
Is de God van het Oude Testament gevaarlijk?

Bijbels-theologische overwegingen naar aanleiding van Ex. 4,24-26.

J. Dekker

Abstract

The story of YHWH's attempt to kill Moses in the desert (Ex. 4,24-26) is one of the most mysterious passages in the Old Testament. Although the density of the text gives rise to many exegetical questions, this article focuses on the biblical-theological question of whether the God of the Old Testament is truly dangerous. Ancient Jewish interpretations have attempted to escape this conclusion by ascribing the attempted manslaughter to a demonic opponent of YHWH. This article argues that this almost dualistic interpretation is not a satisfactory approach to the text's talk of an offensive God talk of the text. Literary and theological connections with Ex. 12 suggest that the story functions as an anticipation of Pesach. Together these stories reveal that the God of the Old Testament is dangerous, but that he is also good when he saves a people doomed to die in Egypt.

1. Inleiding

Ontkennen heeft geen zin. De vraag of de God van het Oude Testament gevaarlijk is,¹ kan alleen maar bevestigend beantwoord worden. Allerlei verhalen uit het Oude Testament laten zien dat het inderdaad niet zonder risico is om in de nabijheid van de HEER te verkeren. Op hun beste momenten zijn de oudtestamentische gelovigen zich daar ook zelf van bewust, bijvoorbeeld wanneer zij een godsverschijning meemaken. Steevast vrezen zij dan voor hun leven en moet die vrees eerst van Godswege worden weggenomen (zie o.a. Re. 6,22; 13,22 en Jes. 6,5). Op andere momenten echter kan de HEER zijn volk ook geheel onverwachts treffen en vallen er niet zelden slachtoffers (zie bijv. Lev. 10,2; 1 Sam. 6,19 en 2 Sam. 6,7). Veel bijbellezers hebben moeite met het godsbeeld dat in dergelijke verhalen naar voren komt. Niet iedereen kan of wil

1 Deze vraagstelling werd mij aangereikt als uitgangspunt voor mijn bijdrage aan de studiedag over 'De God van het Oude Testament' van 3 april jl.). Het woord 'gevaarlijk' kan negatieve associaties oproepen en in relatie tot God ongepast lijken. Daarom geef ik er in deze bijdrage een inhoudelijke vertaling aan: het is niet zonder risico om in de nabijheid van de HEER te verkeren.

dat nog meemaken. Het godsbeeld van het Oude Testament roept vragen op. Dat is op zich niet van vandaag of gisteren, maar het gesprek hierover is wel heftiger geworden. De verleiding om het spoor van Marcion te volgen is voor bijbellezers soms moeilijk te weerstaan. Het heeft ook geen zin om het te ontkennen. De God van het Oude Testament is inderdaad gevaarlijk. Toch valt daar nog wel iets meer over te zeggen.

2. Poging tot doodslag?

Een van de meest duistere verhalen uit het Oude Testament staat in Ex. 4,24-26.² Dit verhaal vertelt dat de HEER Mozes in de woestijn probeert te doden, kort nadat Hij hem zelf op weg had gezonden om Israël uit de slavernij in Egypte te bevrijden. In reactie hierop besnijdt Mozes' vrouw Sippora vlug haar zoon en voltrekt een bloedrite aan Mozes. Door dit kordate optreden blijft het leven van Mozes gespaard.³ In vers 19 verzekert God zelf Mozes nog dat hij veilig naar Egypte kan terugkeren, omdat iedereen die hem naar het leven stond is gestorven. In het licht van deze verzekering is het des te schokkender dat onderweg niemand minder dan de HEER zelf Mozes naar het leven staat.

Maarten 't Hart heeft precies deze bijbeltekst (Ex. 4,24) als motto meegegeven aan zijn roman *Het woeden der gehele wereld*.⁴ De hoofdpersoon Alexander Goudveyl is een angstige jongen die gepest wordt door zijn klasgenoten. Op een dag wordt hij door hen bijna verdronken en ternauwernood gered. Hij herinnert zich dat de meester die morgen op school juist het verhaal van Ex. 4,24-26 had voorgelezen. Hij overweegt dan: 'Als Hij (God) zelfs Mozes had willen ombrengen, dan was er niemand ooit veilig. Dan kon Hij ook mij op een dag zoeken om te doden.'⁵ Deze angst neemt hij vervolgens zijn verdere leven mee. In een interview gaf Maarten 't Hart destijds aan dat deze notie uit

2 In recente studies naar de donkere aspecten van het godsbeeld van het Oude Testament krijgt deze tekst merkwaardig genoeg nauwelijks aandacht: zie bijv. P. Copan, *Is God a Moral Monster? Making Sense of the Old Testament God*, Grand Rapids 2011; W. Dietrich, *Die Dunklen Seiten Gottes* (2 delen), Neukirchen 1995/2000; B. Janowski, *Ein Gott, der straft und tötet? Zwölf Fragen zum Gottesbild des Alten Testaments*, Neukirchen 2013; E.A. Seibert, *Disturbing Divine Behavior. Troubling Old Testament Images of God*, Minneapolis 2009. Deze geringe aandacht is een reden te meer om juist Ex. 4,24-26 als uitgangspunt te kiezen.

3 Volgens sommige uitleggers zou deze aanval van de HEER niet op Mozes, maar op zijn zoon gericht zijn. Dan is echter niet te verklaren waarom Sippora en niet Mozes zelf de besnijdenis voltrekt.

4 Maarten 't Hart, *Het woeden der gehele wereld*, Amsterdam 1993. In 1994 won deze roman 'De Gouden Strop' voor beste misdaadroman. In 2006 werd hij verfilmd.

5 't Hart, *Het woeden*, 24.

zijn roman autobiografisch is. Als kind heeft hij altijd de angst gehad dat God hem zou doden.⁶

Het verhaal van deze aanval van God op Mozes roept inderdaad vragen op. Die vragen zijn allereerst syntactisch en exegetisch van aard. De Hebreeuwse tekst en zinsbouw zijn op verschillende plaatsen meerduidelig, doordat onderwerp en lijdend voorwerp niet steeds bij name worden genoemd en referenties van persoonlijk voornaamwoorden onduidelijk blijven. Door zijn beknoptheid roept het verhaal van Ex. 4,24-26 vervolgens ook historische vragen op. De feitelijke toedracht wordt niet echt duidelijk. Hoe de HEER Mozes probeert te doden blijft een raadsel. Hetzelfde geldt voor hoe Sippora zo goed weet wat zij moet doen en hoe het komt dat Mozes hun zoon (welke?) nog niet had besneden. Er zijn dan ook legio uitleggingen van gegeven, waarvan sommige niet alleen intrigerend, maar ook nogal speculatief zijn. Het is ondoenlijk en onnodig om al deze uitleggingen hier te bespreken.⁷ Ook hypothesen over de herkomst van dit bijbelverhaal blijven buiten beschouwing. De oude herinneringen die het mogelijk bevat, laten zich niet meer met zekerheid reconstrueren. De bijbels-theologische vraagstelling staat in deze bijdrage centraal. Welk beeld van God weerspiegelen weerbarstige bijbelverhalen als deze? Is de God die zich aan Mozes geopenbaard heeft gewelddadig en onberekenbaar? Of vertoont Hij in de praktijk soms twee gezichten? Om deze vragen te beantwoorden zoomt deze bijdrage eerst in op een oude, meer dualistische interpretatie van Ex. 4,24-26 en vergelijkbare aanstootgevende teksten. Daarin wordt geprobeerd om de HEER vrij te pleiten.

3. Dualistische interpretatie

In het Joodse geschrift *Jubileëen* (ong. 150 v. Chr.) wordt dit bijbelverhaal vanuit een dualistisch gekleurde visie naverteld. In deze vertelling is het Mastema, de aanvoerder van de demonen,⁸ die het op het leven van Mozes heeft gemunt:

-
- 6 Interview met Theodor Holman in *HP/De Tijd* 3 september 1993. Zie ook Maarten 't Hart, *Wie God verlaat heeft niets te vrezen. De Schrift betwist*, Amsterdam 1997, 29-31: 'Maar wat ik toen nog niet wist, weet ik nu. Wij leven allen op Nachons dorsvloer. Op ieder moment kunnen wij, hoe goed we het misschien ook bedoelen, door Hem worden weggevaagd.'
- 7 Zie voor een overzicht J.T. Willis, *Yahweh and Moses in Conflict. The Role of Ex. 4:24-26 in the Book of Ex.*, Bern 2010.
- 8 De naam Mastema gaat terug op een Hebreeuws woord *maštēmā* dat 'vijandigheid' betekent (zie Hos. 9,7-8). In enkele Qumrangeschriften wordt dit woord gebruikt in verband met Belial, de engel van de duisternis. In het boek *Jubileëen* is Mastema een eigenaam voor Satan geworden (vgl. Jub. 10,8-11). Zie J.W. van Henten, 'Mastemah *maštēmā*', in: K. van der Toorn, B. Becking en P.W. van der Horst (red.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden 1999 (second revised edition), 553-554.

And on the sixth year of the third week of the forty-ninth jubilee you went and dwelt in the land of Midian five weeks and one year and you returned to Egypt on the second week in the second year in the fiftieth jubilee. And you know what was related to you on Mount Sinai, and what Prince Mastema desired to do with you when you returned to Egypt, on the way when you met him at the shelter. Did he not desire to kill you with all of his might and save the Egyptians from your hand because he saw that you were sent to execute judgment and vengeance upon the Egyptians? And I delivered you from his hand and you did signs and wonders which you were sent to perform in Egypt against Pharaoh, and all his house, and his servants, and his people (Jub. 48,1-4).⁹

Mastema probeert de Egyptenaren te redden van het gericht dat hen bedreigt.¹⁰ De HEER redt Mozes echter uit de macht van Mastema. Op deze manier neemt het boek Jubileeën een belangrijk deel van de aanstoot weg die het bijbelverhaal zelf nog bevat. Want als het Mastema (lees: Satan) is die Mozes probeert te doden, dan gaat de HEER vrijuit.¹¹ Er is in deze versie van het verhaal geen sprake meer van een mogelijk verzuimde besnijdenis. Ook Sippora wordt niet genoemd.

De dualistisch gekleurde duiding die het boek Jubileeën van het verhaal van Ex. 4,24-26 geeft, heeft een opmerkelijke pendant in de – in allerlei varianten voorkomende – hypothese, dat dit verhaal teruggaat op een oud bedoelienverhaal over een woestijndemon die nietsvermoedende reizigers zou lastigvallen.¹² Hierbij vermoeden sommige onderzoekers ook nog een seksuele connotatie die met het zogenaamde ‘recht van de eerste nacht’ zou samenhangen en met het volksgeloof dat bepaalde demonen zich vooral in de huwelijksnacht manifesteren (vgl. Tob. 6,14). Pas bij opname van dit verhaal in de

9 J.H. Charlesworth (red.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, dl. 2, Londen 1985, 139.

10 Volgens het boek Jubileeën (Jub. 15,30-32) heeft de HEER de volken aan de demonen toegewezen en heeft Hij zichzelf met Israël verbonden (vgl. Deut. 32,8-9). Wanneer Israël tot afgoderij vervalt dan is dat onder invloed van deze demonen (vgl. Ps. 106,37 en LXX Ps. 95,5).

11 De Septuaginta, daarin gevolgd door de kerkvaders, schrijft deze daad toe aan de engel van de HEER. Ook hierin kan al een beperkte afzwakking van de tekst worden gezien. Targum Pseudo-Jonatan duidt deze engel van de HEER expliciet aan als de verderfengel, Targum Noephty en de Fragmenten Targum ook als doodsendel (vgl. Ex. 12,23). De onderscheiding van de HEER is in dit geval duidelijker, maar er vindt nog geen identificatie met Satan plaats. Zie Willis, *Yahweh and Moses in Conflict*, 15-24.

12 Met deze hypothese zijn o.a. de namen van G. Fohrer en M. Noth verbonden.

Bijbel zou deze aanval met de HEER en met Mozes zijn verbonden. Deze hypothese – die ook wel op Genesis 32,23-33 wordt toegepast¹³ – komt in feite ook neer op een poging om een aanstootgevende tekst hanteerbaar te maken door hem op een grotere afstand te zetten van de God van het Oude Testament.

4. Toepassing op andere aanstootgevende bijbelverhalen

Intrigerend is dat we deze manier om de HEER van een bepaalde aanstootgevende daad vrij te pleiten ook in het boek Kronieken al een keer tegenkomen. 1 Kronieken 21,1 vertelt dat Satan David ertoe aanzet om een volkstelling te houden, een daad die de HEER ten zeerste afkeurt en aanleiding is om Israël met een pestepidemie te straffen. Volgens de oudere versie van 2 Samuël 24,1 is het echter de HEER zelf die David tot deze volkstelling aanzet. Gezegd wordt dat de HEER toornig was op Israël, maar de reden waarom blijft ongenoemd. Het is waarschijnlijk dat deze oudere versie van het verhaal de nodige theologische vragen heeft opgeroepen. De schrijver van het boek Kronieken heeft deze vragen vanuit een zich geleidelijk meer in dualistische richting ontwikkelende denkwijze proberen op te lossen en wijst Satan aan als de feitelijke aanstichter van het kwaad. Binnen Kronieken is de figuur van Satan nog niet zo sterk verzelfstandigd tegenover God als dit in de latere intertestamentaire literatuur het geval is, maar de HEER zelf wordt op deze manier wel min of meer vrijgesproken. Het godsbeeld wordt er minder aanstootgevend van. Mogelijk hangt deze herinterpretatie ook samen met de theologie van het boek Kronieken die uitgaat van het principe van vergelding, in die zin dat het een directe samenhang veronderstelt tussen iemands zonden en de gevolgen daarvan. Het oordeel van God wordt daarom altijd met in iemands eigen leven aanwijsbare zonden in verband gebracht.¹⁴ Daarin is de ongemotiveerde mededeling van 2 Sam. 24,1 niet inpasbaar.

In het Oude Testament zelf blijft deze vorm van herinterpretatie, waarbij de figuur van Satan wordt geïntroduceerd, tot dit ene voorbeeld uit Kronieken beperkt. Het boek Jubileeën, dat een buitengewone belangstelling heeft voor de wereld van engelen en demonen (daarin mede beïnvloed door het zgn. ‘Boek van de Wachters’ uit het pseudepigrafische geschrift 1 Henoch, 3^e eeuw

13 Zie voor een kritische bespreking van deze hypothese M. Köckert, ‘War Jakobs Gegner in Gen 32,23/33 ein Dämon?’, in: A. Lange, H. Lichtenberger en K.F.D. Römhald (red.), *Demons. The Demonology of Israelite-Jewish and Early Christian Literature in Context of their Environment*, Tübingen 2003, 160-181.

14 Zie J. Dekker, ‘“Hij zal een man van rust zijn...” Over de theologie en boodschap van het boek Kronieken’ (n.a.v. 1 Kron. 17), *Soteria* 25/1 (2008), 51-61.

v. Chr.),¹⁵ past deze hermeneutische methode echter op meer moeilijke bijbelverhalen toe. Drie voorbeelden hiervan:

- a. Aan het verhaal waarin God Abraham opdraagt om zijn zoon Isaak te offeren (Genesis 22) laat Jubileeën 17,15-18 een passage voorafgaan waarin de lezer wordt onthuld dat het Mastema was die God uitdaagde om Abraham op deze wijze op de proef te stellen, net zoals Satan dat in het verhaal van Job doet. Alle andere soorten van beproeving had Abraham namelijk al doorstaan:

*And it came to pass (...) that words came in heaven concerning Abraham that he was faithful in everything which was told him and he loved the Lord and was faithful in all affliction. And Prince Mastema came and said before God, "Behold, Abraham loves Isaac, his son. And he is more pleased with him than everything. Tell him to offer him (as) a burnt offering upon the altar. And you will see whether he will do this thing. And you will know whether he is faithful in everything in which you test him."*¹⁶

Op deze manier wordt Satan aangewezen als de feitelijke bedenker van de aanstootgevende opdracht aan Abraham om zijn zoon Isaak te offeren.

- b. Volgens Ex. 12,23 maakt de HEER bij zijn gericht over de eerstgeborenen van Egypte gebruik van 'de verderver', een doodsengel die aan de HEER zelf onderworpen is en niet naar eigen believen kan optreden (vgl. 2 Sam. 24,16; 1 Kron. 21,15). Jub. 49,2 schrijft de dood van deze eerstgeborenen echter toe aan de boze machten van Mastema:

'You continued eating the Passover in Egypt and all of the powers of Mastema were sent to kill all of the firstborn in the land of Egypt, from the firstborn of

15 Zie P.S. Alexander, 'The Demonology of the Dead Sea Scrolls', in: P.W. Flint en J.C. VanderKam (red.), *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years*, Volume II, Leiden 1999, 331-353; James C. VanderKam, 'The Demons in the Book of Jubilees', in: A. Lange, H. Lichtenberger & K.F.D. Römheld (red.), *Demons. The Demonology of Israelite-Jewish and Early Christian Literature in Context of their Environment*, Tübingen 2003, 339-364; Jacques van Ruiten, 'Angels and Demons in the Book of Jubilees'. In F.V. Reiterer, T. Nicklas, and K. Schöpflin (red.), *Angels: The Concept of Celestial Beings—Origins, Development and Receptio*, Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook 2007, Berlijn 2007, 585-609.

16 Charlesworth, *Old Testament Pseudepigrapha*, dl. 2, 90.

*Pharaoh to the firstborn of the captive maidservant who was at the millstone and to the cattle.*¹⁷

Daarmee ontstaat er wel een spanning met de eerder gedane mededeling dat Mastema er in het verhaal van Ex. 4 juist op uit was om de Egyptenaren te redden van het gericht dat hen bedreigde (Jub. 48,3), maar de bedoeling is kennelijk primair de HEER opnieuw op grotere afstand van het zich voltrekkende onheil te zetten.

- c. Ex. 14,8 verhaalt dat de HEER zelf de farao ertoe aanzette om de Israëlieten te achtervolgen, nadat ze uit Egypte waren weggetrokken. Volgens Jubileeën 48,12 was het echter Mastema die de Egyptenaren daartoe aanzette:

*And despite all the signs and wonders, Prince Mastema was not shamed until he had become strong and called to the Egyptians so that they might pursue after you with all the army of (the) Egyptians, with their chariots, and with their horses, and with all the multitude of the peoples of Egypt.*¹⁸

Opnieuw moet kennelijk duidelijk worden dat de dreiging die Israël van de kant van de Egyptenaren ervaart niet van de HEER zelf is uitgegaan.

Het eerstgenoemde voorbeeld, de dualistisch gekleurde herinterpretatie van Genesis 22, heeft ook in de Talmoed doorgewerkt. Volgens traktaat *Sanhedrin* 89B zei Satan tegen de HEER dat Hij aan de honderdjarige Abraham weliswaar een zoon had gegeven, maar dat Abraham bij het feestmaal dat hij gaf toen Isaak gespeend werd (Gen. 21,8) nog geen tortelduif of jonge duif aan de HEER had geofferd. De HEER reageerde hierop door te zeggen dat dit feestmaal enkel voor zijn zoon bestemd was en dat Abraham het onmiddellijk zou doen als Hij hem zou opdragen om zijn zoon voor Hem te slachten. Daarop beproefde God Abraham en volgt de uit Genesis 22,1 bekende opdracht.¹⁹

Dat de meer dualistische interpretatie van het boek Jubileeën ook in de joodse Talmoed is te vinden is misschien nog niet zo verrassend, hoewel het geen dominante lijn is in de overigens sterk monotheïstisch gekleurde rabbinse literatuur. Dualistische tendensen zijn meer typerend voor de geschriften uit de intertestamentaire periode. Verrassend is wel dat recent ook drs. H.

17 Charlesworth, *Old Testament Pseudepigrapha*, dl. 2, 140.

18 Charlesworth, *Old Testament Pseudepigrapha*, dl. 2, 139-140.

19 Zie voor deze verwijzing naar *Sanhedrin* 98B: Janowski, *Ein Gott, der straft und tötet?*, 142.

de Jong – die toch niet bekendstaat vanwege een voorliefde voor joodse Schriftuitleg – een dergelijke uitleg van Genesis 22 heeft bepleit. Naar aanleiding van het gegeven dat de beproeving van Abraham niet expliciet aan de HEER wordt toegeschreven, maar dat vers 1 in het Hebreeuws de meer algemene godsnaam *hā̀lōhīm* ('de godheid') gebruikt, stelt De Jong dat daarmee de hele hemelbevolking kan zijn aangeduid. Aanvankelijk lijkt binnen het Oude Testament ook Satan zelf nog in de godheid opgesloten te zitten. De Jong rekent Genesis 22,1 tot de teksten waarin 'wolken en donkerheid' (Ps. 97,2) rondom God zijn: 'wat in Job 1 en 2 over het gesprek tussen de Here God en Satan verteld wordt past restloos in de ruimte van het ene woord *godheid*.'²⁰ Met het boek Job als hermeneutische sleutel komt De Jong zo tot een vergelijkbare uitleg als die van het boek Jubileeën en van de joodse Talmoed en poogt hij de HEER van een mogelijke blaam te zuiveren. Hoewel De Jong er in zijn jongste en lezenswaardige boek veel werk van maakt om het ongelijk van Marcion aan te tonen, komt hij hem onbedoeld en paradoxaal genoeg juist tegemoet door van Genesis 22 een meer dualistisch gekleurde uitleg te geven.²¹

5. Literaire en theologische verbanden

Het lijkt aantrekkelijk om aanstootgevende handelingen van de HEER aan zijn tegenstander te kunnen toeschrijven – al of niet vanuit een gereconstrueerde oorspronkelijke betekenis en functie van het verhaal. Wanneer echter de huidige gestalte van de tekst binnen de canon van het Oude Testament het uitgangspunt voor de exegese vormt, is het zuiverder om oudtestamentische bijbelverhalen niet op deze manier van hun aanstootgevende karakter te ontdoen, maar een interpretatie na te streven die deze verhalen in hun literaire- en theologische context probeert te verstaan. De God van het Oude Testament is inderdaad gevaarlijk, dat valt niet te ontkennen.²²

20 H. de Jong, *Eén Bijbel – twee Testamenten, of het ongelijk van Marcion*, Franeker 2013, 72-75. Zijn uitleg van Genesis 22 maakt deel uit van een exposé waarin De Jong voorzichtig en enigszins zoekend betoogt dat Satan in de Bijbel zijn vermommingen gaandeweg heeft moeten afleggen en ontmaskerd is geworden.

21 De lijn die De Jong in *Hete hangijzers. Over moeilijke bijbelteksten en omstreden thema's*, Kampen 1999, 19-27 volgt, door Genesis 22 als voorspel op Golgotha te duiden, is bijbels-theologisch overtuigender.

22 Vgl. de opmerking die Köckert, 'Jakobs Gegner', 178-179, n.a.v. Gen. 32,23-33 maakt, maar ook op Ex. 4,24-26 kan worden toegepast: 'Nicht der Text muß um eine animistische Vorstufe bereichert und korrigiert werden, was am Ende auf die Banalisierung dieses großen Textes hinausläuft. Vielmehr bedürfen unsere harmlosen Vorstellungen von dem, was ein Mensch der Antike mit einer Gottheit verbinden konnte, der Korrektur! Wer in Israel von Jahwe sprach, meinte damit auch unbegrenzte Macht.'

Wat Ex. 4,24-26 betreft is het belangrijk om te signaleren dat de huidige literaire context een theologische samenhang met het verhaal van Pesach laat zien. In de voorafgaande verzen 22 en 23 maakt de HEER aanspraak op Israël als zijn eerstgeboren zoon en kondigt Hij aan dat Hij de eerstgeboren zoon van farao zal doden. Hiermee grijpt het boek Ex. gelijk aan het begin van het verhaal over Mozes' missie vast vooruit op wat er straks in de nacht van Pesach zal gebeuren. In die nacht zal de HEER rondgaan door Egypte en alle eerstgeborenen doden, maar de Israëlieten sparen die aan hun deurposten het bloed van het pesachlam hebben gestreken. Dit bloed fungeert als een merkteken waardoor de HEER aan hen voorbij zal gaan (Ex. 12,13.23). Het duistere verhaal van Ex. 4,24-26, dat direct aansluit bij deze zinspeling op de nacht van Pesach en waarin ook een bloedrite wordt voltrokken die redding brengt, lijkt daarop al te anticiperen. Beide keren is het niemand minder dan de HEER zelf van wie de dreiging uitgaat. Het verhaal van Ex. 4,24-26 symboliseert mogelijk wat er in de nacht van Pesach zal gebeuren. Zoals het bloed van het lam straks aan de deurposten wordt gestreken, zo raakt Sippora Mozes' voeten (lees: geslachtsdelen?) aan met het bloed van haar zojuist besneden zoon,²³ opdat de HEER het leven van Mozes zal sparen. Voor beide handelingen wordt in Ex. 4,25 en 12,22 ook hetzelfde werkwoord *ng'* gebruikt, wat op zich een vrij algemeen werkwoord is, maar in de context van het uittochtverhaal alleen hier voorkomt. Het bloed van de besnijdenis en dat van het pesachlam fungeren beide als merkteken.

Hoewel Mozes en Sippora volgens Ex. 4,20 al meer kinderen hebben, suggereren het uitdrukkelijke spreken over de eerstgeborene in vers 23, de anticipatie op de nacht van Pesach en het ongenoemd blijven van het kind, dat het om de oudste zoon gaat die in Ex. 4,25 besneden wordt. Alleen zijn geboorte en naamgeving heeft het boek Ex. inmiddels ter sprake gebracht (Ex. 2,22; vgl. 18,3-4).²⁴ Toch ligt de nadruk in het verhaal van Ex. 4,24-26 meer op de rite van de besnijdenis dan op het motief van de eerstgeborene. Dat blijkt uit de toelichting die vers 26 geeft bij Sippora's spreken over de 'bloedbruidgom'.

23 Deze verbinding met het verhaal van Ex. 12 is al bij Ibn Ezra te vinden en wordt in literair georiënteerde benaderingen steeds meer opgepakt. Zie Willis, *Yahweh and Moses in Conflict*, 160-172. Er zijn ook interpretaties die ervan uitgaan dat Mozes zelf nog (op symbolische wijze) besneden moest worden en/of dat Sippora de HEER of zijn engel aanraakt met het bloed van besnijdenis. Zie Willis, *Yahweh and Moses in Conflict*, 93-133.

24 Sommige rabbijnse bronnen en exegeten veronderstellen dat alleen de tweede zoon Eliëzer nog niet was besneden, omdat er anders net als in vers 20 wel van twee zonen sprake zou zijn. Ook lijkt de tekortkoming van Mozes dan minder groot. Zie Willis, *Yahweh and Moses in Conflict*, 104-132.

Dit zegt zij met het oog op de besnijdenis. Speculaties over de vraag waarom Mozes zijn zoon nog niet had besneden,²⁵ zijn dan ook weinig zinvol en gaan voorbij aan de focus van dit bijbelverhaal. Voorafgaand aan de uittocht van Israël uit Egypte laat de HEER Mozes eerst zelf ervaren wat het betekent om leven te ontvangen uit de dood. Aan het bloed van de besnijdenis wordt een levensreddende betekenis toegekend. Opvallend is dat ook het verhaal van Pesach in Ex. 12,43-50 uitloopt op voorschriften die het belang van de besnijdenis onderstrepen. Dit bevestigt dat het wonderlijke verhaal van Ex. 4,24-26 in nauwe samenhang met dat van Pesach moet worden gelezen.²⁶ De naam 'bloedbruidegom' krijgt in deze bijbels-theologische context onmiskenbaar een positieve zin. Sommige exegeten veronderstellen dat Sippora deze naam in afschuw moet hebben gesproken of dat er een connectie is met de oorspronkelijke functie van de besnijdenis als huwelijksrite. Anderen beluisteren er een bekering in van een heidense vrouw tot de God en het volk van Israël. Hoe Sippora deze naam oorspronkelijk echter ook bedoeld mag hebben, in de verbinding met het verhaal van Pesach en de reddende betekenis die het Oude Testament ook elders aan het bloed verbindt, krijgt deze naam de klank van een belijdenis.

6. God is gevaarlijk, maar Hij is goed

Dat de God van het Oude Testament gevaarlijk is, wordt in bijbelverhalen als die van Ex. 4,24-26 en Ex. 12 verondersteld. Maar waar Marcion hieruit de conclusie trekt dat de God van het Oude Testament dus slecht is, ligt de theo-

25 Targum Pseudo-Jonathan en enkele rabbijnse teksten wijzen de heidense priester Jetro aan als degene die de besnijdenis van de oudste zoon zou hebben verhinderd (zie Willis, *Yahweh and Moses in Conflict*, 7), vroegchristelijke teksten als die van Efraïm de Syriër noemen Sippora als kwade genius (zie Willis, *Yahweh and Moses in Conflict*, 23). In de traditionele uitleg wordt Sippora zelfs verdacht van een bewust verzet tegen de zgn. bloedtheologie, die ervan uitgaat dat er zonder bloedstorting geen vergeving kan plaatsvinden (vgl. Hebr. 9,22). Zie bijv. C.F. Keil en F. Delitzsch, *Biblischer Commentar über die Bücher Mose's*. Erster Band: *Genesis und Ex.*, Leipzig 1866, 353-354 en C. Brouwer in *Postille 1949-1950* (red. Werkgroep Kerk en Prediking), 's-Gravenhage 1949, 115-117.

26 In bijbels-theologisch perspectief roept het verhaal van de aanval van de HEER op Mozes ook het verhaal van Jakobs worsteling bij de Jabbok in herinnering. Hoewel in dat verhaal geen sprake is van een poging om Jakob te doden, wordt Jakob wel gedwongen om strijd te leveren en wordt zijn belager als God zelf geïdentificeerd (Gen. 32,23-33). Ook het motief van terugkeer na gevlucht te zijn geweest verbindt deze beide verhalen. Voor Jakob bleken zijn worsteling met God en de uitkomst daarvan een belangrijke les in godsvertrouwen. Het is een aantrekkelijke gedachte om iets dergelijks ook voor Mozes te veronderstellen, maar het verhaal zelf is te beknopt om daar steun aan te bieden.

logische uitdaging voor de gereformeerde bijbeluitleg erin om het gevaarlijke van God met zijn goedheid te verbinden.²⁷ Dat God gevaarlijk is, leidt ook in het Oude Testament zelf nergens tot de conclusie dat dus geen mens ooit voor Hem veilig is. De theologische focus is keer op keer dat God redding biedt in een situatie waarin de mens ten dode is opgeschreven. Deze redding concreetiseert zich in het ontvangen van leven uit de dood en wordt in verbinding gebracht met het bloed dat gevloeid heeft en als merkteken fungeert. Ook bij de verhalen van Genesis 22 en 2 Samuël 24 is het van belang om deze theologische focus in het oog te houden. De HEER bevestigt Abraham in zijn geloof dat Hij zichzelf van een offerlam zal voorzien (Gen. 22,8), een gegeven dat vervolgens expliciet met de berg van de HEER wordt verbonden (Gen. 22,14) en anticipeert op de door God gegeven verzoeningsdienst. Dat laatste geldt ook voor het verhaal van Davids volkstelling. Ook hier blijkt dat het inderdaad gevaarlijk is om in handen van God te vallen (vgl. Hebr. 10,31), maar David verkiest dat liever dan elk ander alternatief, want hij weet ook dat Gods barmhartigheid groot is (2 Sam. 24,14). Deze barmhartigheid wordt uiteindelijk concreet in de profetische aanwijzing om op de dorsvloer van Arauna, de plaats van de latere tempel (vgl. 2 Kron. 3,1), een altaar voor de HEER op te richten (2 Sam. 24,18): het begin van de latere verzoeningsdienst.

Het inzoomen op de theologische focus van deze bijbelverhalen doet intussen niets af aan de weerbarstigheid ervan. Want hoe kan de HEER zowel het één als het ander doen? Het is namelijk de dreiging die eerst van Hemzelf uitgaat, waarvan Hij vervolgens redding biedt. Hoe laat zich dat rijmen met de fundamentele belijdenis dat de HEER één is (Deut. 6,4)? Het is volstrekt begrijpelijk dat bijbellezers vaak een uitweg uit dit dilemma hebben gezocht door een meer dualistisch gekleurde duiding. Het boek Kronieken laat zien dat het in de tijd na de ballingschap kennelijk al steeds moeilijker werd om het gevaarlijke van God vanuit een meer henolatrisch perspectief met zijn goedheid te verbinden.²⁸ Het dualistische denken uit de latere intertestamentaire geschriften gaat daarin heel wat verder, maar het is duidelijk dat ook binnen de oudtestamentische canon zelf sprake is van een toenemende personifiëring van de

27 Vgl. C.S. Lewis in *The Lion, the Witch and the Wardrobe* (1956). In een gesprek over de vraag of de leeuw Aslan, die in *De Kronieken van Narnia* symbool staat voor Christus, gevaarlijk is, luidt het antwoord: 'Natuurlijk is hij gevaarlijk. Maar hij is goed. Hij is onze Koning...'

28 Omdat de exclusieve erkenning van de HEER als de enige God die bestaat zich in de tijd van het Oude Testament geleidelijk ontwikkeld heeft, is het raadzaam om enigszins gedifferentieerd te spreken. Daarom gebruik ik de aanduiding henolatrisch-, in plaats van monotheïstisch perspectief. Van henolatrie is sprake als de verering zich op één godheid richt zonder dat daarmee iets gezegd is over het al of niet bestaan van andere goden.

macht van het kwaad. Toch verzelfstandigt zelfs het boek Kronieken deze macht van het kwaad uiteindelijk niet ten opzichte van God. Waar het boek Jubileëen in zijn interpretatie van Ex. 12,23 de ‘verderver’ als Satan identificeert²⁹ blijft 1 Kron. 21,15 uitdrukkelijk spreken over de engel van de HEER die verderf bracht (vgl. 2 Sam. 24,16) en blijft het de hand van de HEER waaraan David zich toevertrouwt (1 Kron. 21,13). Het is beter en voor het geloof uiteindelijk ook heilzamer om deze spanning die inherent is aan het oudtestamentische godsbeeld gewoon uit te houden en Satan niet met terugwerkende kracht in allerlei oude bijbelverhalen in te lezen.

Wat de in deze bijdrage besproken bijbelverhalen uiteindelijk met elkaar verbindt (andere verhalen blijven hier buiten beschouwing), is de levensreddende betekenis die de HEER daarin zelf aan het bloed en aan het offer blijkt te geven. Dat deze genademiddelen door God zelf zijn geïnitieerd, wordt in deze verhalen zo sterk mogelijk onderstreept door zelfs de primaire aanleiding voor het schenken van deze genademiddelen – dreiging met de dood – aan niemand anders dan alleen aan de HEER zelf toe te schrijven. Het past niet in de exclusief op de verering van de HEER gerichte focus van het Oude Testament om de mens of Satan daarin een rol te geven. God zelf gaf Abraham opdracht om zijn zoon te offeren, kwam op Mozes af om hem te doden en zette David aan tot een volkstelling. Vanuit bijbels-theologisch perspectief bezien, dragen deze verhalen bij aan de eer van God, hoe paradoxaal dat ook klinkt wanneer elk verhaal op zichzelf zou worden genomen.

29 Zie voor deze identificatie ook 4Q511. Verwijzing via Alexander, ‘The Demonology of the Dead Sea Scrolls’, 332.