

Redactioneel

Dit is een spannend nummer, want het bevat de lezingen van en reacties op ons goed bezochte symposium 'In de klem' van 13 maart 2004, waar we ons bezonnen op onze positie als christenen t.o.v. Israël en de islam. Het decembernummer van vorig jaar had ons er al op voorbereid en dit nummer is daar als het ware een vervolg op. Achtereenvolgens vindt u hier de 13 maart gehouden referaten van Bernhard Reitsma, Kees van der Kooi en Gijs Lammerts van Bueren, die stuk voor stuk de moeite waard zijn, scherpe vragen stellen en de voetangels en klemmen(!) niet uit de weg gaan. Als reactie op deze dag schreef onze redacteur Gijs van den Brink een artikel over de landbelofte in het Nieuwe Testament.

Uw bijzondere aandacht wil ik vragen voor het artikel van Lisa Loden, dat eventueel als eerste gelezen zou kunnen worden, voor alle andere artikelen uit. Dit omdat zij niet zozeer een standpunt inneemt, maar duidelijk maakt dat onze hermeneutiek beslissend is als het gaat om onze 'theologie van het land' en het ons dus helpt eerst de juiste voorvragen te stellen en onze eigen vooronderstellingen onder ogen te zien, voordat we met elkaar in gesprek gaan.

Verder is het in dit nummer ook weer tijd voor een 'geboeid door' en het is duidelijk dat Gijs van den Brink zeer geboeid is door de (nieuwtestamentische) theologie van Herman Ridderbos en hij legt ook zo aanstekelijk uit waarom, dat het me niet zou verbazen als de theologische antiquariaten (te-recht!) weer om werk van Ridderbos gebeld en gemaïld gaan worden.

Ten slotte een bijdrage aan de discussie rond de dienst der genezing van mijn hand naar aanleiding van een aantal recent verschenen boeken en daarachter uiteraard weer tal van andere boeiende recensies.

Teun van der Leer (eindredacteur)

Personalia:

Tineke Visser voltooide een HBO-opleiding theologie en is redactiesecretaris van *Soteria*
Dr. Bernhard J.G. Reitsma doceert aan de *Near East School of Theology* en het *Arab Baptist Theological Seminary* te Beiroet in Libanon

Dr. Kees van der Kooi is werkzaam als universitair docent dogmatiek en bijzonder hoogleraar in de theologie van de charismatische vernieuwing aan de VU te Amsterdam

Drs. Gijs Lammerts van Bueren is directeur van de *Near East Ministry* te Voorthuizen

Drs. Gijs van den Brink is voorganger van een (evangelische) huisgemeente en als Nieuwtestamenticus verbonden aan het Centrum voor Bijbelonderzoek te Veenendaal

Lisa Loden geeft leiding aan de afdeling locale programma's van het *Caspari Center for Biblical and Jewish Studies* te Jeruzalem en is lid van het internationaal bestuur van het *Lausanne Committee for Jewish Evangelism*

Teun van der Leer is baptistenpredikant te Arnhem en gemeenteopbouwwerker voor de Unie van Baptisten Gemeenten in Nederland; hij is eindredacteur van *Soteria*

Een hele eer

exegetische verkenning van Lucas 6:27 en 28

- door Tineke Visser -

In een ingezonden artikel in het *Nederlands Dagblad*, dat handelde over de problematiek van Israël en de Palestijnen, stond bij wijze van ‘uitsmijter’ de opdracht van Jezus: ‘Hebt uw vijanden lief en zegent wie u vervloeken’ (Matt. 5:44)¹. Dat zinnetje maakte wat bij me los, en niet alleen bij mij. In ingezonden brieven werd er later diverse malen aan gerefereerd. De paralleltekst uit Lucas 6 was bij mij al eerder naar boven gekomen, tijdens onze redactie-reis naar Libanon en daarna bij het lezen van de artikelen van Bernhard Reitsma.

De oproep lijkt in eerste instantie nogal wereldvreemd, en zeker niet te passen in de harde realiteit van terroristische aanslagen waarmee we steeds weer geconfronteerd worden. Mag je iemand wel oproepen zich zo kwetsbaar op te stellen?

Laten we de tekst maar eens nalopen.

Maar tot u, die Mij hoort, zeg Ik:
Hebt uw vijanden lief,
doet wel degenen die u haten,
zegent wie u vervloeken,
bidt voor wie u smadelijk behandelen.

Opvallend is dat er eigenlijk vier keer dezelfde opdracht wordt gegeven, een soort dubbele parallellie dus. Het moet wel menens zijn! In de verzen die volgen is er opnieuw sprake van zo’n viervoudig ‘doe het anders’, culminerend in de bekende, maar in het dagelijks spraakgebruik verdraaide woorden ‘En gelijk gij wilt, dat u de mensen doen, doet gij hun evenzo’.

Hebt uw vijanden lief

Vijanden zijn de mensen die lijnrecht tegenover je staan – die je haten en bestrijden. Het antwoord daarop moet niet méér haat zijn, maar juist liefde. Het woord dat hier gebruikt wordt is *aga’paoo*: hét NT-ische woord voor liefde. Pop schrijft erover:

Het belangrijkste van de agapè is wellicht, dat zij in sterk eschatologisch licht staat. In haar wordt de eigen aard van het rijk Gods reeds enigermate tot een ervaarbare, in de gemeente werkzame werkelijkheid ... De liefde echter zal het toekomstige Rijk geheel en al vervullen, het klimaat ervan zijn ... Aan háár alleen is de toekomst.²

Een andere commentator³ zegt, en daar sluit ik me bij aan, dat Jezus hier niet oproept tot warme gevoelens voor de vijanden, maar om hen net zo te behan-

delen als jijzelf door hen behandeld wilt worden, wat overeenkomt met de hierboven al geciteerde woorden van Lucas 6:31. We kunnen er dus vanuit gaan, dat Jezus ons hier oproept anders te handelen dan onze eerste (en tweede, derde, enz.) impuls ons ingeeft.

Doet wel degenen die u haten

In dit zinnetje komen we iets aardigs tegen, dat m.i. zeer past in de context van het Midden Oosten. Voor *weldoen* geeft mijn woordenboek de volgende toelichting: gunstig over iemand spreken, met *ere*, *eervol*. Zoals Bernhard Reitsma en Kees van Setten al in hun artikelen over Beiroet aangaven⁴, is de cultuur in het Midden Oosten er een van eer en schaamte. Het ergste wat je kunt verliezen is je eer, je goede naam. Met de exessen daarvan zijn we ook in ons land geconfronteerd (gelukkig niet vaak, maar elke keer is er één te veel), als er sprake was van eerwraak omdat een man meende dat de eer van de familie was geschonden. En hoe moet dan volgens Jezus je houding zijn t.o.v. mensen die je haten, die afschuw van je hebben en je met de nek aankijken: laat het je een eer zijn, hen wél te eren! Geen kwaad over hen spreken, maar juist het tegenovergestelde doen. Daarmee wordt het 'rad der gebeurtenissen' doorbroken, en misschien doelt Paulus daar wel op als hij zegt 'Maar, indien uw vijand honger heeft, geef hem te eten; indien hij dorst heeft, geef hem te drinken, want zo zult gij vurige kolen op zijn hoofd hopen'⁵. De vijand wordt aan het denken (en hopelijk anders handelen) gezet door jouw onverwachte houding.

Zegent wie u vervloeken

Opnieuw gaat het er hier om, niet met gelijke munt terug te betalen, maar juist het tegenovergestelde te doen. Het woord dat voor 'vervloeken' wordt gebruikt, *kata'raomai*, betekent o.a. 'iemand iets kwaads toewensen'. In het licht van Lucas 6:31 moeten we ons afvragen: 'Zou ik willen dat iemand *mij* iets kwaads toewenste?' Natuurlijk niet! Nou, doe het dan ook een ander niet. Maar het gaat dieper. De stam van het Hebreeuwse woord voor vervloeken is *qalal* en heeft o.a. de betekenis 'licht maken'. Daarin staat het lijnrecht tegenover *kabod*, eren, dat o.a. 'zwaar maken' betekent (in de zin van gewichtig, belangrijk; zie bijv. Ex. 20:12). Als je iemand vervloekt, maak je hem/haar 'licht', onaanzienlijk, veracht. Een vloek vernedert iemand. Wat we als antwoord daarop moeten doen is die persoon juist zegenen, lof en hulde brengen. Zeker in een cultuur waar eer en schaamte zo'n belangrijke rol spelen, is dat natuurlijk een revolutie (maar waar eigenlijk niet?). Opnieuw dus: laat het je eer zijn, de ander te eren.

Bidt voor wie u smadelijk behandelen

Ook hier weer twee handelwijzen die haaks op elkaar staan. Het Griekse woord *epere'azo* (sadelijk behandelen) betekent: grof behandelen, beledigen, bedreigen of beschimpen en heeft een ondertoon van valselyk van iets beschuldigen. Uiteraard wordt daardoor je goede naam te grabbel gegooid. Het juiste antwoord daarop is niet dat je op je ponteneur gaat staan⁶ en ook

kwaad gaat spreken, maar juist dat je voor de lasteraar bidt. Met bidden voor iemand is er iets gek: je kunt niet oprecht voor iemand bidden en hem/haar tegelijk in je hart kwaad toewensen. Op de een of andere manier ga je anders naar je tegenstander kijken. Dat betekent overigens niet dat daardoor je pijn over de onheuse bejegening meteen ook weg is, maar het kan een eerste aanzet tot genezing zijn. Uiteraard is Jezus hierbij ons allergrootste voorbeeld: hoewel Hij bepaald geen blad voor de mond nam als Hij vals van iets werd beschuldigd (bijv. Matt. 12:22-37; Mc. 7:1-23), schold Hij niet terug toen Hij werd bespot en veracht, maar bad voor zijn tegenstanders (Lc. 22:34).

Toen ik ging nadenken over deze bijbeltekst en er hier en daar eens over van gedachten wisselde, werd me een aantal malen de vraag gesteld hoe het dan zit met de teksten in het Oude Testament, die oproepen de vijand te haten. Daarbij werd impliciet de vraag gesteld of ik in mijn exegetische van deze passage uit de Bergrede wel oog had voor het spanningsveld dat er hier is met het Oude Testament. Natuurlijk valt niet te ontkennen dat er in het Oude Testament heel wat meer krijgsvolgende taal voorkomt dan in het Nieuwe, maar toch komen we op verschillende plaatsen in de Tora oproepen tegen om goed te zijn voor vreemden, zelfs voor vijanden (bijv. Ex. 23:4-5). Waar Jezus in de Bergrede vooral tegen fulmineerde, was de traditie van de Schriftgeleerden, die uit de wetten van Mozes een heel bouwwerk van tradities hadden opgetrokken⁷. Daarmee was de wet een ondraaglijk juk geworden. Het komt me voor, dat de orthodoxe interpretaties van Joodse én islamitische wetten (m.n. de uitleg van de islamistische *hadith*) nog steeds zo'n juk vormen, waardoor het mensen bijna onmogelijk wordt te breken met de spiraal van haat en geweld. Het is niet aan ons, westerse christenen, Joden en moslims in het Midden Oosten te bekritisieren om de manier waarop zij hun wetten interpreteren. Het enige wat we kunnen doen is zélf aan de slag te gaan met de woorden van Jezus. Die woorden waren destijds aanstootgevend, omdat ze het zorgvuldige bouwwerk van wet en traditie onderuit haalden. Ze zijn dat nog steeds, omdat ze ingaan tegen onze 'natuurlijke' impulsen om met gelijke munt terug te betalen wat ons is aangedaan. Zo belanden we in spiraal van geweld, waarbij elke actie een net iets heftiger reactie oproept. Deze geweldsspiraal moet doorbroken worden, zowel in het Midden Oosten als bij ons. De woorden van Jezus die we hier hebben overdacht zouden wel eens de enige échte uitweg voor het geweld kunnen zijn. Denk niet dat dat goedkoop of gemakkelijk is. In Israël wordt daartoe op bescheiden schaal een aanzet gegeven door de verzoeningsbeweging *Musahala*, waarin christenen met een verschillende achtergrond (Joods, Arabisch, westers) elkaar ontmoeten, bevragen en met elkaar bidden en de Bijbel bestuderen. U kunt daarover elders in dit nummer iets lezen. Ze moeten daarbij heel wat weerstanden overwinnen. Voor ons liggen die weerstanden waarschijnlijk op een heel ander gebied, maar ook voor ons geldt: 'Heb uw vijanden lief, wees goed voor wie u haten; zegen wie u vervloeken, bidt voor wie u uitschelden Behandel de mensen zoals uzelf door hen behandeld wilt worden'⁸. Laat dát ons een eer zijn!

Noten:

1. Wendeline Durieux-Vos, *Israël loopt vooruit op de beloften van God*, Nederlands Dagblad d.d. 14-02-2004, blz. 7.
2. Pop, *Bijbelse woorden en hun geheim*, 9e druk, Boekencentrum Zoetermeer 1991, blz. 389.
3. *Life Application Study Bible*, blz. 1557.
4. Soteria 2003-4, blz. 7/8 en 17.
5. Rom. 12:20; hoewel ik die 'vurige kolen' niet echt vriendelijk vind klinken!
6. Deze ouderwetse uitdrukking geeft heel precies aan wat er daarbij gebeurt: je bent geraakt in je eer!
7. Dat komt vooral sterk naar voren in de tekst van Matteus 5:43-44, waar staat 'Gij hebt gehoord, dat er gezegd is: Gij zult uw naaste liefhebben *en uw vijand zult gij haten*. Maar Ik zeg u ...' Dat haten van de vijand staat niet in de Wet van Mozes, maar komt uit de interpretatie die er in de traditie gegeven werd van het gebod, de naaste lief te hebben – het tegendeel ervan staat zelfs in Spreuken 25:21, terwijl we in Deut. 32:35 kunnen lezen dat de vergelding toekomt aan de Heer.
8. Versie Groot Nieuws Bijbel 1998.

www.soteria.nl

In de klem

Christenen tussen Israël en Islam

- door dr. Bernhard Reitsma -

1. INLEIDING

Overleven!

‘We moeten overleven’. Dat was de eensluidende conclusie van de deelnemers tijdens een seminar van afgestudeerden aan de Near East School of Theology in Beiroet, waar ik les geef. Het thema was: ‘Leven als christenen temidden van de Islam’. Op de vraag of de kerk een opdracht heeft in relatie tot de Islam, werd wat verlegen en smalend gelachen. ‘Wij hebben geen opdracht naar de Islam’, ‘our mission is to survive’.

Dat was niet alleen een pragmatische conclusie, uit de nood geboren; het was geworden tot een theologisch principe: ‘a theology of survival.’ Nu is de angst van christenen dat de kerk in het Midden Oosten gaat verdwijnen niet geheel ongefundeerd. De kerken slinken, niet zozeer vanwege onderdrukking, alswel vanwege emigratie. Toch is de angst voor de Islam en voor wat er misschien nog voor moeilijke tijden zouden kunnen komen een self-fulfilling prophecy geworden; het heeft veel kerken geheel verlamd.

Hoe?

De drang tot overleven krijgt concreet gestalte op twee verschillende manieren. Aan de ene kant zijn er christenen die zich zoveel mogelijk proberen aan te passen aan de islamitische Arabische cultuur: ‘Vermijd vreemding van moslims tot elke prijs’. Als men zich loyaal naar de samenleving opstelt verwacht men als christen te kunnen overleven. Onderscheid je zo min mogelijk van de Islam en werk waar mogelijk – politiek, sociaal en ethisch – met moslims samen. Deze overlevingsstrategie impliceert een kritische houding naar het (als koloniaal ervaren) Westen en het westerse christendom.

Aan de andere kant zijn er die christenen, die zich juist met nadruk van de Islam en de islamitische Arabische cultuur willen onderscheiden: ‘Bescherm een vrij christendom tegen elke prijs.’ Overleven kun je alleen wanneer je je eigen identiteit niet compromitteert. Natuurlijk wil men loyaal zijn in de samenleving, maar niet ten koste van de eigenheid. Voor sommigen betekent dit eenvoudig een grotere openheid naar (de verworvenheden) van het Westen, voor anderen betekent het zich bewust afzetten tegen de Islam, variërend van eten op straat tijdens ramadan, bewust alcohol consumeren en een liberale houding ten opzichte van seksualiteit. Sommigen gaan zelfs zo ver, dat men bereid is de wapens op te nemen om culturele en politieke verworvenheden te beschermen.

Christenen en Israël

Nu is de uitdaging van de Islam al 14 eeuwen aanwezig en deze zal zich voorlopig ook nog wel doen gelden. Voor de meeste christenen is het dan ook de meest wezenlijke uitdaging. De stichting van de staat Israël in 1948 heeft deze uitdaging echter een nieuwe dimensie gegeven en de relatie met de Islam extra onder druk gezet. Christenen moeten zich in de samenleving (politiek) rekenschap geven van hun houding ten opzichte van Israël, niet in minst vanwege de open steun van veel westerse christenen voor de staat Israël. Het heeft de kerk ook geloofsmatig in de verdediging gedrongen. Want hoe leg je uit dat het boek van de vijand, waarmee deze een goddelijk gesteunde claim op het land legt, jouw heilige boek is? Hoe kun je volhouden dat je intrinsiek met Israël en het Jodendom verbonden bent, terwijl de staat Israël tegelijkertijd je vijand is?

Het zal niet verwonderen dat de eerste groep christenen zich uiterst kritisch opstelt ten opzichte van de staat Israël. Voor velen is de stichting van deze staat een nieuw teken van het westerse kolonialisme, onderdeel van een lange geschiedenis, waarvan de kruistochten wel het dramatische dieptepunt vormen.¹ Vele christenen hebben vooraan gestaan in het verzet tegen Israël, mede om zo hun precare relatie met de Islam niet op het spel te zetten.

De tweede groep christenen is meer pragmatisch. Er is niet bij voorbaat een negatieve houding ten opzichte van Israël. Men deinst er niet voor terug om gebruik te maken van deze sterke militaire macht om een al te dominante Islam in toom te houden. Daarmee is de theologische visie van deze groep op Israël niet persé anders dan van de eerste, maar men zoekt heel praktisch naar bondgenoten in de regio. De enige (niet-islamitische) optie is Israël.²

Christenen in de klem

Zo hebben veel christenen in het Midden Oosten het gevoel in de klem te zitten tussen Israël en de Islam en vragen zich af: 'hoe moeten we overleven.' De ene groep probeert het door zich zoveel mogelijk aan te passen, de andere door zo veel mogelijk de eigen identiteit te benadrukken. Welke groep er uiteindelijk in zal slagen werkelijk te overleven, zal de geschiedenis moeten uitwijzen. De vraag is, denk ik zelfs, of 'overleven' wel het hoogste ideaal van de kerk zou moeten zijn. Hier liggen uitdagingen voor Evangelische theologie. Wat kunnen wij leren van de kerk in het Midden Oosten? In toenemende mate voelen ook christenen in Nederland zich geestelijk en maatschappelijk bedreigd door de Islam (en niet alleen christenen). Is de uitdaging dan een 'theology of survival'?

In deze bijdrage probeer ik iets te delen van mijn theologische vragen en mijn theologische ontwikkeling. De context van het Midden Oosten heeft mij – zeker op deze twee speerpunten van Israël en Islam – de afgelopen jaren diepgaand beïnvloed. Soms leek het wel een beeldenstorm. Geloofsbeelden kwamen onder vuur en zijn veranderd; sommige beelden zijn geheel omvergegaan; andere zijn er weer voor in de plaats gekomen; soms zijn mijn oude beelden onderstreept en vuurvast geworden. De diepste vragen waarmee ik ben geconfronteerd, betroffen mijn beelden van God. Wie is Hij ten diepste?

Wie is de God van Israël, in het Arabisch Allah geheten (ook door christenen!)? Zit God klem tussen Israël en de Islam? Wie is Hij en welke beelden hebben wij van Hem gemaakt? Daarover gaat het hier.

2. ISLAM

In mijn artikel in het decembernummer van Soteria³ stel ik een mildere, rechtvaardige benadering voor van de Islam. De fundamentalistische Islam, inclusief het terrorisme, is niet de enige Islam. Ik geloof zelfs dat het niet de eigenlijke Islam is. Toch blijft de vraag zich opdringen, ook aan mij, of de Islam niet intrinsiek veel gewelddadiger is dan het christendom. Hoewel de praktijk van het christendom niet altijd zo verheffend is geweest, beschouwen we dat in de kern toch als een aberratie, een afwijking van het ware christendom. Maar is dat bij de Islam ook wel echt zo? Verdeelt de Islam de wereld niet in tweeën? Een gebied is toch of Dar allIslam (letterlijk: huis van Islam), territorium dat onder de heerschappij van de Islam valt, of Dar alHarb (letterlijk: huis van oorlog), gebied dat voor de Islam veroverd moet worden. Met andere woorden, is de Islam niet per definitie uit op de verovering van de wereld en daarom wezenlijk een bedreiging? Zouden we daarom niet nadrukkelijker politiek en vooral theologisch stelling moeten nemen tegen de Islam? Ik zou bij deze vraag een aantal opmerkingen willen maken.

Welke Islam?

Over welke Islam spreken we? Ik ben geen Islam deskundige, maar theolog. Toch pleit ik er vanuit mijn ervaring in het Midden Oosten wel voor dat we ons grondiger in de Islam verdiepen. Over welke Islam hebben we het nu eigenlijk? Op grond van dezelfde bronnen worden door verschillende moslims verschillende conclusies getrokken. Er zijn inderdaad mensen die de bronnen op een radicale manier uitleggen en inderdaad – desnoods met geweld – uit zijn op de verovering van de wereld voor de Islam; of in ieder geval op het bestrijden van ongeloof en on-islamitisch gedrag. Maar zelfs organisaties als Hezbollah en Amal in Libanon delen die visie niet op zo'n ongenueanceerde wijze. Voor veel anderen is de verbreiding van de Islam niet anders dan wat wij onder evangelisatie zouden verstaan: op vreedzame wijze zorgen dat de principes van de Islam verspreid worden en dat steeds meer mensen moslim worden. Weer anderen wijzen erop, dat de Islam de wereld in veel meer soorten gebieden indeelt dan alleen de Dar-allIslam en de Dar-alHarb; er is de Dar-al'Ahd (het gebied van het verbond), Dar-alSulh, (territorium van het bestand), Dar-alMaslubah (het geplunderde land), Dar-alKufr (gebied van het ongeloof) etc.

Met andere woorden, welke interpretatie van de bronnen is de ware? Wanneer we nadenken over de uitdaging van de Islam zullen we ons daar zeker rekenschap van moeten geven.

Angst voor de Islam

Mijn tweede opmerking betreft onze angst voor de Islam. Waarom is het zo moeilijk voor ons om moslims als mensen te ontmoeten? Waarom voelen we

ons bedreigd door de Islam? Maakt de vitaliteit van de Islam ons onzeker? Zijn we bang dat ons geloof gaat wankelen, wanneer we bevraagd worden? Zijn we bang voor onderdrukking?

Natuurlijk is het zo, dat je uitgedaagd wordt, wanneer je iemand die anders is werkelijk ontmoet. Waarom gelooft iemand wat hij gelooft? Waarom is hij/zij anders? Wat geloof ik zelf, en waarom? Wat betekent dat? Zeker in relatie met een zo vitale religie als de Islam, kan het niet anders of die vragen komen op ons af. Daarin voel ik me uitgedaagd en geprikkeld door de Islam, maar niet bedreigd.

Daarom de vraag: wat is de kracht van ons geloof als we bang zijn dat het geen stand houdt in de ontmoeting met de Islam of wanneer de Islam de overhand zou krijgen in ons land (wat ik overigens niet verwacht). Wanneer het werkelijk waar is wat we geloven, als de God van Jezus Christus werkelijk de enig ware God is, dan hoeven we toch niet bang te zijn dat ons geloof onderuit gaat? De waarheid moet stand kunnen houden tegen kritische vragen. En als het dat niet kan, dan is het niet waard om als waarheid geloofd te worden.

In dit verband herinner ik me een boek van Chaim Potok (*The Beginning*), waarin de joodse hoofdpersoon de Tora wil bestuderen aan een theologische universiteit, met heidenen dus. Daarbij zal hij dan ook de moderne onderzoeksmethoden moeten gebruiken, inclusief de historisch kritische methode. Iedereen in zijn omgeving beschouwt dit voornemen als verraad. Er is echter één rabbi die zijn zegen geeft. Hij zegt tegen de hoofdpersoon: 'Als de Tora werkelijk Gods wet is, dan ben ik niet bang dat deze ondermijnd wordt. Dat kan eenvoudig niet. Want als de Tora zou bezwijken onder de kritische vragen, dan kun je je afvragen of het werkelijk waard is om de Tora te volgen. Dan kan het niet de hoogste waarheid zijn, dan komt het niet van God'.

God is groot

In evangelische theologie wordt graag benadrukt dat de God van de Islam niet dezelfde is als de God van de Bijbel. Toch vraag ik me soms af of we – zeker in relatie tot de Islam – niet een beeld van God ontworpen hebben dat heel erg lijkt op dat van de Islam. Hebben wij als remedie voor onze eigen geloofsonzekerheid van God in de loop van de tijd niet vooral een God met spierballen gemaakt? Een God die op gelijke wijze als de God van de Islam territoria wil veroveren? Een God die zijn macht en invloed wil laten gelden door zijn vijanden met geweld te onderwerpen? Het onderscheid met de God van de Islam is dan niet kwalitatief, maar enkel kwantitatief. Ofwel: onze God, de God van de Bijbel, is toch sterker dan de God van de Islam. Belijdt de Islam: Allahoe Akbar, God is groter, dan roepen wij nog harder: Allahoe Akbar, onze God is nog groter.

Maar is dat werkelijk onze God? Is dat niet veel meer de God van de kruistochten en niet de God van het NT? Ligt de macht van onze God werkelijk op hetzelfde vlak als dat van de God van de Islam? Of is er ook een kwalitatief verschil? Is Gods macht niet van een totaal andere orde? De God van de Bijbel is toch niet afhankelijk van het veroveren van grondgebied, van de grootte

van onze kerken, van afgedwongen macht? Zijn macht is toch niet de macht van het zwaard? Zijn Koninkrijk is toch niet van deze wereld? Zijn macht is toch juist de macht om klein te worden, zichzelf te vernederen, de schaamte en schande van de mens op zich te nemen en zich te vernederen tot de dood erop volgt? Zijn macht is toch juist de onmacht om van het kruis af te komen? Dat is toch de macht van de liefde, de macht om niet te veroordelen, maar te redden; de macht om zich niet te wreken? Die macht wil toch niet gediend worden, maar komt toch om te dienen? Die macht zegent zelfs wanneer ze vervolgd wordt, die macht bidt voor vijanden om vergeving.

Dat is de grootste aanstoot die het Midden Oosten kent, voor Israël, voor de Islam: een God die zichzelf klein maakt, die de minste wil zijn, die schande op zich neemt. Maar dat is wel het hart van mijn geloof. Dat is wel het hart van ons belijden aangaande God. Dat is de aanstoot die ik ten diepste nooit terzijde kan leggen. De grote vraag, waarvan de evangelische theologie zich rekenschap moet geven, is of dit ook de werkelijke aanstoot is, waaraan de Islam zich stoot. Of hebben wij van God een afgod gemaakt? Wie is onze God eigenlijk?

De islamdeskundige Kenneth Cragg stelt ergens dat wij geroepen zijn die Christus te verkondigen, die de moslims nooit hebben kunnen leren kennen. Door de houding van het christendom ten opzichte van de Islam hebben moslims nooit de kans gekregen Christus werkelijk te leren kennen zoals hij is: 'The Christ they never knew.'

Dat vraagt overigens wel een diepere doordinking van veel verhalen uit Oude en Nieuwe Testament, waarin een agressievere kant van God naar voren lijkt te komen.

Islamitisch fundamentalisme

Ik heb gesteld dat de fundamentalistische interpretatie van de Islam niet de enige en zeker niet de ware interpretatie is. Niettemin is het ook een visie, die zich manifesteert. En stel dat het nu toch een wezenlijke interpretatie van de Islam is. Wat dan? Wat wordt er dan van ons gevraagd? Kunnen we dan nog wel open blijven en mild?

Eén ding is duidelijk. Vanuit de Bijbel kunnen we Ismaël nooit afschrijven, alsof Gods liefde en zorg niet voor hem zijn. Natuurlijk is Israël God's verbondsvolk, maar Ismaël valt niet buiten de zorg en zegen van God. Wanneer Hagar in de woestijn zonder water haar kind onder een struik legt, omdat ze het niet kan aanzien dat Ismaël sterft van de dorst, dan luistert God naar de stem van Ismaël. God is bewogen, ook met deze zoon van Abraham. Hij had al eerder beloofd Ismaël te zullen zegenen en hem uiterst vruchtbaar en talrijk te maken, een groot volk. God is ook met Ismaël. (zie Gen. 17:20; 21:17, 18)

Als God zegent, zouden wij dan niet ook geroepen zijn te zegenen? En als het nu gaat om onze vijanden? Dan ook. Jezus zegende zijn vijanden, bad voor degenen die Hem aan het kruis sloegen. Welke interpretatie van de Islam ook de correcte is, ik geloof dat we als volgelingen van Jezus Christus geroepen zijn te zegenen. Ligt daar niet voor alles de kracht van ons geloof en de kracht van onze theologie? Onderscheiden we ons niet juist daarin van alle andere

religies: zegenen tot we vervolgd worden en dan nog, zegenen; zegenen al worden we vervloekt en dan nog zegenen. Zegenen! Christenen moeten bekend staan als mensen die een zegen zijn, die in levende lijve het Evangelie gestalte geven; een brief van Christus zijn. Die laten zien, elke dag weer, wie God is en waarin zijn kracht ligt. Die als ze geslagen worden niet terugslaan, die bidden voor hun vijanden.

Als je nu vraagt: waarin ligt de kracht van het geloof? Dan antwoord ik: niet in manifestaties van de Geest, niet in genezingen en wonderen; dat heeft allemaal zijn plaats in het Koninkrijk. Maar de kracht van het geloof is in het zegenen. Paulus benadrukt dat het niet gaat om de manifestaties van de Geest, maar om de vrucht van de Geest, om de liefde. Daaraan is God te herkennen, dat Hij de wereld die niets van Hem wilde weten, zo lief had dat Hij zijn eigen Zoon niet gespaard heeft, maar voor ons allen overgeven heeft. Daaraan zouden ook wij te herkennen moeten zijn, aan onvoorwaardelijke liefde.

Angst voor vervolging?

Maar ben ik dan niet bang voor vervolging? Stel dat de Islam het voor het zeggen krijgt?⁴

Natuurlijk verlang ik niet naar vervolging. Ik weet niet of leven onder de Islam per definitie vervolging betekent, maar niemand verlangt naar pijn of lijden. Zeker, daar ben ik bang voor, ik zou niet normaal zijn als ik dat niet was. En toch heeft God ons niet de belofte gegeven dat we geen vervolging mee zouden maken. Ook niet als de Islam geen fanatieke tak zou kennen. Volgens het NT is het omgekeerde veel voor de hand liggender. Paulus zegt zelfs: 'Want aan u is de genade verleend, voor Christus, niet alleen in Hem te geloven, maar ook voor Hem te lijden.' (Fil. 1:29) Blijkbaar gaat het in het Koninkrijk om meer dan een comfortabel en rustig leven; om meer dan de privileges van de 21e eeuw; het gaat om een intieme relatie met God, om vrucht dragen. En dat kan alleen wanneer we in de voetsporen van Jezus treden, ons kruis op ons nemen. Dat kan alleen wanneer de graankorrel sterft. Wat er ook van ons afgenomen kan worden, dit nooit, dat God voor ons is.

3. ISRAËL

Zoals gezegd, leven met de Islam is voor christenen in het Midden Oosten de belangrijkste uitdaging. De aanwezigheid van de staat Israël is voor hen echter in dat kader niet minder confronterend. Vooral ook, omdat de confrontatie met het jodendom een ontmoeting is met de wortels van het eigen geloof; de situatie vraagt om een herdefiniëring van hun eigen God.

Dat komt dus heel dichtbij, ook in onze relatie tot het jodendom. Kunnen we de God van de Islam in zekere zin nog als een vreemde God op afstand houden, met de God van het jodendom is dat uitgesloten. De God die zich in Jezus ten volle geopenbaard heeft is immers geen andere dan de God van Israël. Jezus was een Jood, de Messias van Israël. De Tenach is niet alleen ons 'Oude Testament', het is ook en allereerst Gods boek voor Israël. Daarom zijn de vragen die ons omtrent Israël bereiken ten diepste vragen die onszelf

raken. Ze raken onze eigen identiteit als Christenen, als we tenminste niet in het voetspoor van Marcion willen treden.

Allereerst wil ik vanuit mijn context enkele theologische vragen stellen bij een christen-zionistische benadering van de staat Israël, vervolgens ga ik in op de oorsprong en consequenties van mijn eigen visie op Israël.

Spreekt God met een dubbele tong?

1. Er is een treffende scène in een al wat oudere film *The Mission*. De film beschrijft de ware geschiedenis van Jezuïeten, die een zendingspost opzetten in het oerwoud van Zuid Amerika. Door een grensconflict tussen de twee koloniale machten, Spanje en Portugal, moet de zendingspost verdwijnen. De Indianen die daar hun toevlucht hebben genomen zullen terug moeten het oerwoud in. De leiding van de Katholieke kerk steunt de beslissing, de Jezuïeten van de missie verzetten zich ertegen. Een kardinaal komt de beslissing aan de Indianen uitleggen. Hij vertegenwoordigt niet alleen het hoogste kerkelijk gezag, maar als zodanig ook God zelf; hij is in zekere zin de stem van God. De reactie van het stamhoofd op de uitleg van de kardinaal is even treffend als pijnlijk: 'Wij willen niet terug naar het oerwoud. In de zendingspost zijn we in de nabijheid van God, in het oerwoud is de boze. Waarom roept God ons eerst uit het oerwoud en zendt hij ons nu terug? Spreekt God met een dubbele tong?'

Deze scène beschrijft wat veel Palestijnse christenen vandaag in het Midden Oosten ervaren. Spreekt God met een dubbele tong? Eerst zendt God ons zijn Zoon en vertelt ons dat ook wij bij Zijn volk mogen horen, dat we ingelijfd zijn in Israël. 2000 jaar later zendt God ons het joodse volk en zegt ons dat we er toch niet zo bij horen als we dachten. Eerst zegt God dat we door de grote Zoon van Abraham delen in de erfenis van Abraham; vervolgens zegt Hij dat dit niet geldt voor de belofte van het land. Dat lijkt te impliceren dat we eigenlijk toch ook weer niet delen in de erfenis van Abraham. Eerst zegt God ons dat Hij ons uit het heidendom van de Kanaänieten gered heeft, vervolgens worden we toch weer bij de vijanden van God ingedeeld. Eerst zegt God ons dat Zijn Koninkrijk niet van deze wereld is. Maar 2000 jaar later blijkt dat zijn Koninkrijk toch wel een beetje van deze wereld is. Eerst zegt God ons, dat wij allemaal, Jood en heiden, uit genade gerechtvaardigd worden door het geloof in Jezus. Vervolgens horen we dat onze opstelling ten opzichte van dit volk bepaalt of we delen in de zegen van God of niet. Enerzijds roept God ons op zelfs ons hemd te geven, wanneer iemand ons dwingt onze mantel af te staan (Mat. 5:40). Vervolgens neemt God zelf ons land van ons af.

Spreekt God met een dubbele tong? Christenen in de klem, tussen Israël en de Islam. Dit zijn niet enkel pastorale vragen, zoals die in elke crisissituatie opkomen. Dit zijn wezenlijk theologische vragen. Wie is ten diepste onze God? 'De God die ik tot voor kort als 'voor ons' (pro nobis) beschouwde', schrijft een Palestijn, 'vond ik ineens tegenover mij (contra nos)'.⁵ Is deze God van het land nog werkelijk onze God, de Vader van Jezus Christus? Hoe kan

de God die ons oproept onze vijanden lief te hebben, te bidden voor wie ons vervolgen, zich anderzijds zo uitleveren aan een vorm van heilige oorlog? Behoort het paradigma van Jozua, waarin God opdracht geeft al het leven in Jericho uit te roeien, nog steeds tot zijn heilsplan, nu Hij in Christus zijn diepste bedoelingen heeft geopenbaard?⁶

Ik vraag me in het licht van dit alles af of er niet een intrinsieke spanning bestaat tussen christelijk zionisme en de God van het NT; of bovenstaande tegenstellingen niet inherent zijn aan de visie dat 1948 de vervulling is van Gods beloften uit het OT. Met andere woorden, kan de God van Israël dan nog de God van de Palestijnen zijn?

2. Ook vanuit een andere invalshoek zijn vragen te stellen bij een christelijk-zionistische benadering. Want als gevolg van het trekken van een rechte lijn van God naar de staat Israël vandaag, wordt de verkondiging van het Evangelie onder moslims daadwerkelijk sterk belemmerd, als het dit getuigenis al niet helemaal onmogelijk maakt. Is dat met elkaar te rijmen? Is het werkelijk mogelijk dat God de verkondiging van de boodschap aangaande Jezus Christus, waar het heil van de wereld van afhangt, laat belemmeren door de stichting van de staat Israël? Dat is voor mij moeilijk vol te houden.

Voor sommigen is dit eenvoudig de aanstoot van de boodschap. Dit is het skandalon waar de islamitische wereld over valt, dat God Israël verkoren heeft. Als ik het NT goed lees, vraag ik me af of dat niet meer een kolonialistische redenering is dan een bijbelse. Volgens Paulus is er maar één skandalon, één aanstoot in het Evangelie, en dat is Jezus Christus en die gekruisigd; dat is een aanstoot voor Joden, een dwaasheid voor moslims. Als men daarover struikelt, dan kan ik daar niets aan doen. Maar ik heb er moeite mee om Israël en het Kruis op één lijn te stellen. Daarmee zeg ik niet dat de boodschap van de verkiezing 'naar de mens is'; wel stel ik dat de verkiezing van Israël en de stichting van de staat Israël niet op één lijn gezet mogen worden.

Daarbij staat voor mij vanzelfsprekend het bestaansrecht van Israël niet ter discussie. Het gaat nu vooral om de theologische legitimatie van wat er in het Midden Oosten gebeurt. Daar heb ik mijn vragen bij. Ik pleit er voor om niet al te direct lijnen te trekken van God naar een bepaalde politieke staatsvorm; de werkelijkheid waarin wij leven is theologisch ambivalent. Religie en politiek moeten nadrukkelijker worden onderscheiden.

De uniciteit van Christus

Het is duidelijk dat ik op deze manier ben weggegroeid van een zionistische benadering. Maar kom je dan niet onvermijdelijk terecht bij een vorm van vervangingstheologie? Nu is het de vraag wat we precies onder 'vervangingsstheologie' verstaan. De term 'vervangingsleer' wordt erg gemakkelijk, maar daarvoor ook soms ongenueanceerd gebruikt en betekent vaak het einde van de discussie.

Mijns inziens houdt de vervangingstheologie in, dat de kerk in de plaats van Israël is gekomen en dat Israël als volk voor God heeft afgedaan. Omdat Israël

niet in Christus gelooft, is het verbond met God verbroken en is Israëls rol in de geschiedenis voorbij. In die visie herken ik mij in het geheel niet. Maar wat bedoel ik dan wel?

In mijn leven als christen en dus ook in mijn theologisch denken staat de persoon van Jezus centraal. Hier verdiepen zich de theologische vragen, zoals ik die net heb verwoord. Want de vraag naar wie nu precies onze God is, wordt ten diepste beantwoord in Christus. Mijn ervaring is, dat waar Israël in de theologie een grotere plaats inneemt, de uniciteit van Christus onder druk komt te staan.⁷ Als de staat Israël het skandalon wordt, wordt tekort gedaan aan de plaats die Jezus volgens het NT toekomt.

In deze context wordt er wel op gewezen, dat Jezus de vervulling is van Israël en heeft gedaan wat Israël had moeten doen. Voor sommigen is het zo, dat die roeping van Israël ook nu nog onveranderd geldig is; het onderscheid tussen Israël en de kerk is blijvend. Dat is nog eens onderstreept door de terugkeer van de Joden naar het beloofde land. Israël is hersteld en krijgt opnieuw de kans te zijn wat het ten diepste is, nl. een licht voor de wereld, en daarmee een struikelblok voor wie dat niet accepteert; zoals de Arabieren.

Hier lopen denk ik een aantal zaken door elkaar.

a. Om te beginnen benadrukken Evangelischen met goed recht, dat er geen andere weg is tot de Vader dan Jezus Christus.⁸ Dat heeft consequenties voor ons denken over Israël. Paulus benadrukt weliswaar de prioriteit van Israël: Het Evangelie is eerst voor de Jood en dan ook voor de heiden. En toch stelt hij met klem dat als het er op aan komt Jood en heiden beiden te kort schieten. 'Allen hebben gezondigd en missen Gods heerlijkheid' (Rom. 3:23), de een met, de ander zonder de wet. Beiden worden daarom op dezelfde wijze gered, door geloof in Jezus Christus. De gerechtigheid van God is ook voor Israël alleen beschikbaar buiten de wet om.

Zo vervangen de heidenen Israël niet. De kerk is niet de vervulling van Israël. Als het gaat over verzoening met God staan Jood en heiden beiden gelijk voor Christus, zelfs als Israël de eerstgeborene is. Binnen het lichaam van Christus is niemand meer of minder. En wanneer het geloof in de Messias ontbreekt, kunnen zelfs de heidenen Israël voorgaan.

b. Vervolgens moeten we blijven benadrukken dat Jezus voluit Jood was. Hij was zoals Israël had moeten zijn, levend naar Gods heilige wet, een voorbeeld voor de volken, een licht voor de wereld. Hij heeft in dat opzicht de wet volkomen vervuld. Paulus zegt dan ook dat de Messias uit Israël was (Rom. 9:5). Hij voegt daar echter direct aan toe dat de Messias 'naar het vlees' – naar zijn fysieke afstamming – uit Israël was. Er is dus ook meer over Jezus te zeggen dan dat Hij een ware Israëliet was. Hij was méér dan een Jood; Hij was God 'in het vlees', volledig mens, maar ook volkomen God. Daarmee overstijgt Jezus zijn Jood-zijn op beslissende wijze. 'Als we Hem al naar het vlees gekend hebben, thans niet meer' (2 Kor. 5). Dat is het beslissende verschil tussen de christelijke theologie en de joodse en islamitische visies op Jezus. Met een

variatie op een bekend schriftwoord: 'Meer dan Abraham is hier'⁹. Hier is God zelf aanwezig en Jezus openbaart God ten volle. En God is geen Jood! Hij is geen mens, Hij is uniek en kan daarom ook de Verlosser van de wereld zijn. Heidenen hoeven niet joods te worden wanneer ze aan Christus gelijkvormig worden.

Omdat Jezus meer is dan Israël, is wat Hij heeft gedaan ook meer dan Israël ooit had kunnen doen. Hij heeft God en mens verzoend, door zijn sterven en opstaan. Hij heeft de zonde der wereld weggedragen. Daartoe is Israël nooit geroepen geweest. Dat had Israël ook nooit kunnen doen. God gaf offers ter verzoening van de zonde. Maar de priesters van Israël moesten eerst voor zichzelf offers brengen en eerst zelf met God verzoend worden, voor ze die verzoening weer konden doorgeven. Jezus vervult in die zin dan ook niet alleen Israël, maar vooral de cultus, de offerdienst. Zo overstijgt Hij Israël. Hij is de grote Hogepriester, die niet eerst voor Zichzelf hoefde te offeren en zich vervolgens als volmaakt offer heeft gebracht om eens en voor altijd de zonde te niet te doen. Israël had dat nooit kunnen doen, maar hoefde dat ook niet te doen. Israël was geroepen om als volk van God te laten zien wat het betekent om bij God te horen. Israël moest de verzoening in praktijk brengen, uitleven en voorleven. En daarin moest het een licht voor de wereld zijn. Daarin is dan ook niets veranderd. Alleen in Christus krijgt de roeping van Israël haar ware gestalte: verzoening komt tot ons door Jezus Christus.

Het is dan ook niet Israëls falen alleen dat de Messias in de wereld heeft gebracht. Het is niet omdat Israël niet deed wat ze moest doen dat Jezus dat heeft gedaan. Er loopt een lijn naar Genesis 3, het zaad van de vrouw zal uiteindelijk de kop van de slang vermorzelen. Er is vanaf het begin een verwachting dat God zelf de wereld zal redden, en dat er een nieuwe verbond komt, waarin God zelf orde op zaken zal stellen. En hoewel Israël voor die weg van God met de wereld cruciaal is, is Israël nooit bedoeld geweest om de gebrokenheid van de wereld teniet te doen. Israël wees, mede door zijn falen, wel heen naar de Messias, maar kon zelf die verlosser niet zijn.

Israël vandaag?

Wat betekent dit alles voor onze visie op Israël vandaag?

Israël dat niet gelooft, wordt door Paulus vergeleken met de afgebroken takken van de olijfboom. Het zijn natuurlijke takken, die vanwege hun ongeloof zijn weggebroken. Dat is geen reden voor de heidenen om hoogmoedig te worden en te denken dat ze beter zijn, zoals de heidenen in de kerk wel vaak gedaan hebben. Integendeel, want als God natuurlijke takken kan afbreken, dan moeten de wilde loten er niet van op kijken dat ook zij verwijderd kunnen worden.

Hoe is het dan mogelijk, dat Israël als volk de Messias niet wil kennen en een andere weg heeft gekozen? Met dat probleem worstelde Paulus al. Heeft Israël voor God afgedaan? Heeft Hij zijn volk verstoten? Nee, zeker niet. Israël blijft dankzij de verkiezing een speciaal volk. In die zin blijft er een onder-

scheid tussen Israël en de heidenen; God komt nooit terug op zijn keuze. Hij is trouw aan zijn volk. Zelfs Israëls ongeloof verbreekt die relatie niet. Daarin heeft de vervangingsleer absoluut ongelijk. Gods keuze staat vast, zelfs als het daarmee niet automatisch allemaal goed is. God blijft zijn volk aanspreken op zijn hoge roeping. Zoals een predikant of voorganger die zijn roeping verzaakt, nog wel voorganger blijft en daarop aangesproken kan en moet worden. God kiest geen mensen als wegwerpartikelen en als Hij zijn volk Israël zou laten vallen, dan is er ook voor de heidenen geen hoop, geen heilszekerheid en zijn we overgeleverd aan een grillige God.

Dat betekent dat de beloften van God aan Israël nog steeds geldig zijn. God trekt die beloften niet in, nu Israël de Messias niet heeft aanvaard. God heeft de voorrechten die Hij aan Israël heeft gegeven niet afgenomen (Rom. 9:4, 5). Niettemin geldt ook voor Israël dat het de realiteit van deze beloften alleen 'in Christus' kan ervaren. Alleen in Christus deelt Israël in de volle realiteit van de eigen voorrechten. Alleen in Christus krijgt Israël deel aan de zegen van de beloften van het Oude Verbond. Alles wat de profeten toezeggen kan niet verstaan worden zonder Christus.

De wet kan niet geven wat God vraagt, omdat zij verlamd is door de macht van de zonde. Alle middelen van het Oude Verbond, de tempeldienst, de cultus, de priesterdienst, zijn niet in staat gebleken de macht van de zonde te verbreken. Dat heeft God zelf moeten doen in zijn Zoon. Buiten Christus is de wet een dodende letter. Door de Geest van Christus kan de wet in de gelovige vervuld worden, schrijft Paulus (Rom. 8:4). En niet op een andere wijze.

Is er dan nog toekomst voor het huidige Israël?

Dat is volgens Paulus een geheimenis (Rom 11:25). God heeft nog iets met zijn volk. Zonder twijfel. Paulus heeft goede hoop dat ongelovig Israël opnieuw geënt zal worden; wanneer zij niet bij hun ongeloof blijven. 'God is immers bij machte hen opnieuw te enten.' Want als een vreemde loot op de olijfboom geplant kan worden, wat is er dan natuurlijker dan dat een natuurlijke loot op zijn eigen olijfboom geënt wordt? (Rom. 11:23, 24) Daarom is er hoop voor de natuurlijke takken. In wezen zijn de heidenen de hoop voor Israël. Als zij ingelijfd kunnen worden, dan kunnen Joden zeker tot hun wortels worden teruggebracht. Toch geeft Paulus geen garanties. Bovendien zal het behoud van 'gans Israël' zeker niet buiten het geloof van Israël in Jezus Christus om gaan.

Hierbij maak ik voor alle duidelijkheid twee kanttekeningen.

1. Het is vanzelfsprekend dat Israël over deze zaken anders denkt dan ik als christen. De Israël-theoloog Sam Gerssen zei al; Christenen zijn geen zionisten.¹⁰ Overigens zijn ook niet alle Joden zionisten, maar dat terzijde. Niettemin zal Israël vanuit het OT andere conclusies trekken dan ik. Daarom ben ik dan ook christen en kan ik de werkelijkheid niet anders benaderen dan vanuit het licht van Gods voortgaande openbaring in Jezus Christus.

2. Ik vergeestelijk de beloften van God niet. De beloften van God worden in Christus letterlijk vervuld, maar dan op een wijze die ons besef verre te boven gaat. Zoals een bloem de vervulling is van het zaad, zo wordt het zaad van Gods belofte op een wereldwijde en letterlijke wijze vervuld. De hele aarde zal vol zijn van Gods heerlijkheid. Kan de staat Israël daarvan nu niet al een teken zijn? Van wat ons nog voor heerlijks te wachten staat? Is dat niet een letterlijke vervulling van wat nog veel heerlijker vervuld zal worden? Is dat niet de materiële kant van het heil?

Ik zeg op zich niet dat dit onmogelijk is. Maar de theologische consequenties van die visie zijn, zoals ik geschetst heb, dermate ingrijpend, dat ik me afvraag of het werkelijk zo is. Mijn vraag is dan bovendien, waarom we dat dan ook niet moeten zeggen van de OT priesterdienst, de offerdienst en het koningschap. Daarvan lijkt het NT echter heel sterk te benadrukken dat deze diensten in Christus zijn vervuld en dat een opnieuw instellen van bijv. de offers een stap terug is. Wat voegt in dat kader het land toe aan wat we in Christus hebben ontvangen. Je steekt toch geen kaars aan wanneer de zon schijnt?¹¹

4. OVERLEVEN OF LIEFHEBBEN

Is er – tot slot – in deze spanning perspectief voor christelijke evangelische theologie? Kunnen wij iets leren van de klem waarin christenen in het Midden Oosten zitten? Is er een alternatief voor een theologie van overleven?

Wat ik observeer, zowel in het Midden Oosten als in Nederland, is dat een theologie van het overleven, een *theology of survival*, eerder een uiting is van zwakte dan van een vast geloof in Gods realiteiten. Dat bedoel ik niet veroordelend, noch naar de christenen in het M.O. die werkelijk in een moeilijke situatie zitten, noch naar ons in Europa. Ik zie het als analyse, als een zoektocht naar een evangelisch-theologische visie voor de 21e eeuw. Een theologie van het overleven denkt mijns inziens in verkeerde categorieën. Het leeft vanuit de zwakte en probeert de bedreiging met dezelfde machtsmiddelen te bestrijden als van de tegenstander: gebied, aantallen leden en grote kerken. Een theologie van het overleven slaat heel snel om in een theologie van de haat. Want de tegenstander is verantwoordelijk voor onze positie. Hoe vaak heb ik het niet gehoord: 'Zou ik niet haten wie u haten?' Moslims met name. En zij die moeite hebben met de staat Israël. Ook in Nederland groeit de aan haat grenzende negativiteit ten opzichte van moslims. Evangelischen staan in de publieke opinie in het Midden Oosten bekend als 'moslim-haters'.

De enige theologie die recht doet aan het hart van het evangelie is 'een theologie van de liefde'; 'a theology of love'. Er is een lied met de regel: 'Love, love, love, love, the gospel in one word is love'. Een theologie van de liefde, is een theologie die niet vervalt in machtsdenken, die zijn kracht niet zoekt in aantallen of in aardse macht; een theologie van de liefde zoekt zelfs geen macht, althans op aardse wijze. Die zekerheid hoeft ze ook niet te zoeken, want ze is gegeven in wie we zijn in Jezus Christus. Dat kan nooit bedreigd worden. Dat kan nooit van ons afgenomen worden. Jezus' Koninkrijk is niet van deze we-

reld en kan daarom ook door de wereld niet overweldigd worden. Zelfs de dood kan ons niet scheiden van de liefde van God in Christus. Er valt niets te verdedigen.

Een theologie van de liefde is daarmee een theologie van geloof. Die weet dat God vóór ons is en dat daarom niemand tegen ons kan zijn. Die weet dat God voor ons zorgt en dat de poorten van de hel ons nooit zullen overweldigen. Daarom kan een theologie van de liefde geven. Dat is haar kracht: dienen; liefhebben, ook van hen die ons haten; het zoeken van verzoening; het steunen van de slachtoffers. Is het niet de God van de liefde, die wij vertegenwoordigen? Die zelfs zijn eigen Zoon niet gespaard heeft, maar voor ons allen overgeven heeft. We ontmoeten Jezus: in de hongerigen, de gevangenen, zij die geen kleren hebben, die dorst hebben.

Voor mij is de Barmhartige Samaritaan van deze theologie de vleeswording. Ik denk dat we niet half beseffen hoe ver dit gaat, vooral ook omdat de gelijkenis van de Barmhartige Samaritaan zo bekend is. De Samaritanen waren in Jezus' tijd voor Israël zo'n beetje wat de Palestijnen vandaag zijn. 'Joden gaan niet om met Palestijnen.' Onder de Samaritanen waren ook mensen die letterlijk voor Joden een bedreiging vormden. Daarom meden de Joden Samaria, niet alleen om onreinheid te vermijden, maar ook om niet voortdurend bedreigd te worden. En dan komt een Samaritaan met een gewonde Jood in zijn armen bij een herberg, in bewoond gebied. Moet je je eens voorstellen, dat er vandaag de dag een Palestijn met een zwaargewonde Jood bij een nederzetting komt op de West-Bank of bij een militair checkpoint. Een eerste reactie zal toch zijn dat deze man zelf de Jood heeft verwond? Elke Israëliische soldaat zal die Palestijn toch direct doodschieten? Pas in tweede instantie zal men denken dat het toch wel vreemd is dat iemand voor zijn eigen slachtoffer hulp zoekt. In de tijd van de Barmhartige Samaritaan waren er nog geen zelfmoordaanslagen. De Barmhartige Samaritaan riskeerde zijn eigen leven. Waarom? Omdat hij met ontferming bewogen was, of, zoals het in het Evangelie staat, omdat hij in zijn diepste innerlijk was geraakt (Luc. 10:33), zich omkeerde. Zo bewogen was hij met de gewonde man, dat hij zelfs zijn eigen leven riskeerde. Zo is ten diepste God zelf. Zo is Jezus. En de enig ware theologie begint in de navolging van deze Jezus. Daarom kan evangelische theologie alleen maar theologie van de liefde zijn.

Noten:

- 1 Niet alleen moslims en joden hebben zwaar te lijden gehad van de kruistochten, maar ook lokale christenen.
- 2 Daarom zijn de Maronieten – aan Rome gelieerde christenen – in de burgeroorlog in Libanon lange tijd de bondgenoot van Israël geweest.
- 3 'Beeldenstorm in Beirut; reflecties uit het Midden Oosten, *Soteria* 20 (2003), pp. 6 - 16, p. 11.
- 4 Ik ben er niet van overtuigd a. dat alle moslims werkelijk de wereld met geweld willen veroveren en b. dat leven onder de Islam per definitie vervolging betekent. Ik heb andere situaties gezien.

- 5 Vrij naar Mitri Raheb, die letterlijk schrijft: 'Die Bibel, die ich bis dahin als "pro nobis" empfand, war plötzlich 'contra nos' geworden', M. Raheb, *Ich bin Christ und Palästinenser*, Gütersloh 1994, S. 80. In meerdere gesprekken met mensen heb ik ervaren dat deze problematiek niet alleen op het boek betrekking heeft, maar ook op de God van het boek, zoals uit Marcions afscheid niet alleen van het OT, maar ook van de God van het OT duidelijk blijkt.
- 6 Ook onder de Joden zijn er die erkennen dat het in Jozua om een unieke, zo niet te herhalen situatie gaat, cf. Bijv. D. Stern, 'The Land from a Messianic Jewish Perspective' in: Lisa Loden, Peter Walker, Michael Wood (eds.), *The Bible and the Land: An Encounter*, Jerusalem 2000, p. 47, die J. Shulam aanhaalt. Shulam benadrukt dat het gebruik van Jozua door de kolonisten op de West Bank en in Gaza een niet legitiem gebruik van de Bijbel is. Jozua had een duidelijke, direkte, maar ad hoc opdracht van God om de Kanaänieten te doden, die 400 jaar lang geweigerd hadden zich te bekeren van hun zonden. Zie ook B.J.G. Reitsma, 'Who is our God? The Theological Challenges of the State of Israel for Christian Arabs – Faith and Ethnicity in the Middle East', in: E.A.J.G. Van der Borgh; D. van Keulen; M.E. Brinkman (eds.) *Faith and Ethnicity (I)*, Studies in Reformed Theology (6), (Zoetermeer: Meinema, 2002).
- 7 Cf. G. Sabra, 'The Merits and Limits of "Context" in Theology. A Contribution to the Conference of MECC and CCN in Amman, 2-5 September 1999', p. 4.
- 8 De teksten die de unieke rol van Jezus Christus als verlosser benadrukken, zoals Joh. 14:6, Hand. 4:12, zijn geen geïsoleerde bewijspunten, maar uitdrukking van een bredere gedachtegang in het NT. Heel Christus' werk in kruis en opstanding verliest zijn betekenis als Jezus slechts één van de opties is om een goed, religieus en zaligmakend leven te leiden.
- 9 Met in deze 'Abrahamitische context' een variatie op Matt. 12:41.
- 10 S. Gerssen, *Modern Zionisme en christelijke theologie*, Kampen 1978², p. 219
- 11 Zie B.J.G. Reitsma, 'Arabische christenen, het Oude Testament en Israel', *Soteria* 17/1 (2000)
- 12 Overigens gaat het hierbij niet om twee elkaar absoluut uitsluitende houdingen, maar om twee principes van benadering, die we globaal bij verschillende groepen aantreffen. Soms lopen deze principes door elkaar heen.

Evangelische theologie onderweg

Theologische reflecties bij de verhouding van christendom, islam en Israël

- door dr. C. van der Kooi -

In deze herbezinning op de noodzaak en inhoud van een evangelisch getuigenis wil ik om te beginnen graag een van de oudste evangelisatiegeschiedenissen in herinnering roepen die ons in de geschriften van het Nieuwe Testament zijn overgeleverd. Het is het verhaal uit Handelingen 8 van Filippus die op klaarlichte dag de weg opgestuurd wordt die gaat van Jeruzalem naar Gaza. Op die weg komt het tot een gedenkwaardige ontmoeting met een hoge ambtenaar van een buitenlandse vorstin. De man heeft de reis ondernomen omdat hij kennelijk werd aangetrokken door het geloof in de ene God van Israël. Maar dat geloof in de ene God wordt hier beslissend betrokken op Jezus en eindigt met een doop.

Het is zo'n verhaal dat kennelijk de ronde heeft gedaan in de jonge gemeente, als een voorbeeld van hoe mensen uit de volkeren worden aangetrokken tot het geloof in de ene God. En hoe ze op een wat vreemde wijze door de Heilige Geest over de streep worden getrokken. De hoge reiziger in zijn wagen heeft een Jesajarol gekocht en leest daaruit naar de gewoonte van die tijd hardop. Het is natuurlijk niet zonder reden dat het uitgerekend deze woorden uit het Jesaja-evangelie zijn, die hier geciteerd worden. Let wel, in dit citaat gaat het niet over het land, het gaat ook niet over Christus als plaatsvervangend offer. Aan een cultische achtergrond moeten we kennelijk niet denken. Waar wil dit citaat dan wel op wijzen? Het licht een tipje van de sluier op van wat in die tijd voor de jonge gemeente in het contact met de omgeving een weerkerend probleem was. Dat probleem was dat hij die door de jonge gemeente wordt beleden als degene die naast de Vader op de troon zit, op het eerste gezicht helemaal niet iemand is om mee te pronken. Zijn signalement is niet iets dat hem verraadt als held: 'Hij werd als een schaap ter slachting geleid, was stemmelooos voor zijn beulen. Hij was in de vernedering en hij is van ons weggenomen. Wie zal zijn afkomst verhalen.' Die afkomst, daar was wat mee. Was hij een zoon van Jozef, of zat het anders met deze zoon van Maria? Om uitgelegd te krijgen, hoe deze vernederderde, deze verliezer toch geen verliezer was, heb je een vertolker nodig, iemand die met je meloopt. Dat doet Filippus. Hij legt hem de geschiedenis uit van Jezus. Het staat er zo kort en bondig en in al die bondigheid acht ik het ook vandaag richtingwijzend: 'En hij predikte hem Jezus'. Als ik hier een begeleidend reflectie geef bij het hoofdartikel en me de opdracht geef wat invalshoeken zijn van een evangelisch getuigenis, dan wil ik me concentreren op datgene wat bij evangelische theologie centraal moet staan. Temidden van

een situatie die getekend wordt door het debat of zelfs strijd tussen Israël, christendom en islam is dat in de allereerste plaats het verhaal van Jezus. De insteek ligt niet bij het land, bij de visie op het land of de beloften van het Oude Testament. De insteek heeft te zijn hoe in het Nieuwe Testament het geloof in de ene God van Israël zijn specifieke inhoud en gerichtheid krijgt door de geschiedenis van Jezus van Nazareth, door zijn leven, lijden, en verheerlijking door God. Het godsgeloof als zodanig wordt gedeeld, maar immer weer blijkt dat niet afdoende. Het gaat erom wat *het gezicht* van die God is, hoe Hij handelt, waar Hij is, wat je van Hem verwachten kunt. In die geschiedenis blijkt zijn identiteit, wie Hij is, hoe Hij handelt met ons mensen. Het conflict waar de mensen in het Midden Oosten, en vooral de Arabische christenen mee te maken hebben en met alle vezels mee verbonden zijn, is de twist over God. Dat is niet primair een intellectueel debat, het is een geleefd debat, waar theologische reflectie maar een bescheiden rol in speelt. Maar toch is ook dat noodzakelijk, als reflectie op wat we doen, als kritische vraag of we weten wat we doen, of het verantwoord is wat we zeggen in naam van de God die Jezus zond en Hem naast zich op de troon zette.

Evangelische theologie ontleent haar kracht eraan dat ze zich altijd weer concentreert op het verhaal, op de blijde boodschap die de komst en het optreden van Jezus van Nazareth heeft betekend. Het gaat niet alleen over God, het gaat over Jezus als het beslissende verhaal voor wie God is, voor de identiteit van God.

Het belangrijkste wat ik in mijn reflectie wil zeggen heeft daarom te maken met de vraag naar de identiteit van God, die in de christelijke kerk beleden wordt. Het antwoord op die vraag is namelijk van grote betekenis op wat we te zeggen hebben op de problematiek van de Arabische christenen in de klem tussen islam enerzijds en Israël anderzijds. Die vraag naar de identiteit wordt op een heel eigen manier relevant in het gesprek met Israël als het volk dat onder de belofte aan Abraham staat, en het wordt zelfs zeer acuut wanneer de aanspraken op het land door Israël met behulp van oudtestamentische beloften, dat wil zeggen met een theologisch argument worden verdedigd. De andere kant van de klem wordt gevormd door theocratische pretenties van de islam.

Het land of de vraag naar de materialiteit van de belofte

Opvallend in het artikel van Bernard Reitsema is de grote worsteling met het thema Israël. Met dit thema raakt men aan een zenuwcentrum van de discussie in christelijke kring. De gevoeligheid rondom Israël is groot. Allerlei vragen van politieke, historische, theologische en volkenrechtelijke aard lopen hier door elkaar heen en er zou mijns inziens al heel wat gewonnen zijn als we erin slagen die verschillende soorten van vragen enigszins te onderscheiden. Wat bedoelen we als we Israël zeggen? Bedoelen we met Israël de nazaten van de twaalf stammen? Bedoelen we met Israël het moderne jodendom in al de schakeringen, waarin het trouw is gebleven is aan de erfenis van Tora en Talmoed? Bedoelen we met Israël de staat Israël en de door haar leiders gevolgde politiek? En wat is de samenhang van al deze groothe-

den met het land? Klinkt in het woord Israël onmiddellijk mee het land met zijn grenzen of de aanspraak op bepaalde grenzen? In de Nederlandse situatie met de herinnering aan de holocaust, met een expliciete Israël-theologie, waar het jodendom door de kerk weer ontdekt en weer erkend werd als blijvend voorwerp van Gods belofte, hebben al deze vragen een heel specifieke kleur. In de voorgaande generatie bij Henk Berkhof, Ellen Flesseman-van Leer, ging dit gepaard met een soort 'Entdeckerfreude'.¹ Maar het licht waarin deze gegevens van de herontdekking van Israël hun kleuring en betekenis krijgen, blijkt sterk te verschillen. Ze is mede afhankelijk van de plaats die men in de geschiedenis en op de wereldkaart inneemt. Voor hen die er middenin zitten en de gevolgen van decennia durende spanning, bedreiging, frustratie of vernedering persoonlijk meemaken, is het thema Israël niet in de eerste plaats theologisch, maar politiek en sociaal van aard. De burgers van de staat Israël leven in de stellige overtuiging dat er maar een weg is om te overleven, namelijk opkomen voor zichzelf. Niemand zal dat voor Israël doen, men moet zichzelf verdedigen tegen vernietiging en dus is elke hulp van buiten die ideologisch, theologisch of economisch daaraan bijdraagt meer dan welkom. Aan de andere kant van de grens leven niet minder getraumatiseerd de Palestijnen, onderworpen als ze zijn aan een vernederende behandeling als tweederangsburgers. Ik geef deze aanduidingen, niet omdat ik mij inbeeld in het kort een schets te kunnen geven van het politieke en culturele probleem. Ik som ze hier op omdat het voor mij de vraag is of we vanuit de Bijbel wel in staat zijn op al deze problemen een direct theologisch antwoord te geven. Hoe dan ook, het is van belang te beseffen dat bij de klem, waar we over spreken, steeds concrete mensen in het geding zijn. Mensen van vlees en bloed. Ik wil mij beperken tot enkele hoofdpunten die theologisch op de agenda staan.

De identiteit van God

Wie is deze God? Wat is de betekenis en inhoud van de trouw aan zijn volk, zoals de profeten die geschilderd hebben, en zoals we die ook weer als vaste overtuiging tegenkomen bij Paulus in zijn beroemde verhandeling in de hoofdstukken 9 tot en met 11 van de brief aan de Romeinen. Wie is de God die trouw is aan zijn beloften aan dit volk, die ook aan Israël als volk trouw blijft? Deze vraag loopt uit op de vraag naar politieke consequenties van dit geloof in de trouw van God. Betekent zijn trouw dat ook het land Kanaan aan Israël gegeven zal worden? Geldt de terugkeer van de Joden in dit land en de stichting van de staat Israël als een teken van Godswege?

Op dit punt stelt Reitsma enkele belangrijke vragen die niet alleen haaks staan op wat de wereldwijde engelstalige evangelicalisme door velen gedeeld wordt. Ook stelt hij zich kritisch op jegens de Israël-theologie zoals die ook in Nederland door velen gevolgd is. Op de een of andere manier wil Reitsma handhaven dat God trouw is aan dit bepaalde volk, en tegelijkertijd wil hij voorkomen dat Arabische christenen van deze theologische stellingname het kind van de rekening worden. Aan de ene kant kan er in Gods naam gezegd worden: In Christus is Jood noch Griek, anderzijds kan, zo is

hun ervaring, het land van de Palestijn met een theologische legitimatie worden afgepakt.

Wat staat er theologisch op het spel? Als ik het wel heb vormt de vraag naar de materialiteit van Gods beloften hier de achtergrond. Dat is geen gering punt. Aan de orde is de vraag in hoeverre de trouw van God concreet aanwijsbaar is in onze wereld. Raakt ze onze werkelijkheid? Gelden de beloften die we lezen bij profeten nog? In welke zin moeten we hun vervulling zien? Het is niet de eerste keer dat de vraag naar de materialiteit van Gods beloften en bemoeienis op de kerkelijke en theologische agenda staat. In het Midden Oosten verschijnt ze in het kled van de de vraag naar de heilige plaatsen, naar Jeruzalem als heilige stad, de Olijfberg, naar het meer van Galilea, de geboortekerk. We raken hier aan de vragen die dogmatisch gezien behoren tot de vraag hoe Gods koningschap zich zal verwerkelijken. Waar zette de Heer zich voet en waar *zal* Hij zich voet zetten? Abstracter geformuleerd: Wat is de relatie van de christelijke hoop tot onze zichtbare werkelijkheid? In de tijd van de vroege reformatie is al hevige strijd geleverd over de vraag hoe aanwijsbaar de vervulling van de belofte in dit leven is. Kan men de beloften over land en volk, over Sion vergeestelijken? Wat en hoe verhouden zich die beloften tot de komst van Christus?

Met deze vragen komen we van oudsher terecht bij onderwerpen die onder het kopje *de laatste dingen* behandeld werden, de eschatologie. En er is een brede stoet van groepen, richtingen die, in de oude kerk begonnen, in de middeleeuwen steeds levend gebleven zijn en in de tijd van de reformatie zich nogmaals met kracht een weg naar de oppervlakte van de geschiedenis zochten, waar met intens verlangen en reikhalzend is uitgezien naar wat God materieel en concreet zou doen. Vaak heeft die vraag zich gehecht aan een thema waarover we nu niet zoveel meer horen, maar waar het onderwerp Israël altijd wel heel direct mee verbonden was, namelijk de thematiek van het 1000-jarig rijk, ofwel millennialisme of chilasme. Hoe moet men zich de belofte denken dat de heiligen zullen heersen, waar in Openbaring 20 over gesproken wordt? Valt dat samen met een reële periode in de geschiedenis, die voorafgaat aan de komst van Christus? Of is er een periode na een eerste komst van Christus, waarin de heiligen met Christus zullen heersen? Ik noem dit niet vanwege de curiositeit, ook al zijn deze onderwerpen sinds het begin van 19^e eeuw wel in die atmosfeer terecht gekomen en als serieus onderwerp voor de academische theologie verdwenen. Zulke vragen verdienen serieuze behandeling, omdat ze de weigering signaleren het handelen van God te vervluchten.²

Hoe materieel zijn Gods beloften?

In de 20e eeuw is die – terechte - vraag naar de concreetheid van Gods toekomst en regeren verbonden geraakt met het thema Israël. Israël functioneert als de proef op de som hoe concreet men zich Gods beloften tot mensen, tot het nageslacht van Abraham mag denken. Aan het antwoord op de vraag zit

heel veel vast. Als God zijn trouw jegens deze mensen niet gestand doet, wie geeft dan het recht om te denken dat Hij dat wel zal zijn tegenover de andere volkeren? Of zijn beloften jegens ons, komend uit de heidenen? Terecht heeft Reitsma dat verband aangewezen. Hier ligt een zenuw van de orthodoxie. Waar wordt Gods bemoeienis, zijn verkiezing, zijn uiteindelijke redding zichtbaar? Er is op dit punt naar de concreetheid van Gods handelen een onverbrekkelijk gezamenlijke belangengemeenschap tussen de klassieke orthodoxe theologie, die de neiging had al te snel te spiritualiseren en 'de realistisch-messiaanse stroming'³, die in het chiliasme en in de beklemtoning van de landbelofte haar speerpunt heeft.

Wat valt er ter theologische evaluatie te zeggen? De aandacht voor de vraag hoe Gods komst en herstel zich aftekenen in onze wereld, wat de tekenen en gestalten van zijn regeren zijn, verdient waardering. Tegelijkertijd dient er op theologie-historische gronden ook vermeld te worden dat er al oneindig veel is geïnvesteerd in aandacht voor die gestalten. Dat kan reden zijn tot voorzichtigheid en tot grote aandacht voor de aard van de profetie. Feitelijk is de Bijbel dikwijls gebruikt als een almanak of routebeschrijving naar de voltooiing. Zou evangelische theologie op grond van dit verleden, waar eindtijd routes elkaar steeds afwisselden, niet geleerd moeten hebben, dat we allereerst ons binden aan de Gever van de beloften, aan Hem die zelf uiteindelijk de Heer van de geschiedenis is en dus ook degene die zelf op zijn tijd regelt hoe hij gestalte geeft aan zijn belofte?.

God is de gever van de beloften

Ik geef deze verwijzing naar Gods Heer zijn, naar zijn souvereiniteit omdat dit in de bijbelse heilsgeschiedenis steeds weer gebleken is. God geeft zelf invulling aan zijn beloften, of beter nog, Hij geeft steeds weer op nieuwe wijze aan zijn Heerschappij en koningschap gestalte. Ik meen in het Nieuwe Testament een enorme relativering te kunnen vaststellen van het land en de tempel als de plaats waar God zijn Naam doet wonen. Er is een voortgang in de heilsgeschiedenis, een voortgang in de manier waarop God onder ons woont en werkt. Mijns inziens dienen we dat opnieuw te bedenken bij vraag welke plaats het concrete land Israël en de plaats Jeruzalem innemen. In het evangelie van Lucas en in het boek Handelingen is een rode draad dat de betekenis van de tempel is verschoven sedert Jezus is opgenomen tot bij God. Israël moet leren wat tot zijn heil dient en de tempel is functioneel ten opzichte van Jezus (Luc. 13, 31-35; Luc. 19, 28-44; Hand. 6, 13). De betekenis van de fysieke tempel, waar Petrus en Johannes nog dagelijks in en uitgingen is in het boek Handelingen bezig te verschuiven. Het lichaam van Christus is boven, en bovendien wordt de Heilige Geest uitgestort van boven af op de mensen uit alle volkeren. Ook andere plaatsen worden bewogen. Het is een tijd waarin de Geest aandrijft, verwart, beweegt, aanjaagt. Kortom, Gods tegenwoordigheid onder de mensen gaat een andere vorm aannemen, neemt andere gestalten aan. Deze beweging is niet los van Jeruzalem. Deze stad is historisch centrum van die beweging, maar tegelijkertijd is er

een dynamiek, die uitwaaiert naar buiten stad en land. In het evangelie van Johannes wordt ons dit sterker voor ogen gevoerd. Waar woont de heerlijkheid Gods? In onmiskenbare toespeling op de tabernakeldienst, wordt nu gesteld dat die heerlijkheid woning heeft gemaakt in Jezus Christus. En ook deze gestalte van Gods wonen is alweer voorbij, want wij leven in de tijd waarin de Geest aan de leerlingen is gegeven en zijn gemeente leidt (Joh.7,39 + 16,7). Gaat het aan om aan de oude vormen en gestalten van Gods wonen zonder meer vast te houden? De Geest drijft mensen grenzen over, laat Petrus een verandering in de geldigheid der spijswetten zien, waartoe hij moeilijk is te bewegen. Kortom, een evangelische theologie dient te letten op de voortgang in het werk van God, op de voortgang en het debat dat onder christenen daar en toen al gevoerd is. En dat maakt het onmogelijk om de beloften ten aanzien van het land op dezelfde manier te blijven lezen als het voor de komst van Christus kon worden gelezen.

Wat betekent dat ten aanzien van het land? Het lijkt me moeilijk, zo niet theologisch onmogelijk, de politieke aspiraties op het land met christelijke theologie te willen verdedigen. In zijn meest radicale vorm leidt dat tot een vorm van politieke theologie, waar de theologie direct in dienst staat van een politiek programma. Is er dan geen mogelijkheid om met behulp van theologie iets over het land te zeggen? Natuurlijk wel. Er blijven genoeg argumenten over die kunnen helpen op de weg naar een 'modus vivendi'. Men kan het recht op een thuisland willen verdedigen op historische en volkenrechtelijke gronden. Hier heeft dit volk gewoond, dit land behoort mede tot haar geschiedenis, door aankoopbeleid is er feitelijk bezit verworven. De loop van de geschiedenis geeft echter aan dat dit stukje land met meerdere volkeren verbonden is. Dat is een historische en volkenrechtelijke redegeving die rekening houdt met gegroeide situaties. De theologische noties vallen daarmee niet weg. Stad en land zijn van betekenis. Ook dit theologische gegeven mag meeklinken in een volkenrechtelijk afweging. Maar er zijn juist bijbelse en theologische argumenten aan te dragen om een stringente visie op de landbelofte niet te laten heersen over alle andere volkenrechtelijke en historische argumenten.

Persoonlijk behoud en de kerk

Een ander onderwerp waar de evangelische theologie naar mijn overtuiging in moet leren is plaats van het persoonlijk geloof. Evangelische bewegingen staan bekend om hun bereidheid tot actieve evangelisatie conform het zendingsbevel: 'Gaat dan heen, maakt alle volkeren tot mijn discipelen en leert hen onderhouden wat ik u bevolen heb.' In het Midden Oosten stoot men dan op culturen waar christelijk een bepaalde culturele identiteit aanduidt. De vraag naar persoonlijk beleden en beleefd geloof ligt buiten de horizont en is minder belangrijk. De mogelijkheid van een botsing tussen de spiritualiteit die haar oorsprong vindt in reformatie, methodisme, opwekkings- en heiligingsbewegingen enerzijds en de meer communale vorm van christendom in de oostelijke en orthodoxe kerken anderzijds ligt voor de hand. Wat

hiervan te zeggen? Ik heb de ontmoeting met het levende, in mijn ogen vitale oriëntaalse christendom als buitengewoon leerzaam ervaren. In een omgeving, die getekend is door een groeiende dominantie van de islam, hebben zij weten te overleven en werd het geloof in Christus als Heer, als redder van de mens en de mensheid voortgedragen, van geslacht tot geslacht.⁴ In de ontmoeting met de oriëntaalse en ook met de oosterse orthodoxie wordt helder hoezeer de opvatting van redding en behoud bij ons is gestempeld door de geschiedenis van de reformatie en de eigen individualistische cultuur.

Ik zou het thema kerk willen aanwijzen als iets waar binnen de evangelische en reformatorische theologie weer opnieuw over gedacht moet worden. De evangelische en in het Engelse taalgebied de methodistische traditie is kind van de reformatie en kleinkind van de rooms-katholieke traditie. Wat ze leerde van de reformatie is dat het heil uiteindelijk de enkele mens geldt. De gereformeerde en lutherse theologie hebben het belang van het persoonlijk geloof en de persoonlijke aanneming van het heil ieder op eigen wijze onderstreept en uitgewerkt. De kerk als instituut dat het heil uitdeelt en dat hoedster en uitdeelster is van het heil, kwam op de achtergrond te staan. Het belang van de kerk werd dus wel naar achter gedrongen, ze werd niet weggedrongen. Dat allerminst. De reformatoren, Zwingli, Luther en Calvijn zijn in dit opzicht nog alleszins erfgenamen van de katholieke traditie. In hun opvatting van de kerk en in hun visie op de kerk zijn ze de weg van individualisering niet ten volle gegaan. Ze hebben Christus willen bevrijden van de overmacht en bedekking aan rituelen en verplichtingen. Maar ook hebben ze het belang van de gemeenschap, haar noodzaak beklemtoond.

Ontegenzeggelijk nestelde zich daarmee een ambivalentie ten aanzien van de kerk als gemeenschap. Het presbyteriale kerkmodel mag dan het officiële gereformeerde model heten, in feite kwam dit naast een congregationalistisch model. In de 19^e eeuw, wanneer kerk en staat van elkaar worden gescheiden, vindt de gedachte van de kerk als congregatie brede ingang. We treffen het theologisch al aan bij Schleiermacher, bij wie de kerk een vereniging van gelijkgezinden is, en men mag zich afvragen in hoeverre ook A. Kuyper volgens dit model over de kerk heeft gedacht. Velen in de evangelische wereld denken over de kerk praktisch congregationalistisch. Je zoekt een kerk van gelijkgezinden. De overgang naar vrije, kleine kerken is niet zo groot.

Komende uit deze geschiedenis is kennismaking met de oriëntaalse kerken confronterend. Het zijn kerken, die vanuit het westen geregeld dood zijn verklaard, en ook stonden ze geregeld weer op. De theologische structuur van het denken over heil en kerk ligt er anders. Je hebt deel aan het heil als je bij de gemeenschap behoort. De identiteit wordt bepaald door de gemeenschap, waartoe je behoort.

Het overbelaste subject

Ik voer geen pleidooi voor een onbewust geloof, voor een situatie waarin het belang van persoonlijke bekering en overgave niet wordt beklemtoond.

Maar wel zou er denk ik te leren zijn dat het denken over de relatie tot God, tot het behoud, meer zou kunnen beginnen bij datgene wat er al klaar ligt, bij het communale, bij de gemeenschap van de kerk, die al Paasfeest viert, die Christus al vereert. Tot geloof komen is dan eerder een zaak van God toelaten, Christus je Heer laten zijn, meegaan in iets wat al klaar ligt. De druk op het individu, op de persoonlijke beslissing, op het persoonlijk geloof, op wat je persoonlijk kunt formuleren is bij ons geweldig groot. Evangelische theologie zal moeten inzien dat ze in de manier waarop ze de mens als subject aanspreekt, niet eenvoudig de eigen cultuur verdubbelt. In de westerse cultuur moet het subject voortdurend kiezen, staat bloot aan een bombardement van indrukken en beslissingen. Het subject is overbelast. Hier is iets te leren van een oosterse mentaliteit, beter nog van de Bijbel zelf. Het heil, daar kies ik niet voor. Er is al voor mij gekozen, het heil is al voor mij bereid. Als ik kies, dan kies ik er hoogstens voor het toe te laten. God nabij te laten zijn, het waar voor mij te laten zijn. God God te laten. De christenen in de evangelische wereld kunnen wellicht van de oostelijke christenen dat communale aspect leren, dat God er al voor hen was. Is er ook omgekeerd iets te leren? Zeker. Een evangelische spiritualiteit kan iets betekenen inzake de heiliging van het leven. De ontmoeting met enkel vertegenwoordigers van de charismatische vernieuwing in Libanon vond ik daarom leerzaam. Charismatische vernieuwing betekent niet dat alles opnieuw gedaan moet worden. Het betekent dat God zich ons persoonlijk toewendt. Dat zijn genadegaven en werkingen persoonlijk vorm krijgen in het bestaan.

De verhouding met de islam

Wie is God? Waardoor wordt hij getekend? Die vraag wordt in de verhouding naar de islam nog op andere manier zeer acuut. We kunnen haar niet ontlopen. Om de islam te leren kennen hoeven we niet meer verre reizen te maken. Om waardering voor het geloof en de toewijding op te brengen behoeven we niet meer ver te gaan. We treffen haar aan in de steden en de dorpen waar wij zelf leven, we treffen haar aan op de werkvloer en onze zonen en dochters komen thuis met een partner die in de islam geboren is en zich niet anders kan voorstellen. Zo wij nog konden veinzen dat de islam iets was van ver weg, iets van vroeger dat voor de poorten van Wenen tot staan was gebracht of door Karel Martèl was teruggeworpen, de Arabische christenen kunnen haar niet ontlopen en leven onder feitelijke suprematie van de islam. Ze leven in een minderheidssituatie en hebben te maken met een islam die politieke en theocatische pretenties heeft. Dat veroorzaakt een geweldige druk. Gemakkelijk vergeten wij echter de theocratische erfenis van de westerse christenheid. Europa heeft lange tijd een eenheidscultuur gekend, waarin handhaving van godsdienst en van goede zeden een gemene zaak was van kerk en overheid. We kenden de ene christelijke samenleving, waarin de vorst de plicht had het goddelijk recht op aarde te handhaven. Luther deed niets anders dan de vorsten hiertoe op roepen en Calvijn verwachtte evenzeer als Karel V, Philips II of Frans I van de overheid dat zij het goddelijk recht handhaafde. Pas langzamerhand, stukje bij beetje, heeft

Europa geleerd dat er zoiets als vrijheid van geweten bestond en vrijheid van godsdienst. De scheiding van kerk en staat is historisch gezien slechts van recente datum en zeker niet een directe christelijke erfenis te noemen. Hoogstens kan men zeggen dat elementen uit het christelijk gedachtegoed indirect daaraan hebben meegewerkt, zoals de gelijkheid van ieder mens tegenover God, de waarde van de enkele persoon. De scheiding van kerk en staat is kortom het produkt van een langzaam proces in de westerse wereld, waarin men ontdekte dat de sfeer van geweten en geloofsovertuiging niet van overheidswege dwingend kunnen worden opgelegd.

Het gezicht van de ene God

Ik kom daarmee al dichter bij de vraag waar het eigenlijk over gaat, ook in het gesprek met de islam. Wie is God, door welke geschiedenis is Hij getekend? Wat betekent het dat jodendom, christendom en islam althans gedeeltelijk zich beroepen op dezelfde bronnen en althans gedeeltelijk zich beroepen op dezelfde personen? Hoe kunnen we het gesprek aangaan? Laat ik mij beperken tot de volgende opmerkingen:

Ten eerste, het is niet zinvol om zonder meer te stellen dat Allah een totaal andere is dan de Vader van Jezus Christus. Het kan inderdaad voorkomen dat het beeld dat van God gemaakt wordt zo verschillend is, dat men tot de conclusie moet komen: De god die hier wordt getekend is zo anders dat er feitelijk weinig of niets gemeen is met de manier waarop God zich in de Bijbel doet kennen. Dat is het geval wanneer God of Allah, -want u weet dat Allah gewoon de aanspreekvorm voor God is- alleen een hoge God is en de relatie God-mens slechts wordt bepaald door rechtvaardigheid. Maar is een dergelijke onherkenbaarheid ook niet het geval als in sommige groepen binnen de christelijke kerk het aangezicht van God getekend wordt als een hardvochtig heerser, bij wie de wet het karakter draagt van genadeloze onverbiddelijkheid.

Ten tweede, het heeft evenmin zin een directe discussie te beginnen over de triniteitsleer. Ik zeg dit niet omdat de triniteitsleer binnen het christelijk geloof niet een geweldig belangrijke functie heeft. Allerm minst. Ik markeer dit als een onvruchtbare weg omdat het gesprek over triniteit zowel historisch als in het heden gemakkelijk ontaardt in een twist over logica. Het is niet zo eenvoudig uit te leggen dat het spreken over God als drie-enig, als Vader, Zoon en Geest een vorm is van spreken die recht wil doen aan de enigheid van deze God. Men kan het ook nog anders uitdrukken: Spreken in termen van Vader, Zoon en Geest is de manier om recht te doen aan de uniciteit van deze God.

Ten derde, ondertussen is het zonneklaar, dat als eenvoudig en luciditeit de criteria zijn om islam, jodendom of christendom te aanvaarden, als doorzichtigheid en universaliteit de meetlat vormen, dan wint de islam het glansrijk van jodendom en christendom. De islam gaat strijken met de prijs van de meest universele godsdienst. Het verhaal van Israël is namelijk lastig te ver-

kopen en dat van de kerk nog lastiger. In beide gevallen zit de lastigheid erin dat de universaliteit geweld wordt aangedaan. Of preciezer, de weg naar het heil is niet universeel. Israël heeft het verhaal van de verkiezing van Abraham. De verkiezing volgt een bepaalde lijn, namelijk die van Abraham, Izaak en Jacob. Dat wil zeggen dat God aan Ismaël en Esau voorbij gaat ten gunste van Izaak en Jacob. Ook over Ismaël, de broeder van Izaak wordt voorgezegd dat God hem tot een volk zal stellen (Gen.21,17-21). Hij wordt door God niet vergeten en in zoverre rust er een geheim rondom Ismaël. Maar de lijn van verkiezing en verbond geldt Israël, geldt Sion. God verbindt zich aan deze geschiedenis en aan dit volk en langs deze lijn wil Hij de hele wereld winnen. Het verhaal over God, de vraag wie God is, hoe Hij zijn verbond handhaaft, wat Hij daarvoor aan inzet moet plegen, dat alles wordt helder in deze geschiedenis. De scheiding tussen synagoge en kerk heeft met deze keuze alles te maken. Is Jezus de gezondene, meer dan alle profeten daarvoor? Is Hij de Messias, die om niet het koninkrijk aanbiedt, die de vleesgeworden toewending van God is? Of is hij een van de profeten? De geschiedenis van kruisiging, opstanding en verhoging wordt in de christelijke gemeente verteld als de geschiedenis waarin de identiteit van Israëls God voorgoed wordt bezegeld en gestalte krijgt. Over God kunnen we niet meer praten zonder over Jezus te praten. In zijn naam ligt besloten dat God dwars tegen de mens in zijn liefde, zijn wil tot heil handhaaft. Heil is nu voortaan niet dat wij ons netjes gedragen, maar dat wij ons in de kring van het heil laten betrekken, ons door de heilbrengende gemeenschap tussen Vader en Zoon, ons geopend door de Geest laten gezeggen. Ook hier gaat het communale, de reeds tot stand gebrachte nieuwe gemeenschap, de nieuwe ruimte, een nieuw thuis van veiligheid en aankomst voorop. Evangelische theologie zal de toegang tot de andersgelovige niet moeten zoeken in een debat over triniteit, dat pas later in de kerk is gevoerd. Het werd gevoerd met goede redenen, maar het is niet de ingang om te begrijpen waar het om gaat.

Ik vind dat veeleer in hetgeen ons in Handelingen 8 wordt verteld. 'Uitgaande van dat schriftwoord hij predikte hem Jezus'. Alleen door vanuit het Oude Testament het verhaal van Jezus te vertellen, wordt het venster geopend op de barmhartigheden Gods. Alleen door de weg van Jezus te verhalen, kan wellicht iets ontsluit worden van het verbazingwekkende dat wij niet door eigen morele kracht of zuiverheid bij God komen, maar dat het allemaal ermee begint dat Hij ons in Christus zonder voorbehoud, eindeloos lief heeft. Zoiets kan men niet in theologie vastleggen. Om de liefde Gods te verstaan zijn er mensen nodig die een eindje mee oplopen, die hun leven willen delen, die willen vertellen van wat God met hun gedaan heeft. En meer nog, om de liefde Gods te verstaan hebben we nodig dat Jezus zelf komt, zijn liefde in de harten van mensen openbaart, ze overtuigt van de grootsheid van Gods erbarmen en zijn bereidheid om zeer diep te gaan. Het beeld van God wordt dan langzamerhand gereconstrueerd van een God die oneindig verheven is, naar een God die eindeloos nabij wil zijn. Het is een God over wie wij niet hoog genoeg kunnen denken als wij bedenken hoe eindeloos laag Hij

wil gaan en bij mensen in hun vervreemding wil verkeren. Als wij dat beseffen, dan is ook de eigen theologie niet meer een zaak van verkapt triumphalisme, niet meer zaak van gemakkelijke afstand, maar dan leven wij in het besef dat God ons zelf door zijn Geest steeds weer moet betrekken in de weg van Jezus. Waar die liefde werkt, gaat het bewegen.

Noten:

- 1 Vgl. bijv. H. Berkhof, *Christelijk Geloof*, Nijkerk 19937, 264.
- 2 Voor een behandeling van deze vragen zie A.A. Hoekema, *The Bible and the Future*, Grand Rapids 1979, 173-238. Zie ook de in kwaliteit van bijdragen zeer onderscheiden bundel *Eschatologie. Handboek over de christelijke toekomstverwachting*, onder redactie an W. van 't Spijker, Kampen 1999. Zie ook R. Bauckham, *The Theology of the Book of Revelation*, Cambridge 200310.
- 3 Zie voor een nauwkeurige exegetische en systematische verantwoording van deze vragen t.a.v. de plaats van Jeruzalem in het denken van Paulus S. Janse, *Paulus en Jeruzalem. Een onderzoek naar de heilshistorische betekenis van Jeruzalem in de brieven van Paulus*, 's Gravenhage 2000, 390.
- 4 A. Wessels, *Arab and Christian? Christians in the Middle East*, Kampen 1995.

www.soteria.nl

Onberouwelijke beloften

Door Israël uit de klem bevrijd

- door drs. G. Lammerts van Bueren -

In dit artikel wil ik reageren op de lezing van dr. Bernhard Reitsma, zoals hij die hield op het Soteria-symposium van 13 maart j.l. Twee dagen voor het symposium waren er bloedige aanslagen in Madrid. De existentiële angst die Israël sinds de oprichting van de moderne staat constant heeft gekend, werd daardoor tijdelijk ook door het Westen ervaren. Islamitische terroristen willen ons doen geloven dat dit alles vooral met het bestaan van de staat Israël te maken heeft. Wie had echter voorzien dat de actualiteit van het dagthema van het symposium zó pijnlijk zou zijn?

'In de klem'. De titel van het symposium suggereert dat Israël en de Islam onze vrijheid en ontwikkeling belemmeren. In mijn bijdrage aan deze discussie in Soteria hoop ik echter te kunnen aantonen dat Israël veeleer de σωτηρια, d.w.z. de redding uit de klem is en niet zozeer één van de klemzijden.

Het doet mij ook genoeg dat mijn bijdrage de derde is, aangezien er volgens Jesaja 19 naar Israël toe geteld moet worden. Staat daar niet geschreven: *'Gezegd zij mijn volk Egypte, het werk van mijn handen Assur en mijn erfdeel Israël'?*

De titel die de redactie mij gegeven heeft luidt: 'Onberouwelijke beloften'. Graag wil ik mijn bijdrage dan ook verdelen in aandacht voor respectievelijk Ismaël, de kerk en Israël, allen in relatie tot die onberouwelijke beloften van God. Tot slot hoop ik samenvattend u een legenda geboden te hebben die het vinden van een weg uit de klem zal vergemakkelijken.

1. Ismaël en de onberouwelijke beloften van God

Een Arabier die zichzelf ziet als afstammeling van Ismaël en zich tot Christus keert, zal vroeg of laat een pijnlijke identiteitsvraag moeten beantwoorden. Dat geldt zeker voor de Palestijnen onder hen. Alles komt bij hen in opstand als zij ontdekken dat hun aartsmoeder vernederd is door de aartsmoeder van Israël. Want zij herkennen in de geschiedenis de actualiteit van het moderne Midden-Oosten. In de geschiedenis van Hagar lezen zij vervolgens dat het onaanvaardbare van haar vernedering gekeerd wordt door God. Hij zegt en maakt het haar mogelijk de vernedering te ondergaan en reserveert daarbij een speciale zegen voor haar aanstaande kind Ismaël¹. Maar in de hedendaagse vernedering wordt geen Goddelijke opdracht gehoord. Terecht rijst dan de vraag hoeveel lijden er geaccepteerd moet worden en wanneer het protest tegen onrecht uitgesproken mag worden. Terwijl de opdracht van Jezus aan gelovigen is om het lijden vanwege zijn naam te verdragen en de vijand je andere wang toe te keren, moedigt de Bijbel het protest aan tegen

onrecht dat nooit in de naam van Jezus gedaan kan worden.

Als wij echter naar oorzaken van de huidige vernederingen van Ismaël zoeken, komen wij tot een meer uitgesplitst oordeel. Er zijn verschillende manieren waarop een conflict uitgevochten kan worden. Dat de verleiding groot is om als bedreigde partij je kracht overduidelijk neer te zetten, is bekend. Dat daarbij de zogenaamde oorlogswetten worden overschreden is begrijpelijk, maar ook misdadig en dient als zodanig aangesproken en berecht te worden. Aan de andere kant is het belangrijk te realiseren dat de algemene vernedering die Palestijnen ervaren altijd zal blijven, hoe 'rechtvaardig' Israël het land ook verdedigt. In dit licht wijzen wij op het feit dat de Yom Kippur-oorlog van 1973 in Egypte nog steeds elk jaar gevierd wordt. Als je echter de geschiedenisboeken erop naslaat, kom je tot de vreemde ontdekking dat je als Egyptenaar niet veel te vieren hebt, want die oorlog hebben zij (opnieuw) van Israël verloren. Het blijkt echter dat de Egyptenaren het Israëlische leger zodanig hebben verrast, dat zij het in de eerste paar dagen van die oorlog een eind hebben kunnen terugschrijven. Daarmee is de blaam, de schande en de vernedering van de verloren zesdaagse oorlog van 1967 voor hun gevoel weggenomen. Ook al was die opmars tijdelijk en verloren zij uiteindelijk de oorlog, toch is er reden tot een groot jaarlijks feest op 6 oktober. Zo groot is de haat tegen de joodse staat en het gevoel van eer als die staat een slag toegevend kan worden. Het is voor de Arabier en zeker voor de Islamiet een vernedering te moeten wonen in of bij een joodse staat die ooit onder islamitische heerschappij stond. De Palestijn voelt zich hooguit te gast in een joodse staat en zal zich nooit thuis kunnen voelen zolang hij geen Jood is. Zijn identiteit in Israël zal nooit vanzelfsprekend zijn. Er is wel een alternatief voor de Palestijn. Het is een alternatief die de Jood niet heeft, namelijk wonen in een land waar hij wat identiteit betreft wel thuishoort. Wij constateren echter dat de Palestijnen pionnen zijn op het schaakbord van de Arabische wereld, die hen bewust geen gastvrijheid heeft verleend, maar in de vluchtelingenstatus heeft gehouden om daarmee politiek voordeel te halen in de strijd tegen de staat Israël.

Maar wat is Gods bestemming voor Ismaël? Het gaat ook bij Hagar niet zozeer om de vernedering, als wel om haar plaats ten opzichte van Saraï. Die plaats heeft uiteindelijk met het heil voor de gehele wereld te maken. Want *'Door Isaïk zal men van uw nageslacht spreken'*². De eerste stap in het vinden van je bestemming ligt bijbels gezien altijd in de erkenning van Gods plan met het volk Israël. Daarin heeft de Nederlandse gelovige een veel gemakkelijker weg te gaan dan een Palestijn. Zeker in deze dramatische periode van hun geschiedenis moeten wij voorzichtig zijn hen hierin de les te leren. Dat hebben wij eeuwenlang de Joden aangedaan met alle gevolgen van dien. Onze ervaring is dat als God Zichzelf aan een Arabier openbaart als de God van Israël, het getuigenis van een dergelijke onmogelijke bekering vele malen krachtiger is dan een westerse, christelijke preek. De erkenning van de plaats van Israël in het heilsplan van God sluit Ismaël echter niet uit, maar in. Wat de NEM vanaf haar oprichting in 1963 altijd heeft geïnspireerd is de tekst uit Jesaja 19:23-25,

die ik bij de inleiding citeerde. Daarin wordt Egypte het volk van God genoemd en Assur het werk van Gods handen. Maar dat geldt alleen in het verband van Israël als zijn erfdeel. De onberouwelijke beloften van God aan Israël zijn voor Ismaël beschikbaar, maar alleen in de juiste relatie tot Israël. In dat licht citeren wij hier Jeremia 12:14-17, de tekst die Joden die in Jezus Messias geloven³ lezen met het oog op het echte vredesproces.

2. De kerk en de onberouwelijke beloften van God

Jezus predikte liefde en vergeving. Waarden die ver te zoeken zijn in het Midden-Oosten. Is de God van Israël dezelfde als de God van de Palestijnen? Deze vraag stelt dr. Reitsma zichzelf en komt tot een ontkennend antwoord. De staat Israël is volgens hem een belemmering voor het evangelie. Wij vermoeden dat Reitsma nu zelf in de klem zit tussen gelovigen met politieke agenda's. Het getuigenis van Israël is niet bepaald christelijk en derhalve een blokkade voor moslims om tot geloof in Jezus te komen. Maar de Geest waait waarheen Hij wil en laat zich niet belemmeren. Niet door de staat Israël, maar ook niet door de kerk, die langs dezelfde redenering grote belemmeringen vormt voor het evangelie. Om die reden vinden wij het ook onaanvaardbaar dat uit de mond van een christen Israël indirect gewezen wordt op de geweldloze weg voor het echte volk van God, zodat niet alleen de ongeslagen wang de Palestijn toegekeerd, maar ook de claim op het land losgelaten zou moeten worden. Hoe kan Gods hand in de gewelddadige oprichting en verdediging van de staat Israël gezien worden, vraagt Reitsma zich af. Is de handelwijze van Jozua niet eenmalig geweest en geldt nu niet het geweldloze ideaal in de strategie van God? Het zijn begrijpelijke en terechte vragen. Maar wij zien nog door spiegelen in raadselen. Dat geldt vooral de spanning tussen menselijk handelen en Gods soevereiniteit. Wat gebeurt in het Midden-Oosten door gewone politieke processen en in hoeverre stuurt God daarin of gebruikt Hij ontwikkelingen ten goede voor de vervulling van zijn beloften? In ons antwoord op deze vragen branden wij snel onze vingers. Daarover heeft de Nederlandse gelovige eerder in de klem gezeten. De donkere bladzijde van de strijd tussen Arminius en Gomarus slaan wij liever over. Johan van Oldebarneveld heeft het vanwege dat conflict met zijn leven moeten bekopen. Nee, op ondoordringelijke wijze werkt God in de wereldpolitiek en in de kerk. Er is hoop voor de kerk. Zij zal het redden omdat Israël het redt. De opstanding uit de doden waar de kerk naar uitziet zal een feit worden bij de verzoening van Israël⁴. De genezing voor de volken wordt gevonden bij de boom des levens in Jeruzalem. En die stad is toegankelijk via de poorten met de namen van de stammen van Israël. Opnieuw de onberouwelijke beloften voor Israël die nu ook de kerk insluiten.

3. Israël en de onberouwelijke beloften van God

a. Het bestaan van de moderne staat Israël is allereerst een politiek-historisch gegeven. De problemen met die staat moeten dan ook eerst als zodanig geanalyseerd en aangepakt worden. De zionisten die sinds Herzl een lobby hebben gevoerd voor een eigen joodse staat, waren over het algemeen niet religieus.

Het doel dat de zionisten voor ogen hadden was een veilige staat waar Joden niet vervolgd zouden worden om hun Jood-zijn. De orthodoxe Joden waren in meerderheid antizionistisch. Hun lobby was gericht op bekering van de Joden tot Tora. De verwachting was en is dat daarna de Messias zal komen die het volk zal terugbrengen naar Israël. Het is een eenzijdige benadering van de geschiedenis om te stellen dat het zionisme puur een westerse beweging was en dat onder de schuldruk van de holocaust in Europa, de zionisten hun zin hebben gekregen ten koste van de Arabieren. Vervolging en discriminatie hebben de Joden ook eeuwenlang gekend in de Arabische wereld. Als tweederangs burgers onder de Islam snakten de Joden naar vrijheid en erkenning. Toen de staat Israël werd opgericht in 1948 werd de vervolging nog heviger en hebben honderdduizenden Arabische Joden huis en haard moeten achterlaten in hun vlucht naar Israël. Op dit moment is de schatting dat ruim 1 miljoen (20% van de joodse bevolking) inwoners van Israël Arabisch-Joodse vluchtelingen zijn⁵, die alles zijn kwijtgeraakt. Vervolgens is het een typisch Arabische, maar tevens twijfelachtige voorstelling van zaken om Israël te beschuldigen het land met geweld te hebben ingenomen, zoals gesuggereerd wordt door Reitsma. De joodse staat werd door lokaal wonende Joden uitgeroepen na een mandaat daartoe van de Algemene Vergadering van de VN. Dat de Joden zich vervolgens met geweld tegen de vijanden hebben moeten verdedigen zonder de hulp van een VN-vredesmacht, is een triest feit van de moderne geschiedenis. Het ging en gaat in de geschiedenis van de moderne staat Israël vooral om veilige grenzen. Om langs een andere weg het recht op dat stukje land te kunnen bepalen, zoekt men wel eens in de geschiedenis van de bewoners van dat land. Ik vermoed dat Reitsma dat doet als hij zonder enige onderbouwing stelt dat het land de Arabieren toebehoorde. De geschiedenis van het land is echter ingewikkeld en eigendom vanuit een vermeend historisch verworven recht is onmogelijk te bepalen. Welke criteria moeten daarvoor gehanteerd worden? Hoever ga je terug in de geschiedenis? Wie was er het eerst? Volgens een bekende Palestijnse website⁶ waren de Jebusieten (de oorspronkelijke bewoners van Jeruzalem) afkomstig van het Arabisch schiereiland. Volgens hen ligt het probleem er dus al zeker sinds de tijd van David. Wie heeft er het langste gewoond? Hoe hebben de verschillende bevolkingsgroepen zich in aantal met elkaar verhouden? Hoeveel Joden woonden er in Israël in welke periode?⁷ En hoeveel Arabieren waren er toen? Onderzoek naar antwoorden op die vragen zal elke stelligheid wegnemen dat hierin grond voor eigendomsrecht te vinden is.

b. Maar dan nu het land en de theologie. Ik benadruk hier dat dit een interne christelijke discussie is en ook moet blijven, totdat God anders bepaalt. In de wereldpolitiek spelen de volgende argumenten geen rol. Ook Israël gebruikt dergelijke argumenten niet in zijn vredesbesprekingen⁸. In de Bijbel zijn drie gegevens inzake het land belangrijk voor ons onderzoek. Ten eerste: het land is voor altijd beloofd aan het nageslacht van Abraham, Isaäk en Jakob⁹. Ten tweede lezen wij later in de Tora de voorwaarden die zijn verbonden aan bewoning van het land. Gehoorzaamheid en vertrouwen zijn dan sleutel-

woorden voor het uitverkoren volk. Ten derde lezen wij in de Profeten de aankondiging van de terugkeer naar het land, hetgeen door Gods ingrijpen in de wereldpolitiek mogelijk zal worden, terwijl zijn ingrijpen in de harten van Israël en Juda garant staat voor de realisatie van de door Hemzelf ingestelde voorwaarden. Reitsma's argumentatie gaat slechts uit van de eerste twee zaken. Daarbij stelt hij zelfs dat alle beloften, inclusief de landsbelofte, in Christus zijn vervuld¹⁰. Wat dat dan voor hem betekent kunnen wij alleen vermoeden want hij werkt dat niet uit. Het lijkt erop dat het land in zijn visie nu evenmin belangrijk is als de Levitische offerdienst in de tempel. Deze visie is niet nieuw en is recentelijk door Reitsma's promotor prof. A. van de Beek verdedigd¹¹. Wat ik in deze benadering echter mis is een hermeneutiek van de landpassages in de Profeten van het OT. Onherroepelijk lopen wij dan namelijk aan tegen het ondoorgrondelijke van Gods genade en het onbegrijpelijke van de voorbestemming van Israël. God neemt telkens initiatief om de ongehoorzaamheid van zijn verbondsvolk te keren. Israël was ten dode opgegeven, de 'tikva' van Israël en Juda leek vervlogen. Totdat Gods ijver voor zijn bruid opnieuw ontbrandt. Joden die in Jezus Messias geloven interpreteren het visioen van het dal met de dorre doodsbeenderen in Ezechiël 37 als volgt. Eerst brengt God zijn volk terug zoals de zeer dorre beenderen in het dal vergaderd worden. Dit is iets wat de beenderen – het huis van Israël en het huis van Juda zoals wij verderop kunnen lezen - nooit zelf zouden kunnen bewerkstelligen, want zij waren zeer dor. De interpretatie luidt dat er niet voldaan wordt aan bekering als voorwaarde waarop Israël zich zou kunnen beroemen. Maar geheel in stijl van het evangelie greep God in toen zij nog vijanden waren¹². Daarna pas komt er vlees aan en Geest in het gebeente. Dit zou dan de geestelijke opwekking en bekering zijn waar de kleine en dappere groep Jezus als Messias belijdende Joden in Israël zich volop voor inzet.

c. De centraliteit van Christus is in dit alles niet in het geding in tegenstelling tot wat Reitsma betoogt. Dat dit wel eens zo overkomt in de vooral populaire gesprekken en geschriften rondom kerk en Israël, is m.i. te wijten aan het gigantische proces van herontdekking van onze onopgeefbare verbondenheid met Israël en alle excessen die nu eenmaal horen bij een echte reformatie¹³. Wat de kerk in ruim 18 eeuwen heeft opgebouwd aan anti-judaïsme en anti-zionisme is niet in vijf decennia te keren. Wij zijn nog maar net op weg. Nee, de centraliteit van Christus is niet in het geding. Integendeel. Het is juist vanwege Christus dat wij onopgeefbaar verbonden zijn met Israël. Jezus is niet los van Israël verkrijgbaar en Israël niet zonder het land. Zolang Israël niet in het land woont en geestelijk hersteld is, leeft hij ver van huis in ballingschap. Misschien volgend jaar in Jeruzalem, is dan de bede van de Joden door de eeuwen heen. Israël losgekoppeld van de landbelofte is een verkapte vorm van de vervangingsleer. Nee, Christus blijft het centrum van het Goddelijke heil. Hij staat garant voor vergeving, verzoening en herstel van mens en schepping. Het land echter met zijn volk is door God uitgekozen als landingsplaats van dat heil. Land heeft te maken met de plek waar dat heil concreet deze wereld binnenkomt. Het heeft te maken met het volk dat als eerste het

heil ziet, ontvangt en doorgeeft. Zonder een tastbaar landingspunt op deze aarde, verdampt christelijke eschatologie tot een platonisch vergezicht. Hier beneden is het dan toch niet. Laten wij eten en drinken voor de aarde vergaat. Met het land gloort er hoop dat wij niet naar Mars worden 'ge-beegled' en dat er een bepaalde continuïteit is tussen de oude en de nieuwe aarde, het oude en het nieuwe Jeruzalem, het oude en het nieuwe lichaam.

4. Van de klem bevrijd

Door onze verbondenheid met Israël, land, volk en staat niet op te geven en van daaruit de volken te discipelen in navolging van Jezus worden wij uit de klem bevrijd. Het is de overschatting van de reden en de neiging de positie van rechter der wereld in te nemen, die ons altijd weer in de klem brengt. Bevrijding uit de klem komt door te zegenen. Dat betekent niet dat wij alleen mooie aardige woorden uitspreken over de ander. Het betekent ook niet dat wij de ander de ruimte geven die hij of zij maar wil. Zegenen heeft in het OT te maken met Goddelijke bestemming. Door de bestemming van Israël te bevestigen en te ondersteunen komt het nieuwe Jeruzalem in zicht, kunnen wij met Israël loofhuttenfeest gaan vieren en ontvangen de volken de genezing waar geen vredesproces tegenop kan. God zij dank voor zijn onberouwelijke beloften.

Noten:

1. Genesis 16:9-12
2. Genesis 21:12
3. 'Making the issues clear', David Stern, in *The Bible and the Land: an encounter* Musalaha, blz.53
4. Romeinen 11:15
5. Zie verder hoofdstuk 3 in *From time immemorial*, Joan Peters, JKAP publishing, 1984
6. Zie http://www.palestine-info.co.uk/am/publish/article_30.shtml e.v.a.
7. Zie enkele foto's van eind 19de en begin 20ste eeuw
8. Aan de andere kant nemen wij wel een toenemend aantal kolonisten waar dat zich enerzijds naar Israëliësch recht land verwerft, maar anderzijds zich in haar ideologie beroept op de beloften in de Bijbel.
9. De besnijdenis wordt in Genesis 17 direct aan deze landbelofte gekoppeld. Als Paulus de besnijdenis na Pinksteren nog steeds van veel nut beziet, zegt hij impliciet iets over de landbelofte.
10. 2 Korintiërs 1:20
11. Zie hoofdstuk VIII van *De kring om de Messias*, dr. A. v.d. Beek, Meinema Zoetermeer 2002.
12. Romeinen 5:10
13. Pee Koelewijn heeft menigmaal de kritiek van de kerken moeten verdragen dat hij in zijn vuur voor Israël, het evangelie verloochende. Zelf was ik aanwezig bij zijn begrafenisdienst die een diepe indruk op mij gemaakt heeft. Vertegenwoordigers van diverse Joodse instanties en overheden in Israël waren aanwezig en getuigden van het niet-compromitterende christenzijn van Pee.

De landbelofte en het herstel van Israël in het Nieuwe Testament

- door drs. Gijs van den Brink -

Er wordt nogal eens gezegd dat christenen het OT moeten lezen door de bril van het NT. Daar zit een kern van waarheid in. Maar hoe lezen we het NT, tegen welke achtergrond? Het lijkt erop dat men doorgaans denkt het NT zondermeer onbevooroordeeld te kunnen lezen. Maar ligt het niet meer voor de hand dat wij het NT lezen met een bril die door de westerse theologische traditie wordt bepaald?

Hoe is het anders te verklaren dat we keer op keer te horen krijgen dat het NT geen landbelofte voor Israël kent (zo bijvoorbeeld op het Soteria-symposium door Reitsma en Van der Kooi¹). Laat het voorop duidelijk zijn dat ik de missionaire insteek en werkwijze van Reitsma, die in Libanon werkt, volledig onderschrijf en bijzonder waardeer. Niet alles wat geopenbaard is behoeft namelijk overal en altijd verkondigd te worden. Maar we mogen niet zover gaan lijkt me, dat we vanwege voor ons in een bepaalde situatie lastige kwesties de Schrift gaan herinterpreteren. Wat vandaag lastig is, kan morgen wel eens een zegen zijn.

De kwestie die ik hier wil bespreken is hoe Israël als volk en land in het NT functioneert. Dit wordt namelijk pas duidelijk wanneer we de joodse achtergrond van het NT betrekken bij het lezen van de nieuwtestamentische teksten.

Third Quest: nieuw historisch onderzoek

De zogenaamde 'New Quest' (sinds 1950) en 'Third Quest'² (sinds 1980) in het onderzoek naar de historische Jezus hebben in de tweede helft van de 20^e eeuw veel veranderd. In de eerste helft van de vorige eeuw werd de theologie bepaald door Bultmann en Barth. De historische Jezus was in die jaren maar weinig relevant. Alleen het 'dat' was genoeg, niet het 'hoe' van zijn optreden en sterven was van belang. Het ging om de Christus van het geloof. Men ging ervan uit dat die Christus gekend kon worden zonder de historische context van zijn optreden daarbij te betrekken. Deze dogmatische insteek is ondanks de vele publicaties van nieuwtestamentici sindsdien nog steeds invloedrijk in onze theologie, zoals duidelijk bleek op het Soteria-symposium. Gevolg is dat men het NT leest door de bril van de kerkelijke leer zoals deze in de vroege kerk en nadien in de westerse theologie zich heeft ontwikkeld. En dat geeft een nogal gekleurd beeld. Namen van wetenschappers die het beeld de laatste 50 jaar fors hebben bijgesteld zijn o.a. J. Jeremias, E.P. Sanders en N.T. Wright. Wat heeft de 'Third Quest' de laatste 20 jaar opgeleverd? Er is een consensus op drie gebieden³:

1. Het joodse karakter van Jezus en de vroege kerk wordt benadrukt. Terwijl men in de tijd van Barth en Bultmann Jezus plaatste in de context van de

theologie van de vroege kerk, wordt Jezus nu geplaatst in de context van het jodendom van de eerste eeuw.

2. Er is een algehele consensus dat de boodschap van Jezus voornamelijk eschatologisch van karakter was. De prediking van het 'Koninkrijk van God' moet verstaan worden tegen de achtergrond van de joodse apocalyp-tiek.
3. Er is een groter optimisme dan voorheen met betrekking tot de historische betrouwbaarheid van de overleveringen van de woorden van Jezus in de canonieke evangeliën.

Voordat we een aantal uitspraken van Jezus en de apostelen in het NT die betrekking hebben op de landbelofte bekijken, moeten we eerst een kort overzigt geven van de pijlers van het joodse geloof in de eerste eeuw na Christus⁴.

Pijlers van het joodse geloof

Om te zien of en in hoeverre de landbelofte in het NT een rol speelt, moeten we eerst een samenvatting geven van de verwachting binnen het jodendom in de intertestamentaire tijd

Ondanks de diversiteit aan groepen tussen 200 v.Chr. en 100 n.Chr. had het jodendom een aantal duidelijke gemeenschappelijke kenmerken. Bij niemand zou bijvoorbeeld de gedachte zijn opgekomen dat er vijf goden waren of dat de Egyptenaren het volk van God zijn. Ook hoorde je niemand zeggen dat God en Zijn schepping eigenlijk één waren of dat de wereld was geschapen door een andere god dan de God van Israël. In ieder geval wist elke Jood dat, wanneer hij er deze ideeën op nahield, hij zich daarmee buiten de joodse geloofsgemeenschap plaatste. En als er over één zaak een redelijke consensus is ontstaan de laatste 50 jaar bij wetenschappers die onderzoek doen naar de historische Jezus, dan is het wel het gegeven dat Jezus een Jood was die zich niet buiten de joodse gemeenschap plaatste.

Het intertestamentaire jodendom kent vijf gemeenschappelijke pijlers: monotheïsme, Wet en Verbond, tempel en land.

Tempel en land

Omdat de laatste twee van belang zijn voor onze vraag naar de landbelofte in het NT, gaan we hier iets uitvoeriger op in. De tempel was het middelpunt van het joodse nationale leven. Plaatselijke synagogen en scholen in andere delen van Israël en daarbuiten konden de tempel geenszins vervangen, maar dankten hun betekenis juist aan hun relatie met de tempel. De tempel werd gezien als de plaats waar de Heer woonde temidden van Zijn volk en waar Hij via de offerandes en de grote feesten de Joden vergeving schonk en reinigde en zo een relatie met hen onderhield.

De tempel was echter niet alleen het centrum van het godsdienstig leven, maar ook de nationale trots en het financieel en economisch centrum. Zo waren bijvoorbeeld het voornaamste slachthuis en het slagsgilde er gevestigd. De hogepriester was als godsdienstig leider ook een belangrijk politiek leider. Het belang van de tempel blijkt ook uit de omvang, ongeveer een kwart van

de toenmalige stad. Vanwege het grote en diverse belang van de tempel is het niet vreemd dat er juist over de betekenis van de tempel ook wel verdeeldheid is.

Hoewel de tempel een van de mooiste gebouwen ter wereld was, was er ook onvrede over de tempel omdat deze gebouwd was door Herodes. De nieuwe tempel waarover de profeten spreken, is namelijk verbonden met het leiderschap van de ware Koning uit het geslacht van David. Pas na dit herstel zou de nieuwe eeuw aanbreken. Dus zolang de 'nieuwe eeuw' nog niet is aangebroken, is ook het gebouw op de tempelberg nog niet de beloofde eschatologische tempel. Ondanks dit alles was de toenmalige tempel toch het hart van het Jodendom, van waaruit de levende en helende aanwezigheid van God uitging over Israël en de diaspora.

Tempel als middelpunt van het land

De tempel was ook het middelpunt van het land dat God aan Israël heeft gegeven. Hoewel hieraan door christelijke theologen veelal wordt voorbijgegaan, is toch het land naast de tempel en de wet voor het jodendom ten tijde van Christus een hoofdthema. Het is het land van God dat Hij onvervreemdbaar aan Israël heeft gegeven.

Na de Wet en de Profeten kreeg de landbelofte een centrale plaats in het eschatologisch denken binnen het Jodendom. Hoewel het aantal tekstplaatsen in de apocriefe en pseudepigrafe literatuur aanzienlijk minder is dan in de TeNaCh (OT), is de landbelofte en de band van Israël met het land onmiskenbaar duidelijk aanwezig. Het feit dat een directe verwijzing naar het 'land' relatief weinig gevonden wordt, komt o.a. door het gegeven dat het land wordt geïmpliceerd in verwijzingen naar de stad Jeruzalem en de tempel (bv. Tobit 13:13,17; 14:5). De verwachting dat de Heer de keuze voor Zijn volk Israël zal bevestigen door de 12 stammen als één volk te herstellen in het land, nam alleen maar toe (bv. Psalmen van Salomo, Sirach, 4Ezra, 2Baruch). Alle inwoners van Israël zullen in de laatste dagen behouden worden omwille van het feit dat zij binnen de grenzen van het heilige land wonen (bv. 4Ezra 9:7-9; vgl. 13:48; 2Baruch 9:2).

Het land in Qumran en schriftgeleerde jodendom

Ook in Qumran beschouwde men het land als Gods eigendom. Hoe onrein men het ook vond, in de visie van de gemeenschap was de situatie in het land niet compleet hopeloos, omdat er een 'rest' over was om verzoening te doen (de groep in Qumran zelf). Er is ook hier een duidelijke notie van de bijzondere status van het land Israël. Het is Israël tegenover alle andere landen. En in de eschatologische eindstrijd heeft het land Israël een centrale plaats.

Wat betreft het schriftgeleerde jodendom vinden we met betrekking tot het land dezelfde verwachtingen als hierboven geschetst. De band tussen Israël en het land is niet een toevallige, maar maakt deel uit van Gods plan met het volk. De keuze van God voor Israël, de tempel en het land is volgens de schriftgeleerden een bewuste en weloverwogen keuze geweest, die zelfs teruggaat tot vóór de schepping. Ze kunnen dan ook zondermeer over 'het

land' spreken, wanneer ze het over Israël hebben. Alle andere landen kunnen samen genomen worden in één term: 'buiten het land'. Een indicatie van het belang van het land is het gegeven dat een derde van de omvang van de Misjna handelt over wetten met betrekking tot het land. Wanneer bijvoorbeeld de reinheidswetgeving wordt besproken, blijkt dat volledige reinheid en zuiverheid alleen haalbaar zijn in het land en niet daarbuiten (waar alleen strikt persoonlijke wetten vervuld worden). Het is dan ook niet vreemd dat volgens sommige schriftgeleerden de uitstorting van de Geest (van profetie) en de opstanding uit de doden alleen in het land zal plaatshebben. Het spreken van de Heer buiten het land werd gezien als een uitzondering. Anderen leerden dat de inwoners in het land als eersten zouden opstaan uit de dood. Beide ideeën getuigen van de bijzondere plaats die het land innam.

De landbelofte in Farizeese kringen

Vooraf in Farizeese kringen, maar ook daarbuiten werd drie keer per dag het zogenaamde Tephilla- of Achttien-gebed gebeden, 's morgens en 's avonds en om drie uur 's middags (vgl. Hand.3:1; 10:3,30). In dit gebed vinden we de volgende gebeden: 'Wees genadig, o Heer onze God, over Israël uw volk en over Jeruzalem uw stad ... en over uw tempel en uw woonplaats en over het koninkrijk van het huis van David (zegenbede 14). 'Aanvaard ons, o Heer onze God, en woon in Sion; dat uw dienaren U mogen dienen in Jeruzalem' (zegenbede 16). 'Schenk uw vrede aan Israël uw volk en aan uw stad .. en zegen ons; gezegend zijt Gij Heer die vrede geeft' (zegenbede 18).

De tempel, Jeruzalem en het land zijn thema's die bij herhaling terugkeren in de joodse liturgie. Ook na 70 n.Chr., toen stad en tempel verwoest werden, is de gerichtheid van de Joden op Jeruzalem en de tempel binnen het Jodendom blijven bestaan. Nooit is de hoop op teruggave van het land verdwenen. De herhaalde aandacht voor tempel, stad en land betekent echter niet dat alle eschatologische verwachting zuiver aards gericht was. Er is een heel spectrum van eschatologische verwachtingen te vinden, die zich bewegen tussen de uitersten van geheel getransformeerd en geheel aards. Hierover bestond geen consensus, maar de band tussen het volk en het land is evident.

Laten we tegen deze achtergrond nu eens een aantal tekstplaatsen in het NT lezen.

'De zachtmoedigen zullen het land beërven'

In Matteüs 5 aan het begin van de Bergrede, spreekt Jezus zijn veel geciteerde zaligsprekingen. In vers 5 zegt Hij:

Zalig de zachtmoedigen, want zij zullen de aarde/het land beërven.

Het Griekse *gè* betekent 'grond, land, aarde'. De ons vertrouwde vertalingen (SV en NBG51) vertalen met 'aardrijk' en 'aarde', maar de Willibrordvertaling (1995) met 'land'. En er zijn meerdere redenen om aan te nemen dat deze vertaling de juiste is. Het woord komt in Matt.1-4 vijf keer voor en alle vijf keer in de betekenis 'land' (2:6; 2:20,21; 4:15[2x]). De eerste hoorders van het evangelie zullen het dus ongetwijfeld in deze betekenis gehoord hebben.

Ten tweede sluiten de eerste drie zaligsprekingen nauw aan bij Jesaja 61:1-3⁵,

een passage waarvan Jezus elders zegt dat deze in Hem tot vervulling is gekomen (Luc.4:18-21) en die duidelijk over het herstel van Israël in het land spreekt (vs. 3-11, m.n. vs.7). Verder komt de derde zaligspreking woordelijk overeen met Psalm 37:11 ('en de zachtmoedigen⁶ zullen het land erven'), een tekstplaats die bijvoorbeeld door de Qumran gemeenschap in de messiaanse vervulling op zichzelf werd betrokken. Er is daarom geen twijfel mogelijk dat de derde zaligspreking in de mond van Jezus handelt over het land, een belofte die sinds het verbond met Abraham aan Israël is gegeven (Gen.13:15).

12 discipelen als 'heilige rest' van Israël

De vraag die telkens weer gesteld wordt is deze: Heeft Jezus zichzelf nu wel of niet voorgesteld als de aan Israël beloofde Messias? Het feit dat Hij op een zeker ogenblik 12 discipelen kiest (Matt.10:1 par.) houdt verband met de 12 stammen van het volk Israël. Deze 'twaalf' vertegenwoordigen de 'heilige rest' die in de laatste dagen behouden zal worden (Jes. 10:20,21; 28:5; Ezech. 6:8; Amos 5:15; Zef. 2:9; vgl. Openb.7:4-8). Meer dan 20x worden zij in de evangeliën 'de twaalf' genoemd. Jezus heeft deze discipelen gedurende zijn optreden in Israël uitgestuurd en geboden de grenzen van het land niet te overschrijden, maar alleen te gaan naar de dorpen en steden in Israël (Matt. 10:5-6,23; vgl. 15:24) en namens Hem de verstrooide en verdwaalde schapen van het huis van Israël te verzamelen (vgl.Matt.9:36).

Jezus had geen politieke intenties, maar is wel de Messiaanse herder die het herstel van het volk Israël beoogt.

Het herstel van de 12 stammen in het land

Maar niet alleen indirect komen de 12 stammen bij Jezus ter sprake, ook worden deze expliciet door Hem genoemd. Hij zegt in Matt.19:28 het volgende:

Voorwaar, Ik zeg u, gij, die Mij gevolgd zijt, zult in de wedergeboorte, wanneer de Zoon des mensen op de troon zijner heerlijkheid zal zitten, ook op twaalf tronen zitten om *de twaalf stammen van Israel* te richten.

En Paulus zegt in zijn verantwoording voor Agrippa in Hand.26:6-7:

En nu sta ik voor het gerecht om mijn hoop op de belofte, die door God aan onze vaders gedaan is; welke *onze twaalf stammen*, door voortdurend nacht en dag God te vereren, hopen te bereiken. Om deze hoop, o koning, word ik door Joden aangeklaagd.

Bij de voltooiing van het Koninkrijk zal de Zoon des mensen zitten op de troon van zijn heerlijkheid en zullen de 12 discipelen zijn troon delen en met hem regeren over de 12 stammen van het volk Israël.⁷

In het OT lezen we vele malen over een herstel van Israël in het land (bv. Jes.49:6; 63:17; Ezech.47:13,21-23; 48:30-35; Zach.9:1). In Daniel 7 lezen we over iemand als een Mensenzoon die komt met de wolken des hemels en het koningschap ontvangt samen met de heiligen van de Allerhoogste (Dan.7:13,18). Het herstel van de 12 stammen in het land Israël is een centraal thema in de boeken 1Henoch, Psalmen van Salomo, Baruch, 4Ezra, het Testament van de 12 Patriarchen, de Sybillijnse orakelen en Tobit⁸.

Van de vele tekstplaatsen geven we een voorbeeld, uit de Psalmen van Salomo, waar over de 'zoon van David, de messias, het volgende wordt gezegd:

En hij zal een heilig volk verzamelen, dat hij rechtvaardig zal leiden,
En hij zal heersen over de stammen van het volk, dat geheiligd is door de Heer zijn
God, ...
En hij zal hen volgens hun stammen over het land verdelen.
(Ps.v.Sal.17:26,28)

Binnen het jodendom in de eerste eeuw van onze jaartelling is het onmogelijk dat Jezus en Paulus met hun uitspraken over de 12 stammen een andere verwachting onder woorden zouden brengen dan in bovenvermelde boeken. De heerschappij over het twaalf-stammen-volk, waarover Jezus spreekt, veronderstelt een aan de Messias gehoorzaam volk in het land Israël.

Israël zal Jezus als Messias begroeten bij zijn wederkomst

Dat Jezus deze verwachting had en predikte, blijkt ook elders. Hij voorzag dat eens het hele volk hem als Messias zou belijden en gehoorzamen, hetgeen blijkt uit zijn woorden in Matt. 23:37-39 par.

‘Jeruzalem, Jeruzalem, dat de profeten doodt ...zie uw huis wordt aan u overgelaten.

‘Want Ik zeg u, u zult mij van nu aan niet meer zien, totdat u zegt: ‘Gezegend hij die komt in de naam des Heren!’.

Zoals ook door de Joden veel gedaan werd, spreekt Jezus over Jeruzalem als de moeder van Israël en over de Israëlieten als haar kinderen. Hoewel een meerderheid van het volk Jezus als Messias afwees, zegt Hij toch dat er aan de heilloze tijd voor Israël, die met zijn vertrek zal aanvangen, een einde zal komen. Er blijft een hoop voor Israël als volk. Ook voor hen zal Hij eens de Messias zijn, want als Hij komt in heerlijkheid zullen zij hem begroeten met de woorden uit Psalm 118:26.

De discipelen verwachtten een herstel van het koningschap voor Israël

Niet alleen heeft Jezus gesproken over het vestigen van het messiaanse rijk in Israël, maar zijn hoorders, de discipelen inclusief, hebben dit ook zo begrepen en zo verwacht. Als Jezus Jeruzalem nadert meldt Lucas in hoofdstuk 19:11,

‘... Hij sprak nog een gelijkenis uit, omdat Hij dicht bij Jeruzalem was en zij meenden, dat het Koninkrijk Gods terstond openbaar zou worden.’

Tegen de eerder geschetste achtergrond betekent dit, dat men verwacht dat Jezus als de ‘zoon van David’ het koningschap over Israël op zich zal nemen en het volk zal verlossen van zijn vijanden. Op deze wijze uitte zich ook de twee mannen die op weg waren naar Emmaüs:

‘En wij hadden zo gehoopt dat Hij het was die Israël zou verlossen’ (Luc. 24:21 WV)

En als Jezus is opgestaan uit de dood en zijn discipelen gebiedt Jeruzalem niet te verlaten, maar te wachten op de belofte van de Vader, zien zij dit als een aankondiging van een nieuwe tijd, wat voor hen betekent het oprichten van het messiaanse rijk in het aan hen beloofde land en daarom zeggen ze:

Here, herstelt (*kathistèmi*) Gij in deze tijd het koningschap voor Israël? (Hand.1:6)

Waar zij bij dit herstel aan denken, lezen we bijvoorbeeld bij Jezus Sirach, wanneer hij spreekt over het voorbereidende werk van Elia:

Over u staat geschreven dat u klaar staat voor de vastgestelde tijd, ...
om de stammen van Jakob te herstellen (*kathistèmi*) (Sir.48:10)

Het gaat dan over een herstel van het Davidische koninkrijk van 12 stammen. Het is van belang op te merken dat Jezus in zijn antwoord deze verwachting niet ontkent, maar zegt dat het niet aan hen is om de tijden en de gelegenheden te kennen (Hand.1:7). Het is duidelijk dat zowel Jezus en zijn eerste volgelingen als ook de schrijver Lucas geloven dat er een dag komt dat deze belofte voor Israël in vervulling zal gaan⁹.

De bekering van Israël en het herstel in het land

Van belang is verder het verslag van Lucas van de toespraak van Petrus naar aanleiding van de genezing van een verlamde bij de tempelpoort. Hier stelt Petrus dat de wederkomst van Jezus en het daarmee komende 'herstel van alles/allen' verband houdt met de bekering van Israël.

Petrus zegt tegen het volk in de zuilengang van de tempel het volgende:

Komt dan tot berouw en bekering, opdat uw zonden uitgedelgd worden, opdat er tijden van verademing mogen komen van het aangezicht des Heren, en Hij de Christus, die voor u tevoren bestemd was, Jezus, zende; Hem moest de hemel opnemen tot de tijden van de *wederopricting aller dingen*, waarvan God gesproken heeft bij monde van zijn heilige profeten, van oudsher (Hand. 3:19-21).

Onder het 'herstel van alles/allen' (*apokatastasis*¹⁰ *panton*) verstaan de Joden het aanbreken van de messiaanse heilstijd, waarin God orde op zaken zal stellen en de verstrooide stammen zullen terugkeren uit de ballingschap¹¹. Vanwege hetzelfde woordgebruik als in Hand.1:6 (herstellen/herstel) moeten we hier waarschijnlijk niet denken aan een 'herstel van alle dingen', maar eerder aan het 'herstel van allen', d.w.z. aan een herstel van geheel Israël (zoals ook Paulus zegt in Rom.11:26)¹². Petrus zegt dat deze verwachting in vervulling zal gaan wanneer het volk zich bekeert, dat God dan Jezus als hun Messias opnieuw naar de aarde zal sturen. Met andere woorden, de wederkomst van Christus is in zekere zin afhankelijk van de bekering van Israël.

Dat brengt ons bij het laatste gedeelte, het meer bekende en geciteerde Rom.11:25-26, waar Paulus zegt:

Want, broeders, opdat gij niet eigenwijs zoudt zijn, wil ik u niet onkundig laten van dit geheimenis; een gedeeltelijke verharding is over Israel gekomen, totdat de volheid der heidenen binnengaat, en aldus zal *gans Israel* behouden worden, gelijk geschreven staat: De Verlosser zal uit Sion komen, Hij zal goddeloosheden van Jakob afwenden.

Hij spreekt in gelijke woorden als Petrus (en Lucas) over de behoudenis van 'geheel Israël'. Maar eerst moet aan een voorwaarde voldaan zijn, namelijk de bekering van de volheid van de heidenen. Naast de 'volheid der heidenen' spreekt hij over 'geheel Israël', d.w.z. de volheid van Israël¹³ (i.t.t. 'een deel van Israël' in vs.25). Hij brengt dus de bekering van Israël niet alleen in verband met de terugkeer van de Messias, maar ook met het bereikt zijn van de volkeren met het Evangelie.¹⁴

Conclusie en theologische lijnen naar vandaag

Niet alleen Jezus, maar ook Matteüs, Lucas, Paulus en Johannes (Openbaring¹⁵) doen in verschillende bewoordingen verslag van het herstel van Israël in het land. We kunnen dan ook stellen dat deze verwachting breed gedragen

wordt door het NT, breder dan bijvoorbeeld het gegeven van de hemelvaart van Jezus of de wedergeboorte van mensen.

Volgens de prediking van Christus en de apostelen heeft Israël dus naast de kerk een tot aan het einde der tijden durende betekenis. Wat betekent dat nu voor onze visie op Israël als volk en land?

We concluderen dat de messiaanse beloften van het OT door de komst van Christus en de eschatologische gave van de Geest slechts principieel, voorlopig en gedeeltelijk in vervulling zijn gegaan. Juist omdat de apostelen en wij in Jezus als de beloofde Messias geloven en omdat het Koninkrijk van God in de Geest nu al ervaren wordt, verwachten wij de voltooiing van dat Rijk. Het NT bevestigt dat er nog onvervulde oudtestamentische beloften met betrekking tot Israël als land en volk zijn. Zo spreken Petrus en Paulus over een bekering van Israël aan het einde der tijden. Moltmann verwoordt de theologische lijnen als volgt: 'Zoals de zending aan de heidenen ontstaan is doordat Christus en het evangelie afgewezen worden, zo zal het tijdperk van deze zending ten einde gaan wanneer Israël zich bekeert. De eschatologische bekering van Israël zal het zichtbare teken zijn dat de messiaanse wereldzending overgaat in het messiaanse Koninkrijk.' 'Door zijn kruisiging is Christus de Heiland van de heidenen geworden, maar bij zijn parousie zal Hij tonen dat Hij ook de Messias van Israël is.'¹⁶

Met de verwachting van het herstel van Israël blijft ook de landbelofte van kracht. Door de landbelofte blijft ook na het optreden van Christus op aarde de verwachting van een messiaans rijk op een nieuwe aarde levend. Door de landbelofte voor Israël is er hoop en recht op land voor alle volkeren, want de landbelofte is een onderdeel van de verwachting van het behoud van de aarde. Wij verwachten naar de belofte een nieuwe hemel en een *nieuwe aarde* (Openbaring 20-22).¹⁷

Als Jezus Christus komt in heerlijkheid zal zijn heerschappij vanuit Jeruzalem de hele aarde omvatten.

Literatuur:

D.L. Bock, *Studying the Historical Jesus. A guide to Sources and Methods*, Grand Rapids/Leicester 2002

G. van den Brink e.a., red., *Inleiding en Synopsis* (SBNT 1), Veenendaal 2003

R.H. Charles (ed.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English:*

With Introductions and Critical and Explanatory Notes to the Several Books, I-II, Oxford, 1913; repr. 1983.

W.D. Davies, L. Finkelstein (ed.), *The Cambridge History of Judaism, II: The Hellenistic Age*, Cambridge, 1989.

W.D. Davies, *The Gospel and the Land. Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine*, Sheffield, 1994.

A.S. Geyser, 'Some Salient New Testament Passages on the Restoration of the Twelve Tribes of Israel', in: J. Lambrecht, ed., *L'Apocalypse Johannique et l'Apoclyptique dans le Nouveau Testament* (Leuven 1980) 305-310.

J. Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus. An Investigation into Economic and Social Conditions during the New Testament Period*, Philadelphia 1969.

J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie I. Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh 1971, 1973².

E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, London, 1977

E.P. Sanders, *Jesus and Judaism*, Philadelphia, Fortress:1985
D.S. Russel, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, London, 1964.
N.T. Wright, *The New Testament and the People of God*, London, 1992.

Noten:

1. B. Reitsma plaatste in zijn lezing op het Soteria-symposium ('In de klem') in het licht van het NT vraagtekens bij de landbelofte en C. van der Kooi ('Evangelische theologie onderweg') stelde uitdrukkelijk dat er in het NT sprake is van een herinterpretatie van de landbelofte in geestelijke christologische zin.
2. Sommigen spreken echter liever van een vervolg op de 'new quest'.
3. M. Bird, 'Shouldn't evangelicals Participate in the 'Third Quest' for the Historical Jesus?' *Themelios* 29,2 (2004) 7.
4. Zie voor een uitvoerig verslag: G. van den Brink, M. Rotman, 'De joodse wereld in de tijd van het Nieuwe Testament' in G. van den Brink e.a., red., *Inleiding en Synopsis* (SBNT 1), Veenendaal 2003, pg. 39-102.
5. Volgens tekstverwijzingen in Neste-Aland, *Novum Testamentum Graece*, Auflage 27, 1993. Zie bv. ook D. Hagner, *Matthew 1-13* (Word Biblical Commentary 33A) Nashville 1993.
6. De tekst van Matteüs volgt hier de LXX (36:11) die 'zachtmoedigen' heeft in plaats van 'armen'.
7. De uitspraak van Jezus is verwant aan de wijd verspreide joodse traditie, dat in het eschaton de heidenen geoordeeld zullen worden door de 12 stammen van Israël (Dan.7:13,14,18; Test.Abr.13:6; Jub.32:19; Wijsh.3:8; 1QpHab.5:4).
8. Sir.36:10; 1Hen.56; 57; 90:17v; Ps.Sal. 8:28vv; 11:2-9; 17:26-28,43-44; 34:38,50; Bar.2:24-35; 4:36-5:4; 4Ezr.12 en 13:12-13,39-50; 2Bar. 77:17-26; Test.v.Mozes 4:9; Syb.Or.2,170; Tob.13,9-14. 1QM 2:2-3; 3:12-15; 1Qsa 1:15,29; Jos.Ant 11.133; Vgl. ook Apoc.van Abr. 31;77-87; Targ. Jonathan op Jer.33:13.
9. Dit wordt ook algemeen geaccepteerd in recente commentaren, zie bv. B. Witherington, *The Acts of the Apostles. A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids/Carlisle 1998) 110.
10. *Apokatastasis* (herstel) is het zelfde Griekse woord als *apokathistēmi* (herstellen) in Hand.1:6.
11. Jozefus (Ant.11:63,133) spreekt over de terugkeer uit de ballingschap als de *apokatastasis tôn Ioudaïôn* 'herstel van de Joden'.
12. Zo bv. Witherington, a.w., 187
13. Fitzmyer merkt op dat *pas Isra'el* een vertaling is van het Hebreeuwse *kol Jisra'el* dat 148 keer in het OT voorkomt en altijd in de betekenis van het historische ethnische Israël, doorgaans in een synchronische betekenis, d.w.z. het volk dat in de tijd van de schrijver leeft. Het is een 'corporate expression' en sluit dus niet noodzakelijkerwijs elke individuele Israëliet in. De term vormt hier een tegenstelling met de 'volheid van de heidenen', maar ook met 'Israël ten dele' in vs.25c en met het overblijfsel in 11:5 en is dus identiek aan 'hun volheid' in vs.12. J. Fitzmyer, *Romans* (Anchor Bible 33) Doubleday 1993, pg. 622-623.
14. Voor een uitvoerige bespreking van dit tekstgedeelte in zijn context en tegen de achtergrond van de historische en apocalyptische joodse literatuur, zie C. Plag, *Israels Wege zum Heil, Eine Untersuchung zu Römer 9 bis 11* (Arbeiten zur Theologie I, Heft 40) Stuttgart 1969, pg 41-61.
15. De landbelofte in het boek Openbaring behoeft een eigen behandeling, die wij al eerder in Soteria hebben gegeven. Zie G. van den Brink, 'De toekomst van Jeruzalem. Over de betekenis van Israël als volk en land in de Openbaring van Johannes. *Soteria* 17,2 (2000) 2-10.
16. J. Moltmann, *Kerk in het krachtveld van de Geest* (oorspr. titel: Kirche in der Kraft des Geistes) Baarn, 1975, pg. 170-172.
17. Deze lijnen zijn helder uitgewerkt in J. Moltmann, *The Coming of God. Christian Eschatology* (oorspr. titel: Das Kommen Gottes), Minneapolis 1996, m.n. pg. 192-202.

Wat is ons uitgangspunt?

Onderzoek naar de verschillende hermeneutische benaderingen

- door Lisa Loden¹ -

Het land Israël/Palestina is een uniek land, omdat aan het bezit en de bezetting ervan theologische uitgangspunten en discussies ten grondslag liggen. Het gaat daarbij niet om een simpele controversie tussen twee bevolkingsgroepen en hun rechten, noch om zaken van gerechtigheid en ethiek en zelfs niet om de verdeling van oorlogsbuit en bezetting die de boventoon voeren in de discussies over dit onderwerp. Nee, uiteindelijk bepaalt de theologie waar de verschillen liggen en de scheidslijnen lopen.

De monotheïstische godsdiensten, christendom, jodendom en islam hebben alle drie een sterke band met het land Israël/Palestina. Iedereen weet dat zowel Joden als Palestijnen het eigendomsrecht claimen over hetzelfde gebied. De Joodse bevolkingsgroep rechtvaardigt zijn aanspraak op het land Israël met een beroep op een goddelijke belofte, terwijl de Palestijnen hun claim rechtvaardigen door te wijzen op het historische feit dat zij al sinds mensengeugen in het land wonen.

Vanwege het belang van Israël/Palestina als de plaats waar God Zich bekendmaakte in de menselijke geschiedenis, en omdat de gebeurtenissen die tot de redding van de mensheid leidden hier plaatsvonden (en volgens sommigen nog steeds plaatsvinden), zijn zowel Joden als christenen geïnteresseerd in hoe het met het land staat. Het jodendom en grote groepen christenen geloven dat het land voor eeuwig aan het Joodse volk beloofd is (Gen. 13:15).

Ook de islam claimt het land Israël/Palestina, vooral Jeruzalem. Aangezien de islamitische wereldbeschouwing allesomvattend is, hebben ook moslims hun eigen 'theologie van het land'. Hun verering voor de stad Jeruzalem, vanwege belangrijke historische gebeurtenis voor hen de op twee na heiligste stad ter wereld, is voor hen niet marginaal, maar direct verbonden met het hart van hun geloof. Daarom leggen ze voor zowel de stad als het 'heilige land' een grote passie aan de dag. Het lijkt erop dat er op het wereldtoneel weinig ongeïnteresseerde toeschouwers zijn, als het gaat om die kleine natie Israël/Palestina! Hoe iemand denkt over de betekenis van het land of over het eigendomsrecht daarop, hangt van vele factoren af. Geschiedenis, zowel antieke als moderne, en theologie zijn twee kritische factoren die invloed hebben op de discussies over dit onderwerp. Aangezien christenen geloven dat de God van de Bijbel een God is voor Wie de geschiedenis ertoe doet, mag geen enkele theologie van het land de historische dimensie buiten beschouwing laten.

De rol van de hermeneutiek

In dit artikel willen we nadenken over de rol van de hermeneutiek bij het

vaststellen van iemands theologie van het land. De hermeneutische vragen zullen we beschouwen als sleutelfactoren bij de keuze van iemands theologische systeem en/of uitgangspunten. Op zich zijn die in vele gevallen het product van iemands achtergrond of vooronderstellingen. We zullen geen enkel hermeneutisch systeem naar voren schuiven als het 'enig juiste'. Wat we echter wel willen laten zien, is dat iemands conclusies, afhankelijk van waar hij/zij begint, bijna vanzelfsprekend uit dat startpunt voortvloeien en ook dat die conclusies zullen verschillen van die van iemand die een ander uitgangspunt heeft. Dat is zonneklaar. Het is echter een ongelukkig feit dat in zaken waarin iemand persoonlijk betrokken is, zowel als actieve deelnemer of als geïnteresseerde toeschouwer, de objectiviteit snel verdwijnt of ondergesneeuwd raakt.

Hoewel op een gebied dat iemand raakt totale objectiviteit onmogelijk is, moeten bijbelwetenschappers en –studenten zich evenzeer van hun eigen vooroordelen en vooronderstellingen bewust zijn als van die van anderen. Een gebrek aan inzicht op dit gebied leidt gemakkelijk tot conflicten en botsende meningen tussen mensen die er een andere theologie van het land op nahouden. Zonder een vooraf overeengekomen hermeneutische basis is er geen enkele mogelijkheid om het ooit eens te worden over de landstheologie. Als we echter elkaars uitgangspunten begrijpen, hebben we in ieder geval een startpunt van waaruit we een paar conflictuerende onderwerpen kunnen benaderen, die ons nu nog verdelen. Wij die in het Midden Oosten leven, kunnen het ons niet veroorloven om ons te beperken tot 'pure theologie'. Theologie wordt niet in een vacuum beoefend en is incompleet als het niet wordt toegepast. Zoals iemand zei:

Het hart van het hermeneutische probleem ligt niet in de vaststelling van de historische betekenis van een bepaalde passage ... het ligt veeleer in de vaststelling wat een passage u, mij en ons vandaag de dag te zeggen heeft, op dit punt in de geschiedenis en in ons persoonlijke leven.²

In het turbulente Midden Oosten zijn hermeneutische en theologische vraagstukken vaak zaken van leven en dood. Als we verzuimen een grondig onderzoek te doen naar onze vooronderstellingen, zal dat ons en de zaak van het Evangelie kunnen schaden.

Een hermeneutisch standpunt

Hermeneutiek, als wetenschap die zich bezighoudt met verklarende principes, zou onpartijdig moeten zijn. Helaas is dat niet altijd het geval. Een vluchtige blik op de theologie en de ontwikkeling van geloofsuitspraken moet voldoende zijn om een ieder ervan te overtuigen dat historische condities belangrijke factoren zijn die iemands uitlegkundige kaders beïnvloeden.

Vaak, ingegeven door de dringende behoeften van sommige historische omstandigheden, bepalen polemische of apologetische situaties de waarheid of waarde van de dingen die ontdekt worden, en leggen zo de soort exegese of hermeneutiek die gebruikt wordt, dwingend op. Het belangrijkste doel is echter om door middel

van een onbevooroordeeld gebruik van exegese en hermeneutiek uit te komen bij de bijbelse waarheden.³

Het belang van iemands hermeneutische standpunt is niet beperkt tot zaken die met bijbeluitleg te maken hebben. Hermeneutiek maakt deel uit van ieders leven, onafhankelijk of mensen zich daarvan bewust zijn of niet. Iemands handelingen en gedachten worden in belangrijke mate bepaald door het hermeneutische standpunt dat hij of zij inneemt.

De kwestie van het hermeneutische standpunt is daarom allesbepalend in het leven en moet niet alleen gezien worden als de wetenschap die zich bezighoudt met de interpretatie en toepassing van de Bijbel, ook al is dat een van de belangrijkste functies ervan voor de uitlegger van het Woord van God. De reikwijdte van de hermeneutiek is allesomvattend en dient om te onthullen wat de innerlijke patronen zijn van de betekenissen en intenties die identiteitsbepalend zijn voor ieder menselijk wezen, en die bepalen welke vooronderstellingen iemand inbrengt bij de uitleg van de Schriften.⁴

Een recent voorbeeld van de invloed van een hermeneutisch standpunt is het fenomeen van het religieuze zionisme. Hoewel het vroege zionisme grotendeels seculier van aard was, zat er altijd een religieuze component in. Religieus joods zionisme, dat de landbelofte aan Israël uitlegt als onvoorwaardelijk, en gelooft dat het land voor eeuwig aan het joodse volk zal toebehoren, heeft in deze tijd geleid tot massale vestiging van Joden in het land Israël/Palestina, vooral na de gebeurtenissen van 1967. Want toen veroverde Israël de West-Bank (het bijbelse Judea en Samaria) en duizenden religieuze Joden vestigden zich in de bezette / onder Israëliisch bestuur staande gebieden. Deze kolonisten ontleenden de inspiratie voor hun vestiging onder andere aan de geschriften van Israëls eerste Opperrabbin, Avraham Kook, en zijn zoon Rabbi Yehuda Kook. Deze beweging van immigratie en vestiging van Joden in het traditionele bijbelse land wordt gesteund door veel evangelische christenen, die er hetzelfde hermeneutische standpunt op nahouden en die veel praktische steun gegeven hebben aan Joden die wilden terugkeren naar het land Israël. Het hermeneutische uitgangspunt (in dit geval een letterlijke uitleg) heeft betekenis verleend aan het bestaan van het joodse volk als geheel en heeft individuele leden van het volk de richting gewezen, als zij besloten te handelen volgens de overtuiging die voortvloeit uit het toepassen van deze hermeneutiek.

Een ander voorbeeld van het belang van hermeneutische uitgangspunten is de zogenaamde 'theologie na Auschwitz', die in veel christelijke kringen met betrekking tot Israël opgeld doet sinds de holocaust. In deze tijd heeft dit hermeneutische standpunt er in grote delen van de christelijke kerk toe geleid dat men zending onder Joden heeft afgezworen en dat men een twee-wegenleer heeft ontwikkeld, waarin een alternatieve heilsweg bestaat voor het joodse volk. Evangelisatie onder Joden wordt dan onnodig en zelfs beledigend. Als uitvloeisel daarvan steunen veel christenen eenzijdig de aanwezigheid en territoriale rechten van het joodse volk in het land Israël/Palestina. Opnieuw

hebben de geschiedenis en de recente gebeurtenissen hier bepaald wat het hermeneutische uitgangspunt en de daaruit voortvloeiende acties zijn.

De Bijbel als bron van de theologie

De Bijbel is zowel voor Joden als christenen de bron van waaruit zij hun theologie halen. Hoe iemand de Schriften ziet; de onfeilbaarheid en de inspiratie ervan, van kافت tot kافت of anders; vragen rondom de continuïteit en discontinuïteit tussen de twee testamenten; het zijn allemaal zaken die iemands hermeneutiek beïnvloeden.

Er worden echter heel verschillende hermeneutische principes ontleend aan het axioma van de bijbelse inspiratie: waar sommigen hebben beweerd dat de interpretatie altijd letterlijk moet zijn, of in ieder geval zo letterlijk mogelijk (aangezien God altijd meent wat Hij zegt), vinden anderen het vanzelfsprekend dat woorden van goddelijke oorsprong altijd een diepere 'geestelijke' betekenis moeten hebben dan wat er oppervlakkig gezien staat, en dat die betekenis alleen duidelijk zal worden aan mensen die de juiste regels van symbolische exegese toepassen. Anderen gaan ervan uit dat sommige stukken letterlijk en andere figuurlijk moeten worden genomen; dat is de reden waarom sommige commentatoren beweren dat enerzijds de allegorische uitleg van de historische verhalen in het Oude Testament de enige interpretatie is met een religieuze waarde, terwijl anderzijds in de uitleg van de apocalyptische geschriften juist de meest letterlijke interpretatie het meest betrouwbaar wordt gevonden.⁵

Hoewel dit artikel niet gaat over het bestuderen van de geschiedenis van de hermeneutiek, is het fascinerend om te zien hoe de verschillende hermeneutische systemen zich in de loop der tijd ontwikkeld hebben. Vanaf het eerste begin van de christelijke kerk en zelfs nog daarvoor, binnen het Jodisme, bestonden er twee belangrijke hermeneutische benaderingen. Daarop zijn altijd de etiketten 'letterlijk' en 'geestelijk' geplakt:

... het is alom bekend dat in de geschiedenis van de bijbelverklaring een viervoudig schema van uitleg (namelijk in letterlijke, allegorische, tropologische en analoge zin) opgeld deed in kerkelijke kringen. In de praktische toepassing echter werden die vier manieren van uitleg voornamelijk teruggebracht tot twee hoofdstromingen, namelijk de letterlijke en de allegorische – de letterlijke was dan de natuurlijke of oppervlakkige manier en de allegorische de meer 'geestelijke' of diepere.⁶

Deze twee classificaties en wat daarvan is afgeleid gelden tot op de huidige dag.

Palestijnse standpunten

Hoewel de theologie van het land van levensbelang is voor de mensen die in Israël/Palestina wonen, bestaat er veel meer literatuur over dit onderwerp vanuit de Messiaans joodse gemeenschap dan vanuit de Palestijns-christelijke gemeenschap die in dit gebied woont. Hoewel het onderwerp vaak heftig bediscussieerd wordt, is er weinig geschreven als reflectie op dat debat.

Binnen de grotere Arabisch-christelijke gemeenschap heeft de ermee samen-

hangende kwestie van de plaats van het Oude Testament wel wat aandacht getrokken. In haar niet gepubliceerde doctoraalscriptie heeft de Jordaanse Rana Elfar het gebruik door Arabisch-christelijke schrijvers van het Oude Testament geanalyseerd.⁷ Ze wijst erop dat vanwege culturele, historische en politieke factoren Arabische christenen nogal wat problemen hebben met het Oude Testament.

Op het culturele niveau wordt het Oude Testament vaak beschouwd als een joods boek dat vol staat met verhalen over seksuele immoraliteit en geweld, waar de Arabische mentaliteit van walgt en die niet bijdragen aan hun begrip van een 'heilige' God. Anderen kennen het Oude Testament geen hoger gewicht toe dan de mythologieën van andere oude Semitische volken.

Historische en politieke factoren beïnvloeden ook sterk de manier waarop Arabische christenen naar het Oude Testament kijken. De politieke realiteit van de moderne staat Israël maakt het Arabische christenen, en dan vooral de Palestijnen, moeilijk om het Oude Testament zelfs maar te lezen, laat staan het te gebruiken als bron voor hun theologie. De huidige strijd van de Palestijnen om hun land en hun rechten, in een situatie van overheersing door Israël, die het Oude Testament bij tijd en wijle gebruikt als rechtvaardiging voor die bezetting, maakt het gebruik van het Oude Testament voor Palestijnse en Arabische christenen bijkans onmogelijk.

Het resultaat van deze factoren kunnen we zien in de verschillende manieren waarop de Arabisch-christelijke gemeenschap het Oude Testament benadert. Er zijn er die het Oude Testament maar helemaal niet meer gebruiken, en anderen die dat heel selectief doen. Enkelen houden er een letterlijke, fundamentalistische interpretatie van de oudtestamentische profetie op na. De overgrote meerderheid van de Arabische christenen houdt echter vast aan een sterk vergeestelijkte kijk op het Oude Testament, als resultaat van een 'geestelijke' hermeneutiek die wordt toegepast op de tekst van het Oude Testament. Etnische achtergronden, de persoonlijke en nationale geschiedenis, allemaal beïnvloeden ze de keuze van iemands hermeneutische methode of sleutel. En dat geldt vooral in alle discussies over de theologie van het land, zoals die plaatsvinden tussen Messiaanse Joden en Palestijnse christenen. Mitri Raheb, een Palestijns christen zegt het zo:

De mensen die vervolgd worden leggen de Bijbel anders uit dan de mensen die vervolgen. De machtelozen interpreteren hem anders dan zij die de macht bezitten. ... Als een joodse overlevende van de concentratiekampen en een Israëliische kolonist die afkomstig is uit de Verenigde Staten beide spreken van de 'landbelofte', hebben dezelfde woorden een verschillende betekenis. De Bijbel, een boek dat over vervolging gaat, heeft een gekruisigde Heer als centrale figuur. Daarom kan de Bijbel alleen correct worden begrepen en geïnterpreteerd als dit het centrale thema blijft, het is onze hermeneutische sleutel.⁸

Mitri Raheb geeft aan dat hij tot deze hermeneutische sleutel is gekomen vanwege het feit dat hij deel uitmaakt van een lijdende minderheid.⁹ Dit is een voorbeeld van de manier waarop iemands hermeneutiek wordt geïnspireerd door zijn ervaring.

Een andere Palestijnse christen, Naim Ateek, bevestigt dat zijn zicht op de Bijbel, en dan vooral die op zekere oudtestamentische passages, op de proef werd gesteld door de dingen die vandaag de dag in het land Israël/Palestina gebeuren. Hij is op zoek naar een handvat, in dit geval vanuit de hermeneutiek, dat hem kan helpen om

... vast te stellen wat het authentieke Woord van God in de Bijbel is, en te begrijpen wat de werkelijke betekenis is van de bijbelse teksten die joodse zionisten en christelijke fundamentalisten citeren om hun subjectieve claims en vooroordelen mee te staven'.¹⁰

Ateek bepleit het gebruik van een 'nieuwe' hermeneutische sleutel, Jezus Christus, en hij past deze hermeneutiek toe door te vragen in hoeverre het Schriftgedeelte waarover men discussieert, leidt tot een christelijk verstaan van Gods wil dat acceptabel is in het licht van de openbaring van Jezus Christus. Het lijkt erop dat Naim Ateeks hermeneutiek bepaald wordt door de onacceptabele huidige situatie en van daaruit gebruikt wordt om vast te stellen wat gezag heeft vanuit de canon van de Heilige Schrift. Ateeks conclusie met betrekking tot de theologie van het land komt neer op een inclusieve en universalistische kijk op het land, omdat elke andere gevolgtrekking tegenstrijdig en niet verenigbaar is met zijn verstaan van de inclusieve bediening en missie van Jezus.¹¹ Zijn hermeneutiek lijkt zich nog verder te ontwikkelen langs een universalistisch traject.

Messiaanse standpunten

Aan de andere kant houden Messiaanse Joden consequent vast aan het feit dat de Bijbel joods is (wat natuurlijk begrijpelijk is voor het Oude Testament, maar zij leggen evenzeer sterk de nadruk op het feit dat het Nieuwe Testament een joods geschrift is). Sommigen van hen bepleiten zelfs het gebruik van een traditionele rabbinale benadering van hermeneutiek en commentaar.¹² Het feit dat 'Rabbijnse interpretatie in belangrijke mate is gebaseerd op het uitgangspunt dat de Schrift in principe een ongelimiteerde betekenis bevat',¹³ maakt in bepaalde kringen van de Messiaanse beweging een uitzonderlijk aantal verschillende benaderingen mogelijk van de Schriften.

Het moet niettemin worden vastgesteld dat er onder Messiaanse Joden geen consensus bestaat over het gebruik van rabbinale bronnen en uitlegmethoden.¹⁴ Veel van hun theologie wordt echter met betrekking tot het land geïnspireerd door het feit van hun etnische identiteit als Joden.¹⁵ Een recent onderzoek naar de mening van Messiaanse Joden die in Israël wonen, laat zien dat een overweldigende 95% van de ondervraagden geloven dat de Bijbel het land overduidelijk belooft aan het joodse volk.¹⁶ De ondervraagden vertegenwoordigen een breed spectrum aan theologische opvattingen, maar wat betreft het onderwerp 'bezit van het land' bestond een bijna volledige consensus. Een typische Messiaans-joodse benadering van het vraagstuk 'theologie van het land' wordt onder woorden gebracht door David Miller, die ondubbelzinnig een letterlijke hermeneutiek gebruikt in zijn artikel 'Messianic Judaism and

the Theology of the Land'. Hij schrijft:

De geschiedenis van het joodse volk begint met de roeping van Abraham. ... Vanaf die tijd is de nationale en geestelijke geschiedenis van het joodse volk onlosmakelijk verbonden geweest met het land der belofte. Door de eeuwen heen heeft het joodse volk geloofd dat hun aanwezigheid in het land het resultaat was van Gods trouw aan het verbond dat Hij sloot met Abraham, en als ze verdreven waren uit het land hebben ze er altijd op vertrouwd dat diezelfde trouw hen op een dag weer terug zou brengen naar het land. Het verbond dat God sloot met Abraham was onvoorwaardelijk, onherroepbaar en werd bekrachtigd met een eed.¹⁷

Miller staat op geen enkele manier alleen met zijn opvatting. Deze standpunten worden herhaaldelijk onder woorden gebracht door Messiaanse Joden, onafhankelijk of ze al dan niet in Israël wonen.¹⁸ Een Messiaans-joodse auteur die wel in Israël woont, is dr. David Stern. Hij brengt zijn opvatting als volgt onder woorden:

De landbelofte aan Israël is voor eeuwig, en de simpele betekenis ervan is dat het joodse volk het land zal bezitten (minstens als mandaatgebied) en er zal wonen. Door te zeggen dat het Nieuwe Verbond deze duidelijke betekenis verandert in een verklaring dat zij die in Yeshua geloven een soort van vaag geestelijk 'eigendomsrecht' of een geestelijk 'mandaatgebied' verkrijgen, is een intellectuele blijk van minachting, die erop gericht is te ontkennen, ongedaan te maken en tot niets te reduceren dat er een werkelijk gegeven belofte bestaat, die gedaan is aan een werkelijk bestaand volk in de werkelijke wereld.¹⁹

Dr. Stern houdt er een letterlijke hermeneutiek op na, die uitgaat van de onmiddellijk herkenbare betekenis. De benadering van dr. Stern is van belang, omdat hij niet alleen Israël en de kerk beschouwt als partijen voor wie het land relevant is, maar daar een derde element aan toevoegt, de Messiaans-joodse gemeenschap van gelovigen, van wie hij vindt dat ze zowel een totaal aparte groep zijn, maar tegelijkertijd ook ten volle deel uitmaken van beide groepen.

Arnold Fructenbaum, een andere Messiaanse Jood, heeft zich serieus beziggehouden met theologische vraagstukken. Hij vereenzelvigd zich volledig met de dispensationalistische agenda wat betreft de theologie van het land. Hoewel woonachtig in de Verenigde Staten, brengt hij dezelfde gevoelens onder woorden met betrekking tot het recht van het joodse volk op het bezit van het land Israël. 'Hoewel de overgrote meerderheid van de Joden buiten het Land woont, is er niettemin een natie die alle Joden hun thuis kunnen noemen ... de belofte van het Land als joods bezit is misschien nog meer van toepassing op de joodse christen dan op ieder ander'.²⁰ Dit lijkt een hermeneutische mengvorm te weerspiegelen, waar de belofte van het land letterlijk verstaan wordt als geldend voor de Joden, maar met een extra geestelijke dimensie voor etnische Hebreeërs die ook christen zijn. Net zoals in de opvatting van dr. David Stern, is er een speciale plaats voor de Messiaanse Jood of de Hebreeuwse christen²¹ met betrekking tot de Oudtestamentische beloften aan Israël. Het thema van de 'rest' lijkt een hermeneutische sleutel te zijn, als we te

maken hebben met vraagstukken rond land en belofte in de theologie van Stern en Fructenbaum.

Een aantal standpunten van de Kerkvaders

Het theologische probleem van het land Israël/Palestina en de plaats van het joodse volk is niet nieuw. Het is niet alleen relevant geworden door het opnieuw verschijnen van het joodse volk, politiek onafhankelijk, in het historische 'Belofde Land'. Al heel veel geleerden hebben er door de eeuwen heen hun hoofd over gebroken.

De brief van Barnabas, die gedateerd wordt aan het eind van de eerste eeuw, laat al een vergeestelijkte interpretatie van het land zien.²² Net als in het merendeel van de teksten die stammen uit de periode van de eerste drie eeuwen, staan de passages die te maken hebben met de zaken van het land en het joodse volk in de context van een anti-joodse polemieek.

Ik zal u wat betreft de tempel uitleggen hoe die ellendige Joden, die dwalen omdat ze niet geloofd hebben in God Zelf, maar in de tempel als huis van God. ... Opnieuw werd geopenbaard dat de stad en de tempel en het volk Israël opgegeven moesten worden. Want de Schriften zeiden '... en het zal gebeuren in het laatste der dagen dat de Heer de schapen van zijn weide, en hun schaapskooi en toren ter vernietiging zal overleveren'. En zo gebeurde het, want de Heer had gesproken.²³

In de derde eeuw werd dit onderwerp vanuit verschillende hermeneutische invalshoeken bediscussieerd door Origenes, Ireneus en Tertullianus, die waren beïnvloed door het feit dat het joodse volk nog steeds in het land Palestina woonde. Voor hen allen vormde de continue aanwezigheid van het joodse volk, met name in Galilea, een theologisch en exegetisch probleem. Tertullianus en Ireneus steunden een toekomst voor het volk in hun land in de eschatologische toekomst, terwijl Origenes meende dat de uitleg van de profeten in termen van een restauratie van de joodse staat betekende dat men de Schriften ontdeed van hun geestelijke inhoud.²⁴

Origenes' discussie over de principes van de bijbelse interpretatie is niet simpelweg een uiteenzetting over abstracte exegetische regels: de principes van zijn interpretatie hebben een 'anti-territoriale' kant. Ze zijn gericht tegen een alternatieve exegetische traditie, die de beloften uit de Schrift alleen van betrekking achtte op het joodse volk en op het herstel van het joodse leven in Judea.²⁵

Origenes behoorde tot de eerste bijbelse commentatoren die worstelden met de vraagstukken rondom het belang van het land en het joodse volk vanuit het perspectief van de interpretatie dat, met de komst van de Messias, de messiaanse tijd en de profetieën die daarmee te maken hadden, al vervuld waren. Vandaar dat het Oude Testament in dat licht moest worden uitgelegd.²⁶ Zijn hardnekkig vasthouden aan een geestelijke in plaats van een politieke of historische uitleg van de profetieën was essentieel voor zijn hermeneutische agenda. Voor Origenes betekende het feit dat Jezus de Messias was, dat de messiaanse profetieën vervuld waren. Alle beloften uit de Schrift moesten

daarom begrepen en geïnterpreteerd worden in het licht van dat feit. Hij zag geen toekomst voor het joodse volk, het aardse aspect van het land werd als irrelevant afgedaan omdat het 'hemelse' gekomen was.

... het heilige land, en dat is een 'goed land, overvloeiende van melk en honing', een belofte die we niet moeten begrijpen, zoals sommigen doen, als dat deel van onze aarde dat we Judea noemen; want, hoe goed ook, het maakt nog steeds deel uit van de aarde die ooit vervloekt werd vanwege de zonde van Adam ... zowel Judea als Jeruzalem waren een afschaduwing en de gestalte van het zuivere land, volmaakt en groot, in de hemelse gewesten, waarin het hemelse Jeruzalem ligt.²⁷

De hermeneutiek van Origenes was het product van zijn interpretatie van het allesomvattende werk van de Messias. Doordat die zo Christocentrisch was, was het overduidelijk geestelijk en liet geen enkele ruimte voor enige letterlijke uitleg.

Eusebius trad in de voetsporen van Origenes, ook hij geloofde dat het messiaanse koninkrijk al begonnen was en liet daarom geen ruimte voor een uitleg van het Oude Testament (en dan met name Jesaja) in termen van een politieke geschiedschrijving voor het joodse volk. Meer nog, Eusebius' interpretatie van de Schriften werd beïnvloed door het feit dat Constantijn zich bekeerde en de bescherming van de kerk die daaruit voortvloeide. De hermeneutiek van Eusebius was gedeeltelijk het product van de gebeurtenissen in zijn tijd, gezien door de lens van een al aanwezig messiaans koninkrijk.²⁸ Het is van belang op te merken, dat zowel Origenes als Eusebius in Palestina leefden en belangrijke contacten hadden met de Joden die in het land woonden. Deze Joden zagen de joodse aanwezigheid als een legalisering van de traditionele interpretatie van hun claim op het land, als een eeuwig en onvoorwaardelijk erfdeel voor het volk van Israël.

Sinds de tijd van Eusebius waren de kerkvaders in verband met Israël en hun relatie met het land van mening, dat de Joden tot het einde der tijden voorbestemd waren om in ballingschap te leven. De kerk was het nieuwe Israël geworden. Het land Israël werd daarom een bedevaartsoord, en 'heilig' voor de christenen vanwege de gebeurtenissen bij de incarnatie en (volgens de opvatting van sommigen) vooruitlopend op de gebeurtenissen bij het einde der tijden.

Volgens dit standpunt zouden de Joden zich uiteindelijk bekeren, maar zonder het herstel van het land Israël.²⁹ De wortels van deze houding zijn al duidelijk bij Origenes en Eusebius, en hebben tot op de huidige dag grotendeels de theologische standpunten van de kerk bepaald met betrekking tot het vraagstuk 'Israël en het land'.

Het lijkt erop dat het debat over de theologie van het land het meest dringend is als Israël als natie het land bezet houdt. Omdat er sprake is van een onderbreking van bijna zestien eeuwen tussen het vertrek van het joodse volk uit het 'belofde land' Israël tot hun terugkomst in deze eeuw, werden de discussies over dit onderwerp in theologische studies en de systematische theologie in de zijlijnen gevoerd, en stonden ze niet centraal. Dat is zelfs zozeer het geval, dat een hedendaagse geleerde 'Israëlologie' benoemt als de missende

schakel in de systematische theologie.³⁰

De huidige hermeneutische belangstelling

Een van de fundamenteën van elke moderne evangelische hermeneutiek is de taalkundig historische benadering van de Schriften. De Bijbel moet in zijn context gezien worden. En die context is de taalkundige en historische context waarin hij werd geschreven. Voor de evangelische lezer is de betekenis die de Schriften hadden voor degene aan wie ze geschreven waren (of die deel hadden aan de gebeurtenissen), fundamenteel voor iedere interpretatie en toepassing van de Bijbel in deze tijd. Om die reden is de studie van de achtergronden van het vroege christendom essentieel. Deze studie stelt de moderne student in staat om in aanraking te komen met de echte wereld van de Bijbel en kan hem of haar behoeden voor een anachronistisch verklarend kader.³¹ Een voorbeeld van het belang van deze manier van bestuderen treffen we aan in de studie van Davies over de rabbinale elementen van de Paulinische theologie. Davies belicht de spanningen die er in de theologie van Paulus bestaan tussen universele en nationalistische thema's. Hij wijst op wat hij beschouwt als een inconsistentie in de manier waarop Paulus in Romeinen 11 tot zijn standpunt komt, waar Paulus aan de ene kant voorrang geeft aan Israël als natie terwijl hij aan de andere kant de universaliteit van het evangelie benadrukt.³² Dat deze onderwerpen de theologie van het land beïnvloeden, is vanzelfsprekend. Binnen het Judaïsme van Paulus' dagen was het volstrekt ondenkbaar om het volk Israël en hun toekomst te scheiden van de territoriale dimensie van hun land. Dat stond voor het Judaïsme in de eerste eeuw niet ter discussie, zelfs niet als het land een transcendente betekenis had, die onlosmakelijk was verbonden met de territoriale dimensie.

Huidige wetenschappers houden zich nog steeds bezig met de vraagstukken waarover eerdere generaties ook al het hoofd braken. Het Nieuwe Testament zelf worstelt al met de interpretatie van oudtestamentische teksten op een manier die verbazingwekkend actueel aandoet. Het Nieuwe Testament gebruikt een variëteit aan uitlegkundige methoden bij de interpretatie van teksten uit het Oude Testament en ook de rabbijnse benadering komen we regelmatig tegen als het Nieuwe Testament ingaat op materiaal dat afkomstig is uit het Oude Testament. De kerk heeft inderdaad veel van het Judaïsme geërfd en haar uitlegkundige methoden maken zeker deel uit van die erfenis.

In iedere tijd zijn mensen het product van talloze factoren en krachten die specifiek zijn voor die tijd, en die het resultaat zijn van de cumulatieve ontwikkelingen op allerlei gebied, variërend van theologie en filosofie tot natuurwetenschappen en technologie. Het is een illusie om te denken dat we vast kunnen houden aan een ononderbroken band met het bijbelse verleden, onafhankelijk van de geschiedenis of culturele ontwikkelingen. Dat geldt voor ons net zo goed als het gold voor Paulus, de kerkvaders en de reformatoren in hun eigen tijd. De verschillende hermeneutische benaderingen die we in deze tijd gebruiken, zijn alleen maar meer verfijnde of gecontextualiseerde ontwikkelingen van trends die stammen uit de vroege kerk.

Het gevaar van hermeneutisch eigenbelang

De veranderde hermeneutische manier van denken sinds de Verlichting heeft vele gevolgen gehad voor de manier waarop de Bijbel geïnterpreteerd wordt. Zo stelt Gruenler in zijn boek *Meaning and Understanding, The Philosophical Framework for Biblical Interpretation* vast dat:

De Copernicaanse omwenteling die Kant tot stand bracht op het gebied van kritisch denken en filosofie, verving het gezag van de Schrift door de autonomie van het menselijke verstand, waardoor de ervaring en de rede maatgevend werden in de zoektocht naar het begrijpen van de wereld en het menselijk bestaan.³³

En:

... de filosofische hermeneutiek die de uitleg van de Bijbel in de twintigste eeuw zo sterk heeft beïnvloed, wortelt diep in het Kantiaanse dualisme dat voorrang geeft aan het autonome 'zelf', niet alleen op het gebied van de religieuze ervaring, maar ook op het gebied van het wetenschappelijk onderzoek, waar de natuur en de geschiedenis geïnterpreteerd worden.³⁴

Aan het eind van de twintigste eeuw ligt het brandpunt van de menswetenschappen, vooral in de Westerse wereld, in belangrijke mate in het 'zelf'. Op het gebied van bijbelinterpretatie bestaat dan ook het gevaar dat men de Schriften vooral uitlegt ten dienste van zichzelf of de eigen bevolkingsgroep, zonder aandacht te besteden aan de context en de achtergronden van het bijbelse verhaal. Baruch Maoz waarschuwt voor 'het gevaar van hermeneutisch eigenbelang ... dat ervoor kiest de Bijbel te verstaan alsof die zich vooral richt tot het moment in de geschiedenis waarop de uitlegger toevallig leeft'.³⁵ Deze waarschuwing is zeer relevant en moet zeker in acht worden genomen.

Als we ons bezighouden met de theologie van het land, zijn er veel zaken waar we rekening mee moeten houden: verkiezing en roeping, profetie en belofte, Israël en de kerk, vragen rond het chiliasme, de eschatologie, de bedelingenleer, het Heilige Land, het beloofde land, eigendoms- of gebruiksrecht, verbond, moraal, gerechtigheid, ethische kwesties en het koninkrijk van God. Allemaal onderwerpen die onlosmakelijk zijn verbonden met iedere samenhangende theologie van het land. Ik heb er voor gekozen niet specifiek op al deze thema's in te gaan, of te laten zien hoe bepaalde sleutelverzen zouden kunnen worden uitgelegd. Ook wil ik niet aangeven hoe de verschillende theologische systemen en hun onderliggende hermeneutische systemen in elkaar zitten. Dat werk is al lang gedaan, door heel veel ter zake kundige wetenschappers, in een overvloed aan boeken. En de schrijvers van al die boeken maken heel behendig duidelijk hoe onjuist de hermeneutiek is van de mensen die er anders over denken dan zij.

Uitdagingen voor de Palestijnse christen en de Messiasbelijdende Jood

Als we de standpunten en de literatuur bekijken, die opkomen binnen de Messiaans-joodse en Palestijns-christelijke gemeenschap met betrekking tot zaken rondom Land en theologie, komen bepaalde patronen duidelijk naar voren. De theologische aandacht van elke groep neigt ertoe zich vooral te rich-

ten op de noden en de leefsituatie van hun specifieke gemeenschap. Voor de Palestijn zijn onderwerpen als gerechtigheid en rechtvaardigheid het belangrijkste, terwijl voor Messiasbelijdende Joden belofte en profetie domineren. De Palestijnse christen ziet in Jezus degene die het verhaal van het uitverkoren volk in het beloofde land universeel heeft gemaakt, niet meer gericht op een speciaal volk in het land Israël, maar geldig voor de hele wereld, alle mensen inbegrepen. De Messiasbelijdende Jood daarentegen ziet de voortzetting en vervolmaking van het oude verhaal en het lot van Israël, nu ze opnieuw woonachtig zijn in het oude, beloofde land.

Als het gaat over het Land en de belofte, is de theologie van de Arabische kerk voornamelijk afkomstig uit het Nieuwe Testament, terwijl de Messiaanse Jood zich wat betreft dit onderwerp vooral in de context van het Oude Testament positioneert. Voor de Arabische christen, en dan vooral de Palestijn, zijn de persoon en de onderwijzingen van Jezus de sleutel om de Bijbel te verstaan en uit te leggen. Dat heeft geleid tot een ernstig negeren van het Oude Testament. Jezus en zijn verschillende rollen (lijdende knecht, bevrijder) zijn vaak de hermeneutische sleutel. De Messiaanse Jood daarentegen haalt de theologische onderbouwing van zijn standpunt over het Land uit de oudtestamentische beloften en profetieën. Israël (als het eeuwige volk van God, de rest) werd voor velen de hermeneutische sleutel. Voor de bezorgde waarnemer is dit verschil zowel opvallend als alarmerend. De uitdaging geldt voor allen, Palestijn, Jood en christen, zowel afzonderlijk als allemaal samen.

De Palestijnse christen zou bereid moeten zijn om de achtergronden van het Nieuwe Testament te onderzoeken, en de joodse wortels van zijn geloof. Tegelijkertijd moet hij zich serieus bezighouden met het Oude Testament, vooral met de profetische teksten. Hij moet niet toestaan dat zijn culturele conditionering een obstakel wordt voor een grondige exegese van het Oude Testament. Alles wat niet ten volle beide testamenten aanvaardt, verzwakt ons begrip van de God van de Bijbel en leidt onvermijdelijk tot dwalingen.

Messiaanse Joden moeten hun best doen te gaan begrijpen wat het 'nieuwe' van Jezus werkelijk te betekenen heeft. Was het de bedoeling dat dat 'nieuwe' een radicale breuk met het verleden zou zijn en de introductie van iets compleet nieuws – bijvoorbeeld het koninkrijk van God op aarde als tegenhanger van de territoriale dimensie van Israël? Was het 'nieuwe' dat Jezus belichaamde bedoeld om de bestaande structuren te veranderen en te hervormen terwijl ze op zich in stand bleven, of moesten die juist worden uitgebreid door vervulling en voltooiing van de reeds bestaande traditie? Met betrekking tot het Oude Testament zou de Messiaanse Jood zich niet moeten focussen op de beloften zonder de ethische boodschap van de profeten daarbij te betrekken, zaken rondom recht en gerechtigheid niet moeten verwaarlozen als ze zich bezighouden met vraagstukken rondom het Land. Alleen door een serieuze en grondige evaluatie van het Nieuwe Testament, in de context van het Oude, kan de Messiaanse Jood zijn theologie behoeden voor benauwende kortzichtigheid en theologische arrogantie, die worden ingegeven door zijn unieke situatie: hij is immers tegelijkertijd van achtergrond joods en naar geloofsover-

tuiging christen. Beide groepen moeten ervoor oppassen niet te snel conclusies te trekken uit de relatieve afwezigheid van NT-sche teksten die *direct* te maken hebben met de kwestie van het Land.³⁶ Uit dit ontbreken van teksten zijn volstrekt tegenovergestelde conclusies getrokken. Argumenten die ontleend worden aan deze stilte spreken met verschillende en tegenstrijdige tongen, en zijn dus uiteindelijk nietszeggend.

De Palestijnse christen en de Messiaanse Jood zouden voortdurend moeten doorgaan met hun theologische dialoog, en moeten vasthouden aan een open en gevoelige houding ten opzichte van hun respectievelijke culturele en nationalistische situatie. Tegenwoordig wonen de Messiaanse Jood en de Palestijnse christen in hetzelfde land en delen ze een geweldig bijbels erfdeel. Ze maken samen deel uit van de 'ene nieuwe mens' in de Messias. Allebei zijn ze verzoend met God en ieder heeft een nooit aflatende roeping om verzoening te brengen, die in de eerste plaats gestalte moet worden gegeven ten opzichte van elkaar. Opgenomen zijn in het Lichaam van de Messias betekent meer dan welke etnische of nationale identiteit ook. Zaken als liefde en verzoening, ethisch gedrag of ethiek zijn van veel groter belang dan de vraag of je in te delen bent bij de 'bezetters' of lijdt onder de bezetting. Hoe belangrijk ook, als we ze bekijken in het licht van wat Jezus' liefde betekent, dan komen territoriale beweegredenen op de tweede plaats.

Westerse theologen die zich bezighouden met het vraagstuk van het Land moeten een gevoelige en tolerante houding ten toon spreiden, en ervoor oppassen dat ze niet polariseren of radicaliseren door de heftige gevoelens van beide partijen. Als ze in staat zijn hun theologische en emotionele evenwicht te bewaren, stelt hen dat in staat om dienstbaar te zijn als vredestitelers, die perspectief kunnen bieden op een gebied dat maar al te gemakkelijk verduisterd wordt door buitensporige subjectiviteit en persoonlijke theologische agenda's.

Ten slotte

Mijn doel met dit artikel was simpelweg duidelijk te maken dat iemands hermeneutiek een beslissende factor is in het vaststellen van haar of zijn eventuele theologie van het land. Verschillende sleutels ontsluiten verschillende deuren. Theologie wordt nooit in een vacuüm bedreven. We brengen bij onze studies altijd onze eigen persoonlijke, etnische en nationale geschiedenis in, en ook onze karaktereigenschappen en ons standpunt. Er bestaat niet zoiets als pure theologie, hoe hard we ook proberen om onszelf vrij te houden van vooroordelen en vooringenomenheid. Laten we eerst de balk uit ons eigen oog wegdoen voor we de splinter in het oog van onze broeder te lijf gaan (Matt. 7:4-5). Iedere discussie over de theologie van het land waaraan wordt meegedaan door mensen die actief deelhebben aan het drama van het leven in het huidige Israël/Palestina, moet plaatsvinden in een geest van nederigheid en broederlijke liefde, en erkennen dat er ten eerste 'niets nieuws is onder de zon' (Spr. 1:9) en ten tweede dat 'we nog in een spiegel kijken en onvolkomen zien' (1 Kor. 13:12). Laten we ons daarom beijveren om de 'een-

heid des Geestes te bewaren door de band des vredes' (Ef. 4:3), totdat we de 'eenheid des geloofs bereikt hebben' (Ef. 4:13).

Noten:

1. Dit artikel is een vertaling van het eerste hoofdstuk uit het boek *The Bible and the Land: An Encounter*; in 2000 uitgegeven door *Musahala*, een beweging van christenen die zich op bijbelse gronden inzet voor verzoening tussen de verschillende bevolkingsgroepen in Israël. Het boek bevat de bijdragen van christenen met een zeer verschillende achtergrond aan drie consultaties over verzoening, zoals die in 1996-98 op een aantal plaatsen in het Midden-Oosten plaatsvonden. Vanwege de zeer diverse achtergronden, zijn ook de conclusies die de verschillende auteurs trekken, zeer uiteenlopend. Lisa Loden biedt een kader, van waaruit die verschillende conclusies 'geplaatst' kunnen worden. Haar artikel kan ook ons helpen als we nadenken over de complexe situatie waarin onze broeders en zusters in het Midden-Oosten zich bevinden. U kunt het boek evt. *schriftelijk of per e-mail* via ons redactiesecretariaat bestellen, de prijs bedraagt ca. € 14,50.
Over de auteur: Lisa Loden vestigde zich in 1974 vanuit de VS in Israël. Samen met haar echtgenoot David woonde en werkte ze in Netanya, waar ze de Beit Asaph Messianic Congregation stichtten, het initiatief namen tot het schrijven van Hebreeuwse kerkliederen en op allerlei terreinen actief betrokken waren bij de leiding van de nationale Israëliëse Messiaanse gemeenschap. Lisa geeft nu leiding aan de afdeling lokale programma's van het Caspari Center for Biblical and Jewish studies in Jeruzalem. Ze is lid van het internationale bestuur van het Lausanne Committee for Jewish Evangelism (LCJE) en is voor Musalaha betrokken bij het organiseren van vrouwenconferenties.
2. Packer, J. (1983) 'Infallible Scripture and Hermeneutics', in Carson and Woodridge (eds.) *Scripture and Truth*, Grand Rapids: Zondervan, 346.
3. Encyclopaedia Britannica, Macropaedia, vol. 7 (1978) 63.
4. Gruenler, R.G. (1991) *Meaning and Understanding*, Grand Rapids: Zondervan, xiv.
5. Encyclopaedia Britannica vol. vii (1978), 62.
6. Hughes, P.E. (1983) 'The Problem of Historical Relativity', in Carson and Woodridge (eds.) *Scripture and Truth*, Grand Rapids: Zondervan, 187.
7. Elfar, R. (1996/2000), doctoraalscriptie onder de titel 'The Old Testament and the Arab Community', nu opgenomen in Lisa Loden, Peter Walker and Michael Wood (eds.), *The Bible and the Land: an Encounter*, Jerusalem: Musahala, 95-105
8. Raheb, M. (1993) 'Biblical Interpretation in the Israeli-Palestinian Context', in T. Elgvin (ed.) *Israel and Yeshua*, Jerusalem: Caspari Center, 115-116.
9. Raheb, M., a.w. , 112-113.
10. Ateek, N. (1990) *Justice and Only Justice*, Maryknoll: Orbis Books, 79.
11. Ateek, N. (1997) 'The Earth is the Lord's: Land, Theology and the Bible', in *Mishkan 27*, Jerusalem
12. Shulam (1993), 154-157. Zie ook Stern (1988), *Messianic Jewish Manifesto*, Jerusalem, Jewish N.T. Publ. Inc.
13. Evans, C.A. (1992) *Noncanonical Writings and New Testament Interpretation*, Peabody: Hendrickson, 116.
14. Boskey, A. (1988) 'The Messianic Use of Rabbinic Literature', in *Mishkan 8&9*, Jerusalem, 25-74.
15. Maoz, B. (1994) 'Jerusalem and Justice, A Messianic Jewish Perspective', in P.W.L. Walker (ed.) *Jerusalem Past and Present in the Purposes of God*, Croydon: Deo Gloria Trust, 156.
16. Skjott, B.F. (1997) 'Messianic Believers and the Land of Israel – a Survey', in *Mishkan 26*, Jerusalem, 75. Dit is een belangrijk onderzoek omdat het in gaat op hoe Messiaanse Joden in Israël wonen, denken over hun land en het zionisme, wat hun politieke voorkeuren zijn en op hun relaties met Palestijnse gelovigen.

17. Miller, D. (1997) 'Messianic Judaism and the Theology of the Land', in *Mishkan 26*, Jerusalem, 31.
18. Zie bijvoorbeeld Urbach, C. (1997), 'The Land of Israel in Scripture', in *Mishkan 26*, Jerusalem, 21-30.
19. Stern (1998).
20. Fruchtenbaum, A. (1974), *Hebrew Christianity – Its Theology, History and Philosophy*, Grand Rapids: Baker, 115.
21. De aanduiding 'Hebreeuwse christen' is in de laatste jaren vervangen door 'Messiaanse Jood', een term die uitdrukking geeft aan de zelf-identificatie van het overgrote deel van in Jezus gelovende Joden. De voornaamste reden voor de verandering in terminologie was een bewuste poging van de kant van de Messiaanse beweging om enerzijds afstand te nemen van het historische christendom dat als anti-joods gezien wordt, maar ook een term te gaan gebruiken die hun etnische mede-Joden niet meteen zou afschrikken.
22. Barnabas VI en XVI. Barnabas houdt zich niet met het onderwerp 'het land' bezig buiten de veel bredere context van het lot van Israël en het joodse volk. In zijn hele brief behandelt hij Oud-Testamentische thema's op een vergeestelijkte manier. Let op de titels van zijn hoofdstukken: 'De geestelijke tempel van God', 'De valse en de ware Sabbat', 'Christenen, en geen Joden als erfgenamen van het Verbond', 'De rode vaars als type van Christus', etc.
23. Barnabas XVI
24. Wilkin, R.L. (1992), *The Land Called Holy*, New Haven: Yale University, 70.
25. Wilkin, a.w. 69. Zie de pagina's 69-81 voor een meer volledige discussie met betrekking tot de opvattingen van Origenes over dit onderwerp.
26. Wilkin, a.w. 77.
27. Origenes, *Tegen Celsus VII: XXXVIII, XXXIX*.
28. Wilkin, a.w. 78-79.
29. Ruether, R.R. en Reuther, H.J. (1989), *The Wrath of Jonah*, San Francisco: Harper and Row, 74. Zie de pagina's 74-91 voor een discussie over de geschiedenis van het christendom met betrekking tot Israël en het zionisme.
30. Fruchtenbaum, A. (1989/1994), *Israelology: The Missing Link in Systematic Theology*, Tustin CA: Ariel Ministries
31. Zie Davies, W.D. (1980), *Paul and Rabbinic Judaism*, Philadelphia: Fortress, voor een fascinerende zienswijze op de invloed van de rabbijnse context op de theologie van Paulus. Zie ook Daniélou, J. (1964/1977), *The Theology of Jewish Christianity, vol. 1*, Philadelphia: Westminster John Knox Press; en Skarsaune, O. (1997) *The Jewish Roots of the New Testament*, Jerusalem: Caspari Center.
32. Davies, a.w. 58-85.
33. Gruenler, a.w. 22.
34. Gruenler, a.w. 67.
35. Maoz, B. (1991), *Priorities in Eschatology*, Rishon L'Zion: Hagefen, 6
36. Voor een grondige discussie van de Nieuw-Testamentische benadering en teksten over deze onderwerpen, zie Walker, P.W.L. (1996), *Jesus and the Holy City*, Grand Rapids: Eerdmans en Davies, W.D. (1974), *The Gospel and the Land: Early Christianity and Jewish territorial Doctrine*, Berkeley: University of California Press. Peter Walker belicht op een prachtige manier de verplichting om de bijbelse triade Land, Jeruzalem en Tempel erin te betrekken, als men zich bezighoudt met het veelomvattender vraagstuk van het Land in het Nieuwe Testament.

Geboeid door...

HERMAN RIDDERBOS

- door drs. Gijs van den Brink -

Mijn relatie met Herman Ridderbos (geb.1909) bestaat voornamelijk uit een 'Aha Erlebnis' en een te late ontdekking. Ook heb ik hem pas in het jaar 2000, op 91-jarige leeftijd dus, voor het eerst persoonlijk ontmoet. Mijn 'geboeid door' pretendeert dan ook op geen enkele wijze een inleiding te zijn op Herman Ridderbos als persoon of als theoloog¹. Ik wil slechts aan de hand van een paar voorbeelden laten zien hoe zijn inzichten richting hebben gegeven aan mijn denken. En er is een boek, dat ik veel te laat heb ontdekt, maar dat mij tot op de dag van vandaag mateloos boeit: *Heilsgeschiedenis en Heilige Schrift*' (1955).

Tijdens mijn studie theologie in Utrecht in de jaren '70 van de vorige eeuw behoorden de boeken van Ridderbos niet tot de mij verplichte literatuur. In Utrecht werden in die tijd de nieuwtestamentici Bultmann, Jeremias, Cullmann en Goppelt bestudeerd. Cullmann en Goppelt behoorden weliswaar tot dezelfde theologische school als Ridderbos (heilshistorische theologie), maar werden blijkbaar als wetenschappelijker beschouwd en waren ten dele ook meer recent. Feit is, dat dit mede reden is dat ik zijn belangrijke boeken *De Komst van het Koninkrijk* (1950) en *Paulus: Ontwerp van zijn theologie* (1966) in die tijd niet echt heb bestudeerd, hoewel ik de titels kende.

De meeste boeken van Ridderbos las ik pas in de jaren '80 toen ik als redacteur betrokken raakte bij het commentarenproject 'Studiebijbel'². We waren als redactie in die tijd op zoek naar onze theologische identiteit binnen de evangelische beweging in Nederland. En keer op keer bleek dat Herman Ridderbos het evenwicht bood dat wij zochten. Het is voor de lezer misschien het aardigst wanneer ik een en ander thematisch groepeer.

Schriftvisie

Het is vanaf het begin van mijn theologische werkzaamheden binnen het Studiebijbelproject inzet geweest om in de lijn van de 'heilshistorische' theologie, waarvan professor Ridderbos in Nederland de belangrijkste vertegenwoordiger is, ook aan de historische dimensie van de openbaring van God aandacht te geven. Ik zie de laatste 50 jaar een trend, die ik de *verschriftelijking van de openbaring* zou willen noemen. Aan de linkerkant is er de voortdurende nadruk op de literaire benadering van de Schrift, waarbij de geschiedenis meestal niet relevant is. Aan de rechterkant houdt men zich ook weinig met historische vragen bezig, omdat men dat gevaarlijk vindt. Je moet gewoon geloven wat er staat, zegt men. Dit is dezelfde trend van verschriftelijking, maar vanuit andere beweegredenen.

De 'heilshistorische' benadering die Ridderbos voorstaat, wil uitleggen wat God in de geschiedenis heeft gezegd en gedaan. Niet alleen wat Hij gezegd heeft, maar ook wat Hij gedaan heeft is voorwerp van het onderzoek. Ridderbos heeft keer op keer laten zien dat de Schrift zelf heilshistorisch is. De wijze waarop de apostelen met het Oude Testament omgingen was niet literair in de zin van knippen en plakken, zoals wij dat met onze tekstverwerker doen. Nee, zij maakten iets mee, namelijk dat beloften die in het OT waren gedaan in hun dagen vervuld werden. Zij maakten mee dat de Messias, die tevoren aan hen beloofd was, gekomen was in de persoon van Jezus van Nazaret. Daarvan hebben zij getuigenis gegeven en dat hebben ze neergeschreven. Beloften werden vervuld.

Nadruk op historisch gebeuren, maar geen beperkte historisch-kritische benadering

Heilshistorisch betekent voor Ridderbos aandacht hebben voor en nadruk leggen op het historisch aspect van de openbaring. Christus is waarlijk opgestaan, niet in de gedachten van zijn volgelingen, niet geestelijk in de verkondiging of in de liturgie, maar lichamelijk uit het graf! Want wat gebeurd is in het verleden, heeft consequenties voor het heden en de toekomst. Geen opstanding van Christus in het verleden, betekent geen hoop voor ons op een nieuwe toekomst.

Een historische benadering betekent voor Ridderbos niet, dat hij zich heeft uitgeleverd aan één tekstkritische of historisch-kritische theorie. Zo heeft hij zich niet uitgeleverd aan de 'tweebronentheorie', die in de 20^e eeuw in de wetenschap zeer dominant aanwezig was. Ridderbos hanteerde een brede traditiehypothese. Hij was hierin zijn tijd vooruit. Aan het begin van de 21 eeuw begint ook internationaal het tij te keren. Zelfs iemand als James Dunn, een vooraanstaand en internationaal zeer bekende Engelse nieuwtestamenticus, vindt de tweebronentheorie niet meer noodzakelijk voor de uitleg van de evangeliën³.

De heilshistorische theologie van Ridderbos wijst een weg tussen de scylla en charibdis van enerzijds de historisch-kritische benadering en anderzijds het fundamentalisme.

'Al wel – nog niet' realiteit van het Koninkrijk

Er zijn in de vorige eeuw vele boeken volgeschreven over de vraag of het Rijk van God in de prediking van Jezus nu een presente realiteit was of een toekomstige. Het was Ridderbos, die samen met o.a. Ladd, Goppelt en Kümmel, aangaf dat dit een vals dilemma was, dat het niet of – of was, maar en – en. De 'heilshistorische' benadering van Ridderbos geeft aan dat we na de komst van Christus in het vlees leven in een tussentijd, waarin enerzijds het Koninkrijk van God gekomen is, maar waar het anderzijds nog niet volmaakt of voltooid is. Dat zal gebeuren bij Christus' wederkomst. Dit is wel genoemd de 'al wel – nog niet' gestalte van het Rijk. Het Koninkrijk van God zoals zich dat in de tijd tussen de eerste en de tweede komst van Jezus aan ons presenteert, is voorlopig van karakter. De vervulling van het volmaakte Koninkrijk staat nog uit.

Dit is heel essentieel voor een evenwichtig begrip van met name de evangeliën, maar ook van de rest van het Nieuwe Testament en het behoedt voor extreme visies als 'Jezus predikte de komst van het Koninkrijk, maar de kerk is gekomen' (Hij heeft het dus mis gehad) of dispensationalistische opvattingen van een uitgesteld Koninkrijk.

Theologische inspiratie

Vanaf 1980 vind ik ook theologische inspiratie bij Ridderbos. Als ik in 1981 (nog vrij jong) begin met het schrijven van een commentaar op Matteüs, houd ik het commentaar van Ridderbos in de Korte Verklaring voortdurend bij de hand. Dit gebeurt tien jaar later ook met het schrijven van een commentaar op Johannes. Want op dit bijbelboek heeft Ridderbos in de jaren 1987-92 op hoge leeftijd nog een theologisch commentaar geschreven. En dit deed hij terwijl hij zijn hoogbejaarde en zieke (eerste) vrouw zelf verzorgde.

Mocht iemand inmiddels denken dat ondergetekende een kritiekloze volgeling van Ridderbos is, dan moet ik dit ontkennen. Het bijbelonderzoek heeft na Ridderbos niet stilgestaan. Ik wil één voorbeeld geven. Wat betreft de visie van Ridderbos op de proloog van het Johannesevangelie is mijn mening dat hij zich teveel heeft laten bepalen door een afzetten tegen Bultmann. Een grondig onderzoek van Felix Christ uit Zwitserland (een leerling van Oscar Cullman), heeft de invloed van de oudtestamentische wijsheidstraditie op alle vier de evangeliën aangetoond⁴ (inclusief de proloog van het evangelie naar Johannes).

In de redactievergaderingen van de *Studiebijbel* is Ridderbos ook vaak een bron van inspiratie geweest, met name als er weer eens een heet hangijzer besproken werd. Als voorbeeld noem ik de 'mens der wetteloosheid' of antichrist in het tweede hoofdstuk van de tweede brief aan de Tessalonicenzen. Is het een symbool of een historisch figuur? Is het een persoon of een collectief? Je kunt begrijpen dat hierover niet snel in een team eenstemmigheid bereikt is. Dan werd Ridderbos erop nagelezen. In zijn boek *Paulus: ontwerp van zijn theologie* besteedt hij 20 pagina's aan deze 'mens der wetteloosheid'. In een uitvoerige discussie met allerlei andere, ook door gereformeerde theologen als Berkouwer en Schippers voorgestelde opties concludeert Ridderbos: Deze 'mens' is geen symbool, idee of kracht, geen duivel of demon en geen collectief. Het is ook geen figuur die leefde ten tijde van Paulus. Een 'zeitgeschichtliche' interpretatie is onmogelijk. De antichrist is wel: een individu, een mens en een eschatologisch persoon, waarover we al lezen bij Daniël en van wie Paulus verwacht dat hij in de toekomst zal optreden. Omdat Ridderbos voortdurend met gedegen exegetische argumenten komt en tegelijk de bredere theologische consequenties in de gaten houdt, is hij voor onze redactie steeds een goede leermeester geweest bij discussies.

Schrijven voor de kerk

Den Heijer, een leerling van Ridderbos, heeft erop gewezen dat zijn leermeester niet schreef voor de wetenschap (d.w.z. hij publiceerde niet in

vooraanstaande wetenschappelijke bladen), maar voor de kerk⁵. Ook dat boeit mij en verbindt mij met Herman Ridderbos, want hiervoor heb ik ook gekozen toen ik na mijn doctoraal in 1980 voor de keuze stond om verder te gaan met een promotie onderzoek of voor de *Studiebijbelserie* te gaan schrijven. Ridderbos heeft voor de kerk geschreven, maar wie kan het aantal studenten en predikanten inschatten die sinds de jaren 50 van de vorige eeuw tot op vandaag studeren uit de boeken van Ridderbos! Ik heb een enorme waardering voor de insteek en keuze van Ridderbos om zijn boeken te schrijven tot opbouw van de gemeente van Jezus Christus.

In het kader van de gemeentetheologie wil ik nog wijzen op een detail dat voor mij het zoveelste 'Aha-Erlebnis' was. Sinds 1980 heb ik heel wat spreekbeurten gehouden en artikelen geschreven over het belang van de woongroep/leefgemeenschap/huisgemeente voor de missionaire gemeente. In het NT komt het woord 'kerk' (*ekklesia*) voor in drie betekenissen: 1. de universele gemeente, 2. de locale gemeente, d.w.z. alle gelovigen in een bepaalde stad (bv. Korinte) of streek (bv. Galatië) en 3. de gemeente die op één plaats samenkomt. Ook de derde gestalte van de kerk, in de eerste eeuwen doorgaans een huisgemeente, is volledig gemeente van Jezus Christus. Wat een geweldige bemoediging was het voor mij begin jaren '80 om bij Ridderbos in zijn 'Paulus-boek' hiervan een exegetische verantwoording te vinden. Ook anderen die zich bezighouden met de missionaire gemeente, laten zich op dit punt tot op de huidige dag door Ridderbos de weg wijzen⁶.

Het gezag van het Nieuwe Testament

Tot slot wil ik stilstaan bij het gezag van het NT en het boek dat Ridderbos over dit onderwerp schreef in 1955: *Heilsgeschiedenis en Heilige Schrift*. Ik kreeg het boek helaas pas in 1991 in handen, maar heb sindsdien geen boek gelezen op het gebied van het NT dat mij meer heeft geboeid en beïnvloed dan dit. Het heeft mijn denken over het gezag van de Bijbel verlegd van het boek naar de openbaring van God in de geschiedenis. In een boek wordt er alleen gesproken, in de geschiedenis wordt ook gehandeld. Eerst is er de openbaring van God, God die spreekt én handelt, en daarna de vastlegging ervan in geschrift om dit aan de komende geslachten door te geven. Ons heil is niet afhankelijk van een letter of een boek, maar van een daad van God in de geschiedenis, met als hoogtepunt de komst van Zijn Zoon als mens van vlees en bloed.

De stelling van Ridderbos omhelst eenvoudig samengevat het volgende: Het gezag van het Nieuwe Testament berust niet op kerkelijke dogma's (uit de vierde eeuw na Chr.) of subjectieve geloofsovertuigingen van individuele gelovigen, maar op het gezag van Jezus Christus. Het gezag van het Nieuwe Testament is geworteld in de heilsgeschiedenis en berust via afgevaardigden, de apostelen, bij Jezus zelf. Het spreken van een apostel is te vergelijken met het spreken van een ambassadeur, een gevolmachtigde.

Als David Dunbar⁷ in een boek over de canon en het gezag van de Bijbel in 1986 de kwestie van de canon bespreekt, catalogiseert hij vier visies: 1. de historisch-kritische visie (James Barr: de canon is een volledig menselijke besliss-

ing), 2. de meer literaire benadering (Brevard Childs: de canon is een geloofsgegeven), 3. de Rooms-Katholieke benadering (Nicolaus Appel: het gezag ligt bij de kerk) en 4. de heilshistorische en christologische benadering (Herman Ridderbos). Voor zover ik het kan beoordelen zijn deze posities anno 2004 niet veranderd. Het gaat in de Bijbel om de Auteur met een hoofdletter, een God die spreekt en handelt in de geschiedenis van mensen. Omdat dit zo direct aansluit bij mijn geloofsbeleving, boeit dit boek mij enorm.

De laatste keer dat ik professor Ridderbos sprak was op 4 februari 2003. Hij zei o.a. dat zijn boeken niet meer geciteerd werden. Dat is toch onjuist. Zijn invloed werkt nog steeds door. Naast de eerder genoemde citaten wil ik hier ook nog wijzen op een boek van de bekende Amerikaanse godsdienstfilosoof Nicholas Wolterstorff. Hij schreef in 1995 het boek *Divine discourse - Philosophical reflections on the claim that God speaks*.⁸ Daarin citeert hij op pagina 324 het boek van Ridderbos uit de Engelse vertaling (*The Authority of the New Testament Scriptures*) veertien regels lang. Met een beroep op deze studie geeft hij een historische verantwoording van zijn taalfilosofische opvatting dat God ook vandaag kan spreken.

Dit soort studies boeien mij enorm. De God van de Bijbel is dezelfde God die ook vandaag nog spreekt. Jezus Christus is gisteren en heden dezelfde en tot in eeuwigheid (Hebr.13:8). De boeken van Herman Ridderbos hebben mij geholpen om dat geloof te bewaren en uit te dragen.

Aangehaalde boeken van Herman N. Ridderbos:

Het evangelie naar Mattheüs (Korte Verklaring), 2e dr., Kampen, 1954.

De Komst van het Koninkrijk. Jezus' prediking volgens de synoptische evangeliën, Kampen 1950.

Heilsgeschiedenis en Heilige Schrift van het Nieuwe Testament, Kampen 1955.

Paulus: Ontwerp van zijn theologie, Kampen 1966.

Het Evangelie naar Johannes: proeve van een theologische exegese, I-II, Kampen 1987-1992.

Noten:

1. Voor wie dit zoekt, is er een hele aardige introductie verschenen in de Kamper Miniaturen (deel VIII): B.J. Aalbers en H. Baarlink, *Herman Ridderbos. Nuchter en bewogen*, Kampen 2002.
2. J.C. Bette, G. van den Brink e.a. (red.), *Studiebijbel deel I-XVI*, Soest/Veenendaal 1986-2003.
3. James D.G. Dunn, *Jesus in Oral Memory: The Initial Stages of the Jesus Tradition*, in: SBL Seminar Papers 136, Chico California, 2000.
4. F. Christ, *Jesus Sophia. Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern*, Zürich 1970.
5. C.J. den Heyer, 'Herman Ridderbos – doctor ecclesiae', in: *Communiqué*. Jaargang 9/2 (1992) 3-15.
6. Zo bijv. vrij recent M.W. Goheen, 'The Missional Church: Ecclesiological Discussion in the Gospel and Our Culture Network in North America' in: *Missiology*, Vol XXX.4, October 2002, p. 487.
7. D. G. Dunbar, 'The Biblical Canon' in: D.A. Carson, J.D. Woodbridge, ed., *Hermeneutics, Authority and Canon*, Leicester (IVP) 1986, p. 345-355.
8. N. Wolterstorff, *Divine discourse – Philosophical reflections on the claim that God speaks*, (Cambridge 1995) 324.

De omgekeerde wereld en toch 'niets nieuws onder de zon'

Ontwikkelingen in het denken over ziekte en genezing

- door *Teun van der Leer* -

N.a.v.: **Geneest de zieken. Over de bijbelse leer van ziekte, genezing en bevrijding.** Willem J. Ouweneel, Medema Vaassen 2003, 300 blz., € 19,95

Dossier T.B. Joshua. Genezing in breder perspectief. Drs. R. van der Ven, Buijten & Schipperheijn Amsterdam 2003, 152 blz., € 15,00

Zal God mij genezen? Over ziekte, geloof en gebed. Ron Dunn, Gideon Hoornaar 2004 (1997), 230 blz., € 15,50

De discussie over ziekte en genezing zal wel niet verstommen voordat de (kerk)geschiedenis ten einde is. In ons land bestaat er momenteel weer een groeiende belangstelling voor, waarbij verrassend genoeg de toon gezet wordt in reformatorische (Hette Abma, Mart-Jan Paul, artikelen in *CV-Koers*) en darbistische (Willem Ouweneel) kring. Met name de laatste maakte wat dit onderwerp betreft een theologische 'salto mortale' die hem in gezelschap brengt van mensen als T.B. Joshua en Jan Zijlstra. De omgekeerde wereld? Of heeft ook hier de Prediker weer gelijk met zijn 'er is niets nieuws onder de zon'?!'

Die 'omgekeerde wereld' trof me vooral bij vergelijking van de boeken van Ouweneel en Dunn. Terwijl Ouweneel de al bijna onder het stof geraakte aloude pinksterboodschap 'ziekte is uitzondering en genezing is normaal' grondig afstoft en weer naar voren haalt, verzet Dunn zich juist tegen deze z.i. extreme en onbijbelse positie en vraagt hij nadrukkelijk aandacht voor Gods heiligend werk in ziekte en lijden, zonder overigens het gebed om genezing te veronachtzamen. Maar Dunns boek verschijnt wel bij de vanouds 'pinkster-uitgeverij' Gideon! Beide boeken zijn het zeer waard om gelezen te worden en zijn 'verplichte stof' voor ieder die mee wil denken en doen(!) in het gebed om genezing. Van der Vens poging om via dossier T.B. Joshua ook een duit in het theologische 'debatszakje' te doen mislukt helaas jammerlijk.

Typisch 'Ouweneel-boek'

Geneest de zieken! is een typisch 'Ouweneel-boek' en wel om twee redenen. In de eerste plaats vanwege de drang naar volledigheid. Het is niet zomaar het zoveelste boek over genezing, maar het beoogt – zoals de ondertitel het noemt – 'de bijbelse leer van ziekte, genezing en bevrijding' te beschrijven. Vrijwel alle vragen die je je op dit terrein stellen kunt, komen in dit boek aan de orde én worden erin beantwoord. En daarmee kom ik bij de tweede 'Ouweneel-trek': de stelligheid waarmee posities worden ingenomen. Hier wordt niet aarzelend verkend en vragenderwijs plaats bepaald. Nee, hier wordt zonder terughoudendheid uitgelegd hoe het nu zit, ook al staat het hier en daar haaks

op eerdere door de auteur met dezelfde(!) stelligheid ingenomen posities. We hebben dan ook te maken met 'de eerste liefde' van een *bekeerling*. In zijn inleiding geeft hij aan zelf 'met heel wat vooroordelen' te zijn opgegroeid, waardoor hij veel opmerkingen over pinkster- en charismatische medechristenen in zijn *Het domein van de slang* (1978) nu 'hogelijk betreurt'. Vervolgens geeft hij aan hoe hij in 2002 'op merkwaardige wijze in aanraking kwam met de genezings- en bevrijdingsbediening van profeet T.B. Joshua in Lagos, Nigeria'. Deze heeft hij binnen anderhalf jaar maar liefst vijfmaal bezocht en in die periode is dit boek geschreven, waarbij hij heel sterk heeft beleefd 'dat het boek is geschreven onder de bijzondere zegen die op die plaats (*The Synagoge, Church of All Nations*) rust'. Vervolgens is het aan de lezer om te beoordelen 'in hoeverre ik erin geslaagd ben de bijbelse middenweg te bewandelen'.

Wel, dat is – voor zover ik het kan zien – niet gelukt. Het is zeer terecht – en zeer in hem te prijzen – dat Ouweneel terugkomt op zijn sterk anti-charismatische standpunten uit de jaren zeventig en tachtig van de vorige eeuw. Hij weerlegt ze hier en daar uitstekend in dit boek. Dat leidt bijvoorbeeld tot mooie passages tegen de berusting, met o.a. een verrassend beroep op Watchman Nee, een heldere verwerping van het cessationisme, een wat eigenzinnige, maar wel tot nadenken stemmende uitleg van Paulus' doorn in het vlees (geen ziekte, maar verdrukkingen) en een goed overzicht van de dienst der genezing in de kerkgeschiedenis, zoals we dat ook bij Paul in *Vergeving en genezing* aantreffen (dit boek gaat vooral over de ziekenzalving van Jakobus 5, maar met een brede inleiding en met een meer pastorale en evenwichtige stellingname dan Ouweneel) en veel eerder ook in K.J. Kraans m.i.nog altijd onovertroffen handboek *Opdat u genezing ontvangt* aantreffen.

Ouweneels boek doet trouwens wel aan Kraan denken. Ook zijn boek is een soort handboek dat een totaaloverzicht wil geven. Hij citeert ook regelmatig met instemming uit Kraan. Tegelijk trekt hij bepaalde lijnen door, waar Kraan veel voorzichtiger en terughoudender is. Bijvoorbeeld als het gaat om het reclame maken voor genezingen, het houden van massale genezingscampagnes en fysieke verschijnselen bij zowel 'genezers' ('krachten' die van hen uitgaan) als genezenen (trillen, vallen enz.). Waar Kraan hier m.i. terecht grote terughoudendheid betracht, breekt Ouweneel er een lans voor (139, 323 vv.). Wat hierbij vooral opvalt, is dat Ouweneel het kaf en het koren niet of nauwelijks van elkaar onderscheidt en even zo vrolijk een beroep doet op Charles Finney en John Wimber als op William Branham en Benny Hinn. Het is werkelijk verbazend om te zien hóe kritiekloos Ouweneel allerlei extreme 'gebedsgenezers' aanhaalt en ten voorbeeld stelt. Werden Branham en Kathryn Kuhlman in *Het domein van de slang* nog min of meer op één lijn gesteld met spiritistische mediums (292), nu is Branham 'de vermaarde genezingsbedienaar' (185) en is Kuhlman zo vol van de Geest dat de *Sjechina* van God door haar aanwezigheid mensen in aangrenzende hotelkamers geneest (274). Het is écht de omgekeerde wereld: Ouweneel waarschuwt zelfs dat wie tegenwoordige genezingsbedieningen als van T.B. Joshua en Jan Zijlstra aan de

duivel durven toeschrijven, op moeten passen niet te zondigen tegen de Heilige Geest (25, 285, 295). Nu zijn weinig mensen daar denk ik op uit, maar het is nog wat anders om alle extreme leringen en gedragingen van mensen als T.B. Joshua en Jan Zijlstra bijbels-theologisch persé te willen legitimeren. En dat is toch de indruk die dit boek meer en meer achterlaat. Een indruk die nog versterkt wordt door het soms bijna laten 'buikspreken' van de Schrift als het gaat om de verdediging van bepaalde omstreden standpunten of handelingen. Bijv. bij het beroep op Marcus 8:22vv. in verband met territoriumgeesten en het beroep op Joh. 9:6vv. als het gaat om T.B. die eerst met een zakdoek in zijn eigen ogen wrijft en deze daarna aan een blinde geeft met de opdracht hetzelfde te doen, zodat hij weer zien kan.

Ziekten en zonden

Misschien kan ik mijn hoofdbezwaar tegen dit boek het beste weergeven aan de hand van wat Ouweneel het 'Lazarus-principe' noemt. Toen Lazarus door Jezus werd opgewekt, kwam hij het graf uit 'zijn voeten en zijn handen gebonden met grafdoeken, en zijn gezicht met een zweetdoek omwonden' (Joh. 11:44). Ouweneel trekt uit dit op zichzelf eenvoudige en ondergeschikte gegeven, verre gaande conclusies, als hij het losmaken van de doeken het Lazarus-principe noemt en hieronder verstaat 'de gemeentelijke bediening om de "doeken" van de nieuwbekeerden los te maken: ziekten, vloeken en/of occulte belastingen moeten worden verbroken in de naam van Jezus. En als de gelovige opnieuw in de greep van zonden, ziekten, vloeken en belastingen terecht komt, is er opnieuw bediening nodig'. Let erop hoe hier 'zonden, ziekten, vloeken en belastingen' in één adem worden genoemd. Hoezeer de auteur af en toe ook nuanceert, zijn uitvoerige aandacht voor alle mogelijke zonden, vloeken en occulte belastingen die oorzaak van ons ziek-zijn kunnen zijn én de opsomming van 'voorwaarden en condities' voor genezing en bevrijding, geven al lezend een steeds meer beklemmend gevoel. Gods bevrijdende genade en zijn vrijmacht komen te weinig tot hun recht. Hoewel Ouweneel terecht opmerkt dat 'we niet moeten proberen alles wat met zonde, ziekte en genezing te maken heeft in één simpel theologisch schema bij elkaar te brengen' (243), neigt hij daar zelf wel steeds weer toe. Bijvoorbeeld in zijn vrijwel kritiekloos instemmen met de omstreden opvattingen van Derek Prince over vloek en zegen, in de opsomming van voorwaarden voor de bediening en het ontvangen van de gaven van de Geest (zonder vrucht geen gaven, zo stelt hij...), in het tienstappenplan op weg naar bevrijding, in zijn uitleg van 'de werking van de dynamis', in zijn opsomming van de condities bij de voorbidders, de zieken en de omgeving bij een ziekenzalving enzovoorts. De systeemdwang wint het te vaak van de open einden die het leven én de Schrift te zien geven en onze theologie nooit meer doen zijn dan een pelgrimage; we zijn en blijven ook m.b.t. dit onderwerp 'onderweg', zoekend en vindend, kennend 'ten dele'.

Dossier T.B. Joshua

Van der Ven zou wel eens tot de mensen kunnen behoren waar Ouweneel zijn

waarschuwing om niet tegen de Geest te zondigen aan richtte. In elk geval nam Ouweeneel – samen met 120 anderen - openlijk afstand van dit boek in een advertentie in het blad *Charisma* in december 2003. Alsof hij het voorvoelde legt Van der Ven al op bladzijde 10 in zijn verantwoording uit dat zijn schrijven nóóit een zonde tegen de Heilige Geest kan zijn, maar dat er eerder van een ernstig bedroeven van de Geest sprake is als we de leer en het werk van T.B. Joshua níet toetsen.

Van der Ven heeft een op het eerste gezicht originele en aardige vorm gevonden om zijn toetsing in te gieten: Een fictieve persoon die ongeneeslijk ziek is, wordt gevraagd om deel uit te gaan maken van een onderzoekscommissie die een rapport moet schrijven over T.B. Joshua. In de verslagen van de vergaderingen van deze commissie en de overwegingen die dit bij de hoofdpersoon oproept, verwerkt Van der Ven de bevindingen van zijn eigen onderzoek naar T.B. In tegenstelling tot Ouweeneel is hij nooit naar Nigeria afgereisd, omdat hij daar naar eigen zeggen van de Here God 'geen groen licht voor kreeg' (11). Zijn bronnen waren internet, literatuur, 22 uur videomateriaal en persoonlijke interviews. Dat klinkt indrukwekkend, maar het lastige is, dat deze bronnen nauwelijks te verifiëren zijn. Het is hier dat de gekozen methode zichzelf in de hiel bijt: allerlei mensen mogen voor de onderzoekscommissie hun verhalen doen en citeren vrijelijk T.B. en vele anderen, maar omdat het fictie is, is niet na te gaan hoe betrouwbaar een en ander is. Het geeft Van der Ven gelegenheid om van alles te beweren en naar voren te brengen, maar je kunt er niks mee. Je komt in aanraking met inderdaad verbijsterende uitspraken en gedragingen van T.B., maar je kunt de bronnen niet natrekken noch de context waarin een en ander is gezegd en gedaan. Langzaam maar zeker wordt alles steeds meer op één hoop geveegd: Toronto, Pensacola, Holy Trinity Brompton, Benny Hinn, T.B. Joshua, ja zelfs Baghwan en Sai Baba! Vanaf bladzijde 128 komt de (oude en achterhaalde) theologische aap steeds meer uit de mouw: de tijd van wonderen is met de apostelen voorbij en wonderen in deze tijd moeten dus haast wel van de duivel zijn. Voor de vorm heeft het boek nog wel een open einde en mag de lezer zelf oordelen, maar op grond van het in dit boek gebodene kan de lezer eigenlijk maar één conclusie trekken: T.B. Joshua is geen dienaar van het Licht. Hoezeer ik ook overtuigd ben van de noodzaak tot een kritische toetsing van T.B., op deze manier komen we niet verder.

Bijbels, evenwichtig en eerlijk

Dunn staat, zo meldt hij aan het begin van zijn *Zal God mij genezen?*, 'niet afwijzend tegenover de zaak van de goddelijke genezing'. Dit boek 'is het resultaat van mijn persoonlijke zoektocht die begon toen mijn geloof plotseling geconfronteerd werd met ziekte, lijden en dood' (16). Hij noemt dan de dood van zijn moeder op 60-jarige leeftijd vanwege kanker, de zelfmoord van zijn 18-jarige manisch-depressief zoon (waarover hij al eerder schreef in het prachtige en openhartige *Wanneer de hemel zwijgt*, Gideon 1994) en de zware depressies waaraan hij zelf ruim tien jaar leed. Zijn probleem was dat hij 'wel genoeg geloof had voor genezing, maar niet genoeg om ziek te blijven' (17). Bij het

schrijven van dit boek was zijn belangrijkste zorg 'dat mijn onderwijs de Bijbel recht doet, evenwichtig is en door-en-door eerlijk' (116). Mijn waarneming is dat dit op alle drie fronten gelukt is.

Dunns boek bestaat uit drie delen. Het eerste gaat over ziekte en gezondheid, het tweede over eerlijk omgaan met de Schrift en het derde over Gods goedheid in het lijden. In zijn inleiding op deel één merkt hij op dat er een nieuwe god in het land is met twee koppen: gezondheid en conditie. Het is zeer de vraag of die twee samenvallen met de levende God. Volgens Dunn zijn er nogal wat zaken die voor een gelovige boven gezondheid uitgaan: (geestelijke) vernieuwing, vrijheid, een nieuw en dieper vertrouwen op God. De eenzijdige nadruk op gezondheid is een heidense, Griekse erfenis, waar de mens in het middelpunt staat met z'n idealen van gezondheid, schoonheid, rijkdom en genot. Paulus noemt dit de leugen (Rom. 1:25) en J.I. Packer noemt het 'Hot Tub Religion' (bubbelbad-religie): 'We zijn geobsedeerd geraakt door gezondheid op een manier die nogal ziekelijk is, en die nooit eerder is voorgekomen – zelfs niet in het oude Sparta, waar de lichamelijke cultuur alles was' (68). Met instemming citeert Dunn ook John Stott in het verwerpen van het 'health-and-wealth-gospel' (93).

Geloof is geen prestatie

Deel twee is zoals gezegd, geheel gewijd aan de omgang met de Schrift, de hermetiek. Dunn benadrukt dat de leer van de kerk niet gebaseerd is op de *ervaringen*, maar op het *onderwijs* van de apostelen! Hij weerlegt een aantal typische stokpaardjes van de 'welvaarts-evangelisten', zoals het oneigenlijke beroep op de 'grotere werken' van Joh. 14:12. Waarom zou dat alleen slaan op genezing, en niet óók op water in wijn, lopen over water en broodvermenigvuldiging? Ook laat hij duidelijk zien dat geloof lang niet altijd een voorwaarde is voor genezing in de Schrift (bijv. Lazarus, Malchus, de man te Betesda, de man bij de Schone Poort): 'Het gaat niet om de *kracht* van ons geloof, maar om het *voorwerp* van ons geloof, namelijk Jezus' (136). En: 'God beperkt zijn eigen vrijheid niet door de grootte of de kwaliteit van ons geloof. Als we geloof beschouwen als een prestatie die God kan dwingen om naar onze wil te handelen, zitten we er volkomen naast' (168). Dat er geen 'recht' op gezondheid bestaat zoals we op grond van het kruis 'recht' hebben op vergeving, wordt helder uitgelegd in hoofdstuk 13: 'Ziekte is geen zonde en heeft dus geen verzoening nodig; het is een van de vele gevolgen van de zonde' (147). En van die gevolgen zijn we in deze bedeling gewoon nog niet af, daarvoor hoef je maar een bevalling bij te wonen of een middagje in je tuin onkruid te wieden! 'Doornen en distels groeien op alle werkerterreinen. Zonder zweet wordt er niet geoogst' (162). In hoofdstuk 14 weerlegt hij uitvoerig en beargumenteert de leer dat het Gods wil is dat we gezond zijn. Wat God wil is *heiligheid*! Deze leer kan juist levensbedreigend zijn, verzwaart verdriet met schuldgevoelens, wekt valse hoop, werkt zelfveroordeling in de hand, ontzegt God de kans om door ziekte iets in ons te bewerken, drukt het medeleven met lijdende mensen de kop in en dwingt ons om excuses te verzinnen voor mis-

lukkingen. Ons lichaam verschilt niet van dat van een niet-christen. De uitspraak dat er geen mus ter aarde valt zonder uw hemelse Vader is een prachtige waarheid, *maar de mus valt wel!*

De laatste vijf hoofdstukken gaan uitvoerig in op het bidden voor zieken (waarin een wat warrig betoog over de ziekenzalving van Jakobus 5) en de vragen rond wel en niet verhoord worden. Wat je niet ontvangt, heb je waarschijnlijk niet nodig, is Dunns uitgangspunt. Soms word je niet genezen *van* je ziekte, maar *door* je ziekte: 'Stel u eens voor hoe armelijk het in de kerk zou zijn zonder de gezangen, gedichten, preken, kunstwerken en getuigenissen die zijn voortgekomen uit ziekte en lijden (...) Spurgeon zei: Ik durf te beweren dat gezondheid, op ziekte na, de grootste gave is die God ons kan schenken. Ziekte is voor Gods heiligen vaak meer van nut geweest dan gezondheid' (168).

Ook als je de uitspraak van Spurgeon wat 'overdone' vind (en dat vind ik), een feit blijft dat elke genezing nooit meer is dan 'uitstel van de executie'. Daarom behoort het óók tot verantwoord en bijbels pastoraal handelen om mensen te helpen te sterven. Ook daarover schrijft Dunn behartenswaardige dingen.

Niet te snel getuigen (maar wel luisteren!)

Ik probeer de balans op te maken en leg Ouweneel en Dunn naast elkaar. Beide boeken zijn geschreven door mensen met een grote eerbied en liefde voor de Schrift. Ook baseren beide zich op persoonlijke ervaringen; Ouweneel op zijn vijf bezoeken aan T.B. in Nigeria en zijn eigen genezing door deze van een hardnekkige keelontsteking (303) en Dunn op de genoemde ervaringen met ziekte en lijden uit eigen omgeving en in zijn pastoraat. Waarom is het laatste boek dan zoveel evenwichtiger en realistischer en daardoor m.i. ook bijbelser? Ik denk dat dit o.a. te maken heeft met de ruimere pastorale ervaring van Dunn, die je door zijn hele boek heen proeft, in tegenstelling tot dat van Ouweneel, waarin ook de plaatselijke gemeente, zowel theologisch als praktisch, met z'n weerbarstigheid en alledaagsheid, node wordt gemist. Zijn boek is toch meer *systematische* dan *praktische* theologie. Het scheelt denk ik ook, dat Dunns persoonlijke ervaringen hem zo vreselijk dicht op de huid hebben gezeten.

Maar het grootste verschil is denk ik dat Dunn heeft gewacht met schrijven, zodat zijn gedachten konden bezinken en rijpen. Over de zelfmoord van zijn zoon schreef hij in *Wanneer de hemel zwijgt* pas een kleine 20 jaar later en dit boek dateert van bijna 10 jaar na zijn eigen depressies. Ouweneels bezoeken aan Nigeria vonden tussen maart 2002 en juli 2003 plaats en zijn boek verscheen in het najaar van 2003. Mijn conclusie is dat Ouweneel een bekeerling is, die te snel is gaan getuigen. Over bekeerlingen niets dan goeds wat mij betreft, maar laten ze wel de tijd nemen om hun nieuw verworven inzichten te laten rijpen en ze niet té snel en vooral niet té nadrukkelijk wereldkundig maken. Wat Ouweneel gedaan heeft lijkt een beetje (vergeef me de vergelijking, die verder geheel mank gaat!) op een pas bekeerde prostituee die een

boek schrijft over de bijbelse leer van huwelijk en seksualiteit. Daar kan zo iemand ook beter een paar jaar mee wachten.

Om nog even op de titel boven dit artikel terug te komen: Door deze snelle publicatie is er weliswaar sprake van een omgekeerde wereld (Ouweneels theologische 'salto mortale'), maar tegelijk ook van 'niets nieuws onder de zon', want alle valkuilen die de pinksterbeweging met pijn en moeite heeft leren vermijden de afgelopen decennia, worden weer zichtbaar. En tóch zou het jammer zijn als we naar dit getuigenis niet zouden luisteren. Want bekeerlingen kunnen misschien in onze ogen wat al te enthousiast en ongenueerd getuigen, hun getuigenis heeft wel te maken met ingrepen van Godswege in levens van mensen. De dienst der genezing is té lang het stiefkindje van de kerk geweest en verdient het om blijvend op de kerkelijke en theologische kaart te staan. Daarbij hebben we zowel het spontane als het gerijpte getuigenis nodig. Nogmaals: lees die Ouweneel en die Dunn. Het is 'stichtend, vermanend en bemoedigend' en dat is, naar een oud getuigenis, het werk van de Geest (1 Kor. 14:3).

www.soteria.nl

Recensies

Evangelism – which way now? An evaluation of Alpha, Emmaus, Cell church and other contemporary strategies for evangelism. Mike Booker and Mark Ireland, 2003 Church House Publishing, 207 blz, £ 10.95

Wat heeft het 'decennium voor evangelisatie' opgeleverd? Vanuit de ervaring van de auteurs in hun lokale kerk en hun werkzaamheden als docent, respectievelijk diocesaans missionaris hebben zij een betrokken en realistisch boek geschreven. Als er één les is die de auteurs hebben geleerd dan is het dat het een veel langer proces is dan ze dachten. Er is niet één antwoord. Er zijn wel een aantal excellente methodieken. Het kleine succes is het waard om gevierd te worden. God doet ons verwonderen en evangelisatie is zo ontzettend waardevol. De Alpha-cursus wordt o.a. vergeleken met de Emmaus cursus.

De *Alpha cursus* werkt, waarom? Het is een cursus die zich niet richt op een moment maar op een proces. Je eet samen: erbij horen komt voor het gaan geloven. Iedereen in de kerk is erbij betrokken (van kokers tot inleiders). Het biedt een plaats waar je je vrienden mee naar toe kan nemen, het creëert een netwerk. Het is een goed doordacht en toegankelijk concept met kwalitatieve ondersteuning. Het is een instrument dat de kerken en individuele levens wereldwijd op een indrukwekkende wijze heeft vernieuwd. Vragen die leven rond de Alpha-cursus: mogen we er iets in veranderen, copyright? Gevaar van 'McDonaldization'. De behoefte tot contextualiseren en het dilemma van het gebruik van video's of eigen sprekers. Ook worden een aantal theologische vraagstukken geduid zoals: de leer van de kerk (sacramenten); de nadruk op de dood en opstanding van Christus en de Heilige Geest. Een aantal essentiële vragen waar de auteurs mee eindigen zijn: Past Alpha binnen de spiritualiteit van onze kerk? Willen we het concept zoals

het is, of willen we meer flexibiliteit? Zijn we bereid om er op langere termijn mee te werken, want dan pas sorteert het effect? Wat doen we na Alpha?

De *Emmauscursus* is gebaseerd op vier principes: Gaan geloven is een proces, een ontdekkingstocht. Het werkt het beste onder begeleiding. Het gaat om het totaal van ons menszijn. Het heeft effect op ons hele kerk-zijn. De cursus bestaat uit drie fases: de contact-, de opvoedings- en de groeifase. De kracht van Emmaus is haar flexibiliteit, haar variëteit aan leerstijlen en werkvormen, de speciale diensten waardoor de gehele gemeente erbij wordt betrokken. In vergelijking met de Alpha-cursus is de Emmaus cursus goedkoper (geen maaltijden en weekend-weg), maar heeft zij veel minder nationale bekendheid.

Belangrijke vragen zijn: Als je de eerste contacten hebt gemaakt, hoe kom je in de volgende fase? Is er nog een soort pré-Emmaus nodig? Kan ik Alpha en Emmaus, of andere vormen, op bepaalde momenten in het proces integreren?

Vervolgens worden er nog een aantal kleinere cursussen beschreven, waarna in het boek een aantal sleutelvraagstukken rond evangelisatie worden behandeld:

Evangelisatie als proces en de rol van de evangelist (als prediker). Er blijft behoefte om beslissings- of toewijdingsmomenten aan te bieden. Wat kunnen we leren van de wereldkerk? Contacten met de enorme energieke kerken in Azië en Afrika kunnen van grote waarde zijn. Hoe kunnen we dienstbaar zijn aan onze woonomgeving in relatie tot evangelisatie. Geen gemakkelijke en snelle oplossingenmethode maar wel van essentieel belang. Woord en daad gaan hand in hand.

Evangelisatie onder kinderen en jongeren. Een paar lessen: Investeer erin, kader opleiden, een gerichtheid naar buiten, de focus van de zondag verschuiven.

Kinderevangelisatie terugbrengen in de kerk is de belangrijkste gift die zij kan geven aan de volgende generatie.

Het gebruik van gemeentegroei methodieken. Hoe kunnen we deze inzetten om bewustwording en gerichte acties te creëren? De *cell-church-movement* als effectieve en geaccepteerde beweging voor de toekomst, met een hoog commitment.

Het *starten van nieuwe kerken* in gesecculariseerde omgevingen. Ze zullen met name speciale (leeftijds) groepen bereiken. De uitdaging voor de kerk is om contact te maken met de spirituele behoefte van de gesecculariseerde mens. We leven in een boeiende overgangstijd waarin veel in beweging is. Of is dit niet van toepassing op ons land?

Dit prachtboek, met een groot 'notenapparaat', literatuurverwijzing en het doorverwijzen naar vele websites laat zien dat de auteurs grondig werk hebben geleverd. Zeer bruikbaar in ons land in de sfeer van opleidingen en voor leidinggevend in de kerk, die visie willen ontwikkelen en een keuze willen maken uit het groeiende aanbod.

Bij het lezen van dit soort boeken komt bij mij steeds dezelfde vraag naar boven. Hoe komt het toch dat er, zeker ook in Engeland, zo'n geweldige visie ook voor evangelisatie in de kerk en bij haar leiding, zichtbaar is. Zijn we daar in Nederland nog decennia van verwijderd? Gelukkig plukken we ook in ons land de vruchten van de 'Engelse bomen' en zien we hoopvolle ontwikkelingen.

Edward de Kam (directeur Youth for Christ Nederland)

Na de ALPHA-cursus. *Michael Green, Kok Kampen 2003, 218 blz. Prijs: € 19,90*

De werkers van het laatste uur; De inwijding van nieuwkomers in het christelijk geloof en in de christelijke gemeente.

Stefan Paas, Boekencentrum Zoetermeer 2003, 312 blz., € 22,50

Het is een opvallend en hoopgevend teken dat er de laatste jaren geregeld boeken en cursusmateriaal verschijnen die nieuwe gelovigen op weg willen helpen naar verdere groei, en die ook de gemeenten willen toerusten om toetreders te kun-

nen ontvangen en bij die groei te helpen. Tegen de ontkerkelijking in komt er een andere, zij het kleine beweging op gang: een beweging van kerktoetreders. Dat roept de vraag op naar missionaire catechese en naar een gemeente die hiervoor toegerust is. Bovenstaande boeken willen daarin een weg wijzen.

Het boek van Green richt zich op mensen die de ALPHA-cursus doorlopen hebben en wil hen helpen om de achterliggende principes van de ALPHA-cursus in hun verdere leven te integreren. Tevens gaat Green in op achtergronden en opzet van de ALPHA-cursus als zodanig en laat hij zich kennen als apologet van de ALPHA-cursus, door de vigerende kritiek op de cursus te behandelen. De thema's die dan door hem besproken worden gaan over toewijding en getuige zijn, over kerk en sacramenten, over christelijke levensstijl en tenslotte wijdt hij het laatste hoofdstuk aan de vraag waarom ALPHA juist op dit moment in de geschiedenis van

West-Europa zo breed aanslaat. Hij schrijft op de manier die bekend is uit zijn andere boeken: helder, aansprekend en verlucht met veel verhalen uit de praktijk, met plaatjes en met humor. Hij is niet bang om zo nodig duidelijk stelling te nemen, ook in zaken waarover door christenen verschillend wordt gedacht.

Evangelischen zullen bijvoorbeeld zijn onbekommerde pleidooi voor de praktijk van de kinderdoop niet allemaal even sterk kunnen waarderen. Het is al met al een zeer goed leesbaar en helder boek, al zat ik wel met de vraag voor welke doelgroep dit boek nu eigenlijk geschikt is. Voor gebruik in groepen is het niet bijzonder geschikt. Dan kunnen mensen na ALPHA beter verder gaan met een andere vorm van missionaire catechese. En gelukkig is er op dat gebied heel wat op de markt. Zelf zie ik dit boek vooral graag in handen van mensen die zelf betrokken zijn bij missionaire catechese: leiders van ALPHA- of Emmaus-cursussen. Dan biedt het heel bruikbaar materiaal voor persoonlijke voorbereiding en verdieping van thema's die in de loop van een dergelijke cursus in de groeps gesprekken zeker aan bod zullen komen.

Het andere boek is van Stefan Paas, ditmaal geschreven samen met René van Loon en Simon van der Lugt als co-auteurs. Het thema is de integratie van nieuwe gelovigen in de gemeente. Aan dit boek ligt veel studie en onderzoek ten grondslag en dat is te merken. Trouwe lezers van Soteria zullen hier en daar wel wat bekends tegenkomen, omdat Paas hierover ook al in ons blad heeft gepubliceerd. Er is veel te leren van toetreders! Het boek is voortdurend in gesprek met kerktoetreders en kerkleiders en maakt de eigen positie steeds duidelijk in confrontatie met andere modellen van gemeentebouw (bijvoorbeeld Willow Creek, Saddle Back e.a.) Belangrijk besef dat door het hele boek heen speelt: tot geloof komen is een weg, een proces, en de gemeente moet zich dat realiseren en zich daar in haar structuur, catechese en beleid rekenschap van geven. Is er ruimte om die weg te gaan en mensen de tijd te geven om te groeien en al gaande het evangelie en de consequenties daarvan te ontdekken? Het tweede hoofddeel van het boek pleit voor 'gradaties in lidmaatschap'. Niet van iedereen hoeft hetzelfde gevraagd te worden, je mag ook groeien. Niet iedereen hoeft van meet af aan geschikt te zijn voor het dragen van een ambt, ook dat is een weg. In de gemeente moeten mensen met een seculiere levensstijl welkom zijn en de gemeente moet een zorgvuldige benadering kiezen om hiermee om te gaan. Ik vind het dan wel ronduit jammer dat van de drie voorbeelden die op dit terrein gegeven worden er twee over homoseksualiteit gaan en de derde over ongehuwd samenwonen. Waarom gaat het daar nou niet eens één keertje over de vraag of jong-gelovige tweeverdieners met een riant inkomen die bijna alles voor zichzelf houden eigenlijk wel aan het Avondmaal mogen? Of zitten kerkenraden en gemeenten daar niet mee? Waarom nou die geïsoleerde aandacht voor de seksuele ethiek alsof dat het enige punt is waar de oproep tot navolging kritisch in ons leven insnijdt? Na in het derde hoofddeel uitvoerig te zijn ingegaan op de praktijk van missionaire catechese en mentoraat, gaat het

vierde deel over de kerkdienst. Paas kiest niet voor differentiatie in samenkomsten: (diensten voor belangstellenden en diensten voor ingewijden) elke samenkomst moet missionaire kwaliteit hebben, tot en met de Avondmaalsvieringen toe. Of je zó ver moet gaan is voor mij de vraag. Is er ook niet zoiets als de binnenkant van het geheim van Christus en de gemeente, wat je niet op straat viert, maar rond de tafel in het huis van de Gastheer? Dat de missionaire kwaliteit van kerkdiensten veel te wensen overlaat en dat er heel veel aan verbeterd kan worden is intussen wel duidelijk en hiervoor biedt het boek goede aanzetten. Paas ziet de eredienst als spil van het missionaire werk. Het gaat om een totaalaanbod, waarin de samenkomst van de gemeente centraal staat en waar vanuit andere missionaire en diakonale activiteiten uitwaaiëren. Zo is de ekklesiologie consequent doordacht als missionaire ekklesiologie. Ik wens de traditionele orthodoxe kerken (want op hun context is dit boek voornamelijk afgestemd) toe dat ze de moed hebben om deze doordenking met hulp van dit boek aan te gaan. Ook de liturgievoorstellen voor mentoraat, doop en catechumenaat die achter in het boek als bijlage zijn opgenomen, zijn heel bruikbaar.

Gespreksvragen maken het boek geschikt voor verwerking in groepen. En dan denk ik niet in de eerste plaats aan evangelisatiecommissies, maar vooral aan kerkenraden en predikanten. Wat hierin staat moet besproken worden in het hart van de gemeente, daar waar het beleid gemaakt wordt. En het zou helemaal mooi zijn als het niet alleen besproken werd, maar ook gedaan.

drs. Nelly van Kampen-Boot

Wat God bewoog mens te worden; Gedachten over de incarnatie, Nico den Bok en Guus Labooy (red.), Boekencentrum Zoetermeer 2003, 240 blz., € 16,50

Dit is bepaald geen eenvoudig boek en het is evenmin eenvoudig het te recenseren. Daar zijn verschillende redenen voor aan

te geven. De eerste is dat het een bundel opstellen bevat die als lezingen of als workshops hebben gediend op de (eerste?) 'Utrechtse Studiedag', die op 13 juni 2003 gehouden is. In de tweede plaats hebben deze lezingen vaak een heel verschillende invalshoek. Ik noem zo maar enkele visies die besproken worden: Anselmus en Duns Scotus, Athanasius, Anselmus en de Heidelbergse Catechismus, Francesco Turretini (een van de laatste gereformeerde scholastici), Pascal, Supralapsarisme en de gereformeerde theologie, en Barth. De theologen die bijdragen aan deze bundel geleverd hebben, horen in grote meerderheid (zo niet allemaal) bij de zgn. Utrechtse school, die zijn ontstaan te danken heeft aan (de van geboorte Zuid-Afrikaanse) hoogleraar Vincent Brümmer. In het theologiseren van deze school keren veel elementen van het eerdere scholastieke denken terug. Typerend in dit opzicht is de uitspraak van dr. Anthonie Vos: 'De herontdekking van de klassieke systematische theologie, en de methoden die daarmee verbonden zijn, is onmisbaar om zowel aan de historische als systematische verwarringen het hoofd te kunnen bieden en aldus een nieuw begin te maken' (197). Dat is geen geringe pretentie. Het inleidend hoofdstuk door dr. Henri Veldhuis is helder en geeft de lezer een duidelijk zicht op de vragen die hier aan de orde zijn en de motieven die in het denken over de vleeswording een rol spelen. Een van de belangrijkste vragen is: is de zonde van de mens het enige motief voor de vleeswording of zou de Zoon ook zonder de zonde mens geworden zijn? Dit is geen nieuwe vraag. Door de hele geschiedenis van de theologie heen is die vraag telkens weer aan de orde gesteld. We krijgen hier (behalve in de leer van de verkiezing) ook in de christologie te maken met de vragen van het infra- en het supralapsarisme. Ter sprake komen de supralapsarische insteek bij o.a. Duns Scotus, Hamann, Daniel de la Saussaye, Gunning en Barth. Vos wijdt een heel hoofdstuk aan 'Supralapsarisme en de gereformeerde theologie', waarbij hij veel aandacht geeft aan Berkouwer (en L. van

der Zanden).

Hoofdstukken die ik erg boeiend en verhelderend vond waren die van G. van den Brink over 'Verzoening als motief voor de menswording bij Anselmus en in de Heidelbergse Catechismus' en van A. Plaisier over 'Motieven voor incarnatie bij Barth'. Ik kan hier aan toevoegen het hoofdstuk van E.P. Meijering, die het beroep van Barth op Athanasius natrekt. Van den Brink vergelijkt Anselmus en de Catechismus, waarbij ook allerlei nieuw onderzoek over Anselmus ter sprake komt. Uiteraard gaat het in deze vergelijking wat de Catechismus betreft vooral over de Zondagen 5 en 6, Zondagen die veel predikanten moeilijk 'bepreekbaar' vinden. Van den Brink is zelf van mening dat er gelukkig veel continuïteit is tussen *Cur Deus Homo?* en de Catechismus. In beide gevallen heeft men niet te maken met puur scholastisch denken, maar gaat het om gelovigen die op zoek zijn naar dieper inzicht en verheldering. Bovendien denken beiden principieel van Christus uit. Heel duidelijk is dat in de Catechismus. Daar komt eerst Zondag 1 en pas in een later stadium volgen de Zondagen 5 en 6. Wezenlijk geldt hetzelfde van het denken van Anselmus. Er is dan ook geen sprake van een *kloof* tussen *Cur Deus Homo?* en de Catechismus (112), al zijn er wel accentverschillen (113v.). Barths hele dogmatiek is christocentrisch opgezet. Dat blijkt zowel in zijn verkiezingsleer als in zijn Christologie. Voor Barth is de 'pre-existerende Godmens Jezus Christus de eeuwige grond van alle goddelijke verkiezing (201). Dat betekent tegelijk ook dat de menswording aan alles voorafgaat. 'Voordat God besloot de wereld te scheppen, voordat Hij de mensheid wilde, voordat er in de besluiten Gods van tijd en geschiedenis sprake was, had God al besloten mens te worden' (200).

Meijering toont in zijn glasheldere hoofdstuk aan dat Barth zich ten onrechte op Athanasius beroept. Er is een duidelijk verschil in visie. Volgens Athanasius is Jezus Christus als God de Zoon pre-existent, terwijl volgens Barth Hij als Godmens van eeuwigheid af bij de Vader is,

God in zijn toewending tot de mensen (89). Hoeveel waardering Meijering ook voor Barths conceptie heeft, toch is hij van mening dat 'de christelijke theologie er verstandig aan doet de weg die God ter wille van ons mensen met ons mensen wil gaan na te trekken, aan te wijzen waarom het zo en niet anders is gegaan en zich uiteindelijk vast te klampen aan het grote wonder dat God, die boven de tijd en de wereld verheven is, uit eeuwig en vrij welbehagen in de tijd en op de wereld onder ons mensen heeft willen verschijnen, opdat wij tot het leven met Hem zouden worden verheven' (92/3).

dr. K.Runia (emeritus hoogleraar praktische theologie)

Joodse feesten en vasten. Een reis over de zee van de Talmoed naar de wereld van het Nieuwe Testament, G.H. Cohen Stuart, Ten Have Baarn, 2003, 381 pp., € 24,90

Wie het Nieuwe Testament in zijn joodse context beter wil begrijpen, kan zijn hart ophalen aan dit boek. Wie zich wil verdiepen in het rabbijnse en hedendaagse jodendom, kan hier eveneens terecht. In chronologische volgorde passeren – na de sabbat – de joodse feesten de revue: Pasen, Pinksteren, de zomer met de herdenking van de val van Jeruzalem en de tempel, Nieuwjaar, de tien dagen van inkeer tot aan Grote Verzoendag, Loofhuttenfeest, Chanoeka en Poerim. Daarna volgen nog twee hoofdstukken over het verbond en de joodse kalender in het algemeen. Al deze feesten worden beschreven vanuit de joodse geschriften, waarbij de auteur de hedendaagse praktijk aanhaalt als voorbeeld bij alle voorschriften die genoemd worden. Een enorme hoeveelheid gewoonten, teksten en persoonlijke belevenissen volgen elkander op. Het is een boek om hoofdstuk voor hoofdstuk te lezen, en dan weer te herlezen. Regelmatig klinkt de waarschuwing, dat het niet bekend is of de Joden de feesten ook al zo vierden tijdens het leven van Christus en de apostelen. Want daarheen wil de auteur uiteindelijk 'varen': wat is

de achtergrond van het Nieuwe Testament en dan vooral van die teksten waarin de joodse feesten worden genoemd of waarin die feesten een rol op de achtergrond hebben?

Een paar voorbeelden. Heel verrassend wordt Handelingen 2:1 uitgelegd: 'En toen de Pinksterdag aanbrak, waren allen tezamen bijeen.' De discipelen kwamen niet bijeen, maar ze waren reeds bijeen. Hadden ze, net als nu nog wel de gewoonte is, een hele nacht bij elkaar gezeten en aan studie gedaan? Want Pinksteren was niet alleen een oogstfeest, maar ook het gedenksteek van de dag dat God de wet op de Sinai gaf. Het was het feest van het Woord en het werd op die ene, bijzondere Pinksterdag het feest van Geest en Woord. Ook hierbij voorzichtig aangeduid, dat deze uitleg niet wetenschappelijk bewezen is, maar wel intuïtief aannemelijk (p. 103).

Net zo'n aangename verrassing treft de lezer bij het hoofdstuk over de tien dagen van inkeer tussen Nieuwjaar en de Grote Verzoendag. Het is één grote woordstudie van het woord 'beking' en met name Matteüs 6 – over vasten, aalmoezen geven en bidden – wordt daarin toegelicht (pp. 179-202). Ook Marcus 10:14-15 – over het worden als kinderen – wordt met een glimlach belicht vanuit het Loofhuttenfeest (p. 242): dit feest is niets anders dan als een kind kamperen in je eigen achtertuin, in een hutje van 'vier muurtjes en een dak van riet, meer is het niet'. Een mooie zin staat dan wat verscholen op diezelfde bladzijde: 'Langzamerhand begint het de calvinist te dagen wat concreet leven uit genade eigenlijk is.' Regelmatig wordt er tussen neus en lippen door aangetoond, dat Jezus en de apostelen zich aan de toenmalige regels voor het feesten hebben gehouden. Daardoor zou de lezer gemakkelijk het idee kunnen krijgen, dat christenen zich ook aan al deze regels zouden moeten houden. In het hoofdstuk over het verbond (pp. 309-336) volgt daarom ook een wat systematischer uitleg over de verhouding tussen heidenchristenen en Joden in het verbond. De Hebreënbrieff speelt daarbij een grote rol, maar ook de visie

van Paulus op verbond en verzoening. Terecht wordt gesteld, dat de apostelen er in eerste instantie van uitgingen, dat heidenchristenen zich niet apart van joodse christenen zouden organiseren. Jammer is dat er niet fundamentele ingegaan wordt op wat bijvoorbeeld Handelingen 15 voor ons betekent. Daarom geldt dezelfde waarschuwing – zij het veel milder – als bij het boek over de sabbat van Samuele Bacchicchi: 'Niet wat de joods-christelijke gemeente in Jeruzalem in de eerste eeuw doet, is voor ons maatgevend, want wij zijn heidenchristenen. Voor ons is de vraag wat van de gelovigen uit de heidenen gevraagd werd' (zo S. Janse, 'Zondag of Sabbat? Over een boek en een trend. Samuele Bacchicchi's *Van Sjabbat tot zondag* en wat het oproept' *Soteria* 20/4 (2003), pp. 47-53, met name p. 51). Toch mogen ook heidenchristenen zich wel eens beter in hun eigen wortels verdiepen, als ze werkelijk menen in de olijfboom van Israël te zijn geënt! Daarom van harte aanbevolen!

Eveline van Staalduine-Sulman

De verdwijning der engelen uit kerk en theologie. Engelen; Oude voorstellingen en nieuwe ervaringen. L.F. de Graaff, Boekencentrum Zoetermeer 2004, 251 blz., € 22,50

Engelen zijn terug van weggeweest. Sinds enkele decennia spreken steeds meer mensen buiten en binnen de kerk over hun ervaringen met engelen. De Haarlemse arts H.C. Moolenburch heeft in zijn boeken allerlei verhalen opgetekend die zijn patiënten hem hebben verteld over beschermengelen. De Amerikaan R. Moody spreekt over engelen in het kader van bijna-dood-ervaringen van mensen. En er verschijnen steeds meer publicaties over ervaringen die kinderen hebben met engelen. In veel gevallen gaat het om kinderen die ernstig ziek of stervende zijn. De hervormde predikant L.F. de Graaff geeft in zijn dissertatie deze en nog meer voorbeelden van ervaringen van mensen in onze tijd met 'geestelijke wezens', die

men houdt voor engelen. Het doel van zijn onderzoek is om 'na te gaan, in hoeverre de idee van engelen nog een functionele plaats in de hedendaagse gereformeerde traditie kan krijgen.' (68) Het valt De Graaff op dat er in de reformatorische kerken en theologie nauwelijks aandacht aan deze verschijnselen wordt besteed. Zelfs dogmaticus H. Berkhof geeft de voorstelling van engelen geen plaats in zijn bekende *Christelijk geloof*. En dat terwijl hij zelf in 1940 bij een verkeersongeluk had meegemaakt dat een engel hem 'op handen droeg'. Een persoonlijke engelervaring, zo concludeert De Graaff, hoeft kennelijk niet te leiden tot een waardering van engelen in kerk en theologie. De centrale hoofdstukken in zijn boek handelen over de voorstelling van engelen in het Oude en Nieuwe Testament. Ook geeft hij een beschrijving van de angelologie van Augustinus, pseudo-Dionysius de Areopagiet, Bonaventura en de reformatoren Luther en Calvijn. Deze hoofdstukken zijn overzichtelijk, informatief en toegankelijk geschreven. Wat het Oude Testament betreft, lezen we onder meer over de 'hemelse hofstoet' of de 'hemelse raad' en hun taken; over cherubs, serafs, 'zonen Gods' en het 'Heir des hemels'; over engelen als beschermers van individuele mensen en van volken; over tolkengelen (uitleggers van visioenen), strafengelen en engelen als bemiddelaars of 'voorspraak' (Job 33, Zacharia 1). De bespreking van teksten uit het Nieuwe Testament toont aan hoe engelen vooral de verhevenheid en uniciteit van Jezus Christus uitdrukken. 'In de dienstbaarheid der engelen aan Jezus Christus wordt Zijn goddelijkheid in het bijzonder benadrukt. Dit impliceert dat Jezus Christus onlosmakelijk met de wereld der engelen verbonden is.' (131) Naar aanleiding van 1 Kor. 11:2-16 merkt De Graaff op dat Paulus blijkbaar de aanwezigheid van engelen tijdens de eredienst veronderstelt. 'Mogelijk worden de engelen geschokt of bedroefd, wanneer de vrouwen tijdens de eredienst zich op ongepaste wijze gedragen.' (130) In Augustinus' gedachtegoed valt op dat hij veronderstelt dat al het zichtbare onder

de heerschappij van een engel staat, maar dat hij niettemin weinig aandacht besteedt aan beschermengelen. Vermoedelijk is deze soberheid ingegeven door angst voor een mogelijke vergoddelijking van engelen door christenen. Volgens Augustinus is het doel van de uitverkiezing van een deel der mensen de aanvulling van de leemte, die door de val der engelen is ontstaan. En de hereniging met de gemeenschap der engelen is een van de belangrijkste goddelijke beloften voor de uitverkorenen.

Pseudo-Dionysius de Areopagiet en Bonaventura hebben beiden veel aandacht voor de (veronderstelde) hiërarchie in de engelenwereld. Laatstgenoemde haalt in dit verband een fraai citaat aan van Bernard van Clairveaux: 'God bemint in de Serafs als liefde, kent in de Cherubs als waarheid, zetelt in de Tronen als gerechtigheid, heerst in de Hoogheden als majesteit, regeert in de Heerschappijen als vorst, beschermt in de Machten als heil, werkt in de Krachten als kracht, openbaart in de Aartsengelen als licht, is in de Engelen aanwezig als zorg.' (181) De Graaff geeft een boeiende analyse en vergelijking van de angelologie van de drie genoemde theologische schrijvers, die ik hier echter niet kan uitwerken.

Uit de bespreking van Calvijn blijkt dat deze zich niet aan het reformatorische beginsel *sola Scriptura* ('alleen de Bijbel') heeft gehouden in zijn terughoudend spreken over beschermengelen en in zijn regelrechte ontkenning van de bijbelse voorstelling van bemiddelende engelen. Hij identificeert de bemiddelende engel in Zacharia 1 met Christus, terwijl de tekst daartoe geen aanleiding geeft. De Graaff: 'In de Bijbel is immers een bemiddelende rol voor engelen zeker aanwezig. Engelen zijn boodschappers en uitleggers van Gods Woord aan de mensen. Omgekeerd treden engelen op als bemiddelaars van menselijke gebeden.' (196) Calvijns afwijzing van een bemiddeling der engelen is bijbels-theologisch niet gefundeerd, maar ontstaan vanuit een verzet tegen een rooms-katholieke overwaarding van de bemiddeling door engelen en heiligen. De Graaff eindigt zijn onderzoek in

mineur. Hij is negatief over onze postmoderne cultuur, waarin religieuze taal nauwelijks meer kracht of betekenis kan hebben en waarin Gods transcendentie uit het oog is verloren. 'Bij de vriendelijke God van de hedendaagse kerkelijke cultuur horen vriendelijke engelen die ons niet lastigvallen. Bij de majestueuze God van de troon der heerlijkheid horen engelen die Hem in glorie omringen en die mensen als doden maken. (...) Angelologisch lijkt de conclusie onontkoombaar: de vriendelijke engelfiguren van de hedendaagse verhalen lijken weinig gemeen te hebben met de verschijningen waarover Jesaja en het boek Richteren spreken.

Tegelijk moeten wij constateren dat er in de hedendaagse cultuur voor zo'n voorstelling van engelen en voor de bijbehorende godsleer geen plaats meer is.' (224) Over de gereformeerde gezindte merkt hij op dat men daarin wel het bestaan van engelen beaamt, maar zonder dat ze in het geloofsleven van mensen een rol spelen. 'Dit betekent dat de gereformeerde traditie zodanig door de idee van de Verlichting beïnvloed is, dat de voorstelling van engelen ook binnen deze traditie geen existentiële betekenis meer heeft.' (208) Voorts is er het probleem in hoeverre wij in de hedendaagse engelenervaringen te maken hebben met de engelen van God. 'Hoe kunnen wij onderscheid maken tussen engelen, geesten van gestorvenen of andere geestelijke wezens', vraagt hij zich af. Zijn antwoord luidt dat wij dit niet meer kunnen, omdat wij als moderne 'verlichte' mensen zo ver van de geestelijke wereld verwijderd zijn, dat wij niet meer in staat zijn om deze wereld te beoordelen.

Ik vind De Graaff hier iets te somber, omdat pastores, werkzaam in het bevrijdingspastoraat, meemaken dat God nog steeds geestelijk onderscheidingsvermogen wil en kan geven. Tevens geloof ik dat God onze pogingen om in deze 'verlichte', postmoderne tijd geloofsgeheimen te verwoorden kracht kan verlenen, en inspiratie door de Heilige Geest. Dit neemt niet weg dat ik van mening ben dat deze 'leerling' van A. van de Beek en zoon van de eveneens cultuurpessimistische F. de

Graaff een rijke dissertatie heeft geschreven over een belangwekkend onderwerp.

Drs. R.J.A. Doornenbal (docent kerkgeschiedenis aan Christelijke Hogeschool Ede)

Van Jezus naar christendom. De ontwikkeling van tekst tot dogma, C.J. den Heyer, Meinema Zoetermeer 2003, 273 blz. € 18,50.

Opnieuw een boek van C.J. den Heyer over Jezus. Eerder schreef hij er al over in *De Messiaanse Weg* (1998) en in *Opnieuw: Wie is Jezus?* (vijfde druk 2003). Wie beide eerdere werken gelezen heeft, vindt in dit boek weinig nieuws. Het wordt hier allemaal nog eens op een rijtje gezet voor 'niet-ingewijden' (p.12). Het boek leest gemakkelijk weg en is bovendien helder opgebouwd. Den Heyer volgt de ontwikkeling van het geloof in Jezus vanaf het allereerste begin via Paulus en de synoptische traditie (met afzonderlijke besprekingen van de vier evangeliën) tot aan het einde van de eerste eeuw. Den Heyer heeft beslist mijn sympathie waar het gaat om het pleidooi om 'terug te gaan naar de uitleg van de teksten' in hun oorspronkelijke joodse context en om de klassieke christologische dogma's (Jezus als de Zoon van God, de maagdelijke geboorte, de twee-naturenleer) vooral niet terug te lezen in het Nieuwe Testament. Dan functioneert immers 'het dogma als souffleur van de tekst' (p.11), blijkens een voetnoot een opmerking die met name gericht is tegen de christologie van A. van de Beek (en de eerlijkheid gebiedt te zeggen dat ik me daar wel wat bij voor kan stellen). De ondertitel van het boek luidt 'de ontwikkeling van tekst tot dogma', lees: 'de heilloze ontwikkeling van tekst tot dogma'. Dat het dogma ook een positieve, richtinggevende functie kan hebben, lijkt voor Den Heyer echter een gepasseerd station te zijn en daarin kan ik hem maar moeilijk volgen. Den Heyer wekt in dit boek overigens voortdurend de indruk dat er sprake is geweest van een lange en voortgaande *ontwikkeling*. Behalve uit de ondertitel en de opbouw van het boek blijkt dat ook,

om er maar een enkel ander voorbeeld van te geven, uit een opmerking als: 'Zijn volgelingen raakten er *gaandeweg* van overtuigd dat God hem (= Jezus) had opgewekt uit de dood' (p.101, mijn cursivering). Dat lijkt me beslist veel te kort door de bocht. Recent heeft Larry Hurtado in zijn boek *Lord Jesus Christ* (2003) aange-toond dat het ontstaan van de vroege christologiën meer weg heeft van een explosie dan van een gestaag groeiproces. Bovendien zet Den Heyer - met alle nuanceringsen die hij her en der aanbrengt - alles wel heel keurig in een ontwikkelings-schema van 'primitief' naar 'hoog-dogmatisch' en is het voor hem dus slechts een kwestie van terug naar de bronnen om Jezus in zijn meest ondogmatische versie te vinden. De historische werkelijkheid moet echter veel grilliger en dynamischer zijn geweest, zeker in de eerste jaren waarin het christendom ontstond. 'Hoge' christologiën waren er al in het allereerste begin en 'lage' christologiën floreerden ook in later tijd nog volop. Als we dat gegeven wat serieuzer zouden nemen, dan zou de reconstructie van het vroegchristelijk geloof in Jezus er wel eens heel wat anders uit kunnen komen te zien dan nu in dit boek wordt voorgesteld. Wat mij betreft is hier het laatste woord dus nog lang niet over gezegd.

dr. A.W. Zwiep (doceert NT aan de ETH en de VU)

Episcopus Oecumenicus; Bouwstenen voor een theologie van het bisschops-ambt in en verenigde reformatorische kerk, J. Kronenburg, Meinema Zoetermeer 2003, 548 blz., € 49,90

Deze dissertatie van dr. Kronenburg, emeritus-predikant van de NHK, heb ik met grote belangstelling en met groot genoegen gelezen, al ben ik zelf nog geenszins overtuigd van het belang van een bisschop in een reformatorische kerk. De dissertatie is geschreven onder supervisie van de hoogleraren M.E. Brinkman en A.W. Houtepen. Volgens de auteur is hij

vooral gestimuleerd door de dissertaties van M. Gosker en E.A.J.G. van der Borgh, die beide ook geprobeerd hebben het presbyteriale kerkmodel open te breken naar het episcopale toe (23). Eigenlijk wil hij nog een stap verder gaan: de goede elementen van het presbyteriale, het episcopale en het congregationalistische model verenigen. Hier en daar komen we dan het ook neologisme: een episco-presbyterionale kerk, tegen.

De dissertatie volgt drie grote lijnen. De eerste is een brede historische lijn, waarin episcopale aanzetten in de reformatorische kerken en met name in de SOW-kerken worden behandeld en de ontwikkelingen in de oecumene worden besproken. Het tweede deel bevat de noodzakelijke bezinning over de volgende vragen: waarom zijn bisschoppen nodig? wat zegt de Schrift ervan? wat soort bisschop hebben we dan nodig? en welk model kiezen we? In het derde deel worden de ordinatiemodellen van vier verschillende kerken geanalyseerd, waarna in de slotbeschouwing een 'proeve' voor de ordinatie van een bisschop in de PKN wordt ontworpen.

De eerste twee delen hebben mij het meest geboeid. De schrijver heeft enorm veel literatuur doorgewerkt en verwerkt en deze dissertatie is dan ook een ware Fundgrube voor ieder die in deze materie geïnteresseerd is. In het historische gedeelte worden niet alleen de visies van Luther, Bucer en Calvijn kort besproken, maar komen ook de ontwikkelingen in ons land tot 1816 aan de orde, gevolgd door de discussies van de vorige eeuw binnen de NHK en de GKN. Allerlei theologen komen ter sprake, zoals Noordmans, Brouwer, Van de Pol, Van der Linde, Van Ruler, Berkhof, Plomp, Nauta, enz. Ook wordt brede aandacht gegeven aan de Hilversumse Kring, die uitliep op de overgang van ds. Loos naar de Romana. Het is duidelijk dat Kronenburg alles aftast vanuit de gezichtshoek: wat wordt gedacht van een bovenpersoonlijk ambt, dat wil in concreto zeggen: van een bisschop? Hij is van mening dat zowel in de oude Dordtse Kerkorde en het bevestigingsformulier voor de predikant

als in de theologie van Gunning en Noordmans (in het laatste geval in de eerste periode) katholieke elementen voorkomen. De hervormde kerkorde van 1951 is echt exclusief presbyteriaal. In de periode van 1951-1969 (Berkhof) verdwijnt de bisschop steeds meer uit het zicht. In de oecumenische discussies komt in de tijd na de tweede wereldoorlog het episcopale element hoe langer hoe sterker naar voren, met name ook in het zgn. BEM-rapport (168vv.). Even later komt voor het eerst het analyseren van liturgische teksten volgens de vroeg-middeleeuwse regel *lex orandi, lex credendi* ter sprake (210), een methode die in het tweede deel van de studie een grote rol zal spelen (257vv.).

Toch gaat het Kronenburg nooit om een bisschop sec. Dat wordt op verschillende manieren duidelijk gemaakt, met name in het gedeelte over de noodzakelijke bezinning, waar de vraag gesteld wordt: 'bisschops - but what kind?' Hier blijkt de voorkeur van de auteur (in het voetspoor van de Orthodoxe theoloog K. Ware) voor het paradigma van de 'ecclesia primitiva', al beseft hij heel goed dat we dat niet zonder meer kunnen kopiëren. Met name drie modellen uit de eerste eeuwen worden besproken: Ignatius van Antiochië, Irenaeus van Lyon en Cyprianus van Carthago (259vv.). De voorkeur voor de primitieve kerk hangt duidelijk samen met het feit dat die pre-constantijns was en wij vandaag in de post-constantijnse tijd leven. Later blijkt het hem, evenals in recente oecumenische discussies, meer om de gedachte van de 'episkopè' dan om het 'episcopate' als een instituut te gaan (241vv.). Toch leidt een van zijn conclusies op pag. 268/9 wel degelijk tot de bisschop als zodanig, al moet zijn ambt wel verstaan worden in de geest van Ignatius, Irenaeus en Cyprianus, die gezamenlijk staan voor een bisschop als teken van eenheid, als hoeder van de geloofstraditie en als schakel naar de wereldkerk. Het derde deel, waarin de ordinatieliturgieën van vier verschillende kerken geanalyseerd worden, heeft mij het minst geboeid, al heb ik ook hier bewondering voor de zorgvuldige analyse. De vier ker-

ken zijn de Church of South India, de Church of England, de Episcopal Church in the USA en de Church of Sweden. De auteur zoekt in de ambtsopvatting vooral aansluiting bij de eerstgenoemde kerk, omdat we hier te maken hebben met een oecumenische ambts- en ordinatietheologie (468). Het profiel dat we aan die kerk kunnen aflezen is dat van 'een bisschop in een episco-presby-gationele kerk'. Zoals ik aan het begin van deze bespreking al gezegd heb, heeft de auteur mij nog niet weten te overtuigen van de noodzaak van een bisschopsambt in de PKN. Ik geef toe dat de voornaamste reden daarvan wel eens kan zijn dat ik mijn hele leven lang in een presbyteriaanse kerk gewerkt en daarbij nooit de behoefte aan een bisschop gevoeld heb. Een tweede reden is ongetwijfeld ook dat we m.i. nooit kunnen en mogen vergeten dat we tussen de pre-constantijnse en de post-constantijnse periode vele eeuwen van een heel ander soort bisschop gekend hebben, een soort die we nog steeds in veel kerken tegenkomen. Zelfs in de Church of England, die pretendeert een 'via media' te bieden, vertoont de bisschop nogal wat trekken van de tussenliggende periode. Tenslotte is er de ervaring die ik met bisschoppen gehad heb ik in de periode waarin wij in Australië woonden. Mensen die ik goed en op persoonlijk vlak kende, voordat ze bisschop (of zelfs aartsbisschop) werden, bleken in betrekkelijk korte tijd toch weer typische trekken van het bekende episcopale systeem te vertonen, terwijl ik weinig van het pastor-pastorum-aspect merkte. Dit alles neem niet weg dat Kronenberg een belangrijke studie op tafel gelegd heeft en dat, als het in de PKN te eniger tijd op bisschoppen zou uitlopen, ik het liefst een bisschop in de trant van deze dissertatie zou willen hebben.

dr. K.Runia (emeritus hoogleraar praktische theologie)

Bouwwakkers en boeren. Een bijdrage in het gesprek over de opbouw van de gemeente. *Bernard Luttkhuis, Boekencentrum Zoetermeer 2002, 228 blz., € 17,50*

Luttkhuis heeft een goed boek geschreven. Als een van de weinigen in Nederland zet hij de theologische bezinning op gemeenteopbouw voort. Deze theologische reflectie is bitter hard nodig gezien de hypes die links en rechts gevolgd worden. Gemeenten hebben de neiging om te vluchten in pragmatische oplossingen met bijbehorende gemeentemodellen zonder de onderliggende visies en aannames kritisch te toetsen.

Het begint meteen stevig vooraan in het boek: Luttkhuis citeert een aantal zinsneden uit het bekende boek van Christian Möller, *Lehre vom Gemeindeaufbau I*: het is een verleidelijke gedachte met gemeenteopbouw nog eens opnieuw te gaan beginnen alsof er nog niets gedaan is (...) het is zaak te putten uit de ervaringen die in de lange christelijke traditie aan de orde kwamen en daaruit schatten op te diepen. Het is een relativerende gedachte, die Luttkhuis aan het begin van zijn boek introduceert. In de hoofdstukken die volgen maakt Luttkhuis dit wat mij betreft ook waar. Terecht begint hij met een poging (hoofdstuk 1) een definitie van gemeenteopbouw te bieden. Aan de hand van de geschiedenis (Hoedemaker en Kuypers fungeren als representanten) toont hij aan hoe verschillend er gedacht werd (en wordt) over planmatigheid en planmatig handelen in de context van de opbouw van de gemeente. Pas in het tweede hoofdstuk gaat Luttkhuis hier verder op in en loopt hij de verschillende omschrijvingen van gemeenteopbouw langs (39 e.v). Luttkhuis stelt dat uit veel van de definities 'de manier waarop' er aan gemeenteopbouw gedaan moet worden niet duidelijk wordt. Hij zoekt hierbij naar de consequenties (organisatorisch en sociologisch) 'van het feit dat de gemeente Jezus Christus belijdt als haar Heer heden' (46). Dat wijst dan tevens op de eigen probleemstelling die gemeenteopbouw heeft. Opvallend is dat Luttkhuis'

definitie dan ook een correctie inhoudt van een aantal andere definities (Herbst, Firet e.a.): 'gemeenteopbouw is het in de Geest van Jezus Christus doelgericht en mensgericht handelen ten dienste van het samenkomen, gestalte krijgen en gezond worden van zijn gemeente van broeders en zusters' (50). Met deze definitie wil gezegd zijn dat gemeenteopbouw zich wezenlijk onderscheidt van organisatie-sociologie. Gemeenteopbouw heeft een eigen kern. Ter relativering moet ik wel opmerken dat een definitie niet alles zegt of zoveel dat het niet meer te volgen valt. Luttikhuis komt met zijn definitie niet in één van beide valkuilen terecht en dat is bewonderenswaardig. In het verlengde hiervan wordt duidelijk dat er geen sprake kan zijn van een *overdosis* aan organisatie. Er moet aandacht zijn voor de onderliggende *emotionele cultuur* van de gemeente. Inzicht hierin is van groot belang voor veranderingen zoals die in een proces van gemeenteopbouw worden beoogd (onder verwijzing naar Friedman met zijn toepassing van de familie systeem theorie op de gemeente). In het derde en vierde hoofdstuk wordt het spannend, want daar legt Luttikhuis de bijbelstheologische noties over bouwen en groeien aan tegen de bevindingen uit eerdere hoofdstukken. Bouwen en groeien blijken twee complementaire beelden te zijn als het gaat om de opbouw van de gemeente met daaraan verbonden twee typen mensen: bouwvakkers en boeren. Beiden verbeelden de verschillende typen activiteit die nodig zijn voor de opbouw van de gemeente. In het laatste stuk van hoofdstuk 3 beweegt Luttikhuis zich naar wat ik de kern van zijn boek zou willen noemen: gemeenteopbouw begint in de liturgie waarbij 1 Korintiërs 14 als centrale tekst naar voren wordt geschoven. In hoofdstuk 4 exegetiseert Luttikhuis het begrip 'opbouw' en verbindt aan de betekenis hiervan een verre gaande conclusie: 'Gemeenteopbouw is bij Paulus niet in de eerste plaats een activiteit of een actieprogramma, maar een criterium waaraan volgens hem al het handelen in de gemeente afgemeten dient te worden' (103). De eerste zorg van de leden van de gemeente is

niet de eigen relatie met God, maar de relatie van de ander met God! (104). Volgens Luttikhuis wordt wat in 1 Korintiërs 13 gesteld is hiermee niet in diskrediet gebracht. Hij spreekt over het 'hooglied' en het 'laaglied' (1 Korintiërs 14) van de liefde. Luttikhuis raakt hiermee een wezenlijk punt in de bezinning op gemeenteopbouw. Veel gemeenten moeten de omslag in denken naar buiten toe nog maken. Te gemakkelijk leidt alle aandacht voor gemeenteopbouw opnieuw tot aandacht voor de interne werkelijkheid van de gemeente. Door het zo te benadrukken wijst Luttikhuis ons op de vraag naar het missionaire gehalte van onze gemeenteopbouwactiviteiten, los van de vraag of we gemeenteopbouw enkel vanuit de eredienst willen typeren en invullen. Hier vind ik ook dat Luttikhuis zijn hand overspeelt als een enkele Paulinische tekst als normerend wordt gehanteerd. In wezen is dit – naast de kracht van het argument over de gerichtheid op de relatie van de ander met God – de zwakke schakel in het boek.

In hoofdstuk 5 komt de relatie tussen gemeenteopbouw en ambt aan de orde. Het netto eindresultaat van een boeiende zoektocht langs Bucer, Luther en Calvijn is allereerst dat Luttikhuis pleit voor het in ere herstellen van de ouderling met als zijn primaire taak gemeenteopbouw. Ten tweede dat de vaak onderschatte discussie over *macht* in de gemeente aan de orde wordt gesteld. Boeiend is dat Bucer niet aan actualiteit ingeboet heeft in zijn (volgens Luttikhuis) pleidooi voor differentiatie en deconcentratie in het leiderschap van de gemeente. In hoofdstuk 6 gaat Luttikhuis op een interessante wijze de dialoog aan met een viertal stromingen van gemeenteopbouw, die hij uit laat lopen in de terechte vragen naar de verhouding tussen theologie en sociologie. Hoewel niet helemaal uitgewerkt, geeft Luttikhuis een flink schot voor de boeg. Zelf geeft hij aan, te blijven hangen tussen de sociaal-wetenschappelijke en de bijbelstheologische benadering (178-179). Hij ziet de verhouding zelf als een bi-polair spanningsveld waarop we heen en weer schuiven. Theologie en sociologie ontmoet

ten elkaar in de context van gemeentebouw vooral rondom de vraag naar de identiteit (197). In de discussie die Luttikhuis in dat verband met het model van Hendriks aangaat, komt dit mooi naar voren. Luttikhuis schetst geen diamant (Hendriks) met identiteit als vitaliseringsfactor in het midden, maar een pentagon (202). De identiteit van de gemeente staat niet centraal, zoals een eigen 'ik' van een organisatie. Ook hier blijkt Luttikhuis' poging om het missionaire karakter van de gemeente te typeren. 'Bouwen aan een organisatie is bouwen aan het eigen 'ik' van die organisatie..... bouwen aan de gemeente betekent er zijn tot opbouw van de ander en door anderen opgebouwd worden'. (204). Hier gaat dus het mensbeeld meespelen in de wijze waarop de gemeente opgebouwd wordt. Het onderliggende mens-en wereldbeeld moet een duidelijke ethische dimensie hebben wil het vruchtbaar zijn voor gemeentebouw.

Luttikhuis heeft een zeer leeswaardig boek geschreven. Delen zouden het in het Engelse taalveld uitstekend doen. De historische discussie over Kuyper en Hoedemaker had wat mij betreft achterwege mogen blijven. Meteen maar het diepe in met 1 Korintiërs 14? Wat ik verder mis? Aandacht voor de ecclesiologie.

dr. René Erwich (rector baptisten seminarium; promoveerde in 1999 op een exploratief onderzoek naar het functioneren van gemeentebouwprocessen in drie Baptistengemeenten)

Christelijk heidendom & het Evangelie,
*H. Poot, Novapres / Evangelisch Werkverband
Hoenderloo 2003, 206 blz., € 13,90*

Een bevlogen en bewogen boek over een belangrijk onderwerp, zo zou ik dit boek willen typeren. Ds. Poot is bestuurslid van het EWB in de PKN. Als gemeentepredikant heeft hij veel te maken met kerkleden die het allemaal wel geloven. 'Consumptieve christenen' noemt Poot hen. Beide delen van zijn bestaan keren in dit boek terug. Het is enerzijds gericht op al die kerkleden die maar zo'n beetje meehobbe-

len met de stroom, die God vereenzelven met het lot en die het allemaal niet teveel mag kosten. Poot wil hen bijbelse noties aanreiken die hun geloof kunnen verdiepen of hun vage religieuze besef kunnen prikkelen. Zo hoopt hij dat veel van deze mensen op zoek zullen gaan naar een intensere manier van werkelijk christelijk geloven. Anderzijds pleit Poot voor liturgische en charismatische vernieuwing in bestaande kerken. Niet dat hij daarin het enige antwoord zoekt op naamchristendom, maar hij wil wel wegen zoeken waarlangs meer mensen betrokken kunnen raken bij het hart van gemeente-zijn: de aanbidding van God. Bij het lezen moest ik, vooral in het begin, denken aan de opwekkingspredikers uit de 18^e eeuw die in hun tijd de massa van nominale christenen opriepen tot geloof en bekering. Jonathan Edwards sprak van 'ernst maken met hun religie'. Poot schrijft een boek van deze tijd, maar hij deelt de hartstocht van deze oude predikers.

Zoals zoveel boeken die bij Novapres verschijnen, had dit boek baat gehad bij een zorgvuldiger redactie. Ik heb het dan niet zozeer over de vrij talrijk aanwezige spel- en zetfouten, maar vooral over de structuur. Die had wat mij betreft helderder gekund. Op zich is de indeling te verdedigen. Na een inleidend hoofdstuk, waarin het valse godsbeeld van veel kerkleden aan de kaak wordt gesteld, volgen 5 hoofdstukken die achtereenvolgens gaan over God, de kerkdienst, de mens, de kerk en de toekomst. Ik had het logischer gevonden om de volgorde van hoofdstuk 3 en 4 om te draaien, maar dat is niet zo belangrijk. Lastiger is het dat Poot in deze hoofdstukken teveel wil behandelen en daar had een uitgever hem voor kunnen c.q. moeten behoeden. Op een gegeven moment merkte ik dat ik de bladzijden steeds sneller ging omslaan. Er zit veel (soms letterlijke) herhaling in het boek. Geleidelijk aan verschuift ook het perspectief: eerst wordt de 'consumptieve christen' zelf nog aangesproken. Maar later lijkt het betoog meer gericht op beleidsmakers in de kerk. Daarbij gaat het over een enorm aantal onderwerpen en dat is dan ook tegelijk de zwakte van het boek.

Een sterk begin smooit ergens halverwege langzamerhand in een potpourri van thema's en associaties. Het was wat mij betreft beter geweest om het beginthema van afgoderij en valse godsbeelden grondig uit te werken en van daaruit lijnen door te trekken naar kerk-zijn, ethiek en christen-zijn in de samenleving. Wellicht was een betoog dat aanvankelijk over christen-zijn gaat dan ook niet zo versmald als nu toch wel enigszins gebeurt: de oprechtheid van het christen-zijn wordt nogal verbonden met de betrokkenheid op het kerkelijk bedrijf (samenkomsten, bijbelkringen enz.) en niet veel minder met werk, gezin, politiek enzovoort. Het belangrijke thema 'afgoderij' zou dan misschien ook meer tot zijn recht zijn gekomen. O.a. was er dan mogelijk meer aandacht geweest voor het feit dat ook relieuze en kerkelijke ijver vaak meer trekken van afgoderij vertonen dan ons lief is. Daarvan konden de 18^e-eeuwers eveneens meepraten.

Het boek wakte bij mij vernieuwd respect voor die grote groep predikanten die de kloof tussen hun idealen en een weerbarstige werkelijkheid steeds opnieuw moeten verwerken. Het is niet moeilijk geschreven en er worden genoeg rake dingen gezegd om het de moeite van het lezen waard te vinden.

Stefan Paas (evangelisatieconsulent CGK)

Actief en afhankelijk. Een praktijktheorie voor leiderschap in kerkelijke gemeenten. *Albert J. Remmerzwaal, Eburon Delft 2003, 312 blz., € 29,50*

'Goed leiderschap is niet het geheim voor de opbouw van de gemeente', aldus een relativerende opmerking van de auteur in het voorwoord van zijn dissertatie. De waarheid van dit citaat heeft hem er gelukkig niet van weerhouden een stevig en waardevol boekwerk te schrijven over leiderschap in kerkelijke gemeenten. Het boek en de indeling ademt de ordelijke denkwijze van de auteur. Het maakt het uitstekend leesbaar, ondanks (of wellicht dankzij) de grote hoeveelheid verwij-

zingen naar andere schrijvers en hun werk. Er zit een klassieke driedeling in: na een aantal voorbeschouwende hoofdstukken neemt Remmelzwaal eerst de tijd voor een grondige terreinverkenning. Vervolgens komt er de uitwerking van het door hem gebruikte en verder ontwikkelde model van Yukl en tenslotte de toepassing en de evaluatie.

In de terreinverkenning komen achtereenvolgens aan de beurt de gemeente, leiderschap in de sociale wetenschappen en leiderschap in de bijbel. Bij de uitwerking laat hij het licht schijnen over het gedrag van leiders, de inzet van de groepsleden, de situatie, de eigenschappen van leiders, de macht van leiders en normen voor het succes van leiderschap. Ten slotte komt hij in deel 3 toe aan het aanbieden van een aantal discussiepunten en conclusies, waarbij de schrijver vragenlijsten heeft opgesteld om als diagnosemiddel te kunnen dienen bij onderzoek naar leiderschap.

In dit boek treden theologische disciplines en sociale wetenschappen zij aan zij aan, om van elkaars aanwezigheid en betekenis vruchten te kunnen plukken. Ik vind dat een verrassend en leerzaam duet en het heeft mij een aanzienlijk ruimer beeld gegeven van de verschillende theorieën over leiderschap dan ik voorheen had, met name vanwege de mogelijkheden en de grenzen van wat de sociale wetenschappen daarover tot nog toe hebben gezegd. De auteur maakt zelf heldere keuzes, als het gaat om zijn eigen plaatsbepaling binnen de kaart van theologisch Nederland, namelijk duidelijk binnen de kaders van de 'orthodox-evangelische' theologie, zoals ik het korthedshalve maar weergeef. In de behandeling van de verschillende theorieën over leiderschap komt hij tenslotte uit bij een integrerend conceptueel raamwerk van Yukl, dat hij vervolgens voor de specifieke situatie van de kerkelijke gemeente verder uitwerkt. Eén van de door hem vervaardigde vrijkingen van het oorspronkelijke model is het alomvattende kader van Gods aanwezigheid. De schrijver zegt zelf ervan, dat dit eigenlijk zou moeten leiden tot een driedimensionaal model, waarbij God als

hoofdfactor boven de andere elementen zijn plaats heeft. Hier tonen zich de beperkingen van de boekdrukkunst en onze perceptie van het platte vlak, want in deze tijd van beeldcultuur en cadcamprogramma's is het gebruikelijk om wel met driedimensionale modellen te werken. De mogelijkheid zou er zelfs zijn nog een dimensie in te voegen, namelijk de tijdsduur waarin leiderschap speelt. Die dimensie wordt door Remmelzwaal regelmatig benoemd, maar heeft geen plek in het helaas platte model, dat overigens complex genoeg is.

Wat ik als omissie betreur in het boek, is het oorverdovend *zwijgen* van het Nieuwe Testament over macht en gezag (als termen waarmee meestal in profane zin leiderschap wordt beschreven) in de gemeente. De auteur gebruikt in het tweede deel inderdaad ook het begrip 'macht', begrenst het en relateert het, maar de radicaliteit van het dienstkarakter van leidinggeven komt naar mijn mening niet voldoende uit de verf. Weliswaar schrijft Remmelzwaal dat hij 'macht' hanteert als neutraal begrip, maar daar ben je er theologisch niet mee. De grondregels van Christus' Koninkrijk zijn in scherp contrast met het woord macht; zo gauw het woord gebruikt wordt in theologische zin, kan het niet meer neutraal zijn. Een grondiger verantwoording vanuit de Nieuwtestamentische gegevens zou waarschijnlijk de vreemde eenzijdigheid van het organisatie-model van de gemeente hebben verduidelijkt. Alle termen, die met interne organisatie van de gemeente te maken hebben in het Nieuwe Testament, gaan uit van dienen en jezelf aan elkaar onderwerpen. De voor ons complementaire begrippen van macht en gezag blijven volledig buiten beeld of worden zelfs doelbewust buitengesloten. Waar de Schrift termen kennelijk doelbewust vermijdt, doen wij er goed aan die wijze van spreken over te nemen. Het treft mij dat de auteur op sommige plaatsen ook vanzelfsprekend uitgaat van het onderscheid tussen ambtsdragers en niet-ambtsdragers. Daar geldt hetzelfde voor. Dit neemt niet weg, dat de behandeling van dit stuk theorie op zich buitengewoon

inzichtelijk is en herkenbaar voor kerkelijke leiders; ik heb er talloze aanwijzingen in gevonden, die volstrekt relevant zijn voor leiders, kerken en gemeenten van nu. De vragenlijsten tenslotte aan het eind leveren mij wat gemengde gevoelens op. Ik vind ze als diagnosemiddel geschikt en nuttig, maar stel mij zo voor dat een welwillende lokale zielenherder enigszins zuchtend de vragen zal bekijken – is het mogelijk daar antwoord op te vinden? Het lijkt me een hele klus, maar misschien is een dergelijke aansporing te verwachten van een schrijver die zelf een degelijke klus afgerond heeft met het schrijven van dit boek.

Ik vind dit boek ook bij nadere beschouwing (en ondanks de kritiek) verplichte lectuur voor alle leidinggevend in kerkelijk Nederland (en voor allen die te maken hebben met de theorievorming rondom gemeenteopbouw) en hoop dat het een krachtig middel mag blijken om kerkelijk leiderschap optimaal te laten functioneren.

Anne de Vries (gemeentevorganger en gemeenteopbouwwerker in dienst van de Unie van Baptisten Gemeenten in Nederland)

Schapen in Wolfskleren. Hoe overdracht van onverwerkte emoties relaties kan beschadigen. Valerie J McIntyre, Navigator Boeken Driebergen 2003, 513 boz., € 14,90

Onopgemerkt veroorzaakt overdracht veel conflicten in de kerk. Een gemeentelid die haar voorganger idealiseerde, stort plotseling alle boosheid over hem uit. Twee leden van het aanbiddingsteam kibelien als kleuters van vier. Een pastoraal werker spreekt een cliënt aan op zijn gedrag en ontdekt dat haar bediening vervolgens onderuit wordt gehaald door roddel en achterklap. Allemaal voorbeelden van overdracht.

Valerie McIntyre legt helder en ongecompliceerd uit welke vernietigende kracht overdracht heeft. Zij beschrijft hoe dit fenomeen verhoudingen binnen de kerk of pastorale zorg beïnvloedt. Dat is de grote waarde van het boek. De titel ver-

woordt treffend de vernietigende kracht van overdracht en de geniepigheid waarmee overdracht in relaties binnensluipt. Door oorzaken, symptomen en gevolgen te verklaren toont Valerie aan wat overdracht doet. Ze verklaart psychologische begrippen zo begrijpelijk, dat je ze in het dagelijks leven gemakkelijk herkent. Door dit boek zullen voorgangers, kerkleiders en pastorale werkers herkennen wanneer er sprake is van overdracht en weten hoe zij hier correct en effectief op kunnen reageren als zij iemand begeleiden die verstrikt zit in het web van overdracht. Er is, simpel gezegd, sprake van overdracht als iemand de ander waarneemt en ervaart als een bepaalde persoon uit zijn of haar verleden. Dat gebeurt onbewust. Deze persoon projecteert zijn ervaringen en gevoelens uit het verleden op de ander in het heden en reageert dienovereenkomstig. Omdat hij zich niet bewust is van de projectie en omdat hij denkt dat de pijn en moeite wordt veroorzaakt door de wisselwerking en dynamiek van de huidige relatie, raakt hij in grote verwarring. In feite vindt veel pijn en angst zijn oorsprong in oude, onopgeloste pijn. Christelijke psychologen en schrijvers (onder wie Henry Cloud en John Townsend, de schrijvers van de 'Grenzen' boeken: Grenzen, Grenzen met kinderen, Grenzen in het huwelijk) halen de woorden van Jezus aan als ze overdracht verklaren. Haal de balk uit je eigen oog, voordat je probeert de splinter uit het oog van de ander te verwijderen. Hun interpretatie is: 'Reken eerst af met de zaken in je eigen leven (want die verblinden je zicht), voordat je probeert minder belangrijke zaken in het leven van de ander te herstellen'. De schrijfster van 'Schapen in wolfskleren' put ook uit de Bijbel als zij aantoont dat overdracht geen nieuw psychologisch fenomeen is. Dit patroon wordt vooral zichtbaar in gezagsrelaties of zorgsituaties. Zij stelt: 'Dit is de kern van overdracht, wanneer leed uit het verleden niet is opgelost door vergeving, zoekt de ziel naar een andere zondebok' (74). In hoofdstuk 1 beschrijft de auteur gedetailleerd een periode in haar eigen leven waarin zij worstelde met overdracht. Ze

poetst de feiten niet op als ze beschrijft hoe haar eigen strijd met overdracht binnen een diepe vriendschap haar eigen leven en dat van anderen verwoestte. In haar verhaal schetst ze hoe de overdracht zich geleidelijk ontwikkelde en welke diepgewortelde pijn in haar eigen leven de oorzaak daarvan was. Ze vertelt over de langdurige, pijnlijke strijd die ze moest leveren om de werkelijkheid te omarmen, nadat ze besloten had de gedachtepatronen, emoties en gedragspatronen als gevolg van de projectie van haar onopgeloste pijn af te leggen. Zorgvuldig definieert de schrijfster in hoofdstuk 2 het begrip overdracht. Ze volgt de ontwikkeling van overdracht in psychoanalytische zin en verklaart andere begrippen die er nauw mee samenhangen zoals projectie, verdringing, afsplitsing en vluchten. Ze legt uit dat overdracht zowel negatieve als positieve gevoelens omvat. Met een verhaal waarin overdracht een dominante rol speelt, illustreert ze hoe en waarom het idealiseren van iemand ontstaat en hoe het plotseling kan omslaan naar de negatieve en verwoestende kant van overdracht. Ze bevestigt de vooronderstelling van Frank Lake – een Brits psychiater (1914-1982) - dat overdracht in pastorale zorg en kerkelijk leven onvermijdelijk is, aan het licht gebracht (herkend) moet worden en als specifiek probleem behandeld moet worden. In de hoofdstukken 3, 4 en 5 bespreekt ze de oorzaken van overdracht. De schrijfster verklaart hoe emoties uit de kindertijd onderdrukt en afgesneden kunnen worden. Het gevolg kan zijn dat deze gevoelens op volwassen leeftijd de vorm van overdracht aannemen. Ze legt ook uit hoe trots, jezelf misleiden en weerstand de negatieve overdracht voeding geven en iemand verhinderen de noodzakelijke genezing te ontvangen. Overdracht binnen de kerk is het onderwerp van deel 2 van dit boek (hoofdstuk 6-9). Ze illustreert met verschillende verhalen dat overdracht een dominante rol speelde in kerkelijke conflicten en kerk-splitsingen. De auteur legt uit dat juist leiders en pastorale werkers het gevaar lopen doelwit te worden van overdracht

en waarom dit gebeurt. Ze licht toe hoe overdracht kerkelijke vernieuwing kan verlammen, ontevredenheid kan vermenigvuldigen en geestelijk gezag kan ondermijnen. In het laatste hoofdstuk van dit deel behandelt ze de geestelijke gevolgen van overdracht en legt ze uit dat ieder die erin verstrikt raakt of er het slachtoffer van wordt, terecht komt in een heftige geestelijke strijd.

Deel 3 (hoofdstuk 10-12) richt zich op de oplossing voor overdracht. In deze afsluitende hoofdstukken beschrijft de auteur wat de juiste handelwijze is, als overdracht is ontstaan. Ze wijst vervolgens op mogelijke valkuilen. Ze verklaart dat inzicht, nederigheid en bekering noodzakelijk zijn, maar tegelijkertijd het stellen

van grenzen, confrontatie, doorzettingsvermogen en moed. Het laatste hoofdstuk van dit deel is gericht tot mensen die menen dat zij gevangen zitten in de valstrik van overdracht. Er is een vragenlijst om te ontdekken of dit werkelijk zo is en zij geeft stapsgewijs aan hoe iemand uit dit gedragspatroon kan komen.

Ik kan dit boek aan iedere voorganger, kerkleider en pastorale werker aanbevelen. Dit boek kan ook een bron van inzicht zijn voor mensen die zelf gevangen zitten in een patroon van overdracht en als stimulators dienen om een eerste stap te zetten om noodzakelijke hulp te zoeken.

Michelle van Dusseldorp (psycho-pastorale hulpverlener, psychotherapeut i.o.)

Wij ontvingen en komen mogelijk nog terug op:

**Treasure in clay jars. Patterns in mission-
al faithfulness.** *Lois Y. Barrett (et al),
Eerdmans Grand Rapids, 186 blz., \$18,00*

**Op zoek naar woorden over Jezus
Christus; Theologische bijdragen naar
aanleiding van het SoW-rapport Jezus
Christus, onze Heer en Verlosser,** *dr. Theo
Hettema en drs. Leo Mietus, Ekklesia
Gorinchem, 53 blz., € 8,90*

**Vriend van zondaren; Over vermanen in
het pastoraat,** *drs. J. het Lam,
Boekencentrum Zoetermeer, 116 blz., € 13,50*

**Ik ook van jou! Handboek bij een huwe-
lijk,** *Nicky & Sila Lee, Buijten &
Schipperheijn Amsterdam, 312 blz., € 19,90*

**De pastor als reisgenoot; Pastoraal-theo-
logische gedachten over geestelijke
begeleiding,** *dr. H.C. van der Meulen,
Boekencentrum Zoetermeer, 297 blz., € 26,50*

**Kolossenzen; Met Christus geborgen in
God,** *Harald Overeem, Boekencentrum
Zoetermeer, 99 blz., € 10,00*

**Wij hebben ongelofelijke dingen gezien;
Johannes vanuit de kunst gelezen,** *Anne
Marijke Spijkerboer, Meinema Zoetermeer,
144 blz., € 18,50*

**Paul's Letter to the Romans; A Socio-
Rhetorical Commentary,** *Ben Witherington
III with Darlene Hyatt, Eerdmans Grand
Rapids, 421 blz., \$ 36,00*

**Judas, verrader of vriend? Over navol-
ging tussen ideaal en werkelijkheid
(Brochure Toer),** *Bert L. van der Woude,
Boekencentrum Zoetermeer, 80 blz., € 5,50*

**Fullness of Life for All, challenges for
mission in early 21st Century,** *Inus
Daneel, Charles Van Engen en Hendrik
Vroom (ed.), Editions Rodopi, Amsterdam/
New York 2003, 357 blz. € 75 (geb)/€ 32
(paperback)*