zij haar eigen weg in haar interpretatie van de persoon van de עבד־ה'. Zo vinden we in Jesaja 65:8 in het Hebreeuws de volgende aankondiging: 'Zo spreekt de Eeuwige: Wanneer wijn wordt gevonden in een druiventros en men zegt: "Vernietig hem niet, want er is zegen in hem!" – zo zal ik doen omwille van mijn knechten, dat ik niet allen vernietige.'⁹ Deze tekst krijgt in de Septuaginta daarentegen een geheel eigen betekenis, wanneer de עבד־י 'mijn knechten,' uit de Hebreeuwse *Vorlage* gelezen worden als een enkelvoud עבד־י – hetzij bewust, hetzij onbewust – en de gehele tekst wordt toegespitst op dit individu, dat een bijzondere rol in Gods heilswerk speelt. Zo krijgt het vers een bijna messiaanse lading: 'zo spreekt de Heer: Wanneer een druif in de tros wordt gevonden en men zegt: "Vernietig hem niet, want een zegen van de Heer is in hem" – zo zal ik doen vanwege hem die mij dient. Vanwege hem zal ik niet allen vernietigen.'

Elementen van messiaanse interpretatie worden ook gevonden in het grote andere corpus van joodse Bijbelvertalingen, de Targoems. Deze teksten, die exegetischer van aard zijn dan andere vroege Bijbelvertalingen, kunnen gezien

⁸ Voor deze gedachte, vergelijk Den Heyer, *Messiaanse weg* I, 100.

⁹ Alle bijbelvertalingen zijn van mijzelf.

worden als de eerste klare getuigen van een joods messias-perspectief.¹⁰ Targum Jonathan op Jesaja bevat vele toespelingen of zelfs expliciete toevoegingen die op een dergelijk messiasperspectief wijzen.¹¹ Toegesplitst op onze tekst, die wij op zijn reis telkens voor ons oog plegen te houden, vinden wij de even opmerkelijke als veelzeggende toevoeging van het woord מְשִׁיחָא 'gezalvde' aan het begin van het vierde knechtslied, in Jesaja 52:13.¹² Zo zien we dat in het hellenistische Jodendom de exegetische koers die onze pericoop gaat, verschuift: duidde hij oorspronkelijk een heilige rest van het volk Israël aan, nu begint hij steeds meer individuele trekken te krijgen. Waar in de oorspronkelijke tekst slechts Kores מְשִׁיחָא, Messias, heten kon, is het in de Targoem de knecht die deze term opgeplakt krijgt. Langzaam worden zo de contouren van de redder Israëls zichtbaar in ons Jesajaanse lied.

III. *Messias: c. 100 n.Chr.*

Het optreden van Jezus van Nazaret in de eerste eeuw van de gebruikelijke jaartelling wendde het roer van het exegetisch schip dat onze tekst bevaart, wederom drastisch. Reeds aan het begin van Jezus' aardse loopbaan wordt, bij zijn doop, gezinspeeld op het eerste knechtslied uit Deuterokesaja: de woorden 'Jij bent mijn zoon, de geliefde, in wien ik welbehagen vind' (Marcus 1:11, Lukas 3:22) echoën de proclamatie van eeuwen her: 'Zie, mijn knecht, dien ik ondersteun, mijn uitverkoren, ik vind [in hem] welbehagen' (Jesaja 42:1). De suggestie dat Jezus een aanzienlijk deel van zijn missie op aarde

¹⁰ De 'messiaanse' teksten uit de Hebreeuwse Bijbel zijn in bijna alle gevallen niet messiaans *per se*. Zie de opmerkingen in Den Heyer, *Messiaanse weg* I.

¹¹ Zie Bruce Chilton, "Two in One: Renderings of the book of Isaiah in Targum Jonathan," in *Writing and Reading the Scroll of Isaiah: Studies of an Interpretative Tradition II* (eds. Craig C. Boyles en Craig A. Evans; Leiden: Brill, 1997), 547–562.

¹² Vergelijk Jostein Ådna, "Der Gottesknecht als triumphierender und interzessorischer Messias: die Rezeption von Jes 53 im Targum Jonathan untersucht mit besonderer Berücksichtigung des Messiasbildes," in *Der leidende Gottesknecht: Jesaja 53 und sein Wirkungsgeschichte* (eds. Bernd Janowsky en Peter Stuhlmacher; Tübingen: Mohr, 1996), 129–158.

ontleende aan de oudtestamentische knechtsliederen is dan ook niet geheel verwonderlijk, hoewel ik niet zo ver zou willen gaan als Den Heyer wanneer hij stelt dat 'Jezus zijn lijden en sterven heeft voorzien. Als consequentie daarvan zal hij vervolgens in Schrift en traditie gezocht hebben naar antwoorden op de vraag naar de zin van zijn tragisch levenseinde.'¹³

De nieuwtestamentische schrijvers lieten er in ieder geval geen twijfel over bestaan: in de lotgevallen van de knecht des Heren in het Oude Testament, hun Bijbel, herkenden zij op wonderlijke wijze het leven Jesu, hun Heer. In totaal worden frasen uit het vierde knechtslied, Jesaja 52:13–53:12, relatief vaak, namelijk acht maal, geciteerd in het Nieuwe Testament.¹⁴ Daarnaast vinden we met regelmaat toespelingen op het knechtslied, bijvoorbeeld in het lijdensverhaal volgens Matteüs. Dit laatste mag overigens, gezien het joodse publiek dat deze evangelist voor ogen had, niet verbazen: toespeling op en aanhaling van prominente passages uit de joodse Bijbel is een welbekende tactiek van Matteüs om zijn evangelie kracht bij te zetten.¹⁵ Een voorbeeld: in het evangelie naar Matteüs wordt het reeds in Marcus gevonden gegeven van Jezus' zwijgen tijdens zijn terechtstelling uitgewerkt en nader op de voorgrond geplaatst (26:63, 17:13–14), terwijl Lucas en Johannes juist een heroïsch sprekende Jezus ten tonele voeren. Een goed verstaander heeft slechts een half woord nodig en hoort hier de echo van Jesaja 53:7: 'hij werd geslagen en veracht, maar opende zijn mond niet.'

Jezus' zwijgen is slechts een van de elementen uit zijn leven en werk die door de nieuwtestamentische auteurs

¹³ C.J. den Heyer, *De messiaanse weg II* (Kampen: Kok, 1983), 235. Voor Jezus' identificatie met de persoon van de lijdende knecht vergelijk verder Werner Grimm, *Weil ich dich liebe: die Verkündigung Jesu und Deuterojesaja* (Bern: s.n., 1976).

¹⁴ Zie Matteüs 8:17, Markus 15:28 (= Lukas 22:37), Johannes 12:38, Handelingen 8:32–33, Romeinen 10:16, 15:21, 1 Petrus 2:22 en 24.

¹⁵ Vergelijk Oscar Cullmann, *Einführung in das Neue Testament* (München: Siebenstern, 1968), 36 en Hans Conzelmann en Andreas Lindemann, *Arbeitsbuch zum Neuen Testament* (Tübingen: Mohr Siebeck, ¹⁴2004), 329–330.

worden geassocieerd met de Jesajaanse beschrijving van de עֶבֶד 7. Juist dit element uit het oude knechtslied krijgt echter, ook na Jezus' terechtstelling, nog een Bijbels staartje. In Handelingen 8 pikken wij Jesaja 53 weer op: daar vinden wij het oude lied in de handen van een vrome Moorman, die terugkeert van de tempel naar zijn eigen land. Hij leest de woorden van Jesaja 53:7-8: 'als een schaap werd hij ten slachting geleid en als een ooi, die stom is voor haar scheerders, maar hij opende zijn mond niet.'¹⁶ Wie is toch deze knecht des Heren, zo mijmert de Ethiopiër over dezelfde vraag waarmee wij deze bijdrage begonnen. Gelukkig is daar Filippus met het antwoord: 'en hij predikte hem Jezus.'

Omstreeks dezelfde tijd als die waarin het boek Handelingen ontstond, vinden we in de eerste Petrusbrief Jezus' zwijgen terug als karakteristieke eigenschap van de Heiland (2:22). De relatie met de Jesajatekst is hier slechts zwak en het oudtestamentische citaat wordt niet vergezeld van een citaatformule of inleiding. Desalniettemin wordt het moedwillig zwijgen van de Messias ten voorbeeld (ὑπογραμμὸς) gesteld voor zijn volgelingen (2:21). Zoals hij, uw Redder, rechtvaardig leefde en stierf, zo zult ook u aldus dienen te doen, schijnt de Petrusbrief zijn publiek hier voor te houden. Immers, en dan citeert de auteur ons lied alweder (2:24): 'u bent genezen door zijn wonden' (οὗ τῶ μώλωπι ἰάθητε; vergelijk Jesaja 53:5).¹⁷

Zo gaat onze tekst in het Nieuwe Testament al weer een andere weg en vaart een nieuwe haven binnen, die van het

¹⁶ Het citaat gaat nog verder, maar dit valt buiten de omvang van deze bijdrage. De geïnteresseerde lezer zij verwezen naar Heinrich Baarlink, "Gelijk een schaap ter slachting geleid': de betekenis van het citaat uit Jesaja 53 in Handelingen 8:32-33," in *Christenen, Joden en hun Schrift* (Baarn: Ten Have, 2001), 43-58 en nu Patrick Fabien, "L'interprétation de la citation d'IS 53,7-8 en AC 8,32-33," *Revue Biblique* 117:4 (2010): 550-570.

¹⁷ Een gedetailleerde behandeling van het Jesajacitaat in 1 Petrus kan gevonden worden in François Vouga, "Textproduktion durch Zitation: ist der Erste Petrusbrief der Autor der Gottesknechtslieder (1 Petr 2,21-25)?" in Ludwig Morenz en Stefan Schorch (eds.), *Was ist ein Text?* (Berlin: Walter de Gruyter, 2007), 353-364.

beginnende christendom. Was het Jesajaanse knechtslied tot niet al te lang geleden een symbool van joodse hoop en verwachting, in het Tweede Testament fungeren de aloude, maar nog immer krachtige, woorden uit Jesaja 52:13–53:12 als legitimatie van Jezus' leven en werk op aarde, als bewijs van zijn Messiasschap.

IV. Post-messiaans: 1940–1945 n.Chr.

Met de vervulling van de Jesajaanse profetie aangaande de עבד ה' in het leven en werk van Jezus van Nazaret lijkt de kous af. Een messiaanse profetie, wellicht niet oorspronkelijk, maar dan toch door jongere generaties als zodanig gelezen, vindt zijn vervulling vele jaren na zijn ontstaan in een timmermanszoon uit Galilea, die met zijn leven en werk de mensheid God doet kennen, die met zijn sterven en opstanding de weg tot God heropent. Het is volbracht.

Een dergelijk idee leeft, althans impliciet, inderdaad onder hen die zich christenen noemen: het lied van Jesaja is in hun Heiland vervuld, tot zijn volledige betekenis gekomen, en het is daarom op zijn minst onzinnig en wellicht zelfs blasfemisch om te zoeken naar andere in- dan wel vervullingen van het vierde knechtslied. In contrast met deze binnen het Christendom gepropageerde eenzijdige exegetische benadering van het vierde knechtslied staat de interpretatieve pluriformiteit van het Jodendom, een religie waarin de exegetische opties met betrekking tot de Bijbel van oudsher legio zijn.¹⁸ Men heeft dan ook in onze tekst niet slechts de nog komende Messias voorspeld gezien, maar heeft telkenmale het lijden van de in Jesaja 53 beschreven knecht des Heren verbonden met het lot van het eigen volk. Op deze exegetische dynamiek binnen het Jodendom richten wij ten laatste onze aandacht.

¹⁸ Deze exegetische pluriformiteit heeft zijn wortels reeds in de Bijbelse literatuur zelf (*inner-biblical exegesis*). Zie Michael Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford: Clarendon Press, 1985).

De finale *statio* op de exegetische weg van Jesaja 52:13–53:12 leidt naar Auschwitz, de jodenvervolgning onder het bewind van de Nazi's, in het Hebreeuws הַשׁוּאָה 'verwoesting' genoemd. De onvoorstelbare wreedheden van de Tweede Wereldoorlog vormden voor zowel joden als christenen een omslagpunt in het denken.¹⁹ Vier Bijbelse beelden zijn binnen het Jodendom traditioneel aangegrepen om het lijden van de Sjoa zin te geven; onder deze is ook het Jesajaanse knechtslied.²⁰ Zoals reeds hierboven vermeld, is de messiaanse interpretatie van ons lied binnen het Jodendom een minder prominente plaats gaan innemen nadat de christenen in het knechtslied Jezus van Nazaret als hun Messias herkenden. Binnen het Jodendom heeft zich dan een exegetische lijn ontwikkeld die in de עֲבֵדֵי ה' de lotgevallen van het Joodse volk als collectief leest.

In het bijzonder komt deze wijze van lezen van Jesaja 53 naar voren in tijden van crisis. Toen Duitsland en Oostenrijk leden onder Hitlers bewind, waren het twee religieus-nationale denkers in Palestina die op basis van het knechtslied de idee ontwikkelden dat één volk kon lijden in plaats van de gehele wereld, precies zoals de Duitse en Oostenrijkse joden op dat moment deden.²¹ Een sterke identificatie met de lijdende knecht uit Jesaja vormde het joodse zelfbegrip en sterkte de overtuiging dat het Jodendom als 'licht voor de wereld' (Jesaja 49:6) geslagen werd en dat de wereld door zijn striemen

¹⁹ Binnen het christendom, zie bijvoorbeeld C.J. den Heyer, "Het Nieuwe Testament na Auschwitz," in W. Zuidema e.a. (eds.), *Isaak wordt weer geofferd* (Baarn: Ten Have, 1980), 113–139.

²⁰ "Jewish Philosophical and Theological Responses to the Holocaust," 1. http://www1.yadvashem.org/odot_pdf/Microsoft%20Word%20-%206385.pdf (geraadpleegd 9 april 2011)

²¹ Gershon Greenberg, "Wartime Jewish Orthodoxy's Encounter with Holocaust Christianity," in Kevin P. Spicer (ed.), *Antisemitism, Christian Ambivalence, and the Holocaust* (Bloomington: Indiana University Press, 2007), 237–269, hier: 250–251. Deze beide denkers verwierpen overigens stellig het christelijke idee dat één persoon de zonden van de gehele wereld kon dragen: een ieder is verantwoordelijk voor zijn eigen zonden (vergelijk reeds David Qimchi op Jesaja 53:4).

genezing zal worden (53:5). Hierbij dient overigens aangetekend te worden dat een Bijbels geïntereerd antwoord op de verschrikkingen van de Sjoa slechts een van de vele responsen binnen het Jodendom is geweest; vele anderen, bijvoorbeeld, doen er simpelweg het zwijgen toe, 'as the only thinkable response to the unthinkable.'²²

V. Epiloog: 2011 n.Chr.–

Wij staan aan het einde van onze reis, bij onze finish. Wij hebben een bekende Bijbeltekst, Jesaja 52:13–53:12, gevolgd op enkele van zijn paden. We hebben hem het vrome volksdeel der Israëlieten zien beduiden wanneer zij terugkeerden naar Jeruzalem. We zagen hoe ons lied een heilsperspectief opende in de Hellenistische tijd en de joodse Messiasverwachting voorwaarts stuwde. We proefden hoe Jezus van Nazaret zijn leven en werk in het licht van deze tekst beschouwde en hoe zijn volgelingen en de later Bijbelschrijvers in hem de ware עבד ה' herkenden. We hoorden, tenslotte, een tegengeluid, het geluid van het joodse volk in tijden van crisis, dat zichzelf zag als de knecht van de Eeuwige, als licht voor de wereld.

Aan het einde van de reis kijken wij niet slechts terug, maar tevens vooruit. Het profetisch woord gaat krachtig de eeuwen door. Wellicht beantwoordt het aan een algemeen menselijke ervaring, wellicht brengt de wereld-geschiedenis telkenmale nieuwe vervullingen aan het licht. Wij zijn begonnen met een vraag; met dezelfde vraag sluiten wij onze bijdrage hier af. Met deze vraag openen wij nieuwe wegen waarin de tekst kan gaan, nieuwe exegetische paden die hij na kan vorsen, nieuw water in de rivier van de interpretatie. Wie is toch deze enigmatische persoonlijkheid? Wie is toch deze knecht, *anno Domini* 2011?

²² "Responses," 2.

Reality-tv: Wat je zegt, wie je ziet

D. Josch Beers

Voorwoord

Broeders, we gaan het hebben over het echte leven. Vertel ons niets over het echte leven. Na gedane arbeid de wederkomst, de thuiskomst, de stropdas nu losjes om de nek. Pantalon maakt plaats voor wijde trainingsbroek, schoenen voor badslippers. Blik Schultenbräu, koud. TV aan. Dan achterover in de fauteuil, voetjes op tafel. Afstemmen, *Boer zoekt vrouw*. Nee broeders, vertel ons, mannen van de geest en minnaars van de Maagd, niets over het echte leven.

Maar wat beweegt ons toch daarheen? Vanwaar de massale fascinatie voor reality-tv? Wat gaat er in ons, de westerse mens, schuilt dat we, wanneer we naar alles zouden kunnen kijken wat we maar willen, juist het alledaagse leven, dat we toch al door en door kennen, thuis nog eens op de televisie verdubbeld willen zien? Dit is een korte bezinning op het fenomeen reality-tv.

Wij schrijden met zevenmijlslaarzen.

Wij lopen hard van stapel.

Wij wegen dingen om.

Wij vragen om begrip.

De grond

Moderne Tijd. Ontzuiling. Ontworteling. Onthechting. Nieuw (oorspronkelijk): de vraag naar authenticiteit. Vergelijk de vraag: wat is echt? Maar 'echt' in onderscheid van ...? Nep? On-echt? Altijd opnieuw, maar nu opeens dwingender, de vraag: wie ben ik? (Identiteit) En daarmee c.q. of anders: hoe moet ik zijn als ik ben wie ik ben? Die vraag dwingender, want: geen helder, eenduidig, maatgevend verhaal meer dat eenieder – beter: het zelf – inbedt.

Grond en links gelegen

Echt als trouw. (Denk aan huwelijk) Trouw aan wat? Het wezen? Een oorsprong? Is authentiek dan oorspronkelijk? Trouw aan een

oorsprong? Of zelf oorsprong zijn? Oorsprong: gebeurlijk of vast, een sprong? Een sprong vanuit? Een sprong waarin of waarheen? Of alleen die sprong zelf? Historische duiding fenomeen authenticiteit. Historische duiding fenomeen televisie. Beleving & maakbaarheid. Beleving als specifiek Moderne ervaringswijze. Beleving bij inzet: onmiddellijk, rationeel onuitputtelijk, onherleidbaar individueel, betekenisvol voor de gehele eigen levenssamenhang, niet zozeer geestelijk inzichtelijk als wel lijfelijk voelbaar. (Niet collectief & traditioneel als de ervaring, niet transparant & universeel als het begrip) Emancipatie van het affectieve. Beleving bij ontplooiing: ontledigend, drukkend, (voor- & vast)stellend, berekenend. Beleving eist dan het leven, maar het leven geeft zich niet onder druk. Beleving: noodzakelijk in haar bevrijdende aard (het overgeleverde denken kon het leven niet meer dragen), ten dode opgeschreven in haar intrinsieke onhoudbaarheid. Maakbaarheid: leidt de mens naar de beleving, leidt de wereld naar objectivering & beeld. De tijd van het wereldbeeld (de mens een belevende instantie, de wereld een beeld).

Het midden

De vraag naar het wezen van de aantrekkingskracht van reality-tv.

Dit is een weg kortom, een pad dat meevoert en licht werpt op een ontwikkeling (een ontwikkeling die zelf ook wel een weg te noemen is).

Inleiding

Reality-tv heet ook wel 'unscripted programming.' Met de term 'unscripted' wordt benadrukt dat de formules van reality-tv-programma's weliswaar vastligt, maar dat alles wat gebeurt niet van tevoren vaststaat of ingestudeerd is. Natuurlijk zal de opzet van een programma de deelnemers in een zekere richting duwen en bepaald gedrag oproepen, maar essentieel voor reality-tv is dat de kijker weet dat die deelnemers geen acteurs zijn.

Het is zaak van tevoren vast te stellen wat we precies onder reality-tv zullen verstaan. Als lichtend voorbeeld dient meestal *Big Brother*, het programma dat de hype rond het genre tot volle wasdom bracht. In 1999 was het voor het eerst te zien in Nederland, later kwam het programma in 58 landen op televisie. Vooral in Nederland, het Verenigd Koninkrijk en de Verenigde Staten trokken de uitzendingen een ongekend aantal kijkers.

Zijn *Studio Sport* en *De leukste thuis* echter niet net zo goed exponenten van de reality-beweging? Ook in deze programma's is er geen sprake van acteurs. We zullen dus helder moeten onderscheiden. *Wanneer we het in deze bezinning over reality-tv hebben, dan doelen we op die tv-programma's, waarin mensen hun dagelijks leven vrijwillig laten volgen en opnemen.*¹ We kunnen hierbij inderdaad denken aan *Big Brother*, en ook aan *Temptation Island*, *Oh oh Cherso* of *Tirol*, *Boer zoekt vrouw*, of *The Osbournes*.

De westerse mens heeft vandaag de dag klaarblijkelijk behoefte aan echtheid. Om die reden kan radio 3FM reclame maken met de slagzin 'Real People. Real Music. 3FM.' – alsof er nepmensen, nepmuziek zouden bestaan. Alles draait om echtheid en authenticiteit. Diezelfde behoefte ligt ten grondslag aan het succes van reality-tv. Van Dullemen en Fennema: '*Big Brother* past in de tijdsgeest, het drijft op herkenning, maar de *fatal attraction* is zijn 'echtheid'.² De vraag is echter: waarin ligt de echtheid van

¹ Vergelijk M. Andrejevic in diens studie *Reality-TV - The Work of Being Watched* (Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2004), 64: '(...) I will focus on the subset of unscripted entertainment reliant on willing submission to comprehensive monitoring of the rhythm and events of daily life.' Het gaat dus om het volgen van het 'dagelijks leven' van de hoofdpersonen. Dat kan betekenen dat het getoonde leven 'gewoon,' alledaags is, maar dat hoeft niet per definitie. Opvallend genoeg gaat reality-tv vaak samen met een vorm van interactiviteit. De kijker wordt bij het programma betrokken, mag zijn oordeel over de deelnemers uitspreken en meedenken met de programmamakers. Uiteraard ligt de definitieve beslissing bij die laatsten, maar de belofte van inspraak versterkt de populariteit van de betreffende tv-programma's.

² Van Dullemen en Fennema, in Irene Costera Meijer en Maarten Reesink (eds.), *Reality Soap! Big Brother en de opkomst van het multimediaconcept* (Amsterdam: Boom, 2000), 222. Echter, door 'echtheid' tussen haakjes te zetten, wekken Van Dullemen & Fennema nadrukkelijk de suggestie dat ze zelf zo hun twijfels hebben

reality-tv dan eigenlijk besloten? En hoe kan het dat het leven ons niet werkelijk genoeg meer is?

Reality-tv – beroemdheden & alledaagse mensen

Als voorbeelden van de reality-tv waar het ons in deze bezinning om gaat, noemden we onder andere *Big Brother*, *Oh Oh Cherso* en *The Osbournes*. Binnen deze groep van reality-shows kunnen we onderscheid maken tussen programma's waarin alledaagse mensen centraal staan (*Temptation Island*, de eerste *Big Brother*-series) en die waarbij beroemdheden in het midden van de aandacht staan (*The Osbournes*).³ De aantrekkingskracht van beide varianten is, ten minste ten dele, verschillend. De vragen luiden dus: I – Waarom zou de kijker geïnteresseerd zijn in reality-tv met beroemdheden? II – Waarom zou de kijker geïnteresseerd zijn in reality-tv met alledaagse mensen?

I. De meest voor de hand liggende reden dat we naar reality-tv kijken waarin beroemdheden de hoofdpersonen zijn, is fascinatie voor alles wat zich radicaal van de massa onderscheidt. Reality-tv gunt ons een blik in het onbereikbare, in het excessieve. Gewild of ongewild, door eigen gedrag of door de perceptie van het publiek, heeft de ster op grond van zijn beroemdheid altijd tot op zekere hoogte een mythisch karakter.

We kijken naar de beroemdheid omdat hij beroemd is. Zodra de ster zich echter laat volgen en surveilleren in zijn dagelijks leven zal onherroepelijk blijken dat hem niets menselijks vreemd is. De beroemdheid zet zijn status in de waagschaal door

over die echtheid. Impliciet wijzen ze erop dat ze vinden dat reality-tv de werkelijkheid niet alleen laat zien, maar zeker ook aantast. Hierover later meer.

³ Met dit 'alledaagse' bedoel ik te zeggen dat het niet om beroemdheden gaat. Er is natuurlijk alle reden om te beweren dat de de Hagenezen van *Oh Oh Tirol* helemaal niet alledaags zijn. Als reactie daarop kunnen we overigens ook weer stellen dat geen enkel leven meer alledaags is wanneer het zodanig gevolgd en uitvergroot wordt als het geval is bij reality-tv – niet zozeer omdat de cameraturveillance en de televisieaandacht iedereen zijn alledaagsheid ontnemen, maar veeleer omdat geen enkel leven alledaags is wanneer het tot in elk detail blootgelegd wordt. Het strikt individuele zal zich altijd aan het algemene begrip onttrekken.

mee te werken aan een reality-show. Wat plaats heeft, is de demystificatie van het beroemde. De ster blijkt net als wij te zijn. Ziedaar de tweede reden dat wij massaal afstemmen op zenders waar we reality-series met beroemdheden kunnen zien. De ster krijgt in zijn dagelijks leven weliswaar veel meer aandacht en heeft vaak ook meer rijkdom dan wij, maar in wezen zijn we gelukkig allemaal hetzelfde. Hij is niet radicaal anders. Wanneer de beroemdheid van zijn voetstuk valt, werkt dat als zelfbevestiging voor de kijker en wordt identificatie gemakkelijker.

Voorlopige conclusies: ofwel de ster blijft een ster, radicaal anders dan de rest (het onbekende), waardoor we gefascineerd zullen blijven kijken, ofwel hij blijkt net als wij te zijn, waardoor we ook zullen blijven kijken, want het ontmaskert het onbereikbare. Als we denken aan *The Osbournes*, dan kunnen we vaststellen dat het een het ander niet hoeft uit te sluiten. Ozzy Osbourne blijkt zowel een mens te zijn als ieder ander (ook hij draagt de lusten en de lasten van een lichaam, heeft soms honger, verveelt zich, etc.) als ook een leven te leiden dat voor de gemiddelde kijker volstrekt absurd is, al was het slechts door de materiële context.

Maar: als het ons er in reality-tv om te doen is om echtheid, om de werkelijkheid te zien, dreigt de aanwezigheid van beroemdheden in reality-show de plank dan in essentie niet altijd mis te slaan, hoe succesvol de betreffende programma's tot dusver ook blijken te zijn?

II. De aantrekkingskracht van reality-shows met beroemdheden is evident. Niettemin moeten we de vraag stellen of die aantrekkingskracht duurzaam is en of ze wel de wezenlijke kracht van reality-tv vormt.

We hebben kunnen constateren dat participatie van beroemdheden aan reality-tv veelal leidt tot demystificatie. Als deze demystificatie van de ster doorzet, is hij zijn sterrenstatus na verloop van tijd gewoonweg kwijt. Als beroemdheden nu gewone mensen blijken te zijn, dan houdt dat andersom misschien ook in dat gewone mensen net zo makkelijk sterren kunnen zijn. Reality-tv laat dat bij uitstek zien. De deelnemers aan de eerste serie van *Big Brother* konden bezwaarlijk uitzonderlijke mensen genoemd

worden. Het genre doordringt ons van het besef dat we allemaal beroemd zouden kunnen zijn, dat je niet per definitie bijzonder hoeft te zijn of iets onderscheidends hoeft te kunnen om een ster te worden. Daarenboven: doordat we de deelnemers overal op straat hadden kunnen tegenkomen, identificeren we ons zeer gemakkelijk met hen. We voelen ons al snel betrokken. Geen betere manier om kijkers aan je te binden.

Big Brother was juist ooit bedacht om de alledaagse mens te laten zien. Om deel te nemen hoefde je geen naamsbekendheid te hebben. Sterker nog, dat was uit den boze. Doel was om gewone mensen dag en nacht te filmen en te laten zien. De beelden waren onophoudelijk te volgen op het internet en elke dag konden we een montage van de gebeurtenissen zien op televisie. De bedoeling van *Big Brother* was om de mens zoals hij is te tonen – de echte mens, de werkelijkheid. Deze deelnemers hadden niets dan hun naakte bestaan om te laten zien en precies daarmee werden ze uiteindelijk nog beroemd ook. De kijkcijfers logen er niet om.

Kortom: in alledaagse mensen kunnen we ons gemakkelijk inleven. Daarnaast geeft een reality-tv-programma waarin de gewone man centraal staat, ons het idee dat we allemaal beroemd zouden kunnen zijn, of toch in ieder geval allemaal interessant en uniek genoeg zijn om een tv-serie aan te wijden. Ziedaar de meest in het oog springende aantrekkingskracht van reality-tv met onbekende mensen.

Reality-tv maakt sterren van alledaagse mensen en maakt weer mensen van vlees en bloed van (per definitie abstracte) sterren.⁴ Net als de gemiddelde quizshow dicht reality-tv daarmee de traditionele kloof tussen kijker en tv-persoonlijkheid. Dat verklaart een deel van onze waardering. Niettemin blijft de vraag staan hoe een programma als *Big Brother* een dergelijk enorm internationaal succes kon worden. Waarom stemden we massaal af op een programma waarin gewone mensen alledaagse dingen deden? We weten toch allang hoe het dagelijks leven in zijn werk gaat? Waarom moesten we het nog eens in het doen en laten van

⁴ Andrejevic, *Reality TV*, 10–11.

anderen weerspiegeld zien op de televisie? Hoe kun je überhaupt op het idee komen om een televisieprogramma te maken waarin onbekende, weinig opzienbarende mensen dag en nacht gevolgd worden terwijl ze weinig opzienbarende dingen doen? Waarom zouden we op zoek zijn naar echtheid als ons eigen leven toch ook hoe dan ook echt is?

Het enige antwoord luidt, nogmaals: blijkbaar is ons leven niet echt genoeg meer. Misschien weten we onbewust zelfs niet zo goed meer wat het is om als normaal mens in het leven te staan. Maar hoe zit dat dan precies? En kan reality-tv ons de gezochte echtheid bieden?

De werkelijkheid van reality-tv

Reality-tv belooft ons de werkelijkheid. De naam van het genre spreekt in dat verband boekdelen. Kan het die belofte waarmaken?

Vandaag de dag wordt hardop getwijfeld aan het werkelijkheidsgehalte van reality-tv. De programmamakers maken gebruik van allerlei klassieke stijlvormen en verhaalconventies uit fictiegenres, dus wie kan de beloofde echtheid garanderen? Het is toch allemaal doorgestoken kaart? Daarbij zijn de deelnemers tegenwoordig zo zelfbewust en is het genre inmiddels zo bekend dat alle onbevangenheid verloren is gegaan. Men speelt dus alsnog een rol, hoewel zonder script. Echter, er is reden om aan te nemen dat het voor de hand liggende commentaar, dat reality-tv onderhevig is aan de wetten van televisie en op talloze manieren bewerkt worden door de makers (casting, montage, etc.), in de kern weinig afdoet aan het werkelijkheidsgehalte van reality-tv.⁵

Zowel *Big Brother* als *Temptation Island*, de wegbereiders van reality-tv, riepene heftige reacties op. De oorzaak hiervan was niet de inhoud van de programma's, de dingen die de betrokken personen deden, maar het uitgangspunt: dat er van alles gebeurde met *echte* mensen in plaats van met acteurs. Een gemiddelde aflevering van de fictieve serie *Baywatch* bevat meer gratuit naakt

⁵ L. Zoonen, in Costera Meijer en Reesink, *Reality Soap!*, 32.

dan de hele eerste serie van reality-show *Temptation Island*, maar in *Baywatch* werd niemand opzettelijk gemanipuleerd. Dit bezwaar bleef staan ondanks de vrijwillige medewerking van de deelnemers.⁶ Deze breed gedragen morele verontwaardiging kon überhaupt pas opkomen als de critici ervan overtuigd waren dat reality-tv inderdaad het echte leven toont. De allereerste uitingen van reality-tv stonden volgens de publieke opinie blijkbaar dus wel degelijk garant voor een hoog werkelijkheidsgehalte.

De programmamakers zeggen de werkelijkheid te bieden. In 'het hart van hun claim (...) ligt het gebruik van 'echte' mensen (...) en, nota bene, het feit dat de getoonde handelingen alledaags zijn, ook al worden ze uitgevoerd voor de omringende camera's.'⁷ Zoals Zoonen benadrukt: '(...) dat de deelnemers aan *Big Brother* zo ontzettend gewoon waren, op het saaie af, [was] niet verbazingwekkend; integendeel, het was de noodzakelijke kern van de *Big Brother*-mania.'⁸ Kortom: dat we in reality-tv allerlei dagelijkse, zelfs saaie handelingen zien maakt het programma alleen maar echter. De makers kunnen natuurlijk slechts uitspattingen laten zien, maar de kijker beseft dan meteen dat het er zo zelden of nooit aan toe gaat in het 'echte leven.'

De kijkers lijken de echtheid van reality-tv te beamen. Andrejevic: 'De reacties van de kijkers van programma's als *Survivor*, *Big Brother* en *The Real World* wijzen erop dat fans van reality-tv zich tot het genre aangetrokken voelen door het feit dat de emoties van de deelnemers echt zijn – dat een deelnemer, wanneer hij of zij bijvoorbeeld aan het huilen is, niet een rol aan het spelen is, maar *daadwerkelijk* van slag is.'⁹ De kijker gaat er dus

⁶ Andrejevic, *Reality TV*, 174–175.

⁷ F. Bonner, *Ordinary Television* (Londen: Sage, 2003), 3.

⁸ Zoonen, 33.

⁹ *Reality TV*, 189. Hier lijkt sprake te zijn van een opvallende omkering. Ooit begon men in de kunst met het nabootsen van de werkelijke gevoelens (Waarom? Om ze in het licht van het onvergankelijke [Plato] meer waarde [want duurzaamheid en bestendigheid] te geven? Om neer te zetten wat en wie we zijn en zo onszelf te kunnen begrijpen en een plek op de wereld te vinden?). Inmiddels is die nabootsing ons niet genoeg meer. We willen echte gevoelens zien – precies die gevoelens op grond waarvan de nabootsing er überhaupt pas kon zijn.

vanuit dat we inderdaad met de werkelijkheid van doen hebben. Sterker nog, dat gegeven is de voornaamste publiekstrekker, ondanks de groeiende scepsis.

De sceptici wijzen erop dat een mens zijn gedrag aanpast wanneer hij voor de camera verschijnt. De surveillance zou de werkelijkheid zodanig beïnvloeden dat we niet meer van echtheid kunnen spreken. In eerste instantie moeten we dit onderschrijven. Echter: niemand die een maand lang 24 uur per dag gefilmd wordt, kan het volhouden een pose aan te nemen, zich beter of in ieder geval anders voor te doen dan hij is. De enige omweg is dat men een pose aanneemt die na verloop van tijd een werkelijke houding wordt. Maar ook dan is er dus alsnog sprake van de gewenste echtheid. Dit besef is inmiddels tot zowel de kijker, de programmamaker als de criticus doorgedrongen. Kortom: 'Het hele proces van surveillance in *Big Brother*,' door critici aanvankelijk gezien als de beslissende factor die reality-tv zijn echtheid ontnemt (want de wetenschap dat je bekeken wordt verandert iemands gedrag), 'werd niet zozeer voorgesteld als een vorm van manipulatie, maar juist als het *tegenif* tegen manipulatie. Door de voortdurende uitzending viel je hoe dan ook door de mand als je niet 'echt' was.'¹⁰

Reality-tv heeft ons dus inderdaad een hoog werkelijkheidsgehalte te bieden, ook de latere varianten ervan. Let wel: hier heeft een opmerkelijke omkering plaats. Waar het leven voorheen de toetssteen was voor de geloofwaardigheid van de televisie, daar is de televisie, in de vorm van voortdurende surveillance, met de opkomst van reality-tv ineens de waarborg geworden van de echtheid van het leven.¹¹ Hoe ver de invloed van

¹⁰ Andrejevic, *Reality TV*, 130. Een simpele, basale vraag werpt zich daarnaast op: zijn mensen die een rol spelen, die onoprecht zijn en voortdurend proberen zich op een bepaalde manier voor te doen, niet ook gewoon echt, werkelijk?

¹¹ In 2004 keek de gemiddelde Nederlander ruim drie uur per dag naar de televisie (http://www.persmediamonitor.nl/cgi-bin/display.cgi?path=5_4, ge-raadpleegd 08-05-2006). De verwachting is dat dit aantal alleen maar is gegroeid de afgelopen jaren. Daarmee krijgt de tv een conditionerende werking. Hij spiegelt ons voor hoe mensen onder bepaalde omstandigheden reageren: op de dood, op de liefde, op geboortes, op succes, eigenlijk passeert elk onderwerp wel de revue. Dit

televisie en internet in deze zin reikt, is vooralsnog niet te overzien. Wel kunnen we zeggen dat het, in het licht van dit fenomeen, misschien niet vreemd is dat het antwoord op de vraag naar echtheid en werkelijkheid veelal gezocht wordt in televisieprogramma's.¹² Andrejevic: '(...) door je vrijwillig te onderschikken aan surveillance op *Big Brother* bewees je eigenlijk dat je zelfverzekerd bent – je moest voldoende eigenwaarde hebben. 'Echt' zijn was een bewijs van je oprechtheid en het voortdurende draaien van de camera's kon die 'echtheid' op een bepaalde manier garanderen. Meer nog, in een maatschappij

voorspiegelen heeft niet alleen plaats in het nieuws en in quiz- en reality-shows, maar ook in de vorm van fictie als *Oppassen*, *Toen was geluk heel gewoon* en *Friends*. Kortom: ook het geacteerde leven fungeert hoe langer hoe meer als norm voor menselijk gedrag. Reesink: 'De postmoderne Franse cultuurfilosoof Jean Baudrillard waarschuwde reeds aan het begin van de jaren tachtig dat de groeiende invloed van de media, de televisie in het bijzonder, op de maatschappij slechts kon leiden tot simulacra, vormen van 'vervuilde' werkelijkheid of hyperrealiteit die ons uiteindelijk het zicht op het 'echte' leven definitief zouden ontnemen (...). Hij meende dat in de Verenigde Staten de scheiding tussen 'echte' en televisierealiteit al was geïmplodeerd, en dat als gevolg daarvan de relatie tussen beide precies was omgedraaid: in plaats van dat we realisme en authenticiteit op televisie beoordelen aan de hand van ervaringen uit onze eigen realiteit, gaan we dat echte leven beschrijven en beoordelen in termen van de televisiewerkelijkheid.' (Reesink, in Costera Meijer en Reesink, *Reality Soap!*, 48)

¹² Overigens was reality-tv bij zijn intrede minder uniek dan we zouden vermoeden. Reijnders: 'In de zeventiende eeuw kon men een bezoekje brengen aan dit tuchthuis [het Amsterdamse Spinhuis, Josch] voor vrouwen, om de aldaar verzamelde dievegges en prostituees te zien werken, rusten en vechten.' Van deze populaire bron van vermaak werd zelfs in internationale reisgidsen melding gemaakt. Zie S. Reijnders, *Holland op de helling – televisieamusement, volkscultuur en ritueel vermaak* (Alphen aan de Maas: Veerhuis, 2006), geciteerd in Nico de Fijter "Tv heeft amusement niet platter gemaakt," *Trouw*, 12-05-2006. Hier was echter niet zozeer het werkelijkheids-gehalte, maar de excessiviteit van het vertoonde gedrag het aantrekkelijke (vergelijk rigide en sterk moreel bewustzijn van de tijd). Verder was de eerste variant van reality-tv zoals opgevat in onze bezinning eigenlijk al in de jaren zeventig op de buis. De eerste reality-tv-helden waren namelijk de leden van de Loud-family van het programma *An American Family* uit 1973. Deze alleszins normale en aanvankelijk volstrekt onbekende familie werd plots het gesprek van de dag in de VS (Andrejevic, *Reality TV*, 66-67). Ook toen bestond dus al een breed gedragen behoefte om gewone mensen in hun dagelijks leven te zien.

waarin je handelingen veelal onopgemerkt blijven door anderen, kun je de werkelijkheid van die handelingen rechtvaardigen wanneer ze opgenomen en uitgezonden zijn – ook voor jezelf worden je handelingen echter naarmate ze echter zijn voor anderen. Surveillance (...) biedt ons de garantie van de oprechtheid van je eigen uniciteit.¹³

Kort wil ik hier nog aanstippen dat de echtheid van reality-tv samenhangt met het eeuwenlang heersende en nog steeds gangbare onderscheid tussen publiek en privé. Van oudsher is het menselijk gedrag in het openbaar geconditioneerd. Het is gebonden aan omgangsvormen, aan formele rituelen. Het vrije leven, dat voltrekt zich daarentegen in de privésfeer. Dit zou het echte, authentieke leven zijn.¹⁴ Reesink: 'De constructie van authenticiteit wordt hier direct gekoppeld aan de scheiding tussen publieke en privé-sfeer: 'Echt' zijn we hoe we privé zijn, dat is de impliciete en blijkaar door iedereen gedeelde vooronderstelling. (...) Maar als we authenticiteit zo direct relateren aan de privé-sfeer, dan worden 'echte' mensen steeds minder zichtbaar

¹³ Andrejevic, *Reality TV*, 110.

¹⁴ 'Echtheid' en 'authenticiteit' worden tegenwoordig als inwisselbare termen gehanteerd. Het is nog maar de vraag of dat terecht is. In het etymologisch woordenboek van net Nederlands vinden we het volgende: '**authentiek** bijvoeglijk naamwoord 'oorspronkelijk' (**categorie:** leenwoord); Middelnederlands (1200–1500) *autentijc* 'overeenstemmend met het origineel' [1451; MNHWS]; Vroegnieuwederlands (1500–1700). *auctentijck* [1500; WNT], *auctentijck* 'dat wat bevestigd is' [1553; Werve] (waarschijnlijk met pseudo-etymologische spelling onder invloed van Middelnederlands (1200-1500) *auctoriseren*, zie autoriteit), *authentique* [1612; WNT], *authentijcq* [1622; WNT]. Ontleend aan Frans *authentique* [12^e eeuw]; is ontstaan uit, of ontleend aan: Latijn *authenticus* 'met eigen hand voltrekend, veroorzakend'; is ontstaan uit, of ontleend aan: Grieks *authentikós* van het zelfstandig naamwoord *authéntēs* 'die zelf doet', gevormd uit *autós* 'zelf' (zie auto-) en (gereconstrueerde vorm) *héntēs* 'volbrenger', aanvankelijk vooral als rechtsterm gebruikt' (www.etymologie.nl, geraadpleegd 12-05-2006). Authenticiteit betreft oorspronkelijk mogelijk het zichzelf zijn, het met zichzelf samenvallen van een fenomeen, of het zichzelf voltrekken. Niet al het echte, niet al het werkelijke voltrekt of is echter zichzelf.

naarmate de scheiding tussen publieke en privé-sfeer steeds scherper is geworden.¹⁵

Andersom geldt ook: als de grenzen tussen publiek en privé steeds meer eroderen (vergelijk bellen in het openbaar, bevallingen op tv, het voortdurend luisteren naar iPods, etc.), dan zal de ene sfeer niet wezenlijk werkelijker, unieker, vrijer aandoen dan de andere. Mogelijk gevolg is dat we een bepaalde echtheid gaan missen, juist omdat het leven steeds eenduidiger is in de onze ervaring.¹⁶

De weg van het alledaagse

Joost Zwagerman was een van de vele onthutste critici ten tijde van de eerste serie van *Big Brother*. Hij schreef: 'De sukkel zal nooit meer hetzelfde zijn. (...) De deelnemers hoeven over helemaal niets te beschikken, zelfs niet over een gebrek aan talent... Wat fascineert ons aan die mensen... *Big Brother* is een blik in de lege huls van je medemens – en dus in jezelf... *Big Brother* is onze leegheid.'¹⁷

We hoeven het natuurlijk niet met Zwagerman eens te zijn. Het zou *Big Brother* tot een behoorlijk deprimerende aangelegenheid maken, iets waar we liever niet naar kijken, tenzij

¹⁵ Reesink, In Costera Meijer en Reesink, *Reality Soap!*, 43.

¹⁶ Het thematiseren van de werkelijkheid ('die wahre Welt,' Nietzsche) heeft wijsgerig gezien altijd centraal gestaan. We kunnen denken aan, om maar een greep te doen, Plato, de Evangelien, Augustinus, Thomas van Aquino, Descartes, Kant en Nietzsche. Dat het bestaan van de werkelijkheid *betwijfeld* wordt, is in het westen echter relatief nieuw. We kunnen misschien naar het denken van Descartes verwijzen in de zestiende eeuw en in de negentiende eeuw naar Nietzsche. Nog veel recenter is de veelgehoorde klacht dat het leven niet *echt* is voor ons, dat er allerlei dingen gebeuren waarvan het gevoelsmatig net lijkt alsof ze niet echt zijn. Kortom: het bestaan van de wereld wordt niet zozeer betwijfeld (dat bestaan beamen we intuïtief wel), maar het werkelijkheidsgehalte van die wereld schiet voor ons tekort. Hier meldt zich een ervaringsverlies, een gebrek aan betrokkenheid waarvan we de herkomst zullen moeten doordenken. Een beslissend onderscheid met de traditionele vraag naar de werkelijkheid ligt hierin dat de werkelijkheid nu niet slechts door de (vrijwel altijd intellectuele) elite gezocht wordt, maar ook door de massa.

¹⁷ *Volkscrant*, 01-10-1999.

vanuit een of andere masochistische behoefte om onszelf te kwellen met ons eigen onvermogen. Zien we echter enige waarheid in Zwagermans duiding, dan moeten we gezien het voorgaande misschien zeggen dat *Big Brother* ons bevestigt in de armoedigheid van de moderne privé-ervaring. Goed, die mag dan ontvucherend leeg blijken, het blijkt ten minste normaal te zijn. We delen een individueel gebrek aan ervaring. Reality-tv biedt ons de publieke legitimatie van de individuele dagelijkse ervaring. Geen wonder dat we er allemaal naar kijken. *Big Brother* stelt ons gerust.

In het verlengde hiervan zegt Liesbeth Zoonen over de deelnemers van de eerste *Big Brother*: 'Er is kennelijk een enorme behoefte om het eigen privé-leven openbaar te maken. (...) Hier spreekt een nostalgisch verlangen naar authenticiteit, naar verbintenissen met andere mensen zoals jezelf, naar herkenbaarheid en gemeenschappelijkheid, en naar maatschappelijke legitimatie van de eigen privé-ervaringen.'¹⁸

Het leven is ons niet echt genoeg meer. Geen wonder dat we overall om ons heen symposia en thema-avonden over bezieling en beleving tegenkomen. Deze ontwikkeling heeft er onweerlegbaar toe geleid dat we massaal op televisie willen zien hoe alledaagse mensen alledaagse dingen doen. Blijkbaar kan reality-tv ons de gezochte echtheid bieden. De vraag blijft waar nu juist die aantrekkingskracht van het blootgestelde alledaagse leven in schuilt.

Een eerste verkenning in de richting van een antwoord op die vraag kan luiden dat het Moderne leven niet meer onmiddellijk verband lijkt te houden met wat we van oudsher de eerste levensbehoeften noemen. De mens is duizenden jaren lang primair bezig geweest zich zeker te stellen van voedsel en onderdak. Een gangbare theorie is dat de welvaart van de huidige westerse maatschappij, met in haar kielzog de rigide scheiding tussen werk en vrije tijd, geen werkelijke mogelijkheid meer biedt om de menselijke oerdriften uit te botten. De Moderne

¹⁸ Zoonen, 32.

maatschappij onderscheidt zich zo radicaal van de traditionele dat een algemeen gevoel van nutteloosheid en vervreemding op heeft kunnen komen.¹⁹ Het leven is loos geworden, heeft geen richting meer, want we hebben alle cruciale middelen al en de heersende deugd van de zelfontplooiing kent vandaag de dag geen leidraad behalve de zelfgenoegzame optimale behoeftebevrediging.

Met dit probleem heeft de aristocratie altijd al moeten kampen. De aan ervaringsverlies verwante onverschilligheid en verveling werden bedwongen met orgieën en wat dies meer zij. In het westen doet dit fenomeen zich sinds de 20^e eeuw voor het eerst ook onder de massa voor. Hans Goedkoop schrijft in het verlengde hiervan over de zoektocht naar echtheid (veelal gezocht in extreme ervaringen) in de huidige literatuur: de hedendaagse lezers 'zijn typische vertegenwoordigers van wat de laatste jaren de *ervaringseconomie* is gaan heten. Ze leven in een weldoorvoed land zonder veel gevaar, gepamperd van de wieg tot het graf, en doen daardoor in zeker opzicht zo weinig ervaringen op dat ze die zelf gaan zoeken in het beeldenrijk van kunst en media. Ze kijken en lezen in de hoop op een ervaring die hun leven opschudt.'²⁰

De reality-programmamakers zijn zich zonder meer bewust van de fenomenen van vervreemding en ervaringsverlies. Men probeert te antwoorden en in te spelen op de groeiende behoefte aan ervaringen, aan gezamenlijkheid, traditie en rituelen door shows op te zetten waarin handelingen die direct gericht zijn op het voorzien in de eerste levensbehoeften centraal staan. We kunnen hierbij denken aan *1900 House*, *Survivor* en *Expeditie Robinson*.

¹⁹ Andrejevic, *Reality TV*, 25.

²⁰ Hans Goedkoop, *Een verhaal dat het leven moet veranderen* (Amsterdam: Augustus, 2004), 184. In het verlengde hiervan: in alle commentaren op *Big Brother* werd verzucht dat er amper iets gebeurde. Echter: 'Er gebeurde natuurlijk van alles dat past in wat we de alledaagse werkelijkheid noemen, maar bedoeld werd waarschijnlijk dat er zo weinig gebeurde dat niet alledaags was. Al dan niet bewust werd in de commentaren dus de alledaagse werkelijkheid onbeduidend gemaakt' (Staat, in Costa Meijer en Reesink, *Reality Soap!*, 98).

Intermezzo 1

De zekerheid van de orthodoxe christen of moslim dat zijn geloof het ware is, is de gesecculariseerde mens ontnomen. Een neveneffect van de ontplooiing van de Moderne technologie, het kapitalisme, secularisatie, de industriële revolutie, de globalisering en de ontmanteling van traditionele vormen van collectiviteit is een gebrek aan maat en autoriteit. Dit gebrek sluimert onder onze dagelijkse besommingen en toont zich pas werkelijk op het moment dat we grote beslissingen moeten nemen en nog slechts op onszelf aangewezen zijn omdat niks ons meer definitief kan zeggen wat te doen, wat het goede is.

De generatie van mijn ouders (geboren vlak na 1945) ging gebukt onder een traditioneel denken dat het bijvoorbeeld vrouwen moeilijk maakte om überhaupt te gaan studeren en mannen om een beroep te kiezen dat in geen enkel opzicht verband hield met de achtergrond van de ouders (de oudste het beroep van de vader, de tweede zoon dominee, de jongste boer, etc.). Dit werd ervaren als een beknotting van de eigen vrijheid. Wat stilzwijgend besloten ligt in de opmerking dat men hier inderdaad onder gebukt ging, is dat het traditionele denken aan zeggingskracht ingeboet had. Voor mijn grootmoeder was het wellicht nog *vanzelfsprekend* dat mijn moeder tussen haar 18^e en 22^e zou gaan trouwen, stoppen met werken en kinderen grootbrengen. In diezelfde rol had zij zich ook geschikt, geheel naar tevredenheid en *met vertrouwen op de juistheid van die gebruikelijke gang van zaken*. Ineens werd aan dat gangbare traject getwijfeld. De generatie van mijn ouders wilde zelf uitvinden wat ze wilden en konden doen, wilde de vrijheid hebben om keuzes te maken, wilde zich losmaken uit de dwangbuis van maatschappelijke patronen die hun hele leven vanaf de geboorte tot de dood vastlegden.

De heersende autoritaire, dogmatische houding van leraar, baas, dominee, overheid en dergelijke werd daarmee hoe langer hoe meer onhoudbaar. Nu mogen de jaren '60 al lang en breed voorbij zijn, de afkeer van autoritair gedrag doet nog steeds opgeld. Pas als we zelf de redelijkheid van een bepaalde les of

handelswijze inzien, nemen we iets aan. Autoriteit is geenszins het vanzelfsprekende gevolg meer van een bepaalde maatschappelijke positie, maar iets wat afgedwongen – en redelijkerwijs zichtbaar – gemaakt moet worden. We erkennen autoriteit pas werkelijk als we die autoriteit van binnenuit kunnen affirmeren.

De *vrijheid* die genoemde generatie ervoer toen zij zich met succes van het traditionele denken had afgezet, loopt parallel aan de *druk* die mijn generatie (geboren rond 1980) voelde toen we bijvoorbeeld een studie moesten kiezen – en vandaag de dag werpt die druk zich al eerder op gezien de huidige veelheid aan profielen op de middelbare school. Alles kan, de keuzes zijn oneindig, maar dit fenomeen doet zich niet meer voor als een vrijheid of uitdaging, maar juist als een afgrond. Al op je veertiende wordt van je verwacht dat je jezelf kent, dat je keuzes kunt maken die je hele leven zullen beïnvloeden. Wanneer iemand er dan, logischerwijs, achterkomt dat hij of zij allerlei twijfels heeft, eigenlijk nog geen idee wat te doen en wie te zijn, dan zal een behoefte aan houvast hoe langer hoe meer groeien.

Ouders benadrukken vandaag de dag dat je jezelf moet ontdekken, dat je jezelf moet ontwikkelen, dat je moet doen wat je leuk vindt en, vooral, dat je jezelf moet *zijn*. Voorwaarde voor de navolging van dergelijke (betrekkelijke vage) adviezen is echter dat je *weet* wie je bent, wat je wilt, etc. En daar schort het nu juist aan als je je niet meer kunt spiegelen aan voorbeelden, kunt herkennen en schikken in bepaalde maatgevende patronen.

Intermezzo 2

De dag komt hoe dan ook waarop een kind voor de kledingkast staat en tegen de ouders zegt: 'zelluf doen.' Je weet zelf wel welke kleren je die dag het liefst aan wilt hebben. En je weet ook heus wel hoe je alles aan moet trekken. Ook al duurt het drie kwartier. Deze onafhankelijke houding kan slechts slagen wanneer ze gepaard gaat met vastberadenheid, met de zekerheid dat je weet wat je wilt. Maar wat als ook de volwassen westerse mens vandaag de dag alles met de stilzwijgende woorden 'zelf doen' tegemoet treedt,

zonder te weten wat hij precies zelf wil doen, of van een ander aan wil nemen wat hij dan eigenlijk zou moeten doen of willen?²¹

We vragen naar de aantrekkingskracht van het zien van het alledaagse leven op televisie. Een verdiepend antwoord kan wellicht gezocht worden in een groter historisch gebeuren. Met de intrede van de Moderne tijd zijn traditionele verbanden in het Westen in hoge mate ontmanteld. Dat betekent niet dat die verbanden er niet meer zijn, maar dat ze aan zeggingskracht hebben ingeboet. Blijkbaar gaf het leven zich niet meer onder dat traditionele gesternte. De verzuiling nam steeds meer af, ontkerkelijking zette door, gemeenschapszin stond steeds minder hoog in het vaandel, de geseculariseerde mens kende amper meer overgangsrites, etc. Het individu emancipeerde zich, wilde recht doen aan het unieke van het eigen leven en zag daartoe in de overgeleverde tradities geen mogelijkheid. Dit mag als algemeen bekend verondersteld worden. Bij uitstek in de jaren '60 uitte deze emancipatie zich in een heftige afkeer van opgelegde autoriteit.

Dat de huidige mens nog steeds op zoek is naar gemeenschap moge eveneens duidelijk zijn, of het nu via het gezin is, via *online communities*, of via welke vorm van collectiviteit dan ook. Alle sociologisch onderzoek wijst uit dat de mens een kuddedier is, zich in beginsel conformeert aan de omgeving en het heersende gedrag om hem heen. Het beslissende onderscheid ligt hierin dat het leven voor de Moderne mens pas als zinvol wordt ervaren wanneer bij het individu het gevoel heerst dat dit leven zelf, van binnenuit gekozen is. Ook al doen we allemaal eigenlijk voortdurend dezelfde dingen als iedereen om ons heen, net als in het verleden, het gaat erom dat we ons uniek weten en voelen, dat we dit leven niet opgelegd hebben gekregen, maar gevoelsmatig gezien zelf vormgegeven hebben.

²¹ Deze formulering is gechargeerd. Natuurlijk zijn er wel degelijk aanwijsbare autoriteiten zoals leraren (die stof onderwijzen die blijkbaar niet direct ter discussie staat), politiemensen, politieke partijen, de democratie, ouders, enzovoorts, die – al dan niet terecht – in de regel vrij gemakkelijk geaccepteerd worden. Maar het probleem is naar mijn mening evident.

De keerzijde van het succes van de emancipatie van het individu is dat het ons met onszelf achterlaat. Want wat als we een leven leiden waarvan we niet zo zeker weten of we het wel zelf gekozen hebben? *Wat als we vandaag de dag ten diepste twijfelen welke kant het nu eigenlijk op moet met het eigen leven, terwijl traditionele verhoudingen geen dankbaar antwoord kunnen geven op die vraag en we ons sinds de emancipatie van het individu echt niet meer door iets of iemand op laten leggen hoe we ons dienen te gedragen?* Wat als we het leven per se zelf willen ontdekken, terwijl we niet goed weten waar we het moeten zoeken en we ons door niets of niemand meer willen laten leiden?

Als deze vragen zinnig zijn voor het huidige tijdsbestek, dan moeten we constateren dat de ontmanteling van traditionele verbanden niet alleen gevolg was van – en ruimte gaf voor – de emancipatie van het individu, maar ook paradoxaal genoeg gepaard ging met identiteitsverlies. Juist wanneer het individu (en bij uitstek zijn affectieve aard, zo lang overvleugeld door het denken, doch dat terzijde) als individu bevrijd is en we eindelijk de uniciteit van het eigen leven recht kunnen doen, komt de oeroude vraag wie we dan eigenlijk zijn met hernieuwde urgentie naar voren. Hoe moet dat in 's hemelsnaam, het eigen leven leiden? Of een leven leiden überhaupt? En met een breed gedragen afkeer van autoriteit en een algeheel gebrek aan zeggingskracht bij de traditionele verbanden blijkt een antwoord op die vraag steeds moeilijker te geven.

Als het zo is dat identiteitsverlies tegenwoordig, hoewel veelal verhuld, in de kern van ons bestaan sluimert, dan gaat daar een radicaal ontwrichtende werking vanuit. Veelal verhuld, want in de regel is het leven zo druk, zo vol, krijgen we doorlopend zoveel indrukken op ons afgevuurd, dat we bij de existentiële vragen wie we nu zijn en hoe dat nu eigenlijk moet, gewoon leven, niet stil kunnen of hoeven staan. Maar zonder afleiding valt het ons steeds zwaarder om de vraag naar de richting van, en toegang tot, ons leven duurzaam te beantwoorden. *Du moment* dat we even niet vermaakt worden, gaan we twijfelen aan de status van ons bestaan. De tijd gaat knagen. Het tijdverdrijf (het opvullen van tijd)

is in wezen mogelijk slechts een uitdrukking van existentiële verveling. Verveling is altijd *jezelf vervelen* – alleen zijn met onszelf is ons niet genoeg.

Wanneer het zelf aan zelfverlies onderhevig is, ontstaat de behoefte aan een maat. Dit probleem – ook wel te verwoorden in termen van ontworteling en vervreemding – doet zich steeds nadrukkelijker voor in het Westen met de ontleding van de ervaring en de gewenning aan een voortdurende stroom van stimuli. Eenmaal afgestemd op doorlopend vermaak wordt het steeds moeilijker de tijd te vullen, door te komen, zonder ‘voeding.’ Wat uiteindelijk steeds meer gestalte krijgt, is de behoefte om te weten wat een *normaal bestaan* is, hoe een *gewoon persoon* functioneert, wat een zinvol bestaan is. *Als er enige validiteit schuilt in de weg die we hier afleggen, dan heeft de Moderne mens, bewust of onbewust, behoefte aan een maatgevende instantie die ons op niet-autoritaire wijze ofwel voorspiegelt hoe het leven eigenlijk geleefd dient worden, ofwel geruststelt door ons te laten zien dat de leegheid van het leven iets van iedereen is.* Het onbehagen dat zich manifesteert in ons leven als gevolg van een tekort aan ervaring neemt af naarmate we ons er bewust van worden dat dit normaal is, dat dit voor ons allen geldt. *Reality-tv beantwoordt vandaag de dag als vrijwel niets anders aan de stilzwijgende behoefte aan een niet-autoritaire instantie die ons kan laten zien hoe een leven geleid mag worden.*

In de inleiding definieerden we reality-tv als die programma's waarin mensen hun dagelijks leven vrijwillig laten volgen en opnemen. Voetbalwedstrijden zijn evengoed ‘unscripted,’ maar reality-tv zoals die zich heeft gemanifesteerd en ontwikkeld, draait fundamenteel om het alledaagse in plaats van het excessieve.²² Doordat beroemdheden hoe langer hoe meer de hoofdrol zijn gaan vertolken in reality-shows zijn we misschien vergeten dat de aantrekkingskracht en populariteit van het genre in essentie niet zozeer gelegen is in het kijkje achter de schermen

²² Want laten we wel zijn: voetbal is een uitzonderingssituatie. Ook van de profvoetballer zeggen we dat hij na de wedstrijd terugkeert naar het dagelijks leven.

van het leven van een ster, of, in het verlengde daarvan, in het tonen dat beroemdheden, als het erop aan komt, precies zo zijn als wij. Reality-tv kon juist slechts haar maatgevende rol krijgen (en behouden, zo is gebleken) doordat het ontvouwt wat een alledaags leven is – *hoe wij leven, kortom, en daarmee meteen hoe wij dienen te leven zonder deze levensstijl (in bevelen) op te leggen zoals traditioneel gebruikelijk was.*²³ *Het gaat er in eerste instantie noch om dat we erachter komen dat de beroemdheid normaal is, noch dat we zelf ook een ster kunnen zijn, het gaat er primair om dat we zien dat we zelf normaal zijn.* Zolang we onszelf nog steeds kwijt zijn wanneer we met onszelf alleen zijn, of we ons daar nu nadrukkelijk bewust van zijn of niet, zal reality-tv massaal kijkers trekken. Leidraad daarbij luidt: hoe echter, hoe beter.²⁴

²³ Het voorspiegelen hoe het leven in zijn werk hoort te gaan, is iets dat überhaupt cruciaal is voor onze waardering van alledaagse tv. Quizshows, soaps, belpelletjes, de op het eerste gezicht meest betekenisloze programma's geven wel een indruk hoe alledaagse mensen zijn (al dan niet geacteerd) en hoe alledaagse mensen zich op tv gedragen. Het is in dit verband opvallend is dat soaps er in de regel een zeer traditionele moraal op na houden. Uiteraard gaat het voortdurend over overspel en bedrog, maar deze fenomenen worden vrijwel altijd duidelijk afgewezen. Misschien moeten we langs deze weg zelfs concluderen dat alledaagse tv, en vooral soaps, een opvoedende werking hebben en ons voorbereiden op de maatschappij en zelfs het huwelijk. Dit is bijvoorbeeld één van de conclusies van het onderzoek van Bonner over 'ordinary television.'

²⁴ Precies omdat het om de echtheid draait, is het zo dat *Boer zoekt vrouw* meer kijkers trekt dan bijvoorbeeld indertijd *Patty's Posse*, een programma waarin Patty Brard zich liet volgen. *Boer zoekt vrouw* biedt ons het alledaagse leven van alledaagse mensen (Hoewel ik hierbij aan moet tekenen dat de boeren, hoe alledaags het getoonde leven ook is, toch een soort anachronisme vormen waarvan het misschien toch prettig is dat we het zelf niet zijn). Daarnaast appelleert het programma aan een traditionele levensstijl waarin werk en levenshouding een zodanige vanzelfsprekendheid hebben dat we automatisch geïmponeerd zijn door de echtheid en de autoriteit die dat uitstraalt. Dat de boeren inderdaad boer zijn lijkt een bepaalde noodzakelijkheid in zich te dragen. Natuurlijk zijn ze boer. Het is deze noodzakelijkheid die het dagelijks leven van de kijker nu juist vaak mist. Geworpen in een overvloed aan keuzes en mogelijkheden zal die eerder twijfelen of het gekozen beroep en de huidige levensstijl wel de juiste, echt eigen zijn. We willen weliswaar geen boer zijn, maar het zou wel rust brengen als we een 'simpel' leven leidden waarin we helder zouden kunnen onderscheiden wat goed is en wat niet – waarin duidelijk zou zijn hoe dat hoort, leven.

De destijds 17-jarige Anna Woltz schreef in dit verband interessante columns naar aanleiding van de eerste serie van *Big Brother* en alle ophef erover. Woltz: '*Big Brother* biedt jonge kijkers unieke kansen. Het toont de enige mensen die op tv rustig en normaal doen'. En: 'Ik houd ervan mensen te zien leven. Het is interessant om te kijken hoe ze zich gedragen, te horen wat ze voelen en denken.' En ook: 'Zonder hinderlijke commerciële haat of argwaan kan ik nu dus elke avond zien hoe gewone volwassenen met elkaar omgaan.'²⁵

Dat mensen in de puberteit behoefte hebben aan dergelijke bevestiging, aan een maatgevende instantie die ontvouwt wat normaal is, is inzichtelijk. Het punt is dat *iedereen* het programma keek, omdat *iedereen* er misschien tegenwoordig (al dan niet bewust) behoefte aan heeft om te zien wat normaal gedrag is, wat normale omgangsvormen zijn.

Conclusie

Reality-tv toont ons, zo is althans de basisgedachte, de werkelijkheid in meest onverhulde zin. Maar waarom zouden we die überhaupt willen zien? We zitten er toch middenin? De centrale vraag die we ons stelden, was waarin de aantrekkingskracht van reality-tv is gelegen. In eerste instantie konden we concluderen dat reality-tv van sterren enerzijds weer normale mensen maakt en anderzijds bewijst dat normale mensen sterren kunnen zijn. Net als de gemiddelde quizshow dicht reality-tv daarmee de traditionele kloof tussen kijker en tv-persoonlijkheid. Dat verklaart een deel van onze waardering.

Toen we dieper op de zaak ingingen bleek dat reality-tv ons in wezen echter fascineert en aan zich bindt doordat het een echtheid en autoriteit biedt die we met de ontmanteling van traditionele verbanden en de opkomst van de Moderne techniek zijn kwijtgeraakt. We stemmen massaal op reality-shows af omdat ze ons op niet-dogmatische wijze laten zien hoe het leven is – en daarmee in één moeite door ontvouwt hoe dat eigenlijk hoort,

²⁵ A. Woltz, in Costera Meijer en Reesink, *Reality Soap!*, 235.

leven. Voor velen in de westerse wereld is er niet langer een eenduidige maatgevende instantie (zoals religie, de natie of de cultuur), wier autoriteit we als vanzelfsprekend aanvaarden (of willen aanvaarden) om ons te vertellen wie we zijn en hoe we moeten leven. De fundamentele kracht van reality-tv is dat ze ons nu juist zonder te oordelen, zonder ons iets op te leggen, precies dit laat zien: hoe een normaal mens in het leven staat.

Het is een fenomeen van alle tijden dat we niet weten wat en hoe het normale leven is. Het alledaagse leven, daar zitten we middenin. We hebben daartoe dus nooit de distantie om te kunnen zien wat en hoe dat dan is. De behoefte om te zien hoe een gewoon mens leeft is echter specifiek Modern. Nog steeds zitten we middenin het alledaagse, maar met de ontmanteling van traditionele verbanden en de opkomst van verstedelijking en verregaande technologische ontwikkelingen is er twijfel ontstaan omtrent de validiteit van ons dagelijks leven en de identiteit van onszelf.

Als deze bezinning hout snijdt, dan heeft reality-tv een zwaar ethisch karakter. Niet zozeer omdat het ons laat zien hoe we een goed van een slecht leven kunnen onderscheiden, maar veeleer door een bepaald ethos bloot te leggen. Het spiegelt een levenshouding voor waar we ons in kunnen schikken, naar kunnen gedragen en waar we ons eigen gemankeerde leven in gevalideerd zien. Zo mogen we zijn. *Reality-tv is de ethische omweg die ons bij ons bepaalt.*

Is het genre reality-tv nog levensvatbaar? Zonder meer. Het is echter zaak de fundamentele aantrekkingskracht van reality-tv niet uit het oog te verliezen. Als de onderhavige bezinning het wezen van reality-tv inderdaad treft, dan zal een reality-serie met onbekende mensen die zich laten volgen in hun dagelijks leven meer kijkers moeten trekken dan een variant met (b-)celebrities als dragende personen. Het is ons in reality-tv om de echtheid te doen, om het zien van het normale leven. Daarom kon *Big Brother* mondiaal aanslaan. De aanwezigheid van beroemdheden in reality-shows kan daarmee weliswaar tot succes (in de vorm van kijkcijfers) leiden, maar slaat de plank in essentie mis. Het verlegt

het zwaartepunt immers van het blootleggen hoe een mens leeft naar het kijkje in het leven van een excentriek persoon. De kracht is eerder gelegen in het opwerpen van een norm – zo zijn wij, zo handelen wij – op een niet-dogmatische of autoritaire wijze. Reality-tv vertelt ons wie we zijn en biedt daarmee houvast, zonder dat ze ons de geboden normen oplegt.

Voordat we weer verhalen kunnen vertellen over onze herkomst, moeten we eerst herontdekken wie we zijn. Geen sprookjes en mythes dus, maar reality-tv.²⁶

²⁶ We kunnen signaleren dat we tegenwoordig in het dagelijks leven van alle kanten indrukken op ons afgevuurd krijgen. Verkeer, de televisie, computers, mensenmassa's, muziek: overal en altijd worden we gevoed met indrukken. Tegelijkertijd zijn we inmiddels gewend aan, zelfs geconditioneerd door deze stroom van prikkels. Het heeft tegenwoordig iets ongemakkelijks als er weinig gebeurt. Het vormt een te grote breuk met de norm. Een getechniseerde leefomgeving eist dus uiteindelijk nieuwe indrukken om de balans te herstellen. Hierin openbaart zich een druk, een existentiële onrust: om het onbehagen te verjagen moeten we voortdurend op zoek naar stimuli. Televisie biedt ons een voortdurende stroom aan indrukken. Televisie maakt ons dus rustig, ook al is die rust weinig duurzaam van aard, omdat ze de existentiële onrust niet in de kern aanspreekt, maar slechts tempert. De behoefte aan echtheid wordt vaak in verband gebracht met de allesoverheersende macht van de media en de televisie in het bijzonder. Deze zouden ons aan zich binden, conditioneren, verslaven en de behoefte aan steeds meer televisie genereren. Dat kan allemaal zo zijn. Ik vermoed zelfs stellig dat het zo is. De televisie legt een norm aan prikkeltoevoer op die zodanig is, dat het leven vanzelf leger lijkt op het moment dat we het toestel afzetten. Toch is het denklijk niet de televisie zelf die de behoefte aan stimuli in beginsel aanwakkerde. Veeleer is het waarschijnlijk zo dat de uitvinding van de televisie zelf een gevolg was van de voortdurende behoefte aan prikkels. De uitvinding van de tv staat daarmee deels in het teken van opvulling van innerlijke leegte.

“Ik ben de Here, uw God, die u met het diensthuis uit Egypte geleid heb”: de exodus van de Boeren als mythische grond van het theologisch nationalisme

H.-J. Guus van Beek

*Ja hier is die Land der Belofte
En die spruitjie is hulle Jordaan;
Elkeen sweer 'n dure gelofte,
Nooit weer t'rug na Egipte te gaan.
A.G. Visser, “Kanaan, O Kanaan!” uit: *Lotos-Land**

Een broeder die denkt aan omwegen en brandgangen, komt al snel uit bij zijn eigen leven en verwondert zich over zijn stappen voor en tijdens zijn verbondenheid met het collegium. Maar om een bundel met persoonlijke ontboezemingen te voorkomen, denkt hij toch verder en plots schieten hem verhalen over veertig dagen dwalen in de woestijn met een ongenode en snode bezoeker, een zoektocht naar een paar ezalinnen en een tripje van veertig jaar door een woestijn te binnen.

Het blijkt dat een ware bestemming slechts kan worden bereikt door het nemen van een flinke omweg en af en toe een vlucht door een brandgang. Een dergelijke omweg en tocht door een brandgang komen we tegen in het Bijbelboek Exodus.

In de geschiedenis hebben mensen zich meerdere malen geïdentificeerd met het Godsvolk dat aan de hand van Mozes en Aäron uit het veelgeplaagde Egypte werd weggeleid. Zo kunnen we denken aan de afschaffing van de slavernij in de 19^e eeuw, waarbij de slaven zich het diensthuis ‘uit hebben gedanst’ onder het zingen van het lied *Go down*

Moses.¹ Ook de migratie van joden naar Palestina na de Tweede Wereldoorlog wordt in het bewustzijn en in de literatuur met Exodus verbonden. Het exodusmotief is in de cultuur en de theologie vaak gebruikt om te wijzen op de bevrijding uit de ellende. God trekt zich het leed van mensen aan en zendt een Mozes om het Godsvolk te redden.

Voordat ik bij het werkelijke onderwerp van deze bijdrage kom wil ik u, waarschijnlijk ten overvloede, er nog op wijzen dat hoewel een brandgang bedoeld is om te ontkomen aan het vuur, er ook een negatieve connotatie aan kleeft. Er zijn nu eenmaal zaken die niet midden op straat kunnen geschieden en dus vindt er in een brandgang allerlei ongerechtigheid plaats. Nog steeds ben ik niet van plan om persoonlijke ontboezemingen aan mijn verhaal toe te voegen, dus laat ik aan uw eigen fantasie over welk een ongerechtigheid in een brandgang voor kan komen.

Zoals u al in de titel heeft kunnen lezen, handelt dit artikel over de exodus van de Boeren als mythische grond van het theologisch nationalisme in Zuid-Afrika. De, overwegend Hollandse, Boeren uit de Kaapkolonie, die tussen 1836 en 1843 wegtrokken naar andere gebieden, hebben zichzelf sterk geïdentificeerd met de Israëlieten die ooit door de hulp van God uit Egypte hebben kunnen wegtrekken. De nakomelingen van deze Boeren hebben de theologische ideeën over rassenonderscheid omgezet in het theologisch nationalisme en de Apartheid heeft in Zuid-Afrika van 1948 tot 1990 als officieel systeem voor rassensegregatie gewerkt. De exodus van de Boeren wordt de Grote Trek genoemd en is volgens henzelf een bewijs van de bescherming die God zijn uitverkoren volk, de Afrikaners, heeft geboden en biedt.

Kort historisch overzicht

In de 14^e eeuw raakte het Mongoolse Rijk in verval en daarmee namen de reismogelijkheden naar Azië af. De

¹ M. Barnard en G. Van de Haar (eds.), *De Bijbel cultureel: De Bijbel in de kunsten van de twintigste eeuw* (Zoetermeer: Meinema, 2009), 112.

Portugese prins Hendrik de Zeevaarder zond in de 15^e eeuw schepen zuidwaarts om via een omweg Azië te kunnen bereiken. In 1488 rondde Bartholomeus Diaz als eerste Kaap de Goede Hoop en ongeveer tien jaar later was het Vasco da Gama die de eerste reis via de Kaap naar India voltooide.

Vanaf de 16^e eeuw varen ook de Hollanders en de Britten via Afrika naar het Oosten. De reis van Amsterdam naar Batavia duurde ongeveer acht tot tien maanden en aan boord waren vele gevallen van scheurbuik doordat er te weinig vers voedsel en water kon worden meegenomen. Regelmatig voeren de schepen dan ook de Tafelbaai in om met de bevolking levensmiddelen te ruilen voor metalen. In 1651 besluit De Heren XVII, het bestuur van de Verenigde Oost-Indië Compagnie (VOC), dat er in de Tafelbaai een permanente haven moet komen, zodat schepen er kunnen aanleggen en men ervanuit kan gaan dat er voldoende groente, water, vlees en andere benodigdheden aanwezig zijn en dat de zieken daar kunnen herstellen.² Een voorbeeld van de zo geprezen VOC-mentaliteit.

Hollanders, Duitsers en Franse hugenoten trokken naar de Kaapkolonie om daar als vrije boeren aan het werk te gaan en zij voorzagen de schepen van de VOC van groente, fruit, vers water en vlees. De oorspronkelijke bewoners, de Khoikoi, werden als goedkope krachten in dienst genomen of verdreven uit de gekoloniseerde gebieden. De oorspronkelijke bevolking werd ook wel Hottentotten of Kaffers genoemd. Al snel bleken de boeren niet te kunnen voorzien in de vraag van de VOC en werden er uitgestrekte boerderijen aangelegd en uit Azië en Oost-Afrika de broodnodige slaven aangevoerd. In 1834 leefden er ongeveer 40.000 slaven in de Kaapkolonie.³

² R. Ross, "Khoesan and Immigrants: The emergence of colonial society in the Cape, 1500-1800," in C. Hamilton (ed.), *The Cambridge History of South Africa* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 173.

³ J. Boas and M. Weiskopf, "The activities of the London Missionary Society in South Africa, 1806-1836: An Assessment," *African Studies Review* 16:3 (1973): 418.

De Kaapkolonie stond van 1652 tot 1795 onder het gezag van de VOC, maar kwam in 1795 in handen van de Britten. De VOC ging in 1799 failliet en de Bataafse Republiek nam de schulden en inboedel over en daarmee kwam Nederlands-Indië in het bezit van de Republiek. Na de vrede van Amiens in 1802 gebeurde hetzelfde met de Kaapkolonie, maar na de Slag van Blauwberg werden de Hollanders in 1806 definitief verdreven door de Britten.

De Kaapkolonie onder Brits gezag

In Groot-Brittannië gingen in de 18^e eeuw al stemmen op om de slavernij af te schaffen en in 1807 werd de slavenhandel verboden. Dit verbod op slavenhandel werd echter pas in 1814 ook ingevoerd in de Kaapkolonie. Deze wet betekende alleen dat er geen nieuwe slaven mochten worden aangevoerd en verkocht. De London Missionary Society (LMS) was zeer actief aanwezig in de Kaapkolonie en vocht voor de emancipatie van de oorspronkelijke bevolking. De strijd van de LMS leidde tot *Cape of Ordinance 50*. Deze resolutie stelde dat de Hottentotten en andere gekleurde niet-slaven dezelfde rechten hadden als de kolonisten en een redelijke prijs voor hun arbeid moesten ontvangen. In 1833 werd *The Slave Emancipation Act* aangenomen en alle slaven in het gehele Britse Rijk moesten worden vrijgelaten en voortaan als arbeiders worden ingehuurd. De Boeren waren van mening dat al deze politieke beslissingen werden genomen om hen te onderdrukken. Bovendien hadden de Boeren aan de oostgrens van de kolonie veel conflicten met Kaffers die boerderijen, vee en oogst plunderden. De aanwezige Britse militairen konden dit probleem echter niet de baas. In 1835 barstte de bom pas echt toen de Britten aan de oostgrens een deel van de kolonie teruggaven aan de Hottentotten.

De Grote Trek

De Boeren hadden altijd vrij kunnen leven en regeren op en rond hun boerderijen. Ze hielden vee en slaven, zonder enige inmenging van de VOC of de Bataafse Republiek. Maar met de komst van de Britten was dit over en als zeer Bijbelgetrouwe gelovigen begonnen ze zich te vereenzelvigen met de Bijbelse verhalen. Een van de Boeren liet aan de belastingdienst weten dat de 'kinderen van Cham' overheerst moesten worden en dat de beperkingen van de Britse overheid waren als de 'onderdrukking van Farao.'⁴ De Afrikaners waren een door God apart gezet volk en het zou blasfemie zijn als de Kaffers en de Boeren als gelijken behandeld zouden worden.

De Grote Trek begon officieel toen Piet Retief in de *Grahamstown Journal* van 2 februari 1837 een manifest publiceerde waarin hij de redenen van de uittocht uiteenzette en de Britse autoriteiten verzocht hen te laten gaan, zoals Mozes in Exodus 5 aan de Farao toestemming vraagt om te mogen vertrekken. Het manifest telt tien statements en gaat o.a. over de verliezen die worden geleden door de emancipatie van de slaven, het valse evangelie van de LMS, de wetgeving in de nieuw te stichten staat en de positie van de Kaffers:

'-We are resolved, wherever we go, that we will uphold the just principles of liberty; but whilst we will take care that no one shall be held in a state of slavery, it is our determination to maintain such regulations as may suppress crime and preserve proper relations between Master and servant.

-We solemnly declare that we quit this colony with a desire to lead a more quiet life than we have

⁴ Reply of Landrost of Stellenbosch to the Fiscal, April 2 1812. Geciteerd in J. Aton Templin, "God and the Covenant in the South African Wilderness," *Church History* 37:3 (1968): Vol 37, No 3 (1968): 281-297, hier: 283.

heretofore done. We will not molest any people, nor deprive them of the smallest property; but, if attacked, we shall consider ourselves fully justified in defending our persons and effects, to the utmost of our ability, against every enemy.⁵

Ook Anna Steenkamp, een nicht van Retief, geeft in haar *Gedenkschrift* een reden voor het vertrek:

‘De schandelike en onrechtvaardige handelwijze met betrekking tot de vrijheid onzer slaven, en nochtans heeft die vrijheid ons niet zozeer verdreven als hunne gelijkstelling met de Kristenen, strijdig met de wetten van God en 't natuurlijk onderscheid van afkomst en geloof, zodat het onverdragelijk was voor elk fatsoenlik Kristen onder zulk 'n last te buigen, waarom we dan ook ons liever verwijderden, om des te beter ons geloof en de leer in zuiverheid te behouden.’⁶

Het blijkt nogmaals dat een overheid niet aan de portemonnee en de godsdienst van een Hollander mag komen. De Boeren, die inmiddels Trekkers werden genoemd, waren zeer verbonden met hun huizen en grond in de Kaapkolonie. Totius schreef in zijn gedicht *Trekkerswee*: ‘Ons laat aan Kaffervolk en Brit die mooiste deel van Afrika wat slinger langs die strande.’⁷ Het erfdeel van hun vadersen moesten ze verlaten, de vleespotten van Egypte achterlaten. Maar belangrijker was de stichting van een nieuwe staat, een christelijke samenleving waar voor de ideeën van de Britten en de emancipatie van Kaffers geen plaats was.

⁵ Het gehele manifest van Piet Retief is te vinden op www.groottrek.co.za/manifes_01.htm.

⁶ Het gehele Gedenkschrift van Anna Steenkamp is te vinden op http://www.groottrek.co.za/anna_01.htm.

⁷ Totius, gedicht XVII in de bundel *Trekkerswee* (1937).

Vanaf 1835 trokken er al verschillende groepen met hun ossenwagens, het symbool van de Grote Trek, de wildernis in. Deze eerste groepen bestonden slecht uit enkele families en werden al snel vermoord door de Zulu's of stierven aan gele koorts of malaria. Na deze eerste groepen, de Voortrekkers, vertrokken de echte Trekkers pas.

Er zijn vijf grote uittochten aan te wijzen die vernoemd werden naar de naam van hun leider: Louis Tregardt, Hendrik Potgieter, Gerrit Maritz, Pieter Uys, Piet Retief en Andries Pretorius. De tocht was zwaar en de Trekkers vielen ten prooi aan allerlei ziektes. Ook werden ze regelmatig overvallen door de stammen die in het gebied leefden en meestal trokken de gekleurde knechten met de overvallers mee. Anna Steenkamp schrijft daar het volgende over:

'Eindelijk kwamen we met veel moeite en groot gevaar over de Oranjerivier, en daar offerde ik dankbaarheid aan God, omdat Hij ons tot dusverre geholpen had. Toen kwamen we tot ons ongeluk onder de Bastaards, welke ons zeer brutaal ontvingen, zeggende dat zij recht en last hadden ons alles te ontnemen en te ontroven, want die natie is reeds sedert lang bekend als de grootste rovers en kwaaddoeners op de wereld. Onze dienstboden verlieten ons, en de meisjes, alhoewel zwak en teder, waren genoodzaakt de wagens te drijven en te leiden, ja zelfs 't vee aan te jagen door al die onbeteugelde natiën. Ons gezelschap werd niet vermeerderd, we waren maar met vier wagens, doch bleven echter welgemoed, de hoop koesterende op betere dagen, onze harten vertroostende en op blijdere dagen hopende.'

De eerste drie groepen Trekkers kwamen in de buurt van Natal, het huidige Durban, bij elkaar. In december 1836

werden de 'Rechters van de Volksstem,' een soort regering, ingesteld en de drie leiders van de Trek werden hierin verkozen. Deze Rechters van de Volksstem moesten zich bezighouden met het algemeen belang van de bevolking en met de vrede. Door onderlinge ruzies en verschillende opvattingen onder de Rechters was er van beleid weinig sprake.⁸ Dit veranderde toen Piet Retief zich in april 1837 aansloot bij de andere Trekkers. Zijn reputatie was hem vooruitgesnel en de Boeren stelde hem aan als gouverneur van de nieuwe staat. Op 6 juni 1837 werd de Constitutie van Wijnberg opgesteld en deze lag ten grondslag aan de Grondwet die later in Oranje Vrijstaat en Transvaal werd ingevoerd. Op dezelfde dag werd Retief door de predikant Erasmus Smit bevestigd als gouverneur. Deze gebeurtenis kan wel aangewezen worden als de werkelijke komst van een Mozes en Aäron bij het uitverkoren volk van de Afrikaners. Anna Steenkamp schrijft over deze gebeurtenis:

'Toen we de Sinkoejala achter ons hadden, ontmoetten we in de nabijheid van Drakensberg, de WelEd. heer Piet Retief, met de eerste landverhuizers, alsmede mijn oude vader Francois Retief en de eerw. heer Smit. Zulks verschaftte ons grote blijdschap, want nu hadden we in eerstgenoemde 'n persoon om onze bestaande wetten uit te voeren, en in laatstgenoemde 'n leraar om in Gods Woord te onderwijzen, de Doop en 't Heilig Avondmaal toe te dienen, zodat onze godsdienst bloeide. Elke Zondag en elke avond was er openbare godsdienstoefening, en dit maakte onze reis door de woestijn aangenaam, ziende dat de Heer ons niet verlaten had.'

⁸ Aton Templin, "God and the Covenant," 287.

In de eerste bepaling van de Constitutie van Wijnberg wordt de Gereformeerde Kerk opgericht, waarvan alle Trekkers lid moeten zijn. Ook wordt in deze bepaling gesteld dat deze kerk geen enkele binding mag hebben met de LMS of andere Britse zendingsgroeperingen. Toen er werd gesproken over de nieuwe naam van het gebied werd van een aantal kanten 'Nieuw Eden' geopperd, maar uiteindelijk werd gekozen voor 'De Drie Provincies van Nieuw Nederland in Zuid-Afrika.'

Dat de eerwaarde heer Smit zichzelf ook identificeert met Aäron blijkt als zijn zoon sterft en hij in zijn dagboek schrijft:

'Ik werd nu ook door de Heer meer gesterkt om met Aäron te zwijgen.'⁹

Retief moet nu aandacht geven aan drie zaken: de relatie van de Trekkers tot de omliggende niet-blanke volken, de eindbestemming van de Trek en de regeling van religieuze aangelegenheden. Hij sluit verdragen van vriendschap en vrede met verschillende Bantoekeapiteins en hij neemt zich voor om met Dingaan, de Zulu-koning, te onderhandelen over woongebied voor de Trekkers in Natal.

Retief is van mening dat Natal de ideale bestemming voor de Trekkers is, want het staat in verbinding met de buitenwereld en zo kan er handel worden gedreven. Potgieter geeft echter de voorkeur aan het gebied tegenover de Vaal en weigert naar Natal toe te trekken. Retief wordt door Maritz en Pieter Uys gesteund, die met hem oostwaarts reizen om zich in Natal te vestigen. Het leger van de Trekkers blijft echter ten westen van de Drakensbergen terwijl hij met vijftien man en vier wagens op een missie naar Dingaan gaat om met hem te onderhandelen over de grond. Hij komt in oktober 1837 op

⁹ E. Francken en O. Praamstra, *Heerengracht, Zuid-Afrika: Nederlandse literatuur van Zuid-Afrika: verslagen, verhandelingen, verhalen, gedichten en fragmenten* (Amsterdam: Contact, 2008), 89.

Port Natal. Vervolgens reisde het gezelschap verder naar Dingaan.

Bij de eerste ontmoeting beschuldigt Dingaan de Trekkers van het stelen van vee. Dingaan belooft aan Retief het gebied tussen de Tugela en de Umzimvubu aan de Trekkers af te staan indien zij het gestolen vee aan hem terug bezorgen. De mannen van Retief vinden het verloren gewaande vee en bezorgen dit terug bij de Zulu-koning. Vervolgens gaat Retief terug naar Dingaan om een contract over de grond te tekenen en nam ongeveer zestig mannen, waaronder zijn eigen zoon, met zich mee. Ze komen aan, ondertekenen het contract, drinken een biertje en kijken naar dansende Zulu's als plotseling Dingaan het bevel geeft om 'de tovenaars' te doden. Dezelfde dag nog vertrekken de Zulu's om de nietsvermoedende achtergebleven Trekkers bij Blauwkransrivier, Moordspruit, Malanspruit en Bosmansrivier aan te vallen. In het bewustzijn van de Afrikaners zijn deze mannen martelaren die gestorven zijn voor de goede zaak. Anna Steenkamp schreef over deze gebeurtenis:

'O droevige, droevige nacht, waarin zóveel martelbloed vergoten werd, en 200 onnozele kinderen, 95 vrouwen en 33 mannen zijn gevallen, en in de ontzaglijke eeuwigheid zijn gestort door de assagaaien van die bloeddorstige heidenen. Uitgezonderd onze dienstboden bedroeg 't getal over de 400 zielen.'

Vanuit alle hoeken van het gebied kwamen de Trekkers, die eerst een andere kant op wilden, terug om het van hun leider beroofde Godsvolk te helpen. De Mozesfiguur was immers gedood en er diende een Jozua op te staan. Maritz en Potgieter wilden beiden deze handschoen wel oppakken, maar al snel werd de een vermoord en de ander stierf aan een ziekte. Nu bleven de Trekkers zonder leider achter in de woestijn en enkelen keerden terug naar de Kaapkolonie. Anderen echter

zagen in de ervaren ellende de hand van God. God beproeft zijn volk, om te zien of zij hem wel daadwerkelijk willen dienen.

En het bleek dat de Heer de Afrikaners welgezind was, want in 1838 kwam een nieuwe herder aan in Natal: Andries Pretorius. Hij werd meteen tot commandant aangewezen en er werd besloten om een allesbeslissende veldtocht te ondernemen tegen Dingaan en de Zulu's. Het leger van de Trekkers bestond uit ongeveer vierhonderd mannen en moest strijden tegen een enorme overmacht van Zulu-krijgers. De logica vertelt dat de Trekkers met hun meer geavanceerde wapens in het voordeel waren tegen de Zulu's die slechts met speren en een enkel geweer moesten strijden. Toch vonden de Trekkers dat ze de Heer om hulp moesten roepen en Celliers, een van de prominente Trekkers, sprak de volgende verbondstekst uit (In het Engels opgenomen in zijn biografie):

'My bretheren and fellow countrymen, at this moment we stand before the holy God of heaven and earth, to make a promise. If He be with us and protect us, and deliver the enemy in our hands so that we may triumph over him, that we shall observe the day and the date as an anniversary in each year, and a day of thanksgiving like the Sabbath, in His Honor. And that we shall enjoy our children that they must take part with us in this, for a remembrance even for our posterity.'¹⁰

Aldus zwoeren zij voor het aangezicht van de Heer en trokken naar de Bloedrivier om daar op 16 december 1838 met hulp van Boven een deel van de Zulu's te vermoorden en de rest, met daarbij Dingaan, te verjagen. Volgens de verslagen van deze veldslag vonden ruim drieduizend Kaffers de dood en

¹⁰ Quoted in Aton Templin, "God and the Covenant," 290.

raakte er slechts drie Boeren lichtgewond. De Bloedrivier heeft de Boeren, net als de Rode Zee of Schelfzee, gered van een bloeddorstige koning. En anders dan de Israëlieten hebben de Boeren zich wel aan hun verbond met God gehouden. Elk jaar werd de Geloftendag of Dingaandag gevierd en vanaf 1949, als het Apartheidsregime de macht heeft gegrepen, wordt het zelfs een nationale feestdag. Sinds 1994 is Dingaandag vervangen door de Day of Reconciliation als nationale feestdag. Met deze dag wordt de nationale eenheid van Zuid-Afrika gevierd, een dag waar Hottentot, Zulu, Brit en Kaffer iets bij zal voelen, maar de Afrikaner denkt toch liever aan zijn verbond met zijn God en 'the proper relations between Master and servant.'

Na 1841

Tegelijkertijd met de oprichting van Collegium Theologicum c.s. Quisque Suis Viribus proberen de Britten om de Boeren weer onder hun gezag te krijgen. De Boeren roofden nogal wat vee en met moordcommando's, een soort QP, werden de oorspronkelijke bewoners aangevallen en de overheid kon dit, en het gevonden goud, niet aan zich voorbij laten gaan. De Boeren werden in 1842 deels verslagen en trokken verder het binnenland in. Volgens de legende hebben ze duizenden kilometers voor de Britten uit moeten reizen, om zo uiteindelijk via Oost-Afrika en de Nijl uit te komen in Jeruzalem.¹¹ De werkelijkheid vertelt een ander verhaal. Voor de een is het een verhaal van de Boerenoorlogen, juiste verhoudingen tussen blank en zwart en goed nabuurschap¹², voor de ander een verhaal van onderdrukking. Maar u weet, God laat zijn verdrukten niet in de steek en stuurt vanaf Robbeneiland een Mozes om redding te brengen.

¹¹ Barnard en Van de Haar, *De Bijbel cultureel*, 131.

¹² Hendrik Verwoerd, premier van Zuid Afrika tussen 1958 en 1966 noemde de Apartheid liever 'goed nabuurschap.'

Van openbaring tot schepping

L. Ivan van Berkel

Langzaam loop ik door het dorre land.
Door vuur verteerd schreeuwt het me toe.
De apocalyptische aanblik grijpt me naar de strot.
Ik voel de broosheid langs mijn hand,
een voor een breken gras en gewas, en hoe
zijn, pupillen penetrerend, het verkoolde zwart en grijs.
De kleuren van vernietiging, alles kapot,
verstikkend zijn de smeulende resten.

Wat doe ik hier, waar is mijn God?
Is dit nu openbaring, aan alle gewesten?
Als Ezechiël ga ik rond langs levenloze lijken,
roerloze ribben niet langer beroerd door
levenslustige longen vol vuur en lucht.
Niemand ligt bij elkaar, ieder ging zijn gang,
vluchtend in het onbekende tot die laatste zucht.

Wolken trekken op, de horizon zindert,
de verre vlammen razen voort.
Hun helle schijnsel valt op mijn huid,
nergens een schreeuw, nergens een woord.
Zweet en as bedekken klevend de naaktheid
van mijn immens nietige, schriele bestaan.

De wereld verwordt tot woeste ledigheid.
Hoe lang zal dit vuur nog rondgaan?
Tot zij, verzadigd en zonder brandstof,
heeft doortrokken de assen van het kwaad,
tot alles as is, stof tot stof?

Nadenkend zwalk ik met mezelf in beraad,
in een conclaaf gehuld in witgrijze rook.

Vanwaar dit vuur dat louterend gaat?
Vuur voorbij Pasen, voorbij Pinksteren ook?

Het raast gedragen en begeesterd,
overmeestert mens en natuur tot terra.
Mijn geest wordt tot flarden gereten.

Mijn gedachten stokken, mijn ogen branden
Ik wankel, uitgeput val ik ter aarde.

Een plof, een dreun, verloren al mijn waarde.

Vol verdriet priemen mijn ogen langs het stof,
zien ze verwarde vlammen terugkeren naar waar ze eens
begonnen,

onbezonnen. Ik voel hun hitte op mijn lijf.
Onverwachts, beroert een oude, eeltige hand
mijn borstkas. Teder tastend telt hij mijn ribben.

Vergetend de vage vuurverschijnselen vlakbij,
voel ik me bemind als ware ik een kind.
Verdoofd door de intense liefde, doorkliefde de hand,
zonder pijn, het vel over been en nam waarvoor hij kwam.

Zonder titel

Johannes Paulus Grastuyt

Niet als Homeros zal ik schuilen,
in zijn verzen, in zijn zangen,
in zijn epische proporties,
in zijn vechten,
in zijn huilen.

Niet als Dante toevlucht zoeken,
in zijn hel, en in zijn hemel,
in zijn machtige klassieken,
in zijn kennis,
in zijn boeken.

Niet als Luther zal ik vluchten,
in zijn schelden, in zijn tieren
in zijn felle polemieken,
in zijn vloeken,
in zijn zuchten.

Niet als Goethe mij verstoppen,
in zijn smarten, in zijn tranen,
in zijn dode romantieken,
in zijn grienen,
in zijn soppen.

Niet als Tolkien mij verbergen,
in zijn bossen, in zijn velden,
in zijn laaiende vulkanen,
in zijn elfen,
in zijn dwergen.

Neen, ik zal mij veilig warmen
aan de liefde in Haar armen!

Mijn veiligheid ligt niet in grootsheid,
niet in blijdschap, niet in boosheid,
niet in vrome poëzij

dat als een magnifiek cadeau ter
eer en glorie van de dichter
aan de mens gegeven zij.

Nee, maar in de geur van boter
die oud en ranzig is, daar ligt het:
rust en veiligheid voor mij.

Slechts Günter Grass heeft dat begrepen,
werd éénmaal door de Geest gegrepen
en heeft het vlug op schrift gesteld:
in een boek door hem geschreven,
staat het zijdelings vermeld.

‘Vlucht naar hier, hier is het veilig,
maar pas op: de grond is heilig,
dus trek eerst uw schoenen uit.

Kruipt op handen en op sokken,
kom erbij en voel het stokken
van de adem die u slaakt,
door de lucht onder Haar rokken,
die naar oude boter smaakt.’