

Ellen van Wolde

## Heeft God een lichaam?

**W**anneer wij over God spreken of denken, wanneer wij tot God spreken, richten we ons dan tot een geestelijk wezen of stellen we ons God voor als iemand met een lichaam? Of associëren we hem (of haar) met een andere vorm of substantie? Anders gezegd: is God *embodied* of belichaamd? Dat wil zeggen: verbinden we hem (of haar) al dan niet automatisch en impliciet met een bepaalde lichamelijkeheid?

Waarom denken we dat God een mond heeft waarmee hij (of zij) spreekt, of ogen die ons zien, maar niet dat God een staart heeft waarmee hij of zij zich om een boomtak slingert of vliegen van zich af slaat? Waarom vinden sommigen van ons dat idee alleen al godslasterlijk? Komt dat doordat wij God altijd met een menselijk lichaam voorstellen, en niet met een dierlijk lichaam, en al helemaal niet met een plantaardig lichaam (God als wandelende tak)? Maar hoe zit dat dan met een niet-materiële associatie van God met een wolk, mist, vuur, bliksem of donder? Zijn onze voorstellingen van God noodzakelijk die van een *embodied* wezen? Of is dat alleen zo doordat het historisch zo gegroeid is, doordat onze religieuze tradities en cultuur ons dat hebben meegegeven? En is dat dan altijd zo geweest? Waarom is in de christelijke theologie de term immanentie (naast transcendentie) van God toch vooral symbolisch opgevat, alleen wanneer het de incarnatie in Jezus betreft, vertaald in echte lichamelijkeheid van God? Is dat ook het beeld van

God in de Hebreeuwse Bijbel of het Oude Testament? In dit artikel beperk ik me tot de belichaming van God in de Hebreeuwse Bijbel en de latere receptie ervan in de joodse en de christelijke traditie.

### God en lichaam

‘Geen mens kan mij zien en leven.’ Bijbelteksten

met deze strekking zijn vaak gelezen als bewijs voor het feit dat God geen lichaam heeft, of dat we hem niet met een lichaam moeten voorstellen. De tekst die dit beeld vooral heeft bepaald, is Exodus 33,18-20. Daarin vraagt Mozes aan JHWH: ‘Laat mij toch uw majesteit zien.’ En JHWH antwoordt: ‘Mijn gezicht zul je niet kunnen zien, want geen mens kan mij zien en in leven blijven.’ Ook elders in de Hebreeuwse Bijbel komt vaak voor dat God zien voor mensen fataal is. Na het gevecht met de engel sprak Jakob zelfs zijn verbazing uit over het feit dat hij oog in oog had gestaan met God en toch in leven is gebleven (Genesis 32,31). Toch staat in deze en andere teksten niet dat God geen lichaam heeft, maar dat het *zien* van Gods lichaam voor mensen leidt tot een onmiddellijke dood. Het gaat om het effect dat Gods lichaam heeft op de mens die hem ziet. Sterker nog: er is in de hele Hebreeuwse Bijbel geen vers te vinden waarin ontkend wordt dat God een lichaam heeft.

Daarentegen zijn er in de Hebreeuwse Bijbel talloze teksten waarin verondersteld wordt dat God een lichaam heeft, een lichaam dat lijkt op het menselijk lichaam. Het begint al meteen in Genesis 1, waar God spreekt en ziet; hij heeft kennelijk een mond en een tong om mee te spreken en ogen om te zien dat het goed is. In Genesis 2,7 staat dat hij de mens vormde uit stof van de aarde en hem levensadem in de neus blies, hetgeen impliceert dat hij handen heeft om mee te vormen en een neus en een mond om mee te blazen. Genesis

3,8 vermeldt dat de man en de vrouw God hoorden wandelen in de tuin van Eden; deze wandeling veronderstelt dat God benen heeft. Genesis 6,6 beschrijft dat God spijt had en zich gekwetst voelde in zijn hart door het vreselijke gedrag van de mensen, en toont zo dat God een hart heeft. In Genesis 8, 20-21 bouwt Noach een altaar en brengt hij daarop een offer aan God. Er staat: ‘JHWH rook de geur van

*In de Hebreeuwse Bijbel  
komt vaak voor dat God zien  
voor mensen fataal is*

het goedruikende offer en zei in zijn hart: nooit meer zal ik de aarde vervloeken vanwege de mens.' Een neus om mee te ruiken, een hart om tegen te spreken, een geest om van gedachten te veranderen – dat is het beeld van God dat uit deze tekst oprijst. In Genesis 11,5 komt God naar beneden uit de hemel om de toren te bekijken die de mensen in Babel aan het bouwen zijn; hij reist dus door de ruimte. In Genesis 18-19 spreekt en onderhandelt God met Abraham, doet hij beloften en hoort hij het geroep van de mensen uit Sodom. Hij heeft dus niet alleen een mond om te spreken, maar ook oren om mee te horen. Dat laatste loopt als een rode draad door de gehele Hebreeuwse Bijbel: God kan mensen horen wanneer zij tot hem roepen, bidden, danken of klagen (onder meer in Exodus 2, wanneer God het geweeklaag van de Hebreeuwse slaven in Egypte hoort en hen daarop bevrijdt) en in de vele psalmen waarin de psalmist zich tot God richt. In Exodus 24 staat zelfs dat Mozes in nabijheid met God spreekt (vers 18).

Geregeld wordt ook Gods uitgestrekte arm genoemd en gevreesd. In Exodus 6,6 verlost hij de Israëlieten met een uitgestrekte arm. Acht keer staat dit ook in Deuteronomium en in 1 en 2 Koningen. Talloze malen is in de psalmen sprake van Gods uitgestrekte arm en van zijn hand. Daarnaast beschikt God over andere lichaamskenmerken.

God zit op een troon, woont in de tabernakel of in de tempel. De profeten zien God 'zittend op een troon', 'zijn kleding vulde het paleis' (Jesaja 6,1), 'staande bij het altaar' (Amos 9,1), 'rijdend op een wagen' (Ezechiël 1). Het is voor deze profeten duidelijk dat God een zitvlak heeft, een lichaam dat met kleding of licht bedekt kan worden, en benen om op te staan.

Kortom, veel teksten in de Hebreeuwse Bijbel gaan uit van de lichamelijke van God, en dit lichaam

heeft grote gelijkenis met het menselijk lichaam, impliciet zelfs met een mannelijk lichaam. Niet dat Gods mannelijke genitaliën genoemd worden. Maar wel worden kracht, macht en gezag aan de godheid toegekend op een wijze die overeenkomt met die van koningen en andere mannen van gezag en hoofden van de patriarchale familie. Dat verklaart ook waarom de relatie tussen God en Israël vergeleken wordt met het huwelijk tussen een man en een vrouw, waarbij Israël of Jeruzalem de rol inneemt van de vrouw, en God die van de man.

### Of heeft God geen lichaam?

Daar staat tegenover dat er in de Hebreeuwse Bijbel ook teksten zijn die een niet-materiële vorm van God veronderstellen, of waarin men zich zelfs verzet tegen een lichamelijke voorstelling van God. God manifesteert zich dan in zijn naam (Hebreeuws: *sjem*) of in zijn glorie of heerlijkheid (Hebreeuws: *kabod*). Zo staat er in Psalmen 7,18: 'Ik zal JHWH loven, de naam van JHWH bezingen', en in Jeremia 14,9: 'U bent in ons midden, JHWH, wij worden door uw naam geroepen.' In zekere zin kun je zeggen dat de naam de identiteit van Israëls God uitdrukt, maar er niet mee samenvalt. Weer anders is dat bij de *kabod* of heerlijkheid van God. Het woord

*kabod* kan in het bijbels Hebreeuws gewoon lichaam of substantie betekenen. Zo beschrijft Jesaja 17,4 Jakobs overlijden als volgt: 'Op die dag gaat Jakobs luister (*kabod*) teloor, het vet van zijn lichaam slinkt weg.' Zie ook andere

## Veel teksten in de Hebreeuwse Bijbel gaan uit van de lichamelijke van God

teksten waarin *kabod* gewoon lichaam betekent (Genesis 49,6; Psalmen 7,6; Jesaja 10,3-4.16; 22,18), ook al is dat in vertalingen vaak moeilijk te zien. Dus eventueel zou het woord *kabod* bij God kunnen wijzen op Gods lichaam, maar meestal verwijst de term *kabod* naar Gods glorie als een stralend licht. Een licht dat zo sterk is dat mensen het niet kunnen aanschouwen zonder verblind te wor-



*Vuur, onweer en storm als verwijzing naar God*

den (zie de beeldende beschrijving in Ezechiël 1). Behalve met zijn naam en glorie wordt God ook geassocieerd met een wolk of een donkere mist, met name wanneer hij in het heiligste der heiligen in de tempel verblijft (bijvoorbeeld in 1 Koningen 8,11-12), of wordt hij verbonden met vuur, onweer en storm. Al deze niet-materiële vormen drukken Gods aanwezigheid uit op een manier die niet op het menselijk lichaam gelijk.

Maar ook in teksten waarin aan God geen materiële of fysieke vorm wordt toegekend, blijkt hij altijd gedacht in termen van plaats en tijd. God wordt ergens op aarde gelokaliseerd: in de woestijn, in de tent van de samenkomst, in de tabernakel, in de tempel. In Exodus 33 spreekt God tegen Mozes over 'een plaats bij mij'. En aan alle beschrijvingen van de tabernakel en de tempelbouw ligt ten grondslag dat men zich voorstelt dat God of Gods naam in de tempel in Jeruzalem verblijft. Daarnaast wordt God natuurlijk ook gesitueerd in de hemel, soms zelfs in vergadering bijeen met zijn mede-goden of hemelse dienaren. Doet God dan aan bi-locatie, in de tempel én in de hemel? En is hij dan op twee plaatsen tegelijk of na elkaar? En nu we het toch over tijd

hebben, het is duidelijk dat God zich verbindt met de menselijke geschiedenis, en in het bijzonder met de geschiedenis van Israël. Kortom, Gods tijd- en plaatsgebondenheid toont aan dat de Hebreeuwse Bijbel altijd uitgaat van Gods *embodied nature*.

### **Een fluïde beeld van God**

In de fascinerende studie *The Bodies of God and the World of Ancient Israel* doet Benjamin Sommer onderzoek naar de voorstelling van de belichaming van God in het oude Nabije Oosten en in het oude Israël, en vergelijkt hij die met de voorstellingen in het oude Griekenland. Hij laat zien dat de goden en godinnen in Babylonië, Assyrië en Egypte zich tegelijkertijd in verschillende belichamingen konden manifesteren. De goden hebben een niet-afgebakend zelf. Het zelf van mensen onderscheidt zich van andere mensen doordat het gebonden is aan een lichaam: ieder mens heeft een afzonderlijk lichaam, en daarmee een afzonderlijk zelf. In het oude Griekenland zagen de mensen de goden als gelijk aan mensen: goden hebben net als mensen een onderscheiden lichaam en een onderscheiden zelf. Het beeld dat men in Mesopotamië van de



goden heeft, is dat zij niet alleen fysiek, maar ook ontologisch verschillen van de mensen. Goden hebben een substantie die zich tegelijkertijd in verschillende vormen kan manifesteren. Zo kunnen de goden tegelijkertijd aanwezig zijn in de hemel als hemellichamen én aanwezig zijn op aarde.

Sommer noemt daarom de *embodiment* van de goden in Mesopotamië fluïde, en hij beschrijft deze vloeibaarheid aan de hand van de veelvormige en meervoudige wijzen waarop een god zich kan manifesteren in objecten.

Het meest zichtbaar wordt dit in de *mis pî* (mondopening of mondwassings), rituelen waarin mensen een godheid uitnodigen plaats te nemen in een standbeeld, meestal een steen, soms een ander object. Men zet een steen of stèle in het midden en giet er olie op terwijl men bepaalde teksten reciteert of zingt. Deze zalving met olie transformeert de stèle in de godheid; de god of godin neemt plaats in de steen. Zo viert men de geboorte van de godheid, zijn of haar verwezenlijking in materiële vorm. Zo'n beeld heet in het Akkadisch *salmu* (Akkadisch is de taal van de inwoners van Mesopotamië in het tweede en het eerste millennium vóór de christelijke jaartelling). Sommige Akkadische teksten leggen er de nadruk op dat de mensen degenen zijn die de beelden maken, en dat het werk het resultaat is van de samenwerking tussen mens en god. Uit andere teksten blijkt dat de goden zelf degenen zijn die de standbeelden op aarde maken. Telkens wanneer de hemelse en/of aardse oorsprong van het beeld wordt besproken, gebruiken de Sumerische of Akkadische teksten werkwoorden als 'geboren doen worden' of 'voortbrengen' als het gaat om iets wat wij scheppen,



Boven: een sumerische priester met vrouwelijke volgelingen wijdt een plengoffer aan een gezeten god; onder: plengoffer voor de deur van een tempel of kapel; een mannelijke volgeling, gevolgd door twee vrouwelijke, draagt een kind(?) als offer; omstreeks 2000 vóór Christus, British Museum

bouwen of maken zouden noemen. Belangrijk is dat het beeld, *salmu*, niet gezien wordt als een materieel object, maar als de godheid zelf die in het ritueel getransformeerd is in het beeld (geboren wordt in het beeld). Anders gezegd: het standbeeld is geen symbool of abstract teken van de godheid, maar de godheid is aanwezig in het beeld, is het beeld. Men maakte dus een ontologisch onderscheid tussen beelden die de godheid representeren (woorden, metaforen) en beelden die de godheid zelf zijn geworden. Op deze wijze heeft de godheid zijn presentie uitgebreid: niet alleen meer aanwezig in de hemel of als hemellichaam, maar ook aanwezig op die plek op aarde waar zijn beeld is. En aangezien er meer dan één beeld is, zijn er meer locaties waarop de godheid tegelijkertijd aanwezig is.

Zijn er ook in de Hebreeuwse Bijbel aanwijzingen te vinden voor een fluïde beeld van God en JHWH? Zijn er teksten waaruit blijkt dat de God van Israël zich (tegelijktijd) kan manifesteren in verschillende belichamingen? Als vormen van manifestatie noemt Sommer de *mal'akh*, de boodschapper of engel van JHWH, de boom/paal van Asjera en de steen van Jakob in Betel. Ik beperk me tot de eerste en de laatste. Algemeen bekend is dat God zich in de Hebreeuwse Bijbel manifesteert in zijn boden of gezanten (in het Hebreeuws *mal'akh*, meestal vertaald met 'engelen'). Deze boden staan voor God, worden gezonden door God aan mensen, zoals Abraham, maar die nemen hen waar als mensen. God valt niet samen met de gezant, maar de mens die in contact komt met de bode, getuigt dat hij God heeft gezien (onder meer Genesis 18; Exodus 3; Rechters 13; Hosea 12).

Minder bekend is Gods manifestatie in een opgerichte steen of stèle. In het verhaal over de jakobs-ladder in Genesis 28 richt Jakob een steen op nadat hij in zijn droom op de ladder naar de hemel goddelijke gezanten (*mal'akh*) heeft gezien. Letterlijk staat er in de verzen 18-19: 'Hij nam de steen die hij bij zijn hoofd had gezet, en richtte die op als stèle (in het Hebreeuws *masseba*). Hij goot er olie over en noemde de plaats Bet-El (huis van God).' Ook in Genesis 35,14-15 richt Jakob een stèle op, giet hij er wijn en olie over en noemt hij de plaats Bet-El. Dit rituele gebruik lijkt sterk op het *mis pî*-ritueel in Mesopotamië waarmee men een opgerichte steen of beeld transformeert in een beeld van de godheid op aarde. De godheid is vanaf dat moment in de stèle aanwezig. Ook in Genesis 28 en 35 is God vanaf de wijding met olie aanwezig in de steen die Bet-El wordt genoemd: het heet vanaf nu de verblijfplaats van God. In Genesis 49,24 refereert Jakob op zijn sterfbed aan God als 'de machtige van Jakob, de steen van Israël', hetgeen een verwijzing is naar deze twee cruciale scènes in Bet-El.

Ook Mozes richt, na de tien geboden ontvangen te hebben, een altaar op voor JHWH, en hij richt twaalf stèles (*masseba*) op, voor elk van de twaalf stammen

van Israël één (Exodus 24,4). Die stenen staan niet voor de twaalf stammen, maar voor JHWH, die een verbond met elk van de stammen aangaat. In Jozua 24,26-27 richt Jozua een grote steen (*masseba*) op onder de terebint bij het heiligdom van JHWH en zegt hij: 'Deze steen is getuige, want hij heeft alles gehoord wat JHWH tegen ons heeft gezegd. Hij is dus getuige opdat u uw God niet afvallig wordt.' Het feit dat aan de steen gehoorvermogen wordt toegekend, en dat hij getuige kan zijn, doet denken aan de Mesopotamische *salmu*, die ook over eigen levenskracht beschikt. Ook in Rechters 9,6 komt zo'n opgerichte steen voor: 'Jozua riep de burgers van Sichem en Bet-Milo bijeen bij de eik bij de steenpilaar (*masseba*) in Sichem, en zij riepen Abimelech uit tot koning.' Sichem was al eerder met Gods aanwezigheid geassocieerd in Genesis 12,6-7, toen JHWH verscheen aan Abram bij de eik van More, bij Sichem. 'Abram bouwde op die plaats een altaar voor JHWH, die aan hem verschenen was.' Kortom, in de oudste bijbelverhalen manifesteert God zich soms in een opgerichte steen of stèle, op een wijze die sterk doet denken aan de *salmu*-beelden in Mesopotamië.

Daartegenover staan veel latere bijbelteksten die ontstaan zijn in het Zuidrijk of Juda. Daarin verzet men zich juist tegen dergelijke godsbeelden. Zij wijzen met kracht op het verschil tussen de God van Israël en de afgoden. En afgoden zijn precies die stenen of standbeelden die een godheid representeren; liever gezegd: die die godheid *zijn*. Deze teksten zijn in de latere joodse en de christelijke traditie het meest bekend geworden. Maar hoewel men zich in deze teksten verzet tegen materiële en fluïde manifestaties van de God van Israël, gaat men er wel van uit dat JHWH plaatsgebonden is. Hij is namelijk aanwezig op één plaats en kan alleen daar vereerd worden, namelijk in de tempel in Jeruzalem. Desondanks wordt ook aangenomen dat hij tegelijkertijd aanwezig is in de tempel en in de hemel (bijvoorbeeld het gebed van Salomo in 1 Koningen 8). Ook anderszins is hij multilokaal, want hij blijkt, zoals Ezechiël ervaart, niet alleen aanwezig in Jeruzalem, maar ook in Babylonië. Ook eerder, ver vóór

de ballingschap, bleek al dat hij aanwezig was in Israël en in Egypte, in de woestijn en in de heuvels, en in verleden, heden en toekomst.

Er zijn dus twee tegengestelde visies te lezen in de Hebreeuwse Bijbel: een visie waarin God één of meer lichamelijke of zichtbare manifestaties heeft, en een waarin die visie bestreden wordt. In beide opvattingen is de godheid echter gebonden aan een bepaalde tijd en plaats, en veronderstelt men daarmee impliciet Gods *embodied nature*.

### De mens als beeld van God

In onze westerse denkwijze zijn representatie en werkelijkheid logisch en ontologisch twee verschillende zaken. We zagen dat er in Mesopotamië cultische rituelen en teksten zijn die spreken over de ontologische transformatie van een steen of stèle in een godheid op aarde: deze steen is het beeld (*salmu*) van die godheid op aarde. En we zagen dat in Genesis, Exodus en Jozua sprake is van stenen die een soortgelijke *salmu*-functie vervullen. Er is echter een nog veel bekendere tekst, namelijk Genesis 1,26-27, waarin de mens gemaakt wordt als beeld (in het Hebreeuws *selem*) van God/de goden. Letterlijk vertaald staat er in vers 26: 'Laat ons maken', zegt God-*elohim* (tegen de andere goden?), 'mensen in ons beeld, als op ons lijkend, en laat hen heersen over de vissen van de zee, over de vogels van de hemel en over het vee en over heel de aarde en over al het kruipend gedierte dat kruipt op de aarde.' Voor de mensen die 'in ons beeld' gemaakt worden, staat in het Hebreeuws *be-salmenu*, en het gebruikte woord *selem* (beeld) is etymologisch van dezelfde stam als het Akkadische *salmu* (beeld). Wordt hier gezegd dat de mensen een teken zijn van God of van de goden, een vertegenwoordiger van God of de goden op aarde, de gebruikelijke lezing van deze tekst in de latere joodse en christelijke traditie, of moeten we deze visie herzien in het licht van de bovengenoemde beschrijving van de *embodiment* van God en van de meervoudige manifestaties van goden, en op basis van de taalkundige gelijkenis met het Akkadische woord *salmu* en

het Hebreeuwse woord *selem*? Ja, ik denk dat dat moet.

In Mesopotamië manifesteert het beeld, *salmu*, de aanwezigheid van de godheid op de plek waar het beeld staat; het beeld wordt wat het representeert: de godheid. In Genesis 1,26 vervult de mens diezelfde functie. De nadruk ligt in dit vers op het doel van de mensheid op aarde: de mensen moeten heersen over de aarde en over alle levende wezens op aarde. God is (of de goden zijn) zelf niet aanwezig op aarde, maar de mensen zijn het substituut van de God die niet aanwezig is. Zij maken God (of de goden) zichtbaar op aarde, zij maken hun aanwezigheid manifest. Die manifestatie wordt gespecificeerd in hun heerschappij op aarde.

En daarmee laat Genesis 1,26 zien dat de *embodied nature* van God niet slechts bestaat uit één enkelvoudig lichaam, maar uit talloze lichamen. En niet aanwezig op één plek, maar overal waar mensen zijn. 'De mens als beeld van God (*elohim*)' drukt dus uit dat de mensen de ontologische transformatie van de godheid zijn. Na dit transformatieproces zijn zij waardige vervangers van God of de goden op aarde. Zij zijn geen tekens van, of metaforen voor, de godheid, maar zij zijn de belichaming van God (de goden) op aarde. De mens is de incarnatie van God op aarde. Gemaakt om te heersen over de aarde en al wat er leeft. In die zin breiden mensen de goddelijke presentie uit van de hemel naar de aarde. Op vele, ontelbaar vele plekken op aarde. In vele, ontelbaar vele lichamen.

### Literatuur

– Benjamin Sommer, *The Bodies of God and the World of Ancient Israel*, Cambridge 2009. ■