

University of Groningen

4. De oud-Israëlitische godsvoorstelling

Labuschagne, C.J.

Published in:

Wat zegt de Bijbel in Gods Naam? Nieuwe bijbeluitleg en hedendaags godsgeloof

IMPORTANT NOTE: You are advised to consult the publisher's version (publisher's PDF) if you wish to cite from it. Please check the document version below.

Document Version

Publisher's PDF, also known as Version of record

Publication date:

2011

[Link to publication in University of Groningen/UMCG research database](#)

Citation for published version (APA):

Labuschagne, C. J. (2011). 4. De oud-Israëlitische godsvoorstelling. In *Wat zegt de Bijbel in Gods Naam? Nieuwe bijbeluitleg en hedendaags godsgeloof*

Copyright

Other than for strictly personal use, it is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

Take-down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Downloaded from the University of Groningen/UMCG research database (Pure): <http://www.rug.nl/research/portal>. For technical reasons the number of authors shown on this cover page is limited to 10 maximum.

4. De oud-Israëlitische godsvoorstelling

['God' heeft een geschiedenis](#)

[Godsopenbaring of godskennis?](#)

[De bijbelse manier van spreken over God](#)

[De oorsprong van Israëls godskennis](#)

[Wie is als Jahwè?](#)

[Was Jahwè de God van Abraham?](#)

[Was Jahwè de nationale God van oud-Israël?](#)

[Perspectief](#)

'God' heeft een geschiedenis

Voor wie in de joods-christelijke traditie staat, ligt het startpunt voor de bezinning op het eigen godsgeloof in de bijbelse godsvoorstelling. Het is daarom noodzakelijk eerst dat godsbeeld scherp in het vizier te krijgen alvorens wij ons theologisch kunnen oriënteren. Theologie is een spreken over God op grond van bepaalde voorstellingen die men van God heeft. Zo is de theologie, die wij in de Bijbel aantreffen, gebaseerd op het beeld dat de mensen uit die tijd van God hadden. Het is niet onmogelijk, maar toch wel bijzonder moeilijk, dit godsbeeld op het spoor te komen en de geschiedenis van de ontwikkeling van de idee 'God' in de Bijbel te schetsen. De Bijbel is namelijk geen 'dogmatiek', waarin de leer over God systematisch wordt uiteengezet. Evenmin vinden wij in de Bijbel een filosofische verhandeling over 'de godsvraag' waarin het godsbegrip wordt omschreven en over het bestaan van God wordt gefilosofeerd. Anders gezegd, de Bijbel is geen theologisch handboek.

Toch hebben wij in de Bijbel de neerslag van het nadenken over en de ervaring met God in de geschiedenis van toen. Deze theologische neerslag is echter niet tot ons gekomen in de vorm van een systematisch historisch verslag, maar ligt opgeslagen in een verzameling van een groot aantal zeer uiteenlopende geschriften, ontstaan over een periode van meer dan 1500 jaar. Op hun beurt zijn deze geschriften niet alleen afkomstig van verschillende auteurs met verschillende tijdgebonden visies, maar zij zijn bovendien in de loop van de tijd door verschillende schrijvers aangevuld, bijgewerkt en herbewerkt. Zo liggen oude en nieuwe godsvoorstellingen, primitieve en meer gedistingeerde opvattingen over God, naïeve en wereldwijze godsbeelden vaak door elkaar heen.

Uit deze bonte rij van getuigenissen moeten wij de gegevens halen om tot een verantwoorde visie te komen op de bijbelse godsvoorstelling. De bijbelse theologie heeft een lange, ingewikkelde ontwikkeling in de geschiedenis gehad, waarbij wij rekening moeten houden met diverse godsvoorstellingen bij verschillende auteurs uit verschillende tijden. In deze zin kunnen wij zeggen dat ook 'God' een geschiedenis heeft. De bijbelse godskennis is aan een groeiproces onderhevig geweest, zodat wij kunnen spreken van eerste aanzetten en nieuwe impulsen, van ontplooiing, verbreding en verdieping, van reformatie en restauratie, maar ook van deformatie en vervlakking,

verstarring en verabsolutering, kortom van hoogtepunten en dieptepunten. Dit beweeglijke proces heeft zich weliswaar niet volgens een evolutionistisch schema voltrokken in die zin dat gesproken moet worden van een ontwikkeling van een primitieve naar een gedistingeerde godsvoorstelling, want, zoals gezegd, liggen deze voorstellingen door elkaar, en in zekere zin is elke godsvoorstelling primitief, ook de meest moderne. Toch is in dit groeiproces een lijn te bespeuren, die vanuit het Oude Testament doorloopt tot in het Nieuwe en die daar, volgens het christelijk geloof, een hoogtepunt bereikt in het leven en de leer van Jezus. Deze ontwikkeling is niet tot stilstand gekomen bij de voltooiing van het Nieuwe Testament, maar zette zich door in de geschiedenis binnen de beddingen van de joodse en de christelijke tradities tot op de huidige dag.

Het is niet mogelijk binnen het bestek van dit hoofdstuk de ontwikkeling van de bijbelse godsvoorstelling te schetsen. Ik kan alleen proberen enkele grote lijnen te trekken door de oorsprong na te gaan en bepaalde 'constanten' en 'variabelen' in het zich ontwikkelende godsbeeld aan te wijzen. Er zijn namelijk zekere opvattingen over God die wij praktisch in alle lagen van de Bijbel tegenkomen: de beschouwing van God als een persoonlijk voorgestelde macht, die als schepper te maken heeft met alles wat zich in de natuur en in de geschiedenis afspeelt en die in een bijzondere relatie staat tot Israël als de God van gerechtigheid, liefde en solidariteit, die trouw is aan zichzelf.

Daarnaast zijn er opvattingen over God, die aan bepaalde tijden gebonden zijn en alleen in bepaalde lagen van de Bijbel voorkomen: de voorstelling van God als krijgsman, als ontvanger van bloedige offers, als wetgever, als volksgod in nationalistische zin. Deze 'eigenschappen' van God moeten als 'variabel' gerelativeerd en naar hun tijdgebonden plaats in de culturele ontwikkeling verwezen worden, omdat zij, op grond van nieuwe en verdiepte inzichten, in de Bijbel zelf als achterhaald beschouwd worden. Er is namelijk wel degelijk sprake van inwendige theologische kritiek in de Bijbel, zoals de volgende voorbeelden laten zien: de kritische houding van de profeten tegenover de overgeleverde tradities; de sterke relativering van de offerpraktijk in Amos 5:21-26 en de radicale afwijzing ervan in Jeremia 6:20 en 7:21-23; de reactie op een wettisch verbond in Jeremia 31:31-34; het verzet in het boek Job tegen de voorstelling dat God de goddeloze straft en de rechtvaardige beloont; de kritiek in het boek Jona o.a. op de gedachte dat God geen berouw kent en niet op een eenmaal genomen besluit kan terugkomen; de afwijzing van geweld in Jesaja 2:4 en Zacharia 4:6; ten slotte de kritische houding van Jezus tegenover vele traditionele voorstellingen, bijvoorbeeld in Matteüs 5:21 v.v. Het zou een kapitale vergissing zijn alle opvattingen over God zonder meer op één lijn te stellen en alle Hem toegedachte 'eigenschappen' te beschouwen als openbaring van zijn wezen!

Godsopenbaring of godskennis?

Het begrip 'openbaring' is buitengewoon onduidelijk en daarom verwarrend. In kerkelijke dogmatische kringen wordt de term gebruikt als aanduiding van alles wat in het Oude en Nieuwe Testament over God en mens gezegd wordt. Men verwijst naar de Bijbel als 'de openbaring van God' en men heeft het ongenueanceerd over het Oude en Nieuwe Testament als 'Christusopenbaring' of als 'Gods openbaring in Jezus Christus'. De term impliceert bovendien dat wat in de Bijbel over God en mens gezegd wordt 'van boven' komt, dat deze openbaring exclusief is en dat daarmee het laatste woord over God gesproken is. In kringen van godsdiensthistorici daarentegen - dat zijn geleerden die een studie maken van alle godsdiensten - wordt de term 'openbaring' gebruikt in verband met alle religies, want het blijkt dat in principe elke godsdienst zich voordoet als berustend op openbaring. In geleerde taal gezegd: fenomenologisch beschouwd, begint elke religie met openbaring. Een term die dermate verschillend functioneert, kunnen wij in de Bijbelwetenschap beter vermijden. Bovendien kleeft er nog een aantal andere bezwaren aan deze term.

In de eerste plaats is de term 'openbaring' de minst geschikte van alle aanduidingen die in aanmerking komen voor het geven van een algemene typering van datgene waar het in de Bijbel om gaat, namelijk de kennis van, de ervaring met, en de relatie tot God in de geschiedenis van het volk Israël en van Jezus en zijn leerlingen. Een meer geëigende, in de Bijbel zelf gebruikte en daarom geschiktere term is 'kennis van God' of 'godskennis', die ik zo dadelijk nader zal toelichten.

Een tweede bezwaar tegen de term 'openbaring' is dat hij veel te inclusief is, omdat geïmpliceerd wordt dat alles wat in de Bijbel over God en mens gezegd wordt van God komt als iets dat Hij aan de mens 'onthult'. Daarmee wordt bij voorbaat de menselijke factor sterk gerelativeerd, zo niet geheel teruggedrongen. Gezien het menselijke karakter van de Bijbel is het binnen de Bijbelwetenschap onmogelijk de Bijbel 'de openbaring van God' te noemen, tenzij men bereid is 'menselijk inzicht' gelijk te stellen met 'goddelijke openbaring' en de menselijke 'voorstelling' van God te identificeren met het 'wezen' van God.

Een derde bezwaar tegen de term 'openbaring' is dat het veel te exclusief is voor zover gesuggereerd wordt dat de Bijbel de enige kennis van God bevat. Daarmee worden alle andere godsdiensten zodanig gerelativeerd dat zij afgeschreven kunnen worden als 'dwaling', 'ongeloof', 'bijgeloof', of als het 'eigenmachtig zoeken naar God'. Deze exclusieve opvatting van openbaring is niet alleen onwetenschappelijk - fenomenologisch beschouwd begint elke religie met openbaring - maar zij is ook geheel in strijd met de bijbelse visie op de niet-Israëlitische volkeren bij wie wel degelijk een zekere godskennis verondersteld wordt. Zo gaat de profeet Amos ervan uit dat de volkeren, over wie hij Gods oordeel aankondigt, wisten dat zij verkeerd handelden, en ook Paulus veronderstelt dat de heidenen niet zonder kennis van God zijn (vgl. Rom.1:18-23).

Het gebruik van de term 'godskennis' ondervangt bovengenoemde bezwaren omdat hij

ondubbelzinnig duidelijk is. De Hebreeuwse term, die wij met 'kennis van God' in het Nederlands weergeven, is een relatiebegrip. 'Kennen' is niet zozeer 'verstandelijk kennen' in de zin van 'weten van' of 'bekend zijn met', als wel 'intiem omgaan met' in de zin van 'door omgang vertrouwd zijn met' of 'door een persoonlijke relatie verbonden zijn met'. Het is daarom niet toevallig dat hetzelfde woord in het Hebreeuws gebruikt wordt om de meest intieme omgang tussen mensen, het geslachtsverkeer, mee aan te duiden. In godsdienstige zin bracht oud-Israël ermee tot uitdrukking het geheel van zijn omgang met God in de geschiedenis, de relatie tussen mens en God als een gemeenschapsrelatie, een persoonlijke betrekking (zie Amos 3:2; Hosea 4:1; 6:6; Jesaja 11:9; Spreuken 2:5 en o.a. Johannes 17:3). Binnen het kader van godskennis in deze zin is er alle ruimte voor een groeiende, wisselende, tijd- en cultuurgebonden godsvoorstelling, voor het menselijk worstelen en zoeken naar de waarheid Gods, voor inwendige kritiek op, en wijziging van, het godsbeeld. Godskennis is iets menselijks en daarom definieerbaar, beschrijfbaar en historisch op het spoor te komen. Dat er ook een dimensie aan zit, die zich aan een volledige omschrijving onttrekt, wordt niet uitgesloten. Integendeel, een goede beoefening van onze wetenschap houdt ook rekening met een geheim, een nog niet ten volle doorgronde diepste oorzaak, die wij kunnen aanduiden met 'inspiratie', of, zo men wil, 'openbaring'.

De bijbelse manier van spreken over God

Zoals gezegd, is theologie een spreken over God op grond van een bepaalde voorstelling die men van God heeft. De bijbelse auteurs waren kinderen van hun tijd en maakten bij hun nadenken over kardinale vragen van het leven en bij hun interpretatie van gebeurtenissen gebruik van de godsdienstige begrippen van hun tijd. Ten einde de diepere zin en samenhang der dingen en de verborgen dimensies van de werkelijkheid te ontdekken en te verklaren, bedienden zij zich van de theologische taal van hun tijd. Het spreken over God is hun manier van deze dingen verwoorden. Met behulp van hun godsvoorstelling probeerden zij een antwoord te geven op de diepste en laatste vragen.

Bij het spreken over God is het onvermijdelijk dat men antropomorfismen gebruikt. Een antropomorfisme is een voorstelling waarbij God beschouwd wordt onder menselijke gestalte en waarbij Hij gedacht wordt te handelen naar analogie van het menselijk handelen. Het is part en deel van een levende godsvoorstelling dat God beschouwd wordt als een 'persoon' die 'spreekt', 'hoort', 'ziet', 'staat' en 'zit', als had Hij, zoals de mens, spraak-, gehoor- en gezichtsorganen en ledematen.

Het hoort ook bij een concrete voorstelling dat God gedacht wordt menselijke gevoelens te hebben zoals 'berouw', 'haat', 'wraak', 'toorn', 'liefde' en 'medelijden'. Deze voorstelling betekent in geen geval dat men God wil vermenselijken, maar veeleer is zij een onvermijdelijke noodzaak voor wie iets concreets over God wil zeggen. Het is daarom onjuist de 'menschvormigheid' van God een primitieve godsvoorstelling te noemen, die veel lager zou zijn dan wat men noemt een 'geestelijke' voorstelling van God. Wij moeten niet vergeten dat een 'geestelijke' godsvoorstelling evengoed antropomorf is als een 'lichamelijke'.

Het verschil is alleen dat in het laatste geval over God gesproken wordt naar analogie van de lichamelijke aspecten van de mens, terwijl in het eerste geval de geestelijke aspecten van de mens de analogie bieden. Maar dit maakt de godsvoorstelling niet minder antropomorf. Zelfs de meest abstracte voorstelling van God, bijvoorbeeld als de 'Voorzienigheid', het 'Mysterie', de 'laatste Grond', is niet vrij van mensvormigheid! Het is eerder zo dat geen zinnig woord over God te zeggen is zonder dat men gebruik maakt van menselijke vormen, gestalten, gevoelens en perspectieven. Anders gezegd, de theologie is volledig aangewezen op de begrippen van de antropologie. Men kan over het goddelijke niet anders spreken dan naar analogie van het menselijke.

Willen wij de bijbelse manier van spreken over God begrijpen, dan moeten wij haar van meet af aan in dit kader plaatsen. Het feit dat God onstoffelijk is, maakt Hem nog niet tot iets abstracts, integendeel, voor de mensen van de bijbelse tijd is juist deze onstoffelijke God de volstrekt concrete, de werkelijk levende. Wie dit geloof onder woorden wil brengen, kan niet anders dan antropomorfismen gebruiken. Formeel gezien is deze spreekwijze een soort beeldspraak, dat wil zeggen, een manier van zeggen waarbij de gedachten en begrippen betreffende God indirect tot uiting worden gebracht door middel van beelden. Deze beelden worden ontleend aan de alledaagse ervaringswereld van de mens. In de grond van de zaak is deze manier van spreken niets anders dan de concrete wijze waarop het anders onzegbare wordt gezegd. Hoe kun je anders in je taal je voorstelling van de onstoffelijke en onzichtbare dimensie van onze werkelijkheid onder woorden brengen?

Wanneer ik de bijbelse manier van spreken over God beeldspraak noem, dan betreft het alleen de uiterlijke taalvorm en de literaire inkleding, zonder dat over de inhoud of over de waarheid ervan iets wordt gezegd. Ik wilde tot dusver alleen maar de manier aanduiden waarop het spreken over God in de taal van de Bijbel concreet gestalte krijgt, en deze is het mensvormig spreken over God. Dit geldt niet uitsluitend voor de bijbelse taal, maar voor alle taal, ook voor de onze. Zelfs de meest gedistingeerde christen kan niet over God spreken zonder antropomorfismen te gebruiken. Deze manier van spreken over God deelde oud-Israël met de omwonende volken, want ook in Egypte, Babylonië en Kanaän werden de goden mensvormig voorgesteld. Dit betekent dat de bijbelse manier van spreken over God, wat de vorm betreft, veel gemeen heeft met de conventionele uitdrukkingwijzen en termen die bij de omwonende volken voorkomen.

Dat oud-Israël in zijn denken en spreken over God een geheel eigen, van andere volken duidelijk afwijkende, ontwikkeling heeft meegemaakt, spreekt vanzelf, maar dat neemt niet weg dat zijn theologen afhankelijk waren van het godsdienstig taalgebruik van hun tijd en van de gangbare spreekwijze van hun omgeving. Wij moeten ons er steeds van bewust zijn dat de Israëlitische godsdienst ontstaan is en zijn beslag gekregen heeft te midden van de andere godsdiensten. Als systeem van godsverering had de godsdienst van oud-Israël zijn wortels diep in de wereld van de omringende godsdiensten, waarmee het veel gemeenschappelijks bezat en waaruit het vele vormen voor zijn eigen godsdienst en vele bouwstenen voor zijn eigen theologie haalde.

De oorsprong van Israëls godskennis

Het begrip 'God' is noch een ontdekking noch een uitvinding van oud-Israël. Toen het specifiek Israëlitische geloof in de Heer, God Jahwè, zijn intrede deed in de wereld van de godsdiensten, was er al een zekere godskennis aanwezig. Het geloof in het bestaan van God was er al, zowel bij de omwonende volken als bij de voorvaders van de Israëlieten. Deze wereld was niet zonder God, integendeel, er bestonden in die tijd al duidelijke godsvoorstellingen, er waren uitgebreide systemen van godsverering door offers en rituele handelingen. Onder vele namen en gestalten kende men God en op vele plaatsen heeft men diep nagedacht over het grote mysterie en heeft men de gebeurtenissen in de wereld en de verschijnselen in de natuur met God in verband gebracht. Het zou daarom onjuist zijn te denken dat godskennis de exclusieve vrucht van het Israëlitische Jahwègeloof is. Godskennis in de zin van weten van God, geloven dat Hij bestaat, hoort niet tot het nieuwe of zelfs het typische van de godsdienst van Israël. Godskennis werd toen zonder meer verondersteld - het was alleen de dwaas, die bij zichzelf dacht dat er geen God was.

De oud-oosterse godsvoorstellingen maken samen met de Israëlitische deel uit van het nog grotere geheel van religieuze voorstellingen waarbinnen het begrip 'God' functioneert als aanduiding van het grote Mysterie, de onzichtbare, allesbeheersende Macht, de Schepper, de Zin-gever van het leven, het Oriëntatiepunt voor het menselijk handelen. Het typische van het Israëlitische Jahwègeloof ligt dus niet in een soort oerervaring van openbaring, maar veeleer in de hervorming van reeds aanwezige godskennis door deze radicaal om te buigen, grondig te wijzigen, aan te vullen en te verdiepen.

Op de vraag waar deze 'algemene' godskennis vandaan komt, hoeven wij niet dieper in te gaan. Het zou ons te ver voeren hier de vraag betreffende de oorsprong van het verschijnsel godsdienst te bespreken. In dit verband heeft men vaak in het verleden gewerkt met termen als 'oeropenbaring'; en 'algemene openbaring', maar het is beter begrippen te gebruiken als 'inherente godskennis' of 'natuurlijke theologie' of 'instinctief godsbesef' of 'intuïtief godsgeloof' of, zo men wil, 'algemene godskennis'. Waar het ons nu echter om gaat, is duidelijk te maken dat oud-Israël bij een reeds bestaande kennis van God heeft ingehaakt met zijn Jahwègeloof. Bij bepaalde aspecten van deze godskennis heeft men zich aangesloten en tegen andere zich fel afgezet. Met de intrede van het Jahwègeloof is een langdurige confrontatie begonnen met de religies van de toenmalige wereld in de loop waarvan het geloof in God Jahwè zijn eigen unieke gestalte en bijzonder karakter kreeg.

Het meest fundamentele, en tegelijk revolutionaire, in de godsvoorstelling van oud-Israël is het inzicht dat er maar één God is. Deze God is niet het resultaat van een theogonie - de leer van de geboorte en afstamming der goden - maar Hij is er krachtens het feit dat Hij er is. Indien er iets af te leiden valt uit de naam Jahwè, dan is het dat Hij degene is die er is. In Exodus 3:14 wordt er een verklaring van de naam Jahwè gegeven: 'Hij is'. In het gesprek met Mozes wordt God voorgesteld te zeggen: 'Ik ben die Ik ben', 'Ik ben, want Ik ben er', 'Ik ben, want Ik zal er zijn'.

De oorsprong van oud-Israëls geloof in God Jahwè ligt, volgens de bijbelse geloofsgetuigenis, in een gebeurtenis die een diepe indruk op de daarbij betrokkenen heeft gemaakt: de uittocht uit Egypte. Op een voor hen wonderbaarlijke wijze is het een groep tot slavernij gebrachte stammen en andere verschoppelingen in Egypte gelukt het slavenjuk te ontvluchten en weg te komen in de richting van de Sinaï-woestijn. Deze bevrijding werd als een godswonder geïnterpreteerd en door het optreden van een profetische figuur, Mozes, geduid als een daad van God Jahwè, van wiens aanwezigheid Mozes zich volgens de traditie bewust was geworden tijdens een ervaring bij het braambos in de woestijn. Zo kwamen de uit Egypte komende voorvaders van oud-Israël in aanraking met de mozaïsche godsvoorstelling. De aldus tot stand gekomen relatie tussen deze mensen en God Jahwè werd al spoedig na de uittocht, volgens de traditie bij een berg in de Sinaïwoestijn, of in de omgeving van de bronnen bij Kades, formeel bevestigd en geregeld. Bij de consolidering van de te Kades verblijvende en de uit Egypte gevluchte groepen - de kern van wat na de vestiging in Kanaän het volk Israël zou worden - is het eveneens Mozes geweest die als profetische bemiddelaar Gods beloften en eisen, de toezeggingen en afspraken, heeft geregeld. Van de kant van God Jahwè werd het volk te verstaan gegeven dat Hij hun God wilde zijn, terwijl van hen werd geëist dat zij geen andere God mochten hebben en dat van Hem geen beeld gemaakt mocht worden. Deze relatie, Jahwè de God van Israël en Israël het volk van Jahwè, die wij als een *gemeenschapsrelatie* kunnen typeren, zou men vele eeuwen later, in de tijd van Deuteronomium en daarna, gaan beschouwen als een 'verkiezings- en verbondsrelatie'.

Het zich verbonden weten met God, die bevrijdt en die in een intieme betrekking met mensen staat, was op dat moment in de geschiedenis van de godsdiensten der wereld iets bijzonders. De gedachte dat God zich door een bevrijdingsdaad in de geschiedenis met een groep mensen verbindt, was toen op zijn minst revolutionair, met name omdat deze voorstelling impliciet gekoppeld werd aan de gedachte dat er maar één God is. In Hosea 13:4 wordt deze relatie en de daarmee samenhangende eis van exclusiviteit aldus geformuleerd: 'Ik, Jahwè, ben uw God van Egypteland af; een God nevens Mij kent gij niet, en een Verlosser buiten Mij is er niet', een formulering die teruggaat op. of in ieder geval verband houdt met, de beginwoorden van de Tien Geboden (Exodus 20:2 en Deuteronomium 5:6) *'Ik, Jahwè, ben uw God, die u uit Egypteland, uit het diensthuis, geleid heb! Gij zult geen andere goden hebben wegens mijn aanwezigheid'* - naar mijn mening de juiste vertaling van de woorden die traditioneel weergegeven worden met 'voor mijn aangezicht'. Het verbod op het maken van een beeld van God was eveneens revolutionair en betekende een diepe verschuiving in het godsbegrip van die tijd. Daarmee werd een zeer principiële stap gezet naar het geloof in één God, een verschijnsel in de godsdienstgeschiedenis dat door geleerden met de term monotheïsme wordt aangeduid.

Over wat men zich precies moet voorstellen bij deze term, en over de vraag of het mozaïsche Jahwègeloof monotheïstisch genoemd mag worden, heerst verschil van mening onder de geleerden omdat men de term verschillend vult. Zonder op de desbetreffende discussie in te gaan, meen ik te kunnen stellen dat wij dat geloof niet

anders dan monotheïstisch kunnen opvatten, wanneer wij onder monotheïstisch verstaan het tegendeel van en de principiële afwijzing van polytheïsme - dat is het geloof in meerdere goden. Deze radicale afwijzing van het veelgodendom in het eerste gebod moet daarom verstaan worden als een volstrekt beslissende stap: het geloof in één God met uitsluiting van anderen.

Godsdiensthistorisch beschouwd was deze stap niet het eindpunt van een ontwikkeling, waarbij men zich zou moeten voorstellen dat het geloof in één God het resultaat was van een evolutie uit een primitief veelgodendom naar een monotheïsme, maar eerder een keerpunt. Het gaat om een nieuwe aanzet tot een vorm van godsdienst, die als gevolg van het optreden van een revolutionaire hervormer-stichter zich afzette tegen het veelgodendom door de exclusieve verering van één God. Dit betekent niet dat men toen reeds het bestaan van andere goden erkende, wel dat men hun betekenis relativeerde. Het zou vele eeuwen duren voordat oud-Israël de laatste consequenties zou trekken uit zijn monotheïstisch geloof, namelijk, de ontkenning van het bestaan van andere goden, zoals in Deuteronomium 4:39 wordt gesteld, dat *'Jahwè de enige God is in de hemel daar boven en op de aarde hier beneden - er is geen ander'* (vgl. Jes. 46:9).

Samenvattend kunnen wij zeggen dat, volgens de bijbelse auteurs, het Jahwègeloof zijn oorsprong heeft in het feit dat men de gebeurtenissen van de uittocht geïnterpreteerd heeft als een daad van God Jahwè. Deze duiding alsook het inzicht in de samenhang en diepste oorzaak van de gebeurtenissen moet toegeschreven worden aan een geestelijk leider, volgens het eenstemmige getuigenis van de traditie: Mozes. Van deze man kreeg oud-Israël het abc van zijn godskennis, de eerste aanzet tot wat later zou uitkristalliseren als het unieke Jahwègeloof. In de oerervaring van de uittocht werd oud-Israël tot het inzicht gebracht dat de God van Mozes anders is dan andere goden, sterker nog, dat Hij ongeëvenaard en onvergelijklijk is.¹

Wie is als Jahwè?

In een stuk of dertig teksten in het Oude Testament wordt uitdrukking gegeven aan het geloof dat er geen God als Jahwè is. Deze uitspraken moeten niet opgevat worden als alleen maar uitbundige lofbetuigingen aan het adres van de eigen nationale God, maar als de uitkomst van een bewuste vergelijking tussen God Jahwè en de andere goden, tussen de eigen godsvoorstelling en die van andere volken. Typerend is dat, historisch gezien, dergelijke uitspraken pas voorkomen na het optreden van Mozes en niet daarvoor. Dit betekent dat er pas vanaf de mozaïsche tijd sprake is van een tegenstelling tussen God en de goden. De verklaring hiervoor is dat men door het optreden van Mozes en door zijn duiding van de uittocht als een daad van God Jahwè zozeer onder de indruk kwam van de andersheid van God, dat men sedertdien een tegenstelling is gaan zien tussen deze godsvoorstelling en andere opvattingen over God. Het diepe besef van de andersheid, in de bijbelse taal de heiligheid, het alternatief-zijn, de onvergelijkelijkheid van God Jahwè, heeft ertoe geleid dat men in

¹ Zie mijn dissertatie *The Incomparability of Yahweh in the Old Testament*, Leiden: E.J. Brill, 1966.

oud-Israël tot klaarheid is gekomen over de vraag wie van al wat 'god' werd genoemd nu eigenlijk God was. Op grond van hun ervaring met, en geloofskennis van God Jahwè zijn de oude Israëlieten tot de conclusie gekomen dat Hij niet een god onder de goden, maar veeleer God tegenover de 'goden' is. Dit geloof werd als een belijdenis in Deut. 6:4 onder woorden gebracht: *'Hoor, Israël, Jahwè is onze God! Jahwè is enig!'*. Onder 'enig' verstond men God als degene die een 'eenling' is, die geen familie onder de goden heeft en daarom 'uniek' is. Hij heeft met 'goden' niets uit te staan, Hij is de geheel Andere, de enig ware God.

De allesoverheersende eigenschap van God Jahwè, die Hem tot de geheel Andere maakt, was voor oud-Israël zijn handelen in de geschiedenis als de God van gerechtigheid en recht, die het voor de zwakken en verdrukten opneemt. Geen god heeft dat ooit gedaan! Vergelijk teksten als Exodus 15:11-13; Deuteronomium 4:32-35 en 33:26; 1 Samuël 2:2; 2 Kronieken 14:10; Psalm 35:10; 71:19; 77:14; 86:8; 113:5-9. Dit ongeëvenaard handelen van God Jahwè was voor oud-Israël de maatstaf waarnaar men kon beoordelen of datgene wat als god vereerd werd, ook inderdaad God was.

Een duidelijk voorbeeld van het aanleggen van deze maatstaf vinden wij in Psalm 82. Daar daagt de psalmdichter de goden uit ten overstaan van God Jahwè de geringe en wees recht te verschaffen en recht te doen aan de ellendige en de arme door hen te bevrijden uit de klauwen van de goddeloze. Als het blijkt dat de 'goden' er niets van terechtbrengen, komt de dichter tot de slotsom: *'Ik had eens gedacht dat jullie goden waren, ja allen zonen des Allerhoogsten, maar (nu weet ik:) evenals een mens zullen jullie sterven, evenals een der vorsten zullen jullie vallen!'* (verzen 6-7). God is degene die ter wille van recht en gerechtigheid opkomt voor de zwakken en armen! Wie dat niet doet is geen god. Dit was de basis van waaruit de oude Israëlieten tegen de 'goden' van de andere religies aankeken.

Vanuit dit besef van het volstrekt unieke God-zijn van Jahwè heeft men twee zeer fundamentele conclusies getrokken. Ten eerste, aangezien God Jahwè zich in nauwe relatie met Israël bevond, was Hij alleen binnen Israël te vinden. Ten tweede, aangezien Hij alleen de ware God was, moest Hij daarom, als schepper, ook de God van de hele wereld zijn. Zo heeft men zich enerzijds God in *particularistische* zin voorgesteld als aan Israël gebonden, wonend te Jeruzalem, de God die de oorlogen van Israël voert en diens vijanden vernietigt. Anderzijds zag men Jahwè in *universalistische* zin als de wereldgod, die ook buiten Israël werkzaam bezig is, die de wereldgeschiedenis leidt en daarom op één of andere wijze, impliciet of expliciet in de volkerenwereld aanwezig moest zijn.

Deze spanning tussen de particularistische en de universalistische godsvoorstelling is één van de kenmerken van het geloof van oud-Israël. Aan de ene kant was er een af-grenzing tegen, en een uitsluiting van, de rest van de wereld, maar aan de andere kant was er ook steeds een openheid ten aanzien van de volkerenwereld. Deze twee voorstellingen sluiten elkaar niet uit, maar houden elkaar in evenwicht. Binnen de beslotenheid van het eigen volksbestaan is oud-Israël tot een definitie van 'God' gekomen en heeft men God leren kennen als degene, die zich in een voortdurende relatie stelt tot wie Hem kennen, een relatie waarin Hij zijn solidariteit, liefde en trouw

concreet demonstreert.

Op allerlei wijzen en met gebruikmaking van allerlei beelden gaf oud-Israël uitdrukking aan zijn geloof in deze bijzondere relatie: het beeld van de liefdesrelatie in het huwelijk, het beeld van Vader en zoon, van Koning en onderdaan, van Herder en kudde, van Leraar en leerling, van Rechter en berechte, van Opperheer en vazal, van Wetgever en wetontvanger, enz. Deze relatie met God had verstrekkende consequenties. In de eerste plaats betekende dit voor oud-Israël dat God Jahwè niet uitsluitend zijn (nationale) God was - pogingen Hem tot een puur nationalistische god te degraderen, stuitte op fel verzet van de kant van de schriftprofeten. Door bittere ervaring heeft men geleerd dat de als nationaal gedachte God zich zeer onnationalistisch kon gedragen en dat Hij zich zelfs tegen het eigen volk kon keren! In de tweede plaats hield het voor oud-Israël in dat men God met de rest van de wereld moest delen, want de God die zich in oud-Israël heeft gemanifesteerd als Jahwè, is de God van de gehele wereld.

Was Jahwè de God van Abraham?

In het licht van de vanaf de tijd van Mozes verworven inzichten in het handelen van God is men op een gegeven moment de vóór-mozaïsche tijd theologisch gaan interpreteren. Uit deze tijd had men allerlei overleveringen betreffende de oudvaders zoals Henoeh, Lamech en Noach - zie het 'geslachtsregister' in Genesis 5 - en ook betreffende de aartsvaders Abraham, Isaak en Jakob, verhalen over hun omzwervingen, hun gewoonten, gebruiken en hun godsdienstige voorstellingen.

In zijn bezinning op het verleden heeft oud-Israël zich dat verleden onmogelijk buiten God Jahwè om kunnen voorstellen: Als enige God was Hij vanzelfsprekend ook de God die in het begin alles geschapen heeft en die ook de God was van de voorvaderen. Zo heeft men zowel de oergeschiedenis als de aartsvaderperiode niet anders kunnen beschrijven dan vanuit het gezichtspunt van het mozaïsche Jahwisme.

De eerste grote geschiedschrijver die oud-Israël heeft voortgebracht, een man die in de tijd van de Babylonische ballingschap heeft geleefd heeft geprobeerd een overzichtelijk geheel te maken van de vele overleveringen door deze als één doorlopend stuk geschiedenis vanaf de schepping te presenteren en door ze theologisch te interpreteren als één onafgebroken geschiedenis door God Jahwè geleid. In zijn visie op de geschiedenis staat God centraal op grond van het besef dat het handelen Gods het menselijk handelen niet alleen bepaalt, maar ook overstijgt.

Deze geschiedschrijver was zich terdege ervan bewust dat de vóórmozaïsche volkerenwereld niet zonder God was, hoewel men in dié tijd Jahwè, de God van Mozes, nog niet kende. In zijn beschrijving van de lotgevallen van de vaders veegt deze auteur de theologie van de vóórmozaïsche tijd niet zo maar van tafel. Er is bij hem geen zweem van openbaringspositivisme, als zou God zich voor de eerste keer in de geschiedenis van de mensheid ten overstaan van Mozes gemanifesteerd hebben en als zouden de mensen vóór Mozes in de duisternis hebben rondgetast, als ware hun geloof een 'eigenmachtig zoeken naar God' en dus ongeloof of bijgeloof. Wat deze schrijver deed was de tradities over de vaders te interpreteren binnen het raam, in het

licht, van het Jahwègeloof. De god of de goden, die de aartsvaders onder verschillende namen kenden - het 'Schild van Abraham', de 'Schrik van Isaak', 'God de Allerhoogste' en 'God de Almachtige' - beschouwde hij niet als verwerpelijke afgoderij, maar als vóórjahwistische manifestaties van God Jahwè.

Het gezichtspunt waaronder hij de voorgeschiedenis van oud-Israël beschrijft, is te omschrijven als: Hoewel de aartsvaders God Jahwè nog niet kenden, is hun God niemand anders geweest dan Jahwè. Daarom kon hij, de geschiedenis van Abrahams grote trek vertellend, rustig zeggen dat *Jahwè* tot hem sprak en dat het *Jahwè* was die hem de opdracht gaf weg te trekken en die hem het land en nageslacht beloofde. De God, die de lotgevallen van de vaders bepaalde, was voor hem niemand anders dan Jahwè. De door de aartsvaders gebruikte godsnamen beschouwde hij als vóórmozaïsche namen van God Jahwè. Hij wist heel goed dat de naam Jahwè pas na de tijd van Mozes algemeen in gebruik kwam (Exodus 3!). Vergelijk in dit verband Exodus 6:2 *'Ik ben aan Abraham, Isaak en Jakob verschenen als God de Almachtige, maar met mijn naam Jahwè ben ik hun niet bekend geweest'*.

Waar het om gaat, is dat wij moeten begrijpen dat de 'jahwistische' geschiedschrijver zich niet aan geschiedvervalsing schuldig maakte, maar dat hij de voorgeschiedenis van oud-Israël in het licht van zijn Jahwègeloof interpreteerde. Hij wilde duidelijk maken dat het deze ene God is, die de zin en het doel van de geschiedenis bepaalt. Wat vóór de tijd van de aartsvaders geldt, namelijk dat God Jahwè daar *incognito* aanwezig was, geldt eveneens voor de daaraan voorafgaande tijd: het is *Jahwè* geweest die heel aan het begin de wereld heeft geschapen en die sedert de oertijd met de mensen omging. Ook hier, ten aanzien van de oudvaders, biedt de geschiedschrijver ons een visie op de geschiedenis onder dit gezichtspunt. Deze visie op Jahwè als de universele God, die ver vóór en ver buiten het kleine kader van oud-Israëls volksbestaan de wereld beheerst, vinden wij niet alleen bij deze schrijver, maar eigenlijk in alle lagen van de Bijbel. Volgens de voorstelling van Paulus is Hij voor de heidenen weliswaar de hun nog *onbekende* God, maar toch hun God - vergelijk zijn toespraak op de Areopagus (Handelingen 17:22-31) waarin verhaald wordt dat hij naar aanleiding van een altaaropschrift 'aan een onbekende God' tot de Atheners zei: *'Wat gij dan, zonder het te kennen, vereert, dat verkondig ik u'* (vers 23).

Was Jahwè de nationale God van oud-Israël?

Wij hebben gezien dat de spanningsverhouding tussen de universalistische en de particularistische godsvoorstelling één van de meest typische kenmerken is van het geloof van oud-Israël. Zie ik het goed, dan heeft oud-Israël zijn monotheïstisch geloof op tweeërlei wijze bevestigd en gehandhaafd: via de zachte lijn van het *universalistisch* denken en langs de harde lijn van het *particularisme*. Beide denkwijzen samen hadden een beslissende invloed op de ontwikkeling van de bijbelse godsvoorstelling. De openheid naar buiten en de beslotenheid naar binnen bepaalden het oud-Israëlitische denken over God. Geheel ten onrechte, mijns inziens, wordt meestal te grote nadruk gelegd op de beslotenheid, het particularisme van de oud-Israëlitische godsdienst, en ziet men de harde lijn van de niets en niemand ontziende beeldenstorm als typisch

oudtestamentisch: een radicaal neen tegen, en een principiële afwijzing en onverdraagzame bestrijding van andere godsvoorstellingen, waarbij er geen plaats is voor enige waardering voor de theologische inhoud van de buiten-israëlitische godsdiensten.

Met klem wil ik echter stellen dat er naast deze harde particularistische en exclusieve weg ook heel duidelijk een andere weg te onderkennen valt, waarlangs oud-Israël zijn geloof in één God concreet maakte: de zachte lijn van vreedzame penetratie. Dat houdt in het geleidelijk overwinnen van andere godsvoorstellingen door de 'goden' als het ware te neutraliseren als on-goden te ontmaskeren. Zo werd de wereld gaandeweg ontgoddelijkt en werden mythische voorstellingen doorbroken, zodat de ene ware God, Jahwè kon heersen.

Theologisch gezien hielden beide wegen gevaren in, vooral wanneer zij verabsoluteerd zouden worden en wanneer de een de corrigerende kritiek van de ander zou missen. Het bijzondere van het geloof van oud-Israël is nu juist dat deze twee wegen elkaar over het geheel genomen in gespannen evenwicht hielden.

Het gevaar verbonden aan het particularistisch denken over God was dat men Jahwè uitsluitend tot een nationale God kon maken, een volksgod die geen andere belangstelling voor de andere volken had dan ze te willen verdelgen tot meerdere glorie van het eigen volk. De gedachte van verkiezing en verbond, opgevat in de zin van een door het verbond gegarandeerde verkorenheid van het volk Israël, heeft in hoge mate ertoe bijgedragen dat men Jahwè uitsluitend als nationale God ging beschouwen.

Daar komt nog bij dat oud-Israël zichzelf, op grond van de bijzondere relatie met de enige God Jahwè, beschouwde als 'onderscheiden' (Exodus 33:16), als 'afgezonderd' (Numeri 23:9; Deuteronomium 33:28; Ester 3:8), als 'onvergelijkelijk' (Deuteronomium 33:29 en 2 Samuël 7:23) en als 'verheven' boven andere volken (vgl. Deuteronomium 26:19). Ook andere factoren hebben een rol gespeeld, niet het minst de manier waarop oud-Israëls oorlogen rond de verovering van het land Kanaän als de oorlogen van Jahwè werden beschreven, en de rol die de nationalistische, de zogeheten valse, profeten in het volksleven speelden. Dat oud-Israël aan dit gevaar, weliswaar ternauwernood, maar over het geheel genomen wel degelijk, ontkomen is, is te danken aan de sterke, corrigerende kritische invloed van het universalistisch denken van het merendeel der schriftprofeten en de wijsheidsleraren.

Er was echter ook een groot gevaar verbonden aan het universalistisch denken over God, namelijk het syncretisme, dat wil zeggen de versmelting van de eigen godsdienstige voorstellingen met vreemde opvattingen, zonder dat er een diepere synthese ontstaat. Daarbij wordt onder 'God' verstaan de grootste gemene deler van datgene wat zich als god aandient in de wereld. Maar ook aan dit gevaar is oud-Israël ontkomen - zij het dan in bepaalde perioden weliswaar ternauwernood - gedurende de Assyrische hegemonie in de zevende eeuw vóór Christus, toen de Assyrische cultus van staatswege een plaats kreeg, en gedurende de Babylonische overheersing in de zesde eeuw vóór Christus, toen een groot deel van het volk in Babylonië leefde. Dankzij de provocerende impulsen en de corrigerende invloed van het particularistisch denken is de Israëlitische godsdienst niet in de andere religies opgegaan. De harde lijn

van het particularisme zorgde voor een keiharde confrontatie tussen verschillende godsvoorstellingen. Op grond daarvan kon men door een kritische dialoog en via een proces van overname en afstoting komen tot een duidelijke, eigen godsvoorstelling. Zo hielden deze twee lijnen elkaar in gespannen evenwicht en zo is het te verklaren dat de godsdienst van oud-Israël enerzijds niet is ontaard in een obscure nationalistische volksreligie, en anderzijds ook niet is opgegaan in de grijze wereld van het syncretisme. De vraag of Jahwè als de nationale God van oud-Israël beschouwd moet worden, moeten wij dus met ja en nee beantwoorden. Het typische is dat oud-Israël zich God zowel nationaal gebonden als bovennationaal heeft voorgesteld. Wij moeten daarom oppassen niet één van deze voorstellingen ten koste van de andere eenzijdig te benadrukken of te verabsoluteren en als *de* oud-Israëlitische godsvoorstelling te beschouwen, want dan zouden wij een volstrekt eenzijdig en daarom vertekend beeld krijgen van het bijbelse denken over God.

Perspectief

In dit hoofdstuk heb ik geprobeerd de oud-Israëlitische godsvoorstelling in perspectief te brengen door iets te laten zien van haar ontstaan en ontwikkeling in de geschiedenis en van haar gebondenheid aan de tijdsomstandigheden. Zonder dit historische perspectief kunnen wij ons onmogelijk een beeld vormen van het bijbelse denken over God. In een reeks zeer concrete situaties heeft men de gebeurtenissen in de loop van de tijd telkens met God in verband gebracht op grond van bepaalde voorstellingen van God. Men heeft iedere keer opnieuw getracht de eigen situatie en de geschiedenis theologisch te duiden.

Als wij het geheel van de geschiedenis van oud-Israël overzien, komen wij een grote verscheidenheid van godsvoorstellingen tegen, waarin wij, zoals gezegd, 'constanten' en 'variabelen' kunnen aanwijzen. In het licht van de totale ontwikkeling kunnen wij bepaalde voorstellingen vasthouden en tot de onze maken, terwijl wij andere kunnen relativiseren en als overwonnen en achterhaald beschouwen.

Voor ons eigen denken over God opent deze visie nieuwe perspectieven. Er gaat een bevrijdende werking van uit wanneer wij niet meer alles, wat over God in oud-Israël is gedacht en gezegd, hoeven te beschouwen als de *openbaring* van Gods wezen en karakter, maar het geheel mogen zien als de neerslag van de *kennis* van God, die oud-Israël in de loop van de tijd heeft gekregen. Sommige van de oud-Israëlitische godsvoorstellingen kunnen als voorbeeld dienen hoe men *niet* over God moet denken, bijvoorbeeld de manier waarop de nationalistische, de zogenaamde valse, profeten over God dachten, en de wijze waarop in de geschiedschrijving succesvolle krijgsverrichtingen zonder meer als Gods wapenfeiten worden gepresenteerd.

Door alle godsvoorstellingen *kritisch* te beoordelen in het licht van het *geheel* van oud-Israëls godskennis, kunnen wij voor onszelf een beeld vormen van het essentiële en het eigenlijke van het oud-Israëlitische godsbegrip en kunnen wij het betrekkelijke, het achterhaalde, laten voor wat het is. In onze hedendaagse theologie, dat wil zeggen in ons eigentijds nadenken over God en zijn handelen, kan de Bijbel daarom niet

functioneren als het laatste, normatieve, woord over God, maar eerder als de wegwijzer, de gids, de richtbaak, die ons kan helpen om onze werkelijkheid theologisch te duiden en om in onze situatie verantwoorde ethische beslissingen te nemen.