

## **INHOUDSOPGAVE**

<b>Voorwoord</b>	<b>i</b>
<b>1. Inleiding</b>	<b>1</b>
1.1 Kritiek op het Oude Testament	1
1.2 Werkwijze	2
<b>2. God en geweld</b>	<b>3</b>
2.1 Inleiding	3
2.2 Geweld als structurelement	3
2.2.1 Geweld: definitie	5
2.3 Geweld: oudtestamentisch onderzoek	6
2.3.1 Voorbeelden	6
2.3.2 Geweld: laten staan	9
2.4 Monotheïsme en geweld	10
2.5 Conclusies	11
<b>3. Job, God en geweld</b>	<b>13</b>
3.1 Inleiding	13
3.2 Het bijbelboek Job: tijd en plaats	13
3.3 Het bijbelboek Job: structuur	14
3.4 Het bijbelboek Job: taal	14
3.5 Het bijbelboek Job: de hoofdpersoon	16
3.6 Het bijbelboek Job: context	16
3.6.1 Excurs: Job en de mythen	17
3.7 Job, God en geweld, een kwestie van perspectief	18
3.8 Conclusies	20
<b>4. Geweld bekeken vanuit een God's eye view</b>	<b>21</b>
4.1 Inleiding	21
4.2 Gods eerste antwoord	21
4.2.1 Niet als God	21
4.2.2 Schepping en macht	24
4.2.3 Bedreigende machten	27
4.2.4 Schepping en chaos	28
4.2.5 Dieren	30
4.3 Gods eerste antwoord: conclusies	33
4.4 Gods tweede antwoord: 'mijn recht'	35
4.4.1 Behemoth en Leviathan	35
4.4.1.1 Behemoth	36
4.4.1.2 Leviathan	38
4.5 De relatie tussen Gods eerste en tweede antwoord	39
4.6 Gods tweede antwoord: conclusies	40

<b>5. God's eye view in perspectief</b>	<b>42</b>
5.1 Inleiding	42
5.2 Job 1 en 2	42
5.2.1 Strijd in de hemel	43
5.3 Jobs klacht	44
5.4 De vrienden	47
5.4.1 Elifaz	48
5.4.2 Bildad	49
5.4.3 Sofar	49
5.4.4 Elihu	50
5.5 Job 42	50
5.6 Conclusies	51
<b>6. Conclusies</b>	<b>53</b>
<b>7. Literatuur</b>	<b>56</b>

## **VOORWOORD**

Bezig zijn met Job is altijd spannend. Dat verzekerde mijn begeleider mij toen duidelijk werd dat ik aan de slag zou gaan met de studie van het bijbelboek Job. Spannend is het zeker geworden. En dat niet alleen vanwege het moeilijke Hebreeuws van Job of de opzet van deze scriptie: de combinatie van exegetische met een actueel onderwerp (God en geweld in het Oude Testament). Het nieuws dat Janneke kanker kreeg en de periode die daarop volgde maakte de studie van het bijbelboek Job veel minder vrijblijvend en academisch.

Ik wil God dan ook als eerste bedanken. Dank U wel dat ik U door de studie theologie in het algemeen, en door dit afstudeertraject in het bijzonder, beter mocht leren kennen. Ik bid dat ik verder mag groeien in een levenshouding van ontzag voor deze God.

Janneke, dank je wel dat je het mogelijk maakte dat ik studeerde. Deze scriptie en de afronding van de studie zijn dan ook voor minstens de helft jouw werk. Sorry voor al die keren dat ik afgeleid was, wantaalsprak en geen aandacht had voor jou en de meisjes.

Graag bedank ik ook mijn begeleider, professor Kwakkel. Het begon er al mee dat ik uw studieverlof verstoorde. Vervolgens viel ik u meer dan een jaar lang lastig met vragen. Maar uw opmerkingen waren altijd stimulerend, u liet mij zelfstandig werken en wanneer u mij moest corrigeren deed u dat op zo'n manier dat het leek alsof ik het zelf had bedacht.

Bedankt ook pa, voor het meedenken en meelesen van de hoofdstukken van deze scriptie. Leendert, bedankt voor jouw meeleswerk. Het feit dat deze scriptie leesbaar is dank ik grotendeels aan jouw correcties en opmerkingen.

Hans-Jan Roosenbrand  
Zwolle, september 2008

## HOOFDSTUK 1 INLEIDING

### 1.1 Kritiek op het Oude Testament

Door de eeuwen heen hebben mensen, ook christenen, vragen gesteld bij de geldigheid van het Oude Testament. Kernpunt van kritiek op het Oude Testament is steeds geweest haar vreemde moraal en de grote hoeveelheid gewelddadige teksten die niet alleen betrekking hebben op een weerbarstige kant van onze werkelijkheid en de Bijbel, maar ook op God zelf. En met name dat laatste steekt. DE KRUIJF schrijft over het proces dat onder invloed van de moderniteit ertoe leidde dat geweld langzaam maar zeker uit God verdween: 'De voorstelling dat God wel liefde is, maar dat Hij ook kan slaan, toornen en veroordelen, heeft plaats moeten maken voor een meer ondubbelzinnige voorstelling van God als liefde. Geweld geldt als slecht en daarom moet het zeker uit het godsbeeld worden weggesneden.'<sup>1</sup> Sinds 11 september 2001 is dit onderwerp nog extra beladen. Als religie leidt tot extreem fundamentalisme en daarmee tot (potentieel) geweld, dan kunnen we religie misschien beter helemaal afzweren. Sinds 2001 is ook het aantal studies over het onderwerp geloof en geweld gestegen.<sup>2</sup>

Een korte zoektocht in de literatuur en op internet leert dat het thema God, geloof en geweld actueel en beladen is. Geloofsgemeenschappen benadrukken hun vredelievende en tolerante karakter in een wereld waarin columnisten en schrijvers snelle lijnen trekken tussen God, geloof en geweld. Oude, traditionele geloofsinhouden zijn beladen geraakt: over God die zowel liefde is als toorn, barmhartig èn rechtvaardig. Bovendien maken diverse bijbel- en koranteksten het geloof in de God van Jezus of Mohammed impopulair. Critici pleiten dan ook voor een minder letterlijke interpretatie van teksten die oproepen tot geweld.<sup>3</sup>

Ook een ander punt moet nog worden genoemd. Niet alleen is de relatie tussen geloof en geweld een actueel onderwerp, met de actualiteit is ook een zekere salonfähigheit gegeven. HOUTMAN bijvoorbeeld, schrijft dat het soms maar al te gemakkelijk is om als 20e- en 21<sup>e</sup> eeuwse burgers van een rechtsstaat 'vanuit onze leunstoel de wraakpsalmen onder kritiek te stellen'.<sup>4</sup> Ook PEELS is kritisch op mensen die in het licht van de 'voortgeschreden humaniteit' bepalen wat wel en niet

---

<sup>1</sup> G. DE KRUIJF, 'Hoe het geweld uit God verdween', in: S. JANSE, *De Tegenstem van Jezus. Over geweld in het Nieuwe Testament*, Zoetermeer: Boekencentrum, 2006, 192-206.

<sup>2</sup> Bijvoorbeeld BAUMANN, G., *Gottesbilder der Gewalt im alten Testament verstehen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006 (incl. uitgebreid overzicht van literatuur over het onderwerp geweld, p. 36-72).

<sup>3</sup> Bijvoorbeeld GUIDO HAYEN, *God, Geloof, Geweld. Vrede op aarde voor de mensen van Goede Wil* Soesterberg: Aspekt, 2007. Volgens HAYEN wordt er vooral binnen de monotheïstische godsdiensten veel geweld gebruikt in naam van God. De oorzaak hiervan ligt volgens hem in een letterlijke interpretatie van teksten uit de Bijbel en de Koran. HAYEN pleit voor de aanpassing van 'gruwelijke teksten' aan het verdrag van de rechten van de mens.

<sup>4</sup> HOUTMAN, C., *De Schrift wordt geschreven. Op zoek naar een christelijke theologie van het Oude Testament*, Zoetermeer: Meinema, 2006, 542.

acceptabel is ten aanzien van geweld, en citeert in dit kader VOLF: 'Is it not arrogant to presume that our contemporary sensibilities about what is compatible with God's love are so much more healthier than those of the people of God throughout the whole history of Judaism and Christianity?'.<sup>5</sup>

## 1.2 Werkwijze

Met dit onderzoek wil ik een bijdrage leveren aan de discussie over God en geweld in het Oude Testament. De hoofdvraag van dit onderzoek valt uiteen in twee delen:

- a. op welke wijzen wordt God in het bijbelboek Job in verband gebracht met geweld, en
- b. op welke manier kan dit bijdragen aan het begrijpen van geweld in het Oude Testament en in het verlengde hiervan, aan een beter begrip van het fenomeen geweld in het algemeen?

In HOOFDSTUK 2 presenteer ik een globaal overzicht van de discussie over God en geweld waarin ik aandacht besteed aan het fenomeen geweld als structurelement, geweld als thema in oudtestamentisch onderzoek, en de relatie tussen monotheïsme en geweld. Deze elementen stellen mij in staat aan het einde van deze scriptie de resultaten uit de HOOFDSTUKKEN 3-5 te verbinden met meer globale noties over geweld (geweld als structurelement, monotheïsme en geweld) en met de discussie over God en geweld in het Oude Testament. Voor een omschrijving van het begrip geweld sluit ik aan bij BAUMANN (2.2.1) HOOFDSTUK 3 is een inleiding op het bijbelboek Job. In de HOOFDSTUKKEN 4 en 5 zal ik onderzoeken hoe geweld een rol speelt in het bijbelboek Job. Ik neem hiervoor mijn uitgangspunt in de hoofdstukken 38-41 (HOOFDSTUK 4). In HOOFDSTUK 5 plaats ik de gegevens uit HOOFDSTUK 4 in het perspectief van andere teksten en motieven uit het bijbelboek Job. HOOFDSTUK 6 bestaat uit een synthese van resultaten uit de hoofdstukken 2 tot en met 5. Een literatuuroverzicht treft u aan in HOOFDSTUK 7.

Voor de weergave van teksten uit Job 38-41 maak ik gebruik van een eigen vertaling. Voor de weergave van teksten uit overige delen van Job gebruik ik, tenzij anders aangegeven, de Nieuwe Bijbel Vertaling 2004 (NBV). Voor de weergave van de Hebreeuwse tekst en de versnummering ga ik uit van de BIBLIA HEBRAICA STUTGARTENSIA. In de HOOFDSTUKKEN 2 tot en met 5 ben ik in gesprek met verschillende auteurs (zie HOOFDSTUK 7). Naast de bekendere commentaren ligt hierbij, hoewel niet uitsluitend, de nadruk op enkele recente publicaties uit (orthodox) protestantse traditie.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> In: PEELS, H.G.L., *God en geweld in het Oude Testament*, Apeldoorn: Theologische Universiteit, 2007, 73.

<sup>6</sup> M.n. PEELS (2007) en KEULEN, E.J., *God-talk in the Book of Job. A Biblical Theological and Systematic Theological Study into the Book of Job and Its Relevance for the Issue of Theodicy*, Proefschrift Rijksuniversiteit Groningen, 2007.

## HOOFDSTUK 2 GOD EN GEWELD

### 2.1 Inleiding

De titel van een recent verschenen studie van H.G.L. PEELS luidt: 'God en geweld in het Oude Testament' (Apeldoorn: Theologische Universiteit, 2007). Hiermee sluit PEELS aan bij een discussie die tegelijk actueel en antiek is. Antiek vanwege de kritiek die het Oude Testament sinds het begin van de eerste eeuwen heeft moeten incasseren. Marcion (midden van de tweede eeuw) ging zelfs over tot afschaffing van het Oude Testament als deel van de canon van de kerk. Recent vanwege de in onze tijd toegenomen gevoeligheden voor geweld in het algemeen en religieus gemotiveerd geweld in het bijzonder. Kernpunt van kritiek was en is volgens PEELS altijd weer de gewelddadigheid en immoraliteit van vele tekstgedeelten (PEELS 2007, 7). Met zijn laatste boek sluit PEELS aan bij de aandacht voor en discussie over problematische aspecten van godsbeelden in de Bijbel in het algemeen en het Oude Testament in het bijzonder.<sup>1</sup> Het problematische aan de erfenis van het Oude Testament is vooral het feit dat het op meerdere plaatsen God in verband brengt met geweld en oproept tot geweldpleging en haat. Dit terwijl in onze westerse wereld dergelijke oproepen bepaald not-done zijn.

Ik constateer, dat in de Bijbel geweld voorkomt.<sup>2</sup> En dat dit, op grond van het bijbels getuigenis zelf, niet op voorhand in strijd is met het bestaan en het handelen van de God van de Bijbel. We kunnen zelfs, volgens PEELS, blij zijn met het feit dat geweld in de Bijbel niet verzwegen wordt. De realiteit van het leven, inclusief de gewelddadige aspecten ervan, heeft een volwaardige plaats in de Bijbel.

### 2.2 Geweld als structurelement

Volgens PEELS is het evident dat geweld een structurelement in ons bestaan vormt (PEELS 2007, 13). DE KRUIJF schrijft dat geweld niet alleen volgens de Bijbel maar ook volgens de biologie het dominante kenmerk van de realiteit is.<sup>3</sup> J.P. WILS merkt in een bijdrage in het tijdschrift *Concilium* op, dat geweld een aangeboren verschijnsel is in de geschiedenis van de mensheid en niet enkel als periodieke ontsporing kan worden gebagatelliseerd.<sup>4</sup> F. HOUTART schrijft in dezelfde uitgave: 'Elke samenleving is gewelddadig. Het geweld kan fysiek zijn of symbolisch. Het kan aanvaard of ondergaan worden. Het manifesteert zich in de opbouw, de weergave of de

---

<sup>1</sup> PEELS verwijst naar andere literatuur die is verschenen over dit onderwerp (PEELS 2007, 17).

<sup>2</sup> In de Bijbel vindt de uitoefening van geweld plaats tussen mensen (vgl. Genesis 2-4; Richteren 9; 2 Samuël 13), tussen volkeren (vgl. Deuteronomium 7), en in de samenleving in het algemeen (o.a. Psalm 94). In sommige tekstgedeelten is er sprake van rechtstreeks goddelijk geweld (vgl. Exodus 32; 1 Sam. 6; Jesaja 63) of geweld in opdracht van God (1 Sam. 15)

<sup>3</sup> In: JANSE, 202. Lees ook BRUEGGEMANN: '[...] indeed the texture of the Old Testament is deeply marked by violence.' (W. BRUEGGEMANN, *Theology of the Old Testament*, Minneapolis: Fortress Press, 1997, 382).

<sup>4</sup> J.P. WILS, 'Geweld als antropologische constante? Op weg naar een nieuwe herwaardering', in: *Concilium* (Internationaal tijdschrift voor theologie) 1997-4, 127.

omvorming van de sociale betrekkingen.’<sup>5</sup> HOUTART verwijst naar de stellingen van R. GIRARD, die stelt dat geweld aan de oorsprong ligt van cultuur en religie.<sup>6</sup>

Volgens verschillende bevrijdingstheologen heeft geweld in de kern te maken met verstoorde machtsverhoudingen: structureel geweld. Aan de basis van geweld ligt volgens hen onrecht, dat het product is van het kapitalisme. H. MEYER-WILMES, die schrijft over geweld tegen vrouwen, verstaat onder het begrip geweld ‘onrechtvaardige machtsverhoudingen die zich op verschillende niveaus manifesteren [...]’.<sup>7</sup> Zij past het van de bevrijdingstheologie overgenomen spreken over structurele zonde, onrechtvaardige sociaal economische machtsverhoudingen, toe op man/vrouw verhoudingen in verschillende contexten. Het eigenlijke geweld is dus niet de enkele daad van geweld, maar de onderliggende structurele machtsverhoudingen. Fysiek geweld (oorlog, onderdrukking, terrorisme) heeft zo bezien alles te maken met machtsverhoudingen. M. VOLF acht de terminologie van de bevrijdingstheologie niet geschikt om te komen tot een werkelijke oplossing van geweld tussen culturen. Hij introduceert de termen ‘uitsluiting’ en ‘omhelzing’. Uitsluiting van de ander kan volgens hem ontaarden in geweld.<sup>8</sup>

Hoewel zowel de stellingen van GIRARD als de uitgangspunten van de bevrijdingstheologie worden weersproken,<sup>9</sup> mag uit het bovenstaande wel de conclusie worden getrokken dat geweld een structuurdimensie van onze werkelijkheid vormt (PEELS, DE KRUIJF, BRUEGGEMANN). Dát geweld een grote rol speelt in samenlevingen kan in ieder geval feitelijk worden geconstateerd (WILS, HOUTART). Mogelijk speelt geweld een belangrijke rol in het ontstaan en in stand houden van samenlevingen (GIRARD). De theorie dat geweld te maken heeft met

---

<sup>5</sup> F. HOUTART, ‘Geweld in naam van de godsdienst’, in: *Concilium* (Internationaal tijdschrift voor theologie) 1997-4, 8.

<sup>6</sup> Door het zondebokmechanisme, sacralisering, taboevoorschriften en rituele offers kan profaan geweld worden omgezet in sacraal geweld. R. SCHWAGER noemt dit de religieuze zelfinperking van geweld, in: R. SCHWAGER, ‘Godsdienst als grondslag voor een ethiek van het oplossen van geweld’, in: *Concilium* (Internationaal tijdschrift voor theologie) 1997-4, 139-140. In *God en geweld: Over de oorsprong van mens en cultuur* (Tielt: Mimesis/Lannoo, 1993) gaat R. GIRARD in op het fenomeen offer als heilig geweld. Volgens GIRARD vormt in primitieve samenlevingen profaan geweld een serieuze bedreiging voor rituele reinheid. Sacraal geweld vervangt zo profaan geweld dat het gevolg is van onderlinge rivaliteit tussen mensen (GIRARD’S theorie van de nabootsing). Het mechanisme werkt als volgt: onbeduidende slachtoffers worden geofferd om andere mensen te beschermen. De zingeving van dit mechanisme is dat het geofferde slachtoffer geen weerwraak uitlokt, anders zou de spiraal van wraak en weerwraak (het wederzijdse geweld) eindeloos doorgaan. Uit: *God en geweld*, vertaling van: R. GIRARD, *La Violence et le sacré*, Parijs: Grasset, 1976.

<sup>7</sup> H. MEYER-WILMES, ‘Gewelddadige praktijken in naam van de godsdienst. De ruim getrokken grenzen van ongeoorloofd geweld tegen vrouwen’, in: *Concilium* (Internationaal tijdschrift voor theologie) 1997-4, 70.

<sup>8</sup> N.a.v. MIROSLAV VOLF, ‘Bosnië: de overwinning van het geweld en de rol van de godsdienst, in: *Concilium* (Internationaal tijdschrift voor theologie) 1997-4, 40-47.

<sup>9</sup> Bijvoorbeeld door WALTER BURKERT. Lees voor een korte bespreking: MARK MCENTIRE, *The Blood of Abel. The violent plot in the Hebrew Bible*, Macon, Georgia: Mercer University Press, 1999, 1-4.

(machts)verhoudingen sluit aan bij bovenstaande beweringen (vooral afkomstig uit het discours van de zogenaamde bevrijdingstheologie). De stelling dat elke op het kapitalisme gebaseerde machtsverhouding per definitie onrechtvaardig is en dus (met fysiek geweld!) moet worden bestreden, laat ik voor rekening van enkele bevrijdingstheologen. Interessant, ook met het oog op de discussie over God en geweld, is het feit dat de waardering van bestaande machtsverhoudingen bepalend is voor het antwoord op de vraag of de uitoefening van geweld in een concrete situatie en door een concrete instantie (God?) legitiem wordt gevonden. De vraag naar de achtergronden en oorzaken van geweld laat ik hier verder rusten. Voldoende is het, op deze plaats te constateren dat geweld een structurelement vormt van onze werkelijkheid en dat geweld te maken heeft met de waardering van bestaande (of: gewenste) machtsverhoudingen.

### 2.2.1 Geweld: definitie

In het dagelijks spraakgebruik spreken Nederlanders op verschillende manieren over geweld. Zij spreken onder andere van zinloos geweld, huiselijk geweld, verbaal geweld en seksueel geweld. Het begrip 'geweld' zal ook voor deze studie moeten worden gedefinieerd.

Hierbij doet zich een aantal problemen voor. Geweld is een complex begrip. DE KRUIJF wijst wanneer hij schrijft over geweld, terecht op het feit dat geweld zich niet laat vangen in een nauwe definitie. Omdat geweld een structuurdimensie is van de werkelijkheid is elke (taal)handeling in zekere zin een uitoefening van kracht.<sup>10</sup> In de kwalificatie van een handeling als gewelddadig zit dan ook altijd een waarderend element. De interpretatie van het begrip geweld is ook tijd- en cultuurbepaald. De term 'geweld' is in onze westerse 21<sup>e</sup> eeuwse samenleving beladen geraakt met negatieve connotaties. Geweld roept al snel de suggestie op van machtsmisbruik. Er is bovendien geen Hebreeuws woord dat samenvalt met het door de huidige tijd en de Nederlandse cultuur bepaalde woord 'geweld'. Het begrip geweld kan dus slechts worden aangeduid. Voor een werkomschrijving van het begrip geweld sluit ik aan bij de definitie die ook BAUMANN hanteert in haar recent verschenen boek *Gottesbilder der Gewalt im alten Testament verstehen* (G. BAUMANN, Darmstadt, 2006): geweld is een 'gegen ein Lebewesen oder eine Sache gerichtete Handlung, die Schaden zufügt oder Lebensmöglichkeiten mindert' (BAUMANN, 26). Een handeling is meestal actief, maar kan ook passief zijn. Iemand kan namelijk bijvoorbeeld door zijn toestemming verantwoordelijk zijn voor de uitoefening van geweld door iemand die binnen zijn invloedssfeer opereert. Bij nader inzien gaat het dus niet alleen om de daad van geweldpleging op zich, maar ook om de verantwoordelijkheid daarvoor. Ook moet er sprake zijn van schade.<sup>11</sup> Typerend voor het begrip geweld is dus in ieder geval de

---

<sup>10</sup> JANSE, 193.

<sup>11</sup> Schade is het verschil tussen de (nadelige) positie die iemand heeft ná een schadetoebrengende handeling en de positie die hij anders zou hebben gehad. Schade is dus niet de enkele dreiging met geweld, tenzij de dreiging zelf moet worden geïnterpreteerd als een daad van geweld en dus leidt tot schade waarvoor de 'dreiger' verantwoordelijk is, bijvoorbeeld bij afpersing.



uitoefening van macht en het toebrengen van schade. Anders omschreven: er is sprake van geweld wanneer iemand de ander tegen diens wil schade toebrengt door het aanwenden van machtsmiddelen.

### 2.3 Geweld: oudtestamentisch onderzoek

Lange tijd is het thema geweld geen expliciet onderwerp geweest in oudtestamentische studies.<sup>12</sup> Wie iets wilde weten over het onderwerp kon daarover wel iets vinden in exegetische studies over specifieke teksten als Genesis 4, Exodus 4:24-26 of bijvoorbeeld oordeelsprofetieën. Ook verschenen er woordstudies (bijvoorbeeld over de Hebreeuwse woorden *הָרָם*, *הָרָם*, *הָרָם*, *הָרָם*). Daarnaast is er onderzoek gedaan naar oorlogen in de Bijbel (heilige oorlog, oorlog van JHWH),<sup>13</sup> naar de wraakbeden in de psalmen en naar de offercultus. Ook de toorn of de wraak van JHWH is onderwerp van verschillende publicaties geweest.<sup>14</sup>

#### 2.3.1 Voorbeelden

In 1924 spreekt VOLZ onder verwijzing naar het verhaal van God die Mozes probeerde te doden omdat hij onbesneden was (Ex. 4:24) over het demonische in JHWH.<sup>15</sup> In de ontwikkeling naar een strikt monotheïstisch godsbeeld heeft God volgens VOLZ alle demonische machten geabsorbeerd. God heeft dus volgens hem een demonische kant. Andere studies over gewelddadige eigenschappen van JHWH hebben als onderwerp 'Gods toorn', zijn 'wraak' of 'God als strijder'.<sup>16</sup>

Op een andere manier en meer recent, heeft MARK MCENTIRE zich beziggehouden met het onderwerp geweld in de Bijbel. Hij schreef een boek met de titel *The Blood of Abel. The violent plot in the Hebrew Bible* (Macon, Georgia: Mercer University Press, 1999). In dit boek bespreekt hij teksten uit het verhaal van de Bijbel, van Genesis tot 2 Kronieken ('the narrative framework of the biblical story') en de profeten ('the

---

<sup>12</sup> Volgens LOHFINK, in zijn 'Vorwort' in: E. HAAG e.a. (red.), *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament*, Freiburg: Herder, 1983.

<sup>13</sup> Zie bijv. G. KWAKKEL, "Volkenmoord." *Theologia Reformata* 48 (2005), 265-69.

<sup>14</sup> Voor een uitgebreid literatuuroverzicht van verschillende studies, zie HAAG, 225-246. In de jaren '70 en '80 heeft de oudtestamenticus ERNST LOHFINK zich intensief beziggehouden met het thema geweld in de Bijbel, getuige bijvoorbeeld zijn bijdragen in de bundel *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament: "Gewalt" als Thema alttestamentlicher Forschung* en 'Literaturverzeichnis'. Zie ook H.G.L. Peels, *De wraak van God. De betekenis van de wortel NQM en de functie van de NQM-teksten in het kader van de oudtestamentische Godsopenbaring*, Zoetermeer: Boekencentrum, 1992. Een algemeen en breed overzicht van recentere publicaties over 'Gottesbilder der Gewalt' in het Oude Testament geeft ook BAUMANN ('1. Forschungen zu Gottesbilder der Gewalt im AT', in: BAUMANN, 2006, 37-83).

<sup>15</sup> Bespreking in: H.W.F. SAGGS, *The Encounter with the Divine in Mesopotamia and Israel*, 1978. Ook in: BAUMANN, 37-40.

<sup>16</sup> Over dit laatste onderwerp bijvoorbeeld PATRICK D. MILLER, 'God the Warrior. A problem in Biblical Interpretation and Apologetics', in: *Interpretation. A Journal of Bible and Theology*, 19 (1965), 39-46. Over Gods wraak bijvoorbeeld: R.V.G. TASKER, *The Biblical Doctrine of the Wrath of God*, Londen: Tyndale Press, 1951. Een uitgebreid literatuuroverzicht van publicaties over 'Gewalttätige Züge an Jahwe' is te vinden in E. HAAG e.a. (red.), *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament*, 240-241.

prophetic response to the biblical story'). In zijn introductie gaat McENTIRE uitgebreid in op het verschijnsel geweld in de Bijbel. Hierin bespreekt hij onder andere de theorie van JON D. LEVENSON die wijst op de rol van Gods strijd tegen de chaosmachten in de Bijbel. De rol van geweld in de Bijbel, en in de werkelijkheid van vandaag, is volgens LEVENSON mede te verklaren door deze strijd. Teksten waarin dit geweld aan de orde komt zijn bijvoorbeeld Psalm 74; Psalm 104; Job 38 en Job 40. JHWHs strijd tegen de chaosmachten wordt ook besproken door TREMPER LONGMAN III & DANIEL G. REID in het hoofdstuk 'God Wars Against the Forces of Chaos'.<sup>17</sup>

Recent heeft ook PEELS zich beziggehouden met het onderwerp 'God en geweld in het Oude Testament' (zie hierboven onder 2.1).<sup>18</sup> PEELS geeft een opsomming van diverse soorten geweld in de Bijbel (PEELS 2007, 15-16). Ook bespreekt hij verschillende verklaringen van bijbelteksten waarin geweld voorkomt.<sup>19</sup> Een theorie die vandaag de dag veel populariteit geniet is de gedachte dat de Bijbel verschillende lijnen of tradities bevat. Uiteindelijk, zo is dan de redenering, krijgt via Jezus de lijn van de liefde de overhand. PEELS voert een pleidooi voor nauwkeurige lezing van teksten uit de Bijbel: 'we moeten doorvragen naar sociaal-culturele omstandigheden, historische contouren, literaire vormen. Een en ander vraagt om geduldig, geoefend, luisterend lezen.' (PEELS 2007, 27-28). Een tweede leesregel is volgens PEELS de noodzaak van het meewegen van de bredere (canonische) context: het 'totaalverhaal van de Bijbel'.<sup>20</sup> HOUTEPEN neemt in zijn boek *Geloof en geweld* zijn uitgangspunt in

---

<sup>17</sup> In: *God is a Warrior* [Studies in Old Testament Biblical Theology], Carlisle: Paternoster, 1995, 72-82.

<sup>18</sup> Een eerdere publicatie droeg al de ondertitel 'Schaduwzijden aan de Godsopenbaring in het Oude Testament' (H.G.L. PEELS, *wie is als Gij? 'Schaduwzijden' aan de Godsopenbaring in het Oude Testament*, Zoetermeer: Boekencentrum, 1996).

<sup>19</sup> Dat PEELS teksten waarin geweld voorkomt serieus wil nemen blijkt uit zijn afwijzing van de door hem besproken uitlegmethoden waaronder allegorische, metaforiserende, evolutionistische uitleggingen en eclecticische uitleg (PEELS 2007, 18-22). Interessant is ook de bespreking van E. NOORT. Hij bespreekt acht 'antwoordmodellen' voor vragen rond het thema geweld in het Oude Testament, waaronder de opvatting dat bepaalde teksten waarin geweld voorkomt moeten worden begrepen vanuit een specifiek heilshistorisch kader. PEELS geeft in zijn verklaringen veel aandacht aan de heilshistorie. NOORT bespreekt daarnaast ook de opvatting dat geweldsteksten vooral zijn bedoeld als liturgische teksten en profetische geschiedschrijving (E. NOORT, *Geweld in het Oude Testament. Over woorden en verhalen aan de rand van de kerkelijke praktijk*, Delft: Meinema, 1985, 14-25).

<sup>20</sup> Volgens PEELS verloopt Gods handelen met deze wereld verbondsmatig, uitlopend op de komst van Christus. De omstandigheid dat God werkte in en door Israël ('Israël als proeftuin'), inclusief het daarbij horende theocratisch bestel, is daarbij iets om rekening mee te houden. Het Nieuwe Testament brengt volgens PEELS een fundamentele wijziging in deze omstandigheid: het gericht wordt voltrokken over Jezus Christus zèlf en maakt de weg vrij voor de tijd van de wereldwijde evangelieverkondiging. In die tijd leven wij nu. In deze tijd is geen plaats voor geweld en toorn (PEELS 2007, 31). Toch relativeert dit de geweldproblematiek niet fundamenteel. Het naderende oordeel speelt in het Nieuwe Testament namelijk een belangrijke rol. Bij voorbeeld via de profetie van Joël in Handelingen 2, in 2 Petrus 3, in Romeinen 13:12 en in de beide brieven aan de Tessalonicenzen (1 Tess. 5:2; 2 Tess. 2). Ook is er ook is in de huidige bedeling plaats voor op het grote eindgericht anticiperende oordelen. Dit geeft PEELS zelf ook toe. Hij schrijft: 'Toch heeft ook het Nieuwe Testament wel weet van incidentele oordelen van God in het heden (Hand. 5:1-11; 1 Kor. 11:30; 1 Tess. 4:6; 1 Petr. 4:17).' PEELS 2007, 86.

het adagium 'in God is geen geweld'.<sup>21</sup> De eigenlijke zondeval van het christendom is volgens hem 'de terugkeer naar theocratische idealen en een theocratische interpretatie van het Christusgebeuren.' (HOUTEPEN, 87-88). Hij noemt dit 'theocratische regressie'. In deze ontwikkeling wordt Christus' lijden verdrongen door zijn overwinnen. Maar HOUTEPEN wil een uitzuivering van geweld uit het godsbegrip, een ontmilitarisering van het godsbeeld van het Oude Testament. Hij schrijft: 'God kan niet worden aangeroepen, ter legitimatie van welk geweld dan ook' (HOUTEPEN, 89). Een kritische theologie van de vrede zal daarom volgens HOUTEPEN alle noties van door mensen gelegitimeerd machtsmisbruik van God moeten herijken. Hij schrijft verder: 'Maar er is meer. In Christus zijn een aantal Godsvoorstellingen definitief achterhaald als inadequaar, zoals er ook al in Israël een geleidelijke uitzuivering van het Godsbegrip heeft plaatsgevonden.' (HOUTEPEN, 108).

SAM JANSE verdedigt in zijn boek *De Tegenstem van Jezus* de stelling dat het godsbeeld van het Nieuwe Testament even gewelddadig is als dat van het Oude Testament (en de Koran), maar dat in het Nieuwe Testament geweld bij de mens wordt weggehaald en bij God wordt neergelegd. Ook vindt er een toenemende projectie van geweld op de toekomst plaats. Anders dan HOUTEPEN betoogt JANSE dat God zinvol geweld kan toepassen. Toch moeten we volgens JANSE vandaag vanwege Jezus' tegenstem (ten opzichte van andere stemmen uit het Oude Testament) de Bijbel op onderdelen kritisch herlezen. JANSE formuleert in zijn eerste hoofdstuk een aantal leesregels voor een goed begrip van geweld in het Oude Testament.

Volgens JANSE is ook in het Oude Testament vrede het ideaal. Geweldsteksten zijn veelal teksten van de underdog, en dergelijke teksten zijn bovendien vaak ook kritisch naar binnen toe gericht. Volgens JANSE moeten lezers van vandaag zich realiseren dat bijbelse geschiedschrijving niet wetenschappelijk maar profetisch is. JANSE noemt als voorbeeld de verovering van Kanaän, waarbij in werkelijkheid het geweld veel minder grootschalig zou zijn geweest. JANSE noemt verder nog de omstandigheid dat de afkeer van het kwaad en het onrecht in de Bijbel vaak fysiek wordt geïnterpreteerd<sup>22</sup> en dat in het Oude Testament een overwegend collectieve opvatting van zonde en schuld heerste. Geweldsteksten zijn volgens JANSE bovendien diep verankerd in het godsbeeld van het Oude Testament.<sup>23</sup> De leesregels van JANSE (hij spreekt zelf van 'gezichtspunten') zijn deels gericht op het begrijpelijk maken van geweld in het Oude Testament door middel van relativering. De opmerking dat geweldsteksten diep verankerd zijn in het godsbeeld

---

<sup>21</sup> DIJK, P. VAN, A. HOUTEPEN en H. ZELDENRUST, *Geloof en geweld, Geloof en geweld: de vrede van God en de oorlogen der mensen*, Kampen: Kok, 1988.

<sup>22</sup> Volgens JANSE konden nog niet alle schrijvers van het Oude Testament het onderscheid maken tussen zonde en zondaar. JANSE: 'Voor moderne lezers is het een opgave om de fysieke vernietiging van de zondaar te zien als metafoor van het verzet tegen zonde en onrecht. Concreet: het afslachten van de Baälsprofeten in 1 Koningen 18 wordt dan een beeld van het verzet van de profeten tegen een baälistische levensstijl, ook al weten we dat de schrijver van dit verhaal een bloedige werkelijkheid op het oog had.' JANSE maakt hier een onderscheid tussen de werkelijkheid van de tekst ('bloedige werkelijkheid') en de bedoeling ervan voor lezers van vandaag ('metafoor van verzet tegen zonde en onrecht'), JANSE, 19.

<sup>23</sup> JANSE, 18-20.

van het Oude Testament daarentegen relativeert de geweldproblematiek niet, maar stelt het probleem alleen maar scherper. Tot slot kan geweld volgens JANSE ook legitiem zijn wanneer sprake is van geweldsteksten als teksten van de underdog.

Meer literatuurverwijzingen komen we tegen in de bijdrage van MANFRED OEMING, 'Dieu et la violence dans l'Ancien Testament: observations à contre temps d'un exégète'.<sup>24</sup> Net als PEELS wijst ook OEMING een aantal reacties op geweld in het Oude Testament af.<sup>25</sup> Volgens hem kritiseert de Bijbel zelf het vandaag de dag dominante beeld van 'le bon Dieu'. OEMING gaat uit van Jesaja 45:7 en stelt dat er in God een onoplosbare dialectiek bestaat. Liefde en woede, vergeving en wraak bestaan in de Bijbel naast elkaar. In het slot van zijn bijdrage formuleert OEMING een aantal coördinaten voor een hermeneutiek van geweld in het Oude Testament.

Volgens OEMING maakt geweld mensen bescheiden. Het is een uiting van Gods rechtvaardigheid en een oproep tot berouw. Geweld in de Bijbel laat zien dat God ingrijpt, dat het kwaad niet past bij God. Geweld is ook oordeel. Daarnaast is geweld bedoeld om mensen iets te leren en om mensen aan te sporen hun eigen verantwoordelijkheid te nemen. Geweld is bovendien gericht op verandering. Ook OEMING wijst erop dat God vaak partij kiest voor de underdog. Ook begrenst God geweld, monopoliseert Hij geweld, en geweld speelt een rol bij verzoening (Lev. 4; Lev. 16; Jes. 53).

### 2.3.2 Geweld: laten staan

De verklaring van OEMING is interessant omdat hij het bijbelse beeld van de God die zowel liefde als wraak is, wil laten staan. Zowel PEELS als OEMING pleiten er dus voor om geweld niet bij voorbaat weg te verklaren uit het Oude Testament en uit het godsbeeld van vandaag. De Bijbel zelf laat verschillende elementen naast elkaar staan. Zo staan ook in het Nieuwe Testament voor ons problematische teksten over God (Hebreeën 12:29!). Tegelijk ontmaskert, kritiseert en begrenst het Oude Testament geweld.<sup>26</sup> Ook spreekt het Oude Testament van vrede als ideaalbeeld (bijvoorbeeld Jesaja 11). De notie dat geweld en vergelding niet aan mensen maar aan God zijn toevertrouwd, voorkomt machtsmisbruik door mensen. VOLF

---

<sup>24</sup> In: M. ARNOLD en J.M. PRIEUR (red.), *Dieu, est-il violent? La violence dans les représentations de Dieu*, Straatsburg: Presses Universitaires, 2005.

<sup>25</sup> M. ARNOLD e.a., 15-20. Hier bespreekt OEMING o.a. de theorie van de alverzoening en de projectie van geweld op satan of op immanente natuurwetten, die beiden niets met God te maken zouden hebben.

<sup>26</sup> Voor een bespreking van teksten die geweld in het Oude Testament ontmaskeren, begrenzen, ontmoedigen en overstijgen zie PEELS 2007, 23-26. Ontmaskering en ontmoediging vindt volgens hem o.a. plaats in Genesis 4, in de Jozefgeschiedenis en in 1 Samuël 24 waar David het recht niet in eigen hand neemt door Saul te doden, maar een stuk van zijn koningsmantel neemt. Begrenzing ziet PEELS o.a. in Exodus 15:9 en in oudtestamentische wetgeving (Deuteronomium 19 en 20; Numeri 35; Jozua 20). In het bijbelboek Richteren wordt geweld gekritiseerd door het steeds terugkerende refrein 'ieder deed wat goed was in eigen oog'.

bijvoorbeeld schrijft: 'The practice of non-violence requires a belief in divine judgment'.<sup>27</sup>

Op geheel eigen wijze pleit ook BRUEGGEMANN ervoor om geweldteksten te laten staan naast andere bijbelteksten. Hij spreekt van verschillende stemmen in het Oude Testament: Israëls 'core testimony' en Israëls 'countertestimony'. Tussen beide stemmen heerst volgens BRUEGGEMANN een enorme spanning, die niettemin op grond van het bijbelse getuigenis zelf moet worden in stand gehouden.<sup>28</sup> Hij bespreekt Israëls countertestimony achtereenvolgens onder de kopjes 'Yahweh's hiddenness', 'ambiguity' en 'negativity'. Negativity wordt door de schrijver beschouwd als het meest problematische aspect aan Gods persoon en zijn handelen (of het gebrek daaraan). Het staat volgens BRUEGGEMANN in schril contrast met Israëls eerste getuigenis aangaande Gods karakter: 'a God who in majestic sovereignty provides a viable life-order in the World through decisive, transformative interventions, a God who in generous compassion attends to the needs of Yahweh's own.' (BRUEGGEMANN, 318). Onder de noemer 'negativity' stelt hij de relatie van JHWH tot geweld aan de orde. Volgens BRUEGGEMANN is JHWH souverain, gewelddadig en soms ten diepste irrationeel. De wortels van deze negatieve kant van JHWH liggen in zijn relatie met Israël, en de vloek die in werking treedt wanneer Israël ongehoorzaam is.<sup>29</sup>

#### 2.4 Monotheïsme en geweld

Een subvraag die in het kader van dit onderwerp een rol speelt is die naar de verhouding tussen monotheïsme en geweld. Meer dan eens worden de schaduwzijden van God in verband gebracht met het monotheïstisch karakter van religies als het jodendom, christendom en de islam. PEELS schrijft bijvoorbeeld: 'Terwijl de alfawetenschappen de relatie tussen religie en geweld in korte tijd tot een

---

<sup>27</sup> 'The practice of non-violence requires a belief in divine judgment. My thesis will be unpopular with many people in the West. But imagine for a moment speaking to people as I have whose cities and villages have been plundered, leveled to the ground, whose daughters have been raped, whose fathers have had their throats slit. Your point to them as you speak is this: 'We should not retaliate.' Why not? What will keep them from retaliating? I say this: that the only means of prohibiting violence by us is to insist that violence is only legitimate when it comes from god. Violence thrives today secretly nourished by the belief that God refuses to take the sword. It takes the quiet of a suburb for the birth of the thesis that human non-violence is the result of a God who refuses to judge. In a scorched land soaked in the blood of the innocent that idea will invariably die... If God were not angry at injustice and deception and did not make a final end to violence, that God would not be worthy of our worship.' M. VOLF, *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*, Nashville: Abingdon Press, 1996, 303-304. Vgl. ook PEELS 2007, 90. Ook DE KRUIJF: Het geweld moet een plaats hebben. De gerechtigheid moet zich doorzetten. Het kwaad kan niet ongestraft blijven. God eist die plaats op voor zijn eschatologisch gericht (op Golgota en op de jongste dag) en het geloof vertrouwt God die geweldsuitoefening ook toe.' (JANSE, 202). En: 'De 'vreze des Heren' motiveert ons de macht over te dragen aan God (Rom. 12:19) en ... aan de overheid (Rom. 13:4).' (JANSE, 205).

<sup>28</sup> Zie o.a. zijn concluderende paragraaf 'Maintaining the Tension', in W. BRUEGGEMANN, *Theology of the Old Testament*, 1997, 400-403.

<sup>29</sup> '[...] Yahweh is insanely committed to Yahweh's firstborn child and heir, and Yahweh will blindly do what is best for this child, no matter what the cost to anyone else.' (BRUEGGEMANN, 382).

spannend object van onderzoek hebben gemaakt, worden in de media en de publieke opinie zonder veel plichtplegingen soms snelle lijnen getrokken tussen monotheïsme en intolerantie, geloof en geweldpleging.’ (PEELS, 2007, 92). Ook BECKING signaleert dit problematische aspect van monotheïsme: ‘Het probleem ontstaat wanneer nagedacht wordt over goed en kwaad dat van het goddelijke uitgaat. In polytheïstische religies, waar een verscheidenheid aan goden wordt vereerd, is dit geen probleem. Het goede komt de mens toe van de goede goden en het kwade van een slechte god. In een godsdienst die tendeert naar monotheïsme is hier wel een probleem.’<sup>30</sup>

De Egyptoloog JAN ASSMANN heeft een belangrijke bijdrage geleverd aan deze discussie. Hij legt een directe relatie tussen monotheïsme en geweld. Wezenlijk element van monotheïstisch denken is volgens ASSMANN afgrenzing, en daarmee in zekere zin altijd ook intolerantie en geweld. In het Oude Testament openbaart God zich als eierzuchtig (Ex. 20:2; Deut. 5:7). Het verband tussen monotheïsme en een gebrek aan tolerantie is daarom snel gelegd. Toch moet hierover volgens ASSMANN genuanceerd worden gedacht: ‘Natürlich glaube ich nicht, daß die Welt der primären Religionen von Haß und Gewalt und Feindschaft frei gewesen wäre. Sie war im Gegenteil von Gewalt und Feindschaft in verschiedenen Formen erfüllt, und viele dieser Formen sind von den monotheistischen Religionen im Zuge ihrer transformatorischen Machtentfaltung gebändigt, zivilisiert oder geradezu ausgemerzt worden, weil sie diese Gewalt mit der von ihnen vertretenen Wahrheit als unvereinbar empfanden.’<sup>31</sup> Monotheïsme heeft dus zowel potentieel tot geweld en uitsluiting als mogelijkheden om geweld in te perken.

## 2.5 Conclusies

1. In de Bijbel komt geweld voor [2.1];
2. Geweld is een structurelement, niet alleen van onze werkelijkheid, maar ook van de Bijbel [2.1; 2.2];
3. Het begrip geweld kan slechts worden aangeduid. Het heeft te maken met de uitoefening van macht en het toebrengen van schade. In het bepalen van een antwoord op de vraag wat geweld is zit altijd ook een waarderend element [2.2.1];
4. Het ontstaan van geweld heeft te maken met onderliggende structurele machtsverhoudingen. Aan de basis van veel geweld ligt het onrecht van verstoorde sociale betrekkingen: structureel geweld [2.2];
5. In onze 21<sup>e</sup> eeuwse, westerse samenleving is de term geweld verbonden met de suggestie van machtsmisbruik. Problemen ontstaan vooral bij die bijbelteksten

---

<sup>30</sup> BOB BECKING en MEINDERT DIJKSTRA [red.], *Eén God alleen...?*, Kampen, 1998, 152-3.

<sup>31</sup> J. ASSMANN, *Die Mosaische Unterscheidung oder Der Preis des Monotheismus*, München: Hanser Verlag, 2003, 28.

waarin God aansprakelijk is voor geweld dat vanuit menselijk perspectief disproportioneel is of geen duidelijke reden heeft [2.2];

6. In het oudtestamentisch onderzoek komt het onderwerp geweld op verschillende manieren ter sprake. Het speelt vooral een belangrijke rol in het onderzoek naar het motief van God als strijder of krijgsheld, onder andere in de strijd tegen de chaosmachten [2.3];

7. Er worden verschillende voorstellen gedaan om de relatie tussen geweld en JHWH te relativeren (JANSE) of ongedaan te maken (HOUTEPEN). Anderen pleiten ervoor om geweld niet bij voorbaat weg te verklaren uit het Oude Testament en uit het godsbeeld van vandaag (PEELS, BRUEGGEMANN, OEMING) [2.3; 2.3.1; 2.3.2];

8. De notie dat geweld en vergelding niet aan mensen maar aan God zijn toevertrouwd, voorkomt machtsmisbruik door mensen [2.3.2];

9. De problematiek van de relatie tussen God en geweld hangt onder andere samen met de relatie tussen monotheïsme en geweld. In een monotheïstisch denksysteem bestaat een directe relatie tussen God en geweld. Tegelijkertijd biedt het mogelijkheden om geweld te bestrijden en in te perken [2.4].

## HOOFDSTUK 3 JOB, GOD EN GEWELD

### 3.1 Inleiding

Verschillende schrijvers hebben het bijbelboek Job in verband gebracht met de discussie over God en geweld in het Oude Testament. Een duidelijk en recent voorbeeld hiervan is de studie van BAUMANN, die een hoofdstuk wijdt aan het boek Job.<sup>1</sup> Via een bespreking van de historische achtergrond, oudtestamentische parallellen en de literaire context van het bijbelboek Job komt BAUMANN tot een toepassing van de door haar besproken teksten uit Job voor vandaag. God heeft volgens haar blijkbaar een bepaalde mate van 'Unordnung' gewild en in de schepping gelegd. Deze chaos moet steeds weer door God worden bestreden. De mens van zijn kant moet recht en gerechtigheid in praktijk brengen. In het leven kan een mens vanwege de nog bestaande chaos onrecht en lijden overkomen.<sup>2</sup> De manier waarop Job omgaat met goddelijk geweld is daarbij typisch voor de manier waarop mensen dit vandaag zouden kunnen doen: lijden en onrecht ondergaan zonder de communicatie met God te verbreken. Het probleem van het lijden wordt in het bijbelboek Job dus niet opgelost maar verklaard met behulp van voorbeelden uit de theologie van de schepping. Tegelijk is de klacht in situaties van lijden de aangewezen manier om JHWH aan te roepen. JHWH is immers de enige die, volgens BAUMANN weliswaar onvolkomen, de wereldorde in stand kan houden.

### 3.2 Het bijbelboek Job: tijd en plaats

De tijd en plaats waar het boek Job is ontstaan is moeilijk vast te stellen.<sup>3</sup> De meeste geleerden plaatsen het ontstaan van het bijbelboek ergens tussen de zevende en de tweede eeuw voor Christus.<sup>4</sup> KEULEN dateert het boek onder andere op grond van de voorstelling van de satan in de proloog rond 500 v. Chr (KEULEN, 17). Mogelijk bestond er vóór de samenstelling van het lange middengedeelte van het boek Job een ouder verhaal over een zekere Job: iemand die rechtvaardig was en veel moest lijden. De schrijver(s) van Job plaatsen het verhaal nadrukkelijk in de periode van de patriarchen. Hierop wijzen Jobs rijkdom, zijn offerpraktijk en het feit dat hij een leeftijd bereikt van meer dan 140 jaar. Veel moderne auteurs zien een link tussen (de periode van) het lijden van het volk Israël en (de ontstaanstijd van) het bijbelboek

---

<sup>1</sup> 'Gott als Gewalttäter gegen einen ausgewählten Einzelnen: Hiob' (BAUMANN, 138-154). Andere voorbeelden van literatuur waarin het bijbelboek Job verbonden wordt met geweld zijn: KEULEN, EMKE JELMER, *God-talk in the Book of Job. A Biblical Theological and Systematic Theological Study into the Book of Job and Its Relevance for the Issue of Theodicy*, Proefschrift Rijksuniversiteit Groningen, 2007, m.n. 78-83; en BRUEGGEMANN, 386-393.

<sup>2</sup> BAUMANN omschrijft mensen die, net als Job, moeten lijden als volgt: '[...] die Leidenden als die Hiob ähnlichen Opfer des Chaos in der Welt [...]' (BAUMANN, 152).

<sup>3</sup> KROEZE bijvoorbeeld citeert in zijn (al wat oudere) commentaar VRIEZEN, die het boek 'haast boventijdelijk' noemt, en voegt eraan toe dat Job haast als een andere Melchizedek tevoorschijn treedt: zonder vader, zonder moeder, zonder geslachtsregister. (KROEZE, *Het boek Job*, Commentaar op het Oude Testament (COT), Kampen: Kok, 1961, 16).

<sup>4</sup> D.J.A. CLINES, *Job 1-20*, Word Biblical Commentary (WBC), vol. 17, Dallas: Word Books, 1989, lvii.



Job.<sup>5</sup> Mogelijk is het lijden van Job daarom symbolisch voor het lijden van het volk Israël tijdens de ballingschap, maar zeker is dit niet. De schrijver zelf heeft in ieder geval deze indruk niet willen wekken door het verhaal uitdrukkelijk te plaatsen in de periode van de aartsvaders.

### 3.3 Het bijbelboek Job: structuur

Over de verschillende delen waaruit de schrijver(s) het bijbelboek Job zouden hebben samengesteld bestaat discussie. Zo zouden proloog en epiloog enerzijds, en de dialogen anderzijds uit verschillende bronnen afkomstig zijn. Ook gaat men er algemeen van uit dat zowel Job 28 (over de wijsheid) als Job 32-27 (de toespraken van Elihu) zelfstandige gedeelten zijn, die later zijn toegevoegd. Voor mijn onderzoek neem ik de Masoretische tekst als uitgangspunt. Ik ga ervan uit dat de delen van het bijbelboek Job zijn geschreven of samengesteld met het oog op hun onderlinge samenhang.<sup>6</sup>

### 3.4 Het bijbelboek Job: taal

Het bijbelboek Job is geschreven in het Hebreeuws. Vooral de taal van het lange poëtische<sup>7</sup> middengedeelte is onderwerp van discussie. Het Hebreeuws van dit deel is ingewikkeld. Volgens veel wetenschappers is dit gevolg van een veelvuldig gebruik van hapax legomena in Job. De concentratie van woorden die eenmalig voorkomen in het bijbelboek Job is inderdaad opvallend hoog.<sup>8</sup> Een andere bijzonderheid van de

---

<sup>5</sup> CLINES schrijft: ‘many have observed that the theme of the suffering of the innocent is found also in Jeremiah and in the poems of the Suffering Servant of the LORD in Second Isaiah, both of these prophetic texts stemming from the sixth century. Some have thought that the inexplicable suffering of Job may have been intended to be symbolic of the suffering of the Jews in Babylonian exile in that century, and therefore to have been composed at about that period. But the author has so convincingly located his narrative in the patriarchal world that there are no clear contemporary allusions of any kind to the period contemporary with the author.’ (CLINES, *Job*, lvii).

<sup>6</sup> Zowel KEULEN als CLINES veronderstellen bovendien dat zowel proloog en epiloog als het middengedeelte afkomstig zijn van één auteur vanwege de samenhang tussen proloog, dialoog en epiloog. Een voorbeeld: de opmerking in de epiloog, dat de vrienden niet juist van God gesproken hebben, past niet goed zonder de dialogen. Volgens de proloog zaten zij immers alleen, en in stilte bij Job (Job 2:13). Vgl. CLINES, *Job*, lviii en KEULEN, 16. Zie voor een overtuigend pleidooi voor een ‘holistic reading’ van Job ook ROBERT S. FYALL, *Now My Eyes Have Seen You. Images of Creation and Evil in the Book of Job*, New Studies in Biblical Theology, 12, Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2002, 18-20.

<sup>7</sup> Poëzie kan worden onderscheiden van andere, niet-poëtische teksten uit de Bijbel zoals narratief-historische teksten. Tegelijkertijd is poëzie niet alleen maar een kwestie van vorm: ‘Poetry ... is not just a set of techniques for saying impressively what could be said otherwise. Rather, it is a particular way of imagining the world’ (citaat van ROBERT ALTER, in: ADELE BERLIN, ‘Introduction to Hebrew Poetry’, in: *The New Interpreter’s Bible*, vol. IV, Nashville: Abingdon Press, 1996, 301-315, 302). BERLIN onderscheidt een aantal kenmerken van bijbelse dichtkunst waaronder bondigheid, parallelisme, ritme, herhaling, beeldspraak, zgn. ‘figures of speech’ (vgl. de retorische vragen van God aan Job in Job 38), en specifieke thema’s, zoals motieven die ontleend zijn aan de schepping. Volgens FYALL betekent dit voor de uitleg van o.a. hst. 38-41: ‘We must therefore read them as poetry, unpacking the imagery, trying to discern the flow of thought and resisting the temptation to come out with a series of propositions: “What the book of Job really says is...”.’ (FYALL, 26).

<sup>8</sup> HOFFMAN plaatst een aantal relativerende opmerkingen bij deze bevinding. In de eerste plaats hoeft het feit dat een woord in de Bijbel weinig voorkomt nog niet te betekenen dat het woord ook zeldzaam

taal van het bijbelboek Job is het gebruik van relatief veel woorden die ook verklaard kunnen worden door hun gebruik in andere talen dan het Hebreeuws: zogenaamde Arameïsmen. Sommigen beweren dat het boek Job een vertaling is uit een andere taal. Anderen spreken van een Hebreeuws dialect. Een probleem met de vertaaltheorie is, dat er geen reden is om aan te nemen dat een vertaling per definitie een moeilijker tekst oplevert dan het origineel. Meestal is juist het omgekeerde het geval. De conclusie dat het bijbelboek Job veel Arameïsmen bevat, en dat (mede) op grond hiervan het boek laat gedateerd moet worden, is omstreden.<sup>9</sup> Evenmin als Arameïsmen, als we daarvan al moeten spreken, per definitie wijzen op een late datering, wijzen ook archaische elementen uit de proloog en epiloog niet noodzakelijkerwijs op een late datering. Wat sommigen definiëren als archaisch element (bijvoorbeeld de offerrituelen van Job) kan evengoed passen in de ontstaanssetting van het boek. Volgens DE MOOR komt Job's vriend Bildad waarschijnlijk uit Suhu, gelegen in het noorden van Kanaän en een centrum van Aramese cultuur.<sup>10</sup> Dit dus in tegenstelling tot de aanname dat de schrijver van Job met opzet archaische elementen heeft geïntroduceerd om het geheel ouder te doen lijken. Toch is ook het laatste is goed mogelijk. De vele vreemde woorden vervullen dan de functie van 'mimetic device': een middel om een sfeer van 'distance and strangeness' te creëren.<sup>11</sup>

---

en dus 'moeilijk' is. Elke bijbelse auteur gebruikt hapax legomena. Bovendien is het fenomeen hapax legomena problematisch. Het betreft immers een veelsoortig begrip. Er zijn ook verschillende verklaringen voor een relatief hoge concentratie hapax legomena. Over hapax legomena in het boek Hooglied schrijft Hoffman bijvoorbeeld: 'This may be explained both in the light of the special subject of the book, and by the fact of its being a later work'. (in: HOFFMAN, YAIR. 'A Blemished Perfection. The Book of Job in Context', in: *Journal for the Study of the Old Testament Supplements* 213. Sheffield, 1996, Hst. 6 'On the difficult language of the book of Job').

<sup>9</sup> Ook over de zogenaamde Arameïsmen is veel discussie. Het betreft namelijk een veelzijdige categorie: van leenwoorden uit het Aramees of Arabisch, tot woorden die evengoed Hebreeuws als Aramees kunnen zijn. Zowel het Hebreeuws als het Aramees is namelijk onderdeel van de familie van Noord-West Semitische talen, en contacten tussen Hebreeuws en Aramees sprekende groepen gaan terug tot ver in de geschiedenis. Jakobs schoonvader Laban sprak bijvoorbeeld Aramees (Genesis 31:47). Tijdens de Babylonische ballingschap en daarna werd het Aramees lingua franca. Verschillende schrijvers onderscheiden verschillende categorieën en verschillende definities van het verschijnsel Arameïsmen. Zie o.a. GORDIS, R., *The Book of God and Man*, Chicago: University Press, 1965, 157-168, en SNAITH, NORMAN H., *The Book of Job*, Studies in Biblical Theology, deel 11, London: S.C.M. Press, 1968, appendix II.

<sup>10</sup> DE MOOR, Johannes C. 'Ugarit and the Origin of Job.' In: GEORGE J. BROOKE, ADRIAN H.W. CURTIS en JOHN F. HEALEY, *Ugarit and the Bible. Proceedings of the International Symposium on Ugarit and the Bible* [Ugaritisch-Biblische Literatur 11], Münster: Ugarit-Verlag, 1994, 225-57.

<sup>11</sup> Volgens HOFFMAN (211). GREENSTEIN interpreteert het voorkomen van relatief veel 'foreign elements' in het kader van de poëtische functie. Dit moet volgens GREENSTEIN minstens twee doelen dienen. Enerzijds dient het 'to achieve a variety of structure-producing and meaning-enhancing effects'. Anderzijds geeft het gebruik van met name Aramese woorden de tekst 'an air of foreignness' (GREENSTEIN, EDWARD L. 'The Language of Job and Its Poetic Function', in: *Journal of Biblical Literature* 122.4 (2003), 653.

### 3.5 Het bijbelboek Job: de hoofdpersoon

De hoofdpersoon Job is van niet-joodse afkomst.<sup>12</sup> In het grootste deel van het bijbelboek Job spreekt Job God niet aan met de naam waaraan Hij zich aan Israël heeft bekend gemaakt: JHWH. Volgens HOFFMAN is dit niet zonder betekenis: ‘the choice of a righteous Gentile as the hero of the book of Job is not accidental, but follows from its wish to present the universal human problem of humanity confronting its God. Another possible reason for this choice is that it makes it easier for the author to place in Job’s mouth certain extremely harsh statements about God’ (HOFFMAN, 203). CLINES concludeert dat ‘the author has succeeded well in disguising his own age and background in his creation of the character of his hero’ (CLINES, lvii). Het lijkt mij juist om, in navolging van HOFFMAN, betekenis te hechten aan het feit dat de hoofdpersoon van dit Hebreeuwse geschrift geen Israëliet is. Het verhaal krijgt hierdoor een meer universele strekking. Job is een voornaam en rijk persoon uit de tijd van de aartsvaders. Hij is bovendien rechtschapen en onberispelijk. Hij had ontzag voor God en meed het kwaad (Job 1:1). De omschrijving ‘hij meed het kwaad’ (יָסַר מִרָע) komt naast Job ook voor in Spreuken 14:16 en in Jesaja 59:15. De woordcombinatie יָרָא אֱלֹהִים (godvrezend) komt alleen voor in Job. Job noemt God bovendien slechts één keer in de dialogen bij de naam JHWH (Job 12:9).<sup>13</sup> Het heeft er dus alle schijn van dat Job weliswaar godvrezend is, maar JHWH (nog) niet goed kent. Hij is daarmee typerend voor gelovige mensen en de confrontatie met ‘hun God’ (vgl. HOFFMAN).

### 3.6 Het bijbelboek Job: context

Vaak wordt het bijbelboek Job in verband gebracht met wijsheidsliteratuur. Terwijl wijsheid volgens de één vooral te maken heeft met praktische levenskunst, gaat het volgens anderen vooral over de wereldorde (in Egypte ‘Maät’). Anderen spreken van scheppingstheologie.<sup>14</sup> Typerend is dat in de zogenaamde wijsheidsgeschriften de specifieke geschiedenis van Israël niet of nauwelijks een rol speelt. Er is daarom sprake van een zekere universalistische tendens.<sup>15</sup> Juist deze tendens rechtvaardigt eventuele vergelijkingen met wijsheidsliteratuur uit Israëls Umwelt.

---

<sup>12</sup> Job komt uit het land Us. De combinatie עֵיץ בְּאֶרֶץ עֵדֹם komt ook voor in Klaagliederen 4:21, parallel met ‘dochter van Edom’.

<sup>13</sup> Buiten de dialogen ook in Job 1 vers 21 ‘De HEER heeft gegeven, de HEER heeft genomen, de naam van de HEER zij geprezen.’

<sup>14</sup> Bijv. ZIMMERLI (in: MURPHY, ROLAND E., ‘Hebrew wisdom’, in: *Journal of the American Oriental Society* (JAOS), 1981/1, 27). MURPHY onderscheidt verschillende wijsheidsgebieden en spreekt van diverse ‘kinds of wisdom’. MURPHY onderscheidt: judicial, natural, experiential en theological wisdom. MURPHY, *Hebrew Wisdom*, 25.

<sup>15</sup> MURPHY concludeert verder: ‘a certain “wisdom” outlook was connatural to every Israelite and is not to be specified as due to the influences of a school of sages.’ MURPHY, *Hebrew Wisdom*, 28. MURPHY schrijft verder: ‘No effort will be made to exactly define “wisdom literature” in the Ancient Near East. It is simply a useful term designating an area within which the ancient cultures have something in common. Broadly, it refers to common topics and often common literary form sayings, admonitions, etc.). Precisely because of the humanistic concerns of wisdom literature, it is to be expected that ‘parallels’ with the Bible will appear.’ (MURPHY, ROLAND E., *The Tree of Life. An Exploration of Biblical Wisdom Literature*, Grand Rapids, Michigan, Cambridge, U.K., 2002, 151).

Onder wijsheidsliteratuur in de Bijbel schaarst men algemeen de boeken Spreuken, Job, Prediker, enkele psalmen, en sommige apocriefe boeken zoals Wijsheid van Jezus Sirach. Steeds meer geleerden zijn wijsheid gaan beschouwen als literaire categorie: een corpus van literatuur, geproduceerd door oude geleerde schrijvers.<sup>16</sup> Een interessant onderzoek in dit verband is dat van BUCCELLATI, die ingaat op de vraag of er wel zoiets bestaat als wijsheid als een literair en institutioneel bepaald fenomeen.<sup>17</sup> Aan de hand van een studie van Mesopotamische literatuur komt BUCCELLATI tot de conclusie dat je wel kunt spreken van gezamenlijke 'wisdom themes', maar dat op het niveau van teksten te weinig overeenkomst is om van een literair genre te spreken.<sup>18</sup> Ook is er geen sprake van een uniforme intellectuele of spirituele beweging. Daarvoor zijn volgens BUCCELLATI de thema's te divers. Hij spreekt daarom liever niet van wijsheidsliteratuur.<sup>19</sup> Het onderscheid tussen wijsheidsliteratuur en andere literatuergenres vindt volgens BUCCELLATI haar rechtvaardiging in het fenomeen wijsheid op zich: 'wisdom marks the First explicit attempt to gain some distance from one's one inner self, and to cast the particular in a universal mold which can be described rationally and critically.' (BUCCELLATI, 44).

Wat de geleerden wijsheid zijn gaan noemen wordt dus vooral gekenmerkt door een aantal min of meer herkenbare thema's. Volgens KEULEN (en vele anderen) is het bijbelboek Job een kritische reactie op de te strikte toepassing van de relatie tussen wat iemand doet en hoe het hem vergaat (KEULEN, 17). De relatie tussen lijden en de invloed van de goden is ook onderwerp van verschillende Mesopotamische geschriften, waaronder *Ludlul Bēl Nēmeqi*, een Akkadisch geschrift dat waarschijnlijk is ontstaan tussen 1500 en 1200 v. Chr.

### 3.6.1 Excurs: Job en de mythen

De laatste jaren hebben verschillende moderne auteurs een poging gedaan het bijbelboek Job te verklaren door het te vergelijken met mythische verhalen uit Egypte, Mesopotamië en Kanaän.<sup>20</sup> Sommige onderzoekers zien overal Oud-Oosterse

---

<sup>16</sup> Volgens K.L. SPARKS, *Ancient Texts for the Study of the Hebrew Bible. A Guide to the Background literature*, Peabody: Hendrickson, 2005, 57.

<sup>17</sup> Wijsheid wordt volgens BUCCELLATI meestal beschouwd als een specifiek literair genre, en als een institutioneel fenomeen dat is ontstaan binnen een bepaalde sociale groep met bepaalde intellectuele doelen. Als literair genre wordt de wijsheid dan gekenmerkt door formele kenmerken zoals compositie of linguïstische eigenaardigheden. Als institutioneel fenomeen wordt de wijsheid bepaald door intellectuele ideologie waarin het begrip van de werkelijkheid als zoekvraag centraal staat. BUCCELLATI, GIORGIO, 'Wisdom and not: the case of Mesopotamia', in: *Journal of the American Oriental Society* (JAOS), 1981/1, 35.

<sup>18</sup> 'Beyond dialogic form, there seems to be no other unique correlation between wisdom themes and the compositional structure of the individual texts' (BUCCELLATI, 39).

<sup>19</sup> 'there is no coherent textual corpus which might be viewed as the basis for such a literature: in fact, part of the documentation is explicitly non-literary, (...). Of texts which are explicitly literary, we have to wide a range, and, within each genre represented, too diffused a situation: hymns, myths or epics do not normally embody wisdom themes, and when they do (...) the wisdom dimension is only a component, and often not even a prevalent one at that' (BUCCELLATI, 44).

<sup>20</sup> Bijv. FYALL: '[...] the author of Job is interacting with the worldview of Israel's neighbours. He is establishing the incomparability of Yahweh as against the gods of the nations. By using and engaging

parallellen. Anderen hebben er nauwelijks aandacht voor.<sup>21</sup> Volgens FUCHS en FYALL bevat het bijbelboek Job talrijke duidelijk herkenbare verwijzingen naar motieven en beelden uit mythen. Door de opname in het bijbelboek Job worden de mythen volgens FUCHS voorzien van een nieuwe betekenis. Het boek Job staat namelijk in het kader van het oudtestamentische geloof in de éne God. Hoewel het onmogelijk is om voor het bijbelboek Job literaire afhankelijkheid aan te tonen met verhalen uit Israëls Umwelt, is het toch mogelijk dat de schrijver(s) van Job motieven uit dergelijke verhalen hebben verwerkt. Dit betekent voor de uitleg van bepaalde passages, bijvoorbeeld over Leviathan of Behemoth, dat rekening gehouden moet worden met de mogelijkheid van verwerking van of verwijzingen naar motieven uit Oud-Oosterse mythen en verhalen.<sup>22</sup> Maar tegelijk kan de betekenis van een tekstgedeelte uit Job nooit helemaal opgaan in de verwijzing naar dergelijke motieven. Dit vanwege het gebrek aan concrete, literaire afhankelijkheid. Bepaalde voorstellingen over de werkelijkheid van hemel en aarde waren bovendien 'common oriental ground'.<sup>23</sup> Delen uit Job kunnen ook goed worden verklaard binnen de context van het bijbelboek zelf, of binnen de context van het Oude Testament als geheel. Het is dus niet nodig de uitleg van Job geheel te laten afhangen van (mogelijke) relaties met oud-oosterse mythen.

### 3.7 Job, God en geweld, een kwestie van perspectief

Het bijbelboek Job wordt in de literatuur op verschillende manieren in verband gebracht met het onderwerp geweld. Meestal wordt het probleem gesteld vanuit de ervaring van de hoofdpersoon Job. BAUMANN bijvoorbeeld neemt haar uitgangspunt in de 'Gottesbilder' van Job. Haar selectie van teksten uit Job waarin geweld voorkomt, komt zonder uitzondering uit die gedeelten waarin Job aan het woord is.

---

with their stories, he is showing an understanding of their worldviews' (FYALL, 28). Zie ook GISELA FUCHS, *Mythos und Hiobdichtung. Aufnahme und Umdeutung altorientalischer Vorstellungen*, Stuttgart; Berlijn, Keulen: Verlag W. Kohlhammer. Ook OTHMAR KEEL, *Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38-41 vor dem Hintergrund der Zeitgenössischen Bildkunst*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.

<sup>21</sup> YOUNGER voert een pleidooi voor zorgvuldige 'comparative analyses', het vergelijken van bijbelteksten met teksten uit m.n. het Oude Nabije Oosten. Hij signaleert twee uitersten. Enerzijds zijn er wetenschappers die veel te snel parallellen aannemen (hij gebruikt de term parallelomania). Aan de andere kant zijn er geleerden die elke parallel afwijzen (dit noemt YOUNGER parallelophobia). K. LAWSON YOUNGER JR., 'The "Contextual Method": Some West Semitic Reflections.', in: WILLIAM W. HALLO en K. LAWSON YOUNGER JR (red.), *The Context of Scripture. Canonical Compositions, Monumental Inscriptions, and Archival Documents from the Biblical World. Volume 3. Archival Documents from the Biblical World*. Leiden: Brill, 2002.

<sup>22</sup> Zie hierover FYALL: 'My argument is that the author of Job and other Old Testament writers respond imaginatively to these ancient stories and use elements from them. They employ these partial insights and integrate them with the revelation given about the true nature of God and his relationship with his creation. These images and the myths to which they refer are a fundamental component of the books theology.' (FYALL, 26). Zie ook de appendix 'Job and Canaanite myth', in: FYALL, 191-194.

<sup>23</sup> Een bekend voorbeeld is de voorstelling van de aarde als platte schijf (vgl. Jesaja 40:22). Zie over dit onderwerp WALTON, 165-199. Hij Schrijft bijvoorbeeld: 'What kept the sky suspended above the earth and held back the heavenly waters? What kept the sea from overwhelming the land? What prevented the earth from sinking into the cosmic waters? These were the questions people asked in the ancient world, and the answers they arrived at are embodied in the cosmic geography.' (WALTON, 166).

Ook de vraag naar recht en rechtvaardigheid wordt, begrijpelijkerwijs, meestal gesteld vanuit diegene die lijdt. In Job 21:7 vraagt Job: 'Waarom leven goddelozen lang, tot in hun ouderdom welvarend en gezond?'. Geredeneerd vanuit het perspectief van Job is het vervolgens voor sommige moderne auteurs de vraag of God Job wel antwoord geeft. Wordt Job niet gewoon overdonderd?<sup>24</sup> Anderen daarentegen zijn van mening dat er wel degelijk verbanden liggen tussen de vragen van Job en het antwoord van JHWH (KEULEN, BAUMANN).

Een ander perspectief van waaruit geweld in het bijbelboek Job aan de orde wordt gesteld betreft dat van de vrienden van Job.<sup>25</sup> God gebruikt volgens Elifaz uit Teman namelijk geweld tegen boosdoeners. Job 4:8-9: 'Ik heb gezien: wie onrecht ploegt, wie ramspoed zaait, zal het ook oogsten. Eén ademstoot van God, en ze komen om.' Naast het perspectief van Job en dat van zijn vrienden kunnen we, bijvoorbeeld via de woorden van Job, ook spreken van het perspectief van de schepping. In Job 9:5 zegt Job: 'Hij verplaatst bergen, voor men het merkt; in zijn woede stoot hij ze omver.' Daarnaast is er ook het perspectief van de auteur (en dus ook van de lezer): wat de lezer wel weet, maar Job niet is dat ook er een strijd gaande is tussen de hemelbewoners. Tussen de zonen van God (בְּנֵי הָאֱלֹהִים)<sup>26</sup> bevindt zich ook satan. Hij stelt God de vraag: 'Zou Job werkelijk zonder reden zoveel ontzag voor God hebben?' (Job 1:9).

Tot slot kunnen we spreken van het perspectief van God zelf. Door middel van proloog en epiloog (narratief) en de godsreden van hoofdstuk 38-41 (directe rede) krijgt de lezer een indruk van wat zich afspeelt in de hemel en kan hij te weten komen wat God Job vanuit de storm antwoordt. Het verschil in perspectieven roept vervolgens de vraag op hoe in het bijbelboek Job deze verschillende perspectieven met elkaar samenhangen. KEULEN concludeert dat Job geen 'God's eye view' heeft. Dit is volgens KEULEN dan ook de reden van Jobs verkeerde beoordeling van de manier waarop God hem behandelt.<sup>27</sup> In dit onderzoek zal ik de hoofdstukken waarin JHWH

---

<sup>24</sup> BAUMANN schrijft dat vooral ouder onderzoek de relatie tussen Jobs klacht en Gods antwoord in twijfel trok. Ze citeert bij wijze van voorbeeld LOTHAR STEIGER (1965): "'Drei Stunde Naturkunde für Hiob" – so treibt Lothar Steiger diejenige Forschungsposition auf die Spitze, die eine engere Verbindung zwischen Hiob- und Freundesreden sowie den Gottesreden bestreitet.' BAUMANN, 146. De verbinding tussen de godsreden en de overige delen uit het bijbelboek Job worden op twee manieren ontkend. In de eerste plaats zijn er schrijvers die de oorspronkelijkheid van de godsreden ontkennen (bijv. F. HESSE, vooral op grond van de inhoudelijke spanning tussen de godsreden en de inhoud van de dialogen). In de tweede plaats zijn er schrijvers die de godsreden weliswaar laten staan, maar ontkennen dat God ook echt ingaat op wat Job te berde brengt. Dát God spreekt, is volgens hen alles (STEIGER, besproken in BAUMANN, 191, noot 186). VAN OORSCHOT onderscheidt vijf hoofdmodellen voor de uitleg en interpretatie van Job 38-41 (JÜRGEN VAN OORSCHOT, *Gott als Grenze. Eine literar- und redaktionsgeschichtliche Studie zu den Gottesreden des Hiobbuches*, Berlijn / New York: Walter de Gruyter, 1987).

<sup>25</sup> Ook CLINES spreekt van 'different realities in the book' (CLINES, xxxvi).

<sup>26</sup> Ook genoemd in Job 38:7.

<sup>27</sup> O.a. KEULEN, 199. KEULEN concludeert verder: 'Job is not familiar with everything that the narrator has observed from his point of view, a view which is external to God and the world.' (KEULEN, 206).

spreekt als uitgangspunt nemen voor mijn zoektocht naar een antwoord op de vraag hoe God in het bijbelboek Job in verband wordt gebracht met geweld. Ik heb hiervoor de volgende argumenten. De godsreden vormen het hoogtepunt van het boek Job. God maakt hiermee een einde aan de serie dialogen van Job, de drie vrienden en Elihu. De dialogen van de vrienden lopen op niets uit. Hierop wijst onder andere het ontbreken van Sofars derde betoog. Ook Elihu's betoog anticipeert op Gods spreken.<sup>28</sup> Nadat Elihu heeft gesproken doet Job er het zwijgen toe.<sup>29</sup> Dan spreekt JHWH. Hij doet dit op eigen initiatief, terwijl de andere dialogen werden geïnitieerd door Job.<sup>30</sup> In het volgende hoofdstuk bespreek ik dus de hoofdstukken 38-41. De nadruk ligt daarbij op elementen waarin geweld een rol speelt. Daarna onderzoek ik hoe deze tekstgedeelten en/of elementen samenhangen met andere gedeelten uit Job.

### 3.8 Conclusies

1. Het bijbelboek Job wordt door verschillende schrijvers in verband gebracht met de discussie over de relatie tussen God en geweld in het Oude Testament (o.a. BAUMANN) [3.1];
2. Meestal wordt dit onderwerp geproblematiseerd vanuit het perspectief van de hoofdpersoon Job. Het onderwerp kan ook worden benaderd vanuit andere perspectieven, waaronder het (uiteindelijk beslissende) perspectief van JHWH [3.1; 3.7];
3. Mogelijk staat de geweldservaring van de hoofdpersoon Job symbool voor het lijden van het volk Israël tijdens de ballingschap. De boodschap van het bijbelboek Job heeft (ook) een universele strekking. Het boek Job gaat over het lijden van gelovige mensen en de confrontatie met hun God (vgl. HOFFMANN) [3.2; 3.5; 3.6];
4. Rekening moet worden gehouden met de mogelijkheid van verwerking van of verwijzing naar motieven uit Oud-oosterse mythen en verhalen [3.6; 3.6.1].

---

<sup>28</sup> Door de woorden van Elihu's vierde betoog horen we als het ware al stormen (36:29.33; 37:2-5). Vgl. ook het einde van Jobs betoog: 'laat de Almachtige mij antwoorden!' (31:35).

<sup>29</sup> 'Elihu speaks four times, without receiving any reply from Job, as if Job is no longer listening; is he waiting for someone else to speak?' (CLINES, xxxvii).

<sup>30</sup> De godsreden vormen het hoogtepunt van het boek Job. Vgl. ook FYALL: '[...] the importance of the divine speeches (chs. 38-41). Here, surely, is the heart of the theology of Job, and it is my conviction that these chapters must control the interpretation of this book.' (FYALL, 17).

## HOOFDSTUK 4 GEWELD BEKEKEN VANUIT EEN GOD'S EYE VIEW

### 4.1 Inleiding

In dit hoofdstuk volgt een bespreking van de antwoorden van God aan Job (Job 38-41). De nadruk in deze bespreking ligt op elementen die te maken hebben met de uitoefening van geweld. De antwoorden van JHWH dienen in dit onderzoek dus als hermeneutisch vertrekpunt voor een goed begrip van andere geweldservaringen in het bijbelboek Job.

In Job 38 tot 41 is JHWH aan het woord. Hij doet dit op eigen initiatief. Volgens KEULEN reageert God op de vragen van Job door het schetsen van een tegenbeeld: 'Responding to Job's allegations, God presents a counter picture, in which he maintains justice, acts preservingly and provides life giving facilities' (KEULEN, 163).

### 4.2 Gods eerste antwoord

Het openingsvers van beide antwoorden aan Job luidt: 'Toen antwoordde de HEER Job uit een storm [...]'. In verschillende bijbelteksten heeft storm duidelijk te maken met Gods ingrijpen en oordeel, bijvoorbeeld in Jesaja 29:6; 40:24; 41:16; Jeremia 23:19; 30:23; Ezechiël 13:11.13 en in Zacheria 9:14.<sup>1</sup> Vooral de expliciete verbinding met het ingrijpen en oordeel van JHWH zet Gods antwoord aan Job vanaf het begin in de context van overmacht en geweld.

#### 4.2.1 Niet als God

God antwoordt Job. Dit is de reactie waarop Job heeft gehoopt (Job 9:3.32; 10:2; 16:19; 19:25-27; 31:35). In zijn antwoord confronteert God Job vervolgens met zijn scheppende en onderhoudende bezigheden. Volgens KEULEN is kernpunt van Gods antwoord dat het Job ontbreekt aan kennis. Omdat hij beschikt over onvoldoende kennis is hij niet in staat om de scheppingsorde te doorzien en de redenen van Gods handelen te ontdekken. Het ontbreekt Job volgens KEULEN aan deze kennis omdat hij geen goddelijke positie en kracht heeft (KEULEN, 130).

Op een gebrek aan kennis wijst inderdaad Gods vraag in Job 38:2: 'wie is zo-één<sup>2</sup> die het plan<sup>3</sup> verduistert met woorden zonder kennis?' Dan volgt een serie vragen,

---

<sup>1</sup> Het Hebreeuwse woord voor storm (סַעֲרָה) komt daarnaast ook voor in 2 Koningen 2:1 (Elia's opneming in een storm), in Psalm 107:25 en Psalm 148:8 (in combinatie met Gods spreken), in Ezechiël 1:4 (de verschijning van God).

<sup>2</sup> Of: wie daar? JM 143g: הַיַּיִן vaak toegevoegd aan vraagpartikel zonder betekenisverandering.

<sup>3</sup> עֲצָה volgens KOEHLER & BAUMGARDNER, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (HALOT), Volume I, Leiden: Brill, 2001, 867: *God's plan decision (the plan of Yahweh, his planning)*. Het woord komt in Job 9 keer voor, meestal 'de raad van slechte mensen (רַעֲיוֹנִים)', vgl. 5:13; 10:3; 18:7; 21:16; 22:18. Eén keer 'de raad' van Job (29:21). Drie keer gaat het over 'de raad' van God: in 12:13; 38:2 en 42:3.



meestal ingeleid door het woordje *מִי* (*wie?*). De vragen zijn retorisch.<sup>4</sup> Job zelf gaf namelijk al blijk van inzicht in het werk van God tijdens de schepping (o.a. Job 9:8-10). Gods vragen in Job 38 en 39 veronderstellen een antwoord dat in de meeste gevallen duidelijk is: niet Job, maar JHWH weet de weg naar de oorsprong van het licht (38:19); God kan de bliksems uitsturen (38:35); God alleen weet wanneer de berggeit moet werpen (39:1). God beantwoordt de eerste serie vragen (38:4-8) bovendien zelf: Ik was het (38:9-11).<sup>5</sup>

Job is geen god. Het ontbreekt hem aan goddelijke positie en kracht (KEULEN). Dit had Job zelf al voorspeld (Job 9:19). Jobs klacht richt zich dan ook niet op Gods kracht als zodanig, maar op het feit dat God met zijn kracht zowel goede als slechte mensen verwoest en verbittert (9:17-18). Maar God werpt Job tegen dat hij zijn raad, plan of besluit verduistert (38:2). Het verdonkeren van Gods *עֵצָה* is niet in de eerste plaats een kwestie van onjuist geïnformeerd zijn. Hierop wijst ook het gebruik van het Hebreeuwse *יָדַעַת* in 38:2. De betekenis hiervan is ruimer dan kennis in de zin van 'weet hebben van' (kennis van feiten en processen). De Hebreeuwse woordstam *יָדַעַת* heeft een bredere betekenis, waaronder 'vertrouwd zijn met iets of iemand door ervaring'.<sup>6</sup> Ervaring is verbonden met macht en beheersing. Wie de zee haar grenzen oplegt (38:10) heeft de macht om dit te doen. De poorten van de dood zien (38:17) is controle uitoefenen tot in het dodenrijk. Dit kan God alleen.

Kernpunt in Gods eerste antwoord aan Job is dat het Job ontbreekt aan een goddelijke positie en kracht. Jobs gebrek aan goddelijke positie en kracht gaat vooraf aan zijn gebrek aan kennis. Ook wijsheid heeft te maken met de erkenning van een verschil in macht (Job 28:28). Gods overmacht en Jobs gebrek aan macht wordt duidelijk in zowel begin als einde van de eerste toespraak. God antwoordt Job vanuit een storm (38:1). Hierboven heb ik er al op gewezen dat Gods spreken hiermee in de context staat van overmacht, geweld en oordeel. Na afloop van zijn eerste antwoord typeert God zichzelf als *שֹׁדְדִי* (40:2), een woord dat zowel Septuaginta als Vulgata vertaalt met 'Almachtige'.<sup>7</sup> Tegenwoordig vertaalt de NBV (2004) 'Ontzagwekkende'.<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Zo ook KEEL, 54. Vlg. ook de vragen in Jesaja 40:12-18, een hoofdstuk dat in meerdere opzichten is te vergelijken met Job (zie bijv. Jes. 40:27).

<sup>5</sup> Ook KEULEN wijst op het feit dat het antwoord op de vragen van God aan Job op voorhand duidelijk is: 'The only possible and correct answer to these 'who' questions is clear in advance. It is God who acts preserveringly and creatively.' (KEULEN, 135). Volgens KROEZE echter kan een simpel antwoord als 'God' niet op elke vraag worden verwacht. De beeldspraak van de schepping van de aarde in Job berust volgens hem op kleinmenselijke voostellingen. In werkelijkheid is het anders gegaan. Een beter antwoord op de vragen in o.a. Job 38 vers 5 en 6 is volgens KROEZE dan ook: 'niemand'. (KROEZE, 419-420).

<sup>6</sup> HALOT, vol. I, 390-391: o.a. 'to notice', 'to hear of', 'learn (by notification)', 'to know (by observation and reflection)', 'to know (someone)', 'to know (to have experienced)'. FOHRER: 'Wer verdunkelt, das ist, verkehrt dadurch in weglose Finsternis, was klares Wollen und Tun ist. Der >>Plan<< ist daher nicht die göttliche Vernunft oder der Ratschluß über Hiobs Leiden, sondern das Wollen und Tun Gottes in Schöpfung und Lenkung der Welt.' (G. FOHRER, *Das Buch Hiob*, Gütersloh: Mohn, 1963, 499-500).

<sup>7</sup> παντοκράτωρ, omnipotens.

De idee van het rechtsgeding dat Job wilde aangaan met God, wordt hiermee door God zelf belachelijk gemaakt. Kan iemand soms met שָׁרִי een geding beginnen? Kan iemand Hem beschuldigen (40:2)? Dit inzicht heeft Job nu ook. Hij doet er verder het zwijgen toe (40:3-5).<sup>9</sup> Jobs antwoord op Gods tweede betoog is hierop een vervolg. Jobs vernieuwde inzicht blijkt uit de erkenning dat niets buiten de macht van JHWH ligt (42:2). In 42:6 neemt Job afstand van zijn beperkte manier van spreken (tegen)over God.<sup>10</sup> Tegenover God is Job ‘stof en as’. Het ontbreekt hem aan kracht. Naast JHWH is er niemand (ook Job niet) die is als God.<sup>11</sup>

---

<sup>8</sup> Het woord komt 48 keer voor in het Oude Testament, waarvan 31 keer in het boek Job. De etymologie is nog steeds omstrede. Sommigen menen dat het verbonden is met het Akkadische woord voor berg, of bergketen (שָׁרִי → god van de bergen). Anderen zeggen dat het de naam is van een vroege god, die is overgenomen door Israël en in de Bijbel gebruikt wordt voor JHWH (HALOT, vol. II, 1421-1422). Opvallend is verder dat het woord, naast het gebruik in Job, voorkomt in combinatie met de patriarchen Abraham (Gen. 17:1), Isaäk (Gen 28:3) en Jakob (Gen. 35:11; 43:14; 48:3). In Psalm 68 komt de naam voor in combinatie met de berg Salmon: de Ontzagwekkende dreef koningen uiteen, sneeuw viel neer op de Salmon. Machtige berg, berg van Basan, veeltoppige berg, berg van Basan, waarom afgunstig, veeltoppig gebergte, op de berg die God als zetel koos? De HEER woont daar voor eeuwig.’ (Psalm 68:15-17).

<sup>9</sup> De uitdrukking ‘de hand op de mond leggen’ komt ook voor in Job 21:5 en 29:9 en betekent daar ‘verbaasd zijn’, ‘ontzet zijn’ (21:5); ‘respect hebben’, of ‘je plaats kennen tegenover iemand anders die belangrijker is dan jij’ (29:9).

<sup>10</sup> De vertaling van 42:6 is omstrede. Zie voor een bespreking van Job 42:6 o.a. KEULEN, 155-158. Typerend voor oudere opvattingen is de mening dat Job spijt betuigt over wat hij in de voorgaande hoofdstukken heeft gezegd, terwijl hij ‘in stof en as’ zit. De verbinding met 42:7 verloopt dan echter stroef. Krijgen de vrienden eerst gelijk (Job neemt alles terug), om vervolgens van God te horen dat Job, in tegenstelling tot de vrienden, goed van God gesproken heeft? Volgens anderen betuigt Job dan ook helemaal geen spijt. Prof. De Boer betoogt dat Job ‘afziet van stof en as’, d.i. van de rouwperiode over de rampen die hem troffen (De Boer, ‘Haalt Job bakzeil?’, (Job xlii 6)’, in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 31 [1977], 181-194, pag. 191). Vooral de betekenis en constructie (ogenschijnlijk zonder object) van het werkwoord מָאָס is problematisch. Het betekent ‘verwerpen’. Als object kan gelden: a) Job zelf; b) wat Job in de voorgaande hoofdstukken heeft gezegd; of c) נֶאֱפָר עָפָר. De derde optie is m.i. het minst geforceerd. Dat het object bij מָאָס in 42:6 wordt voorafgegaan door עַל is te verklaren door de koppeling aan וְנִחַמְתִּי נַחַם (עַל + ni. + על). In Psalm 89:39 vinden we een vergelijkbare constructie, waarbij het object van מָאָס (מִשִּׁיחָךְ) eveneens wordt voorafgegaan door een prepositie (עַם), vanwege de constructie van een ander werkwoord (עַם + הָתַעֲבִרְתָּ). De uitdrukking נֶאֱפָר עָפָר kan worden begrepen als wijzend op de nietigheid van de mens (vgl. Job 30:19). Job 42:6 kan dus als volgt worden vertaald: ‘Ik neem afstand van mijn nietigheid, ik heb spijt van mijn kleinheid’. Volgens KEULEN kan het ook als volgt: ‘ik versmelt en ik heb spijt. Want ik ben stof en as’ (KEULEN gaat uit van het gebruik van מָאָס II: ‘versmelten’, vgl. Psalm 58:8. Het partikel עַל kan ook een reden aangeven, vgl. Job 32:3). Voor de bestudering van Job 42:6 heb ik o.a. gebruik gemaakt van een niet gepubliceerde lezing van prof. dr. G. KWAKKEL, *Neemt Job afstand van zijn rouw? Evaluatie van een alternatieve vertaling en interpretatie van Job 42, 6*, Lezing voor de 180<sup>e</sup> vergadering van het Oud Testamentisch Werkgezelschap (OTW) op vrijdag 21 september 2001 te Leuven.

<sup>11</sup> Op een gebrek aan kracht wijst ook de uitdrukking ‘Gord je lendenen’, volgens KEULEN ‘an appeal to someone to gather the necessary strength in order to speak on behalf of God (Jer. 1,17) or run (1 Kgs. 18,46).’ (KEULEN, 134). Volgens Elihu kan wie het recht haat niet met macht omgord zijn (34:17). Het werkwoord (om)gorden (אָזַר) komt ook in andere bijbelgedeelten voor in combinatie met (goddelijke) eigenschappen, meestal kracht: o.a. in 1 Sam. 2:4; 2 Sam. 22:40; Ps. 18:33.40 en Ps. 65:7.

De vragen van God aan Job moeten dus niet in eerste instantie worden begrepen als een 'appeal for information' (KEULEN, 135) maar als demonstratie van goddelijke kracht, waaraan het Job ontbreekt. Kern van Gods antwoord aan Job is dat hij niet aan God gelijk is.<sup>12</sup> Dit komt vooral tot uiting in een gebrek aan kracht.<sup>13</sup> JHWH wijst in zijn eerste antwoord vooral op het verschil in goddelijke positie en kracht tussen zichzelf en Job. Met de uitoefening van kracht is ook de realiteit van geweld een gegeven.

#### 4.2.2 Schepping en macht

Tegenover Jobs vragen schetst God een tegenbeeld (vgl. KEULEN). God handelt niet willekeurig, maar treedt scheppend op. Tijdens deze scheppende bezigheden oefent God noodzakelijk geweld uit: hij controleert en begrenst invloeden die zijn schepping bedreigen. Waar het gaat om Gods houding tegenover de zee formuleert KEULEN dit als volgt: 'Thus, creative activity consists particularly in controlling and limiting.' (KEULEN, 136). God geeft leven (38:22-28), maar stelt ook grenzen (38:5.8.10-11.13.31). Er is discussie over de vraag welk aspect de overhand heeft in Gods handelen. Volgens KEEL bevestigt God het bestaan van chaotische machten die zijn scheppingsordering bedreigen, maar is het zijn taak om deze machten te begrenzen. Anderen, waaronder KEULEN, benadrukken vooral Gods positieve en onderhoudende zorg voor zijn schepping. In beide gevallen wordt echter duidelijk dat God vanwege zijn positie en kracht goddelijke verantwoordelijkheden heeft, die Job niet heeft.<sup>14</sup> Hij

---

<sup>12</sup> Ook volgens KEULEN maakt God duidelijk dat er een 'fundamental difference between God and human beings' is. Hij concludeert terecht dat het Job ontbreekt begrip *omdat* hij geen goddelijke positie bekleedt en het hem ontbreekt aan goddelijke kracht (KEULEN, 130). Ook KWAKKEL wijst hierop. In een kort artikel geeft hij speciale betekenis aan het feit dat in Job 40:9 staat: 'Heb jij net zo'n arm als *God* en kun jij net zo donderen als *Hij*.' Het gaat, met andere woorden, in het bijbelboek Job niet om het recht van de sterkste 'an sich'. KWAKKEL: 'het gaat hier maar niet om het verschil tussen *Ik en jou*; het gaat om een verschil tussen *jou en God*.' (KWAKKEL, 'Het recht van de sterkste?', in: *Ellips* 28/244 (juni 2003), 33. Hierop wijst ook VAN SELMS, die met instemming LOADER aanhaalt: 'Met wat die Duitsers noem "überlegene Humor" bied God aan die einde van die geding aan om sy goddelike troon aan Job af te staan. Hy sal selfs 'n himne soos die in die psalms sing tot eer van die Here Job – op een voorwaarde: Job moet die dinge doen wat God kan, [...]. En terwyl hy besig is, moet hy sommer een van die mees tipiese Godsdade (volgens die Ou Testament) verrig: hy moet oormoedige mense, wat hulleself teen God verhef, verneder (40:6-8).' (A. VAN SELMS, *Job*, deel II, Nijkerk: Callenbach, 1983, 210). Ook volgens FOHRER is dit de eigenlijke 'Sinn der Gottesrede': 'Mit alledem wird Hiob aufgefordert, >>wie Gott<< aufzutreten und zu handeln.' (FOHRER, 520). Ook VERONIKA KUBINA wijst op het verschil God – mens als kernpunt in Gods antwoord aan Job: Hiob wiederholt in einem ganz bestimmten Sinne die Ur-Sünde des Menschen: sein zu wollen "Wie Gott" (Gn 3,5). Er überschreitet die Grenze des Geschöpflichen, insofern er die Autonomie der Erkenntnis beansprucht und sich ein Urteil anmaßt über das, was Gott zu tun hat.' (VERONIKA KUBINA, *Die Gottesreden im Buche Hiob*, Freiburg: Herder, 1979, 153).

<sup>13</sup> Ook FOHRER: 'Nur Gott besitzt die Macht zur ständigen Erneuerung der Weltordnung.' (FOHRER, 504).

<sup>14</sup> JON D. LEVENSON spreekt van 'YHWH's mastery' (LEVENSON, *Creation and the Persistence of Evil. The Jewish Drama of Divine Omnipotence*, Princeton: University Press, 1988, o.a. p. 3, 47).

treedt (steeds weer) scheppend op.<sup>15</sup> Hieronder volgt een overzicht van Gods scheppende handelen in Job 38:4 – 38:38:

Object van Gods handelen	Gods activiteit	Opmerkingen
aarde	vastzetten (vs. 4) afmetingen bepalen (vs. 5) pijlers verzinken (6) hoeksteen leggen (6)	onder het gejuich van morgensterren en 'al de zonen van God' (7)
zee	afsluiten met een deur (8) bekleden met wolken en 'dikke mist' (9) grenzen stellen (10-11)	
morgen, dageraad	ontbieden, een plaats wijzen (12)	om 'bezit te nemen van de einden van de aarde en slechte mensen van haar af te schudden' (13) de aarde krijgt dan opnieuw vorm (14), voor slechte mensen <sup>16</sup> is geen plaats (15)
'onder de aarde'	betreden, wandelen (diepte van de zee, 16) 'zien' (de poorten van de dood, 17)	
licht en duisternis sneeuw en hagel	weten (van)waar (19-20) erbij kunnen komen, zien (22) voorraad aanleggen voor slechte tijden (23)	
licht oostenwind stortvloed, donder en bliksem	verdelen (24a) verspreiden (24b) <sup>17</sup> een weg vrijmaken (25)	om woestijn en woestenij te bereggenen, verzadigen en vruchtbaar te maken (26-27)
regen, ijs, rijp	voortbrengen, baren (28-29)	wanneer de wateren zich samenpakken en de oppervlakte van de diepzee bevroest
'boven de aarde': sterren	vastmaken, losmaken (31) leiden (32)	
wetten van de hemel	kennen, (be)vestigen op aarde (33)	
wolken	stem verheffen, bevelen (34a)	zodat een waterstroom je

<sup>15</sup> FYALL ziet de structuur van Job 38 als een 'series of pictures of the creative act itself viewed from different angles.' Hij ontdekt de volgende structuur: vs. 4-7 (Yahweh lays the foundations of the earth); 8-11 (he creates the sea); 12-15 (creation's dawn); 16-18 (the place of death and the underworld); 19-38 (the phenomena of the heavens); 39-41 (Yahweh the provider); FYALL, 92.

<sup>16</sup> רָשָׁעִים net als in 38:15 geschreven met *litera suspensa*. Het is niet duidelijk wat dit betekent.

<sup>17</sup> De werkwoorden in vers 24 moeten waarschijnlijk reflexief worden vertaald. Toch is het God die ervoor zorgt dat dit gebeurt. Vgl. bijv. vers 25.

bliksemschichten	uitsturen (35)	overdekt (34b)
de wijsheid	inleggen in: verborgene (36a) en geven aan de haan (36b) <sup>18</sup>	
wolken	met wijsheid tellen (37a)	
kruiken van de hemel	kantelen (37b)	zodat het stof stolt en kluiten samenklonteren (38)

God treedt scheppend op. In Job 38:3 tot 38:38 wordt duidelijk dat Hij alles beheerst. Zijn scheppende activiteiten betreffen zowel de aarde, als dat wat daaronder en daarboven is.<sup>19</sup> Licht (o.a. morgen en dageraad), donker en de weersverschijnselen staan onder zijn controle. God heeft de aarde vastgezet en haar afmetingen bepaald. Ook de grenzen van de zee zijn vastgesteld, God sloot haar af met een deur (vs. 8). De grenzen van de aarde worden (VAN SELMS spreekt van 'de uitersten der aarde), vanwege Gods scheppend optreden, niet overspoeld door de zee. Gods scheppend optreden vindt bovendien steeds weer plaats.<sup>20</sup> Het ontbieden van morgen en dageraad, het verdelen en verspreiden van sneeuw en hagel, het voortbrengen en baren van regen, ijs en rijp zijn scheppingsactiviteiten die niet eenmalig, maar elke keer opnieuw plaatsvinden.

Gods handelen gaat gepaard met macht. Dit blijkt onder andere uit de woorden die Gods handelen omschrijven: ontbieden, een plaats wijzen, schudden,<sup>21</sup> vastmaken, losmaken, begrenzen, bevelen, leiden, uitsturen. Gods controle blijkt bovendien uit zijn 'weten' en 'zien'. Het object dat wordt gezien of gekend, bevindt zich binnen het bereik en de controlesfeer van degene die ziet en weet. Iets weten of zien betekent: controle uitoefenen (beheersen). God heeft toegang tot de geheimen van de diepzee (vs. 16) en 'ziet' de poorten van de dood (17). Dit betekent dat God tot aan de

<sup>18</sup> אִיבִּיִּם (36a) volgens HALOT *in secrecy, in the dark* (Ps 51:8) of, in Job 38:36 *the ibis* (HALOT, vol. I, 373-374). Volgens KEEL ook *Ibis*. KEEL verbindt de Ibis met de regentijd en overstromingen (KEEL, 60, noot 219). אִיבִּיִּם (36b) volgens HALOT *cock, rooster* (HALOT, vol. II, 1327). Ook volgens KEEL, *Hahn* ('seit alter Zeit als Ankündiger und Bringer des Regens'). KEEL, 61, noot 219. Vgl. ook FOHRER: 'So nennt der Hiobdichter den Ibis und den Hahn, weil Gott ihnen das Vermögen gegeben hat, das nahende Gewitter rechtzeitig anzusagen' (FOHRER, 509).

<sup>19</sup> Het geheel van Gods heerschappij over zijn schepping wordt uitgedrukt door het noemen van de contrasterende delen ervan. Echter niet volgens VAN SELMS, die schrijft dat de afwisseling van wat zich op de aarde en wat zich boven de aarde afspeelt niet consequent is doorgevoerd. Deze afwisseling van boven en beneden is volgens hem dan ook waarschijnlijk niet door de dichter bedoeld (VAN SELMS, 167).

<sup>20</sup> Ook PAAS wees al op het feit dat scheppen in het Oude Testament niet alleen te maken heeft met het eerste begin (iets uit niets tot aanzijn roepen). Het gaat ook om vernieuwen en in stand houden (S. PAAS, *Schepping en Oordeel. Een onderzoek naar scheppingsvoorstellingen bij enkele profeten uit de achtste eeuw voor Christus*, Heerenveen: Groen, 1998, 90). In het Oudtestamentisch spraakgebruik wordt lang niet zo duidelijk onderscheiden tussen schepping en onderhouding als wij vaak gewend zijn.

<sup>21</sup> Het woord schudden (נָעַר) komt ook voor in Exodus 14:27 waar verteld wordt dat God de Egyptenaren midden in zee 'schudde' (stortte). Het komt ook voor in Jesaja 52: 2 ('Schud af het stof') en Nehemia 5:13 (het uitschudden van een kleed als beeld voor het afhandig maken van huis en bezit). Zie ook Jes. 33:9.15; Ps. 136:15; Ps. 109:23.

grenzen van zijn schepping controle uitoefent. Niet alleen de regionen beneden de aarde, maar ook die boven de aarde staan onder Gods controle. God legt de sterren aan banden,<sup>22</sup> Hij kent de wetten van de hemel en bepaalt zijn heerschappij op aarde (38:31-33). Niet Job maar God belastte de hemel met haar bestuurstaak, namelijk het regelen van de weersgesteldheden.<sup>23</sup> De uitersten van de schepping staan onder Gods heerschappij: aarde en zee, licht en duisternis, onder de aarde en boven de aarde.

#### 4.2.3 Bedreigende machten

Kern van de beschrijving van Gods scheppende bezigheden is de controle die Hij uitoefent over zijn schepping. De schepping is, tot in de verste uithoeken, in de macht van God. Tot aan de uitersten der aarde treedt God onderhoudend en begrenzend op. Hij stelt grenzen aan invloeden die de orde van zijn schepping bedreigen. Dit betreft in het bijzonder de zee en haar trotse golven. Volgens KEEL (en vele anderen) moet de zee tegen de achtergrond van 'Das Meer im Alten Orient' worden begrepen als chaosmacht (KEEL, 55).<sup>24</sup> Dit beeld is volgens hem ook bekend uit andere delen van het Oude Testament (Ps. 74:13; Ps. 89:10; Ps. 104:5-9; Spr. 8:29; Jer. 51:42). In de diepten onder de aarde bevinden zich ook de geheimen van duisternis en dood, die God begrenst met deuren. De terminologie 'poorten van de dood', en 'poorten van de doodsschaduw' sluit aan bij het spreken over JHWH die zijn scheppingsorde tot aan de uiterste grenzen in zijn macht heeft en beheerst. Van de plaats van dood en doodsschaduw gaat het naar de plaats van de oorsprong van het licht. Volgens FYALL hebben deze uitspraken een verwijzende functie. Licht en donker zijn 'the great primeval realities, not simply markers of time, and thus to 'know' them would be to have the Creator's power over them.' (FYALL, 74).

Ook de macht van slechte mensen wordt begrensd. Met het ontbieden van de dageraad schudt God boosdoeners van de aarde (38:13). Hij zorgt ervoor dat zij verstoken blijven van het licht, dat hun kracht wordt gebroken (38:15). Gods controle over dag en nacht is gekoppeld aan de manier waarop Hij slechte mensen behandelt. Bij dageraad krijgt de aarde opnieuw vorm (38:14) en wordt aan slechte mensen het licht onthouden. In het licht van de morgen wordt wat in het donker gebeurt (24:13-

---

<sup>22</sup> God vraagt Job 'kun jij vastmaken de banden van de sterren (Pleiaden), of de koorden van Orion losmaken?' (38:31). Net als in Jesaja 40:26 en in Psalm 147 vers 4 wordt God beschreven als bevelhebber van de sterren. Interessant is ook de link met 38:7, waar de morgensterren in verband worden gebracht met 'al de zonen van God' (כָּל-בְּנֵי אֱלֹהִים), bekend uit Job 1:6 en 2:1. Ook Volgens VAN SELMS blijkt uit het parrallelisme van 38:5-7 dat men nauwelijks onderscheid kan maken tussen de 'zonen Gods' en de 'sterren van de morgen' (VAN SELMS, 168-169).

<sup>23</sup> Vgl. KROEZE, 428. En VAN SELMS, 175: 'Het suffix *mištārō* slaat terug op 'de hemel', die als een ambtenaar met door God vastgestelde taak wordt getekend.'

<sup>24</sup> Volgens FYALL moeten verwijzingen naar de zee niet uitsluitend worden uitgelegd in 'physical terms'. Verwijzingen naar de 'raging sea' moeten ook worden uitgelegd als mythisch motief (o.a. FYALL, 97). Vgl. ook KROEZE: 'De zee heeft סִכָּךְ nodig, afkeren, terugdringen. Zij is immers een vijandige kracht, een monster.' (KROEZE, 420).

17) begrensd.<sup>25</sup> De hooggeheven arm van slechte mensen wordt gebroken (38:15). Vers 15 bevestigt dus de uitspraak van vers 13b: het is Gods taak de invloed van slechte mensen een halt toe te roepen. Voor hen is geen plaats in de wereld van JHWH. Net als de macht van zee en dodenrijk vormt ook de macht van slechte mensen een constante bedreiging van Gods scheppingsorde. Deze invloeden worden daarom door Hem bestreden.<sup>26</sup>

JHWH begrenst niet alleen (de macht van) zee, dood en slechte mensen. In het Oude Testament wordt ook het beeld van droogte en woestenijs gebruikt als tegenbeeld van Gods schepping.<sup>27</sup> Woestenijs en wildernis zijn uitgesproken mensonvriendelijk. Net als zee en dodenrijk vormen zij het grensgebied van de (bewoonde) wereld. In Job 38 vers 25-27 maakt God Job duidelijk dat Hij ook de droge wildernis begrenst door haar te verzadigen met regen. God legt bovendien voorraadkamers aan van sneeuw en hagel aan voor in tijden van nood (38:22-23).<sup>28</sup>

#### 4.2.4 Schepping en chaos

Door verschillende moderne auteurs wordt het begrip chaos(macht) gebruikt. Meestal bedoelen zij hiermee invloeden die de bestaande scheppingsorde bedreigen, en daarom bestreden moeten worden. Deze invloeden spelen een belangrijke rol in onder andere scheppingsverhalen uit Kanaän en Mesopotamië, waarin bijvoorbeeld de (oer)zee optreedt als god, die overwonnen werd aan het begin van de wereldgeschiedenis. In Mesopotamië laat Marduk de wateren boven de aarde bewaken om overstromingen te voorkomen. Deze wateren zijn overblijfselen van Tiamats lichaam, dat na haar nederlaag werd gespleten om de wateren boven en de wateren beneden de aarde te vormen.<sup>29</sup> In Job 38 is het JHWH die de wateren

---

<sup>25</sup> KEULEN: 'So, The light of the day functions as an opponent of the chaotic and threatening forces of the night. God limits these forces and comes into action against wrongdoers.' (KEULEN, 142). Volgens KEEL is het beeld van de God die de morgen ontbiedt om slechte mensen van de aarde te schudden, in tegenstelling tot Israëls Umwelt, uniek voor het Oude Testament (KEEL, 56). Toch komt 'licht', of het aanbreken van de morgen / dageraad in de Bijbel vaker voor als markering van het (opnieuw) goede (vgl. Gen. 1:3-5.18; en het daaropvolgende refrein 'Het werd avond en het werd morgen'). Het donker is het domein van de slechte (Job 24). Gods vernieuwde ingrijpen wordt in psalm 46:6 verwacht met het aanbreken van de morgen. Vgl. ook Ps. 30:6; 90:14; 143:8; in psalm 101:8 belooft de koning elke morgen slechte mensen in het land tot zwijgen te brengen. De taak van koning kan, zowel in Israël als daarbuiten, worden gezien als afspiegeling of afgeleide van de taak van God. Zie ook Klaagl. 3:23; Sef. 3:5. Het kan natuurlijk ook andersom: Gods hulp in de morgen als afspiegeling van de praktijk van rechtspraak, die (vroeg) in de morgen plaatsvindt. Zie G. KWAKKEL, *According to my Righteousness. Upright Behaviour as Grounds for Deliverance in Psalms 7, 17, 18, 26 and 44*, Leiden: Brill, 2002, 98 (noot 98).

<sup>26</sup> Volgens KROEZE betekenen deze woorden niet dat God toch wel gerechtigheid oefent, omdat God niet met Job discussieert over de door hem opgeworpen problemen. (KROEZE, 422). Dit lijkt mij echter niet waarschijnlijk.

<sup>27</sup> Vgl. Jer. 51:42-43.

<sup>28</sup> Voor de strijd tegen zijn vijanden, Job 38:23. Ook volgens KROEZE (vgl. ook Ex. 9:22; Joz. 10:11; Jes. 28:17; 30:30; Ez. 13:13, KROEZE, 424).

<sup>29</sup> WALTON, 169-170.

begrenst.<sup>30</sup> Voorzichtigheid is echter geboden bij het gebruik van het uit het Grieks afkomstige begrip ‘chaos’. WALTON spreekt liever van de situatie zoals die bestond vóór de schepping. Hij gebruikt hiervoor de term ‘precosmic’.<sup>31</sup> Volgens hem bestond er vóór de schepping wel materie, maar nog geen orde en differentiatie. Schepping vindt vervolgens plaats door ordening en het geven van functie en doelmatigheid, volgens WALTON synoniemen voor het begrip ‘bestaan’.<sup>32</sup> In de scheppingsverhalen van het Oude Nabije Oosten wordt ‘schepping’ constant bedreigd. De goden zijn verantwoordelijk voor het handhaven van orde. Dit geldt ook voor JHWH.<sup>33</sup> Volgens LEVENSON is het kwaad in de schepping een overblijfsel van ‘evil cosmic powers’ uit de tijd vóór de schepping toen JHWH het voor het zeggen kreeg. Hij schrijft: ‘the defeat by YHWH of the forces that have interrupted that (*life-sustaining*)<sup>34</sup> order is intrinsically an act of creation.’ En: ‘The continuance of the positive order is possible only because of a special act of God’ (LEVENSON, 12). WALTON typeert de situatie vóór de schepping als ‘duisternis over de oervloed’. Onduidelijk is of volgens WALTON in Genesis 1 al actieve chaosmachten een rol speelden (vgl. LEVENSON). Het bijbelboek Job gaat niet in op de vraag wanneer de machten die de scheppingsorde bedreigen hun intrede deden in Gods schepping. Het gaat er simpelweg vanuit dat negatieve machten, die Gods geordende schepping bedreigen een herkenbare rol spelen in de werkelijkheid. God is degene die deze machten begrenst. Het boek Job sluit daarmee aan bij gangbare voorstellingen uit haar ‘Umwelt’.<sup>35</sup> Tegelijk is er sprake van afgrenzing van de theologie van haar (polytheïstische) Umwelt; in het bijbelboek Job ontbreekt namelijk de voorstelling van een strijd tussen aan elkaar gelijkwaardige machten. Het begrip chaosmacht is daarom misleidend.<sup>36</sup> In de schepping van JHWH

<sup>30</sup> Zie ook Job 12:15 waarin Job zegt: ‘God bedwingt de wateren en stromen vallen droog. Laat Hij ze gaan, dan ontwrachten zij de aarde’.

<sup>31</sup> ‘It would perhaps be best to use terminology such as “precosmic” concition (with the earlier Greek understanding that “cosmos” implies order).’ WALTON, 185.

<sup>32</sup> ‘Matter was not the concern of the author of Genesis. The author’s concerns were much like those in the ancient Near East. There the greatest exercise of the power of the gods was not demonstrated in the manufacture of matter, but in the fixing of destinies.’ (WALTON, 183).

<sup>33</sup> ‘Thus the accounts regularly begin with a precosmic, unordered, nonfunctional world. Creation than takes place by giving things order, function and purpose, which is synonymous with giving them existence. Once established, the order that exists in the cosmos is constantly threatened with being undone. As a result creation is not restricted to a one-time event. Whether the jeopardy derives from the cosmic waters, from what we would term “natural” occurrences, from supernatural beings, from human behavior, or simply from the darkness of each night, the gods are responsible for reestablishing order day by day and moment by moment.’ (WALTON, 185).

<sup>34</sup> Cursief is toevoeging van mij.

<sup>35</sup> Dit geldt ook voor andere Hebreeuwse verhalen, zoals Genesis. Het scheppingsverhaal communiceert binnen het kader van voorstellingen van Israëls Umwelt als het gaat over het scheiden van de wateren: ‘Nonetheless, it should be noticed that even as Genesis distances itself from the ancient theology, it communicates within the ancient perspective of the cosmology by retaining the view of waters above and below being separated from each other.’ (WALTON, 188).

<sup>36</sup> Verschillende schrijvers wijzen er wel op, dat het boek Job ‘ontmythologiserende’ elementen bevat. FOHRER bijvoorbeeld schrijft in een noot bij zijn commentaar op Job 38:8: ‘Die Vorstellung von der Geburt des Meers schließt also die Annahme der Verwendung mythischer Bilder nicht aus und paßt diese auch nicht dem alttestamentlichen Glauben an, sondern dient in weiterer Interpretation von V. 9



bestaan machten die ‘opstaan’ tegen God en zijn schepping tot op zekere hoogte bedreigen. Tegelijk is alles wat leeft geschapen door, en afhankelijk van JHWH. Zijn invloed reikt tot aan de grenzen van de schepping. Zelfs de invloeden die de orde van zijn schepping bedreigen staan onder zijn heerschappij.

#### 4.2.5 Dieren

Vanaf 38:39 komen verschillende dieren voor.<sup>37</sup> In Job 38-39 gaat het om wilde dieren. De relatie JHWH – dieren is een verdere uitwerking van Gods scheppende optreden. Niets leeft buiten de macht van JHWH. Hieronder volgt een overzicht van de dieren, genoemd in Job 38:39 tot 39:30:

Dier	Gods activiteit	Opmerkingen
leeuwin <sup>38</sup> (38:39a)	jagen op prooi	roofdier
welpen (39b)	Voeden	
raaf (41)	van buit voorzien	onrein
berggeit (39:1-4) en hert	weten / zien wanneer en hoe ze werpen	haar jongen zijn wild en sterk
wilde ezel <sup>39</sup> (5-9)	vrijheid geven	bewoner van steppe en zoutvlakte. Tegenbeeld van menselijke samenleving. Vgl. ook 6:5; 11:12; 24:5
wilde os <sup>40</sup> (10-12)		dient de mens niet. Kan niet worden ingespannen, niet te temmen, niet te vertrouwen, (te) sterk
struisvogel (13-18)	‘God heeft haar de wijsheid doen vergeten en heeft haar niet bedeed met verstand’ (17)	ze is hard voor haar jongen, onverschillig. Onrein
paard (19-25)	kracht geven	wild en onstuimig <sup>41</sup>
valk (26)	vliegt door Gods inzicht	onrein

gerade der Überwindung des Mythos. (FOHRER, 503). Vgl. voor deze opvatting ook FUCHS en VAN SELMS.

<sup>37</sup> Het onderwijs over de dieren is volgens POPMA ‘het allerge wichtigste element uit het boek Job’. (K.J. POPMA, *De boodschap van het boek Job*, Goes: Oosterbaan & le cointre, 1957, 227). Met instemming citeer hij de stelling dat ‘de sleutel tot het verstaan van het boek Job ligt in de hoofdstukken over de dieren.’ (POPMA, 228). Volgens OHMANN maakt de houding van de mens tegenover het dier deel uit van zijn verhouding tot God. In: ‘Dieren kijken ons aan’. Toespraak van H.M. OHMANN, gehouden bij de afsluiting van het cursusjaar 1983/84 van de Theologische Universiteit (Broederweg). Gepubliceerd in *De Reformatie*, 59 (1983-1984), 681-685; 697-701. Ook gepubliceerd in H.M. OHMANN, *Een levendige voorstelling. Verzamelde opstellen*, Kampen: Van den Berg, 1993, 74-85.

<sup>38</sup> (לִיָּוִיָּהּ) *lioness*, HALOT, vol. I, 517.

<sup>39</sup> (פָּרָא) *wild ass*, HALOT, vol. II, 961.

<sup>40</sup> (בָּרִא) betekenis onzeker. Waarschijnlijk *wild bull*, HALOT, vol. II, 1163.

<sup>41</sup> De combinatie paard en oorlog is uit het Oude Testament bekend. Vgl. bijvoorbeeld de ‘paarden van de Farao’ (Ex. 14). Een eventuele koning van Israël mocht niet te veel paarden houden. Leviticus 17:16: ‘Hij mag geen paarden gaan houden, want hij zou zijn volksgenoten naar Egypte kunnen terugsturen om voor uitbreiding van zijn stallen te zorgen, in strijd met de waarschuwing van de HEER dat we nooit meer die weg terug mogen gaan.’ Dat dit toch gebeurde onder Salomo, blijkt uit 1 Koningen 10.

gier<sup>42</sup> (27)

maakt op Gods bevel hoogte

woont op onbereikbare  
plaatsen. Onrein roofdier.

Uit Job 38:4-38 bleek dat God controle uitoefent over zijn schepping. God treedt onderhoudend en begrenzend op. De schepping is tot aan haar uiterste grenzen in de macht van God. Vanaf 38:39 komen verschillende dieren voor. Het betreft dieren die wonen op voor mensen onbereikbare plaatsen. Voor andere dieren is typerend dat zij zich door mensen niet laten gezeggen. Dat geldt vooral voor de wilde os. Sommige dieren zijn voor Israëlieten onrein (raaf, struisvogel, valk, gier). Leeuw, paard, struisvogel en wilde os zijn bovendien uitgesproken sterk, hard en onstuimig. Opvallend is dat de opsomming begint en afgesloten wordt met een roofdier (leeuw, gier). In de bijbelboeken Ezechiël en Daniël komen indrukwekkende wezens voor die kenmerken van zowel leeuw als gier vertonen.<sup>43</sup> Roofdieren zijn voor mensen bedreigend en wonen op plaatsen die voor mensen onbereikbaar zijn.<sup>44</sup> Ze zijn bovendien uitgesproken bloeddorstig, een eigenschap die terugkomt in de beschrijving van het (oorlogs)paard.<sup>45</sup>

KEEL stelt dat deze, deels onreine, dieren symbool staan voor de woestenij waarin het land verandert wanneer mensen het niet langer bevolken. Zowel in het Oude Testament als in andere literatuur uit het Oude Nabije Oosten komen deze dieren voor als contrastbeeld van een geordende, door mensen gedomineerde samenleving (KEEL, 66, 85). Volgens KEEL figureren alle dieren als vertegenwoordigers van een 'Gegenwelt [...], die von den Dämonen angeführt vom Menschen verlassene Orte und Landstriche, die Wüste, das Waldesdickicht und die Nacht (vgl. Ps 104,20-22) bevölkern.' (KEEL, 70). Voor het paard geldt bovendien, dat het verbonden is met de voor Israël negatieve ervaringen met de Farao (Exodus 14-15), Kanaänitische bevolkingsgroepen (Joz. 11:6.9; Rechters 1:19; 5:22), Assyriërs en Babyloniërs. Vergelijking met beeldmateriaal uit omliggende gebieden bevestigt volgens KEEL dat God door de schrijver(s) van Job wordt neergezet als 'Herr der Tiere'.

Anderen zijn van mening dat de nadruk in de beschrijving van de dieren in hoofdstuk 39 ligt op Gods zorg.<sup>46</sup> Maar volgens FUCHS is typerend voor de beschrijving

---

<sup>42</sup> (נֶשֶׁר) *eagle and vulture*, HALOT, 731. Tegenwoordig wordt meer algemeen aangenomen dat נֶשֶׁר *gier* (meer specifiek: *Gyps fulvus*) betekent. Zie A. SHULOW, *Names of Birds in the Bible*, in: P. ARNOLD, *Birds of Israël*, Haifa: Shalit, 1962, 105-108, 106-7; J. FELIKS, *Eagle*, in: *Encyclopaedia Judaica*, Volume 6, Dr-Feu, Jeruzalem: Keter, 2007, 81; J. FELIKS, *Vultures*, in: *Encyclopaedia Judaica*, Volume 20, To-Wei, Jeruzalem: Keter, 2007, 588-589.

<sup>43</sup> Ezechiël 1:10; 10:14; Daniël 7:4.

<sup>44</sup> Vgl. ook Jesaja 30:6 over 'de dieren van het Zuiden', die wonen in 'een land van ellende en ontbering', het domein van onder andere leeuw en leeuwinn.

<sup>45</sup> OHMANN over het oorlogspaar: 'En het oolospaar? Goed, de mens heeft het getemd, maar niet de mens voert het paard, maar het paard voert de mens naar de overwinning.' (H.M. OHMANN, *Een levendige voorstelling. Verzamelde opstellen*, Kampen: Van den Berg, 1993, 85).

<sup>46</sup> Over de beschrijving van dieren in Job 38-39 schrijft KEULEN: '[...], they concentrate more on their specific characteristics, which God has given them, and on God's caring treatment of them, than on God's control over them.' (KEULEN, 138). KEULEN bekritiseert hier de opvatting van KEEL, dat het in

van de dieren in Job 38-39 dat typisch fabelachtige of mythische wezens (zoals Feniks, draak of Sfinx) ontbreken. Typerend voor al deze dieren is dat zij, zowel in het Oude Testament als in verhalen uit het Oude Nabije Oosten, chaoeigenschappen vertegenwoordigen. In Job 38-39 echter ligt de nadruk op de natuurlijke of schepselmatige kwaliteiten van uit Palestina bekende dieren. Dit in tegenstelling tot de volgens FUCHS in het Oude Nabije Oosten verbreide idee over dieren als uitdrukking van een mythische, goddelijke werkelijkheid. De dieren in het bijbelboek Job representeren geen mythische machten, die tegen de heerschappij van God zijn opgewassen. Hier gaat het uitsluitend over dieren als schepsel van JHWH. Er zit dus, volgens FUCHS, een boodschap in de dierenbeschrijvingen van Job 38-39: 'Wenn alte Chaoswesen zu Geschöpfen werden, die den Stolz und die Freude ihres Schöpfers ausmachen, ist auch dem Chaoskampf, wie ihn die Überlieferungen beschreiben, die Basis entzogen.' (Fuchs, 219-220). Begrepen tegen de achtergrond van mythen (bijvoorbeeld de verhalen over een 'Chaoskampf') heeft het bijbelse verhaal van JHWH als soevereine schepper, (be)heerser en onderhouder ontmythologiserende trekken.

Sommige, vooral oudere exegeten, benadrukken het zoölogische aspect in de dierbeschrijvingen. FOHRER bijvoorbeeld, claimt dat de Jobdichter gebruik gemaakt heeft van de 'Listenwissenschaft der Bildungsweisheit'.<sup>47</sup> Hiermee begon volgens hem het wetenschappelijke onderzoek naar de natuur, in het bijzonder naar de systematische ordening van haar verschijningen (FOHRER 1983, 128). Deze verklaring is echter problematisch.<sup>48</sup> Er is namelijk onduidelijkheid over de context waarin dergelijke dierenlijsten hebben gefunctioneerd. Volgens sommigen werden deze lijsten opgesteld in een poging om orde te beschrijven, weer anderen menen dat de lijsten in gebruik waren als tekstboek om mensen te leren schrijven. Ook is, gesteld dat de schrijver van het bijbelboek Job gebruik heeft gemaakt van dergelijke lijsten, daarmee wel de oorsprong maar niet de functie en betekenis van Job 38:39 tot 39:30 verklaard.<sup>49</sup> God brengt Job onder de indruk van zijn scheppingswerk. Maar de beschrijving van de dieren heeft ook een verwijzende betekenis. Het betreft namelijk

---

Job 38-39 vooral gaat over Gods controle van de dieren als 'chaotic powers'. In feite is hier geen sprake van een tegenstelling. De afhankelijkheid van de dieren van God bevestigt zijn controle over deze dieren.

<sup>47</sup> G.FOHRER, *Studien zum Buche Hiob (1956-1979)*, Berlijn: Walter de Gruyter, 1983, 127.

<sup>48</sup> Op de achtergrond spelen de opvattingen van VON RAD een rol. Hij gaat uit van een 'Salomonic enlightenment', waarin het de wijsheidsleraren vooral ging om de synthese tussen het Jahwegeloof van Israël en de (meer seculiere) Welterfahrung anderzijds. Hij schrijft over de dieren in Job 38-39: 'Wie anders sind da [in Israël] die biblischen Tierbeschreibungen! In ihnen geht es nur um die Beschreibung des Phänomenes selbst und um seine Seltsamkeit' (GERHARD VON RAD, *Weisheit in Israel*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1970, 158).

<sup>49</sup> Hierop wijst ook FYALL wanneer hij schrijft: 'We cannot simply demythologize otherwise we will merely end up with a series of duller and less pointed images.' (FYALL, 26). Fyall schrijft over de verwerking van elementen uit m.n. Kanaänitische mythologie. Toch is de bewering van Fyall te scherp aangezet. Afgezet tegenover een verklaring die slechts uitspraken doet over de herkomst van de in Job 38-39 genoemde dieren (Listenwissenschaft) is dit enigzins begrijpelijk. Maar ook zonder iets te weten over Kanaänitische mythologie kunnen delen uit Job zinvol worden geïnterpreteerd.

een beschrijving van *wilde* dieren. Deze dieren vormen als het ware een contrastbeeld van de wereld waarin mensen wonen (vgl. KEEL). Zij laten zich door mensen niet gezeggen en leven op afgelegen plaatsen.

Tot slot bekijken we Job 38-39 vanuit Gods bemoeienis met de dieren. Het is God die ze voedt, krachtig maakt, wijsheid geeft en/of laat vliegen. Hij kent ook de tijd waarop dieren die op verafgelegen plaatsen wonen, baren. Voor God heeft de dierenwereld geen geheimen. De dierbeschrijvingen functioneren als een verdere uitwerking van Gods scheppende optreden. Enerzijds benadrukt de beschrijving van Job 38-39 de wildheid van de schepping. Anderzijds wordt duidelijk dat niets zich afspeelt buiten de heerschappij van JHWH. Ook de wilde dieren zijn door God gemaakt. Zij worden door God gevoed en gekend.<sup>50</sup> Niets bestaat buiten de macht van JHWH. Hoe het door KEEL verzamelde beeldmateriaal ook moet worden beoordeeld, duidelijk is dat JHWHs macht zich in Job 38:39 – 39:30 uitstrekt tot aan de grenzen van de aarde. Hij heerst, controleert en onderhoudt tot in het domein van de wilde dieren, dat voor mensen bedreigend, onbereikbaar en onrein is. De vraag of Job 38-39 moet worden begrepen als expliciete verwerking ('Umdeutung') van voorstellingen uit Israëls Umwelt (vgl. FUCHS) kan niet worden beantwoord. Kernpunt is dat de wilde, vreemde dierenwereld, een grensgebied van Gods schepping, onder Gods heerschappij staat en van Hem afhankelijk is.<sup>51</sup> Dat Job 38-39 daarmee afstand neemt van de in het Oude Nabije Oosten verbreide idee over dieren als uitdrukking van mythische of goddelijke machten mag duidelijk zijn: God zet ze in het kader van zijn schepping, waar Hij de macht uitoefent tot aan de uiterste grenzen.

#### **4.3 Gods eerste antwoord: conclusies**

1. In zijn antwoorden schetst God een tegenbeeld. Tegenover Jobs beschuldigingen benadrukt God dat Hij scheppend en onderhoudend optreedt. Hij geeft leven, maar stelt ook grenzen [4.1; 4.2.1; 4.2.2];
2. Gods antwoorden staan in een context van overmacht, geweld en oordeel [4.2];
3. In Gods eerste antwoord wijst God Job op het kwalitatieve verschil tussen God en mensen (Job). Kernpunt is dat het Job ontbreekt aan een goddelijke positie, kracht en de daarbij horende (goddelijke) verantwoordelijkheden [4.2.1; 4.2.2];

---

<sup>50</sup> In Job 4 typeert Elifaz Gods handelen als volgt: 'Ik heb gezien: wie onrecht ploegt, wie rampspoed zaait, zal het ook oogsten. Eén ademstoot van God, en ze komen om, één vlag van zijn woede vaagt ze weg. De leeuw brult, de welp gromt, maar hun tanden worden uitgeslagen. De leeuw gaat zonder prooi te gronde, de jonge leeuwen zwerven hongerend rond.' (4:8-11). Maar in Job 38 maakt God duidelijk dat Hij zowel de leeuwin als haar welpen van voedsel voorziet.

<sup>51</sup> Ook KROEZE: 'Het is een dierenwereld die aan 's mensen heerschappij ontkomt en de mensen geen nut oplevert. Maar God wil dat ze er zijn! In 's mensen oog zijn ze nutteloos, ja schadelijk. Maar dat neemt niet weg dat God ze in stand houdt als een prachtig onderdeel in zijn schepping.' KROEZE, 441.

4. Omdat het Job ontbreekt aan goddelijke positie en kracht beschikt hij over onvoldoende kennis. Hij is niet in staat om de scheppingsorde te doorzien en de redenen van Gods handelen te ontdekken [4.2.1];

5. Gods scheppende handelen gaat gepaard met macht. Dit blijkt onder andere uit de (werk)woorden die Gods handelen omschrijven. Met de uitoefening van JHWHs (goddelijke) macht is ook de realiteit van geweld een gegeven. Kern van de beschrijving van Gods scheppende bezigheden is de controle die Hij uitoefent over zijn schepping. Vanuit het perspectief van Job 38-39 is het gebruik van geweld geen willekeurig machtsvertoon. Geweld is noodzakelijk voor het in stand houden van een goede en geordende wereld [4.2.1; 4.2.2; 4.2.3];

6. Tijdens zijn scheppende en onderhoudende bezigheden oefent God noodzakelijk geweld uit tegen invloeden die zijn schepping bedreigen. In Job 38 en 39 worden deze machten vertegenwoordigd door zee, dodenrijk, slechte mensen, droogte en woestenij en wilde dieren. Dit zijn zowel fysieke realiteiten als bedreigende en scheppingsvijandige machten [4.2.3; 4.2.4; 4.2.5];

7. De beschrijving van wilde dieren in Gods eerste antwoord heeft een verwijzende betekenis. De dieren vormen een contrastbeeld met de geordende wereld waar mensen wonen. In de beschrijving van de dieren ligt de nadruk op hun identiteit als schepsel. De 'dierenlijsten' functioneren op deze manier als verdere uitwerking van Gods scheppende optreden. Job 38-39 neemt daarmee afstand van de in het Oude Nabije Oosten bekende idee over dieren als uitdrukking van mythische machten [4.2.5];

8. In het bijbelboek Job wordt geen duidelijk onderscheid gemaakt tussen schepping (eenmalige gebeurtenis) en onderhouding. Gods scheppend optreden bestaat zowel uit eenmalige gebeurtenissen als uit gebeurtenissen die steeds weer opnieuw plaatsvinden [4.2.2];

9. Het bijbelboek Job gaat ervan uit dat invloeden die Gods schepping bedreigen een herkenbare rol spelen in de werkelijkheid. Deze machten worden door God begrensd en bestreden. Deze voorstelling sluit aan bij gangbare voorstellingen uit Israëls Umwelt. Er is ook sprake van afgrenzing van voorstellingen uit Israëls Umwelt: In tegenstelling tot verhalen uit Israëls polytheïstische Umwelt, waar relatief zelfstandige (chaos)machten het tegen elkaar opnemen, bestaat er volgens het bijbelboek Job geen macht die niet onder Gods beheersing staat. Het begrip chaosmacht is daarom misleidend [4.2.4];

10. De beschrijving van Job 38 en 39 heeft ontmythologiserende trekken: alles is door God geschapen en staat onder zijn heerschappij. Dit geldt ook voor invloeden die Gods schepping bedreigen [4.2.5];

#### 4.4 Gods tweede antwoord: 'mijn recht'

In Gods tweede antwoord aan Job (Job 40 en 41) wordt het eerste antwoord verder uitgewerkt. In zijn tweede reactie vraagt God Job: 'wil jij mijn recht (כְּשִׁפְטִי) soms krachteloos maken?' (40:8). Het woord 'recht' heeft in Job onder andere te maken met opvattingen van Job en zijn vrienden over wat rechtvaardig is. Bildad en Elihu kunnen zich niet voorstellen dat God het recht zou verdraaien (Job 8:3; 34:12). Job claimt het recht aan zijn kant te hebben (13:18; 27:2), en vindt dat hem geen recht wordt gedaan (19:7). Het recht van iemand (iemand's zaak, 23:4), kan onderwerp zijn van een rechtsgeding (9:19.32); recht verschaffen is zorgen voor een goede uitkomst (36:6); iemand's recht kan zijn sieraad of mantel zijn (29:14). Volgens Elihu weten oude mensen niet wat recht is. Alleen de רִיחַ in de mens en de adem van de Ontzagwekkende geven inzicht (32:8-9).<sup>52</sup> In 40:8 spreekt God van 'mijn recht'. Bezien vanuit Gods perspectief bestaat er geen recht buiten of boven Hem waarop Hij zijn handelen moet afstemmen en waarvoor Hij zich moet verantwoorden. In zijn antwoord aan Job maakt God duidelijk dat elk recht 'zijn recht' is.<sup>53</sup> Het spreken van Elihu over recht lijkt hierop te anticiperen. Dit blijkt niet alleen uit 32:8-9, ook in Job 37:23 stelt Elihu dat de Ontzagwekkende groot is in kracht en recht.<sup>54</sup>

Dat los van God niet over recht gesproken kan worden, hangt samen met zijn kracht en macht. Alleen God is krachtig (40:9),<sup>55</sup> van zijn stem zegt men dat het dondert (26:14; 37:4.5; 40:9), vergelijkbaar met oversten in een strijd (39:25). God daagt Job uit om net als Hij zijn boosheid (רָעָה) uit te storten om wat trots is te vernederen en te onderwerpen, om boosdoeners te vertrappen en hun verschijningen te verbergen in het stof (40:11-13). Net als in 38:13.15 maakt God duidelijk dat het vanwege zijn goddelijke positie en kracht zijn taak is boosdoeners te bestrijden. Die taak kan Job niet aan vanwege zijn gebrek aan kracht: hij is niet als God. Alleen God kan op eigen kracht winnen (40:14).<sup>56</sup>

##### 4.4.1 Behemoth en Leviathan

Na 40:14 volgen de gedeelten over Behemoth (40:15-24) en Leviathan (40:25 – 41:26). Volgens KEULEN (en anderen) zijn deze delen later ingevoegd in Gods

---

<sup>52</sup> Elihu zegt vervolgens over zichzelf: 'De geest van God heeft mij gemaakt, de adem van de Ontzagwekkende doet mij leven.' (33:4)

<sup>53</sup> 'Mijn recht', of, aansluitend bij het motief van de (rechts)strijd tussen God en Job: 'Mijn gelijk'. FOHRER: 'Letztlich geht es darum, ob Gott oder der Mensch recht hat (vgl. Ez 18,25; Ps 51,6).' FOHRER, 519.

<sup>54</sup> Tegelijk zegt Elihu dat wie rechtvaardig is, niet wordt onderdrukt. Van daaruit kan hij terugredeneren: het vergaat Job slecht, dus hij is niet rechtvaardig. God bevestigt het eerste gegeven door te spreken van 'mijn recht', maar maakt door zijn veroordeling van de manier waarop de vrienden van Hem spreken duidelijk dat zijn recht voor mensen niet altijd is te doorzien.

<sup>55</sup> Gods kracht, letterlijk: 'een arm als God hebben' (40:9a).

<sup>56</sup> Niet Jobs rechterhand (40:14), maar Gods arm (40:9) bevrijdt van trotse en slechte mensen (40:11-13).

antwoord aan Job.<sup>57</sup> Net als in hoofdstuk 39 voert God in Job 40-41 bij wijze van voorbeeld machtige schepselen op, die Job niet onder controle kan houden.

Volgens KEULEN is het waarschijnlijk dat Behemoth en Leviathan zinspelingen zijn op mythologische wezens die chaotische machten representeren (KEULEN, 144-145).<sup>58</sup> Volgens KEEL staat de strijd van de Egyptische God Horus tegen nijlpaard en krokodil model voor God als strijder tegen al het kwaad. Het behoorde volgens KEEL tot de taak van Horus om zowel Nijlpaard als krokodil, symbolen van het kwaad,<sup>59</sup> te bestrijden.<sup>60</sup> FUCHS sluit aan bij RUPRECHT, die van mening is dat het gaat om één wezen, waarvan לַיְיָתָן eigenaam en בְּהֵמוֹת soortnaam is (FUCHS, 247-248). Volgens RUPRECHT is Behemot een verwijzing naar historische grootmachten. FYALL meent dat in Job Behemoth figureert als de dood (Mot) en Leviathan als Satan (FYALL, 18). POPMA spreekt van inmiddels uitgestorven of 'voorwereldlijke' dieren, waarvan de herinnering nog voortleeft,<sup>61</sup> en noemt het 'een beetje dwaas' daarvan 'het nijlpaard en de krokodil' te maken (POPMA, 234).<sup>62</sup>

#### 4.4.1.1 Behemoth

Behemoth wordt vanaf het begin getypeerd als schepsel, net als Job. Het beest is vol van kracht (כֹּחַ) en macht (אֵץ), zoals blijkt uit 40:16. Vers 19 is een lastig te vertalen tekst [הוּא רִאשִׁית דְּרִכֵּי-אֵל הָעֹשֵׂוּ יָגֵשׁ חֲרָבוֹ]. De NBV vertaalt: 'Hij is een van Gods eerste meesterwerken, tegen hem trekt alleen zijn maker het zwaard.' Het kan ook betekenen: '[...], hij is gemaakt om zijn zwaard te brengen.'<sup>63</sup> In beide gevallen

<sup>57</sup> KEULEN, 128-130. Volgens KEULEN was er in eerste instantie waarschijnlijk sprake van één antwoord, dat gescheiden werd nadat de gedeelten over Behemoth en Leviathan waren toegevoegd. 'The reason for this addition seems to be an attempt to increase the emphasis on Job's impotence' (KEULEN, 130). In dit onderzoek ga ik uit van het eindresultaat. De nadruk op Jobs onmacht is in de overgeleverde tekst voluit onderdeel van Gods antwoord aan Job.

<sup>58</sup> FISHBANE over Leviathan: 'The figure of Leviathan has deep mythological roots as an anti-cosmological force.' (M. FISHBANE, 'Jeremiah 4:23-26 and Job 3:3-13a: a recovered use of the creation pattern', in: *Vetus Testamentum* (VT) 1.21 (1971), 158).

<sup>59</sup> Volgens KEEL, 132.

<sup>60</sup> 'Im Hinblick auf die Deutung der zweiten Gottesrede im Ijobbuch ist zu beachten, daß das Nilpferd und das Krokodil häufig gemeinsam als Chaosmächte und Götterfeinde auftreten.' KEEL, 151.

<sup>61</sup> K.J. POPMA, 168-170. Het gaat volgens POPMA om in de tijd van Job al uitgestorven dieren. De dieren hebben volgens hem later, bij de Israël omringende volkeren, een plaats gekregen in de mythe. Volgens KROEZE kan het zowel om 'gewone' dieren gaan als om 'mythische' (of, hij citeert Weiser, 'entmythisierte') dieren. KROEZE, 462-463. Vgl. noot 60. Volgens VAN SELMS is er in de godsredes vaker sprake van 'ontmythologisering', o.a. bij de beschrijving van Leviathan en mogelijk ook bij Behemoth (VAN SELMS, 198, 211).

<sup>62</sup> Volgens hem verdwijnt dan juist het mythische accent dat deze dieren zo fantastisch en wonderlijk maakt (POPMA, 234).

<sup>63</sup> 'Een van Gods eerste meesterwerken' is een interpretatie van 'hij is het begin / de voornaamste van de wegen van God.' In Spreuken 8:22 wordt hetzelfde gezegd van de wijsheid (NBV: 'De HEER heeft mij vóór al het andere verworven'). De betekenis van het tweede gedeelte van vers 19 is ook moeilijk vast te stellen. Het werkwoord נָגַשׁ (hif'il) betekent dichterbij komen / naderen, en wordt gebruikt in de betekenis van: om eten voor te schotelen (Gen. 27:25); om te omhelzen (Gen. 48:10); om bewijzen aan te dragen in een proces (Jes. 41:21). In Job 41 kan dichterbij komen (*hi*) in combinatie met חֲרָבוֹ (zijn zwaard) betekenen: Gods maaksel (Behemoth) wordt door God (hier subject) dichterbij gebracht om te

bevestigt God dat Hij Behemoth, zijn schepsel, beheerst. Hiertoe is niet Job, maar alleen JHWH in staat. Zowel de beschrijving van zijn natuurlijke leefomgeving als de vermelding van de 'wilde beesten' (40:20) vormt een link naar de dieren uit Job 38-39. Behemoth komt, net als in Job 12:7, in andere teksten in het Oude Testament voor in de betekenis van 'wilde dieren'.<sup>64</sup> Zijn leefomgeving in zowel bergen (40:20) als in het water (vs. 21-23) geeft te denken. Het is goed mogelijk dat Behemoth in Job 40 moet worden gezien als de belichaming van 'wilde dieren' in het algemeen.<sup>65</sup> Behemoth (het wilde dier) is dan de personificatie van wat leeft in het grensgebied van Gods schepping.

FYALL denkt dat Behemoth de Kanaänitische God Mot representeert. Volgens FYALL zijn er redenen om in Behemoth mythologische elementen te zien.<sup>66</sup> Er is in ieder geval geen reden om de dieren in Gods tweede antwoord uitsluitend zoologisch te interpreteren (te 'entmythisieren'). Toch is ook het tegenovergestelde niet nodig. God beschrijft een dier van vlees en bloed. Dit dier verwijst, mede door de verbinding met de dieren uit Job 38-39, naar invloeden uit de grensgebieden van Gods schepping die de scheppingsorde tot op zekere hoogte bedreigen. We hoeven dus niet te kiezen

---

bestrijden of: Gods maaksel (nl. Behemoth, hier subject) brengt zijn zwaard (nl. dat van God) dichterbij.

<sup>64</sup> Vgl. Deut. 32:24 ('de tanden van de – wilde – dieren'); Ps. 8:8 en Joel 1:20; 2:22 ('de – wilde – dieren van het veld'); Ps. 50:10 ('de – wilde – dieren op de bergen'); Ps. 73:22 ('dom en dwaas, was ik bij u als een *redeloos dier*'); Jes. 30:6 ('de dieren van het zuiden'); Jer. 12:4; Hab. 2:17 (hier het 'geweld van/tegen de Libanon' parallel met 'vernietiging of slachting van of tegen de – wilde – dieren').

<sup>65</sup> Een typering die hierbij aansluit zou eventueel kunnen zijn: 'monster' (vgl. POPMA, 168-170; vgl. ook KROEZE, die schrijft dat het woord בְּהֵמוֹת eigenlijk niet kan worden vertaald. Het betekent volgens hem 'Grosztier', 'reuzendier' of 'monsterdier'. KROEZE, 445-446. Vgl. ook VAN SELMS, 194; Ook FOHRER: 'eher ist es als intensiver Plur. dieses Wortes zu verstehen [...], da בְּהֵמוֹת nicht nur das zahme Vieh, sondern auch die Vierfüßer allgemein gegenüber anderen Tierarten bezeichnet (vgl. Gn 7,14,21; 8,12; Lev 11,12; Dt 28,26). FOHRER, 522.

<sup>66</sup> In discussie met GORDIS, FYALL, 126-128. GORDIS voert verschillende argumenten aan voor een naturalistische interpretatie van zowel Behemoth als Leviathan. FYALL voert argumenten aan voor een tegenovergestelde (mythologische) interpretatie. Het betoog van FYALL is echter niet op alle onderdelen overtuigend. Niet alleen zijn diverse verwijzingen naar elementen uit Kanaänitische teksten onzeker (de teksten zelf zijn veelal onduidelijk. Bovendien kan literaire afhankelijkheid niet worden bewezen). Ook argumenten ontleend aan de tekst van het bijbelboek Job zijn soms niet overtuigend. Zo ziet FYALL in het gebruik van het werkwoord אָכַל (40:15, volgens hem met de connotatie 'verslinden') een aanwijzing voor een verband met Mot. Maar, bewijs hiervoor ontbreekt. אָכַל is een werkwoord dat hiervoor veel te vaak, en in algemene zin voorkomt. De vraag is dan ook niet of er wel of geen mythische elementen zijn verwerkt in de beschrijving van Behemoth. RUPRECHT vergelijkt de beschrijving van Behemoth in Job met de rituele nijlpaardjacht in Egypte. Zoals deze jacht beeld was voor zowel de overwinning op mythische vijanden als op reële politieke vijanden, zo is het volgens hem ook met het Behemoth in Job: 'Der Dichter hat durchaus naturalistisch ein wirkliches Nilpferd vorgeführt. Aber die Namen, die er dem Tiere gibt, sind ein deutlicher Hinweis, daß der ganze Abschnitt mehrsichtig zu deuten ist. Zunächst ist es nur vage das "Ungetüm" und später der "Leviathan"' (E. RUPRECHT, 'Das Nilpferd im Hiobbuch. Beobachtungen zu der sogenannten zweiten Gottesrede', *Vetus Testamentum* (VT), 21 (1971), 228). KROEZE schrijft over Behemoth en Leviathan: 'Er is inderdaad in de tekening van deze dieren niet veel anders op te merken dan een getrouw naturalistische tekening, alleen dichterlijk groots gemaakt.' (KROEZE, 465).



tussen een mythologische of een zoölogische interpretatie.<sup>67</sup> Behemoth kan worden begrepen als verwijzend naar invloeden in de schepping die, in de gedaante van het wilde dier, concreet aanwijsbaar zijn maar tegelijkertijd deze concrete aanwijsbaarheid overstijgen en verwijzen naar machten die voor mensen bedreigend zijn en leven op onbereikbare plaatsen. Tegelijk is Behemoth onderdeel van Gods geschapen wereld en staat daarom onder zijn heerschappij.

#### 4.4.1.2 Leviathan

Ook Leviathan is een beest dat, zoals blijkt uit de omschrijving van Job 40:25-41:26, moet worden bestreden: wie trekt hem op aan een vishaak, bedwingt zijn tong met een touw (40:25)? Wie doorboort zijn neus (40:26); wie verhandelt en verdeelt hem op de markt (30); wie plant speren in zijn huid of een harpoen in zijn kop (40:31)?; Hem aanraken wordt zeker je laatste strijd! (40:32). Op Leviathan hoeft een aanvaller zijn hoop niet te stellen (41:1). In Job 41:2-3 zegt God: 'Niemand is zo dapper dat hij hem prikkelt, wie is hij dan die zich tegenover mij<sup>68</sup> opstelt? Wie zich tegenover Mij opstelt zal ik het vergelden, alles onder de hemelen behoort mij toe!'. De houding van de mens tegenover Leviathan is hier representatief voor zijn verhouding tot God: niemand stelt zich op tegenover God.<sup>69</sup> Net als Behemoth is Leviathan een schepsel, hoewel zonder vrees (41:25; vgl. ook Ps. 104:26). In Job 3:8 spreekt Job van 'zij die het wagen om Leviathan te verstoren'. God maakt Job duidelijk dat alleen Hij Leviathan bestrijdt. Ook in Psalm 74:14 en in Jesaja 27:1 wordt Leviathan vernietigd, zowel in het verleden (Ps. 74) als op de dag van het oordeel (Jesaja 27).<sup>70</sup>

FYALL draagt goede argumenten aan om in Leviathan een verwijzing te zien naar satan uit hoofdstuk 1-2. De vermelding van Leviathan in zowel Job 3 als in Job 41 vormt een inclusio.<sup>71</sup> Het kwaad wordt, zowel in de persoon van satan als in de persoon van Leviathan, voorgesteld als macht met een persoonlijke dimensie. Gods vraag in 38:2 ('wie is het, die het plan verduistert met woorden zonder kennis?') is

---

<sup>67</sup> Deze tegenstelling gaat grotendeels terug op de moderne voorstelling, dat de werkelijkheid bestaat uit twee, relatief los van elkaar functionerende dimensies: natuur en bovennatuur. Verschijningen in het domein van de natuur staan niet in verbinding met verschijningen in de bovennatuur. Van een verwijzende betekenis is dan in principe geen sprake. In de Bijbel wordt een dergelijk onderscheid niet gemaakt. Ook kan de discussie niet worden beslecht in het voordeel van een uitsluitend zoölogische beschrijving met een beroep op het poëtische taalgebruik in het boek Job (een van de argumenten van GORDIS, besproken in FYALL, 126-128). Eén van de kenmerken van Hebreeuwse poëzie is beeldend taalgebruik. Maar beeldend taalgebruik is meer dan een poëtische techniek. Het geeft ook woorden aan de manier waarop volgens het bijbelboek Job de werkelijkheid functioneert en is vormgegeven. De taal en het karakter van het boek Job leent zich dan ook niet tot het maken van scherpe onderscheidingen van propositionele aard (zie hoofdstuk 3, noot 7).

<sup>68</sup> Vele middeleeuwse handschriften lezen hier: *tegenover hem*. Ik volg de Codex Leningradensis.

<sup>69</sup> Vgl. OHMANN, zie noot 37.

<sup>70</sup> De strijd van JHWH tegen zijn vijand(en) speelde zich volgens de Bijbel dus niet alleen af aan het begin van de geschiedenis. Steeds weer bewijst Hij, door de overwinning op vijandige machten, dat Hij God is.

<sup>71</sup> FYALL, 143. Er is ook een overeenkomst tussen 3:8-9 en 41:10. In 41:10 komt net als in Job 3:9 'de wimpers van de dageraad' (בַּעֲפֻרַיִם-וּשְׁמַיִם) voor in combinatie met 'Leviathan'.

gericht aan Job, maar zinspeelt mogelijk ook op de opstandige vraag van satan aan God (Job 1:9). De satan speelt op deze manier een belangrijke rol. Zowel in de proloog als in het lange middelgedeelte van het bijbelboek Job. Opvallend genoeg is satan in Job 42 van het toneel verdwenen. Op een verbinding tussen satan en Leviathan wijst ook 41:2, volgens FYALL een verwijzing naar satan die in de proloog de confrontatie met JHWH aangaat.<sup>72</sup> God neemt het op tegen het kwaad in de persoon van satan. Daarnaast wijst Hij Job op zijn heerschappij over zijn schepping. Hij begrenst invloeden die, net als satan, zijn scheppingsorde tot op zekere hoogte bedreigen. De figuur van Leviathan is, voorafgegaan door andere invloeden (uit Job 38:4; 39:30 en, in het verlengde daarvan, Behemoth), het hoogtepunt van de verwijzing naar de invloed van satan. De beschrijving van de verzen 11-13 en 17 wijst op een dimensie die, net als in het geval van Behemoth, niet beperkt is tot het domein van de natuurlijke verschijningen.<sup>73</sup> Hierop wijzen ten slotte ook de verzen 23-24. Tot Leviathans domein behoren de diepte (מצולה)<sup>74</sup> en de zee (ים).<sup>75</sup> Een verbinding met Job 28 is te vinden in 41:26, waar wordt vermeld dat Leviathan koning is [על-כל-בְּנֵי-שָׁחַץ]. Dezelfde ‘zonen van trots’ of ‘zonen van trotse wilde dieren’ komen ook voor in Job 28:8. Zij kennen de weg naar de binnenste van de aarde niet. Alleen God weet waar de wijsheid verblijft. Ook Leviathan, koning van deze wezens,<sup>76</sup> kan de vergelijking met God niet aan.

#### 4.5 De relatie tussen Gods eerste en tweede antwoord

Er bestaan verschillende verbindingen tussen de hoofdstukken 38-41. In Job 38:31b gebruikt God bijvoorbeeld het werkwoord קשר ([...] de banden van sterren vastmaken'). Hetzelfde werkwoord wordt gebruikt voor de wilde os (39:10) en Leviathan (40:29). Het werkwoord פתח (38:31b: '[...] de koorden van Orion losmaken') wordt ook gebruikt voor de wilde os (39:5) en Leviathan (41:6). De verschillende verbindingen roepen de vraag op hoe Job 38-39 zich verhoudt tot 40-41. Continuïteit zit onder andere in het gebruik van de werkwoorden en in het feit dat beide antwoorden uitlopen in de beschrijving van dieren. Ook wordt het geweld dat JHWH als schepper uitoefent in zowel hoofdstuk 38 als in 40 in verband gebracht met zijn houding tegenover slechte mensen. Onderdeel van Gods scheppende handelen is de uitoefening van geweld, het stellen van grenzen, tegenover slechte mensen en andere invloeden die Gods schepping bedreigen.

<sup>72</sup> '[...] wie is hij dan die zich tegenover mij opstelt?' (Job 41:2b). Geen mens stelt zich op tegenover JHWH. In de proloog wordt van de satan verteld dat hij 'zich opstelt tegenover God' (Job 1:6.). Vgl. voor een vergelijkbaar motief ook 2 Kron. 20:6 (hier, ook wijzend op het verschil tussen God en mensen: וְאִין עִמָּךְ לְהִתְיַצֵּב 'niemand kan staande blijven naast U').

<sup>73</sup> Vuur en rook zijn verschijnselen die vaak voorkomen wanneer God zelf optreedt, zie Gen 15:17; Ex 19:18; Ps 18:9; Jes 6:4; 29:6; 30:3; 65:5; 66:15.

<sup>74</sup> Vgl. ook Ex. 15:5 en Neh. 9:11 (gebruikt voor de diepten waarin de Farao met zijn leger omkwam). Vgl. ook Ps. 68; 69; 88 en 107; en Jona 2:4 voor de diepte als macht die mensen overmeestert. Vgl. ook Mich. 7:19; Zach 1:8; 10:11.

<sup>75</sup> Hierboven besproken als verwijzing naar een belangrijke, de schepping bedreigende invloed (4.2.3)

<sup>76</sup> Maar als zodanig toch één van hen, en daarom de mindere ten opzichte van God.

Maar er is ook ontwikkeling. De dieren in Job 40-41 zijn groter, indrukwekkender, sterker. De dieren uit 38-39 worden ook nog op een andere manier overtroffen. Verwijzen de dieren uit Job 38 en 39 naar de grensgebieden van Gods (geordende) wereld, Behemoth en Leviathan voeren deze verwijzing naar een hoger plan. Behemoth vertegenwoordigt 'het wilde dier', dat mensen bedreigt en leeft op voor mensen onbereikbare plaatsen. Leviathan verwijst naar (de invloed van) satan. Samen vertegenwoordigen Behemoth en Leviathan machten die, hoewel geschapen, tegen God en zijn schepping 'opstaan'. Behemoth, maar vooral Leviathan bezitten zogezegd 'mythische trekken'. Ten opzichte van zee, dodenrijk en woestenis valt op dat Behemoth en Leviathan machten representeren met een meer persoonlijke identiteit. De beschrijving van de dieren in Job 38-39 anticipeert op de ongetemdheid van Behemoth en Leviathan. Het zijn manifestaties van wilde, onstuimige en bloeddorstige invloeden in Gods schepping, die God niettemin controleert. Gods macht en invloed reikt tot aan de grenzen van zijn wereld. In zijn antwoord wijst God Job dus op zogenaamde grensmachten waar ook de invloed van slechte mensen deel van uitmaakt. Deze machten staan echter onder controle van God.

#### **4.6 Gods tweede antwoord: conclusies**

1. Uit Gods tweede antwoord blijkt, dat los van God niet over recht kan worden gedacht of gesproken. Dit hangt samen met zijn goddelijke positie, kracht en macht [4.4];
2. Typerend voor de identiteit van zowel Behemoth als Leviathan in het bijbelboek Job is hun hoedanigheid als schepsel. Als zodanig staan zij onder controle van en zijn zij afhankelijk van JHWH. De beschrijving van deze dieren heeft ontmythologiserende trekken. Centraal in de beschrijving staat hun indrukwekkende bouw en kracht [4.4.1; 4.4.1.1];
3. De betekenis van Behemoth en Leviathan is niet beperkt tot de dimensie van de natuurlijke verschijningen. Samen verwijzen Behemoth en Leviathan naar machten die (hoewel geschapen en levend onder Gods heerschappij) tegen God en zijn schepping opstaan. Ten opzichte van sommige andere machten die Gods schepping bedreigen valt op dat Behemoth en Leviathan machten representeren met een meer persoonlijke dimensie [4.4.1; 4.4.1.1; 4.4.1.2; 4.5];
4. Behemoth in Job 40 kan, mede door de verbinding met de dieren uit Job 38-39, worden begrepen als verwijzend naar invloeden uit de grensgebieden van de schepping. Deze invloeden zijn in de gedaante van het wilde dier concreet aanwijsbaar maar overstijgen tegelijkertijd deze concrete aanwijsbaarheid en verwijzen naar machten die voor mensen bedreigend zijn en leven op onbereikbare plaatsen [4.4.1.1];
5. Leviathan verwijst naar de invloed van satan uit Job 1-2 [4.4.1.2];

6. In de hoofdstukken 38-41 zit zowel continuïteit als ontwikkeling. Het kwaad dat zich in de schepping roert wordt in een zich ontwikkelende beschrijving vertegenwoordigd door zee, slechte mensen, onderwereld en woestenij. Vervolgens door wilde dieren, Behemoth (→het wilde dier) en Leviathan (→satan).

## HOOFDSTUK 5 GOD'S EYE VIEW IN PERSPECTIEF

### 5.1 Inleiding

In de literatuur wordt het bijbelboek Job op verschillende manieren in verband gebracht met het onderwerp God en geweld. Meestal wordt het probleem gesteld vanuit de ervaring van de hoofdpersoon Job (zie 3.8 sub. 2). Dit is ook begrijpelijk, omdat Job tot op zekere hoogte staat voor 'gelovige mensen' in het algemeen. Maar de bespreking van het onderwerp vanuit het perspectief van Job biedt geen afdoende verklaring van het fenomeen geweld in het boek Job.<sup>1</sup> Het onderwerp kan worden benaderd vanuit verschillende perspectieven. Ik heb ervoor gekozen om het thema te bespreken vanuit de godsreden in Job 38-41. Hieruit kwam onder andere naar voren dat er, volgens God zelf, een kwalitatief verschil bestaat tussen Job (mens) en God. God heeft taken, mogelijkheden en verantwoordelijkheden, die Job niet heeft. Tegenover Jobs klacht dat God onrechtvaardig en willekeurig handelt, schetst God een tegenbeeld. Uit Gods antwoord bleek, dat Hij zijn schepping onderhoudt, controleert en begrenst tot aan de uiterste grenzen. Dat geldt ook voor machten die zijn schepping (steeds weer) bedreigen. Vanuit Gods perspectief is het gebruik van geweld noodzakelijk voor het in stand houden van een goede en geordende wereld.

In dit hoofdstuk zal ik verder ingaan op verschillende verbindingen die er zijn tussen Job 38-41 enerzijds, en Job 1-37 en 42 anderzijds. Gods antwoorden zijn een reactie op de betogen van Job en zijn vrienden en moeten dus, ondanks hun eigen karakter, worden gelezen tegen de achtergrond van de eerdere betogen. Ook het verhaal van Job 1,2 en 42 is onmisbaar voor een goed begrip van de boodschap van het bijbelboek Job in het algemeen en de godsreden in het bijzonder. De bedoeling van dit hoofdstuk is de bespreking van Job 38-41 enigszins in perspectief te plaatsen door, in hoofdlijnen, de overige delen van Job te bespreken.

### 5.2 Job 1 en 2

De betekenis van de eerste twee hoofdstukken voor het geheel van het boek Job kan moeilijk worden overschat. Het verhaal van de opstand van satan vormt de achtergrond waartegen de dialogen (de godsreden inbegrepen) moeten worden uitgelegd. De dialogen zijn ingebed in het verhaal van proloog en epiloog. K.J. POPMA, een origineel en eigenzinnig denker uit de beginjaren van de vrijmaking, schrijft dat in bijna heel het boek Job de duistere figuur van de satan op de achtergrond staat

---

<sup>1</sup> Auteurs die hun uitgangspunt nemen in de geweldservaring van Job bieden dan ook geen verklaring van wat Job overkomt. Zij veralgemeniseren de boodschap van het bijbelboek Job tot de conclusie dat in situaties van lijden en geweld de klacht de aangewezen manier is om God aan te roepen (BAUMANN, zie 3.1) of dat God de kant van de lijdenden kiest (o.a. VAN OORSCHOT, 209). Terwijl sommigen ontkennen dat God reageert op Jobs klacht, is de boodschap volgens anderen gelegen in het feit dat God spreekt (zie 3.7, noot 25). Voor sommigen zijn de godsreden teleurstellend. KUBINA: 'Die Rede Gottes enthält weder eine Rechtfertigung seines Tuns noch eine Erklärung für Hiobs Leid, noch die von Hiob geforderte Bezeugung seiner Unschuld; insofern bewirkt sie bei Hiob und dem Leser zunächst eine große Ent-Täuschung.' (KUBINA, 148).

(POPMA, 175-176). Hij schrijft verder: ‘Het boek Job tekent ons den satan als een machtige figuur, die evenwel bij al wat hij onderneemt van Gods toestemming moet leven.’ (POPMA, 19). Terecht stelt POPMA dat het boek Job de geschiedenis van satans nederlaag bevat (POPMA, 176).

### 5.2.1 Strijd in de hemel

In de proloog speelt het motief van het hemels beraad (Job 1:6; 2:1) een grote rol. Het motief is van belang voor de ontwikkeling in en de uitleg van Job als geheel.<sup>2</sup> De voorstelling van een hemelse raad, waarin goden gezamenlijk beslissen, was gemeengoed in het Oude Nabije Oosten.<sup>3</sup> De Israëlieten kenden een dergelijke voorstelling, zoals blijkt uit Psalm 82:1, 1 Koningen 22:2-28 en Job 1-2. De idee dat verschillende (goddelijke) machten invloed uitoefenen op de werkelijkheid vormt een belangrijke kern van de polytheïstische religies uit Israëls Umwelt. Maar, anders dan in de voorstelling van de Israël omringende volken bestaat de raad van JHWH slechts uit leden die hem ondergeschikt zijn.

In Job 1:2 en 2:6 maken de ‘zonen van God’ hun opwachting bij JHWH, onder wie ook satan. Vanuit het vertellerperspectief is dus vanaf het begin duidelijk dat naast God ook andere machten hun invloed uitoefenen, zij het binnen strikte maar wijde grenzen. De persoon van satan speelt in het bijbelboek Job een belangrijke rol. Uit de proloog wordt duidelijk dat er zich een strijd afspeelt tussen JHWH en satan, met het ontzag van Job als inzet. De beschuldiging van satan is immers gericht aan JHWH, en niet aan Job.<sup>4</sup> De wisselwerking tussen JHWH en satan is subtiel.<sup>5</sup> Satan stelt zich samen met de (andere) zonen van God op voor JHWH. JHWH initieert de discussie (Job 1:7). Satan antwoordt, waarna JHWH vraagt of satan ook op zijn dienaar Job heeft gelet. Job heeft namelijk ontzag voor God en mijdt het kwaad (1:1; 1:8; 2:3).<sup>6</sup> JHWH neemt dus het initiatief. Hij wijst satan op het feit dat de verhouding JHWH – Job is zoals het hoort: er is sprake van ontzag voor God. Satan gaat in op de vraag van JHWH. Hij sluit aan bij het voorbeeld Job: zou Job zonder reden zoveel ontzag voor God hebben? (1:9). Volgens satan is de verhouding JHWH – Job helemaal niet zoals

---

<sup>2</sup> FYALL schrijft: ‘[...] the theology of the divine council provides a context for an exploration of some of the other most significant passages and themes in Job.’ (FYALL, 54).

<sup>3</sup> Hoewel in Egypte in mindere mate. Zie WALTON, 92-97. Hij schrijft: ‘In the ancient world, major decisions among the gods were group decisions. Most likely a perception modeled after human governing of an early period, this view understood the gods as deliberating and governing as an assembly.’ (WALTON, 94-96).

<sup>4</sup> Job 1:10 ‘*U beschermt hem immers [...] U hebt het werk dat hij doet gezegend [...]*’.

<sup>5</sup> Op de subtiliteit van (onder andere) de dialogen in het verhaal van Job 1 en 2 wijst ook CLINES, in: D.A.J. CLINES, ‘False Naivety in the Prologue to Job’, in: D.A.J. CLINES, *On the Way to the Postmodern. Old Testament Essays, 1967-1998* (JSOT.SS 293), Vol. II, Sheffield, 1998, 735-744.

<sup>6</sup> יָרָא – vertaald met ‘ontzag’. Kernpunt is de eerbied, vrees en ontzag in de persoonlijke ontmoeting met (vgl. Gen 3:10; Ex. 3:6; 20:18), of de gehoorzaamheid aan God (vgl. Ex. 1:21; Deut. 10:12; Ps. 86:11; Job 1:1; Spr. 3:7; 14:2). De oprechte dienst aan God wordt gekenmerkt door integriteit, eerlijkheid, (תָּמָּ – *ethically and morally correct; upright, honest*. HALOT, vol. II, 1742-1743), oprechtheid (יָשָׁר – *right*. HALOT, vol. I, 450), de afkeer van het kwaad (וַיִּסַּר מַרְעָ – *and* ontzag voor God (יָרָא אֱלֹהִים).

het hoort. Job zou God gebruiken om er zelf beter van te worden. Door aan te sluiten bij het voorbeeld Job trekt satan de relatie JHWH – Job in twijfel. In werkelijkheid, zo lijkt satan te beweren, is de verhouding JHWH – Job/schepping<sup>7</sup> plat en mechanisch. Er is geen sprake van echt ontzag.

Maar satan erkent in JHWH zijn meerdere. Hij daagt God uit om zijn hand uit te strekken naar Job en wat hem toebehoort. Satan vraagt dus toestemming. Hieruit blijkt dat satan niets kan doen op eigen initiatief. JHWH geeft wat Job bezit in de macht van satan om ermee te doen wat hij wil, binnen de grenzen van JHWH ('raak Job zelf niet aan'). Ook in hoofdstuk 2 is het onderscheid tussen de hand van God en het werk van satan subtiel.<sup>8</sup> Het is satan die met Job doet wat hij wil, binnen de grenzen van JHWHs toestemming. De proloog bevestigt dus zowel het bestaan van een hemels beraad, waarin ook satan beperkte speelruimte heeft, als JHWHs overmacht.<sup>9</sup> Uit Job 1 en 2 blijkt, dat Jobs lijden vanuit Gods perspectief noodzakelijk is. Met de uitkomst ervan bewijst God satans ongelijk: er is sprake van ontzag 'om niet'.<sup>10</sup>

### 5.3 Jobs klacht

Job bevestigt Gods regering en overmacht door bereid te zijn niet alleen het goede, maar ook het kwade van God te aanvaarden (Job 1:21; 2:10). Hierin zondigde hij niet (Job 2:10). Satan had voorspeld dat Job God zou vervloeken (1:11; 2:5), maar dat gebeurt dus niet. In plaats daarvan vervloekt Job de dag van zijn geboorte (3:1).<sup>11</sup> Hiermee wordt de manier waarop Hij zijn schepping handhaaft veroordeeld, en daarmee impliciet ook God zelf. Volgens KUBINA treedt Job in hoofdstuk 3 op als 'Anti-Gott'. Zij ziet bovendien een analogie tussen Job als anti-God en Behemoth en Leviathan (god- en scheppingsvijandige machten). Tegenover Job 3 staat Job 38 waarin God Job wijst op de betrouwbaarheid en orde van zijn schepping (KUBINA, 154).

Volgens FISHBANE moet Job 3:1-13 worden gelezen tegen de achtergrond van het scheppingsverhaal van Genesis 1:1-10. Terwijl Genesis 1 volgens hem kan worden begrepen als 'creation', moet Job 3 worden begrepen als een 'incantation unit' die

---

<sup>7</sup> Job is Gods scheppingswerk (Job 10:3.9).

<sup>8</sup> In 2:3 zegt JHWH: 'jij hebt mij ertoe aangezet hem zonder reden te gronde te richten'. Het gebruik van het woordje *אָרַב* is ironisch. Satan had JHWH er immers van beschuldigd niet 'om niet' (*אֵינִי*) gediend te worden. Nu heeft Hij Job 'om niet' te gronde gericht, maar Job blijft nog even vroom.

<sup>9</sup> POPMA spreekt van 'openbarings-historische voortgang'. Hij schrijft: 'Zoals gezegd, is het waarschijnlijk dat Jobs eigen kennis omtrent het rijk der duisternis aanmerkelijk geringer is geweest dan de kennis der auteurs van het boek Job.' (POPMA, 21).

<sup>10</sup> CLINES: 'In Job's case, says the prologue, his suffering is entirely for God's benefit.' En: 'Job suffers for Gods sake.' (in: CLINES, *On the way to the Postmodern*, 744). Ook POPMA: 'er is verband tussen Gods zaak en die van Job' [...] 'De lezer ziet, dat Jobs zaak Gods zaak is. En weet ook, dat God Zelf Zijn zaak met die van Job heeft vereenzelvigd.' (POPMA, 57).

<sup>11</sup> In 3:1 *אָרַב* (piel, *declare cursed, accursed*, HALOT, vol. II, 1104).

het tegenovergestelde beoogt: was Job maar nooit geboren.<sup>12</sup> De scheppingsdagen, met uitzondering van de derde dag, worden volgens FISHBANE in Job 3:4-13 weergegeven in omgekeerde volgorde. Hoewel dit al te vergezocht is, wordt duidelijk dat Job zijn lijden beschrijft met woorden, ontleend aan de schepping (Job 6:3; 7:9; 9:17; 10:21-22; 14:7-12.18-20; 19:10; 27:20-21; 30:15.22.29). Door zijn geboortedag te vervloeken wordt de vraag opgeroepen naar de betrouwbaarheid van de scheppingsorde.

Gods scheppingswerk is een motief dat door zowel Job (Job 9; 12; 26) als door zijn vrienden (met name Elihu) wordt ingezet. Op het niveau van woordgebruik bestaan subtiele verbindingen tussen Job 38-41 en onder andere Job 3. In zowel hoofdstuk 38 (vers 8) als hoofdstuk 3 (vers 11 en 23) vinden we de combinatie סכך (versperren, afsluiten) en רִחֵם (moederschoot). Tegenover de nacht en het donker van Job 3 staat de nieuwe morgen en het licht van hoofdstuk 38. Ook de morgensterren (38:7) en het morgenrood (38:12; 41:10) komen voor in Job 3. Job wenst echter dat zij niet zullen schijnen (3:9-10). God zegt in 38:27 dat Hij woestijn en woestenis verzadigt (שבע) zodat nieuw leven opnieuw mogelijk is. Maar Job klaagt dat God hem verzadigt (שבע) met onrust (7:4), bitterheid (9:18) en smaad (10:15). In Jobs klacht neemt ook de tegenstelling licht – donker een belangrijke plaats in. God zal later bevestigen dat Hij iedere morgen nieuw ontbiedt en het licht onthoudt aan de slechten (Job 38). Na wat hem is overkomen beklagt Job zichzelf: had ik het licht maar nooit gezien. Was ik maar achter de deuren van mijn moeders buik gebleven (3:10),<sup>13</sup> gestorven (3:11), geborgen in de aarde (3:13), weggestopt in het donker (3:16). Het donker staat voor een scheppingsvijandige macht (FISHBANE). Job verbindt het ook met het domein van Leviathan (3:8). Job verlangt naar een plaats in de ‘shadowlands’ van Gods schepping (vgl. 7:9-10; 14:13; 16:22). Hij verlangt rust, maar onrust is zijn deel (3:26). Normaal gesproken is het donker het domein van vijandige machten, maar Job zoekt er rust en vrede. In Job 24:1 vraagt Job zich af hoe het kan dat mensen die God kennen niet weten wanneer Hij ingrijpt (‘zijn dagen niet kennen’), terwijl God de tijd van alle dingen kent (vgl. 39:1-2). Tegen God, die borg staat voor een goede en geordende wereld, klaagt Job bitter: ‘waarom acht u de mens zo hoog? Waarom krijgt hij al die aandacht van u? Elke ochtend dringt u zich aan hem op, u onderzoekt hem elk ogenblik opnieuw’ (7:18-19). Volgens Job gebruikt God geweld tegen de verkeerde mensen. Job zelf gebruikte in zijn goede dagen zelf geweld tegen boosdoeners (עֲוֵלָה): ‘ik brak de kaken van de boosdoener en ontrukte de prooi aan zijn tanden.’ (Job 29:17).

---

<sup>12</sup> FISHBANE: ‘Job, in the process of cursing the day of his birth (v. 1), binds spell to spell in his articulation of an absolute and unrestrained death wish for himself and the entire creation. He assumed that the world both centered around and depended upon him.’ (FISHBANE, 153). FISHBANE geeft hier een wel erg negatieve betekenis aan Job 3. Job gebruikt taal en motieven, ontleend aan de schepping maar denkt niet noodzakelijk dat de hele schepping om hemzelf draait. Toch roept ‘het geval Job’ wel de vraag op naar de betrouwbaarheid van de scheppingsorde.

<sup>13</sup> Het sluiten van deuren betekent hier, net als in Job 38:8.10; 41:6, het bedwingen van gevaar.



Gods scheppingswerk is een belangrijk motief in het bijbelboek Job. Dit wordt duidelijk op het niveau van woordgebruik. Maar het is meer dan een stijlfiguur. Met het woordgebruik wordt ook Gods scheppingswerk zelf geproblematiseerd. Jobs lijden past niet in de goede en geordende wereld van JHWH.

Job weet niets van de scène in de hemel. Hij schrijft de vernietigende activiteiten van satan (1:12; 2:6-7) toe aan God.<sup>14</sup> In Jobs voorstelling zijn er maar twee mogelijkheden: ofwel Job is slecht, of God is onrechtvaardig en slecht.<sup>15</sup> Het zijn juist deze teksten, die in de literatuur de aandacht trekken (o.a. KEULEN, 78-83 en BAUMANN, 140-141). Omdat Job er zeker van is dat hij rechtvaardig is (Job 23; 31) rest hem niets anders dan God, die normaal gesproken garant staat voor een goede en rechtvaardige wereld, te zien als een willekeurige en gewelddadige macht (o.a. Job 23:15). Job is hiervan zó overtuigd, dat hij JHWH ter verantwoording roept, hoewel hij weet dat hij het tegen God zal afleggen (Job 9).<sup>16</sup> Dit maakt Jobs klacht zo uitgesproken bitter. Job houdt God verantwoordelijk voor zijn lijden. Job verstaat zijn ongeluk als Gods beschuldiging of rechtsgeding tegen hem (KEULEN, 43); hij ziet elke aanval als een nieuwe getuige, die God oproept in zijn zaak tegen hem (10:17). Vanuit Jobs perspectief behandelt God hem als een רָשָׁע.<sup>17</sup> Een tweede verwijt van Job aan God is, dat Hij niet rechtvaardig handelt door de goddelozen lang en onbezorgd te laten leven (Job 21 en 24).

Uiteindelijk doet Job afstand van zijn beperkte manier van spreken tegenover God (42:6). Tegenover God is Job nietig en klein (42:6). Maar de erkenning van zijn nietigheid opent de weg naar herstel (Job 42). Onder anderen KUBINA wijst op de betekenis van de herstelde relatie tussen Job en JHWH. Job bevindt zich tegen het einde van de geschiedenis weer in de juiste verhouding tegenover JHWH; schepsel tegenover God. Net als alle andere machten die Gods schepping (steeds weer) bedreigen (tegen God opstaan) moet ook Job zijn plaats erkennen als schepsel in de wereld van JHWH.

Waarschijnlijk kent Job satan niet. In ieder geval onderkent hij de werkzaamheid van satan niet. Toch valt op dat hij in zijn betogen een aantal keren de naam noemt van duistere machten. Dit in tegenstelling tot de vrienden. In de voorstelling van Job

---

<sup>14</sup> Volgens de schrijver(s) van het bijbelboek Job zondigde Job hierin niet. Wel kan hem (verder in het boek Job) worden verweten, dat hij God ter verantwoording roept.

<sup>15</sup> In 3:23; 6:4; 7:12-14; 9:17-19; 10:2-3; 13:15.24.27; 14:18-22; 16:7-14; 19:6; 23:16; 30:11a.19-23.

<sup>16</sup> Volgens KEULEN is Job 9 van cruciale betekenis: '[...] Job 9 causes a decisive turn in the dialogue. It brings clarity to Job's accusations in the course of the dialogue. Job can not avoid the sharp charge that God perverts justice when considering Job's innocence. [...] With this, the concept of retribution is called into question because it leads to the conclusion that God has to be seen as wicked. This impasse – the possibility that God is wicked – is not surpassed in subsequent dialogue; but it does require a response. Thus, Job 9 overshadows the continuation of the dialogue.' (KEULEN, 43).

<sup>17</sup> Job vergelijkt zichzelf ook met de zee en het zeemonster (Job 7:12). Ook vergelijkt Job zijn eigen bestaan en dat van andere onderdrukten met dat van de wilde dieren, waaronder de wilde ezel (Job 24:5 en 30:29).

moeten zee en zeemonster worden bewaakt (7:12). Verder dan bewaken gaat Gods bemoeienis met Rahab. Zij staat bloot aan de vernietigende kracht van God (Job 9:13; 26:12). In 3:8 spreekt Job van 'zij die het wagen om Leviathan te verstoren (עוֹרֵר)'. Job weet niet dat satan, Leviathan verwijst naar de invloed van satan (zie 4.6 sub. 5), inderdaad in beweging is gezet (Job 1 en 2). Job is weliswaar niet de zee of het zeemonster (7:12), maar zijn lijden staat wel in nauwe verbinding met de strijd tegen satan, getuige de gebeurtenissen in Job 1 en 2 en Gods verwijzing daarnaar in zijn antwoord aan Job (met name de beschrijving van Leviathan, zie 4.6 sub. 5 en 6). In Job 9:24 zegt Job: 'De aarde wordt gegeven aan de goddelozen. Het gezicht van haar rechters wordt bedekt. Als niet H/hij dit doet, wie dan?' Zinspeelt Job hier op satan,<sup>18</sup> die zijn invloed laat gelden in de hemelse raad (FYALL)? Job weet niet van de strijd die zich afspeelt in de hemelsferen. Daarom ligt het meer voor de hand dat Job hier God bedoelt. Zijn vraag is dan ook beter te begrijpen als uitroep van wanhoop. De lezer weet echter dat satan, met toestemming van God en binnen zijn grenzen, zijn hand heeft in Jobs lijden.

#### 5.4 De vrienden

In Job 2:11 komen Jobs vrienden in beeld. Zij hebben gehoord van 'al het kwaad dat hem was overkomen', en zijn gekomen om Job medelijden te betonen.<sup>19</sup> VON RAD wijst op het feit dat de opvattingen van de vrienden worden ondersteund door een lange leertraditie (vgl. 5:27; 8:8-9; 15:9-10; 32:7).<sup>20</sup> In de overtuiging van de vrienden bestaan er globaal gezien twee soorten mensen: slechten en oprechten. Slechte mensen zal het slecht vergaan terwijl goede mensen (uiteindelijk) zullen worden geholpen of gered. In deze overtuiging kunnen dus ook oprechte mensen door God

---

<sup>18</sup> Of iemand anders die zijn stem kan laten gelden in het hemels beraad.

<sup>19</sup> Dit geldt volgens CLINES vooral voor Elifaz. CLINES maakt onderscheid tussen de (motieven) van de drie vrienden. De verschillen zijn het meest duidelijk herkenbaar in de eerste serie betogen. 'Eliphaz argues from the piety of Job in order to offer consolidation; Bildad argues from the contrast between the fates of Job and Job's children in order to offer warning; Zophar argues from the suffering of Job in order to denounce Job.' CLINES, *On the Way to the Postmodern*, 730-731. Toch zijn de drie vrienden volgens 2:11 samen gekomen om hun medeleven te tonen en Job te troosten. Zowel Bildad als Elifaz leggen de nadruk op het feit dat geen mens in Gods ogen rein kan zijn. De verschillen moeten daarom niet worden overschat. Zo ook KEULEN: 'Since, in my view, distinct positions between the three friends can not be distinguished clearly enough, I treat their speeches as one voice in the debate with Job.' (KEULEN, 47).

<sup>20</sup> De opvatting van de vrienden van Job is maar niet hun individuele mening. Zij is, volgens VON RAD, resultaat van het nadenken en de stichting van generaties. Daarin ligt ook haar grote waarde. VON RAD: 'Die Legitimität und Würde dieser Lehren beruht eigentlich erst darin, daß sie von einer langen Lehrtradition gedeckt sind.' (VON RAD, 248). Het was de taak van de leraren om uit de bulk van ervaringen bepaalde theorieën over het lijden (zijn afkomst en functie) in regels te formuleren. Het was de overtuiging van de leraren dat in elk lijden God op een verborgen manier handelt. Doel ervan kon bij voorbeeld zijn 'om hem af te houden van een slechte daad, om hem voor hoogmoed te vrijwaren.' (Job 33,17). Lijden kan dus een tuchtiging zijn van Jahwe om een mens te behoeden of om hem (weer) op het rechte pad te krijgen. Lijden kon ook een oefening zijn in hoop: 'Blijf kalm en wacht op de HEER, erger je niet aan wie slaagt in het leven' (Psalm 37,7). In Job redeneren de vrienden: niemand is zonder zonde, Jahwe straft de zondaar. Zij sporen Job aan om zich te verootmoedigen voor God.

worden getuchtigd, maar zij kunnen herstel en vergeving van God verwachten als ze zich tot God wenden. Het verschil tussen slechte en oprechte mensen wordt in de visie van de vrienden gerelativeerd door de overtuiging dat, als het erop aan komt, geen mens voor God kan bestaan. Job behoort tot de oprechten, maar hij moet uitkijken dat hij door zijn gebrek aan wijsheid, de dwaas dient als waarschuwend voorbeeld, niet alsnog ten onder gaat. Het lot van de slechte is dus wat de vrienden betreft een mogelijkheid die Job te wachten staat, maar nog kan worden afgewend. Job moet daarom volgens de vrienden geduld hebben en zich bekeren. Jobs fout blijkt volgens hen dan ook niet in de eerste plaats uit zijn slechte daden (volgens KEULEN, 53). Zijn grootste misdaad is zijn gebrek aan wijsheid. Zijn volharding in de overtuiging dat hij zuiver en rein is (27:6), volgens de vrienden kan niemand zich gedragen zoals God het wil, maakt hem een dwaas, die moet uitkijken dat het hem niet zo zal vergaan als de רָשָׁע.

#### 5.4.1 Elifaz

Elifaz is de oudste van de drie vrienden. Hij bezweert Job de moed niet te verliezen en te vertrouwen op zijn ontzag voor God (4:6). Jobs ontzag voor God was de inzet van de strijd tussen God en satan. Nu moet blijken of Job God nog steeds 'om niet' zal dienen. De boodschap van Elifaz is in het kort: heb geduld, verlies de moed niet, want je bent oprecht. God zal een keer brengen in je lot.

Elifaz verdeelt de mensen in oprechten en slechten (4:7-8). Job is oprecht, daarom is er voor hem nog hoop (5:26). Deze hoop zal, zo blijkt uit de afloop van het bijbelboek Job (42:17), niet worden beschaamd. Hoewel ook oprechte mensen kunnen worden getuchtigd door God (5:17), is het lijden dat Job overkomt problematisch. Job beweert niet dat hij foutloos is (13:26; 14:16-17).<sup>21</sup> Toch houdt hij vol dat hem niets te verwijten valt (23:10-12; 27:6). Ondanks het feit dat Job oprecht is, ontzag voor God heeft en het kwaad mijdt, dreigt het met Job slecht af te lopen. Volgens Elifaz kan God mensen straffen bij wijze van waarschuwing. De dwaas uit 5:2-5 dient als waarschuwend voorbeeld van iemand die onheil over zichzelf brengt. Job moet uitkijken dat hij niet hetzelfde doet. Volgens Elifaz is niemand perfect.<sup>22</sup> Ook kan een mens zomaar iets overkomen (4:19-21).<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> Vgl. ook Job 9:2 ('hoe kan een mens in zijn recht staan tegenover God?' – waarschijnlijk meer wijzend op het verschil in kracht tussen God en Job) en 14:4, waar Job lijkt te beweren dat de mens, tegenover God, onrein (geboren) is. Volgens Elihu claimt Job dat hij rein is (33:9).

<sup>22</sup> Het kwaad heeft geen andere oorsprong dan de mens zelf (5:6), daarom is de mens voor het ongeluk geboren (5:7). KEULEN emendeert יוֹלֵד (is geboren) tot יוֹלֵךְ (brengt voort, vgl. LXX), volgens hem klopt vers 7 anders niet met vers 6. Bedoeld moet zijn een tegenstelling: niet uit de aarde, maar uit de mens komt het kwaad voort. Toch past de Masoretische tekst goed in het geheel van de uitspraken van Elifaz en de andere vrienden. Aan de ene kant is geen mens rein voor God. Aan de andere kant is er een relatie tussen iemands daden en wat hem overkomt. Een mens is dus gedoemd zijn toevlucht te zoeken bij God, in de hoop dat God hem niet afwijst.

<sup>23</sup> Volgens CLINES moeten de werkwoorden in 4:20-21 modaal worden begrepen (zij zouden dus wijzen op een *mogelijkheid*). Bedoeld is volgens hem dan ook niet dat iedereen omkomt en niemand wijsheid kent. De bedoeling van Elifaz moet als volgt worden omschreven: voor mensen bestaat altijd

In zijn tweede betoog waarschuwt Elifaz Job zijn ontzag voor God niet te verspelen. Job is volgens hem schuldig, zoals ieder mens (15:14).<sup>24</sup> Maar Elifaz' toespraak over hoe het de עָשָׂר zal vergaan, heeft Job al zo vaak gehoord (16:2-3). God bevestigt bovendien hoe het de slechten volgens Elifaz vergaat. Toch is dit niet van toepassing op 'het geval Job': God lijkt Job ten onrechte als een slecht mens te behandelen. Uiteindelijk leidt dit tot Elifaz' conclusie dat Job slecht is (Job 22:5-10).<sup>25</sup> De dialogen eindigen dus in een impasse. Tegenover Job die beweert onschuldig te zijn staan de vrienden die uiteindelijk niet anders kunnen dan concluderen dat Job schuldig is (KEULEN, 54).

#### 5.4.2 Bildad

Bildads toon is vanaf het begin scherper. Aan je eigen zonde gaan mensen te gronde. Dit geldt voor Job, maar ook voor zijn kinderen (8:4-5). Maar de Ontzagwekende kan, als Job rein en oprecht is, een keer brengen in zijn lot. Er is dus hoop voor Job. De slechten zal het daarentegen slecht vergaan (8:22; 18:21). Net als Elifaz is Bildad van mening dat als het erop aan komt geen mens rein is in Gods ogen. Beide vrienden herhalen het als een refrein: hoe kan een mens nu zuiver zijn (4:17-19; 15:14-16): zelfs hemel, engelen (Elifaz) en maan en sterren (Bildad) zijn in Gods ogen niet volmaakt. Bildad en Elifaz zetten hiermee, in tegenstelling tot het spreken van God zelf, Gods schepping in een negatief daglicht. Bildads derde antwoord valt uiteen in twee delen. Het eerste deel vertoont opvallend veel overeenkomsten met het spreken van God zelf (25:2-3). Maar de conclusie van het tweede deel (niemand kan zich gedragen zoals God het wil) wordt door God bevestigd noch ontkend.<sup>26</sup>

#### 5.4.3 Sofar

Sofar voegt aan de betogen van Elifaz en Bildad in feite niets toe: het zal de slechte slecht vergaan (11:20). Jobs woorden zijn volgens hem de woorden van een dwaas. Hij roept Job op zich te bekeren. Aan een derde betoog komt hij niet toe.

---

de *mogelijkheid* van een abrupt einde (CLINES, 'Verb Modality and Job 4.20-21', in: *On the Way to the Postmodern*, 750).

<sup>24</sup> Opvallend is de overeenkomst van Elifaz' woorden in Job 15:7-8 met Gods woorden in Job 38.

<sup>25</sup> Volgens CLINES: '[...] there is one indication that Eliphaz's strictures may be read somewhat differently. That is the fact that in all the cases Eliphaz mentions it is the *neglect* of some social duty that Job is charged with.' (CLINES, *On the Way to the Postmodern*, 733). Maar zonder reden een pand van naaste eisen (22:6a) is geen *neglect* of omissie. De naakte zijn kleren afnemen (22:6b) is een voorbeeld van een actieve overtreding, en kan dus niet de betekenis hebben dat Job 'must have failed to offer clothing to some needy person' (CLINES, *On the Way to the Postmodern*, 733).

<sup>26</sup> Volgens de vrienden (en Job) kan geen mens rein in Gods ogen zijn (14:4; 25:4). Toch kan Jobs lijden niet veroorzaakt worden door zijn slechte daden. Job is oprecht (1:1). God spreekt zelf niet negatief over de schepping (bijv. over de sterren, o.a. 38:7). Volgens Job is de schepping problematisch, volgens de vrienden onzuiver maar in de ogen van God goed.

#### 5.4.4 Elihu

Het betoog van Elihu is even indrukwekkend als overbodig.<sup>27</sup> Hij vat Jobs probleem kort samen: God beschouwt me als zijn vijand (33:8-11). Aan de argumenten van zijn vrienden voegt hij weinig toe. Hij wenst Job zelfs het ergste toe: 'werd Job maar tot het uiterste beproefd, want hij praat als iemand die op kwaad uit is' (34:36). Job is een dwaas, die het door de volharding in zijn dwaasheid verdient ten onder te gaan. Volgens Elihu zijn de mensen hoogmoedig en is het schijn, dat God niet luistert (35:9-16). Hij benadrukt Gods almacht en betrouwbaarheid. God gebruikt geweld, maar niet willekeurig (36:5-6). Dit wordt door God bevestigd. Volgens CLINES voegt Elihu een element toe aan de redenering van de vrienden. Hij zou, in tegenstelling tot de vrienden, de mogelijkheid openlaten dat God mensen waarschuwt voor toekomstig wangedrag door middel van dromen, ernstige ziekte of pijn (33:16-28).<sup>28</sup> Maar Elihu borduurt hiermee in feite voort op de opvatting van de vrienden (m.n. van Elifaz in 5:17-18). In hun visie is niemand rein in Gods ogen. Job moet dit inzien, en zich wenden tot God. De uitgebreide beschrijvingen van de dwaze en slechte mens dienen als waarschuwend voorbeeld voor de oprechte Job.

#### 5.5 Job 42

Na Gods antwoorden erkent Job dat niets buiten de macht van God ligt. God heeft hem laten zien dat hij zijn schepping beheerst tot aan de uiterste grenzen. Job doet afstand van zijn beperkte manier van spreken tegenover God. Job heeft God met eigen ogen gezien. Opvallend genoeg is zowel satan als Elihu van het toneel verdwenen. Hun rol is uitgespeeld. Nog altijd is het raadsel van Jobs lijden niet verklaard. Maar de verhouding God – Job is weer zoals het hoort: Job roept God niet meer ter verantwoording. Hij heeft ontzag voor God. Het herstel van Job in (meer dan) zijn vroegere glorie volgt op de vernieuwde, herstelde verhouding tussen JHWH en Job.

JHWH richt zich tot de vrienden in de persoon van Elifaz. Nu dreigt er voor hen goddelijk geweld (Job 42:7). Elihu ontbrandde in woede tegen Job omdat hij meende in zijn recht te staan tegenover God (32:2), en tegen de vrienden vanwege hun onvermogen Job antwoord te geven terwijl zij hem toch schuldig verklaarden (32:3.5). Maar God draait de zaken om. Hij ontbrandt in woede tegenover de drie vrienden. De reden die God geeft is veelzeggend: God spreekt de vrienden niet aan op hun onvermogen Job te antwoorden, maar zegt dat de vrienden niet juist over *God* hebben gesproken. In hun pogingen om God te vrijwaren van ongerechtigheden en Job te bewegen zich te bekeren, zijn zij het zicht op God kwijt geraakt. Volgens Elihu (en de andere vrienden) vergeldt God de mens naar zijn daden (34:11). Beweren dat het een mens niet baat om bevriend te zijn met God staat daarom volgens hem gelijk aan godslastering: doet God soms kwaad (34:9-10)? Bij de vrienden lijkt God schuil te gaan achter het mechanisme van vergelding. Door te

---

<sup>27</sup> Elihu draagt geen nieuwe argumenten aan. Hij trekt alleen de uiterste consequenties van de redenering van de oudere vrienden. Zijn betoog is bovendien prelude op Gods spreken.

<sup>28</sup> CLINES, *On the Way to the Postmodern*, 731.

spreken doorbreekt God dit mechanisme. Volgens Elihu wordt God niet geraakt door zondig of rechtvaardig gedrag (35:1-8), een visie die in strijd is met de gebeurtenissen in de hemel. Jobs oprechtheid is namelijk inzet in Gods strijd tegen satan. Volgens de vrienden (net als voor satan) verdwijnt God achter het mechanisme van vergelding. Een aanval op dit mechanisme is een aanval op hun godsbeeld. Omdat God verdwijnt achter het vergeldingsmechanisme kan bij de vrienden geen sprake zijn van echt ontzag voor God.<sup>29</sup>

## 5.6 Conclusies

1. Het verhaal van de opstand van satan en het motief van het hemels beraad vormt de achtergrond waartegen de dialogen (de godsreden inbegrepen) moeten worden uitgelegd [5.2];

2. De strijd tussen JHWH en satan dient als verklaring voor het kwaad in de schepping dat ook Job overkomt [5.2.1]. Hoewel Job weet heeft van het bestaan van duistere machten, peilt hij de werkzaamheid van satan niet. Hij schrijft de vernietigende activiteiten van satan toe aan God [5.3];

3. Behalve God oefent ook satan, binnen de grenzen die God hem stelt, invloed uit op de werkelijkheid. Satan kan niets doen op eigen initiatief. Zijn invloed wordt door God begrensd [5.2.1];

4. Inzet van de strijd tussen JHWH en satan is de vraag of de verhouding JHWH – Job (als schepsel) gebaseerd is op een houding van ontzag ‘om niet’. Jobs (ver)nieuw(d)e ontzag bewijst het gelijk van JHWH, en in het verlengde daarvan, de nederlaag van satan. [5.2.1];

5. Door zijn geboortedag te vervloeken dreigt Job in zekere zin op te treden als anti-God (KUBINA) [5.3]. In die zin is Job te vergelijken met Behemoth en Leviathan als scheppingsvijandige machten [5.3];

6. Er bestaan verbindingen tussen Job 38-41 en de overige delen uit Job. Duidelijk wordt onder meer dat Job door middel van zijn klacht Gods scheppingsorde problematiseert: Jobs lijden past niet in de goede en geordende wereld van JHWH waarin geweld wordt geoefend tegen boosdoeners [5.3];

7. Job gebruikte zelf ook geweld tegen boosdoeners [5.3];

---

<sup>29</sup> In de juiste verhouding met God is er altijd sprake van ontzag of het ‘vrezan’ van God (God vrezan ‘om niet’). Ook de wijsheid kan, ondanks haar relatieve recht van spreken, daarvan niet worden losgekoppeld (vgl. Job 28:28). Gebeurt dit wel, dat verdwijnt de persoonlijke God, JHWH, naar de achtergrond.

8. Duidelijk wordt, dat verklaringen van geweldservaringen die hun uitgangspunt (en eindpunt) nemen in de klacht van Job, niet volstaan. Wat nodig is, is een 'God's eye view' [5.3];

9. De vrienden van Job hebben geleerd dat God goede mensen beloont en slechte mensen straft. Toch kunnen volgens de vrienden ook oprechte mensen door God worden getuchtigd. Het verschil tussen slechte en oprechte mensen wordt gerelativeerd door de overtuiging dat, als het erop aan komt, geen mens voor God kan bestaan [5.4];

10. Gods spreken in Job 38-41 doorbreekt het patroon van de vrienden. In Job 42 dreigt God zijn geweld op de vrienden los te laten. Zij moeten voor zichzelf een brandoffer brengen en Job moet voor hen bidden. God typeert het optreden van de vrienden als dwaasheid.<sup>30</sup> Zij hebben niet juist over God gesproken. Alleen de tussenkomst van de oprechte kan de dreiging van het goddelijk geweld afwenden [5.5];

11. De vrienden geven blijk van een plat en mechanisch wereldbeeld. Hierin is voor echt ontzag geen plaats [5.5].

---

<sup>30</sup> נְבָלָה Job 42:8: *stupidity, insulting behaviour, folly* (HALOT, vol. I, 664). Het woord komt in Job maar één keer voor.

## HOOFDSTUK 6 CONCLUSIES

### 6.1 (dreiging met) geweld als pedagogisch middel

1. Gods verschijning en zijn spreken tegen zowel Job als de vrienden staat in het bijbelboek Job in een context van (dreiging met) geweld [4.3 sub. 2; 5.6. sub. 10];
2. Volgens de vrienden en Job straft God, bij wijze van algemene regel, slechte mensen en beloont Hij oprechte mensen. God kan (oprechte) mensen bovendien waarschuwen of corrigeren d.m.v. tuchtiging [5.6 sub. 9];
3. God dreigt met geweld tegen de vrienden, omdat zij niet juist over hem gesproken hebben. Hun theorieën moeten plaatsmaken voor het spreken van God zelf [5.6 sub. 10 en 11];
4. De dreiging met geweld speelt een rol bij het leren (er)kennen van JHWH als God en in het verlengde daarvan, het verschil tussen God en mensen. De verhouding tussen JHWH en mensen moet worden beheerst door ontzag [4.3 sub. 2 en 3; 5.6 sub. 4 en 11];

### 6.2 Offers

5. In het bijbelboek Job kunnen mensen d.m.v. offers de dreiging van goddelijk geweld afwenden. Dit geldt zowel voor de vrienden [5.6 sub. 10] als voor Job [Job 1:5];

### 6.3 Noodzakelijk geweld

6. God begrenst de invloed van satan. Ook andere invloeden die zijn schepping bedreigen en die in verbinding staan met de macht die satan uitoefent (o.a. de macht van slechte mensen), worden door God begrensd en bestreden [4.3 sub. 6; 4.6 sub. 3 en 5; 5.6 sub. 2 en 3];
7. In het bijbelboek Job treedt God scheppend en onderhoudend op [4.3 sub. 1]. Met de uitoefening van zijn goddelijke macht is ook de realiteit van geweld een gegeven [2.5 sub. 1; 4.3 sub 5]. Vanuit Gods perspectief is uitoefening van geweld nodig voor het instandhouden van een goede en geordende wereld. Er is geen sprake van willekeurig machtsvertoon of machtsmisbruik [4.3 sub. 5; 2.5 sub. 4];
8. Tijdens zijn scheppende en onderhoudende bezigheden oefent God geweld tegen invloeden die zijn schepping bedreigen [4.3 sub. 6; 4.6 sub. 3, 4 en 6]. Het bijbelboek Job verbindt deze invloeden met de macht van satan [4.6 sub. 5; 5.6 sub. 1,3 en 5]. Over de oorsprong van deze machten kunnen op basis van het bijbelboek Job geen conclusies worden getrokken. Het boek gaat er simpelweg vanuit dat deze invloeden een herkenbare rol spelen in de werkelijkheid;



9. In het verlengde van de manier waarop de schepping in stand wordt gehouden door JHWH, is ook voor het instandhouden van een goede en stabiele samenleving geweld nodig om slechte invloeden te beteugelen. Geweld heeft dus ook een regulerende functie. In een goede samenleving hoort geweld geoefend te worden tegen slechte mensen. Dit deed Job zelf ook [2.5 sub. 4; 5.6 sub. 7];

#### **6.4 Beoordeling van geweld**

10. De vraag naar de relatie tussen God en geweld kan het best worden benaderd vanuit het perspectief van JHWH [3.8 sub. 2]. Verklaringen vanuit het perspectief van Job en de vrienden schieten te kort. Het perspectief van Job en zijn vrienden (van mensen) is beperkt. God maakte Job namelijk duidelijk dat er een kwalitatief verschil is tussen JHWH/God en Job/mensen [4.3 sub. 3; 4.6 sub. 1]. Dit komt onder andere tot uitdrukking in het verschil in macht en verantwoordelijkheid. De vraag of de uitoefening van goddelijk geweld al dan niet legitiem is [2.5 sub. 5], kan wel door mensen worden gesteld, maar niet door mensen worden beantwoord. Een relativisering van de relatie tussen God en geweld of een uitzuivering van geweld uit het godsbeeld van vandaag op grond van onze moeiten met geweld als zodanig is dus niet aan de orde. De godsreden wijzen ons op de noodzakelijkheid uit te gaan van Gods perspectief in plaats van (gewelds)ervaringen van mensen. Een God's eye view is dus nodig [2.5 sub. 3 en 6; 5.6 sub. 8];

#### **6.5 Geweld als structuurdimensie**

11. De conclusie dat geweld een structuurdimensie is van zowel de werkelijkheid als van de Bijbel wordt in het bijbelboek Job bevestigd [2.5 sub. 2]. Aan de basis van geweld dat zich in het boek Job manifesteert staan machten die de goede en geordende schepping van JHWH bedreigen [5.6 sub. 1 en 9]. Dit sluit aan bij het motief van God als strijder in de strijd tegen de chaasmachten [2.5 sub. 6]. Het bijbelboek Job verbindt deze invloeden met de macht van satan [4.6 sub. 3,4,5 en 6; 5.6 sub. 1,2 en 3];

#### **6.6 Ontmythologiserend**

12. Afgezet tegen bepaalde mythen uit het Oude Nabije Oosten waarin de strijd met verschillende relatief zelfstandige chaasmachten een belangrijke rol speelt, heeft de boodschap over de relatie tussen God en geweld in het bijbelboek Job ontmythologiserende trekken. JHWH is namelijk de enige God, aan wie alles ondergeschikt is [4.3 sub. 7,9 en 10; 4.6 sub. 2];

13. De boodschap dat elke macht aan JHWH ondergeschikt is (zie hierboven, sub. 12) kan ook worden toegepast op de werkelijkheid van vandaag. Het ontstaan van geweld heeft alles te maken met structurele (sociale) machtsverhoudingen [2.5 sub. 4]. Maar volgens het bijbelboek Job hebben deze machten in de wereld van JHWH niet het laatste woord. JHWH staat als enige garant voor het in stand houden van een goede en geordende wereld. Omdat JHWH de enige God is, heeft geen enkele menselijke of sociale (chaos)macht het laatste woord. De boodschap van het

bijbelboek Job 'ontmythologiseert' de wijdverbreide moderne theorie dat geweld kan worden bestreden door een uitsluitend door mensen uitgevoerde en gelegitimeerde reorganisatie van machtsverhoudingen. Voor het ontstaan en onderhouden van een goede samenleving/wereld is méér nodig dan een menselijk ingrijpen. Het is Gods taak de invloed van slechte mensen een halt toe te roepen. Het vereist dus ingrijpen van JHWH-God, die sterker is dan mensen en sterker dan satan;

#### **6.7 Monotheïsme en geweld**

14. In het boek Job komen ook de grenzen van een strikt monotheïstische wereldbeschouwing in zicht. Hiermee bedoel ik het denken vanuit een monotheïstisch principe waarin JHWH wordt geabstraheerd tot wat Hij doet. JHWH zelf doorbreekt dit patroon, o.a. door de dreiging met geweld [5.6 sub. 10];

15. In een monotheïstisch denksysteem ligt er een directe relatie tussen God en geweld [2.5 sub. 9]. Met JHWHs optreden als schepper en onderhouder is geweld tegen scheppingsvijandige machten een gegeven. Tegelijk is het JHWH die geweld, van slechte mensen en andere machten die een goede en geordende wereld bedreigen, beteugelt en bestrijdt. De conclusie dat een monotheïstische religie per definitie gewelddadiger is dan andere religies (of een gebrek aan religie) is daarom niet terecht. Waar verschillende machten vrij spel hebben kan geweld niet aan banden worden gelegd;

#### **6.8 Geweld overlaten aan God**

16. Omdat JHWH de enige God is, moet Hij worden gevreesd. Mensen moeten hun plaats kennen. Dit kan mensen ook bewaren voor machtsmisbruik: zij moeten immers verantwoording afleggen, en het (ultieme) oordeel overlaten aan God. Alleen wie werkelijk boven de partijen staat is in staat om geweld en kwaad echt te beteugelen [2.5 sub. 8; 6.1 sub. 4; 6.6 sub. 13; 6.7 sub. 15].

## LITERATUUR

- ASSMANN, J., *Die Mosaische Unterscheidung oder Der Preis des Monotheismus*, München: Hanser Verlag, 2003.
- BAUMANN, G., *Gottesbilder der Gewalt im alten Testament verstehen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006.
- BECKING, B. en MEINDERT DIJKSTRA (red.), *Eén God alleen...? Over monotheïsme in Oud-Israël en de verering van de godin Asjera*, Kampen: Kok, 1998.
- BERLIN, A., 'Introduction to Hebrew Poetry', in: *The New Interpreter's Bible*, vol. IV, Nashville: Abingdom Press, 1996, 301-315.
- BOER, DE, 'Haalt Job bakzeil?', (Job xlii 6)', in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 31 (1977), 181-194.
- BRUEGGEMANN, W., *Theology of the Old Testament*, Minneapolis: Fortress Press, 1997.
- BUCCELLATI, G., 'Wisdom and Not: the Case of Mesopotamia', in: *Journal of the American Oriental Society* (JAOS), 1981/1, 1-20.
- CLINES, D.J.A., *Job 1-20*, Word Biblical Commentary (WBC), vol. 17, Dallas: Word Books, 1989.
- CLINES, D.A.J., *On the Way to the Postmodern. Old Testament Essays, 1967-1998* (JSOT.SS 293), Vol. II, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998, 735-744.
- DIJK, P. VAN, A. HOUTEPEN en H. ZELDENRUST, *Geloof en geweld, Geloof en geweld: de vrede van God en de oorlogen der mensen*, Kampen: Kok, 1988.
- FELIKS, J., *Eagle*, in: *Encyclopaedia Judaica*, Volume 6, Dr-Feu, Jeruzalem: Keter, 2007, 81.
- FELIKS, J., *Vultures*, in: *Encyclopaedia Judaica*, Volume 20, To-Wei, Jeruzalem: Keter, 2007, 588-589.
- FISHBANE, M., 'Jeremiah 4:23-26 and Job 3:3-13a: a Recovered Use of the Creation Pattern', in: *Vetus Testamentum* (VT) 1.21 (1971), 151-167.
- FOHRER, G., *Das Buch Hiob*, Gütersloh: Mohn, 1963.
- FOHRER, G., *Studien zum Buche Hiob (1956-1979)*, Berlijn: Walter de Gruyter, 1983.
- FUCHS, G., *Mythos und Hiobdichtung. Aufnahme und Umdeutung altorientalischer Vorstellungen*, Stuttgart, Berlijn, Keulen: Verlag W. Kohlhammer, 1993.
- FYALL, ROBERT S., *Now My Eyes Have Seen You. Images of Creation and Evil in the Book of Job*, New Studies in Biblical Theology, 12, Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2002.
- GORDIS, R., *The Book of God and Man*, Chicago: University Press, 1965.
- GIRARD, R., *God en geweld. Over de oorsprong van mens en cultuur*, Tielt: Mimesis/Lannoo, 1993.
- GREENSTEIN, EDWARD L. 'The Language of Job and Its Poetic Function', in: *Journal of Biblical Literature* 122.4 (2003), 651-666.
- HAAG, E., e.a. (red.), *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament*, Freiburg: Herder, 1983.
- HOFFMAN, Y., 'A Blemished Perfection. The Book of Job in Context', in: JSOT.SS 213, Sheffield, 1996.

- HOUTART, F., 'Geweld in naam van de godsdienst', in: *Concilium* (Internationaal tijdschrift voor theologie) 1997-4, 8-17.
- HOUTMAN, C., *De Schrift wordt geschreven. Op zoek naar een christelijke theologie van het Oude Testament*, Zoetermeer: Meinema, 2006.
- JANSE, S., *De Tegenstem van Jezus. Over geweld in het Nieuwe Testament*, Zoetermeer: Boekencentrum, 2006.
- KEEL, O., *Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38-41 vor dem Hintergrund der Zeitgenössischen Bildkunst*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.
- KEULEN, E.J., *God-talk in the Book of Job. A Biblical Theological and Systematic Theological Study into the Book of Job and Its Relevance for the Issue of Theodicy*, Proefschrift Rijksuniversiteit Groningen, 2007.
- KOEHLER & BAUMGARTNER, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament (HALOT)*, Volume I en II, Leiden: Brill, 2001.
- KROEZE, *Het boek Job (COT)*, Kampen: Kok, 1961.
- G. DE KRUIJF, 'Hoe het geweld uit God verdween', in: S. JANSE, *De Tegenstem van Jezus. Over geweld in het Nieuwe Testament*, Zoetermeer: Boekencentrum, 2006, 192-206.
- KUBINA, V., *Die Gottesreden im Buche Hiob*, Freiburg: Herder, 1979.
- KWAKKEL, G., *According to my Righteousness. Upright Behaviour as Grounds for Deliverance in Psalms 7, 17, 18, 26 and 44*, Leiden: Brill, 2002.
- KWAKKEL, G., 'Het recht van de sterkste?', in: *Ellips 28/244* (juni 2003), 33.
- KWAKKEL, G., 'Volkenmoord.' *Theologia Reformata* 48 (2005), 265-69.
- LAWSON YOUNGER, K. JR., 'The "Contextual Method": Some West Semitic Reflections.', in: WILLIAM W. HALLO en K. LAWSON YOUNGER JR (red.), *The Context of Scripture. Canonical Compositions, Monumental Inscriptions, and Archival Documents from the Biblical World. Volume 3. Archival Documents from the Biblical World*, Leiden: Brill, 2002.
- LEVENSON, JON D., *Creation and the Persistence of Evil. The Jewish Drama of Divine Omnipotence*, Princeton: University Press, 1988.
- MCENTIRE, M., *The Blood of Abel. The Violent Plot in the Hebrew Bible*, Macon, Georgia: Mercer University Press, 1999.
- MEYER-WILMES, H., 'Gewelddadige praktijken in naam van de godsdienst. De ruim getrokken grenzen van ongeoorloofd geweld tegen vrouwen', in: *Concilium* (Internationaal tijdschrift voor theologie) 1997-4, 68-76.
- MILLER, PATRICK D., 'God the Warrior. A problem in Biblical Interpretation and Apologetics', in: *Interpretation. A Journal of Bible and Theology*, 19 (1965), 39-46.
- MOOR, J.C. DE, 'Ugarit and the Origin of Job.' In: GEORGE J. BROOKE, ADRIAN H.W. CURTIS en JOHN F. HEALEY, *Ugarit and the Bible. Proceedings of the International Symposium on Ugarit and the Bible* (Ugaritisch-Biblische Literatur 11), Münster: Ugarit-Verlag, 1994.
- MURPHY, ROLAND E., 'Hebrew Wisdom', in: *Journal of the American Oriental Society* (JAOS), 1981/1, 21-34.
- MURPHY, ROLAND E., *The Tree of Life. An Exploration of Biblical Wisdom Literature*, Grand Rapids, Michigan, Cambridge, U.K., 2002.

- NOORT, E., *Geweld in het Oude Testament. Over woorden en verhalen aan de rand van de kerkelijke praktijk*, Delft: Meinema, 1985.
- OEMING, M., 'Dieu et la violence dans l'Ancien Testament: observations à contre temps d'un exégète', in: M. ARNOLD en J.M. PRIEUR (red.), *Dieu, est-il violent? La violence dans les représentations de Dieu*, Straatsburg: Presses Universitaires, 2005.
- OHMANN, H.M., *Een levendige voorstelling. Verzamelde opstellen*, Kampen: Van den Berg, 1993.
- OORSCHOT, J. VAN, *Gott als Grenze. Eine literar- und redaktionsgeschichtliche Studie zu den Gottesreden des Hiobbuches*, Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1987.
- PAAS, S., *Schepping en Oordeel. Een onderzoek naar scheppingsvoorstellingen bij enkele profeten uit de achtste eeuw voor Christus*, Heerenveen: Groen, 1998.
- PEELS, H.G.L., *De wraak van God. De betekenis van de wortel NQM en de functie van de NQM-teksten in het kader van de oudtestamentische Godsopenbaring*, Zoetermeer: Boekencentrum, 1992.
- PEELS, H.G.L., *God en geweld in het Oude Testament*, Apeldoorn: Theologische Universiteit, 2007.
- PEELS, H.G.L., *Wie is als Gij? 'Schaduwzijden' aan de Godsopenbaring in het Oude Testament*, Zoetermeer: Boekencentrum, 1996.
- POPMA, K.J., *De boodschap van het boek Job*, Goes: Oosterbaan & le cointre, 1957.
- RAD, G. VON, *Weisheit in Israel*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1970.
- RUPRECHT, E., 'Das Nilpferd im Hiobbuch. Beobachtungen zu der sogenannten zweiten Gottesrede', *Vetus Testamentum* (VT), 21 (1971), 209-231.
- SAGGS, H.W.F., *The Encounter with the Divine in Mesopotamia and Israel*, Londen: the Athlone Press, 1978.
- SCHWAGER, R., 'Godsdienst als grondslag voor een ethiek van het oplossen van geweld', in: *Concilium* (Internationaal tijdschrift voor theologie) 1997-4, 139-140.
- SELMS, A. VAN, *Job*, deel II (POT) Nijkerk: Callenbach, 1983.
- SHULOW, A., *Names of Birds in the Bible*, in: P. ARNOLD, *Birds of Israël*, Haifa: Shalit, 1962, 105-108, 106-7.
- SNAITH, NORMAN H., *The Book of Job*, Studies in Biblical Theology, deel 11, Londen: S.C.M. Press, 1968.
- SPARKS, K.L., *Ancient Texts for the Study of the Hebrew Bible. A Guide to the Background Literature*, Peabody: Hendrickson, 2005.
- TASKER, R.V.G., *The Biblical Doctrine of the Wrath of God*, Londen: Tyndale Press, 1951.
- TREMPER LONGMAN III & DANIEL G. REID, *God is a Warrior* (Studies in Old Testament Biblical Theology), Carlisle: Paternoster, 1995.
- VOLF, M., 'Bosnië: de overwinning van het geweld en de rol van de godsdienst', in: *Concilium* (Internationaal tijdschrift voor theologie) 1997-4, 40-47.
- M. VOLF, *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*, Nashville: Abingdon Press, 1996.
- WALTON, JOHN H., *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament. Introducing the Conceptual World of the Hebrew Bible*, Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2006.

WILS, J.P., 'Geweld als antropologische constante? Op weg naar een nieuwe herwaardering', in: *Concilium* (Internationaal tijdschrift voor theologie) 1997-4, 127-136.