

**HET PROBLEEM VAN
GODS
ZELFMEDEDELING**

Een christologische lezing van de Koran

Hüseyin Doğan

INHOUD

TEN GELEIDE

DE MENSELIJKE GEEST EN ZIJN AFREKENING MET
HET GODSBEGRIIP

AL-RAḤMĀN EN AL-RAḤĪM: TWEE BEGRIPPEN,
TWEE ONDERSCHIEDEN DIMENSIES

De geboorte van Jezus in de soera Maryam en het
spreken vanuit de moederschoot

Ulū'l-Arḥām: De verwantschap die door de band
van het geloof gevestigd wordt

DE GEBOORTE VAN DE LOGOS: DE GROTE
SYNTHESE VAN HERACLITUS, DE STOA EN PHILO

De top van Johannes: De Logos neemt een lichaam
aan

Kun, Qāla, Qul: Drie schakels van hetzelfde woord

Kalimatullāh: Het gewicht van een naam

De Basmala: Een universum binnen zeven
woorden

DE STAAT VAN JEZUS DE MESSIAS: DE
HIËRARCHISCHE EENHEID DIE DE KORAN
BENADRUKT

Rūḥ al-Qudus: De identiteit van het begrip van de
Heilige Geest

Een omvattende analyse van het begrip geest in de
Koran

De boven-profetische wonderen van Jezus:
Manifestaties van de goddelijke macht

De zondeloosheid van Jezus: De vlekkeloze gezant
in de Koran

Het geheim van 'Abdullāh: Het dienaarschap van de Messias

VI. De blijde tijding en de bringer van de blijde tijding: De gemeenschappelijke zending van twee tradities

DE CHRISTOLOGISCHE DIMENSIE VAN GODS EIGENSCHAPPEN

DE PARADOX VAN HET ONGEZIENE

Profetie in de christelijke traditie

De verwoesting van Jeruzalem en de Tempel

De moeilijkheden voorzien voor de apostelen

HET CIJFERSCHRIFT VAN ULŪ — DE VERBORGEN GEADRESSEERDEN VAN DE KORAN

Ulū'l-Albāb: De bezitters van het wezen

Het arianisme en de theologie van het wezen

Een andere blik op Ulū'l-Amr en de kwestie van de gehoorzaamheid

HET DILEMMA VAN HŪ EN ALLĀH — GOD EN GODDELIJKHEID

Het volstrekt Ongekende en Datgene wat Geopenbaard wordt

Allāh's besturen van de zaak

Voorspraak en bemiddeling: Wie is de enige tussenpersoon?

DE DRIE-EENHEID EN TAWHĪD — TWEE VERTOGEN, ÉÉN WAARHEID?

De kritiek van de Koran op de Drie-eenheid

Een alternatieve theologie, of een verborgen leer?

De Koran die zichzelf als blijde tijding positioneert

Bashīr in de islam: De profeet die blijde tijding brengt

CHRISTOLOGISCHE VERHALEN EN SYMBOLISCHE LEZINGEN IN DE KORAN

DE ZALIGMAKER GEHULD IN ZIJN LIJKWADE

ṬĀRIQ: DE STER DIE BIJ NACHT KOMT EN DE ONVERWACHTE ROEP VAN DE MESSIAS

AL-QĀRI‘A: DE RAMP DIE AAN DE DEUR KLOPT EN DE TEGENWOORDIGHEID VAN DE MESSIAS AAN DE DEUR

AL-ISRĀ‘: DE VERBORGEN GEADRESSEERDEN VAN DE NACHTREIS

MI‘RĀJ EN MIRACULUM: DE VERBORGEN VERWANTSCHAP VAN TWEE WOORDEN

DE BESCHERMDE DIENAAR

HET LEGER VAN ṬĀLŪT, HET KONINKRIJK VAN DE MESSIAS

DE DOOR DE SOERA YĀSĪN VERHAALDE GEZANTEN: PETRUS EN PAULUS

INTERPUNCTIE EN VERSCHUIVINGEN VAN BETEKENIS IN DE KORANISCHE TEKST

DE ḤURŪF AL-MUQAṬṬA‘A: EEN VERGELIJKING MET 14 ONBEKENDEN

TRADITIONELE EN ALTERNATIEVE INTERPRETATIES

DE LOGOS EN KALIMATULLĀH

VEERTIEN LETTERS, VEERTIEN APOSTELEN

Alif (ا) — De apostel Andreas: De eerstgeroepene van het alfabet

Ḥā’ (ح) — De apostel Johannes: De letter van de genade

Rā' (ر) — De apostel Paulus: De letter van de gezant

Sīn (س) — De apostel Simon de IJveraar: De letter van de ijver

Qāf (ق) — De apostel Judas Iskariot: De wurgende letter van het verraad

Kāf (ك) — De apostel Simon Petrus: De letter van de rots

Lām (ل) — De apostel Mattheüs (Levi): De letter van de samenvoeger

Mīm (م) — De apostel Matthias: De letter van degene die de plaats inneemt

Yā' (ي) — De apostel Jakobus (zoon van Zebedeüs): De letter van de donder

Hā' (ه) — De apostel Filippus: De letter van de adem

Ṣād (ص) — De apostel Jakobus, zoon van Alfeüs (Jakobus de Jongere): De letter van de kleinheid

Nūn (ن) — De apostel Nathanaël: De letter van de zuiverheid

‘Ayn (ع) — De apostel Thaddeüs (Addai): De bron en het oog

Ṭā' (ط) — De apostel Thomas: De letter van de tweeling

BESLUIT EN EVALUATIE

BIBLIOGRAFIE

TEN GELEIDE

God sprak. En het geluid weergalmde. Toch werd uit die echo niet de waarheid geboren, maar de religies.

Wat hierna volgt is geen zegelied; het is geen legende waarin de openbaring wordt gekroond en in lichterlaaie wordt gezet. Integendeel — dit boek volgt de draad van een lange, schrijnende geschiedenis: een geschiedenis waarin het vertellen vermoeid raakt, waarin het woord onder zijn eigen gewicht wordt verpletterd.

Indien God over de volstreckte macht beschikt, indien Zijn woord zonder gebrek is, indien de openbaring inderdaad goddelijk is — waarom herbergt de aarde dan vandaag niet één enkel verhaal van God, maar een veelheid aan onderling vijandige Goden? Hoe komt het dat één en dezelfde stem uiteenspat in zoveel twisten; hoe komt het dat één en hetzelfde woord, van hand tot hand gaand, verhardt tot een lemmet?

Het lijkt er dus op dat het euvel te diep reikt om te worden dichtgezegeld met het vonnis: „*De mens dwaalt, de mens is een zondaar.*” Het lijkt erop dat de wond niet in het hart van de mens ligt, maar in de methode zelf.

De band tussen God en mens is van meet af aan binnen één knoop samengeknepen geweest: *de voorwaarde dat het verteld kan worden*. Hoe laat het oneindige zich bevatten binnen het eindige? Hoe valt het transcendente neer in de taal? Kan het absolute, zodra het het woord beroert, onverminderd blijven?

Deze knoop werd nooit ontward. Hij werd evenmin ooit losgelaten. En zo werd telkens weer dezelfde weg betreden; telkens weer werd hetzelfde werktuig ter hand genomen: woorden.

God sprak. Hij zond gezanten. Hij grifte in steen, schreef op huiden, bond de woorden samen tot boeken. Telkens richtte Hij zich tot de mens; Hij riep, Hij waarschuwde, Hij deed Zijn beloften. Vanaf het allereerste begin werd de openbaring op de schouders van de taal geladen. Want de mens klampte zich met de taal aan de wereld vast, en God wilde de mens grijpen op juist het punt waar deze zich vastklampte.

Maar de uitkomst veranderde niet.

Hetzelfde woord nam in verschillende monden telkens andere en weer andere betekenissen aan. Dezelfde tekst zette broeder op tegen broeder, vader tegen zoon. Dezelfde rede richtte tronen op, en dezelfde rede legde die tronen in het stof. Naarmate het woord zich vermenigvuldigde werd de waarheid niet helderder; integendeel, zij versplinterde.

God sprak — maar de mensen verstonden elkaar niet.

En hier krijgt een verontrustende gedachte gestalte: misschien lag het euvel nooit in de oren van de mens. Misschien lag het euvel in de *vorm* van de openbaring. Want religie verhaalde, vaker wel dan niet, niet over God; zij leerde de mensen te spreken in naam van God. Elk woord baarde een nieuwe uitleg, elke uitleg vestigde een nieuw gezag. Hoe meer het woord werd geheiligd, des te verder trok God zich terug.

Op het ogenblik dat God sprak, kwamen de uitleggers overeind. En telkens verdween God in de schaduw van Zijn eigen woord.

Dit, precies dit, is het euvel: God stelde te veel vertrouwen in het woord.

De taal kan niet dragen wat zich niet laat omschrijven. De tekst kan het absolute niet ketenen.

Het woord verandert van koers zodra het de macht aanraakt. De openbaring, eenmaal in het woord gekerkerd, vermenigvuldigt zich, botst, bloedt. Dit is niet langer een kwestie van pedagogie; het is een *communicatieramp* die het bestaan zelf betreft.

Laat ons dan vragen — en laat ons niet terugdeinzen: waarom zou een God die alle dingen weet zich zo hebben afgetobd om Zich kenbaar te maken? Waarom zou datgene wiens woord goddelijk is, zich zo gemakkelijk hebben laten splijten? Waarom zou datgene wiens openbaring lichtend is, in elke tijd opnieuw uitgelegd hebben moeten worden?

Dit is geen godslastering. Het is evenmin opstand. Het is een *diagnose*.

En midden in deze diagnose verheft zich de meest verpletterende aanspraak in de geschiedenis van de religies: **Het woord volstond niet. Het woord werd vlees.**

Het is hier dat het christelijke verhaal het betoog afkapt. God spreekt niet langer slechts; Hij wordt zichtbaar. Hij blijft niet in de tekst; Hij stapt de geschiedenis binnen. Hij houdt op een begrip te zijn; Hij wordt gewond. „*In het begin was het Woord*” — maar dit Woord staat niet stil: het wandelt, het raakt aan, het vergiet zijn bloed, en het sterft.

God, die de poging tot verhalen opgeeft, tracht in plaats daarvan Zichzelf te tonen.

In het hart van deze aanspraak staat Jezus. Niet als leraar, niet als tekst, maar veeleer als een soort *belijdenis*. Het Woord houdt op idee te zijn; het wordt vlees, wordt been. Want misschien heeft God dit toegegeven: de mens gelooft niet in wat hij hoort of leest, maar in wat hij ziet. Hij geeft zich niet over aan de uitleg, maar aan de ontmoeting.

Om deze reden is Jezus, nog vóór hij enige dogma is, een goddelijke koerswijziging; de stille en toch verpletterende kreet van „*het woord volstond niet.*” In plaats van de wet stelt God het lichaam; in plaats van de tekst het leven; in plaats van het vonnis het bestaan.

Maar de Koran houdt juist bij dit stadium halt. Hij zet één pas dichterbij, één pas terug. Hij noemt Jezus „*het Woord van God*” en „*een geest van Hem*” — en toch noemt hij hem niet God. Het Woord wordt verheven — maar het zit niet op de troon. Dit is geen weerlegging, maar een grensbepaling; niet de methode, maar de gevolgtrekking wordt ingetoomd.

En het is langs juist deze breuklijn dat dit boek voortschrijdt. Aan de ene zijde Gods aandringen op het spreken; aan de andere zijde het onophoudelijke uitrafelen van het woord; aan de ene zijde de openbaring, aan de andere de uitleg.

En precies in het midden staat een mogelijkheid die zich niet laat verzwijgen: **Misschien is Gods enige euvel het vertellen van Zichzelf.**

Deze tekst zit niet over God te oordelen; maar zij verbrijzelt wel de stemmen die in naam van God zijn opgericht. Zij verwerpt de tekst niet; maar evenmin gaat zij voorbij aan de grenzen van het woord. Zij vergoddelijkt Jezus niet; maar evenmin ontkent zij waarom hij zo onwrikbaar in het midden zou moeten staan.

Want indien God werkelijk gesproken heeft, waarom is er dan nog steeds behoefte aan zoveel tussenpersonen, zoveel uitleggingen, zoveel gezagsdragers?

Misschien is het antwoord beangstigend eenvoudig: **Gods enige euvel is het vertellen van Zichzelf.**

En misschien is het om deze reden dat Hij, toen de woorden niet volstonden, Zichzelf in het risico wierp.

DE MENSELIJKE GEEST EN ZIJN AFREKENING MET HET GODSBEGRIP

De menselijke geest geldt als een van de meest ingewikkelde structuren in het heelal — en toch is dit de paradox: die ingewikkelde structuur kan niet voorbij haar eigen grenzen treden. Ons brein is een web, geweven uit zowat zesentachtig miljard neuronen, een systeem dat elke seconde biljoenen synaptische verbindingen vormt, ontbindt en herschikt.¹ Maar bij al dit verbijsterende rekenvermogen is de geest veroordeeld eindig te blijven. Wij kunnen het oneindige misschien *denken*; maar het in de ware zin te bevatten — het te ervaren, het in onszelf op te nemen — ligt buiten ons vermogen.

Deze begrensdeheid toont zich in haar meest naakte gestalte wanneer het gaat om het godsbegrip. Want indien er een schepper bestaat, en indien deze schepper een wezen is dat het heelal, de tijd en de ruimte te boven gaat, dan is de geest die ernaar streeft Hem te begrijpen zelf een werktuig dat door juist die schepper is gevormd. Men zou zich de situatie aldus kunnen voorstellen: een computerprogramma spant zich in om de geest te begrijpen van de programmeur die het schreef. Hoe verfijnd het programma ook moge worden, kan het ooit het bewustzijn van de programmeur vatten, zijn gevoelens, zijn scheppende kracht? Hoe zou het een hogere werkelijkheid moeten aanschouwen — een werkelijkheid die de voorwaarden van zijn eigen bestaan stelt — terwijl het van binnenuit die werkelijkheid blik?

¹ Azevedo, F. A., et al. „Equal numbers of neuronal and nonneuronal cells make the human brain an isometrically scaled-up primate brain.” *Journal of Comparative Neurology* 513, nr. 5 (2009): 532-541.

De Koran is zich van deze impasse bewust. De zinsnede in de soera van de Toewijding, „*niets is aan Hem gelijk*,“² is niet louter een theologische verklaring; zij is tegelijk een kentheoretische grenslijn. Indien niets de gelijke van God is, dan is er evenmin enig referentiepunt waarmee wij Hem zouden kunnen vatten. Wij kunnen geen vergelijking trekken, geen analogie vormen, geen maatstaf vaststellen. Op dit punt hapert de geest — want het geheel van onze processen van begrijpen berust op vergelijking, indeling en verbeelding.

De wijsgeren van de oudheid zochten deze moeilijkheid te overwinnen langs de weg van de *via negativa*: wij kunnen niet zeggen wat God is, maar wel wat Hij niet is.³ God is niet eindig, niet stoffelijk, niet veranderlijk, niet gebrekkig. Deze keten van ontkenningen kan zich eindeloos uitstrekken; en toch is wat ons ten slotte in handen blijft geen begrip, maar de afwezigheid ervan. Zoals een beeldhouwer tot de vorm komt door het overtollige uit het marmer weg te beitelen, zo naderen ook wij, langs de weg van ontkenningen, een silhouet — maar het silhouet wordt nooit ingevuld.

In de geschiedenis van het islamitische denken nam deze kwestie de gestalte aan van het conflict tussen *tanzīh* en *tashbīh*.⁴ *Tanzīh* is het zuiveren van God van elke geschapen eigenschap; *tashbīh*, het gebruik van gelijkenissen om Hem dichter bij het menselijk begrip te brengen. Toen de mu'tazilitische theologen hun aandringen op *tanzīh* doordreven, werd het

² Koran, soera van de Toewijding (112), vers 4.

³ Pseudo-Dionysius de Areopagiet, *Mystieke theologie*, vert. C. E. Rolt (Londen: SPCK, 1920).

⁴ al-Shahrastānī, *Kitāb al-Milal wa al-Niḥal*, red. W. Cureton (Londen: Society for the Publication of Oriental Texts, 1846).

godsbegrip zo abstract dat het ophield een wezen te zijn dat men kon aanbidden, in gebed kon aanroepen, of jegens wie men liefde kon voelen. Een overmaat aan *tashbīh* daarentegen droeg het gevaar in zich God in een antropomorfe mal te wringen.

De waarheid is dat de menselijke geest veroordeeld is tussen deze twee uitersten heen en weer te slingeren. Noch de zuivere abstractie stelt ons tevreden, noch de grove verstoffelijking. Misschien is de eigenlijke taak deze slinging zelf te aanvaarden — en er niet een zwakte in te zien, maar een natuurlijke voorwaarde van het mens-zijn.

De menselijke geest verdraagt geen leegte. Wanneer wij een begrip niet kunnen vatten, vergelijken wij het met iets wat wij reeds kennen. Dit is een evolutionaire noodzaak: onze voorouders overleefden door een onbekende schaduw te vergelijken met een vertrouwd roofdier.⁵ Hetzelfde mechanisme is werkzaam op het metafysische vlak. De geest die God niet kan vatten, tracht Hem in een vertrouwde mal te gieten. En de meest vertrouwde mal is, uiteraard, de mens zelf.

Het antropomorfisme — het zich voorstellen van God in menselijke gedaante — is een welhaast universeel verschijnsel. De Griekse goden vieren feest op de Olympus, zij benijden, zij voeren oorlog. De hindogoden dansen, bespelen de fluit, worden verliefd. Zelfs binnen de meest abstracte van de monotheïstische tradities „spreekt” God, „ziet” Hij, „hoort” Hij, „ontsteekt Hij in toorn,” „heeft Hij lief.” Al gelden deze uitdrukkingen voor figuurlijk, in de diepten van de geest vormen zij concrete beelden.

⁵ Barrett, Justin L. *Why Would Anyone Believe in God?* (Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2004), 31-50.

Vanuit een psychoanalytisch gezichtspunt valt het godsbeeld meestal samen met de gestalte van de vader.⁶ Freud las deze betrekking als een pathologische projectie; maar het is mogelijk de zaak voorbij het psychologische reductionisme te voeren. De vaderfiguur — beschermer, gids, drager van gezag, die straft en toch liefheeft — is een universeel archetype. En dit archetype komt onvermijdelijk in het spel bij het begrijpen van het godsbegrip.

De Koran is zich van deze neiging bewust, en hij hanteert haar én beteugelt haar. Aan de ene kant worden antropomorfe uitdrukkingen voor God gebruikt — „hand,” „aangezicht,” „het zich vestigen op de troon”; aan de andere kant benadrukt het vers „*niets is aan Hem gelijk*”⁷ dat deze beelden niet letterlijk dienen te worden opgevat. Dit laat zich lezen als een soort pedagogische strategie: de geest krijgt de concreetheid die hij behoeft, terwijl op datzelfde ogenblik de grenzen van die concreetheid worden getrokken.

Maar hier ligt een kritiek punt. Uitdrukkingen die in de oorspronkelijke context van heilige teksten als figuurlijk worden begrepen, kunnen mettertijd letterlijk worden gemaakt. Of andersom: een uitdrukking die letterlijk was bedoeld kan tot metafoor worden omgevormd omdat zij ongemak veroorzaakt. Deze omvormingen hangen af van het theologische kader dat de uitlegger vooraf heeft aanvaard. De betrekking tussen tekst en lezer is daarom nooit onschuldig, nooit neutraal.

Heilige teksten zijn per definitie een poging het transcendente over te dragen aan eindige wezens. Deze poging moet worstelen met de grenzen van de

⁶ Freud, Sigmund. De toekomst van een illusie, vert. James Strachey (New York: Norton, 1961).

⁷ Koran, soera van de Raad (42), vers 11.

taal. Want de taal wordt uit de ervaring geboren; zij schiet tekort in het uitdrukken van wat nooit is ervaren. De toestanden die de mystici „aan gene zijde van het woord” noemen, zijn juist de bekentenis van dit tekortschieten.

Heilige teksten trachten deze moeilijkheid te overwinnen langs de weg van gelijkenis, allegorie en symbool. God is een „toevlucht,” een „herder,” een „vuur,” een „licht.”⁸ Geen van deze gelijkenissen zegt wat God is; en toch verlicht elk een dimensie van Gods betrekking tot Zijn schepselen. De toevlucht roept bescherming op; de herder, leiding; het vuur, tegelijk zijn verzengende en zijn louterende kracht; het licht, verlichting.

De taal van de Koran is in dit opzicht buitengewoon rijk. Het beroemde „Lichtvers” in de soera van het Licht is een krachtig voorbeeld: „*God is het licht van de hemelen en de aarde. De gelijkenis van Zijn licht is als een nis waarin een lamp staat. De lamp bevindt zich in een glas. Het glas is als een fonkelende ster...*”⁹ Dit vers beschrijft niet het wezen van God, maar Zijn betrekking tot de bestaande dingen. Licht is iets wat ons in staat stelt te zien terwijl het zelf ongezien blijft. Ook God wordt voorgesteld als een beginsel dat het bestaan mogelijk maakt terwijl het zelf aan alle greep ontsnapt.

De kracht van de taal van de gelijkenis is tegelijk haar gevaar. Zij is krachtig, omdat zij abstracte begrippen toegankelijk maakt door concrete beelden. Zij is gevaarlijk, omdat beelden mettertijd het begrip zelf kunnen worden. De metafoor van Gods „hand,” die in de ene cultuur Zijn macht uitdrukt, kan in een andere worden begrepen als een letterlijk

⁸ Psalmen 18:2 (vesting), Psalmen 23:1 (herder), Exodus 3:2 (vuur), Koran soera van het Licht 24:35 (licht).

⁹ Koran, soera van het Licht (24), vers 35.

lichaamsdeel. Een aanzienlijk deel van de sektarische scheuringen door de geschiedenis heen berust op semantische verschuivingen van juist deze aard.

Belangrijker nog: de taal van de gelijkenis voltrekt een selectieve nadruk. Elke gelijkenis die voor God wordt gebruikt brengt bepaalde van Zijn aspecten op de voorgrond terwijl zij andere in de schaduw werpt. De gelijkenis van de „vader” benadrukt de nabijheid maar verbergt de afstand. De gelijkenis van de „koning” benadrukt het gezag maar overschaduwde de tederheid. Welke gelijkenissen de voorkeur krijgen kan daarom evenzeer een politieke keuze zijn als een theologische. Machtsstructuren kunnen hun eigen legitimiteit verstevigen door bepaalde godsbeelden te bevorderen.

Indien God in gemeenschap met de mensen wil treden, hoe moet Hij dat dan doen? Een rechtstreeks contact zou het eindige wezen vernietigen — zoals het staren in de zon met het blote oog tot blindheid voert. Een onrechtstreeks contact daarentegen vereist tussenpersonen. En de meest fundamentele tussenpersoon is het woord.

In de Semitische tradities is het woord veel meer dan een gewoon werktuig van mededeling. Het woord schept, het woord vernietigt, het woord vormt om. In het scheppingsverhaal van de Tora zegt God: „*Er zij licht,*” en er is licht.¹⁰ Tussen het spreken en het zijn bestaat een rechtstreekse betrekking; te zeggen is in het aanzijn te roepen. Dit begrip bereikt zijn top in de aanhef van het Evangelie van Johannes: „*In het begin was het Woord, en het Woord was bij God, en het Woord was God.*”¹¹

¹⁰ Genesis 1:3.

¹¹ Johannes 1:1.

Ook de Koran is een erfgenaam van deze traditie. De uitdrukking „*Kun fa-yakūn*” — „Wees, zegt Hij, en het is”¹² — benadrukt de scheppende kracht van het goddelijke spreken. En toch is hier een tegenstrijdigheid: indien het woord van God zo machtig is, hoe valt dan het tekortschieten van de menselijke taal die dat woord draagt te verklaren? Wat verliest de goddelijke boodschap, waarin wordt zij omgevormd, naarmate zij in een menselijk werktuig — de taal — wordt gegoten?

Deze vraag is binnen de Koran zelf een twistpunt. Het zevende vers van de soera van het Geslacht van ‘Imrān zegt dat er twee soorten verzen in de Koran zijn: de *muḥkam* (heldere, van vaste betekenis) en de *mutashābih* (dubbelzinnige, van veelvoudige betekenis).¹³ De *muḥkam*-verzen zijn „de moeder van het Boek”; de *mutashābih*-verzen vereisen uitleg. Maar wie moet uitleggen wat *mutashābih* is? Het vervolg van het vers levert twee verschillende betekenissen op naargelang verschillende keuzen van recitatie en interpunctie: ofwel „*niemand kent het dan God,*” ofwel „*God en zij die vast gegrond zijn in de kennis kennen het.*” Het verschil tussen deze twee lezingen brengt theologisch kolossale gevolgen voort.

Dit, precies dit, is het dilemma van het Woord: het draagt de goddelijke boodschap, en toch stelt het tegelijk haar grenzen. Aan de ene kant is het de openbaring, concreet gemaakt; aan de andere kant is het de openbaring, gereduceerd. Zonder het woord kan God de mensen niet bereiken; maar wanneer Hij hen langs de weg van het woord bereikt, wordt Hij ingeperkt door het menselijke vermogen tot begrijpen.

¹² Koran, soera van de Koe (2), vers 117; soera Yāsīn (36), vers 82.

¹³ Koran, soera van het Geslacht van ‘Imrān (3), vers 7.

De betekenissen van woorden liggen niet vast. De context verschuift, de cultuur verschuift, het tijdperk verschuift — en woorden nemen andere weerklanken aan. Waar het heilige teksten betreft, brengt deze stand van zaken theologische gevolgen voort. Eén en hetzelfde vers kan in verschillende tijdperken verschillend worden begrepen, en er is geen objectieve maatstaf om te bepalen welke betekenis de „juiste” is.

Het verhaal van Mozes en al-Khiḍr in de soera van de Grot biedt een treffend voorbeeld van dit probleem.¹⁴ In het verhaal boort al-Khiḍr een gat in een boot. Mozes maakt bezwaar: ga je onschuldige mensen verdrinken? Het antwoord van al-Khiḍr komt aan het einde van het verhaal: achter de boot bevond zich een tirannieke koning die elk gaaf vaartuig in beslag nam; door de boot beschadigd te doen lijken, redde ik hem voor zijn eigenaars.

Welnu, in het Arabisch van het vers zegt al-Khiḍr: „*Ik wenste haar gebrekkig te maken.*”¹⁵ Wat treft, is het gebruik hier van de zinsnede „*ik wenste.*” In de latere gedeelten van het verhaal daarentegen worden andere wijzen van handelend optreden gebruikt voor het doden van de knaap en het herstellen van de muur. Voor de dood van de knaap wordt gezegd: „*onze Heer wilde*”; voor het herstellen van de muur: „*uw Heer wilde.*”

Dit fijne onderscheid hield de uitleggers eeuwenlang bezig. Waarom zegt al-Khiḍr „*ik wenste*” wanneer hij de boot doorboort, en toch „*uw Heer wilde*” wanneer hij de knaap doodt? De klassieke uitleg luidt aldus: daden die kwaad lijken (het doorboren van de boot) worden aan al-Khiḍr toegeschreven, terwijl

¹⁴ Koran, soera van de Grot (18), verzen 60–82.

¹⁵ Koran, soera van de Grot (18), vers 79.

uitkomsten die in waarheid goed zijn (de redding van de tiranke koning) aan God worden toegeschreven. Dit is een wijze van uitdrukken die door eerbied wordt ingegeven.

Maar ook een andere lezing is mogelijk. Misschien trekt de tekst een onderscheid tussen verschillende soorten van daad. Het doorboren van de boot is een fysieke ingreep, en kan door een tussenpersoon worden volbracht. Een einde te maken aan het leven van een kind vereist echter de beschikking over leven en dood — wat het domein van de goddelijke wil alleen is. Het herstellen van de muur is evenzeer gebonden aan het goddelijke plan, want het dient een ongezien doel (de erfenis van de wees geworden kinderen).

Dit verhaal toont hoe verschuivingen van betekenis werken. Dezelfde tekst, gelezen met verschillende brandpunten, levert verschillende boodschappen op. En wat bepaalt welk brandpunt de lezer zal kiezen, is vaker wel dan niet, niet de tekst zelf, maar de vooronderstellingen van de lezer.

Het verhaal van de Grot herinnert ons tegelijk aan dit: in heilige teksten is niet alles zoals het op het eerste gezicht schijnt. De uiterlijke betekenis kan een innerlijke diepte verhullen. De boot wordt doorboord — maar dit gat is in waarheid een redding. De knaap wordt gedood — maar deze dood dient om het geloof van moeder en vader te behoeden. De muur wordt hersteld — maar dit herstel is voor de toekomst van de wees geworden kinderen.

Dit gezichtspunt laat zich op het geheel van de Koran toepassen. De begrippen *al-Raḥmān* en *al-Raḥīm* mogen op het eerste gezicht synoniem lijken — maar dat zijn zij niet. De voornaamwoorden *Allāh* en *Hū* schijnen naar hetzelfde wezen te verwijzen — maar tussen hen kan een fijn onderscheid liggen. De

Koranische beschrijvingen van Jezus schijnen het portret te schetsen van een gewone profeet — maar tussen de regels door kan een ander beeld gestalte krijgen.

AL-RAḤMĀN EN AL-RAḤĪM: TWEË BEGRIPPEN, TWEË ONDERSCHIEDEN DIMENSIES

„*Bismillāhi'r-Raḥmāni'r-Raḥīm.*”

Elke moslim herhaalt deze zin tientallen malen per dag. Vóór het eten, bij het aanvangen van het werk, onder het rijden, bij het overschrijden van een drempel. De *basmla* is de meest uitgesproken formule van de islam; zij staat aan het hoofd van honderddertien soera's van de Koran, wordt binnen de Fātiḥa als een vers geteld, en is de rituele drempel van het dagelijks leven. En toch is het juist deze alledaagsheid die haar betekenis onzichtbaar maakt. De gewoonte is de grootste vijand van het bewustzijn.

Laten wij de structuur van de *basmla* van nabij bezien. Er zijn drie elementen: *Allāh*, *al-Raḥmān*, *al-Raḥīm*. Grammaticaal zijn *al-Raḥmān* en *al-Raḥīm* bijvoeglijke naamwoorden die de naam *Allāh* nader bepalen. Doorgaans wordt zij weergegeven als „in de naam van God, de Meest Barmhartige, de Meest Genadige.” Deze vertaling is niet onjuist; maar zij is onvolledig. Want er is een vraag die wij moeten stellen: waarom twee eigenschappen? Indien beide „barmhartig” betekenen, waarom de herhaling? Het Arabisch is een taal die overbodige herhaling schuwt. En de Koran is de top van het Arabisch. Het naast elkaar plaatsen van deze twee woorden moet dan ook wijzen op een weloverwogen structuur van betekenis.

De traditionele commentaar heeft deze moeilijkheid opgemerkt en getracht haar te beantwoorden. De meest verbreide verklaring luidt aldus: *al-Raḥmān*

drukt Gods algemene barmhartigheid uit, gericht op alle geschapen dingen, terwijl *al-Raḥīm* Zijn bijzondere barmhartigheid uitdrukt, in het bijzonder gericht op de gelovigen.¹⁶ Deze lezing schijnt samenhangend, maar er rijzen problemen wanneer zij getoetst wordt aan het gebruik dat de Koran zelf ervan maakt. Er zijn verzen waarin de eigenschap *al-Raḥmān* voor de gelovigen alleen wordt gebruikt, terwijl *al-Raḥīm* ook de loochenaars omvat. Het onderscheid „algemeen-bijzonder” valt dus niet geheel samen met de tekstuele gegevens.

Het structurele karakter van de *basmala* voert ons tot een diepere vraag: zijn deze drie namen — *Allāh*, *al-Raḥmān*, *al-Raḥīm* — werkelijk synoniem, of wijzen zij op verschillende ontologische niveaus? Is hier enige gelijkenis van schikking met de drieklank Vader-Zoon-Heilige Geest van de christelijke theologie? Zulk een vraag kan vanuit de strenge islamitische opvatting van de goddelijke eenheid verontrustend aandoen. Maar de verontrusting is het beginpunt van het denken. De Koran zelf richt, door deze drie namen naast elkaar te plaatsen, een structuur op. Te vragen wat deze structuur betekent is geen ontrouw aan de tekst, maar de hoogste vorm van eerbied jegens hem.

De klassieke commentaartraditie gaf *al-Raḥmān* en *al-Raḥīm* weer als „buitengewoon barmhartig” en „buitengewoon genadig,” en stelde het verschil tussen beide voor als een zaak van graad. Zamakhsharī, Rāzī, Qurṭubī — de meeste van de grote commentatoren bewandelden deze lijn.¹⁷ En toch ziet deze benadering verscheidene kritieke punten over het hoofd.

¹⁶ al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān*, deel 1, blz. 44-50; al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, deel 1, blz. 9.

¹⁷ al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, deel 1, blz. 181-198; al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ li-Aḥkām al-Qur‘ān*, deel 1, blz. 102-108.

Ten eerste: in de Koran wordt de naam *al-Raḥmān* voor God alleen gebruikt; de eigenschap wordt nooit op enig geschapen wezen toegepast. *Al-Raḥīm* daarentegen wordt zowel van God als van een Gezant gebruikt. In het 128ste vers van de soera van het Berouw wordt de Profeet beschreven als *ra'ūfun raḥīm* — „uiterst goedertieren, uiterst barmhartig.”¹⁸¹⁹ Dit is een hoogst treffend onderscheid. Waren *al-Raḥmān* en *al-Raḥīm* synoniem, waarom zou de een dan aan God alleen voorbehouden zijn, terwijl de ander zelfs aan een mens kon worden toegeschreven?

Ten tweede: er zijn passages waarin de Koran de naam *al-Raḥmān* als een zelfstandige naam gebruikt, los van *Allāh*. In het 110de vers van de soera van de Nachtreis wordt gezegd: „*Roept Allāh aan of roept al-Raḥmān aan; welke gij ook aanroept, aan Hem behoren de schoonste namen.*”²⁰ Hier worden *Allāh* en *al-Raḥmān* aangeboden alsof zij twee onderscheiden mogelijkheden waren. Drukten beide precies hetzelfde uit, dan zou deze zin betekenisloos zijn.²¹ Het zou zijn als te zeggen: „noem het water of noem het H₂O” — van nul informatieve waarde. En toch geeft het vers een stuk kennis: deze twee namen wijzen op hetzelfde wezen, maar benadrukken verschillende aspecten ervan.

Ten derde — en misschien het belangrijkste — is de reactie van de Mekkaanse afgodendienaars op de naam *al-Raḥmān*. In het 60ste vers van de soera van het Criterium wordt gezegd: „*Wanneer hun gezegd wordt: 'Werpt u neder voor al-Raḥmān,' zeggen zij: 'En wat is al-Raḥmān? Zullen wij ons nederwerpen voor*

¹⁸ Koran, soera van het Berouw (9), vers 128.

¹⁹ Koran, soera van het Berouw (9), vers 128.

²⁰ Koran, soera van de Nachtreis (17), vers 110.

²¹ Koran, soera van de Nachtreis (17), vers 110.

wat gij ons ook beveelt?"²² Deze reactie is vreemd. De Mekkanen kenden de naam *Allāh*; zij erkenden Hem als de Heer van de Ka'ba. Maar voor *al-Raḥmān* waren zij vreemden. Deze omstandigheid wijst erop dat *al-Raḥmān* geen eenvoudige eigenschap was, maar een op zichzelf staand begrip, voorzien van een bepaalde theologische context.²³

De historische gegevens schragen deze gedachte. In het pre-islamitische Zuid-Arabië — in het bijzonder in het Ḥimyaritische koninkrijk van Jemen — was *Raḥmān* een naam die aan de ene God werd gegeven.²⁴ In een inscriptie gedateerd op het jaar 536 van onze jaartelling wordt de zinsnede „*Raḥmān en Zijn Zoon de Messias*” gebruikt om de overwinning van een christelijk Abessijns leger te vieren.^{25,26} Deze inscriptie toont onomwonden dat de naam *Raḥmān* in de christelijke terminologie overeenkwam met „God de Vader.” En de reactie van de Mekkaanse afgodendienaars verkrijgt haar betekenis binnen deze context: zij kenden *Raḥmān* als de naam van de god der christenen, en zij maakten bezwaar tegen Mohammeds gebruik van die naam.²⁷

²² Koran, soera van de Maatstaf (25), vers 60.

²³ Koran, soera van de Maatstaf (25), vers 60.

²⁴ Gajda, Iwona. *Le royaume de Ḥimyar à l'époque monothéiste* (Parijs: Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2009), 109-145.

²⁵ Robin, Christian J. „Ḥimyar et Israël.” *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 148, nr. 2 (2004): 831-908. Zie ook Ryckmans, Jacques. „Le christianisme en Arabie du Sud préislamique.” *L'Oriente Cristiano nella Storia della Civiltà* (Rome: Accademia Nazionale dei Lincei, 1964): 413-454.

²⁶ Inscriptie CIH 621. Zie Müller, Walter W. „Ḥimyar.” *Reallexikon für Antike und Christentum*, deel 15 (Stuttgart: Anton Hiersemann, 1991), 303-331.



Afbeelding 1: Abraha's inscriptie Ry 506 (Murayghān 1) (552 n.Chr.); een Zuid-Arabische inscriptie die de Ma'add-veldtocht verhaalt en begint met de formule „door de macht van al-Rahmān en Zijn Messias.”



Afbeelding 2: Een Himyaritische steentafel met Sabeïsche inscriptie (5e-6e eeuw n.Chr.). Op zulke in het Zuid-Arabische schrift gegraveerde epigrafische documenten is de godsnaam Rḥmn (Raḥmanān) algemeen in gebruik. (Februari 432 n.Chr.). Foto: Christian Julien Robin.

Overziet men de Koran als geheel, dan vertonen de gebruikspatronen van *al-Rahmān* en *al-Raḥīm* uitgesproken verschillen. Deze verschillen

²⁷ al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Rusul wa'l-Mulūk*, deel 3, red. M. J. de Goeje (Leiden: Brill, 1879-1901), 272-295. Zie ook Shoufani, Elias. *Al-Riddah and the Muslim Conquest of Arabia* (Toronto: University of Toronto Press, 1973), 78-102.

stelselmatig te onderzoeken helpt de betekenisvelden van de twee begrippen te verhelderen.

Al-Raḥmān is in de Koran meestal verbonden met fundamenteel gezag en scheppende kracht. „*Al-Raḥmān vestigde Zich op de troon*”²⁸ — dat wil zeggen, Hij nam plaats op de troon van het heelal. „*Gij ziet geen tegenstrijdigheid in de schepping van al-Raḥmān*”²⁹ — de allesomvattende orde is Zijn werk. „*Al-Raḥmān, die de hemelen en de aarde schiep*”³⁰ — Hij is de bron van de schepping.

Al-Raḥmān is bovendien verbonden met de Dag der Afrekening en het Laatste Oordeel. „*Op die Dag zal niemand spreken dan wie al-Raḥmān het toestaat*”³¹ — Hij is de soeverein van de Dag der Afrekening. „*Hij die tegen al-Raḥmān in opstand komt*”³² — Hij is degene tegen wie de opstand gericht is.

Merkwaardig genoeg komt *al-Raḥmān* ook op de voorgrond in de context van het toeschrijven van nakomelingschap. „*Zij zeiden: al-Raḥmān heeft een kind genomen; voorwaar, gij hebt iets monsterlijks geuit*”³³ — aan *al-Raḥmān* een zoon toe te schrijven is een afdwaling die bijzondere nadruk krijgt.³⁴³⁵³⁶ Dit lijkt een teken van rechtstreekse tegenstand tegen de christelijke opvatting van „God de Vader.”

Al-Raḥīm is in de Koran veeleer verbonden met vergeving, kwijtschelding en bescherming. „*God is*

²⁸ Koran, soera Tā Hā (20), vers 5.

²⁹ Koran, soera van de Heerschappij (67), vers 3.

³⁰ Koran, soera Maryam (19), vers 93.

³¹ Koran, soera van de Tijden (78), vers 38.

³² Koran, soera Maryam (19), vers 69.

³³ Koran, soera Maryam (19), verzen 88-89.

³⁴ Koran, soera Maryam (19), verzen 88-91.

³⁵ Koran, soera Maryam (19), vers 93.

³⁶ Koran, soera Maryam (19), verzen 92-93.

uiterst vergevend, uiterst barmhartig (*Ghafūrun Raḥīm*)”³⁷ — Hij is het zegel van de vergeving. De eigenschap *al-Raḥīm* komt vrijwel altijd samen met een andere eigenschap³⁸³⁹⁴⁰⁴¹: *Tawwāb* (aanvaarder van het berouw) *Raḥīm*, *Ghafūr* (vergever) *Raḥīm*, *Ra’ūf* (goedertieren) *Raḥīm*.

Al-Raḥīm wordt ook gebruikt in de context van de nabijheid tot de mens en van de leiding. Dat de Profeet beschreven wordt als *ra’ūfun raḥīm*⁴² toont dat deze eigenschap zelfs op het menselijke vlak kan gelden. *Al-Raḥīm* is het goddelijke aspect dat de mens nadert, dat hem aanraakt, dat hem beschermt.

Wanneer deze gebruikspatronen een tabel vormen, krijgt het volgende beeld gestalte:

Al-Raḥmān	Al-Raḥīm
Universeel gezag	Individuele bescherming
Vestiging op de troon	Vergeving
Schepping	Leiding
De Dag der Afrekening	Aanvaarding van het berouw

³⁷ Deze formule komt in meer dan zeventig verzen in de Koran voor. Voorbeeld: Baqara 173, 182, 192, 199, 218, 226; Āl ‘Imrān 31, 89, 129; Nisā’ 23, 25, 96, 100, 106, 110, 129, 152; enzovoort.

³⁸ Voor voorbeeldgebruik zie Koran, Baqara 143, 207; Āl ‘Imrān 30; Ḥajj 65; Nūr 20.

³⁹ Lane, Edward William. Arabic-English Lexicon (Londen: Williams and Norgate, 1863), deel 3, 1055-1056. Voor het gebruik in de Koran zie Baqara 173, 182, 192, 199, 218, 226; Āl ‘Imrān 31, 89, 129; Nisā’ 23, 25, 96, 100, 106, 110, 129, 152; en vele verzen meer.

⁴⁰ Koran, Baqara 37, 54, 128, 160; Nisā’ 16, 64; Tawba 104, 118; Ḥujurāt 12; en andere.

⁴¹ Koran, soera van de Berg (52), vers 28.

⁴² Koran, soera van het Berouw (9), vers 128.

Volstreckte macht	Nabijheid tot de mens
Aan God alleen voorbehouden	Kan ook aan de mens worden toegeschreven

Deze tabel toont dat de twee begrippen niet synoniem zijn, maar overeenkomen met verschillende ontologische en functionele niveaus. *Al-Raḥmān* is de naam van het goddelijke gezag en van de **universele soevereiniteit**; *al-Raḥīm* is dat aspect van dat gezag dat zich uitstrekt naar de geschapen dingen, hen aanraakt, met hen in betrekking treedt.

Wanneer men het Koranische gebruik van *al-Raḥmān* nader beschouwt, wordt een krachtige nadruk op macht en gezag — voorbij de betekenis van „barmhartigheid” — duidelijk zichtbaar. Deze nadruk strookt ook met de etymologische structuur van de naam *al-Raḥmān*.

In het Arabisch drukt het patroon *fa'lān* de intensiteit van een hoedanigheid uit, tot aan het overlopen toe. Zoals te zien in voorbeelden als *ghaḍbān* (vol van toorn), *sakrān* (vol van drank), *ʿaṭshān* (vol van dorst), voert deze mal het bijvoeglijk naamwoord naar de top van de hoedanigheid. *Al-Raḥmān* is van dezelfde mal — het betekent de volstreckte en grenzeloze bron van barmhartigheid. Maar hier ligt het punt dat aandacht vraagt: bron te zijn is een staat hoger dan wat uit de bron voortvloeit. *Al-Raḥmān* is niet de voorraadschuur van barmhartigheid; Hij is de barmhartigheid zelf, het wezen zelf van de barmhartigheid.

In de Koran legt **het 5de vers van de soera Ṭā Hā** deze dimensie van macht met helderheid bloot: „*Al-Raḥmān vestigde Zich op de troon.*” De troon is het zinnebeeld van de **goddelijke soevereiniteit**; zich

daarop te vestigen betekent de volstreckte meester te zijn van de orde van het bestaan. Dit vers tilt *al-Raḥmān* uit boven een louter eigenschap-zijn en plaatst Hem in de staat van **een transcendent subject**.

Een soortgelijke nadruk is te zien in de aanhef van de **soera van de Heerschappij**: „*Het is al-Raḥmān die de zeven hemelen in lagen schiep. Gij ziet geen wanorde in de schepping van al-Raḥmān.*” Hier is *al-Raḥmān* de naam van scheppende kracht. **De universele orde** — de banen van de planeten, de bouw van de atomen, de biologie van de levende wezens — is geheel en al de daad van *al-Raḥmān*.

In de soera Maryam daarentegen worden de gevolgen verhaald van het in opstand komen tegen *al-Raḥmān*: „*Zeg: wie in de dwaling verkeert, hem verleent al-Raḥmān uitstel.*”⁴³ Hier is *al-Raḥmān* een gestalte van gezag die een termijn verleent, ter verantwoording roept, straft. Barmhartigheid betekent hier minder tederheid dan het uitstel van de gerechtigheid.

Worden deze verzen tezamen gewogen, dan blijkt dat *al-Raḥmān* geen tot „barmhartigheid” beperkte betekenis bezit. *Al-Raḥmān* is een goddelijke dimensie die scheidt, bestuurt, gebiedt, ter verantwoording roept. Gezag, gerechtigheid en macht staan in het hart van deze naam. De barmhartigheid van haar kant drukt de algemene gezindheid van deze macht jegens de geschapen dingen uit — maar deze gezindheid bevat evenzeer gerechtigheid en orde als tederheid.

Het betekenisveld van *al-Raḥīm* verschilt opvallend van dat van *al-Raḥmān*. Vanuit een taalkundig gezichtspunt drukt het patroon *fa‘īl* een voortdurende handeling uit, of de handelende persoon die die

⁴³ Koran, soera Maryam (19), vers 75.

handeling verricht.⁴⁴ *‘Alīm* (wetend), *Qadīr* (mchtig), *Baṣīr* (ziend) — alle bijvoeglijke naamwoorden van deze mal getuigen van een actieve structuur. Ook *al-Raḥīm* betekent „degene die barmhartigheid betoont,” „degene die de barmhartigheid daadwerkelijk verricht.”

Dit verschil komt overeen met het onderscheid tussen wezen en daad. *Al-Raḥmān* is de wezenlijke bron van barmhartigheid; *al-Raḥīm* is dat wezen tot daad geworden. Laten wij denken langs een gelijkenis met de zon: de zon is de bron van warmte en licht — dit komt overeen met *al-Raḥmān*. De aankomst van de zonnestrallen op de aarde, hun doen groeien van de planten, hun geven van leven aan de levende wezens — dit komt overeen met *al-Raḥīm*. Bron en stroom, wezen en verschijning, het mogelijke en het werkelijke.

De contexten van het gebruik van *al-Raḥīm* in de Koran bevestigen dit onderscheid. *Al-Raḥīm* komt vrijwel altijd samen met een werkwoord van handeling: te vergeven (*ghafara*), het berouw te aanvaarden (*tāba*), te beschermen (*ḥafīza*). „*God is Tawwāb, Hij is Raḥīm*”⁴⁵ — Hij aanvaardt het berouw en betoont barmhartigheid. „*God is Ghafūr, Hij is Raḥīm*”⁴⁶ — Hij vergeeft en betoont barmhartigheid. Deze patronen benadrukken het actieve karakter van *al-Raḥīm*.

Dat *al-Raḥīm* aan een mens kan worden toegeschreven heeft eveneens met dit actieve karakter te maken. Het zeggen van *ra’ūfun raḥīm* over een gezant in Berouw 128 toont dat een profeet de goddelijke barmhartigheid kan dragen, haar aan de mensen kan overbrengen. *Al-Raḥmān* is aan God

⁴⁴ Wright, A Grammar of the Arabic Language, deel 1, blz. 131-134.

⁴⁵ Koran, soera van de Koe (2), vers 37.

⁴⁶ Koran, soera van de Koe (2), vers 173.

alleen voorbehouden, want Hij is de bron van de barmhartigheid; geen geschapen ding kan de bron zijn. Maar *al-Raḥīm* is de stroom van de barmhartigheid, en deze stroom kan ook langs de weg van tussenpersonen worden verwezenlijkt.

Aldus bezien verkrijgt de betrekking van *al-Raḥīm* tot het begrip „zoon” haar betekenis. In de christelijke theologie is de Zoon (de Logos) de arm van de Vader die zich naar de mensheid uitstrekt; de verschijning van het goddelijke op het menselijke vlak. In de Koran verricht *al-Raḥīm* een soortgelijke functie: het is de dimensie van *al-Raḥmāns* macht en barmhartigheid die de geschapen dingen bereikt, hen aanraakt, met hen in betrekking treedt.

De etymologische verbanden tussen de Semitische talen werpen licht op de wortels van deze begrippen. Het Arabische *Raḥmān* en het Hebreeuwse *Raḥūm* (רחום) komen uit dezelfde wortel: R-Ḥ-M. Deze wortel is in beide talen verbonden met de begrippen „baarmoeder” en „barmhartigheid.” De warmte van de moederschoot, zijn bescherming, zijn voeding — dit is de concrete bron van het begrip barmhartigheid.⁴⁷⁴⁸⁴⁹

Er is echter een belangrijk verschil tussen het Hebreeuwse en het Arabische gebruik. In de Tora verschijnt *Raḥūm* als een van Gods eigenschappen, maar in een bijzondere context: als het paar „*Raḥūm en Ḥannūn*” (barmhartig en genadig).⁵⁰ Dit paar wordt

⁴⁷ Tribble, Phyllis. *God and the Rhetoric of Sexuality* (Philadelphia: Fortress Press, 1978), 31-59.

⁴⁸ Wehr, Hans. *A Dictionary of Modern Written Arabic*, red. J. Milton Cowan, 4de editie (Wiesbaden: Harrassowitz, 1979), 352.

⁴⁹ Gesenius, Wilhelm. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, vert. Edward Robinson (Oxford: Clarendon Press, 1907), 933-934.

⁵⁰ Exodus 34:6; Psalmen 86:15, 103:8, 145:8; Joël 2:13; Jona 4:2; Nehemia 9:17, 31.

vrijwel altijd samen gebruikt, en drukt Gods tederheid uit in Zijn betrekking tot de Kinderen Israëls.

Het Arabische *Raḥmān* daarentegen is van een andere structuur. Zoals wij hierboven opmerkten, drukt de mal *fa'lān* intensiteit en overvloeiing uit. Waar het Hebreeuwse *Raḥūm* van een passievere structuur is (degene die barmhartig is), draagt het Arabische *Raḥmān* een actieve en volstreckte betekenis (de barmhartigheid zelf, de bron van de barmhartigheid).

Dit verschil brengt theologische gevolgen voort. In de Tora is *Raḥūm* een van de eigenschappen van JHWH, de God van Israël — maar het is niet de belangrijkste. JHWH wordt allereerst omschreven als „*Ehyeh Asher Ehyeh*” (Ik Ben Die Ik Ben);⁵¹ Zijn barmhartig zijn is een van de hoedanigheden van dat wezen.

In de Koran daarentegen wordt *al-Raḥmān* verheven tot een staat welhaast gelijkwaardig aan *Allāh*. Het vers „*Roept Allāh aan of roept al-Raḥmān aan*”⁵² drukt deze gelijkwaardigheid onomwonden uit. *Al-Raḥmān* is geen gewone eigenschap, maar een alternatieve naam die aan het goddelijke wezen zelf wordt gegeven.

Deze omstandigheid strookt eveneens met de historische context. In het pre-islamitische Zuid-Arabië was *Raḥmān* de naam van de ene God van het monotheïstische geloof. De Arabische gemeenschappen onder joodse en christelijke invloed

⁵¹ Exodus 3:14.

⁵² Koran, soera van de Nachtreis (17), vers 110.

gebruikten deze naam voor de ene God.⁵³⁵⁴ De Koran erfde deze terminologie en voegde haar in zijn eigen theologische kader.

De Hebreeuwse tegenhanger van *al-Raḥīm* van haar kant vertoont een rechtstreekser verband. Het Hebreeuwse *Raḥamim* (רַחֲמִים) betekent „barmhartigheid” of „mededogen,” en is een meervoudsvorm — alsof de barmhartigheid niet één gevoel was, maar de som van vele daden van barmhartigheid. Het Arabische *Raḥīm* ligt in hetzelfde betekenisveld: degene die barmhartigheid betoont, degene die de barmhartigheid verricht.

Deze etymologische analyse versterkt het verschil tussen *al-Raḥmān* en *al-Raḥīm*. *Al-Raḥmān*, als de volstreekte bron van barmhartigheid, is een naam die het wezen van God betreft. *Al-Raḥīm* is de actieve verschijning van dat wezen jegens de geschapen dingen. Waar het paar „*Raḥūm en Ḥannūn*” van de Hebreeuwse traditie een bijzondere goddelijke hoedanigheid uitdrukt, bevat het paar „*al-Raḥmān en al-Raḥīm*” van de Koran een diepere stelling betreffende de structuur van het goddelijke wezen.

De geboorte van Jezus in de soera Maryam en het spreken vanuit de moederschoot

Het 17de vers van de soera Maryam vormt een van de meest becommentarieerde en toch wellicht minst begrepen passages in de geschiedenis van de exegese. Het Arabisch van het vers luidt aldus: „*Fa-arsalnā*

⁵³ Robin, Christian J. „Arabia and Ethiopia.” *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, red. Scott F. Johnson (Oxford: Oxford University Press, 2012), 247–332.

⁵⁴ Robin, Christian J. „Le judaïsme de Ḥimyar.” *Arabia* 1 (2003): 97–172.

⁵⁵ Deze keuze is geen theologische vervanging maar een regionaal-taalkundige aanpassing, beperkt tot de Zuid-Arabische context.

*ilayhā rūḥanā fa-tamaththala lahā basharan sawiyyā.*⁵⁶

De standaardvertaling wordt aldus gegeven: „Wij zonden tot haar Onze geest; en hij verscheen haar in de gedaante van een welgevormd man.” Deze vertaling is grammaticaal juist. Maar „juist” en „volledig” zijn niet hetzelfde.

Het eerste punt waarop de aandacht moet worden gevestigd is de zinsnede „Onze geest” (*rūḥanā*). God spreekt in de eerste persoon meervoud — dit is het meervoud van majesteit dat men dikwijls in de Koran tegenkomt. Maar hier kan het een bijzondere nadruk dragen. Wat gezonden wordt is niet zomaar een geest, maar Gods eigen geest. Deze geest wordt gezonden „*ilayhā*” — tot haar, dat wil zeggen, tot Maria.

De klassieke commentaar vereenzelvigt deze geest met Gabriël.⁵⁷ Gabriël is de engel van de openbaring; hij draagt Gods boodschappen aan de profeten. Ook degene die Maria de tijding van haar zwangerschap brengt moet Gabriël zijn. Deze lezing schijnt samenhangend — maar zij wordt niet ten volle door de tekstuele gegevens geschraagd.

Want de naam „Gabriël” komt in het vers zelf niet voor. Er staat „Onze geest,” niet „Onze engel” of „Onze Gabriël.” In de Koran wordt Gabriël in andere verzen bij name genoemd;⁵⁸ dat hij hier niet wordt genoemd, kan een weloverwogen keuze zijn.

Het tweede kritieke punt is het werkwoord „*tamaththala*.” Dit werkwoord betekent „voor te stellen,” „te gelijken,” „een gedaante aan te nemen.”

⁵⁶ Koran, soera Maryam (19), vers 17.

⁵⁷ al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān*, deel 16, blz. 56-58; al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, deel 3, blz. 7.

⁵⁸ Hij wordt met de naam Gabriël genoemd in Koran, soera van de Koe (2), verzen 97-98.

In de standaardvertalingen wordt het weergegeven als „verscheen.” Maar de wortel van het woord is „*mithāl*” — voorbeeld, gelijkenis, voorstelling. Een getrouwere vertaling zou daarom aldus kunnen luiden: „hij werd haar openbaar als een voorstelling op het menselijke vlak,” of „hij toonde zich als een voorbeeld op het peil van de mens.”

Deze nuance is belangrijk. De uitdrukking „verscheen” roept een zinsbegoocheling op — alsof de geest in waarheid geen man was maar er slechts op had geleken. De uitdrukking „werd een voorstelling” daarentegen zegt iets anders: de geest bood zich aan in een gedaante geschikt voor het menselijke bevattingsvermogen. Dit is geen begoocheling maar aanpassing — het transcendente dat zich hult in een gedaante die het eindige kan vatten.

Ook de zinsnede „*basharan sawiyyā*” trekt de aandacht. „*Bashar*” betekent de mens als drager van de stoffelijke dimensie; „*sawiyy*” van zijn kant betekent welgevormd, volledig, zonder gebrek. Maar het woord „*sawiyy*” heeft nog een andere betekenis: gelijk, gelijkwaardig, op hetzelfde peil. In het licht van deze gegevens kan de zinsnede ook worden vertaald als „op het gelijke van het menselijke peil.”⁵⁹

Deze alternatieve vertaling draagt theologisch een diepe betekenis. De geest kwam tot Maria door af te dalen tot het menselijke peil, in een gedaante die het menselijke vermogen kon vatten. Dit laat zich lezen als een voorstadium van het begrip incarnatie (vleeswording). De Logos die een lichaam aanneemt — de centrale leer van de christelijke theologie — kan hier worden aangeduid.

⁵⁹ Lane, Edward William. *Arabic-English Lexicon* (Londen: Williams and Norgate, 1863), deel 4, blz. 1476-1477. Voor het betekenisveld van het woord „*sawiyy*.”

In de verzen 18 en 19 van de soera Maryam ontspint zich een tweespraak tussen Maria en het wezen voor haar: „*Maria zei: 'Ik zoek mijn toevlucht van u bij al-Rahmān, indien gij godvrezend zijt.'* Hij zei: *'Ik ben slechts de gezant van uw Heer, gezonden om u een reine knaap te schenken.'*”⁶⁰

Deze tweespraak heeft een kenmerk dat kritiek is wat de tijdsorde betreft: de zwangerschap is nog niet tot stand gekomen. De geest is gekomen, hij spreekt met Maria, maar Jezus bevindt zich nog niet in de schoot. De tweespraak vindt plaats vóór de vleeswording.

Nu is de vraag die gesteld moet worden deze: wie spreekt?

De traditionele uitleg: Gabriël. De engel is als Gods gezant tot Maria gekomen en heeft haar de blijde tijding van de zwangerschap gegeven.

Ontwikkelen wij een alternatieve uitleg: de geest van de nog-niet-vleesgeworden Jezus. In deze zin spreekt Jezus, bestaande als geest, vóór de vleeswording met Maria en kondigt hij zijn eigen geboorte aan.

Deze alternatieve uitleg lijkt op het eerste gezicht gewrongen. Maar zij is in overeenstemming met de wijze waarop de Koran Jezus omschrijft. Jezus is „*rūḥun minhu*” — een geest van Hem.⁶¹⁶² Indien Jezus in zijn wezen een geest is, dan moet hij ook vóór de vleeswording als geest bestaan.⁶³ En indien hij bestaat, kan hij spreken.

⁶⁰ Koran, soera Maryam (19), verzen 18-19.

⁶¹ Koran, soera van de Vrouwen (4), vers 171.

⁶² Koran, soera van het Berouw (9), vers 114.

⁶³ Koran, soera van de Vrouwen (4), vers 171.