

ISRAËL IN DE BIJBELSE THEOLOGIE

Maarten den Dulk

De verschijning van Israël in de bijbelse theologie

Israël breekt uit het heilshistorische model

Maarten den Dulk maakt een afweging van de sterke en zwakke kanten van de bijbels-theologische notie 'Israël' die hij meekreeg van Miskotte, Breukelman, Deurloo en Marquardt. Houden deze inzichten stand in de hitte van de strijd in het Midden-Oosten?

Dr. M. den Dulk was tot zijn emeritaat als hoogleraar Praktische theologie verbonden aan de Universiteit Leiden en is medewerker van Interpretatie.

Jonathan I. Israel beschrijft hoe de Joden tegen het eind van de zestiende eeuw in Europa verschenen, nadat ze in de eeuwen daarvoor langzaam maar zeker buiten de cultuur gesloten waren. Onverwachts kwam er een opening voor hun fysieke, culturele en religieuze deelname aan de West-Europese cultuur. Het moet te maken hebben gehad met de impasse waarin de inmiddels verdeelde kerken verkeerden en met de filosofische scepsis tegen de heersende politieke orde. In deze tijd van heroriëntatie kreeg men oog voor het andere, het vreemde, dat als zodanig iets te bieden had wat men zelf ontbeerde.¹

Deze deelname van de Joden aan de Europese cultuur vroeg uiteraard om een theologische verwerking. In de zeventiende eeuw ontwikkelde de protestantse theoloog Johannes Coccejus een bijbels-theologisch model om de plaats van Israël en de Joden te definiëren. Hij gebruikte daarvoor historische categorieën. De omgang van God met de mensen werd getekend als een geschiedenis van elkaar opvolgende verbonden. Zo kon het bijbelse volk Israël beschouwd worden als een integraal onderdeel van de verbondsgeschiedenis van God met de mensen. Israël verdwijnt niet uit de geschiedenis, het wordt niet uit de geschiedenis weggeschreven, maar het krijgt een eigen, onvervangbare plaats in de heilsgeschiedenis.² Dat straalt uiteraard af op het eigentijdse Jodendom, dat dan met een dierbaar woord benoemd kan worden als het 'oude volk'. Dierbaar, maar ook denigrerend, want het nieuwe volk is natuurlijk de kerk. Dit heilshistorische model uit de protestantse baroktheologie heeft een lange adem gehad, kreeg vele varianten en bleef zeker tot en met de negentiende eeuw doorwerken. Zo werd Israël in alle betekenissen van het woord 'overgeleverd' in onze cultuur.

Maar zo liet 'Israël' zich uiteraard niet overleveren. De Joden schreven zelf wel het script van hun geschiedenis. Ze zouden dat op velerlei wijzen doen, maar twee gebeurtenissen sprongen eruit. Dat waren de Messiasverwachting en het zionisme.³ In de zeventiende eeuw mobiliseerden grote groepen Joden hun eigen verwachting jegens de komst van de

Messias. Hun eigen geschiedenis zou vervuld worden en daarmee zou dan ook wel de wereldgeschiedenis vervuld worden. Sabbatai Zwi bracht de vervulling van die verwachting dichtbij, maar zijn beweging liep vast. Toen hij overging naar de islam, was de teleurstelling groot. Teleurstelling zeker, maar geen resignatie. Misschien werd hier reeds het zionistisch verlangen geboren naar zo iets als de vorming van een eigen zelfstandige volksgemeenschap en een eigen staat Israël. Wat spiritueel niet mogelijk was gebleken, dat zou politiek mogelijk moeten zijn. In de negentiende eeuw kan dat verlangen naar een eigen volk en een eigen staat meesurfen op de golven van het groeiende nationalisme van de Europese volken. In de twintigste eeuw wordt het echter serieus. Terwijl een vernietigende kracht de Joden treft en hen nog eens en nu voorgoed uit de Europese samenleving wil bannen, wordt de staat Israël gevormd. Dat speelt zich nu niet meer af in Europa maar in het Midden-Oosten. Tegelijk meldt zich ook buiten die staat en ook in Europa een zelfbewust Jodendom, dat openlijk zijn eigen identiteit bepaalt.

Op het moment dat het Jodendom in de twintigste eeuw verschijnt, wordt het vernietigd en verschijnt het opnieuw als een autonome staat en als een volk met een eigen identiteit. Het is een gebeuren dat zo ingrijpend en schokkend is dat het wel moest doordringen tot in het hart van de christelijke gemeente. Het was inmiddels wel duidelijk dat het oude, vertrouwde heilshistorische model niet bij machte was om deze verschijning van het Jodendom te kunnen bevatten. Hoe dan wel? Laat ik voor mezelf spreken. Het ging voor mij niet in één keer. Het ging schoksgewijs in drie keer.

Het verschijnsel Israël

Als student in de jaren zestig werd ik vertrouwd gemaakt met een nieuw denkmodel om het verschijnsel 'Israël' te kunnen waarnemen. Het model op zich moest ergens in het begin van de twintigste eeuw zijn ontwikkeld, toen men een radicale breuk maakte met de traditionele denkwijzen. In de beeldende kunst verliet men het perspectief en in de

¹ J.I. Israel, *De Joden in Europa, 1550-1750*. Vert. B.G. Buismann. Franeker: Van Wijnen 2003.

² Johannes Coccejus, *De Leer van het Verbond en het Testament van God*. Vert. W.J. van Asselt en H.G. Renger. Kampen: De Groot Goudriaan 1990.

³ H. Arendt, *Het zionisme bij nader inzien*. Vert. en inl. H. Rottenberg, Amsterdam: Mets & Schilt 2005, 82-86.

muziek de tonaliteit. In de filosofie kwam aandacht voor het fenomeen op zich. Om te zien wat een bepaald verschijnsel is, moet men alle bestaande interpretatieschema's loslaten. Het komt erop aan om het wezen, de zaak waar het om gaat, te zien als iets dat als nieuw verschijnt. Laat liever het fenomeen vanuit zichzelf zeggen wie en wat het is!

Dit leidde in de theologie tot vernieuwde aandacht voor het Oude Testament als zodanig. In Nederland ontvouwde K.H. Miskotte op zijn eigen wijze een fenomenologische leeswijze van het Oude Testament. Om een vrije ruimte te scheppen waarin de tekst zichzelf kon laten horen, hield hij zowel de historische vraagstelling van de exegeten als de waarheidsvraag van de dogmatici op afstand. Om te horen wat Wet en Profeten zelf te zeggen hebben, zocht hij naar het 'abc' van hun eigen taal. Zo kwam er zicht op de zaak waar het in deze teksten zelf om gaat. In zijn navolging sprak men over die zaak als 'De Naam', waarin de God van Israël te midden van vele andere goden wordt onderscheiden en gekend. Door deze leeswijze kwam er ook aandacht voor 'Israël' als een nieuwe categorie, een categorie van een eigen soort, om er een uniek volk mee aan te duiden. Dat volk met zijn God en zijn geschiedenis werd niet meer ingepast in een historisch of christologisch raam, maar kwam in zijn eigen recht en op eigen termen op het toneel. Zo verscheen het volk Israël in de bijbelse theologie van de twintigste eeuw.

Men ontwierp in Nederlandse laboratoria verschillende handvatten om met dit nieuwe inzicht te kunnen werken.

In de school van Breukelman werd het historisch perspectief radicaal omgekeerd. Het bijbelse Israël werd niet langer gezien als deel van een historisch proces. Integendeel, de wereldgeschiedenis werd gezien in het licht van de geschiedenis van Israël. Men dacht om zo te zeggen niet langer meer werelds over het Jodendom, maar Joods over de wereld. Men oefende zich in het denken 'vanuit de wortel Isai', een denken vanuit het bijzondere naar het algemene. In dit denken gold Israël als *pars pro toto* voor al de volken.

In de liturgie van Barnard en Van der Werf, maar ook bij Naastepad, Hemelsoet en Oosterhuis, werd geëxperimenteerd met zoets als een doorgaande lezing van de Tora. Zo kreeg het verhaal van 'Gods volk onderweg' zijn eigen structuur terug. Tegelijk waagde men het om zich in te leven in dit vreemde verhaal. Men voegde zich bewust als niet-Joden bij de hoorders van de Hebreeuwse Bijbel en probeerde zo de verhalen inclusief te lezen.

Ernst Bloch had in *Das Prinzip Hoffnung* (1959) school gemaakt door de vijf boeken van Mozes niet meer uit te leggen als de wet, maar als het evangelie, wel te verstaan als het evangelie van de uittocht uit de slavernij. Die politieke lezing werkte door in Karel

Deurloos *Kleine Bijbelse Theologie*: 'Het thema exodus is het centrale gegeven van de Thora'.⁴ En ze werd onlangs nog eens opgenomen door Dick Boer, getuige de titel van zijn boek *Verlossing uit de slavernij. Bijbelse theologie in dienst van bevrijding*.⁵

Over de hele linie propageerde men de structurele lezing van de bijbelse teksten. De aandacht voor de wijze waarop de tekst moest zijn overgeleverd in een lang historisch proces, verbleekte bij de literaire analyse van de tekst zoals die uiteindelijk was overgeleverd. De tekst werd verstaan en uitgelegd als een autonoom kunstwerk.⁶

Dit inzicht leverde veel op, maar het had zijn grenzen. Het 'verschijnsel Israël' bleek ook maar een



beeld te zijn, een constructie, die gelegd werd op het bijbelse Israël en ook nog eens op het eigentijdse Jodendom. Het leidde tot veel gesprek over de Joden en hun traditie, maar dat was nog geen garantie voor gesprek met de Joden zelf. Voortschrijdend inzicht was nodig.

Bij Joden in de leer

Vanaf de jaren zestig brak – gelijktijdig met de empirische wending in het wetenschappelijk onderzoek – het inzicht door hoe men het gesprek met de Joden zelf kon aangaan. Dat leidde tot een hausse aan ontwikkelingen. Wie wilde hier niet aan meedoen?

Men begon gretig te leren in de school van de joodse schriftgeleerdheid. Midrasjiem en liturgische teksten (zoals het Achttiengebed) en Talmoedische discussies werden in joodse leerhuizen ontdekt. Maar daarnaast was er grote aandacht voor verhalen, romans, documenten over de eigentijdse Joodse geschiedenis. Men liet de verschrikkelijke werkelijk-

Mozes met de wet en het gouden kalf. Detail kapittel in de Basiliek de la Madeleine, Vézelay.

Foto: Anton Sinke

⁴ K.A. Deurloo, *Exodus en Exil. Kleine Bijbelse Theologie*. Deel I, Kampen: Kok 2003, 60.

⁵ D. Boer, *Verlossing uit de slavernij. Bijbelse theologie in dienst van bevrijding*. Vught: Skandalon 2009.

⁶ K. Bregman maakte deze literaire leeswijze vruchtbaar voor de homiletiek in *De stem uit de oneindigheid*, Zoetermeer: Boekencentrum 2007.

heid van de moord op de Joden tot zich doordringen. Maar men wilde ook de situatie in de staat Israël leren kennen door reizen, pelgrimages en seminars en door duurzamere vormen van contact. Die ontmoetingen betekenden intussen ook dat men de eigen christelijke traditie kritisch ging bezien. Men ontdekte dat de christelijke geschriften, de brieven van Paulus en de evangeliën, een heel ander gezicht kregen wanneer ze werden gelezen vanuit de joodse context en met joodse ogen. Studieprojecten van joodse en christelijke geleerden werden opgezet om dat zicht scherper te maken. Men ontwikkelde voorts een stevige zelfkritiek op de eigen christelijke traditie. Met huiver ontdekte men hoe diep het anti-semitisme geworteld was in het christelijke denken.

De oogst van deze inzichten was zo overweldigend, dat het aanvankelijk niet mogelijk was om ze op systematische wijze te verwerken in de bijbelse theologie. Sinds 1988 slaagde de dogmaticus Friedrich-Wilhelm Marquardt erin om de balans op te maken. Hij begint van de grond af aan bij de Joodse Bijbel. Hij probeert van daaruit te komen tot een nieuw verstaan van de roeping van Abraham, van de weg van Israël te midden van de volken, van de verwachting van de Messias en van de komst van Gods universele Rijk. En eindelijk gebeurt dat nu systematisch en consequent in gesprek met eigentijdse Joodse denkers. Hij spreekt niet meer zonder en over, maar *met* de Joden en *in overleg met* Joden. Dat is althans zijn bedoeling en precies dat is het onopgeefbare belang van Marquardts bijdrage. De voorbeeldfunctie van Marquardt voor de bijbelse theologie is nog lang niet uitgewerkt.⁷

Tegelijk meldde zich hier een nieuw probleem. De christelijke gesprekspartners hadden de neiging om zich zo loyaal te tonen jegens hun joodse gesprekspartners, dat er geen ruimte meer was voor kritiek. Toen Marquardt zich rekenschap wilde geven van de politieke praxis van de staat Israël en van de consequenties die die had voor de Palestijnen, stelde hij zich eenzijdig partijdig op voor de Joodse staat. Daar kwamen uiteraard vragen bij.

Verdriet en woede bij Joden en Palestijnen

Tegen het einde van de vorige eeuw kwam er een dramatische omslag in de relatie kerk en Jodendom. De politieke praxis van de staat Israël kwam ertussen. De opinie in de westerse wereld sloeg om van steun voor de staat Israël naar verontwaardiging over de schending van de rechten van de Palestijnen. Die wending ging niet aan het kerkelijk leven voorbij. Integendeel, het had het theologisch discours ondergronds reeds lang beziggehouden en het kwam nu eindelijk aan de oppervlakte. Men kon het probleem niet langer buiten de deur houden door uit solidariteit kritiek in te slikken of door zich af te wenden en te zwijgen.

Maar wat kan men zeggen? Elk kritisch geluid zet

de relatie met de Joden en met de Palestijnen onmiddellijk op scherp. De gesprekken worden emotioneel. Men weet geen raad met zo veel verdriet en woede aan beide kanten. Waar men bewust meerzijdige partijdigheid beoefent, zoals in seminars met vertegenwoordigers van de verschillende groepen in het Midden-Oosten, wordt het duidelijk hoe moeilijk het is om zelfs maar met elkaar in gesprek te komen. Bruggenbouwers en vrede-stichters worden doorgaans door de kat en door de hond gebeten, zo niet doodgebeten. In deze situatie zijn we in de nieuwe eeuw begonnen. De tijd van de bijbels-theologische modellen en strategieën is voorbij. Dit is het uur van de confrontatie. Wijken is geen optie.⁸

Hoe waag ik het dan als niet-Jood om vandaag de Tora hardop voor te lezen? Het is en blijft een verhaal over de weg van het volk Israël op zoek naar een stuk land, ergens te midden van andere volken. Tegelijk versta ik het óók inclusief als een verhaal over de weg van de andere volken en groepen op zoek naar een veilige plaats onder de zon. Bovendien is het niet alleen maar een verhaal, het is een leerroute waarin het recht op land erkend wordt, voor Israël en voor de volken, maar waarin *claims* afgewezen worden, zoals beroep op autochtone bewoning of op historische rechten of op volstrekte autonomie van de staat of op de macht van de sterkste of op landbezit ten koste van anderen. De Tora biedt toch bevrijdende en richtende, levenschenkende en kritische kennis in de situatie waarin mensen nu leven, Joden en Palestijnen! Trouwens, in het licht van de Tora kan geen enkel volk zich beroepen op zijn autonomie. Geen enkel volk, noch de Grieken noch de Germanen, kan zich beroepen op autochtone rechten. Aan elk volk wordt land gegeven door God en elk volk krijgt het recht om het land uit zijn hand aan te nemen, maar slechts in samenwerking met elkaar en niet tegen elkaar en ondanks elkaar. Dat is een moeilijke les, met name voor de gevestigde staten, die gewend zijn hun eigen grenzen en hun soevereiniteit zonder meer te verdedigen tegen aanspraken van anderen.

Maar nu komt het erop aan: deze kennis wordt beproefd in de hitte van de strijd die gaande is. En in die strijd ben ik zelf, als liturgische lector van de Tora, betrokken. Ik sta niet boven de strijdende partijen. Ik ben onderweg tussen de partijen en ben me pijnlijk bewust dat ik met beide ben verbonden in loyaliteit en in partijdigheid. Ik word heen en weer getrokken tussen beide. Dat is moeilijk uit te leggen. Ik kan onderweg niet anders doen dan de Tora hardop lezen. Zolang ik die woorden hoor klinken, verschijnt Israël niet als een bedreiging, maar als een licht voor de volken om haar heen. Zodra de Tora zwijgt, rijzen de golven van haat en vernietiging waarin Israël en de volken ten onder gaan. Zou ik dan niet de Schrift openen, bidden om de Geest en de woorden laten klinken?

⁷ F.-W. Marquardt schreef tussen 1988 en 1997 een zevendelige dogmatiek, waarin de christologie, de eschatologie en de utopie werden behandeld. C. Constandse wees op de ethische relevantie van dit werk in *Het gebod van de hoop*, Delft: Eburon 2009.

⁸ J.M. Snoek, *Joodse en Palestijnse tranen. Kerkelijk verzet tegen Auschwitz*. *Het Israëlisch-Palestijnse conflict*. Vught: Skandalon 2010. Het levensdocument van iemand die niet wijkt in het conflict, die zijn kritiek niet verbergt en die tegelijk de verbondenheid met beide partijen vasthoudt.