

Isidore Epstein

Van Wikipedia, de gratis encyclopedie

Rabbi **Ezechiël Isidore Epstein** (1894–1962), was een orthodoxe rabbijn en rabbijnse geleerde in Engeland. Hij diende als rabbi van de Hebreeuwse congregatie Middlesbrough (1920-1928), waarna hij lid werd van het onderwijzend personeel van het College van Joden in Londen. In 1945 werd hij benoemd tot opleidingsdirecteur en vervolgens directeur. Hij ging met pensioen in 1961.^[1]

Geboren in Kovno, Litouwen, studeerde hij in zijn jeugd aan de Pressburg Yeshiva, evenals in Parijs bij rabbijn Zadoc Kahn, opperrabbijn van Frankrijk. Hij ontving *Semikhah* (wijding) van Rabbi Abraham Isaac Kook, Rabbi Isaiah Silberstein van Vacz,^[2] en Rabbi Yisra'el Chaïm Daiches van Leeds, Engeland.

Epstein is vooral bekend als redacteur van de eerste volledige Engelse vertaling van de Babylonische Talmud door de Soncino Press (Londen, 36 delen, 1935-1952). Hij rekruteerde veel rabbijnen en wetenschappers voor het massale project, waarbij hij al het werk zoals het werd geproduceerd, persoonlijk beoordeelde en de vele details van notatie en transliteratie van Hebreeuwse woorden coördineerde.

Rabbi Epstein was ook redacteur van de *Pentateuch* en *Haftorahs* van Joseph H. Hertz (1929–1936) en redacteur van een verzameling kranten (gepubliceerd 1935) in verband met het achtste eeuwfeest van de geboorte van Maimonides (b. 1135). Rabbi Epstein was ook de auteur van talloze wetenschappelijke boeken over het jodendom.

Isidore Epstein

Het jodendom

Joodse godsdienst in historisch perspectief

Het Spectrum

Voor mijn vrouw Gertrude

Uitgeverij Het Spectrum B.V.
Postbus 2073
3500 GB Utrecht

Oorspronkelijke titel: *Judaism. A Historical Presentation*
Uitgegeven door: Penguin Books Ltd., London
Copyright © 1959 by Isidore Epstein
Vertaald door: dr. Henriëtte Boas
Voor de derde druk is de vertaling bewerkt door David Gaillard
Omslagontwerp: Karel van Laar
Omslagillustratie: deuren van de heilige ark in de 19e-eeuwse synagoge van Mantua

Eerste en tweede druk als Aula-pocket 157 (resp. 1964 en 1965)
Derde druk 2000

Zetwerk: Elgraphic+DTQP bv, Schiedam
Druk: Hentenaar boek, Nieuwegein

This translation © 1965, 2000 by Het Spectrum B.V.
Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen, of enig andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

Voor zover het maken van kopieën uit deze uitgave is toegestaan op grond van artikel 16B Auteurswet 1912, j° het Besluit van 20 juni 1974, Stb. 351, zoals gewijzigd bij het Besluit van 23 augustus 1985, Stb. 471 en artikel 17 Auteurswet 1912, dient men de daarvoor wettelijk verschuldigde vergoedingen te voldoen aan de Stichting Reprorecht (Postbus 882, 1180 AW Amstelveen). Voor het overnemen van gedeelte(n) uit deze uitgave in bloemlezingen, readers en andere compilatiewerken (artikel 16 Auteurswet 1912) dient men zich tot de uitgever te wenden.

All rights reserved. No part of this book may be reproduced, stored in a database or retrieval system, or published, in any form or in any way, electronically, mechanically, by print, photoprint, microfilm or any other means without prior written permission from the publisher.

ISBN 90 274 6788 9 NUGI 641
www.spectrum.nl

Inhoud

Voorwoord van rabbijn R. Evers	9
Woord vooraf	11
1. Het begin	13
2. Israëls uitverkiezing	20
3. De Tora	24
4. Israëls afvalligheid	33
5. Nationaal en religieus verval: de tragiek van het rijk Israël	40
6. Opkomst en ondergang van het koninkrijk Juda	48
7. De profeten	58
8. De priesters en psalmdichters	69
9. De wijzen	76
10. De theocratische staat Judea	83
11. De tweede joodse staat	99
12. Het geestelijke centrum van de joodse natie	115
13. Het ontstaan van de Talmoed	125
14. De Talmoed in het jodendom – (1): geloof	136
De Eenheid Gods; Zijn voorzienigheid, gerechtigheid en genade	138
Gods almacht, alomtegenwoordigheid en alwetendheid	141
Vervulling: de Messias	143
15. De Talmoed in het jodendom – (2): ethiek en deugdenleer	151
De rechten van de mens	151
Gerechtigheid	155
Naastenliefde	159
Heiligheid	161
16. De Talmoed in het jodendom – (3): godsdienstige	

- handelingen 166
- Reinheids- en spijswetten 166
- Tsitsiet, tefillien en de mezoeza 167
- De gebeden 168
- Het voorlezen van de Tora 170
- Het huwelijk 172
- Opvoeding van de kinderen, brit mila en bar mitswa 175
- De synagoge 176
- Sjabbat 177
- Hoogtijdagen 179
- Sterven 187
- 17. De consolidatie van het talmoedische jodendom 189
 - De geoniem 190
 - De masoreten 192
 - De pajtaniem 193
 - Het karaïsme 196
 - Het rationalisme en zijn bestrijding door Saädja 199
 - Spaans-joodse geleerden 201
- 18. De joodse filosofie 205
 - Philo van Alexandrië 207
 - Saädja 209
 - Salomon ibn Gabirol 212
 - Bachja ibn Pakoeda 215
 - Jehoeda Halevi 216
 - Ibn Daoed 219
 - Maimonides 220
 - Gersonides 229
 - Crescas 229
 - Joseph Albo 233
- 19. De joodse mystiek: de Kabbala 236
- 20. De bijdrage van de middeleeuwse rabbijnen 265
 - Talmoedcommentaren: Rasji, tosafisten 266
 - Codices: Alfasi, Maimonides 267
 - Responsa 269
 - Nieuwe codices 272
 - De Sjoelchan Aroech 275
 - Mozes Isserles' Mappa 277

- Ethische werken 279
- Bijbelcommentaren 283
- Het chassidisme 284
- De tsaddiek 289
- De Gaon van Vilna 297
- West-Europa 298
- 21. Moderne stromingen in het jodendom 302
 - Mozes Mendelssohn 302
 - De haskala 304
 - De reformbeweging 307
 - De orthodoxie 311
 - Samson Rafaël Hirsch 312
 - De Verenigde Staten 312
 - Het conservatieve jodendom 313
 - Het reconstructionisme 314
 - Wissenschaft des Judentums 315
 - De Galicische haskala: Krochmal, Rapoport 316
 - S. D. Luzzatto 317
 - Rabbijnenseminaria 320
 - De jesjiwot in Oost-Europa 321
 - Moesar 322
 - Joods nationalisme: Mozes Hess 323
 - Rabbijn Kalischer 325
 - Herleving van het Hebreeuws 325
 - Peretz Smolenskin 325
 - Eliëzer ben Jehoeda 326
 - Pinsker, Chowewe Zion 327
 - Theodor Herzl 328
 - De Mizrachi 329
 - Opperrabbijn A. I. Kook 330
 - Cultureel zionisme 332
 - Martin Buber 333
 - Hermann Cohen 334
 - De Balfourdeclaratie 334
 - De joodse staat 336
- 22. De joodse staat en het jodendom 337
- Noten 343

Bibliografie 354

Register 362

Voorwoord

De studie van rabbijn Epstein biedt een compleet overzicht van het jodendom en laat de universele en humane idealen van het jodendom volop aan bod komen. Het unieke van zijn boek is dat het gezaghebbend is in de rabbinale wereld, maar ook geliefd is bij mensen die ver van de joodse traditie af staan.

Het laatste hoofdstuk is een lofzang op de staat Israël. Nadat een derde van het joodse volk was uitgemoord, hadden de berooide vluchtelingen eindelijk een veilige thuishaven. Sindsdien is het aanvankelijke enthousiasme in joodse kring wel enigszins getemperd. De aanhoudende problemen met de Arabische wereld blijven een bron van zorg voor velen. Nergens gaan zoveel joden dood als in Israël, als gevolg van oorlogen en aanslagen. Veel onverdraagzaamheid is er ook tussen joden die niet meer volgens de joodse traditie kunnen of willen leven, en zij die trouw blijven aan de Tora. Veel Israëliërs bleken bereid om het land te verlaten.

Het is daarom zeer verheugend dat *Het jodendom* van rabbijn Epstein opnieuw in het Nederlands verkrijgbaar is. Zonder het licht van de Tora komt er immers geen einde aan de duisternis van de ballingschap. Ik hoop dat dit boek zal bijdragen aan meer kennis van de joodse omgang met de Bijbel. Opdat niet-joden meer begrip mogen krijgen voor de idealen van het jodendom en joden meer eendrachtig zullen samenleven – als teken van de verlossing die komen zal.

Rabbijn mr. drs. R. Evers, rector van
het Nederlands Israëlitisch Seminarium

Woord vooraf

Dit boek is in geen geval een geschiedenis van de joden of een reëlaas van de bijdragen die het joodse volk heeft geleverd aan de beschaving en vooruitgang. Het houdt zich wezenlijk bezig met het jodendom als een leefwijze met een eigen godsdienstig karakter, tegen de achtergrond van vierduizend jaar joodse geschiedenis, vanaf de bijbelse tijd tot de stichting van de staat Israël. Het boek begint met het vertrek van Abraham, de stamvader van het joodse volk, uit Oer van de Chaldeeën. Vervolgens gaat dit boek over de oorsprong en gestage ontwikkeling van het jodendom, de geloofsinhoud, leerstellingen, ethiek en idealen. Ook de geestelijke bewegingen en invloeden die het jodendom en zijn uitingen mede gevormd hebben, worden besproken. Het beschrijft de bijdragen van een reeks van profeten, wetgevers, priesters, psalmdichters, rabbijnen, wijsgeren en mystici waardoor het hedendaagse jodendom zijn dynamische en godsdienstige kracht heeft gekregen.

Deze uiteenzetting heeft niet de pretentie dit onderwerp uitputtend te behandelen, noch in de breedte noch in de diepte. Door de beperkte ruimte zijn tijdvakken en figuren weggelaten die anders zeker niet hadden mogen ontbreken. Ondanks de beperkte omvang hoopt de auteur de lezer enig inzicht te schenken in het unieke panorama van het jodendom, een kolossale schatkamer van gedachten en daden die zijn opgenomen in de godsdienst, wetten en ethiek van andere beschavingen.

De auteur is er zeer van doordrongen dat niet al zijn opvattingen over de gebeurtenissen, situaties en persoonlijkheden die in de volgende bladzijden worden besproken, op ieders instemming kunnen rekenen. Het traditionele standpunt, dat hij op-

recht belijdt, heeft niet alleen zijn opvatting over het bijbelse tijdvak bepaald, maar ook de bespreking van joodse bewegingen, in de Oudheid, de Middeleeuwen en de moderne tijd. Tegelijkertijd is hij bij de weergave van de beschreven feiten zo nauwkeurig en objectief mogelijk te werk gegaan.

De noten achter in het boek verwijzen naar bewijsplaatsen of geven ander materiaal dat voor het verband van belang is. Soms bevatten zij ook argumenten ten gunste van een opvatting die in de tekst wordt verkondigd. De noten zijn echter zo beperkt mogelijk gehouden om de lezer niet onnodig te belasten. Een bibliografie is toegevoegd voor diegenen die door het lezen van dit boek mogelijk tot verdere studie van dit onderwerp worden aanzet.

Isidore Epstein

Noot van de bewerker

Voor de bijbelcitaten is gebruik gemaakt van de vertaling die in de Nederlands-joodse gemeenschap wordt gebruikt: 'De Pentateuch met haftaroth, in het Nederlands vertaald door Jitschak Dasberg', derde verbeterde druk, Nederlands Israëlitisch Kerkgenootschap, Amsterdam, 1994/5755, en het gebedenboek 'Gebed van Jitschak', ook vertaald door Jitschak Dasberg, Jeruzalem 1977/5737, uitgegeven door het N.I.K. te Amsterdam.

Uit respect voor de heilige boeken – de Bijbel, de Talmoed en de Kabbala – zijn deze met een hoofdletter geschreven als ze zelfstandig worden gebruikt.

Ondanks het feit dat de joden een volk zijn, is 'jood' en 'joden' toch met een kleine letter geschreven, conform de officiële spelling die het jodendom in de eerste plaats als godsdienst beschouwt.

David Gaillard

1. Het begin

Halverwege Bagdad en de kop van de Perzische Golf, ongeveer vijftien kilometer ten westen van de huidige Eufraat, lag ooit de stad Oer. Deze stad, waar tegenwoordig de bitumenheuvel ligt die door de Arabieren El Moekajar wordt genoemd, was toen de hoofdstad van het Soemerische rijk. De bevolking bestond uit 250.000 tot 500.000 inwoners en was economisch afhankelijk van landbouw, industrie en handel. Omstreeks 2500 v.Chr. strekte het Soemerische rijk zich uit van Assoer en Arbela tot de Perzische Golf en van het Libanongebergte tot de stad Soesa. Britse opgravingen in Oer – die onder leiding van Sir Leonard Woolley plaatsvonden tussen 1922 en 1934 – laten de hoge trap van beschaving zien die deze stad had bereikt tijdens haar bloei-periode. Deze roem kon echter niet standhouden. Elamitische horden van hoger gelegen nederzettingen aan de Perzische Golf stroomden de Eufraatvlakte binnen en vielen Soemerië aan. In 1960 v.Chr. ging Oer volledig ten onder.

In 1900 werd in Nippoer een Soemerische klaagzang gevonden over de ondergang van de stad Oer die de 'allesvernietigende verwoesting' beschrijft die door de Elamieten was aangericht. De stadsmuren waren met de grond gelijk gemaakt, de huizen en tempels in de as gelegd en tot in de poorten van Oer lagen de lijken van de omgekomen bewoners hoog opgestapeld. Zowel de sterken als de zwakken kwamen van de honger om of vonden een jammerlijke dood in de vlammen, terwijl de overlevenden zich naar alle windstreken verspreidden. Gezinnen werden uiteengerukt. Ouders werden gescheiden van hun kinderen, mannen van hun vrouwen.¹

Onder hen die de ramp overleefden, bevond zich een Aramese nomadenfamilie die oorspronkelijk in de stad Haran² woon-

de, in Noordwest-Mesopotamië, aan de Belichos, een zijrivier van de Eufraat. Enige tijd voor de val van Oer had de familie zich in deze hoofdstad gevestigd, waarschijnlijk aangetrokken door de grote welvaart ervan. Het hoofd van de familie was een zekere Terach, die nu met zijn verwanten naar Haran terugging. Het was echter niet zijn bedoeling om lang in Haran te blijven. Heel Mesopotamië bevond zich immers in een toestand van hevige beroering en algemene verwarring. De Elamieten onderwierpen Soemerië vanuit het zuidoosten, terwijl de Amorieten het land vanuit het westen binnenvielen, en Haran lag aan deze westelijke invalsroute. Onder dergelijke omstandigheden zocht Terach een woonplaats die zover mogelijk verwijderd lag van dit centrum van onrust en er was geen veiliger gebied te vinden dan het afgelegen heuvelland van Midden- en Zuid-Kanaän. Terach overleed echter in Haran en het sprak voor zich dat zijn oudste zoon Abram hem opvolgde als hoofd van de familie.

Abram koesterde andere denkbeelden dan zijn vader. Terach deelde de gebruikelijke godsdienstige opvattingen van zijn tijd en was polytheïst. Abram daarentegen was monotheïst. Terach aanbad een hele reeks goden, waarvan één waarschijnlijk de maangod Sin was, de voornaamste godheid zowel in Oer als in Haran. Abram brak met deze afgoderij en wijdde zich aan de dienst voor de Ene en Enige God die hij als de Schepper van hemel en aarde erkende.

Vóór Abram bestonden er al monotheïstische opvattingen, maar die hadden weinig gemeen met zijn monotheïsme. In tegenstelling tot de goden van andere religies, zoals de Soemerische hemelgod Anoe en de Babylonische universele god Sjamasj, was de God van Abram geen God van de natuur, de hemel of de zon, dus geen God die onderworpen was aan de wetten van de natuur. Hij was evenmin een lokale god die gebonden was aan een plaats of een land. Als Schepper van hemel en aarde en van alles wat zich daarin bevindt, was de God van Abram onafhankelijk van de natuur en vrij van iedere geografische beperking. In tegenstelling tot andere goden was Hij bovendien ten diepste een ethische God, die gerechtigheid en rechtvaardigheid in de hoogste mate ter harte gingen.

We weten niet hoe Abram tot zijn begrip van God kwam, een

begrip dat terecht een 'ethisch monotheïsme' wordt genoemd en dat zich onderscheidde van andere vormen van monotheïsme. Misschien door speculatieve redenering, zoals ook anderen tot hun monotheïstische opvattingen zijn gekomen. De aangeboren adeldom van zijn karakter, zoals die spreekt uit de bijbelse verhalen, bracht hem er mogelijk toe om aan de God die hij vereerde, dezelfde ethische eigenschappen toe te kennen die hij in zijn eigen leven wilde verwezenlijken. Wellicht is zijn geloof tot hem gekomen door een innerlijke ervaring, een mystieke gewaarwording of openbaring. Zijn redding uit Oer werd in elk geval een keerpunt in zijn geestelijke ontwikkeling. Abram was zeer ontvankelijk voor het goddelijke en beschouwde zijn behoud als een teken van voorzienigheid. In hem groeide de overtuiging dat hij gespaard was om een nieuw volk te stichten. Een volk dat de kennis van God in de wereld zou brengen, inclusief de zegeningen van deze kennis, voor alle volkeren op aarde.

Geleid door deze overtuiging trok Abram met zijn gezin weg uit de heidense omgeving van Haran³, en hervatte hij de tocht naar Kanaän die door de dood van zijn vader was onderbroken. Bij Terach was de keuze voor Kanaän in de eerste plaats door materiële motieven ingegeven. Voor Abram daarentegen had dit land een bijzondere geestelijke aantrekkingskracht omdat het bij uitstek geschikt leek voor de vervulling van zijn bestemming, waartoe hij meende te zijn uitverkoren. De afgelegen situering van het heuvelland stelde hem in staat om zijn God in betrekkelijke rust te dienen en de ligging van Kanaän, op een kruispunt van de belangrijkste handelsroutes van de oude wereld, bood mogelijkheden om zijn nieuwe geloof onder vele volkeren te verbreiden.

Abram en zijn gezin trokken zuidwaarts langs de oostelijke Jordanoever, staken de rivier over naar Kanaän en bereikten Sichem (het moderne Balata, ongeveer 45 km ten noorden van Jeruzalem). Daar ontving hij de openbaring dat het land dat hij was binnengetrokken en als zijn nieuwe vaderland had gekozen, het land was dat door God was voorbestemd om aan hem en zijn nakomelingen te schenken.⁴ Vandaaruit trok hij door het heuvelland zuidwaarts naar de Negev, waarbij hij onderweg een aantal mensen tot zijn nieuwe geloof bekeerde. Dit was werkelijk

iets revolutionairs, aangezien het idee om mensen te bekeren van slechte daden tot gerechtigheid en geloof in God, vóór Abram volkomen onbekend was.

Abram en zijn familie kwamen van de overzijde van de Eufraat en werden in hun nieuwe omgeving 'Hebreeën' genoemd, een naam die men gewoonlijk afleidt uit een wortel van een woord dat 'overzijde' betekent. Het is echter ook mogelijk dat de naam Hebreeën verband houdt met de zwervende Habiroe-stam die in West-Azië tussen 2000 en de 11e eeuw v.Chr. op het toneel verscheen.

Na een tijdelijk verblijf in Egypte door een hongersnood in Kanaän, keerde Abram terug naar de Negev en vestigde zich ten slotte in de vlakte van Mamre, in de buurt van wat later Hebron zou worden. Daar ontving hij een openbaring die bevestigde wat hij altijd al gedacht had, namelijk dat zijn redding uit Oer een bijzondere daad van voorzienigheid was geweest, gericht op een zeer bepaald doel: 'Ik ben JHWH⁵, de Eeuwige, die je uit Oer heeft gevoerd om je dit land als bezit te geven' (Gen. 15:7). Deze belofte werd vervolgens bekrachtigd door een goddelijk verbond met Abram, waardoor hij de stichter zou worden van een nieuw volk dat door God uitverkoren was. Niet uitverkoren om te heersen, maar om de mensheid te dienen. Deze tweevoudige betekenis van het verbond – nationaal en universeel – werd bezegeld door de rite van de besnijdenis. Deze rite, die in de eerste plaats bedoeld was als nationaal kenmerk van toewijding aan God, maakte het ook mogelijk om alle vreemdelingen die bereid waren om zich bij het volk van Abram aan te sluiten, in het verbond op te nemen (Gen. 17). Om het universele element in deze nationale rite te benadrukken werd de naam van Abram bij zijn besnijdenis gewijzigd in Abraham. Deze nieuwe naam betekent letterlijk 'de vader van vele volkeren', wat inhield dat de beloften van dit verbond zich niet uitsluitend uitstrekten tot de fysieke nakomelingen van de aartsvader, maar alle volkeren van de aarde omvatten die in hem en zijn zaad werden gezegend.

Abrahams dienst aan God werd na zijn dood voortgezet door zijn zoon Izaäk, en na Izaäk door Jakob, en met beiden vernieuwde God zijn verbond, met alle beloften die daar bij horen.

Jakob kreeg na zijn raadselachtige worsteling met een engel de naam Israël, wat 'strijd met God' betekent. Deze naam heeft dus ten diepste een godsdienstige betekenis en zou later in de plaats komen van de naam 'Hebreeën', waaronder de nakomelingen van Abraham eerder bekendstonden.

Jakob had twaalf zonen, de voorvaders van de twaalf stammen waaruit het volk Israël een tijd zou bestaan. Met Jozef, een van de jongste zonen van Jakob, begeeft het geslacht van Abraham zich op het terrein van de geschiedenis. Door een samenloop van omstandigheden werd Jozef onderkoning van Egypte, na een tijdlang slaaf geweest te zijn. In die periode stond dit land onder de heerschappij van de Hyksos. Deze Hyksos waren van Noordwest-Semitische oorsprong en hadden zich omstreeks 1730 v.Chr. van Egypte meester gemaakt. De Hyksos waren nauw verwant aan de Hebreeën en dit maakte het voor een Hebreeër als Jozef mogelijk om aan het Egyptische hof een machtspositie te verwerven. Door een hongersnood in Kanaän voegde zijn familie zich later bij Jozef. Ze kregen de landstreek Gosjen bij Avaris toegewezen, de hoofdstad van de Hyksos, later Tanis geheten, om zich daar te vestigen. De verdrijving van de Hyksos door Ahmosis omstreeks 1580 v.Chr. bracht een grote verandering teweeg in het lot van de Hebreeën, die door hun verwantschap met de Hyksos ervan verdacht werden met de Hyksos te sympathiseren. Het duurde dan ook niet lang of de nakomelingen van Jozef, die zeer in aantal waren toegenomen, werden tot een slavernij gebracht die in de loop der tijd steeds onmenselijker en vernederender werd.

De ergste fase van hun onderdrukking werd ingeleid door de grote veroveraar Thotmes III (1485-1450). Die breidde door een reeks veldtochten zijn rijk uit, tot aan de bovenloop van de Eufraat. Zijn regering werd gekenmerkt door de uitvoering van zware bouwwerkzaamheden, die op wrede wijze werd afgedwongen. Kort na de dood van Thotmes vond er een opstand plaats van Semitische vazalstaten van Egypte waarin Syrië en Palestina verweekeld waren. Dit bracht zijn zoon en opvolger Amenofis II (1450-1421) ertoe om de meest meedogenloze maatregelen in te stellen tegen de Hebreeuwse slaven, die hun onderdrukkers meer dan ooit vreesden. Het leek erop dat hun volledige vernietiging een vrijwel uitgemaakte zaak was.

Het was op dit kritieke moment in de geschiedenis van de kinderen van Israël dat er een nationale bevrijder opstond in de persoon van Mozes. Deze Mozes was de aangenomen zoon van een Egyptische prinses die door sommigen wordt beschouwd als Hatsjepsoet, de zuster van Thotmes III. Hij was opgevoed aan het koninklijk hof en zo verschoond gebleven van de slavernij. Zijn eigen welstand maakte hem echter niet onverschillig voor de toestand van zijn bloedverwanten. Integendeel, Mozes was zeer betrokken bij hun ellende en dat moedigde hem aan partij te kiezen tegen hun onderdrukkers. Weldra moest hij uit Egypte vluchten en begaf hij zich als herder naar de landstreek Midian. Op een dag weidde Mozes zijn kudde in de woestenij van de Sinaï, bij de berg Horeb. Daar maakte hij het wonder mee van een brandend braambos dat niet werd verteerd en vernam hij de stem van God die hem gebod terug te keren naar Egypte, om zijn broeders uit hun slavernij te verlossen en naar het Beloofde Land te leiden.

Bij de eerste goddelijke oproep aan Mozes noemde God zich 'de God van de vaderen, de God van Abraham, Izaäk en Jakob', maar daar was Mozes niet tevreden mee. Hij wenste dat God hem een naam zou meedelen die hij aan de onderdrukte slaven kon overbrengen als verzekering dat Hij ook hun God was, en het antwoord kwam: 'EJE ASJER EJE' oftewel 'Ik ben die Ik altijd zal zijn' (Ex. 3:14). Dit was de vorm van de vierletterige naam, JHWH, als hij door God zelf gebruikt wordt. Dit impliceert dat God steeds bij Zijn volk aanwezig is, zowel bij de kinderen als bij de vaderen, tijdens de hele loop van hun geschiedenis, in verleden, heden en toekomst.

Deze boodschap bracht Mozes aan zijn tot slavernij vervallen broeders bij zijn terugkeer naar Egypte in 1448, kort nadat Amenofis II de troon had bestegen. Het volk begreep de boodschap en accepteerde deze als authentiek. Het was immers geen onbekende God die hun verzekerde dat Hij op het punt stond om voor hen in te grijpen in de geschiedenis, maar de God van de aartsvaders. De heersende farao moest echter nog worden overtuigd door een reeks van goddelijke beproevingen – in de vorm van natuurverschijnselen bekend als de 'tien plagen' – die zijn halsstarrigheid en verstoktheid braken. Op een dag in het

voorjaar van het jaar 1447 – volgens de bijbelse tijdrekening⁶ – vertrokken de Hebreeuwse stammen haastig uit Egypte, vergezeld door een 'gemengd volk' van niet-Hebreeuwse gevangenen die in het 'land van slavernij' talrijk waren.

Mozes leidde het volk uit Egypte naar de Sinaï-woestijn over de Rode Zee die zij ergens in de buurt van het huidige Suez ongedeed overstaken. De Egyptische horden die hen in volle galop achtervolgden, verdronken in de zee. De opeenvolging van deze verbluffende gebeurtenissen maakten een overweldigende indruk op het volk. Zij raakten hierdoor zeer ontvankelijk voor het goddelijke en het versterkte hun geloof in de God van hun voorouders, omdat Hij tussenbeide was gekomen om hen te verlossen uit het diensthuis en uit de greep van hun vijanden. Het lied van Mozes dat door hem en de kinderen Israëls werd aangeheven, leidt ons tot de kern van dit geloof:

'Zingen wil ik voor de Eeuwige, want Hij is hoog verheven;
paard en ruiters stortte Hij in zee.'

(Ex. 15:1)

'Wie is U gelijk onder de goden, Eeuwige?
Wie is U gelijk, verheerlijkt in heiligheid,
ontzagwekkend in roem, Wonderdoener?'

(Ex. 15:11)

Het was in deze toestand van geestvervoering dat het volk Mozes volgde naar de Sinaï-woestijn. Daar vernamen zij het doel waartoe zij verlost waren en de aard van de bestemming die hun te wachten stond.

2. Israëls uitverkiezing

Bijna twee maanden na hun vertrek uit Egypte bereikten de Israëlieten de Sinaï, die volgens veel geleerden oostelijk van de Golf van Aqaba ligt. Deze hete woestijn, met haar overhangende rotsen en vulkanische bergen, zou het toneel worden van het gedenkwaardige verbond dat JHWH maakte tot de God van Israël en Israël tot het volk van JHWH. Het verbond van de Sinaï had zijn wortels in Gods verbond met Abraham, dat op zijn beurt weer terugging op het goddelijke verbond met Noach. Zoals we nog zullen zien, vormde het verbond met Noach een belangrijke mijlpaal in de geschiedenis van de mensheid. Deze geschiedenis wordt in de eerste hoofdstukken van de Bijbel geschetst en het is in dit kader dat de betekenis van het verbond van de Sinaï moet worden gezocht.

De Bijbel begint met het relaas over de schepping van de wereld door God en de formatie van de mens naar zijn evenbeeld. Het scheppingsproces was echter niet compleet toen de wereld en de mens eenmaal waren geschapen. Het geschapene diende ook verder te worden ontwikkeld. Deze taak droeg God nu aan de mens op. Geschapen naar Gods evenbeeld dient de mens te beantwoorden aan Gods aard, en aangezien God schept, moet de mens ook scheppen. Hij moet met God samenwerken, om de schepping die Hij aan de zorg van de mens heeft toevertrouwd te handhaven en te bevorderen. De grondslag van deze scheppende samenwerking is gehoorzaamheid aan de Schepper, die tot uiting komt door trouw te zijn aan de wet. Deze wet heeft twee verschillende aspecten: rechtvaardigheid, die betrekking heeft op de rechten van de mens, en rechtschapenheid, die de nadruk legt op de aanvaarding van plichten.

Het eerste voorschrift van de wet van rechtvaardigheid werd aan de mensen overgebracht door middel van Noach. Na de zondvloed sloot de Almachtige met hem een verbond waarbij Hij hem gebod om eerbied te hebben voor de heiligheid van het leven. Om deze eerbied meer kracht bij te zetten verbood Hij het nuttigen van dierlijk bloed, omdat bloed het symbool is van het leven en als zodanig als heilig moet worden beschouwd, en verder stelde Hij de doodstraf op het doelbewust vergieten van menselijk bloed.

Deze noachidische geboden zijn bedoeld als *modus vivendi* voor een maatschappij die herschapen moest worden, nadat zij op ernstige wijze had gefaald als gevolg van 'geweld' (Gen. 6:11). Het was niet de bedoeling dat de noachidische geboden de hele inhoud van de wet van rechtvaardigheid uitmaakten. Ondanks de reikwijdte is rechtvaardigheid als het streven naar mensenrechten slechts de negatieve zijde van de ethiek. Rechtvaardigheid is slechts regulerend en niet scheppend. De creativiteit, zowel van de mens als van de Heilige, komt pas volledig tot haar recht als ze door rechtschapenheid wordt gepraktiseerd. Deze waarheid werd voor het eerst beseft door Abraham, die er ook naar handelde. Daarom sloot God een verbond met Abraham en sprak hem en zijn nakomelingen aan om aan de mensheid bekend te maken 'de weg van de Eeuwige, te houden door deugd en recht te beoefenen, opdat de Eeuwige aan Abraham volbrengt wat Hij over hem voorspeld heeft' (Gen. 18:19).

Het was ter bekrachtiging van dit verbond met Abraham, dat Gods verbond met Israël op de Sinaï werd gesloten. Het meest wezenlijke kenmerk van dit verbond is de goddelijke vermaning: 'Jullie zullen Mij een koninkrijk van priesters zijn en een gewijd volk' (Ex. 19:6). De gegeven opdracht was zowel nationaal als universeel van karakter. Als een 'koninkrijk van priesters' moest Israël de hele mensheid dienen, terwijl het als een 'gewijd volk' een bijzondere levenswijze diende te volgen – een leven van heiligheid – dat hen als volk met een eigen aard van de andere volkeren zou onderscheiden.

De omvang en inhoud van Israëls universele en priesterlijke taak was aangegeven met de openbaring op de berg Sinaï en het

geven van de tien geboden. De psychologische ervaring die met deze openbaring op de berg Sinaï gepaard ging, kan, zoals alle onthullingen van de Heilige, niet nader worden aangeduid, maar is uniek in haar aanspraak doordat zij werd gedeeld door een heel volk. De collectieve ervaring van Israël bewees voor het volk de waarachtigheid van de beweringen van de verschillende aartsvaders en van Mozes dat zij een openbaring hadden ontvangen. Tot dan toe had men dit op zijn best aanvaard als een zaak van overlevering en er in het ergste geval geen geloof aan gehecht. De openbaring op de Sinaï maakte het onmogelijk langer te twifelen, zowel aan de woorden van de aartsvaders als aan het goddelijke karakter van de roeping van Mozes.

In overeenstemming met het patroon van Gods verbond met de aartsvaders worden de tien geboden ingeleid met de verklaring: 'Ik ben de Eeuwige, je God, die je uit het land Egypte heeft gevoerd, uit het slavenhuis' (Ex. 20:2). Zoals we gezien hebben, was Abrahams bevrijding uit Oer de reden voor Gods aanspraken op deze aartsvader. Op dezelfde wijze zijn Gods verlossende daden voor Israël verbonden met de speciale eisen die Hij aan dit volk stelde.

De tien geboden bezitten een ongeëvenaarde universaliteit die van groot belang is voor de priesterlijke roeping van Israël. Deze regels zijn omvattend genoeg om als primaire vereisten te dienen – godsdienstig en ethisch – waar alle volkeren in alle eeuwen aan dienen te voldoen. De tien geboden verbieden het vergoddelijken van de natuur en het maken van gesneden beelden, gelasten het houden van de sjabbat, waarbij de zegeningen van de rustdag zich ook uitstrekken tot de niet-Israëlitische dienstknecht en zelfs tot de dieren. Verder moet men respect hebben voor de ouders, voor bezit, voor het leven, de eer van de vrouw, en ieder woord en gedachte vermijden die een medemens kunnen kwetsen. Verschillende van deze geboden hebben een parallel in een oude Egyptische of Babylonische tekst, maar nergens anders worden vroomheid en ethisch gedrag gezien als een verplichting of vindt men soortgelijke bepalingen die begeerte en hebzuchtige verlangens verbieden. Wat geldt voor de praktische geboden, is ook het geval voor de geloofsleer die de grond van deze gebo-

den vormt. Ze is geladen met een universele betekenis waardoor ze onderdeel kon worden van Israëls priesterlijke roeping.

Door de nadruk te leggen op de verlossende daden bij de uittocht, geeft de declaratie uitdrukking aan de fundamentele godsdienstige waarheid van Gods werkzaamheid in de geschiedenis. Het verbod op de verering van de natuur en van haar correlatief, het vervaardigen van 'gesneden' beelden, maakt het eigen karakter van het monotheïsme van Israël duidelijk. De goden van alle andere godsdiensten werden gelijkgesteld met de natuur en kregen een vorm, zoals in de eindige natuur. De God van Israël daarentegen transcendeerde alles en elke afbeelding van Hem is niets dan een leugen en aantasting van Zijn wezen.

De wet van de sjabbat erkent God als de enige Schepper. Dit in tegenstelling tot de opvatting die een creatief beginsel verbindt met de hernieuwende kracht van een of ander natuurelement waaruit de godheid zelf zou zijn ontstaan. Ten slotte getuigen de tien geboden van beloning voor gehoorzaamheid en bestraffing voor ongehoorzaamheid.

De tien geboden gaven weliswaar de inhoud en het doel van Israëls 'priesterlijke roeping' aan, maar ze definieerden niet de specifieke verplichtingen die het volk moest nakomen. Deze verplichtingen werden uitgelegd in een reeks openbaringen aan Mozes. Hij deelde deze mee aan het volk en ze vormden ten slotte de Tora, die gewoonlijk bekendstaat als de wet en in de Bijbel op schrift is gesteld.

3. De Tora

De Tora (letterlijk: 'onderricht') omvat zowel de geloofsleer, als ethiek en praktische leefregels. Zoals gezegd, is de Tora een direct uitvloeisel van het verbond van de Sinai, met een tweevoudige betekenis, universeel en nationaal. De tien geboden gaven de inhoud en draagwijdte van Israëls 'priesterlijke' taak aan, en de andere regels moesten Israël leren om als natie een heilige leefwijze te volgen. De betekenis van deze heiligheid volgt uit het Hebreeuwse woord voor heilig, *kadosj*. Wat de oorspronkelijke etymologie ook mag zijn, ze drukt een eigenschap uit die in negatief opzicht 'afscheiding van' betekent en in positief opzicht 'wijding aan'. In de praktijk van Israëls roeping betekent het streven naar heiligheid dat men zich onthoudt van alles wat in strijd is met de wil van God, en men zich helemaal wijdt aan de godsdienst.

Heiligheid moest een deel worden van de godsdienst en de moraal. Voor de godsdienst betekent het streven naar heiligheid in negatief opzicht afschuw van afgoderij met praktijken als mensenoffers, tempelprostitutie, waarzeggerij en magie, en in positief opzicht de aanvaarding van rituelen die een verheffende invloed hebben. Als moraal eist deze heiligheid het weerstaan van iedere natuurlijke drift tot zelfzuchtigheid en de onderwerping aan een moraal die de dienst aan anderen in het middelpunt plaatst.

De Tora werd aan Israël geschonken om aan deze eisen te kunnen voldoen. We kunnen twee categorieën van wetten onderscheiden, godsdienstige en ethische. Deze categorieën zijn onderverdeeld in twee klassen, negatief en positief, overeenkomstig de twee aspecten van het heilige. Als men inzielt dat heiligheid het gemeenschappelijke motief vormt van beide, verdwijnt het verschil tussen de godsdienstige en de ethische wetten. Zij

zijn dan niet langer ongelijksoortig, maar met elkaar verbonden. In de Tora vormen ze samen het grondplan voor opvoeding tot heiligheid.

Dit nauwe verband tussen de godsdienstige en ethische wetten is niet toevallig, maar afgeleid uit de ethische elementen in de godsdienstige wetten. Wat letterlijk genomen geen ethiek is, zijn toch wetten die deze ethiek ondersteunen, alhoewel het verband op het eerste gezicht niet altijd duidelijk is. Dit is voor de negatieve voorschriften niet minder waar dan voor de positieve. Beide categorieën hebben immers één gemeenschappelijk doel: heiligheid. De positieve voorschriften zijn gegeven voor de bevordering van deugden, en de negatieve voorschriften moeten de kwade neigingen onderdrukken die tegen het streven van de mens naar heiligheid ingaan.

De godsdienstige wetten bezitten een morele kracht die de enkeling verandert, en door de enkeling ook de maatschappij. Hieruit volgt dat het veronachtzamen van een godsdienstige wet geen privéaangelegenheid is. Iedere godsdienstige overtreding is in zekere zin ook een maatschappelijke overtreding als het de morele kwaliteiten van de mens verzwakt alsook zijn vermogen om weerstand te bieden aan het kwaad. Op soortgelijke wijze is het omgekeerde, het in acht nemen van de godsdienstige wetten, niet langer een daad die alleen maar op zichzelf staat. In het jodendom is het individu geen losgeslagen element. De jood vormt een organisch onderdeel van het grotere verband. Het praktiseren van de wetten draagt bij aan de standvastigheid van het individu. Aangezien dit ook zichtbaar behoort te zijn in het algemene handelen, is godsdienstig handelen ook maatschappelijk handelen.

Het opvoedend karakter van de positieve godsdienstige wetten wordt gewaarborgd door symbolen die in de Tora de benaming 'tekens' en 'gedachtenis' hebben en dienen om het heilige in de geest van de gelovige te verankeren. Tot deze 'tekens' behoren onder andere de gebedsriemen, *tefillien*, die soms ten onrechte 'fylacteria' worden genoemd, naar een Grieks woord dat amulet betekent. De *tefillien* worden in de Tora echter nergens als amulet of als tovermiddel tegen boze invloeden beschreven, maar als

'tekens' en 'gedachtenis' (Ex. 13:9). Ook de *tzietziet*, de franje aan de hoeken van het gebedskleed, zijn ter gedachtenis, zoals uitdrukkelijk staat beschreven in de Tora: 'Zodat jullie je al Mijn geboden weer zullen herinneren en die zullen volbrengen en jullie gewijd zullen blijven aan jullie God' (Num. 15:40).

De godsdienstige verboden hebben ook een opvoedend doel. De voornaamste plaats neemt hier het verbod in om vlees te nuttigen van bepaalde dieren die als 'onrein' worden beschouwd. Dit verbod heeft niets te maken met totemisme en dierenverering. Het wordt in de Bijbel uitdrukkelijk in verband gebracht met het heiligheidsideaal. Deze wet is een noodzakelijke eerste stap om de zelfbeheersing te oefenen.

Zelfs de offerwetten, gegeven toen Israël nog verbleef onder de schaduw van de berg Sinäi, zijn geladen met een ethische inhoud. Wat de oorsprong van de offers ook moge zijn, volgens de Tora zijn ze, in tegenstelling tot alle andere gelijktijdige godsdiensten, geen sacrament dat de gelovige op fysieke wijze deel gaf aan de Godheid. Volgens de Tora zijn offers een bijzondere wijze van opvoeding die tot stand wordt gebracht door de heiligheid die het offer omgeeft. Alles wat in verband stond met de offerdienst – het heiligdom, de priesters, het vaatwerk en het offer zelf – werd als heilig beschouwd. Deze heiligheid was niet intrinsiek aan het systeem, maar symbolisch voor de heiligheid die zowel het leven van de enkeling als dat van de gemeenschap moest doordringen.

Als een voortdurende herinnering aan de ethische inhoud van de offerdienst werd bevolen dat de twee stenen tafelen met de tien geboden in de ark moesten worden opgesteld, die in het heiligdom was geplaatst. In het heiligdom stond niets behalve de tien geboden om het volk de essentie van de offerwetten in te prenten.

Het offersysteem in de Tora wordt gekenmerkt door twee unieke aspecten. Ten eerste zijn de offers uitsluitend vereist ter verzoening van rituele of godsdienstige overtredingen en dus niet van sociale overtredingen. Ten tweede kan geen enkel offer worden opgedragen ter verzoening van opzettelijke overtredingen, maar alleen voor overtredingen die bij wijze van dwaling zijn begaan. Deze twee beperkingen zijn van invloed op de kwa-

liteit van alle offervoorschriften van de Tora. De offers zijn niet bestemd voor de noden van God, maar voor de noden van de mens. Zij worden niet opgevat als gaven aan een vertoornde godheid, ter verzoening van zijn boosheid of tot herstel van fouten die begaan zijn tegenover een medemens. Hun wezenlijke bedoeling is levensheiliging, met alle implicaties van godsdienstige en ethische vernieuwing en vervolmaking. De offers zijn in alle onderdelen zo ontworpen dat ze in de geest van de gelovige een besef wekken van de afschrikwekkendheid van een godsdienstig vergrijp, omdat daarmee vervreemding ontstaat, zowel tussen de mens en God als tussen de mens en zijn medemens.

Heiligheid is ook de grondtoon van de hoogtijdagen van de Tora. De voornaamste hiervan is de wekelijkse sjabbat. De Babyloniërs kenden een rustdag, *sjappatoe* genaamd. Terwijl de Babylonische *sjappatoe* een dag van gevaar was (*dies nefas*), maakt de heiligheid van de sjabbat deze dag tot een dag van geestelijke wedergeboorte, want het is een dag 'gezegend door de Eeuwige' (Ex. 20:11). Hetzelfde geldt voor de drie oogstfeesten: het feest van het ongezuurde brood (*Pesach*), het Wekenfeest (*Sjawoeot*) en het Loofhuttenfeest (*Soekot*), die respectievelijk de gerstooogst, de tarweoogst en de wijnoogst vierden. Zij worden beschreven als 'heilige samenkomsten', in tegenstelling tot de oogstfeesten van de Kanaänieten, die gekenmerkt werden door obscene vruchtbaarheidsriten en orgiastische tonelen. Het Nieuwjaarsfeest, waarmee de Grote Verzoendag nauw is verbonden¹, wordt eveneens een 'heilige samenkomst' genoemd, om het scherp te onderscheiden van het Kanaänitische Nieuwjaarsfeest waarbij het ritueel van de stervende god Tammoez het middelpunt vormde van de viering (Num. 29:1).

Heiligheid is ook de wortel van de ethiek. Eenduidig zijn in dit verband de woorden: 'Weest heilig, want Ik ben heilig', die de inleiding vormen van *kadosjiem* (Lev. 19). Fundamenteel voor de wetten van heiligheid zijn de twee principes die ten grondslag liggen aan de scheppende samenwerking van de mensen met God: rechtvaardigheid en gerechtigheid, waarbij rechtvaardigheid het negatieve en gerechtigheid het positieve aspect van de heiligheid is. In het dagelijks leven betekende rechtvaar-

digheid de erkenning van zes fundamentele rechten, namelijk het recht om te leven, het recht op bezit, werk, kleding, onderdak en ten slotte het recht van het individu, dat het recht op vrije tijd en vrijheid inhoudt alsook het verbod om zich te wreken of wrok te koesteren.

Gerechtigheid moest zichtbaar zijn door aanvaarding van plichten, in het bijzonder de zorg voor armen, zwakken en hulpelozen, hetzij vriend of vijand. Zij diende ook te blijken uit de omgang met aardse goederen, waarvan het bezit niet beschouwd mocht worden als een natuurlijk recht, maar als goddelijk pand. Wanneer een buurman zich in moeilijkheden bevond, moest hem een lening worden verstrekt waarvoor geen rente mocht worden berekend (Ex. 22:24). Als hij door armoede genoodzaakt was om zijn voorvaderlijk bezit van land te verkopen, moest hem dit in het jubeljaar worden teruggegeven (Lev. 25). Van de moeilijkheden van zijn naaste mocht niemand gebruik maken om daardoor zijn eigen inkomen te vergroten. Volgens de Tora moest de economie dus in de eerste plaats dienen om de medemens te helpen en achter deze moraal stond het gebod van liefde zoals deze geformuleerd is in de gulden regel: 'Houd zoveel van je naaste² als van jezelf' (Lev. 19:18). Volgens Leviticus wordt hiermee ook uitdrukkelijk de niet-Israëlitische vreemdeling bedoeld (Lev. 19:34).

Gerechtigheid moest ook tot uitdrukking komen in de humane behandeling van dieren. Een os die langs de weg neerviel, moest met dezelfde zorg overeind worden geholpen als een mens (Deut. 22:4). Een os, die bij het dorsen werd gebruikt, mocht niet worden gemuilkorfd (Deut. 25:4). Ook mochten dieren van verschillende soort, van verschillende aard of van verschillende sterkte niet samen onder één juk worden gespannen en de zegeningen van de sjabbat golden ook voor dieren (Deut. 22:10).

Verwant aan de ethiek van de Tora is haar burgerlijke wet oftewel wetten met betrekking tot de rechtspleging. Hierbij is de bedoeling steeds de leer van de heiligheid te praktiseren waarbij rechtvaardigheid en gerechtigheid regulerende principes zijn. In de Tora is het motief de bescherming van de persoon, dit in opvallende tegenstelling tot andere oude wetten, zoals van Ham-

moerabi of de Hittieten, waar het motief steeds de bescherming van eigendom is.

De beperkingen die de Tora aan de machtigen oplegt, tonen hoe sterk de hartstocht voor de rechten van de mens werd gevoeld. De werkgever mocht zijn werknemers niet uitbuiten en niet in gebreke blijven wat betreft het betalen van hun loon op de daarvoor overeengekomen tijd (Lev. 19:13). De schuldeiser had niet het recht om de waardigheid van de persoon van de schuldenaar aan te tasten door zijn huis binnen te gaan en een pand mee te nemen (Deut. 24:10-11). Het was nog veel minder geoorloofd om met geweld tegen hem op te treden, zoals in andere wetssystemen wel geoorloofd was. Zelfs de slaaf had persoonlijke rechten en werd nooit beschouwd als een absoluut bezit. De geringste kwetsuur van zijn lichaam stelde hem in vrijheid (Ex. 21:26-27). Als een slaaf vluchtte, had niemand het recht hem weer aan zijn meester uit te leveren, in opvallende tegenstelling tot de wetten van Hammoerabi die de doodstraf eisten voor hen die gevluchte slaven behulpzaam waren geweest.

De Torawetten wezen alle karikaturen van recht van de hand die in zoveel andere wetscodices werden aangetroffen, zoals de doodstraf op diefstal of het ter dood brengen van een zoon voor een door zijn vader bedreven misdad. Ook weigerde de Tora enig onderscheid te erkennen, behalve in maatschappelijke functie, tussen een koning en een edelman, een burger en een slaaf, een ingezetene en een vreemdeling, daar volgens de Tora iedereen gelijk is en iedereen dezelfde soevereine mensenrechten bezit.

Ten slotte moest heiligheid ook tot uitdrukking komen in zedelijk gedrag, de reinheid van het gezinsleven, vermijden van alle ongeoorloofde seksuele betrekkingen, zoals bestialiteit en sodomie, en kuisheid in daden, woorden en gedachten.

Het gebod van heiligheid is gegrond op de heiligheid van God. 'Gij zult heilig zijn, want Ik, uw God, ben heilig' (Lev. 19:2). Goddelijke heiligheid is dus het ideaal dat men in het hele streven moet proberen te realiseren.

Net zoals de heiligheid waartoe mensen zijn geroepen, heeft ook de goddelijke heiligheid een negatief en een positief aspect.³ In negatieve zin betekent het dat God ontheven is van alle natuur-

lijke en fysieke beperkingen. Hieruit volgt Zijn transcendentie en Zijn onafhankelijkheid van alles buiten Hemzelf. Positief betekent dit Zijn vrije en onbelemmerde activiteit, overeenkomstig Zijn ethisch karakter.

De openbaring van Gods attributen geschiedde aan Mozes in een bijzondere verschijning waarin God zich openbaarde als barmhartig, lankmoedig, rijk aan genade en trouw, die de mensen liefheeft tot in duizend geslachten, die ongerechtigheid, overtreding en zonde vergeeft, maar de onboetvaardige zondaar zeker niet zal vrijspreken (Ex. 34:6-7). Deze kenmerken, die bekendstaan als de dertien attributen, vormen Gods heiligheid, maar geen ervan heeft betrekking op het wezen van God. Zij hebben alle specifiek betrekking op Zijn handelingen en Zijn verhouding tot de mens.

Deze attributen kunnen worden verdeeld in twee hoofdgroepen: rechtvaardigheid en gerechtigheid. De attributen van rechtvaardigheid worden uitgedrukt doordat God geen kwaad toereert en de zonde bestraft. De Tora bevat een systeem van straffen die verschillen overeenkomstig de ernst van het vergrijp en de intentie waarmee het begaan is. Beloften van beloning, in de eerste plaats op aarde, worden ook gegeven voor gehoorzaamheid en zijn een onderdeel van de goddelijke rechtvaardigheid, waarbij iedereen naar verdienste zal worden beloond of gestraft. Er wordt in de Tora niet in het bijzonder melding gemaakt van beloning of bestraffing na de dood. Wel is er een duidelijke aanwijzing dat het dreigen van de straf van *kareet* (afsnijding), in verband met bepaalde religieuze overtredingen, ook wijst op een 'afsnijden' van de mens van de tegenwoordigheid Gods in het hiernamaals – een idee dat beloning voor gehoorzaamheid impliceert (zie Lev. 20:2-3). Volgens de Bijbel is het noodzakelijk om de vraag naar het voortleven na de dood te versluieren, om mensen van de afgodische dodencultus af te houden waarmee deze vraag in die tijd was verbonden.

De goddelijke gerechtigheid uit zich in de eigenschap van barmhartigheid die aan de goede mens méér schenkt dan waarop hij recht heeft, en bij het beoordelen van de zondaar rechtvaardigheid verzacht door genade, en de bestraffing bovendien opschort in afwachting van berouw.

Gods liefde is een voorbeeld voor de menselijke liefde. Dit wordt toegelicht in het gebod om de vreemdeling lief te hebben, dat gegrond is op Gods liefde voor de vreemdeling: 'God schenkt de vreemdeling zijn liefde. Houden jullie dus ook van de vreemdeling want jullie zijn zelf vreemdeling geweest in Egypte' (Deut. 10:18-19). In deze wet over de vreemdeling openbaart zich Gods universele liefde. God heeft Israël weliswaar uitverkoren, maar Zijn liefde voor de mensheid is daarom niet minder groot. Israël is slechts onderscheiden als bijzonder volk, omdat daardoor Gods liefde zich heeft geopenbaard, en wel voor iedereen.

Terwijl het attribuut van goddelijke rechtvaardigheid genoemd wordt als motief voor de vrees voor God, is Gods liefde de grondslag voor Zijn aanspraak op de liefde van mensen. In dit gebod om God lief te hebben wordt geen beroep gedaan op zinnelijke gewaarwordingen zoals dat het geval is in de polytheïstische godsdiensten. Steeds wordt de oproep om God lief te hebben gevolgd door het bevel om zijn geboden na te komen en Zijn gerechtigheid te zoeken door middel van een leven van dienen en plichtsbetrachting (bijv. Ex. 20:6; Deut. 6:4-8).

De Tora vormt de ultieme uniciteit van de godsdienst van Israël. Veel andere godsdiensten geven een motivering voor een bepaalde gedragslijn, maar geen ervan bezit het vermogen van opvoeding tot een heiligheid van leven, zoals de Tora dit biedt.

De Tora benadert problemen van het menselijk gedrag via de weg van het hart. De Tora wendt zich ogenschijnlijk tot de geest en de plichten van de mens, maar richt zich eigenlijk op de slechte neigingen van het menselijk hart en spoort tegelijkertijd met idealen aan tot bereidwillige plichtsvervulling. Wat haar draagwijdte betreft, bestrijkt de Tora het hele leven. Zij omvat alle menselijke activiteiten en belangen. Zo wordt de Tora een middel om de suprematie van de heilige wil te versterken als de maat van alle strevingen van het menselijk hart, en om alle bijzonderheden van het leven te betrekken op de dienst aan God.

De afzondering is het negatieve aspect van heiligheid en bracht voor Israël met zich mee dat het elk bezoedelend contact met de afgodische beschavingen van omliggende volkeren moest vermijden. Niettemin was de priesterlijke taak die aan Is-

raël was toebedeeld, bestemd voor de wereld zoals deze was. Deze taak diende te worden uitgevoerd door mensen die, na eeuwen van slavernij in Egypte, waren ontkomen aan de verfijnde verdorvenheid in de hoogste kringen en de brute ontaarding in de lagere. Tenslotte diende de fakkel niet slechts te worden doorgegeven aan een paar geïsoleerde enkelingen, maar aan de grote massa. Niet aan excentrieke, visionaire geesten, maar aan de massa van het gewone volk, van de ene gewone mens aan de andere, en zelfs van het ene volk aan het andere.

Israël diende zo afgezonderd te zijn *van* de wereld, maar tegelijkertijd *tot* deze wereld te blijven behoren. Terwijl het afscheiden bleef van de omringende volkeren, moest Israël tegelijkertijd te midden van andere beschavingen met volle energie meewerken aan het verheffen van de andere beschavingen en menselijk leven. Dit was geen gemakkelijke taak; toch had Israël deze taak te vervullen omdat het geroepen was om de Heilige te dienen in heiligheid en het leven van Israël alleen betekenis kon krijgen in de universele dienst aan God.

Dit was de betekenis van het verbond dat op de Sinaï werd gesloten, en van de Tora die gegeven werd om dit verbond te bekrachtigen. Als het doek over deze belangrijke gebeurtenis in de geschiedenis valt, zien wij dat Israël op weg gaat; zijn bestemming tegemoet, na trouw te hebben gezworen aan God en de mensheid.

4. Israëls afvalligheid

Vanuit de Sinaï trokken de Israëlieten verder en bereikten niet lang daarna de zuidgrens van Kanaän. Het volk was echter nog niet gereed voor het land en het land was niet gereed voor het volk. De uittocht en de openbaring op de berg Sinaï hadden diepe indruk gemaakt, maar hun slavenmentaliteit was nog aanwezig. Overwegend ongedisciplineerd en geestelijk verslapt, waren zij niet in staat eensgezind te denken en te handelen, zelfs niet als hun eigen materiële belangen op het spel stonden. Zij waren nog minder in staat om hun verheven roeping te vervullen, waarvoor het land Kanaän erfelijk aan hen was toegezegd.

Het land was ook niet rijp om het volk te ontvangen. In die tijd kon Egypte zijn heerschappij over Kanaän zonder strijd handhaven, door een systeem van loyale vazalvorsten die samen krachtig weerstand boden aan binnenvallende horden. Het duurde daarom veertig jaar voordat de Israëlieten het beloofde erfdeel konden binnentrekken. Dit waren de jaren van Israëls omzwervingen in de woestijn. Ondanks de ontberingen van het woestijnleven was Mozes in die periode in staat deze heterogene massa van zojuist vrij geworden slaven tot een eendrachtig en goed gedisciplineerd volk samen te smelten en hen te doordringen van die eigenschappen van geest en gemoed waarop hun bestemming zou worden gegrond.

Welke weg de Israëlieten onder leiding van Mozes in de woestijn precies volgden, kan niet meer worden nagegaan. Geen enkele van de bijbelse plaatsen kan met zekerheid worden gelokaliseerd. Het is echter wel zeker dat de Israëlieten na veel omwegen door het gebied van Edom en Moab het huidige Jordanië bereikten. Daar versloegen zij de Amorieten en kregen er vaste voet aan de grond, waarna zij zich opmaakten om Kanaän binnen te val-

len. Hier stierf Mozes, dienaar van God en de grootste profeet, op het toppunt van zijn vermogens, terwijl 'zijn oog niet donker was geworden en zijn kracht niet vergaan' (Deut. 34:7).

Uit het archief van Tell el-Amarna (ca. 1400-1360) blijkt dat het Egyptische rijk onder Amenhotep III tekenen van verval begon te vertonen. Kanaän bevond zich in een toestand van grote onrust, waarbij verscheidene vazalvorsten onder één hoedje speelden met indringers uit het noorden en oosten. Dit was het juiste ogenblik voor het jonge, in de woestijn opgegroeide, weerbare Israël om onder leiding van Jozua het bezit van het Beloofde Land te aanvaarden.

De Israëlieten staken noordelijk van de Dode Zee de Jordaan over en drongen door in Kanaän. Na Jericho namen ze het zuidelijke deel van Midden-Palestina in, vervolgens het zuiden en tenslotte ook het noorden. Het was voor hen niet noodzakelijk om ook het noordelijke deel van Midden-Palestina te veroveren. Dit was immers vóór het binnendringen van de Israëlieten onder Jozua al door Hebreeuwse stammen bezet, mogelijk als gevolg van de oorlogen van de zonen van Jakob (Gen. 34:25 e.v.; Gen. 48:22; I Kron. 5:20 e.v.).

De verovering van het Beloofde land was echter nog niet voltooid. Jozua was niet in staat geweest een aantal versterkte steden te onderwerpen die door het hele land verspreid lagen en de verschillende stammen van elkaar gescheiden hielden. Niettemin kon Jozua door de succesvolle veroveringen een begin maken met de politieke en godsdienstige organisatie van het volk. Hij verdeelde de veroverde gebieden onder de stammen, waarbij hij iedere stam een gebied toewees dat in overeenstemming was met de grootte van die stam. In Silo richtte Jozua een centraal heiligdom op waarin zich de ark bevond, die nu diende als een sterke kracht die de stammen godsdienstig en politiek verenigde.

De federatie van stammen was echter niet hecht genoeg en hield geen stand na de dood van Jozua. Daardoor volgde op zijn overlijden een tijdperk van anarchie waarbij 'iedereen deed wat goed was in zijn eigen ogen' (Richt. 17:6). De stammen waren zo verdeeld dat ze er zelfs niet in slaagden om samen te werken als zij bedreigd werden door het gevaar van de nog niet geheel onder-

worpen vijand. Zij moesten daarom hun toevlucht nemen tot een vreedzame uitbreiding van hun invloedssfeer en dit leidde tot de noodlottige overname van de godsdienst van de burens, met zijn zinnelijke vruchtbaarheidscultus en andere mensonterende praktijken. Sommigen verzaakten de dienst aan God ten gunste van de plaatselijke Baäls en Astartes, aan wie zij nu ook de vruchtbaarheid van de bodem en het vee begonnen toe te schrijven. Anderen aanbaden zowel JHWH als Baäl, waarbij de Eeuwige als de Beschermgod van het volk werd gezien en Baäl als de god van het land, de schenker van een rijke oogst en een goede kwaliteit wijn. Anderen zochten hun heil in syncretisme door de Eeuwige met alle titels en attributen te vereren die aan de lokale goden eigen waren.

Er waren twaalf moedige leiders, 'richteren' genoemd, die zich krachtig verzetten tegen deze afgoderij. Zij wierpen zich in de eerste plaats op als bevrijders van vijandelijke druk, maar slaagden er ook in om het volk terug te voeren tot de zuivere dienst aan de God met de vierletterige naam. De meesten van deze richteren waren geen nationale figuren, maar stamhielden, hun invloed duurde niet langer dan de crisis die hen als leiders naar voren had gebracht.

Toch waren hun pogingen niet tevergeefs. In de tijd van Samuel, de laatste richter, had de dienst aan JHWH in het noorden wortel geschoten, met de tempel in Silo als middelpunt. Ieder jaar begaven hele gezinnen zich hierheen om God te aanbidden en aan Hem te offeren; hun kinderen namen ze mee zodra ze konden lopen. Een speciale nis was bestemd voor de eredienst van de gasten. Het offermaal dat op de heilige plaats werd genuttigd, werd door de vader uitgedeeld aan de leden van het gezin.

In het algemeen was het godsdienstig leven van het volk echter voornamelijk geconcentreerd rond de plaatselijke heiligdommen, de 'hoge plaatsen'. Die bestonden uit een stenen altaar, waarop offers werden gebracht, en soms was er ook een zaal voor de offerfeesten. Deze 'hoge plaatsen' waren dikwijls, net zoals de Kanaänitische heiligdommen, voorzien van zuilen en opgerichte, heilige stenen. In de heidense cultus werden hier allerlei symbolische betekenissen aan toegekend, maar voor de Israëlieten waren dit slechts conventionele elementen, die geen afbreuk deden aan de zuiverheid van hun eredienst.

Toen Samuel geboren werd, waren bijna alle Kanaänieten onderworpen, maar een nieuwe vijand die Israël bedreigde, stond op. De Filistijnen rukten op uit de smalle kustvlakte in het zuiden, drongen het heuvelland van Efraïm binnen en brachten Israël een zware nederlaag toe die gekenmerkt werd door de verwoesting van vele Israëlische steden, met inbegrip van Silo, waarbij ook de ark van het verbond in handen van de Filistijnen viel. Deze verpletterende nederlaag stelde Samuel, die in die tijd als richter optrad, in staat een hervorming door te voeren die zou leiden tot de uitroeiing van de Baälsdienst in Israël. Het Filistijnse gevaar had ook een gunstige invloed op de centralisatie van het wereldse gezag. Zo begon men te roepen om een koning, niet zozeer om voor te gaan in de strijd, maar om hen te richten, dat wil zeggen een koning bekleed met de hoogste macht over leven en dood (I Sam. 8:5).

Samuel, die vreesde dat zo'n koning een tiran zou worden, verzette zich eerst tegen dit verlangen en gaf pas toe nadat een soort grondwet was aanvaard die de koninklijke rechten en bevoegdheden nauwkeurig omschreef en beperkte. Deze 'Magna Carta' schreef hij neer in 'een boek dat hij voor de Eeuwige plaatste voor de leiding van de toekomstige koningen van Israël' (I Sam. 10:25). Zo was het de verdienste van Samuel om 'een grote bijdrage te leveren aan de politieke ontwikkeling van de mensheid – een democratische theorie over de verhouding tussen de heerser en zijn onderdanen'.¹

Saul (ca. 1025) werd met algemene instemming gekozen tot eerste koning van Israël en kan ook beschouwd worden als de eerste constitutionele vorst in de geschiedenis. Saul beantwoordde niet aan de hoge verwachtingen, maar door zijn vaderlandsliefde en moed bevrijdde hij de Israëlieten van het Filistijnse juk en bracht een grote mate van eenheid tot stand onder de elkaar bestrijdende stammen.

Met zijn opvolger David (ca. 1012-972) begon de Gouden Eeuw van Israël. David verzamelde alle stammen rond zijn persoon en breidde door een reeks indrukwekkende militaire overwinningen zijn rijk uit – van Foenicië in het westen tot de Arabische woestijn in het oosten en van de rivier de Orontes in het noorden tot de kop van de Golf van Aqaba in het zuiden. Het

meest verreikend was zijn verovering van de laatste Kanaänitische vesting in het land; het bijna onneembare Jeruzalem. Deze citadelstad maakte David tot nationale hoofdstad en hij richtte er ook een heiligdom op om de ark te huisvesten. Jeruzalem lag tussen de stammen van het noorden en het zuiden, heel Israël was loyaal aan de hoofdstad en zo werd Jeruzalem een nationaal en godsdienstig middelpunt van een eendrachtig volk.

Nu had de dienst van de Heilige in het hele land vaste voet gekregen en David schonk aandacht aan het ritueel van het heiligdom. Met medewerking van de priesters en levieten die hij in groepen organiseerde, liet hij de eredienst opluisteren door een uitgebreide muzikale orkestratie en hij droeg zelf bij tot het religieuze enthousiasme van de tempelgangers door het schrijven van psalmen en gezangen. David was zich bewust van zijn eigen tekortkomingen, terwijl hij een voorbeeld moest zijn voor anderen. Daarom stelde hij 'mentoren' aan, de vooraanstaande profeten Gad en Nathan. Als daar aanleiding toe was, aarzelden die niet om David te wijzen op zijn tekortkomingen en hem tot een juiste handelwijze te dwingen.

David's politiek van centralisatie op politiek en godsdienstig gebied werd door zijn zoon en opvolger, Salomo (ca. 971-931), voortgezet. Salomo liet in Jeruzalem een schitterende tempel bouwen die de enige tempel in het land moest worden en de plaats moest innemen van alle andere heiligdommen in het land die sinds de verwoesting van Silo als legitieme plaatsen van eredienst waren beschouwd, maar vanwege afgoderij moesten worden gesloten. Bij de bouw van de tempel maakte Salomo gebruik van handwerkslieden uit Tyrus, die bij ontwerp en uitvoering waarschijnlijk de in hun vaderstad gangbare stijl gebruikten. De Israëlitische opvatting van God, van de Schepper die onzichtbaar in het allerheiligste verblijft, werd daardoor niet beïnvloed.

Onder de regering van Salomo nam de welvaart toe en de centraliserende invloed van de tempel kon niet geheel verhinderen dat de invloed van heidense opvattingen toenam. Dit tijdperk betekende een ongeëvenaarde vrede voor Israël. De zwakere burens waren reeds door David onderworpen, terwijl de naburige grootmachten, Egypte en Assyrië, een periode van verval doormaakten. Niet gehinderd door buitenlandse inmenging be-

gon Salomo op internationale schaal handel te voeren. Zijn handelsvloot had haar basis in de haven Etzion-Geber (aan de noordpunt van de Golf van Aqaba), waar kort tevoren kopermijnen en -smelterijen waren ontdekt. De vloot bevoer zeeën naar verre landen en bracht de rijkdom van vele volkeren naar Israël.

De culturele ontwikkeling hield gelijke tred met de economische vooruitgang van het land. Samen met goud, zilver, sandelhout en pauwen uit het oosten vonden wijsheidsliteratuur en bonte verhalen hun weg naar Israël en verbreedden zo de geestelijke horizon van het volk. Kunst en wetenschap bloeiden en Salomo droeg daartoe bij door zijn wijsheid, humor, intelligentie en bijzondere literaire begaafdheid.

De nauwe commerciële en culturele contacten van Israël met de buitenwereld leidde tot een zekere assimilatie aan heidense opvattingen. De huwelijken die Salomo sloot met buitenlandse prinsessen, voor wie hij afgodentempels liet bouwen, versnelde dit assimilatieproces waardoor de zuiverheid van Israëls godsdienst ernstig werd aangetast. De God van Israël was niet langer de Ene en Enige God, maar alleen een nationale God. Dit had ook invloed op de persoonlijke vroomheid. Een nationale God bekommert zich niet om de enkeling, met wie Hij slechts op zeer wisselvallige wijze is verbonden. Zo was de weg vrij voor het binnendringen van allerlei bijgelovige praktijken zoals magie en necromantie (waarzeggerij door het oproepen van overledenen). De uitvoering van de eredienst ging gepaard met de bevrediging van individuele behoeften en met aanpassing aan allerlei uitheemse goden, als dit vereist was op grond van overwegingen van politiek opportunisme, buitenlandse verdragen, huwelijken en handelsbetrekkingen.

Dit alles leidde onvermijdelijk tot het verbreken van de godsdienstige eenheid, en dus ook van de nationale eenheid. Dwangarbeid en buitensporige heffingen verergerden de toestand. Reeds vóór de dood van Salomo kon men het naderende onweer zien aankomen. Bij zijn overlijden, na een regering van achten-dertig jaar, was er niets dat zijn rijk nog tegen ontbinding kon behoeden.

Jerobeam (ca. 931-910) uit de stam Efraïm begon een op-

stand die het rijk van Salomo definitief tot ontbinding bracht en tenslotte leidde tot het uitroepen van het rijk Israël, oftewel Efraïm. Israël omvatte tien van de oorspronkelijke twaalf stammen en Jerobeam werd zelf de eerste koning. Alleen de stammen Juda en Benjamin bleven het huis van David trouw. Vanaf dat moment vormden zij samen het koninkrijk Juda.

5. Nationaal en religieus verval: de tragiek van het rijk Israël

Het koninkrijk Israël strekte zich uit over het hele noorden en midden van Palestina, terwijl het koninkrijk Juda het zuiden met de stad Jeruzalem omvatte. Jerobeam was een sluwe politicus die maatregelen nam om de breuk tussen de twee rijken volledig te maken. Hij wilde de stammen die tot zijn gebied behoorden, vervreemden van alle instellingen die de nationale eenheid bevorderden, en om zijn doel te bereiken aarzelde hij niet om een compromis aan te gaan met het heidendom. Hij decentraliseerde de eredienst, verbood de pelgrimstocht naar Jeruzalem en liet als tegenwicht tegen de beeldloze eredienst in de tempel twee gouden, jonge stieren maken, die spottend met het verkleinwoord 'kalveren' werden aangeduid.¹ Daarvan liet hij er één in het uiterste zuiden opstellen en de ander aan de meest noordelijke grens van zijn rijk. Uit dezelfde schismatische overwegingen riep hij een nieuw priesterschap in het leven. In tegenstelling tot het erfelijke priesterschap van de levieten, had de priester zijn positie te danken aan de gunst van de koning en was hij voor het behoud van deze positie afhankelijk van de blijvende scheiding tussen de twee rijken.

Het Loofhuttenfeest met zijn dankdagen voor de oogst, verplaatste hij van de voorgeschreven zevende maand naar de achtste. In zijn keuze van de vorm van eredienst liet Jerobeam zich beïnvloeden door de eredienst die gangbaar was onder Semieten die het land bebouwden en de stier als vruchtbaarheidssymbool aanbaden. Jerobeam eiste niet dat de kalveren als goden aanbeden werden, hij beschouwde ze slechts als symbolen van de Ene, onzichtbare God. Niettemin baanden de heidense voorstellingen die met de stier waren verbonden, de weg voor de herleving van de Baälsdienst, terwijl deze sinds de dagen van Samuel² niet meer was uitgeoefend.

Jerobeams politiek leidde niet alleen op korte termijn tot een onherstelbare breuk tussen het noorden en het zuiden. De stammen waarover hij heerste, vormden slechts een los verband, en zijn politiek beroofde hen van een eenheidscheppende kracht. Zo was hij verantwoordelijk voor de anarchie die na zijn dood in het rijk uitbrak en onder zijn opvolgers zou toenemen.

Met de troonopvolger Omri (ca. 886-874) werd de rust in het land hersteld. Omri verzoende de strijdende partijen in zijn rijk en slaagde erin een voortdurende, vriendschappelijke verhouding met Juda tot stand te brengen. Onder zijn krachtige bewind brak voor Israël een tijdvak aan van welvaart, militaire kracht en toenemend prestige onder de staten van West-Azië. Om het hoofd te bieden aan de agressie van de Arameeërs in Syrië en het westwaarts opdringen van de nieuwe grootmacht Assyrië ging hij een verbond aan met Assyrië en liet hij zijn oudste zoon Achab een huwelijk aangaan met Izebel, de dochter van de vorst van Tyrus.

Omri werd opgevolgd door zijn zoon Achab (ca. 874-853). Die continueerde de politiek van zijn vader en trachtte zijn positie te versterken door zijn dochter Athalia uit te huwelijken aan Joram, de zoon van de koning van Juda. Het belangrijkste resultaat van Achabs politiek was dat hij het noordelijke rijk een grote mate van macht, welvaart en glans verschaftte, ondanks misoogsten, hongersnood en perioden van langdurige droogte.

In godsdienstig opzicht was zijn bewind echter noodlottig. Zijn vrouw Izebel had een dominant karakter en onder haar invloed herstelde hij niet alleen de Baälsdienst, maar hij verhieft die in zijn obscene, Tyrische vorm tot staatsgodsdienst van het noordelijke rijk, in plaats van de dienst aan de enige God die in Israël tot dan toe was erkend.

De poging om de Baälsdienst bij de bevolking ingang te doen vinden, werd op onbarmhartige wijze uitgevoerd en zou geslaagd zijn als één man, de profeet Elia, zich niet krachtig had verzet. Verteerd door geloofsijver stormde hij als een wervelwind door het land, predikend en dreigementen uitend. Iedere ramp die het land trof, schreef hij toe aan de zonden van de bevolking en haar heersers. Zijn helemaal alleen ondernomen treffen met

alle Baälsprofeten op de berg Karmel was zeer vermetel. Daar daagde hij hen uit met de hekelende woorden: 'Hoe lang zult gij nog op twee gedachten hinken? Indien JHWH God is, volg Hem na en als het Baäl is, volg hem na.' Voor Elia was de Eeuwige alles of niets en dit dilemma liet geen ruimte over voor de verering van een andere god naast de Eeuwige en al helemaal niet voor de ontkenning van Zijn macht.

Diep onder de indruk riep het volk dat op de Karmel aanwezig was, met grote overtuiging uit: 'JHWH is God' en op bevel van Elia verhieven ze zich tegen de Baälpriesters en brachten hen ter dood. Ondanks het herstel van de dienst aan de Eeuwige bleef de verering van Baäl overheersend. Izebel was nog steeds koningin. Ze was razend door het optreden van Elia en zwoer dat ze hem zou laten doden.

Elia vluchtte in doodsgevaar naar de berg Horeb die zes eeuwen eerder de plaats was geweest waar God zijn verbond met Israël had gesloten. Staande op de rotsachtige top van deze heilige berg gaf Elia zich over aan zijn diepe wanhoop. De plek herinnerde hem aan de eed van trouw die Israël eens aan God en diens verbond had afgelegd. De eed van weleer was een schrijnend contrast met de algemene afvalligheid die hij om zich heen waarnam. Hij meende dat al zijn arbeid voor de Heilige vergeefs was geweest, maar zijn wanhoop maakte plaats voor hoop. In een wonderbaarlijk visioen werd hem duidelijk dat Gods openbaring niet steeds te vinden is in een storm, aardbeving of verteerend vuur; al deze natuurverschijnselen zijn alleen voorboden van Zijn wil. De aanwezigheid van God wordt vaak geopenbaard door de 'zachte stille stem' in het hart van de mens. Dit betekende dat de uiteindelijke beslissing in de strijd tegen de Baälsdienst niet afhankelijk was van de effectiviteit van Gods wil met betrekking tot de nationale afvalligheid. Er zou altijd een zachte stem zijn, die rustig en bijna onmerkbaar haar invloed uitoefende en de uiteindelijke zege van God zou realiseren. Dit was een zeer bemoedigende boodschap. Zo werd Elia verzekerd dat er in Israël nog steeds zeventuizend mensen waren die luisterden naar de 'zachte stille stem' en de knieën niet bogen voor Baäl. Zij vormden een 'heilige rest' waaruit op een dag een rijkdom aan godsdienstig leven zou opgroeien en bloeien.

De zending van Elia was nu zo goed als voltooid, maar voordat hij net zo onverwacht van het toneel verdween als hij verschenen was, verhief hij zich als onbevreesd kampioen van de rechten van de enkeling tegenover de willekeur van vorsten. Met meedogenloze strengheid stelde hij Achab en diens gemalin aan de kaak, vanwege hun moord op Nabot, wiens wijngaard zij zich uit begeerte hadden toegeëigend. Hij zegde hun de uitroeiing van hun dynastie aan, als vergelding voor de misdaad die zij hadden bedreven. Door deze concrete verwijzing benadrukte Elia dat de Eeuwige een God van gerechtigheid is, wiens eisen alle andere overwegingen te boven gaan, zelfs die van het staatsbelang.

Een ander belangrijk beginsel dat Elia beleed voor hij verdween, was dat de Eeuwige niet alleen de God van Israël is, maar de God van alle volkeren. Hij droeg zijn leerling Elisja op om Hazaël als koning van Aram te zalven in naam van God, zodat hij Israël kon straffen voor zijn zonden. Hazaël was geen Israëliet en zeker geen aanbidder van de Eeuwige. Desalniettemin kon God hem aanstellen als Zijn werktuig tegen Zijn volk. Door deze twee beginselen te benadrukken, baande Elia de weg voor het optreden van de Hebreeuwse profeten die na hem kwamen.

De vervulling van Elia's grimmige vermaningen liet niet lang op zich wachten. Korte tijd na zijn ontmoeting met Elia sneuvelde Achab in de strijd tegen de Arameeërs (853). Zijn oudste zoon en opvolger Ahazia stierf in het tweede jaar van zijn regering door een ernstig ongeval, terwijl zijn tweede zoon Jehoram, die daarna troonopvolger werd, gedood werd tijdens de muiterij van een deel van zijn eigen leger (ca. 842). De leider van deze muiterij was Jehoe die door Elisja tot koning was gezalfd om de Baälsdienst in Israël uit te roeien.

De moord op Jehoram was maar een voorspel van een revolutie die gepaard ging met stromen bloed en het hele huis Achab vernietigde; om te beginnen met Izebel, en alle gevangengenomen priesters, profeten en aanhangers van Baäl. De revolutionaire ijver van Jehoe werd echter meer gevoed door persoonlijke eerezucht en politieke drijfveren dan door zijn toewijding aan de Heilige. Om zijn troon veilig te stellen liet Jehoe alle vrienden,

aanhangers en ambtenaren van de ten val gebrachte dynastie vermoorden en ook de verwanten van Jehoram in Juda, de koning van Juda, Ahazia en zijn broers, die zich toevallig in het gebied van het rijk Israël bevonden.

De onoprechtheid van Jehoe's drijfveren werd duidelijk toen hij in plaats van de dienst aan de Eeuwige in zuivere vorm in te voeren, de kalverendienst van Jerobeam herstelde met al zijn heidense bijgeloof en misbruik. Wat in het begin een godsdienstige omwenteling was geweest, ontaardde zo in een zinloze slachting uit politieke oogmerken. De gruwelijkheid van deze slachting bleef Israël zich nog heel lang herinneren (Hosea 1:4). In politiek opzicht was de door Jehoe bedreven massamoord even noodlottig als onverdedigbaar. Deze moordpartij beroofde hem van zijn vroegere bondgenoten, Juda en Foenicië. Zo was Jehoe aan zichzelf overgelaten en niet in staat weerstand te bieden aan de aanval van Hazaël van Aram. Zoals Elisja voorspeld had, stortte Hazaël zich met grote woestheid op Israël en voegde heel Jordanië aan zijn eigen gebied toe (ca. 838). Zijn strooptochten naar het zuiden strekten zich uit tot het gebied van de Filistijnen. Onder Jehoachaz, zijn zoon en opvolger (ca. 814-798), bereikte Israël het dieptepunt van zijn vernedering en werd het teruggebracht tot een vazalstaat van Aram.

Tijdens de regering van Jehoasj (ca. 798), de zoon en opvolger van Jehoachaz, begon Israël zich weer te herstellen. Door gebruik te maken van de druk die Assyrië op Damascus uitoefende, slaagde Jehoasj erin een deel van het gebied te herwinnen dat Israël eerder aan Aram had moeten afstaan. De plotselinge ineenstorting van Aram als gevolg van een burgeroorlog ging gepaard met de aftocht van de Assyriërs en bevrijdde Israël van de grootste externe gevaren. Zonder de inmenging van buitenaf nam Israël spoedig in macht toe en onder de zoon en opvolger van Jehoasj, Jerobeam II (ca. 783-743), werden de oude grenzen van het davidische koninkrijk weer bijna bereikt en werd Damascus schatplichtig aan Israël. Israël kreeg meer voorspoed en macht dan ooit tevoren.

Deze bloei van Israël onder Jerobeam II ging gepaard met een opleving op godsdienstig gebied. Naar het schijnt heerste er

overal een godsdienstige sfeer. De heiligdommen werden druk bezocht, talloze offers werden gebracht en de feestdagen werden nauwgezet gevierd. Niettemin waren deze religieuze manifestaties vermengd met afgoderij. Zij waren niet gericht op de Heilige, maar op de gesyncretiseerde dienst van de 'gouden kalveren' en deze ontaarding leidde tot decadentie. De vorsten en edelen waren wreed en onderdrukten het volk, de rechters waren omkoopbaar en corrupt, de rijken hardvochtig en prachtlievend. Dronkenschap en bandeloosheid kwamen zelfs in de heiligdommen voor. En toch bleven de Israëlieten geloven dat zij het uitverkoren volk waren. Zij hadden aanschouwd dat God voor hen in de geschiedenis ingreep en zij meenden dat hun voorspoed een bewijs was van Gods gunst.

In die tijd stond Amos op, de eerste van de Hebreeuwse literaire profeten, wiens machtige aanzeggingen nog steeds ontzag en bewondering in de wereld afdwingen. Amos de Judeeër, afkomstig uit het zuidelijke rijk Juda, een man met tact en voorzichtigheid, vermeed zorgvuldig om de scheiding tussen de twee rijken af te keuren en viel slechts terloops de kalverendienst aan die in politiek opzicht ten nauwste met deze afscheiding was verbonden. Amos bekritiseerde vooral het verval van een volk dat door weelde verslapt was en hij veroordeelde hun verdorvenheid des te meer, omdat het volk aanspraak maakte op een unieke verhouding met God. Amos stelde dat Israël zichzelf bedriegt als het meent Gods uitverkoren volk te zijn. God gaf aan Israël zeker niet de voorkeur boven andere volkeren. Hij was niet slechts de God van Israël, maar de universele God met een universele moraal en Zijn bijzondere verhouding tot Israël eiste ook dat Israël zich de goddelijke maatstaven eigen zou maken. Als Israël niet de vereiste maatstaven in acht nam, zou dit zeker Gods straffen tot gevolg hebben. Zij hadden al een reeks rampen ondervonden – pest, aardbeving, hongersnood en sprinkhanenplagen – maar die schudde hen niet wakker uit hun zelfgenoegzaamheid. God zou echter een veel grotere ramp over hen brengen. Hij had de belegeraar en tegenstander Assyrië tot Zijn werktuig aangesteld om Israël te kastijden, maar hun vonnis was nog niet bezegeld. 'Keer om en leef,' riep Amos uit, 'laat gerechtigheid opwellen als water en rechtvaardigheid als een machtige stroom' – en alles zal goed komen.

Amos' waarschuwingen waren tot dovemansoren gericht. Israël bleef voortgaan op een weg die naar de ondergang leidde, wat versterkt werd door de plotseling dood van Jerobeam II in 743. Het wegvallen van zijn sterke hand leidde tot een grote verandering in de situatie van het noordelijke rijk. De losbandige Baälsdienst, die sinds Jehoe onderdrukt was, stak opnieuw de kop op en tastte de fysieke en geestelijke kracht van het volk aan, terwijl het land een gemakkelijke prooi werd van koningsmoordenaars en avonturiers. Bovendien marcheerde Assyrië weer naar het westen. Tegen het jaar 738 hadden de legers van Tiglat-Pileser III de grens van het noordelijke rijk bereikt. De gewelddenaar Menachem, die zich kort daarvoor van de troon meester maakte, kon alleen door onmiddellijke onderwerping en het betalen van een schatting het land voor volledige verwoesting behoeden.

De eisen die Assyrië stelde, waren echter te zwaar om eraan te kunnen voldoen. Als gevolg hiervan vormde zich een anti-Assyrische partij, waarvan Pekach aan het hoofd stond. Pekach maakte zich rond 736 van de troon meester en sloot met Rezin van Damascus een verbond tegen Assyrië, waarin zij ook Juda en Egypte wilden betrekken. Egypte wilde onderdeel uitmaken van de alliantie omdat het ook verontrust was door de groeiende ambities van Assyrië. Dit was het begin van het einde. Als een nietige bufferstaat tussen twee concurrerende grootmachten had Israël bovenal behoefte aan een sterk, alles beheersend geloof. Dat had de vorsten en het volk met elkaar kunnen verbinden door gemeenschappelijke belangen en de natie voor gevaren moeten behoeden, maar dat geloof ontbrak in Israël.

Hosea kon in de laatste jaren van het bestaan van het rijk Israël slechts de ernstigste vermaningen laten horen. Israël had zwaar gezondigd. De corruptie was in alle opzichten te ver doorgedrongen. Het bedrijven van kwaad was voor het volk tot een tweede natuur geworden. De terugkeer tot God en tot een leven van gerechtigheid was niet langer mogelijk. Israël zou voor zijn dwaasheden de allerzwaarste vergelding krijgen – de nederlaag en de ballingschap. Met deze aankondiging van ondergang liet Hosea echter ook een boodschap van hoop en liefde horen. Ondanks al zijn tekortkomingen en afvalligheid was Israël toch nog voorwerp van Gods bijzondere liefde. God hield nog steeds van

Israël met de liefde van een man voor zijn vrouw en van een vader voor zijn kind, en Zijn onuitblusbare liefde zou niet rusten voor Hij heel Israël tot zichzelf had teruggebracht.

Het einde kwam snel. Tiglat-Pileser was in kennis gesteld van de machinaties van Pekach en viel het land binnen, veroverde het bijna zonder slag of stoot en ontvolkte meer dan de helft van het gebied. Wat hij van Israël overliet, was slechts de weinig omvangrijke provincie Samaria waarover hij een zekere Hosjea, een intrigant, als vazalvorst aanstelde. Zes jaar lang betaalde Hosjea schatting aan Assyrië, maar op aandringen van Egypte kwam hij tegen dat rijk in opstand. Salmanassar sloeg onmiddellijk het beleg om de hoofdstad Samaria. Drie jaar lang bood de stad verwijfeld weerstand, maar in de eerste drie maanden van het jaar 721 moest zij zich overgeven aan Sargon II, die de bevolking naar de uithoeken van zijn uitgestrekte rijk overbracht. Ze werden vervangen door vreemde kolonisten die op den duur met de laatst overgebleven Israëlieten een halfheidense groep vormden, later bekend als de Samaritanen.

Zo verdween het rijk Israël uit de geschiedenis. Vanaf dat moment had de naam Israël niet meer de beperkte betekenis van de naam van het noordelijke rijk van de tien stammen, maar werd en wordt hij ook nu nog over de hele wereld gebruikt voor alle nakomelingen van aartsvader Jakob.

6. Opkomst en ondergang van het koninkrijk Juda

Tijdens de eerste eeuw van zijn bestaan had de geschiedenis van het koninkrijk Juda een opvallend vreedzaam verloop in vergelijking met de wisselvallige geschiedenis van het koninkrijk Israël. De dynastie die door David was gesticht, bleef in het bezit van de troon en werd niet geteisterd door moord of revoluties.

Asa (ca. 913-873), de tweede opvolger van Rehabeam, en Jehosafat (ca. 873-849), waren allebei vorsten met een hoogstaand karakter en ze droegen krachtig bij tot de consolidatie van de dynastie. De tempel en de Tora oefenden in godsdienstig opzicht een behoudende invloed uit op het volk. Afvaligheid kwam voor, maar was grotendeels te wijten aan de buitenlandse geminninnen van de vorsten van Juda. Hun invloed reikte echter zelden verder dan het hof en de adel. Het volk bleef trouw aan God. Wanneer men, ondanks de centralisatie van de cultus, toch bleef offeren op de traditionele hoge plaatsen, die volgens Kanaänitisch gebruik voorzien waren van zuilen en heilige stenen, deed men dit uit macht der gewoonte, maar zonder aan afgoderij te denken. Door deze godsdienstzin van het volk kon Asa, toen hij meerderjarig werd, zonder bloedvergieten de buitenlandse erediensten en de Kanaänitische vruchtbaarheidsgodin Asjera uitbannen. Asjera werd in die tijd vereerd door de koningin-moeder. Asa wilde ook het offeren op de hoge plaatsen tegengaan, maar deze vorm van eredienst had al zolang integraal deel uitgemaakt van het godsdienstig leven, dat het onmogelijk was die helemaal te onderdrukken.

Jhosafat zette de bestrijding van de eredienst op de hoge plaatsen voort, maar met net zo weinig resultaat als zijn vader. Hij reorganiseerde de rechtspraak in het land en stelde in alle steden rechters aan om de wet te handhaven, zoals dat door de

wet van Deuteronomium wordt geëist (Deut. 16:18 e.v.). Een maatregel van grote betekenis bij zijn hervorming van de rechtspraak was zijn scheiding van de rechtspraak in godsdienstige en burgerlijke zaken. Als hoogste rechter op godsdienstig gebied wees hij de hogepriester aan en als hoogste rechter in burgerlijk recht zijn eigen persoonlijke vertegenwoordiger. In tegenstelling tot zijn voorgangers hield hij zichzelf steeds minder met de rechtspraak bezig. Jehosafat trok zich terug op een plaats waar hij erop kon toezien dat op de juiste wijze recht werd gesproken (II Kron. 19:5 e.v.). Ook nam hij maatregelen voor de verbreiding van de kennis van 'de wet van de Heer' onder het volk in alle steden van Juda (II Kron. 17:9).

Jhosafat was trouw aan de Tora, maar hij gaf zijn zoon Jehoram toestemming om met Athalia te huwen, de dochter van Achab. Hij vond dit noodzakelijk vanwege de toenemende dreiging van de Arameeërs en de Assyriërs, maar het huwelijk zou ernstige gevolgen hebben voor het rijk Juda. Voor de eerste maal werd de Baälsdienst ingevoerd en begon men zich van moord te bedienen als politiek instrument. Athalia was echt een dochter van haar moeder Izebel en onder haar invloed ging Jehoram niet alleen over tot de dienst van de Tyrische Baäl, maar besloot hij deze ook tot officiële staatsgodsdienst te verheffen. Om tegenstand tegen zijn heidense politiek bij voorbaat onmogelijk te maken liet Jehoram zijn zes broers en andere leden van de adel vermoorden. Hij stierf na een regering van acht jaar en liet zijn land verzwakt achter. Verzwakt door broedertwisten en verarmd door het verlies van Edom, een streek die met zijn karavaanverkeer, handel op de Rode Zee en zijn ertsmijnen een belangrijke rol had gespeeld in de economie van Juda.

Na de moord door Jehoe op haar zoon Ahazia, waarvan wij reeds melding hebben gemaakt¹, greep Athalia haar kans. Zij maakte zich meester van de troon en om haar positie en vrijheid van handelen veilig te stellen, liet zij alle prinsesjes uit het huis van David vermoorden en bekroonde haar streken door de dienst van de Tyrische Baäl als staatsgodsdienst in te voeren. Gelukkig ontsnapte haar eenjarige kleinzoon Jehoasj aan de moord. Nadat hij zes jaar lang in de tempel verborgen was gehouden, werd de

jonge prins door de hogepriester Jehojada tot koning uitgeroepen. Jehojada liet Athalia ter dood brengen en het volk trouw zweren aan God door middel van een plechtige belofte.

Jehojada bleef zijn invloed op de koning en het volk uitoefenen zolang hij in leven bleef, maar op zijn dood volgde weer een heropleving van de Baälsdienst, die door de adel en de koning werd gepropageerd. Kort daarna bedreigde Hazaël het rijk Juda. Jehoasj wist hem af te kopen met de inhoud van de tempelschat. De groeiende ontevredenheid, veroorzaakt door zijn heiligschennis, leidde ertoe dat hij werd vermoord. Hij werd opgevolgd door zijn zoon Amazia die de moordenaars van zijn vader ter dood liet brengen, maar overeenkomstig de wet van Deuteronomium het leven van hun kinderen spaarde (Deut. 24:16). Nadat hij Edom had heroverd, stortte Amazia zich in een strijd met Jehoasj, de vorst van het rijk Israël, maar hij leed een smadelijke nederlaag (ca. 790). De achteruitgang van het rijk Israël na de dood van Jerobeam II stelde Juda in staat zich van deze vernedering te herstellen en tijdens de lange regering van Oezia (ca. 783-742) en de kortstondige regering van zijn zoon Jotham (ca. 742-735) bereikte het rijk Juda het hoogtepunt van zijn macht en welvaart.

Met de troonbestijging van Achaz (ca. 735-727), de zoon van Jotham, begon een tijdperk dat Assyrië zich in de aangelegenheden van Juda mengde. Gedurende enige tijd oefenden Syrië en Israël druk uit op Juda om samen met hen een anti-Assyrische coalitie te vormen. Aangezien Juda hier niet op inging, besloten zij dit rijk binnen te vallen en bedreigden spoedig de hoofdstad Jeruzalem.

De profeet Jesaja was een leidende persoonlijkheid bij het verzet van Juda tegen de Syrisch-Israëlitische invasie. Hij zag duidelijk in dat de eigenlijke strijd ging tussen Egypte en Assyrië en dat de enige hoop voor Juda bestond in een consequent volgehouden neutraliteit. Vandaar dat Jesaja er bij de koning en het volk op aandrong zich verre te houden van alle bondgenootschappen en politieke groeperingen. Die zouden Juda slechts in grotere gevaren verwickelen. Men moest alleen vertrouwen op God, die Zijn stad zou beschermen. Ook voorspelde Jesaja de val van Damascus en het noordelijke koninkrijk Assyrië.

Achaz luisterde echter niet naar de vermaningen van Jesaja en riep in plaats daarvan Assyrië te hulp. De nadering van de Assyriërs leidde onvermijdelijk tot het mislukken van de Syrisch-Israëlitische aanval op Juda. Zo was Juda voor verwoesting gespaard gebleven, maar ten koste van de eigen onafhankelijkheid.

Achaz werd gedwongen om Tiglat-Pileser te ontmoeten en hem persoonlijk eer te betuigen in Damascus. Achaz, die de macht en pracht van zijn soevereinen toeschreef aan de macht van hun goden, kwam in de ban van hun godsdienst. Hij gelastte dat in de tempel in Jeruzalem een altaar moest worden opgericht naar het voorbeeld van het altaar dat hij in Damascus had gezien, voerde in Juda ook de kinderooffers in die bij de Assyriërs in zwang waren, en bracht zelfs zijn eigen zoon ten offer in de verslindende vlammen van de Moloch.

Hezekia (ca. 727-698), de zoon en opvolger van Achaz, zette de politiek van zijn vader voort en was onderdanig aan Assyrië, maar brak met zijn afvalligheid. Onmiddellijk na zijn troonsbestijging maakte hij een einde aan alle heidense praktijken, met inbegrip van de dienst aan de Eeuwige op de 'hoge plaatsen', die zijn voorgangers vergeefs hadden bestreden. Hij reorganiseerde de tempeldienst en nam het initiatief tot een godsdienstige opleving die gekenmerkt werd door de viering van een plechtig Pesachfeest, waarvoor ook de Israëlieten uit het noordelijke rijk werden uitgenodigd. Hij moedigde de literaire werkzaamheid onder het volk aan, die onder meer leidde tot het samenbrengen van de geschriften van Salomo.

In zijn streven werd Hezekia gesteund door de profeten Jesaja en Micha. Net zoals hun voorgangers Amos en Hosea, richtten zij zich tegen corruptie en decadentie die ontstaan waren na de toename van Juda's welvaart. Bij hun oordeel over de godsdienstige praktijk van het rijk lieten ze allebei een nieuw geluid horen. Wat zij veroordeelden, was niet de cultus zelf, die feitelijk niets heidens meer bezat, maar de wijze waarop deze door het volk werd uitgeoefend – namelijk de scheiding van innerlijke vroomheid en hoogstaand handelen bij de eredienst, met de offers, sjabbat en de feestdagen. Allebei verklaarden ze met nadruk dat offers, hoe nauwgezet die ook gebracht worden, geen

vervanging kunnen zijn voor gerechtigheid en rechtvaardigheid.

De God van Israël, riep Jesaja uit, is een heilige God, die geen onreine taal kan dulden, laat staan onrein gedrag (Jes. 6:5). Micha legde de essentie van ware godsdienstigheid neer in zijn vermaarde uitspraak: 'Hij heeft u getoond wat goed is en wat de Heer van u eist, rechtvaardigheid en erbarmen te betrachten en ootmoedig te wandelen met uw God' (6:8). Zowel Jesaja als Micha waarschuwden de bevolking van Jeruzalem dat hen het lot van Samaria zou treffen, tenzij de bevolking tot inkeer zou komen.

Jesaja was tot zijn profetisch optreden gekomen als gevolg van een visioen dat hij in de tempel zag, in het jaar dat koning Oezia stierf. Zo had de reputatie van Jesaja als profeet en staatsman reeds een grote hoogte bereikt tegen de tijd dat Hezekia de troon besteeg. Jesaja's voorspellingen waren letterlijk in vervulling gegaan en onder zijn invloed weigerde Hezekia het oor te lenen aan de verlokkingen van Egypte, dat poogde hem in zijn anti-Assyrische politiek te verstrikken. De dood van Sargon in het jaar 705 was echter het signaal voor een uitgebreide opstand tegen Assyrië onder de vazalstaten van dat land en in deze opstand speelde Hezekia een leidende rol, maar hij veronachtzaamde de raadgevingen van Jesaja. Het gevolg was dat Sancherib Juda binnenviel. Vijfenvestig steden nam hij in en hij liet velen van hun bewoners deporteren. Jeruzalem werd belegerd en Sancherib eiste dat de stad zich zou overgeven; maar Hezekia, bemoedigd door de verzekering van Jesaja dat God Zijn heilige stad zou beschermen, trotseerde deze eis. Opnieuw bleek Jesaja hier een ware profeet. Plotseling brak de pest uit onder de Assyrische belegeringstroepen en decimeerde deze. In 701 moest Sancherib zich terugtrekken en bleef Jeruzalem behouden.

Door de wonderbaarlijke bevrijding van Jeruzalem ontstonden de profetieën van Jesaja en Micha, waarmee de hoogste verwachtingen van de grote godsdiensten zijn verbonden. In het visioen van de profeten verrees een nieuw Jeruzalem, dat het middelpunt zou zijn van een universeel koninkrijk, waarheen alle volkeren ter wereld zich zouden wenden als bron van licht en inspiratie. Over dit koninkrijk zou een vorst heersen die alle andere

vorsten zou overtreffen in vroomheid en rechtvaardigheid. In dit rijk zullen gerechtigheid en vrede oppermachtig zijn. Alle politieke misdaden en maatschappelijke euvels die armoede veroorzaken, zullen dan verdwenen zijn. De zegeningen van dit vorstendom zullen weerspiegeld worden in de wereld van de natuur en in de maatschappij van de mensen. 'Niemand zal kwaad doen noch verderf aanrichten op mijn heilige berg, want de aarde zal vol zijn van de kennis des Heren zoals de wateren de zee bedekken' (Jes. 11:9). Al het smartelijke, lelijke en zondige zal vergaan en de mens zal een nieuw leven beginnen in een hernieuwde en herboren wereld.

Nauw verbonden met deze messiaanse profetieën is de 'heilige rest van Israël' die in Zion zal worden hersteld en de kern zal zijn van een universeel rijk van gerechtigheid, en alle volkeren zullen zich daaromheen verzamelen.

Dat Sancherib van Jeruzalem was weggetrokken, betekende niet het einde van de overheersing van Assyrië over Juda. De voortgezette onderwerping aan Assyrië zou onder de langdurige regering van Manasse (ca. 696-641), de zoon en opvolger van Hezekia, ernstige gevolgen hebben voor het godsdienstige leven. Manasse had een slecht karakter en nam, zoals zijn grootvader Achaz, de heidense eredienst van zijn soevereinen over, zoals de aanbidding van hemellichamen en het brengen van kinderooffers. Dit was de ergste terugval in het heidendom in de geschiedenis van het rijk Juda. Verbazingwekkend was dat deze heiligschennis werd bedreven door personen die verklaarden vereerders van de Eeuwige te zijn en meenden dat zij Zijn gunst verwierven door zo te handelen.

De zoon en opvolger van Manasse, Amon, was niet beter dan zijn vader. Aan zijn leven werd echter in het tweede jaar van zijn regering een voortijdig einde gemaakt door een samenzwering in zijn paleis en omstreeks 640 werd hij opgevolgd door zijn achtjarige zoon Josia die een van de beste koningen van Juda zou worden. Zijn meerderjarigheid viel ongeveer samen met de dood van de Assyrische koning Assoerbanipal en met de verzwakking van het Assyrische rijk. Assyrië, dat door de Babyloniërs uit het

zuiden en westen werd aangevallen en door de Scythen en Meden uit het noorden en oosten, was niet langer in staat de vazalstaten in zijn greep te houden. Zo kreeg Josia de gelegenheid om zich onafhankelijk te maken en rond 621 een godsdienstige hervorming tot stand te brengen, die grondiger was dan die van Hezekia. Zonder vrees voor Assyrische inmenging kon hij de hervorming uitbreiden tot in het noordelijke rijk Israël.

Josia's hervorming werd in belangrijke mate gesteund door de ontdekking van een kopie van het 'Boek van de wet', onder de puinhopen van de tempel. Hij liet gedeelten hieruit in het openbaar voorlezen, onder meer hoofdstukken uit Deuteronomium die tot in gruwelijke details de straffen beschrijven die een afvallig Israël treffen. Diep onder de indruk van wat zij gehoord hadden, legden koning en volk de verklaring af dat zij zouden gehoorzamen aan Zijn leer.

De hervorming van Josia maakte officieel eens en voor altijd een einde aan heidense praktijken in Israël. Als zodanig was dit een belangrijke mijlpaal in de religieuze ontwikkeling van Israël, maar de strijd om de ware godsdienstigheid was nog lang niet gewonnen. Zelfs onder de krachtige regering van Josia, toen heidense praktijken in het openbaar niet werden getolereerd, werden ze privé nog uitgeoefend. Bovendien was het nog steeds noodzakelijk om de gangbare heidense opvatting te bestrijden dat God meer belang zou stellen in offers dan in een oprechte levenswandel en dat de heilige ark en de tempel magische eigenschappen zouden bezitten, die de bevolking zozeer beschermden dat zelfs de grootste fouten ze niet zouden kunnen vernietigen. Deze misvatting werd nog versterkt door valse priesters voor wie de offers een winstgevende bron van inkomsten vormden en valse profeten die geruststellende woorden spraken, maar zo het volk een ongegrond gevoel van veiligheid gaven.

De priester-profeet Jeremia verhief zich moedig tegen deze ontzaking van de godsdienst. Met donderende kracht sprak hij het volk toe. Al hun offers, zei hij tot hen, waren niets dan 'rook'. God wenste deze offers niet. Wat Hij verlangde, was gerechtigheid en rechtvaardigheid. Evenmin was het vertrouwen dat zij

stelden in de heilige ark en in de tempel gegrond. God haatte verdorvenheid en Hij zou hun zonden bestraffen zonder rekening te houden met de heiligheid van de plek waar zij waren bedreven.

De vertogen van Jeremia maakten echter weinig indruk, want er vonden gebeurtenissen plaats van groot belang en de verwachtingen die ontstaan waren door de hervorming van Josia, verdwenen. Het Assyrische rijk was al enige tijd een prooi geweest van wedijverende volkeren en in 609 kwam het plotseling ten val. Babylonie en Egypte raakten in hevige strijd verwickeld over de vraag wie de plaats van Assyrië zou innemen en West-Azië zou gaan beheersen. Josia koos de zijde van Babylon in plaats van politieke neutraliteit en trachtte in 606 bij Megiddo, aan de ingang van de Emekvlakte, de opmars van de Egyptenaren tegen de Babyloniërs te stuiten. Josia leed een verpletterende nederlaag en sneuvelde op het slagveld.

Deze nationale catastrofe, kort na de hervorming van Josia, ondermijnde het godsvertrouwen van het volk. Blind voor hun eigen tekortkomingen betwijfelden velen de rechtvaardigheid van God, die rampen over hen had gebracht voor zonden die niet zij, maar hun voorouders hadden bedreven, terwijl anderen zich overgaven aan volledige scepsis (Zef. 1:12). Jeremia trachtte de bevolking te doordringen van de verantwoordelijkheid die ieder een individueel droeg voor de ramp waardoor ze getroffen waren (Jer. 31:28-29). Het verval nam echter snel toe en onder Jehoahaz, zoon en opvolger van Josia, overstroomden opnieuw allerlei buitenlandse godsdiensten het land – Assyrische, Egyptische en zelfs oud-Kanaänitische.

In politiek opzicht had de interventie van Josia ook grote gevolgen. Aan de onafhankelijkheid van het rijk Juda kwam een eind. Het was voor Juda niet langer mogelijk om neutraal te blijven. Van nu af aan was het gedwongen partij te kiezen, voor Egypte tegen Babylonie of vice versa, waarbij het zich onvermijdelijk de vijandschap van de andere grootmacht op de hals haalde.

Voor het ogenblik was Juda overgeleverd aan de genade van Egypte. De farao Necho wantrouwde de loyaliteit van Jehoahaz.

Jehoahaz was nauwelijks drie maanden aan de regering toen Necho hem naar Egypte ontbood, hem niet toestond naar Jeruzalem terug te keren en zijn broeder Jehojakim in zijn plaats aanstelde.

Na de nederlaag van de Egyptische troepen tegen Neboekadnezzar bij Karchemiesj in 605 werd de Egyptische heerschappij over Juda vervangen door die van Babylon. Niet lang daarna rebelleerde Jehojakim, op instigatie van Egypte, maar hij werd meteen bestraft. Jehojakim stierf voordat Neboekadnezzar erin slaagde Jeruzalem te belegeren. Zijn jeugdige zoon Jehojachin overleefde de Babylonische aanval, die leidde tot de inname van de stad op 2 Adar (16 maart) van het jaar 597.² Jehojachin en de bloem van de bevolking werden in gevangenschap weggevoerd.

Zedekia (ca. 597-586), een oom van Jehojachin, moest een eed van trouw aan Neboekadnezzar afleggen en werd tot koning van de verzwakte staat benoemd. Misleid door beloften van Egypte en aangemoedigd door valse profeten kwam Zedekia in opstand. Jeremia waarschuwde de koning en het volk tegen de catastrofale gevolgen die hun politiek zou hebben en hij vermaande hen om zich te voegen naar Babylon waarvan de overmacht in die tijd door Gods wil was bepaald. Jeremia werd echter als verrader beschouwd, in de gevangenis geworpen en zelfs met de dood bedreigd. Het einde liet niet lang op zich wachten. Na een beleg van twee jaar nam Neboekadnezzar Jeruzalem in en maakte het met de grond gelijk. Juda hield op een soevereine staat te zijn en werd tot kolonie gereduceerd. Veel van zijn inwoners werden gedeporteerd; slechts een rest van 'wijngaardeniers en landlieden' bleef achter. Gedalia, de vroegere opperhofmeester van het koninklijk paleis, werd tot gouverneur van de kolonie Juda benoemd. Gedalia werd vermoord door ontevreden overlevenden van de davidische dynastie, wat leidde tot een verdere ontvolking van het land door de Babyloniërs, terwijl anderen hun toevlucht zochten in Egypte.

Het rijk Juda deelde dus het lot van de gevangenschap met de tien stammen. De andere stammen verdwenen volledig en gingen in de bevolking op van het land waarheen zij waren gede-

porteerd, maar Juda bleef voortbestaan. En dit is niet alles. Uit de smeltkroes van ballingschap en onderdrukking herrees Juda, als een gereinigd en nieuw volk – het joodse volk. De joden verspreidden zich snel over de hele aarde en brachten overal waar zij zich vestigden een nieuwe boodschap – het jodendom.

Gevormd en gevoed door een geloof dat onaantastbaar bleek voor verandering van omstandigheden, bleef het jodendom in ballingschap niet slechts voortbestaan; het ontwikkelde zich tot een dynamische kracht die een bron van inspiratie zou zijn in de wereld.

7. De profeten

Het geloof waaraan het jodendom zijn voortbestaan en dynamiek te danken heeft, berust op de Tora en de profeten. Zoals we gezien hebben, geeft de Tora niet alleen wegen aan voor correct handelen, maar verschaft zij ook kennis van God en Zijn wil. Met deze kennis als basis gaven de profeten hun interpretatie met grote overtuigingskracht en baanden zo nieuwe wegen voor de godsdienst van Israël en werd deze via het christendom en de islam een bron van inspiratie voor een groot deel van de mensheid. De profeten ontwikkelden een nieuwe interpretatie van God en de mens. Dankzij hun bezielde streven bloeide het nationalisme op tot universalisme en werd godsdienst meer een zaak van een juiste levenswijze dan van zuiver rituele handelingen.¹

De profeten hadden de gave om de wil van God te verklaren. Dat is iets anders dan occulte kennis, die sommige in afzondering levende personen meenden te hebben. De profeten waren feitelijk mannen van de wereld, mannen die midden in het praktische leven stonden en het verband zagen tussen de dagelijkse gebeurtenissen en de wil van God. Op grond van hun scherpe visie werden zij het geweten van hun generatie. Zij berispten, gaven leiding aan het volk en beschouwden het als hun plicht om hun stem te laten horen waar ethische, politieke, en sociale vraagstukken in het geding waren.

Het grondkenmerk van de profetie is de onverbreekelijke band tussen godsdienst en ethiek. Deze opvatting betekende een stap voorwaarts in het godsdienstig bewustzijn en moreel besef van de mensheid. Men hoeft slechts te denken aan de afgrijzelijke praktijken waarmee oude godsdienstrituelen gepaard gingen, of

aan de moeilijkheden die Paulus ondervond met de heidenen die hij had bekeerd en die meenden dat zij hun lusten konden botvieren omdat ze bevrijd waren, om de bijdrage van de profeten aan deze ontwikkeling naar waarde te kunnen schatten.

De profeten waren niet de eersten die wezen op de eenheid van godsdienst en moraal. De hele Bijbel is doordrenkt met deze gedachte. Ze ligt ten grondslag aan de mozaïsche wetgeving, waarin godsdienstige en ethische wetten naast elkaar staan. Het waren echter de profeten die als eersten de nadruk legden op de nauwe band tussen beide en die deze opvatting tot haar logische conclusie voerden, wat zowel voor de godsdienst als de ethiek van grote betekenis zou zijn.

De eenheid die door de profeten werd verkondigd, is een logisch uitvloeisel van de Hebreeuwse opvatting van God. De overgang van het polytheïsme naar het monotheïsme was een stap die de kwaliteit van de hele godsdienst beïnvloedde. De voortdurende, felle strijd tussen het polytheïsme en het monotheïsme, in de vroege geschiedenis van Israël, komt niet uitsluitend neer op een kwestie van aantal – de Ene God tegenover de vele goden. Het was een noodzaak om tot een nieuwe opvatting te komen van de aard van God, die radicaal verschilde van die van het polytheïsme.

Het polytheïsme is diepgeworteld in de grote verscheidenheid van de verschijnselen en krachten van de natuur, en erkent geen zedelijke of geestelijke eigenschappen. Een donderslag, de zee, de zon, de hemel en de sterrenbeelden waren allemaal voorwerp van polytheïstische verering, maar ze bezaten feitelijk geen ethische eigenschappen. Alle ethische eigenschappen zijn noodzakelijk verbonden met persoonlijkheden. Het Hebreeuwse monotheïsme benadrukt de unieke, geestelijke en ethische aard van God en Zijn absolute eenheid – in mathematische zin. Het was het sterke bewustzijn van het persoonlijke, en als gevolg hiervan ethische, karakter van God, dat de profeten van Israël ertoe bracht met hartstochtelijke felheid te ijveren tegen alle vormen van afgodendienst en de ontaarde opvattingen die hiermee verband hielden. Geconfronteerd met een wereld die beheerst werd door het zinnelijke, in allerlei culten en de moraal, wezen de

profeten onvermoeibaar op het ethische karakter van God en op de morele eisen die Hij aan de mensen stelde.

Het voornaamste ethische principe dat de profeten benadrukten, was gerechtigheid. Zij zagen in gerechtigheid de hoogste wet van het heelal en een van de wezenlijke attributen van God zelf: 'God, de Heilige, wordt geheiligt door gerechtigheid' (Jes. 5:16). In het polytheïsme verlenen de goden gunsten of zijn zij grillig en vertoornd. Daardoor is er in het polytheïsme geen plaats voor gerechtigheid. De levende God van het heelal daarentegen is rechtvaardig en Zijn heerschappij berust op gerechtigheid. In het polytheïsme hebben de goden eigen rechten en uitzonderlijke eigenschappen, die slechts aan hen zijn voorbehouden. Het polytheïsme kent derhalve geen algemeen geldend onderscheid tussen goed en kwaad, recht en onrecht. Volgens de profeten daarentegen berust de goddelijke gerechtigheid op de algemene aanvaarding van dit onderscheid. Recht is overal recht; onrecht is overal onrecht. Het universele karakter van de goddelijke gerechtigheid betekent ook dat er een algemeen geldende verhouding van God tot de mens bestaat, zoals van de ene mens tot de andere. Dit leidde tot de gedachte van de eenheid van alle mensen en dat iedere schending van deze eenheid een krenking betekent van de goddelijke gerechtigheid. Deze denkbeelden waren vroeger al verkondigd. Het waren echter de profeten die ze met grote oorspronkelijkheid ontwikkelden en er een verheven uitdrukking aan gaven, door ze in detail toe te passen op praktische problemen.

Met de opvatting dat God onverbreeklijk verbonden is met ethiek, stelden de profeten zich tot taak om Gods heerschappij en Zijn gerechtigheid op aarde te verbreiden. Zodoende veroordeelden zij ook maatschappelijke ontsporingen die het gevolg waren van afgodendienst. Zo waren bepaalde profeten, predikers, politici en rechtsgeleerden vastbesloten om alles te doen wat in hun vermogen lag om het maatschappelijk kwaad uit te roeien en de ontwrichtende kracht ervan te breken. De Hebreeuwse profeten waren niet tevreden met het afwijzen van onrecht en onderdrukking. Zij stelden zich tot taak om ook onder het volk verontwaardiging te wekken over maatschappelijke on-

derdrukking – een verontwaardiging die zich niet tot gevoelens diende te beperken, maar ook tot daden moest leiden: 'Zoek het recht, help de verdrukte, doe de wees recht, behandel de twistzaak van de weduwe' (Jes. 1:17); 'Verlos de beroofde uit de hand van de verdrukker' (Jer. 21:12). De onverschilligheid ten aanzien van al het lijden, die de stoïcijnen later bepleitten, vonden de profeten weersprekend. Het individu doet er goed aan zich niet te veel te bekommeren om zijn eigen ellende, maar hij mag de ogen zeker niet sluiten voor de ellende van anderen. Maatschappelijke problemen kunnen volgens de profeten niet worden vergeleken met het lijden van de enkeling, aangezien dit laatste individueel en subjectief is en door wilskracht kan worden overwonnen. De maatschappelijke ellende daarentegen is niet slechts het lijden van de grote massa, maar ook een gevolg van de volslagen willekeur van een maatschappij die weigert Gods heerschappij te erkennen.

Het grootste maatschappelijke euvel zagen de profeten in armoede. De sociale verschillen als gevolg van armoede beschouwden zij als het grootste obstakel voor de geestelijke ontwikkeling en de vestiging van Gods heerschappij. Ze ageerden tegen de simplistische opvatting die er blindelings van uitgaat dat er een direct verband is tussen individuele goedheid en welvaart en tussen individuele slechtheid en ellende. Zij erkenden de individuele schuld wel als een factor die verantwoordelijk is voor het wel en wee, maar zij stonden niet toe dat de behandeling van armoede hierdoor beïnvloed werd. Zij negeerden de zondigheid van de enkeling niet, maar het zou hun politieke streven naar maatschappelijke hervormingen niet verlammen. Het was niet God, maar het waren de rijken en de adel die de zwakken onderdrukten en de armen uitmergelden. Zij waren het die in hun huizen 'de roof van de ellendigen' hadden en zich zo tegen Gods heerschappij keerden (Jes. 3:15).

De profeten hadden moeite met de invloed van de goddelijke voorzienigheid en maatschappelijke ellende, waarbij juist het tegenovergestelde van recht en rechtvaardigheid lijkt te heersen. De rechtvaardigen gaat het vaak slecht, de onrechtvaardigen gaat

het goed. De hele geschiedenis lijkt mensen erop te wijzen dat God aan de ene mens de voorkeur geeft boven de andere. Er bestaan verschillen in verstand, lichaam en uiterlijke eigenschappen. De ene mens schijnt veel meer door God begunstigd te zijn dan de andere. De profeten getuigden echter dat geen mens het recht heeft zich in dit opzicht als rechter op te werpen; verschillen in bezit, intellectuele en fysieke eigenschappen mogen geen beletsel zijn voor het uitoefenen van recht en gerechtigheid, maar moeten dit veeleer stimuleren. Superioriteit in een of ander opzicht dient nooit alleen te worden beschouwd als bewijs van Gods gunst. Het bezit van grotere gaven betekent ook het bezit van grotere verantwoordelijkheid en veel materieel bezit betekent slechts een grotere mogelijkheid voor het uitoefenen van gerechtigheid: 'Laat geen wijze zich beroemen op zijn wijsheid, noch de sterke op zijn kracht en de rijke op zijn rijkdom. Laat hij die zich beroemt, zich daarop beroemen dat hij Mij verstaat, dat Ik de Heer ben die erbarmen, recht en gerechtigheid uitoefent op aarde' (Jer. 22:3).

Het recht en Gods gerechtigheid, die op aarde worden uitgeoefend, openbaren zich volgens de leer van de profeten in de geschiedenis. Volgens hen was de geschiedenis niet een losse opvolging van gebeurtenissen, zonder bestemming of doel. De profeten van Israël accepteerden de goddelijke soevereiniteit achter het wereldplan en ontwaarden in de dagelijkse gebeurtenissen de ontplooiing van een goddelijk proces dat gericht is op een ideale toekomst.

Het is deze opvatting die de profeten en de met hen verwante geesten onderscheidt van andere heiligen en religieuze figuren. Het is een kenmerk van alle heiligen dat zij overtuigd zijn God te hebben gezocht en gevonden en in nauwe gemeenschap met Hem zijn getreden. Andere religieuze figuren hebben de Eeuwige gezocht en ervaren door de werkelijkheid te ontvluchten voor een tijdloos samenzijn met God. De profeten daarentegen staan in verbinding met een historische God. Zij vernemen Zijn stem in de dagelijkse gebeurtenissen en ervaren Zijn wil in alle wisselvalligheden van het leven, van volkeren en enkelingen. Zo bezien heeft de geschiedenis een onvermoede betekenis. Alles wat

daarin gebeurt, is van wezenlijk belang. Alles om ons heen is levend en tastbaar en ontplooit zich onder het goddelijk oordeel, de goddelijke goedheid en genade en beweegt zich naar de vervulling van een eeuwig doel.

Deze toekomst is niet alleen voor Israël weggelegd. De profeten hadden een nationaal bewustzijn, maar zagen de geschiedenis als wereldgeschiedenis. De Griekse filosofie heeft met haar bespiegelingen weliswaar de begrippen over de ziel van de enkeling verrijkt, maar hield zich niet bezig met de individualiteit van andere volkeren dan die van het Griekse volk. Zij noemden alle niet-Griekse volkeren 'barbaren' die geen deel uitmaakten van de Griekse filosofie. Daarentegen overschreden de profeten van Israël de grenzen van hun eigen volk voor het visioen van een één-geworden mensheid en maakten zij hun opvatting over de eenheid van alle mensen tot een van hun godsdienstige uitgangspunten. Zij hadden een visioen van een eenheid en een harmonie van een wereld waarin alle mensen en alle volkeren God zouden erkennen en aanbidden.

Elders kunnen verschillende analogieën worden gevonden met deze opvatting over een goddelijk doel in de geschiedenis, maar de profeten gingen van een wezenlijk andere gedachte uit. In de primitieve eeuwen van de beschaving kende men de opvatting van de vernietiging van de wereld, waarvan de vernietiging ook de gedachte van een vernieuwde wereld inhoudt. De profeten namen de gedachte over die onder het volk ook was verbonden met die van de dag des Heren. Sommigen van de profeten maken gebruik van beschrijvingen van stormen, aardbevingen, overstromingen, brand, het splijten van dalen en het ineensinken van bergen, pest en oorlog. Dit zijn godsoordelen die alle volkeren op aarde treffen, met inbegrip van Israël. Uit deze opvatting ontstond een hoger idee – van reiniging, leiding en opvoeding van de wereld door God, een leiding die een geleidelijke ontwikkeling behelst.

De dag des Heren werd het symbool van het messianisme waarbij universele gerechtigheid op aarde zal heersen. Het boek Joël bevat de belofte van de uitstorting van de geest des Heren over alle vlees, met inbegrip van de dienstknecht en de dienstmaagd (Joël 3:1-2). Zo werden de profeten de vaders van de op-

vatting van een wereldgeschiedenis die voortschrijdt naar de transcendente werkelijkheid van een aardse toekomst 'wanneer de aarde vol zal zijn van de kennis des Heren zoals de wateren de bodem der zee bedekken' (Jes. 11:9). Volgens de leer van de profeten zou deze voleinding niet het einde betekenen van de nationale eigen aard van Israël. Geen enkele profeet had sterker de nadruk gelegd op de universaliteit van de godsdienst dan Jeremia. Hij geloofde dat alle volkeren zich eens tot de dienst van de enige ware God zouden bekeren, een bekering die tot stand komt door de ijdelheid van alle afgodsbeelden te onderkennen (Jer. 16:19).

Tegelijkertijd verzekerde Jeremia dat Israël zijn eigen wezen niet zou verliezen. Volgens hem zou het historische Israël de uitverkoren staat zelfs herbouwen voor de verbreiding van de ware godsdienst onder alle volkeren van de aarde (Jer. 3:14-17). De sleutel voor deze algemene bekering ligt in de kennis van God. Deze kennis van God ontleent haar universele betekenis aan het feit dat zij niet theoretisch is. Zij heeft geen betrekking op Gods bestaan of op Zijn wetten. De hier bedoelde kennis heeft niets te maken met het verwerven van nieuwe feiten, maar met de inprenting van reeds bekende feiten die zich meester moeten maken van de gedachten en de harten van mensen. Die moet hen bereid maken om aan de goddelijke eisen te voldoen. Door deze kennis en ervaring van de goddelijke tegenwoordigheid is de mens in staat om een werkelijk begrip voor de aard van God en Zijn behagen om recht te doen te verwerven (Jer. 9:23). In tegenstelling tot theoretische kennis is kennis van God voor alle mensen weggelegd. Bij de juiste ervaring kan zij naar alle volkeren uitgaan en naar alle klassen en standen.

Jeremia verkondigde dat Israël deze essentiële ervaring zou krijgen als gevolg van een nieuw verbond, dat het oudere verbond van de berg Sinai zou bekrachtigen. De Tora had zeker gediend om Israël aan zijn plichten te herinneren, maar Israël had laten zien dat louter 'herinnering'² niet voldoende was om zijn onbetrouwbaarheid en hardnekkigheid te breken en de kennis van God tot werkelijkheid te maken in het gedrag van de enkeling. Het was deze onvolledigheid die het nieuwe verbond moest opheffen. In tegenstelling tot het oude, zou het nieuwe verbond

niet gebaseerd zijn op machtige daden, zoals God die in het verleden had verricht, maar op Zijn heilsdaden in het dagelijks leven. Volgens dit nieuwe verbond zal de Tora van de Sinai in het hart van het volk worden geprent, zodat Israël met een instinctieve kracht zal beantwoorden aan Gods rechtvaardige en heilige eisen. Zo kan de kennis van God het gemeenschappelijk bezit worden van heel Israël en door Israël van alle volkeren op aarde.

Jeremia's visie op de zendingstaak van Israël werd indrukwekkend uiteengezet in Jesaja (hoofdstuk 40 en volgende). In deze hoofdstukken over de 'Knecht des Heren' legt de profeet het verband tussen de ongeëvenaarde monotheïstische leer van God en Zijn volk. De profeet schildert een toneel van universele verlossing. In het midden staat de lijdende knecht – Israël – van wie de volkeren tot op die dag hadden gemeend dat hij door God was verworpen vanwege zijn zonden. Nu zijn de volkeren echter tot het inzicht gekomen dat de ellende die de lijdende knecht had doorstaan, het gevolg was van hun eigen slechtheid. Het waren de volkeren zelf die gezondigd hadden door hem te mishandelen; zij waren het die gewelddadig waren geweest door de onschuldige Knecht des Heren te onderdrukken. Door zijn martelaarschap zonder klacht te dragen, was de lijdende knecht daarentegen in staat gebleken een voorbeeld te zijn van geloof, trouw en hoop. Daarmee vervulde hij zijn heilige plicht, wat zijn hoogtepunt vond in de genade waaraan zij nu allen deel hadden. Zo is het messiaanse ideaal verbonden met de verlossing van de mensheid.

Voor de profeten blijft het herstel van de politieke zelfstandigheid van Israël steeds de onmisbare voorwaarde voor de komst van de Messias. De Messias is een afstammeling van David, die zijn troon opnieuw zal oprichten. De roeping van Israël is geen doel op zichzelf. Ze dient een algemeen menselijke roeping, die de bekering van alle volkeren en hun eendrachtige dienst aan God omvat. Het messianisme is een bepaalde ontwikkeling die bevorderd wordt door historische betrekkingen met het hoogste ideaal van het godsdienstig leven. Zo wordt de Messias meer opgevat als het symbool van Israëls taak als de Knecht des Heren

dan als een menselijke persoonlijkheid van koninklijke bloede met nationale antipathieën en politieke ambities.

Deze vergeestelijking van het messiaanse ideaal maakt het niet tot iets bovenaards en eschatologisch, slechts gericht op 'het einde van alle dingen'. In alle Hebreeuwse profetieën hebben de verwijzingen naar het messiaanse rijk feitelijk steeds betrekking op een toekomst op aarde. En deze toekomst zal gelukzalig zijn en niet uitsluitend in het belang van de godsdienst in engere zin. De heerschappij van 'de Heer onzer gerechtigheid' wordt beschreven (Jer. 23:6). Het doel van de komst van de Messias is het heden, dat beheerst wordt door de zinnen – lust, hebzucht, geweld en hartstocht – te vervangen door een maatschappelijke orde die door gerechtigheid in kennis en daden een nieuwe aarde en een nieuwe hemel zal voortbrengen. 'Men zal niet leed doen noch verderven op de berg van Mijn heiligheid, want de aarde zal vol zijn van de kennis des Heren gelijk de wateren de bodem der zee bedekken' (Jes. 11:9).

De belangrijkste bijdrage tot deze algemene verlossing van de mensheid dient van de enkeling uit te gaan. Dit was de leer die verkondigd werd door de profeet Ezechiël. Bij de oudere profeten was het heil een gevolg van staatkundige en maatschappelijke krachten. Zij voorzagen de bevrijding van de hele mensheid, en de verlossing van de enkeling zou hiervan een noodzakelijk gevolg zijn – tot stand gekomen door de universele triomf van rechtvaardigheid. Maar in deze veralgemening had de bijdrage van de enkeling geen werkelijke betekenis. Voor Ezechiël daarentegen is de verlossing van de enkeling het belangrijkste. De voornaamste zorg van Ezechiël was niet de verzoening van het volk Israël of de mensheid met God, maar de verzoening van de enkeling waardoor deze een rechtvaardige wordt. Dit vereist de erkenning van individuele schuld.

Jeremia had tevergeefs getracht het gangbare idee te bestrijden met betrekking tot de overdracht van bestraffing van voorouders op nakomelingen, van schuldigen op schuldelozen, alsmede de mensen individueel tot besef van hun eigen tekortkomingen te brengen.³ Tegelijkertijd had hij de komst van de dagen aangekondigd dat zij niet meer zeggen: 'De vaders hebben onrijpe druiven gegeten en de tanden van de kinderen zijn stomp ge-

worden, maar iedereen zal om zijn eigen ongerechtigheid sterven' (Jer. 31:28-29). Dit zouden de dagen van de ballingschap zijn die, precies zoals Jeremia voorspeld had, een nieuwe opvatting over persoonlijke schuld teweegbrachten.

De profeet Ezechiël probeerde gebruik te maken van de situatie door de leer van zijn voorganger kracht bij te zetten en het volk op te voeden met geloofsvertrouwen en het besef van persoonlijke verantwoordelijkheid (Ez. 18). Ezechiël was geen profeet van de ondergang, maar van de hoop. Hij zag heel goed in dat als hij de mensen slechts tot een dieper besef van hun zondigheid bracht zonder ze tegelijk de mogelijkheid in het vooruitzicht te stellen om zich van deze last te bevrijden, dit hen slechts tot wanhoop zou drijven. Het was derhalve zijn taak om aan hen de goddelijke belofte van de mogelijkheid van persoonlijke bevrijding van zonden te verkondigen en om aan alle individuen de boodschap te brengen van de goddelijke verzoening door middel van een innerlijke vernieuwing bewerkt door Gods almacht. Het initiatief, verklaarde Ezechiël echter nadrukkelijk, moet van de mens zelf komen. 'Werp al uw redenen weg waardoor u overtredingen hebt begaan, en maak uzelf een nieuw hart en een nieuwe geest' (Ez. 18:31). De mens moet zelf de wil hebben om van zonde bevrijd te worden en door inkeer een nieuwe geest voor te bereiden. Na zijn bijdrage zal de mens worden verzoend met God die in zijn liefde geest en leven zal herscheppen: 'En ik zal u een nieuw hart geven en een nieuwe geest' (Ez. 36:26).

Hier zien we de gedachte van de persoonlijke verhouding van de mens met God, waarmee de Bijbel is doordrenkt, tot volle rijpheid komen. De individuele mens is geen speelbal van het lot. Hij is niet langer beladen met de zonden van zijn voorouders en niet langer afhankelijk van andere mensen of van de willekeur van de gebeurtenissen. Hij is in geestelijk opzicht onafhankelijk, omdat hij zich verzoend weet met God en aan God toebehoort.

Deze nieuwe opvatting van een echte, persoonlijke verhouding tot God was van enorme betekenis voor het volk Israël in ballingschap. Het gevolg was dat Jeruzalem, de tempel en de offers niet langer onmisbaar waren. De joden in ballingschap konden

trouw zijn aan hun nieuwe woonplaats, zowel individueel als samen, maar ook trouwe dienaren van God blijven, die met hen zou zijn waar zij zich ook mochten bevinden.

8. De priesters en psalmdichters

De profeten ijverden niet voor gerechtigheid als ethisch principe, maar omdat gerechtigheid de wil van God was. De profeten kenden geen gerechtigheid en morele principes buiten Gods wil zoals die in de Tora was geopenbaard. Zij voelden zich instinctief gedreven alles te doen wat in hun vermogen lag om het kwaad uit te roeien en maatschappelijk onrecht te bestrijden, zodat er gerechtigheid op aarde zou zijn, omdat zij geloofden dat Gods wil rechtvaardig was.

Deze preoccupatie van de profeten maakte hen naar de geest verwant aan de priesters, die vaak als hun tegendeel worden beschouwd. Er wordt beweerd dat de profeten de exponenten waren van een verheven godsdienstigheid en dat zij niets anders eisten dan innerlijke oprechtheid, vastheid van karakter en een religieuze gemoedsgesteldheid. De priesters daarentegen zouden een lagere trap van godsdienstigheid vertegenwoordigen, omdat zij de nadruk legden op het ritueel en het ceremonieel. De waarheid is echter dat de priesters meer waren dan tempeldienaren. Hun belangstelling bleef niet beperkt tot de offerdienst en andere uitwendige kanten van de godsdienst. Zij waren ook onderwijzers van de Tora in al haar aspecten (Lev. 10:11; Deut. 17:9; Deut. 33:10; Mich. 3:11; Jer. 18:18). In het koninkrijk Juda hadden zij bovendien een groot aandeel in de uitoefening van de rechtspraak.¹

In wezen baseerden de priester en de profeet zich dus allebei op de Tora en hadden ze gemeenschappelijke idealen die zij op eigen wijze nastreefden. De profeet door ethische en godsdienstige principes te verkondigen en de priester door zich te wijden aan de rituelen van de godsdienst. Zo vulden zij elkaar aan; de profeet onthulde de gedachte achter het ritueel, terwijl de pries-

ter zich toelegde op het ritueel dat deze hoge gedachte verborg. Wat de profeten afkeurden was de scheiding tussen innerlijke vroomheid en integriteit enerzijds en de uiterlijke nakoming van godsdienstplichten anderzijds. Daarom weigerden de oprechte priesters – want er bestonden zowel valse priesters als valse profeten – de opvatting te steunen dat men zich slechts door het opvolgen van de offervoorschriften kon vrijwaren voor Gods oordeel over lage streken en eigenzinnig gedrag.

Verwant met de priesters waren de psalmdichters, van wie hymnen, gezangen, smeebeden en lofzeggingen werden geciteerd, zowel door de dienstdoende priesters in de tempel als door de Israëlieten die zich voor de eredienst hadden verenigd. Deze composities getuigen van een levende en persoonlijke godservaring en zijn verzameld in het boek Psalmen, waarin Israëls godsdienstige aanleg zijn hoogste uitdrukking vindt. In dit boek geeft de ziel hartstochtelijk uitdrukking aan alle fundamentele godsdienstige waarheden – het menselijk bewustzijn van Gods bestaan, zijn geestelijke verwantschap met het goddelijke, zijn verantwoordelijkheid en bestemming.

Kenmerkend voor de Psalmen is dat ze beginnen met het thema van de menselijke gelukzaligheid: 'Gelukzalig is hij die...' En wie is die gelukzalige mens? Hij die door het kwaad en alle corrumperende invloeden te mijden, zijn hart en geest vrijmaakt om door God in beslag te worden genomen. Dit geweldige feit, uitgesproken in de eerste psalm, vormt de grondtoon van het hele boek.

De gelukzaligheid van een leven met God is volgens de psalmdichter niet slechts een handeling of een emotie. Het is een wezenlijke eigenschap van de ziel, een geestelijke gave die het hele leven verrijkt en het karakter en bestaan van de mens verandert. Leven met God leidt tot een verheven vertrouwen en geloof in God, die in voor- en tegenspoed, met kracht blijven voortduren. Het betekent een vreugde van hart, lichaam en ziel, waarbij materiële geneugten futiel zijn. Bovendien houdt het zelfs in het aanzicht van de dood de triomfantelijke verzekering in van de goddelijke verlossing: 'Al ga ik ook in het dal van de schaduw des doods, ik vrees geen kwaad, want Gij zijt met mij' (Ps. 23:4).

Het gevoel van gelukzaligheid dat kenmerkend is voor de psalmdichter is het gevolg van zijn opvatting van God. Voor de psalmdichter is God meer dan het Hoogste Wezen, de Schepper van oneindige macht, wijsheid en majesteit, die de wereld in stand houdt en haar loop bepaalt. Hij is de grote en voortdurende metgezel van de mens, die zijn geest steunt en schraagt in eenzaamheid en afzondering. Wanneer de mens van alle menselijke hulp verstoken is, blijft er toch steeds Gods nabije innerlijke aanwezigheid om hem te leiden en te steunen. 'Waar kan ik heengaan van Uw geest of waarheen zal ik vliden van Uw aanzicht? Zo ik opvaar ten hemel, Gij zijt daar; als ik mijn legerstede maak in het dodenrijk, zie, Gij zijt daar. Op de vleugelen van de dageraad of wonend in de uiterste delen van de zee, ook daar zal Uw hand mij leiden en Uw rechterhand mij vastgrijpen' (139:7-10).

De opvatting dat God de mens steeds vergezelt, heeft haar wortels in de nauwe persoonlijke relatie van ieder mens tot God. Deze verhouding wordt in de psalmen op verschillende manieren gesymboliseerd; als die van een volk tot zijn vorst, een slaaf tot zijn heer en een kind tot zijn vader. Maar al deze voorstellingen berusten op de wezenlijke verhouding van een scheepsel tot zijn Schepper: 'Want Gij hebt mijn nieren gevormd, Gij hebt mij gevormd in mijn moeders schoot... Mijn bouw was niet voor U verhuuld toen ik in het verborgene ontstond' (139:13-15). Als de bijzondere schepping van God, is het wezen van de mens in God gegrond en het wonder van zijn wezen dankt hij aan God, zijn Schepper. Zijn leven, gedachten en strevingen liggen allemaal open voor God en door middel van deze allesdoordringende kennis treedt God met kracht het leven van de mens binnen en bepaalt onder alle omstandigheden zijn lot en bestemming.

Bovendien heeft God een taak voor elk individu. De vervulling van deze taak kan zwaar en pijnlijk zijn en vereist een strenge discipline en volharding in tijden van beproevingen. Maar als de mens zijn hart en geest openstelt voor de invloed van de goddelijke leiding, zal God hem voeren tot de vreugde en vrede van Zijn aanwezigheid en tot het eeuwige leven (139:23-24). De taak die God heeft weggelegd voor de individuele mens is een

onderdeel van de bedoeling die Hij met Zijn schepping heeft. Voor de psalmdichter is het heelal meer dan een werktuig van Gods bestuur. Het heelal is door God bestemd om het toneel te zijn van een goddelijke orde, met vertakkingen naar elk onderdeel van het leven.

Het meest universele kenmerk van de orde die God voor zijn heelal heeft vastgesteld is *gerechtigheid*. God heeft de gerechtigheid tot de voornaamste grondslag van Zijn goddelijke leiding gemaakt (97:2). Zondigen tegen de gerechtigheid is dus gelijk aan zondigen tegen God, zoals omgekeerd zondigen tegen God gelijk is aan zondigen tegen de gerechtigheid. Ongerechtigheid wekt Gods oordeel op. Als de machtigen van de aarde in gebreke zijn gebleven om gerechtigheid en liefde te laten heersen, wordt telkens weer het godsoordeel tegen hen uitgesproken (82).

Het godsoordeel dat de zondige mensheid treft, is een manifestatie van de goddelijke heiligheid, omdat God onmogelijk kwaad kan dulden (99:8). De voorspoed van slechte mensen lijkt nauwelijks in overeenstemming met de opvatting van een heilige God die slechte daden niet accepteert. Het succes dat de krachten van het kwaad vaak behalen, brengt velen ertoe uit te roepen: 'De Heer ziet niet en de God van Jakob neemt niet waar' (94:7). In de ogen van de psalmdichter is deze houding grof, wordt zij beheerst door de dierlijke krachten in de mens en laat zij na de overmacht van het geestelijke te erkennen – de overmacht die de zege over de materie zal brengen (92:7).

Volgens de overtuiging van de psalmdichter, zullen de almacht en eeuwigheid van God en Zijn rechtvaardige wil onvermijdelijk zegevieren (92:2). De goddelijke almacht openbaarde zich voor het eerst in de schepping en openbaart zich nog steeds in de voortdurende vernieuwing van het heelal, dat God handhaaft en in stand houdt tot in de kleinste bijzonderheden. Tenslotte zal Zijn almacht geopenbaard worden in de volledige vernietiging van de goddelozen die Gods schone schepping verstoren. De uitbarsting van het godsoordeel is geen daad van wraak, maar brengt een universele gerechtigheid tot stand, die zal intreden met de vestiging van het koninkrijk Gods. De hele geschiedenis

van de mensheid beweegt zich in de richting van deze voleinding, waarin de goddelijke orde haar vervulling zal vinden (104:35). Oorlogen, pest, langdurige droogte, hongersnood en alle andere natuurrampen die de mensheid treffen zijn allemaal door Zijn voorzienigheid ingesteld om Zijn bedoeling in het heelal te realiseren. Zelfs oorlogen zijn voor de psalmdichter het werk van God (46:9), omdat zij gericht zijn op een hoger doel; de bekroning van het goddelijke onder de mensen (46:11). Wanneer God zichzelf als koning proclameert, zal de hele natuur de gerechtigheid van Zijn bewind verkondigen (50:6) en de rechtvaardigen die het goddelijke hebben gediend door het naderbij te brengen, 'zullen zich in blijdschap verheugen bij de voleinding ervan' (68:4).

De kracht van Zijn heerschappij zal niet blijken uit materiële zaken, maar in de overmacht van het geestelijke over de materie onder leiding van het goede en ware op aarde. Kenmerkend voor deze heerschappij zal de samenwerking zijn tussen alle morele krachten en deugden: 'barmhartigheid en waarheid ontmoeten elkaar, gerechtigheid en vrede kussen elkaar' (85:11). Er zal harmonie zijn tussen het individu en de mensheid en een eenheid van het menselijk bewustzijn dat alle burgers van het koninkrijk Gods zal bezielen. Voor de rechtvaardigen echter is de vreugde van het koninkrijk Gods niet slechts iets dat tot de verre toekomst behoort, want zij ervaren deze vreugde al (33:1). In leed en geluk bespeuren zij de gerechtigheid van Gods beleid en Zijn milde liefde (*chesed*) die de aarde vervult (33:5).

Een bijzonder kenmerk van Gods liefde is Zijn vergeving van zonden (51:3). Het is deze goddelijke liefde waardoor de berouwvolle zondaar in hart en geest herboren wordt en die hem tot een nieuw schepsel maakt. Van die mens is het hele zondige verleden uitgewist en vergeten en vervuld van de vreugde van Gods verlossing (51:12-14).

Volgens de psalmdichters is de vestiging van het koninkrijk Gods het einddoel waar God heel Israël voor bestemd heeft. Israël, dat bij de uittocht uit Egypte de vrijheid kreeg, werd een volk uitverkoren om Gods heerschappij te helpen verwezenlij-

ken (114:1-2). Ze waren niet uitverkoren voor zichzelf, maar om God te dienen. De door God geschonken vrijheid mocht niet leiden tot de willekeur van de woestijn, maar was een voorspel tot een hoger niveau van dienstbaarheid waaraan het volk zich gewillig onderwierp aan de voet van de berg van de wet (Sinai). In en door de wet moest Israël het goddelijke doel verwezenlijken.

Met Psalm 119 bezitten wij een grote hymne aan de wet. Deze verschijnt hier onder een aantal synoniemen die elk op een ander aspect van de wet wijzen. Behalve met de algemene term Tora (onderwijzing), wordt de wet ook aangeduid als 'weg', 'getuigenis', 'woord', 'voorschrift', 'gebod', 'verordening', 'oordeel', 'uitspraak' – wat wijst op de rijkdom, inhoud en betekenis van de wet.

De wet is zowel 'voorschrift' als 'gebod', 'wet' en 'plicht'. Hierin is de band tussen God en de mens uitgedrukt die het meest eigenlijke kenmerk van de wet is. De wet stamt van God, de plicht van de mens, maar wet is ook plicht en plicht is wet. De jood dient het juk van de wet te aanvaarden, maar aanvaardt tegelijkertijd het juk van het koninkrijk Gods. Er is maar één juk; want er is geen ander koninkrijk dan het koninkrijk Gods.

De wet is een 'getuigenis', zij getuigt van de wil van God tot Israël, zonder dat een priester of ziener als bemiddelaar nodig is. In de wet openbaart God zelf Zijn wil aan Zijn volk. De wet van God betekent voor de morele wereld wat de natuurwetten betekenen voor de fysieke wereld. Evenals de laatste is ook de wet een statuut, onveranderlijk en niet te wijzigen, omdat zij verankerd ligt in de verordeningen van hemel en aarde.

De wet omvat het leven in al zijn aspecten. Als 'oordeel' reguleert zij niet alleen de maatschappelijke verhoudingen voor de stabiliteit en het welzijn van de maatschappij, maar eist de onderwerping van alle vermogens van het dagelijks leven voor dienstbaarheid en devotie. Deze absolute eis van de wet wordt aangeduid met de term 'weg'. Een weg is een wijze van gedrag en de wet is 'de weg' die de mens onafgebroken dient te gaan en waarvan men nooit mag afwijken. De werkelijke kracht van de wet ligt in het feit dat zij het 'woord' van God is zoals dit tot de

mens wordt gesproken. Dit maakt de wet, afgezien van haar morele inhoud, tot een verbindingsweg die de mens dichtert bij God brengt. Tenslotte is de wet ook een 'uitspraak'. Zij bevat veel verborgen geheimen die hun oorsprong hebben in God en die, hoewel zij niet zijn 'uitgesproken' – dat wil zeggen niet direct door God aan de mens meegedeeld – ontdekt kunnen worden door toegewijde studie.

Overeenkomstig de wet handelen is voor de psalmdichter niet slechts een daad van uiterlijke gehoorzaamheid. Het komt voort uit een diepgewortelde liefde tot God, wat een hartstochtelijk verlangen naar God losmaakt, een verlangen dat lichaam en ziel doordringt. Het is als gevolg van deze liefde en dit verlangen dat Israël de Psalmen zo toegewijd is. Vele stemmingen – van de tijd van David tot de eeuwen na de ballingschap – spreken uit de Psalmen – lyrisch, klagend, triomferend en wanhopig. Zij vloeien allemaal samen tot één glorieus lofprijzing van God, eenstemmig aangeheven door zielen die vervuld zijn van vreugde en harmonie van Zijn allesomvattende tegenwoordigheid.

9. De wijzen

Naast de profeten stonden de *chachamiem*, de wijzen. Hun geschriften bestaan uit de boeken Spreuken, Job en Prediker en horen bij de joodse wijsheidsliteratuur. Uit Jeremia blijkt dat de wijzen een duidelijk herkenbare groep waren; ze werden als een soort gilde beschouwd dat de taak had om 'raad' te geven (18:18). Wat hun taak was, wordt duidelijk aangegeven in de openingsverzen van het boek Spreuken (1:2-4):

'Het verschaffen van wijsheid en onderricht,
het leren van woorden van inzicht,
het aanvaarden van wijsheid door discipline,
rechtvaardigheid, recht en oprechtheid,
om schrandereid te geven aan de eenvoudige,
inzicht en bedachtzaamheid aan de jeugd.'

Kortom, de wijzen hadden de taak om onwetenden kennis te verlenen, zodat men verstandig en rechtvaardig kon leven, en om in jonge mensen de zin des onderscheids te ontwikkelen. Het doel van deze wijzen was zowel van praktische als van ethische aard en hun werkzaamheid gaat terug tot de vroegste eeuwen van de oude Hebreeuwse staat. Samen met de profeten waren zij de grote leermeesters van Israël. Zij streefden naar een versterking van het joodse bewustzijn van het volk en bevordering van een rechtvaardig leven. Samen met de profeten wezen zij op de rechten van de mens en verdedigden zij het recht en gerechtigheid tegenover de tirannie van de machtigen en rijken. Allebei benadrukten zij de waarde van de mens als mens en wilden zij de lasten verlichten waar onderdrukte en verachte mensen onder gebukt gingen. Deze samenwerking tussen de profeet

en de wijze resulteerde in de geestkracht en ethische eisen die de essentie vormen van het jodendom.

De belangstelling van de profeten en wijzen berustte op de gemeenschappelijke achtergrond die hun streven inspireerde. Zowel de profeet als de wijze gingen van dezelfde godsdienstige veronderstellingen uit. Zij baseerden hun opvattingen over de levenswijze die de mens dient te leiden, op dezelfde opvatting van God en Zijn verhouding tot de mens. Wat de wijze van de profeet onderscheidde was de methode. De profeet sprak voor God, de wijze voor de mensheid. De profeet deed een beroep op de goddelijke rechtvaardigheid, de wijze op het menselijk verstand. De profeet werd beheerst door een overweldigend gevoel van Gods aanwezigheid en opdracht; de wijze werd geleid door bezorgdheid over de maatschappij.

Dit verschil in oorsprong gaf ook een ander karakter aan hun optreden. De profeet is vol vuur, ijver en hartstocht; de wijze daarentegen bezadigd, kalm en koel. De profeet is vol idealisme; de wijze is meer de realist die het leven beschouwt op een enigszins utilitaire manier.¹ De woorden van de profeet zijn die van de welbespraakte prediker; de door de wijze gegeven raad is die van de verstandige leraar.

De verschillende manieren waarop de profeet en de wijze vraagstukken benaderden, bepaalden zowel hun functies als hun invloed. Het was de taak van de profeet om de kennis van de Eeuwige bekend te maken en de wijze liet zien hoe deze kennis moest worden toegepast in de praktijk. De profeet benaderde problemen van boven, zijn aandacht was gericht op het handelen van heersers en leiders. De wijze vatte problemen van beneden aan, zijn belangstelling was gericht op eenvoudige mensen die hij als bron van ethische ontwikkeling zag.

De Hebreeën waren niet het enige volk dat zich op een wijsheidsliteratuur kon beroemen. Ook de Kanaänieten, Egyptenaren, Babyloniërs en de Perzen bezaten een wijsheidsliteratuur die ouder was dan de Hebreeuwse. De Grieken zouden later hun Sofia hebben. Er was echter een opvallend element in de Hebreeuwse wijsheid die het als een klasse op zichzelf van anderen

onderscheidde. De fundamentele gedachte van de Hebreeuwse wijsheidsliteratuur is dat Gods wereld op morele grondslagen is gebouwd. Met een voortdurende stelligheid betoogt zij dat er een morele orde bestaat waarin al het goede beloont en het kwaad bestraft wordt.

Deze gedachte overheerst vooral in het boek Spreuken. De jongeman in dit boek wordt gewaarschuwd tegen de beroerde gevolgen – fysiek en geestelijk – van slecht gedrag. Deze vermaning bevat een element van utilitaire wijsheid. Wijsheid en rechtvaardig handelen worden aanbevolen als de juiste levenswijze die een mens kan kiezen, aangezien de beloning hiervoor het grootst is.

Ondanks de oproep tot een zeker eigenbelang ademt Spreuken een krachtig, ethisch besef dat ver verheven is boven de vrijblijvendheid die kenmerkend is voor een utilitaire moraal. Dit is het gevolg van het godsdienstige motief dat in Spreuken de drijvende kracht is achter de plicht om het leven op de juiste manier te leiden. De deugden die Spreuken eist, zijn gegrond op de godsdienst en de oordelen van profeten en psalmdichters – de erkenning van Gods aanwezigheid, Zijn alwetendheid, eeuwigheid en rechtvaardigheid.

Spreuken benadrukt in het bijzonder de vrees voor God. Het is opmerkelijk dat dit motief steeds weer terugkeert – maar liefst zeventien maal –, terwijl er geen verwijzing is naar de liefde van God. Dit stilzwijgen over Gods liefde, dat volgens het jodendom de hoogste drijfveer is voor het vervullen van de godsdienstige en ethische verplichtingen, heeft een belangrijke reden. Het stemt overeen met de bijbelse opvatting dat voor de opvoeding van de mens geen drijfveer krachtiger is dan de vrees voor God en de daarmee gepaard gaande verantwoordelijkheid voor het eigen gedrag.

De liefde als drijfveer is sterk en inspirerend genoeg voor edele zielen die hebben geleerd God te vrezen en alle zwakheden van het menselijk hart bedwingen die ethische aspiraties in de weg kunnen staan. De grote meerderheid van de mensen echter, met hun kleine ijdelheden, zwakheden, slechte gezindheid en kwade

neigingen, zoals afgunst, gulzigheid en begeerte, zijn in zedelijk opzicht niet veel meer dan kinderen en zullen in hun gedrag nauwelijks door enige andere drijfveer worden beïnvloed dan door een gezonde godvrezendheid.

In laatste instantie vormt het geloof in Gods leiding de achtergrond van het boek Prediker, met al zijn persoonlijke bespiegelingen. Het is dit geloof dat de schrijver (Salomo zelf of iemand die Salomo's vele ervaringen weergaf) in staat stelt om te triomferen over de scepsis en het pessimisme die zijn ziel zo nu en dan bevangen. De dood en het kwaad lijken de wereld te maken tot een begraafplaats voor al het menselijk streven. Aan de ingang staan de woorden 'ijdelheid der ijdelheden' met grote letters geschreven, maar het geloof in de goddelijke leiding staat wanhoop niet toe. Integendeel, Prediker wil dat mensen de wereld zien als Gods schepping en als medium voor de openbaring van Zijn goedheid en rechtvaardigheid. Laten mensen derhalve genieten van alle genoegens in het leven, maar tegelijkertijd hun verplichtingen niet vergeten. Men moet zeker kennis en rijkdom vergaren, maar tegelijkertijd 'God vrezen en Zijn geboden houden, want alleen daardoor kan de ware menselijkheid worden bereikt' (12:13).

Prediker wil mensen behoeden voor gevoelens van frustratie en wanhoop die zich licht van hen meester maken, gezien alle ellende die hun bestaan bedreigt. Het boek Job daarentegen houdt zich bezig met het eigenlijke karakter van God, waarover men in onzekerheid kan verkeren als men de rampen ziet die onschuldigen vaak treffen. Het vraagstuk van het onverdiende menselijk lijden heeft mensen uit alle tijden beziggehouden. Zoals wij uit ontdekte teksten vernemen is het een probleem dat wijze mannen in Egypte en Babylonië bezighield.² Het was ook een thema dat herhaaldelijk op sombere en gruwzame wijze werd behandeld in de tragedieën van het oude Griekenland. Niettemin vertoonde de reactie van de joodse geest op dit probleem bijzondere trekken die het een eigen schrijnendheid verleende.

In het geval van Job gaat het probleem dieper dan alleen het persoonlijk lijden. Het was niet eenvoudig een vraagstuk van

verdriet, maar betrof ook de aard van God. De jood, die was opgegroeid met een geloof dat steeds de nadruk legde op Gods gerechtigheid en rechtvaardigheid, moest zich wel dodelijk gewond voelen bij het ontdekken van de schijnbaar onverzoenbare tegenstelling tussen God en wat hij van Hem ervoer in Zijn bestuur van de wereld. Het is dit goddelijke aspect van het probleem dat in het boek op de voorgrond staat en dit drama zo ontroerend maakt.

Het boek Job is geen filosofisch werk. Het is geen poging om een intellectueel antwoord te geven op de twijfel die de menselijke geest bevangt bij het aanschouwen van Gods schijnbare wanbestuur over de wereld. De drie vrienden van Job pogen weliswaar met klem van argumenten en scherpzinnigheid te betogen dat zijn lijden het directe gevolg is van zijn zonden. Tegen al hun argumenten in is Job echter stellig overtuigd van zijn rechtschapenheid en van het feit dat hij zich nooit schuldig gemaakt heeft aan ernstige vergrijpen die het leed dat hem wordt aangedaan, zouden kunnen rechtvaardigen. In deze betuiging van zijn onschuld wordt hij gesteund door God zelf. Wanneer God aan Job verschijnt in een wervelwind en hem met zijn majesteitelijke macht overstelpt, verklaart Hij dat Job eigenlijk terecht heeft gesproken, terwijl zijn vrienden, die schijnbaar vromer waren, verkeerd spraken. Het feit dat de stem Gods tot hem sprak, maakte diepe invloed op Job. Hij is voldaan, omdat hij er blijkbaar in geslaagd is God een antwoord af te dwingen. Hierin liggen de diepte en oorspronkelijkheid van het boek Job. Niet de inhoud van hetgeen God sprak bewerkstelligt zo'n wonderbaarlijke verandering in Job, maar het feit op zich dat God tot hem had gesproken. Alles wat gezegd werd, was reeds aan Job bekend. De goddelijkheid van de schepping en de wonderen van het heelal waren niet nieuw voor hem. Ondanks zijn lijden had hij zijn geloof in God niet verloren. Hij had nooit getwijfeld dat God, die zijn vlees had geschapen, ten lange leste niet in gebreke zou blijven om hem ook in de geest te rechtvaardigen. Zelfs vóór hij was opgeroepen om te verklaren of de poorten des doods aan hem waren onthuld en of hij de poorten van de schaduwen van de dood had gezien (38:17), had hij een lichtend visioen aan-

schouwd. Hij wist wat hem te wachten stond aan gene zijde van het graf, als God zou oprijzen om hem te verwelkomen en zijn zaak te verdedigen tegenover zijn vrienden die zijn rechtschapenheid in twijfel hadden getrokken:

'Ik weet dat mijn Verlosser leeft,
en dat hij zich over mij zal verheffen in het laatste uur,
nadat mijn huid is vergaan;
dan zal ik, zonder mijn vlees, God aanschouwen.'

(19:25-26)

Jobs geest was weliswaar begripsmatig niet verrijkt, maar hij had een visioen van God gehad dat de donkere diepten van zijn ziel verlicht had en hem ootmoedig en berouwvol had gemaakt:

'Ik had van U gehoord door het horen van het oor, maar nu ziet U mijn oog, daarom herroep ik mijn woorden in afschuw en verootmoedig mij, nu ik zie dat ik stof en as ben.'

(42:5-6)

Dit was het visioen van de Ene, Almachtige en Wijze die zich aan zijn ziel had geopenbaard en in wie hij een absoluut vertrouwen had, ook al kon hij dat niet begrijpen. Deze nieuwe ervaring leidde tot de diepe overtuiging van Gods innerlijke aanwezigheid en goedheid. Als gevolg van deze overtuiging voelde Job zich veilig. Doordat God zijn leven bestuurde was dit, ondanks alle smarten, een voorwerp van goddelijke zorg – een zorg die uitsteeg boven al zijn opstandige twijfel.

Terwijl Spreuken, Prediker en Job de nadruk leggen op de vreze Gods, verheerlijkt het Hooglied, dat ook tot de wijsheidsliteratuur wordt gerekend, de liefde tot God. Tenminste, op deze wijze is deze parel, wat ook de oorsprong moge zijn van haar beeldspraak en literaire structuur, vanaf een vroeg tijdstip opgevat. Het Hooglied is een moeilijk boek, zelfs een van de moeilijkste boeken van de Bijbel, maar de strekking is duidelijk. Het Hooglied verheerlijkt de volmaakte liefde die standvastig en trouw blijft, ondanks alle verlokkingen en verleiding. Het is bewaard

als letterkundig meesterwerk en ten slotte opgenomen in de heilige boeken van het jodendom. Juist omdat het religieuze besef van de Hebreeën hier gedachten en uitdrukkingen vond om het smachten van de ziel naar God en haar liefde tot Hem uit te beelden, zoals de gehechtheid van de Sjoelamitische aan haar liefde.

De beeldspraak van het Hooglied is gedurfd en zinnelijk en nauwelijks in overeenstemming met de verheven en zuivere opvatting die het Hebreeuwse monotheïsme van God had. Het ontbreken van een verwijzing naar God in het Hooglied versluiert de innige liefdesverhouding tussen de mens en God die het lied wil uitbeelden. De menselijke ziel smacht naar God en begeeft zich naar Hem op weg en God antwoordt, maar God zelf blijft onuitsprekelijk en onzichtbaar.

Een wezenlijk kenmerk van de Hebreeuwse wijsheidsliteratuur is haar *universalisme*. De schrijvers erkenden dat ook andere volkeren kennis van God bezitten. De wijsheid die door deze categorie van literatuur wordt onderwezen, is feitelijk niet zozeer gegrond op de Tora, maar heeft haar oorsprong in de menselijke rede en is ontleend aan de algemene ervaring en waarneming van het dagelijks leven. Zo stijgt deze wijsheid boven alles uit wat plaatselijk en tijdelijk bepaald is. Haar vermaningen zijn algemeen van toepassing en kunnen nooit verouderen, maar zullen standhouden zoals de hemel boven de aarde staat.

Universalisme is ook in andere boeken een terugkerend thema, boeken die samen met de wijsheidsliteratuur en de Psalmen zijn verzameld als de Hagiografen (Heilige Geschriften). Dit universalisme vindt zijn hoogtepunt in het boek Ruth. De opzet is in de eerste plaats historisch en verhaalt van de afstamming van koning David. Ruth wil laten zien dat de ware godsvrucht niet beperkt is tot één volk, maar bovennationaal is en dat het principe van goddelijke beloning voor goede daden niet gebonden is aan een volk of ras, maar op gelijke wijze geldt voor alle mensenkinderen.

10. De theocratische staat Judea

Generaties lang wilden de profeten, priesters en wijzen het volk de leer van de Tora inprenten en het trouw laten zijn aan de geboden, maar hun pogingen waren tevergeefs. Israël voelde zich aangetrokken tot de gebruiken van naburige volkeren, met hun zinnelijke culten en egoïstische moraal. Het volk bleef weerspannig en luisterde niet naar vermaningen en waarschuwingen. Toen kwam de Babylonische ballingschap. Hun overtuiging onderging daardoor een radicale verandering. Nadenkend over hun tragische ervaringen erkenden zij Gods rechtvaardige straf voor hun ontrouw en zij beseften geleidelijk dat hun toekomst afhankelijk was van de gehoorzaamheid aan God en de onderwerping aan Zijn wil. In deze ootmoedige stemming gaf het volk zich gewillig over aan de leiding van de profeet Ezechiël. Die moedigde hun aan door zegenspreuken en beloften van herstel en doordrong hen van het belang van de Tora voor hun persoonlijk en collectief welzijn.

Ezechiël werd gevolgd door een lange reeks leraren, die bekendstaan als de *sofriem* (schrijvers). Door hen kreeg de Tora een centrale plaats in het leven van het volk. De leerschool nam de functie over van de tempel, de leraar en schrijver die van de offerpriester, en de godsdienstige gebruiken – zoals sjabbat, gebed en vasten – vervingen het brengen van offers. In die tijd werd ook de grondslag gelegd voor de synagoge, die met haar regelmatige bijeenkomsten in gemeenteverband voor gebed en onderricht, aan de behoeften van de ballingen tegemoetkwam.

Dit waren dus invloeden die de ballingen sterkten om de Ene God te dienen in reinheid en heiligheid, ondanks de sterke druk van hun afgodische omgeving met haar orgiastische aanbidding

van sterren, rijke tempels, machtige priesters en betoverende rituelen. Als gevolg hiervan was tegen het einde van de Babylonische ballingschap het volk Israël genezen van afgodische neigingen en had het monotheïstische geloof voorgoed wortel geschooten in Israël.

De Babylonische ballingschap eindigde in 538 v.Chr., toen Babylon door koning Cyrus van Perzië werd ingenomen. Hij wilde dat de handelsroutes die door Palestina liepen in handen waren van een volk dat zijn belangen zou behartigen en hij vaardigde een decreet uit dat de joden toestond naar hun vaderland terug te keren. Onmiddellijk maakte een groep van 42.000 vromen zich op en trok onder leiding van Zeroebabel, uit het huis van David, en de priester Jozua, terug naar het land van hun voorouders.

Het land waarin de ballingen terugkeerden was sterk verzwakt, verarmd en vervallen. Het noordelijke heuvelland was al enige tijd bij de provincie Samaria gevoegd, terwijl het zuidelijke heuvelland door de Edomieten was bezet. Wat restte, was een smalle strook van ongeveer 1000 vierkante mijl in de omgeving van Jeruzalem, waarvan een groot deel woestijn was.

De teruggekeerde ballingen hadden genoeg te doen met de reorganisatie en wederopbouw van hun leven en het vervallen vaderland. Ondanks alle zorgen maakten zij meteen een altaar op de plek waar het grote koperen altaar gestaan had in de tempel van Salomo en zij troffen voorbereidingen voor het herstel van het huis van God; een huis dat zou getuigen van het monotheïstische geloof dat zij zich uiteindelijk eigen hadden gemaakt.

Zodra het eerste enthousiasme was geluwd, waren er afwijkende stemmen te horen. De ethische opvatting van God was nu in Judea algemeen aanvaard, maar bracht velen ertoe het belang van de tempel te relativeren en in het algemeen de waarde van godsdienstige gebruiken te betwijfelen. Tegenover deze kritische houding drongen de profeten uit die tijd, Haggai en Zacharia, aan op de noodzaak van een centrum voor het godsdienstig en sociale leven van het volk, zoals alleen de tempel dit kon bieden. Zij verdedigden het standpunt dat, hoezeer de godsdienst ook in

moraal veranderd mocht zijn, er steeds behoefte zou blijven aan een uiterlijke vorm om de gemeenschap met God en toewijding aan Zijn dienst uit te drukken en de mensen in staat te stellen de kwade neigingen en invloeden, in en buiten hen, te bestrijden. Zij waren van mening dat de tempel met zijn goed georganiseerde rituelen de macht bezat om geestelijke energieën in de mens op te wekken die, mits in de juiste richting geleid, de sociale en morele structuur van de gemeenschap konden verrijken.

Andere afwijkende opvattingen in het land stelden een ethisch probleem aan de orde. De volledige verdwijning van afgoderij uit Israël betekende voor velen de vervulling van de morele wetten, die volgens hen geen verdere eisen stelde. Dit was een probleem waaraan de profeet Zacharia bijzondere aandacht schonk. Hij achtte de tempel van groot belang en drong aan op zijn herbouw. Ondanks zijn aandacht voor bakstenen en metselkalk bekommerde hij zich in de eerste plaats om de bouw van het menselijk karakter. Hij drong bij de bouwers aan op het erkennen van de geestelijke waarheden, zonder welke de tempeldienst slechts een ijdele vertoning zou zijn. 'Dit zijn de dingen die gij zult doen; laat iedereen de waarheid spreken met zijn naaste; vel een oordeel van waarheid en vrede in uw poorten; laat geen van jullie kwaad vermoeden in elkaars harten en heb geen lust in valse eden – want dit alles haat Ik, zegt de Heer' (Zach. 8:16-17).

Onder aansporing van de profeten begon de tempel te verrijzen en in het jaar 516 v.Chr., zeventig jaar na de verwoesting van de eerste tempel, verhief zich een nieuwe indrukwekkende tempel op de puinhopen van de oude.

Zeroebabel was intussen van het toneel verdwenen. Hij was bij het begin van de tempelbouw landvoogd geweest onder Perzische bescherming. Zijn politieke voorrechten werden door de Perzen overgedragen aan Jozua, die in de herbouwde tempel hogepriester werd. Door zijn nieuwe positie werd Jozua met het hoogste gezag bekleed op godsdienstig en politiek gebied, een gezag dat vroeger door de koningen van Juda was uitgeoefend.

Nadat de tempel al een aantal jaren was hersteld, begon de profetische werkzaamheid van Maleachie, die grote ijver aan de dag legde voor de details van de tempeldienst en geestelijke waarden. Hij zag de tempel als symbool voor de universele dienst aan God in de toekomst, wanneer Zijn naam verheven zou zijn onder de volkeren 'van de opgang van de zon tot haar ondergang' (Mal. 1:11). Hij benadrukte dat de vervulling van dit visioen voor de hele mensheid afhankelijk was van Israëls trouw aan de Tora, aangezien Israël alleen daardoor een echte getuige kon zijn van het bestaan van God en Zijn gerechtigheid. Hij eindigde zijn profetie derhalve met de oproep: 'Gedenk de wet van Mozes, mijn knecht, haar instellingen en oordelen' (Mal. 3:22).

Met deze woorden nam de Hebreeuwse profetie afscheid van Israël. Zij had haar goddelijke roeping vervuld om aan Israël, en door Israël aan de wereld, de principes mee te delen waar volkeren en individuen naar moeten leven om hun bestemming te vervullen.

De trouw aan de Tora eiste ook kennis van haar inhoud, maar hoe vreemd dit ook mag lijken, er waren in Juda in die tijd geen bevoegde leermeesters. De priesters en de levieten waren de enigen die in staat waren om dit onderricht te geven, maar hun inzet was vereist voor de juiste uitoefening van de eredienst in de tempel, waartoe hun psalmliederen en hymnen de meest kenmerkende bijdrage vormden.

Dit gebrek aan tora-onderwijs betekende dat de godsdienstige handelingen een routinematig karakter kregen en weinig te maken hadden met de grote problemen waarvoor zij zich in hun dagelijks leven gesteld zagen. Economische moeilijkheden, misoogsten en vijandelijke overvallen door Samaritanen en Edomieten maakten het lot van de teruggekeerde joden moeilijk en bitter. Tenslotte heerste overal een gevoel van wanhoop en teleurstelling. Dit had zijn uitwerking op de godsdienstige loyaliteit van het volk. 'Het is ijdel,' zo riep men uit, 'God te dienen; wat voor winst is er dat wij Zijn geboden houden en dat wij rouwend zijn gegaan voor de Heer der heerscharen?' (Mal. 3:14). Men verviel niet in afgoderij, maar desillusies leidden wel tot godsdienstige onverschilligheid en tot huwelijken met de heidense burenen. Dat werd zo'n algemeen verbreide gewoonte dat zij niet alleen de zui-

verheid van de joodse godsdienst, maar zelfs het bestaan van de kleine joodse gemeenschap in Palestina in gevaar bracht.

Terwijl de situatie in Juda achteruitging, ontwikkelden de joden in Babylonië daarentegen juist een krachtig godsdienstig leven. Zij bezaten geen tempel en een eigen land en zagen zich als volk met de ondergang bedreigt. In hun heidense omgeving opgaan leek onvermijdelijk, maar hun onblusbare wil tot voortbestaan wist dit te verhinderen. Zij legden zich meer en meer toe op de studie van de Tora en de andere heilige boeken en slaagden erin om rond dit geestelijke bezit een nieuw staatswezen op te bouwen, dat helemaal niet aan territoriale beperkingen of politieke banden was onderworpen, maar uitsluitend gegrond was op vroomheid, kennis en studie.

De overheid in Babylonië zag van het begin af aan in dat het belangrijk was om de joden toe te staan hun eigen godsdienst te laten uitoefenen, hun eigen instellingen te laten ontwikkelen en de gelegenheid te bieden tot materiële vooruitgang. Als gevolg hiervan nam de voorspoed van de meeste joden toe. Velen van hen verkregen hoge en invloedrijke posities; een van hen, Daniël, werd net als Jozef vele eeuwen eerder in Egypte, raadgever aan het hof.

De joden in Babylonië bleven in dezelfde gunstige omstandigheden toen zij onder Perzisch bewind kwamen. Het duurde niet lang of zij hadden deel aan de handel van het Perzische rijk en enkelen van hun leiders namen ook deel aan de politieke activiteit aan het koninklijk hof in Soesa. Onder koning Ahasverus, die zeer waarschijnlijk dezelfde was als Xerxes (486-465), was de welvaart en voorspoed van de joden zo groot geworden dat zij de afgunst opwekten van de grootvizier van de koning, Haman. Het was alleen dankzij een door de voorzienigheid beschikte samenloop van omstandigheden, beschreven in het boek Esther, dat de joden in het Perzische rijk gespaard bleven voor de ondergang die Haman voor hen had beraamd.

Uit de gelederen van de Babylonische joden kwam Ezra, de 'schrijver', voort. Hij was van priesterlijke afkomst en bracht een

nieuw joods bewustzijn aan de joodse gemeenschap in Judea. Voorzien van een koninklijke volmacht die hij had ontvangen van de Perzische koning, Artaxerxes I Longimanus (464-424), kwam Ezra volgens de bijbelse chronologie in het jaar 458 in Jeruzalem aan¹, vergezeld van priesters, levieten en leken-ballingen. De volmacht schonk hem een uitgebreide bevoegdheid om in Judea godsdienstige hervormingen tot stand te brengen. Onmiddellijk bond hij een grimmige strijd aan tegen de gemengde huwelijken en begon hij onder het volk de kennis te verbreiden van de 'instellingen en oordelen' (Ezra 7:10).

Twaalf jaar later voegde zich Nehemia bij hem, de schenker van koning Artaxerxes in Soesa, die door zijn meester was aangesteld als autonoom gouverneur van de provincie Juda. Zijn taak lag voornamelijk op het gebied van de staatkunde, namelijk de reorganisatie van, en het bestuur over, de nieuwe staat op burgerlijk en economisch terrein en de verdediging tegen vijandige burenen, maar Nehemia deelde Ezra's vurige ijveren voor godsdienstige hervormingen en de Tora.

Een beslissende stap bij hun gemeenschappelijke inspanning voor de Tora werd gedaan omstreeks het jaar 444, op de dag van het Hebreeuwse nieuwjaar. Toen las Ezra, in tegenwoordigheid van Nehemia, uit de wet van Mozes voor een grote menigte die zich verzameld had in de tempelhof, om het Nieuwjaarsfeest te vieren. Aan weerszijden van Ezra stonden deskundigen (*mewinim*) die het voorgelezen verklaarden. De voorlezing werd gevolgd door een plechtige overeenkomst tussen Nehemia en de vertegenwoordigers van het volk, waarbij zij beloofden om naar de verordeningen van de Tora te leven en zich onder meer te onthouden van huwelijken met niet-joden en het verrichten van arbeid op de sjabbat.

Deze openbare voorlezing was geen nieuwe instelling voor Israël. Dergelijke voorlezingsen moeten al vele geslachten voor Ezra hebben plaatsgehad (Deut. 31:10-13). Nieuw echter was de verklaring waarvan de voorlezing begeleid ging. Ezra wenste dat de Tora het hoogste gezag kreeg en dat het volk als nooit tevoren dat gezag zou erkennen en aanvaarden, maar voor het bereiken

van dit doel was het voorlezen van de Tora alleen niet voldoende. Het gelezene moest ook worden verklaard, zodat men het zou begrijpen en ernaar zou handelen. Bovendien waren de omstandigheden zo radicaal veranderd sinds de tijd dat de Tora aan Israël was geschonken, dat de schriftelijke tekst niet langer als gids diende waarop men zich blindelings kon verlaten.

Als de Tora derhalve de plaats zou innemen die Ezra ervoor bestemd had, moest haar inhoud niet alleen letterlijk worden verklaard, maar ook worden geïnterpreteerd in het licht van de gewijzigde omstandigheden. Aan deze eisen diende de verklaring die de voorlezing van Ezra begeleidde, te voldoen. Deze verklaring betekende meer dan alleen een letterlijke interpretatie van de tekst. Zij diende tegelijkertijd voldoende elastisch te zijn om te worden betrokken op nieuwe levensomstandigheden en aspecten die de oorspronkelijke tekst niet had gekend.

Ook deze interpretatiemethode was niet als eerste door Ezra ingevoerd. Zij was in zijn tijd slechts een toepassing van de mondelinge traditie die teruggaat tot een zeer vroeg verleden en van generatie op generatie was overgeleverd als de mondelinge Tora (*Tora sje be al pe*). De Tora sje be al pe verklaart de schriftelijke Tora (*Tora sje bichtav*) voor een deel en ze vult deze aan. Zo werd de Bijbel niet slechts een schriftelijk document dat onderhevig is aan veroudering, maar een voortgezette openbaring die gelijke tred hield met de ontwikkeling van de geschiedenis.

Door Ezra werd de Tora, in plaats van het exclusieve monopolie van een bepaalde klasse, toegankelijk voor iedereen die haar wenste te kennen en kreeg zij met de tijd soeverein gezag in de staat. Zo werd de Tora geleidelijk aan de ultieme bron van elke norm en ieder joods gebruik, op alle gebieden van het leven – godsdienstig, ethisch, staatkundig, economisch en in het burgerlijk recht.

De verheven positie die de Tora innam, in de geest en het hart van het joodse volk, zou verreikende gevolgen hebben voor de godsdienst en de geschiedenis. Het behoeftte het jodendom ervoor een zuivere priester-godsdienst te worden, die zich uitslui-

tend bezighield met rituelen en gebruiken en maakte het daarentegen tot een godsdienst die het hele leven omvat. Tegelijkertijd verschaft de Tora een garantie tegen aanpassing aan de heidense omgeving, die geleid had tot het verdwijnen van de tien stammen en de ondergang van de eerste Hebreeuwse staat, en ze waarborgde de zuiverheid van de godsdienst en het voortbestaan van het jodendom.

Zo ontstond een joods-theocratische staat – gebaseerd op de Tora. Een staat die staatkundig en economisch onbelangrijk was, maar een uitgesproken richting zou geven aan de joodse geschiedenis en ook een factor van betekenis zou worden in de wereldgeschiedenis.

In de diaspora buiten Juda, met name in Babylonië en Egypte, ontwikkelden de joodse gemeenten in nauwe samenwerking met de joodse gemeenschap in Jeruzalem een geestelijke eenheid, gegrond op de Tora en een gemeenschappelijk bezit aan overleveringen, idealen en verwachtingen. Een factor die tot deze geestelijke eenwording bijdroeg, was de invloed van Ezra en Nehemia aan het Perzische hof, die hen in staat stelde om bij alle joden in het Perzische rijk hetzelfde patroon van geloofsopvattingen en gebruiken ingang te doen vinden.

Een voorbeeld van deze invloed is de militaire order uit het jaar 419 die teruggevonden is in Elephantine, in Zuid-Egypte; een order van Darius aan het plaatselijke joodse garnizoen om het Pesachfeest te vieren, overeenkomstig de eisen van hun godsdienst. Deze joodse eenheid bleef zelfs gehandhaafd nadat het rijk van Alexander de Grote, omstreeks 300 v.Chr., uiteenviel en de eenheid van de staatkundige wereld waarin de joden leefden was verbroken.

Het vreedzame bestaan dat de joden onder Perzische heerschappij genoten, stelde hen in staat om zonder enige inmenging van buitenaf, de door Ezra begonnen arbeid voort te zetten. Opeenvolgende leermeesters die bekendstonden als *sofriem* (schrijvers) en gewoonlijk worden gezien als 'de mannen van de grote vergadering', waren vastbesloten om de Tora te behouden als gemeenschappelijk bezit van het joodse volk. Met dit doel voor ogen on-

derwezen zij de Tora in de synagoge en de leerscholen. Zij verklaarden de verordeningen van de Bijbel op huiselijk, economisch en maatschappelijk gebied, formuleerden de richtlijnen, rangschikten de bijzonderheden, stelden de normen vast, reglementeerden de gebruiken en pasten de wetten aan bij de veranderde omstandigheden. Bij hun interpretatie van de Bijbel werden zij geleid door het gezond verstand en door de principes van gerechtigheid, rechtvaardigheid en onpartijdigheid, die voor hen eveneens deel uitmaakten van de geopenbaarde Tora. Zo probeerden zij vaak de strenge wetten te verzachten en deze meer in overeenstemming te brengen met de eisen van het leven en fundamentele menselijke noden. Van de vele voorbeelden van hun methode kan hier slechts genoemd worden: hun vervanging van de bijbelse wet van vergelding in geval van opzettelijke mishandeling, door het principe van compensatie, en hun milde toepassing van de sjabbatwetten. Dit in onderscheid met het rigorisme van bepaalde sektes die, geleid door de strikte letter van de wet, zich op de rustdag volledig onthielden van iedere vorm van lichamelijke activiteit.

Een ander voorbeeld is hun versoepeling van de bepaling wat het aantal getuigen betreft dat vereist is om de dood van een echtgenoot wettelijk vast te stellen: volgens de nieuwe bepaling van de sofriem was de getuigenis van één persoon voldoende, zelfs wanneer deze slechts op mededeling door een derde berustte, om de echtgenote in staat te stellen te hertrouwen.

Om de Tora te vrijwaren tegen elke schending van haar voorschriften voerden de sofriem aan de andere kant voorzichtigheidsbepalingen in die bekendstaan als 'omheiningen' en dienen om elke ondoordachte overschrijding van de torawetten te voorkomen.² Dit werk van onderricht, verklaring, aanpassing en wijziging was slechts een deel van de werkzaamheid van de sofriem. Hun doel was de Tora in de geest en het hart van het volk in te prenten en haar invloed als heiligende bron van alle leven en actie te versterken. Daarvoor concentreerden zij zich hoofdzakelijk op het onderricht. Regelmatig gaven zij in het openbaar verklaringen van de Tora, de profeten en hagiografen en probeerden door middel van illustraties, verhalen, legenden en parabels hun

gehoor de liefde voor God en Zijn Tora bij te brengen. Bovendien voerden zij verscheidene gebruiken in om de godsdienstzin en vroomheid te versterken. Zij organiseerden de dagelijkse eredienst, waarvan ook de rijkdom aan lofprijzingen in de psalmen deel uitmaakten, en formuleerden de voornaamste lofzeggingen en het grootste deel van de rituelen die tot op de dag van vandaag de buiten-bijbelse verplichtingen van de godsdienstige jood uitmaken.

De voorschriften van de sofriem werden opgenomen in de mondelinge Tora. Als zij in direct verband werden gebracht met de schriftelijke Tora, werden ze deel van de goddelijke wet die God aan Mozes had geopenbaard.

De Perzische heerschappij over Judea eindigde in 333 v.Chr. Zonder noemenswaardig verzet viel Alexander de Grote van Macedonië, de wereldveroveraar, Azië binnen en veroverde daarbij ook Palestina. Alexander was geen ordinaire wereldveroveraar, die uitsluitend gericht was op het verwerven van steeds meer macht. Hij had zich een hoger doel gesteld, namelijk verbreiding van de Griekse beschaving en de hele wereld laten delen in haar geschenken – kunst en filosofie, haar verfijning en schoonheid. Terwijl alle andere volkeren zich overgaven aan de nieuwe beschaving uit het Middellandse-Zeegebied, die wij nu hellenisme noemen, waren de joden het enige volk dat onberoerd bleef. Geschoold door de Tora hadden zij een diep besef van hun bestemming gekregen en zij weigerden enige concessie te doen aan een beschaving die in wezen heidens van aard was en die, ondanks haar onmiskenbare wijsheid en bekoring, feitelijk een cynische grondslag had en als zodanig in het beste geval tot vertwijfeling kon leiden.

Alexander was echter niet van plan om de Griekse beschaving door dwang op te leggen. Aangezien hij zichzelf als de wettige erfopvolger van de Perzische koningen beschouwde, handhaafde hij de privileges die door zijn Perzische voorgangers waren geschonken aan de door hem onderworpen volkeren. Zo waren de joden onder zijn regering in staat om zonder enige inmenging van buitenaf hun eigen levenswijze te blijven volgen, aan hun eigen geloof vast te houden en hun instellingen te ontwikkelen.

Na de dood van Alexander in het jaar 323 v.Chr. en de daaropvolgende verdeling van zijn rijk onder zijn veldheren, kregen de *Ptolemeeën* de heerschappij over Egypte en tenslotte over Palestina. Ook onder hen bleven de joden in deze gunstige omstandigheden verkeren. In het algemeen stelden de Ptolemeeën geen belang in de verbreiding van het hellenisme onder hun onderdanen. Toch was in Egypte het helleniseringsproces onvermijdelijk en snel. Vele duizenden joden hadden zich in Egypte gevestigd, hetzij als vrijwillige immigranten die zich aangetrokken voelden door het humane bewind van de Ptolemeeën, hetzij als huursoldaten of krijgsgevangenen. Na betrekkelijk korte tijd werd het Hebreeuws door de Egyptische joden nauwelijks meer verstaan en omstreeks 280 v.Chr. achtte de joodse gemeente van Alexandrië – de belangrijkste joodse gemeente in Egypte – het noodzakelijk om Grieks-spreekende joden een Griekse vertaling van de Hebreeuwse Bijbel te bieden. Eerst werden de vijf boeken van Mozes vertaald en kort daarna ook de overige boeken van de Bijbel.

Deze Griekse vertaling van de Bijbel is de oudste vertaling van de Bijbel in een vreemde taal en staat bekend als de *Septuaginta* (van het Latijnse 'zeventig'), ter herinnering aan de zeventig wijzen die volgens de overlevering aan deze vertaling hebben meegewerkt. De Septuaginta was in de eerste plaats bestemd voor gehelleniseerde joden, maar diende ook om de boodschap van het jodendom uit te dragen in de heidense wereld, waardoor talrijke bekeerlingen tot het jodendom overgingen, zowel uit de hogere standen als uit het lagere volk.

Aan de gunstige omstandigheden waarin de joden onder de Ptolemeeën hadden verkeer, kwam omstreeks 275 v.Chr. een eind. De Griekse *Seleucieden* hadden zich na de ontbinding van het rijk van Alexander de Grote successievelijk meester gemaakt van Babylonië (in 312), Syrië (in 301) en Klein-Azië (in 281) en maakten aanstalten om Palestina te veroveren. Meer dan een eeuw lang was Palestina gevechtsterrein voor de legers van de Ptolemeeën en Seleucieden. Eén van de gevolgen van de oorlogen was de achteruitgang en uiteindelijke verdwijning van de sofriem als collectieve groep, wat gepaard ging met de desintegratie van de godsdienstige gemeenschap.

Met de nederlaag van de Egyptische generaal Scopas tegen Antiochus III (223-187) bij Panias in 198 kwam het land definitief onder de heerschappij van de Seleucieden. Dit leidde meteen tot een verbetering van de toestand. Antiochus III, de eerste Syrische heerser over Judea, was zijn joodse onderdanen goedgezin. Hij stond de joden een grote mate van vrijheid en autonomie toe en bevestigde de rechten en privileges die zij onder Egyptische heerschappij hadden genoten. En de joden wisten goed gebruik te maken van de veranderde omstandigheden.

Een van de meest dringende problemen was hoe kon worden voorzien in datgene waarvoor de sofriem zo lange tijd hadden gezorgd. Dus werd een soort raad van ouden of *gerousia* ingesteld. Die kreeg de leiding over het staatkundige, juridische en sociale leven van de gemeenschap, de taak om de wet te onderwijzen en wanneer de omstandigheden dit nodig maakten, gezaghebbende uitspraken te doen op godsdienstig terrein.

Aan het hoofd van deze raad, die later de naam sanhedrin zou krijgen, stonden 'paren' leermeesters, *zoegot* (Hebreeuws: 'paren') genoemd, van wie de ene de *nassi* (vorst) was en de ander de *av bet din* (voorzitter van de rechtbank). Deze aanstelling van twee functionarissen tegelijkertijd is waarschijnlijk een aanpassing aan de veranderde omstandigheden van het door koning Jehosafat ingevoerde systeem, waarbij de godsdienstige en de burgerlijke rechtspraak van elkaar werden gescheiden.³ De *nassi* werd nu de voornaamste gezagdrager ten aanzien van burgerlijke en politieke zaken en de *av bet din* voor godsdienstige. In laatste instantie echter berustte het hoogste gezag nog steeds bij de hogepriester, die ook onder de Seleucieden de rechten en privileges behield die de Perzische koningen hadden verleend aan deze functionaris.

Terwijl de situatie in hoofdzaak gelijk bleef zoals die onder de eerdere regimes was geweest, deed zich een beslissende verandering voor in de houding van het volk ten opzichte van de helleense beschaving. Er werden in Palestina vele helleense steden gesticht, waardoor joden en Grieken in nauw contact met elkaar kwamen. Als gevolg hiervan kregen typisch Griekse opvattingen

en gebruiken steeds meer invloed onder de joden, vooral onder de leden van de aristocratie en de hogere standen.

Het hellenisme dat Palestina uit het westen bereikte, was heelaas niet de klassieke Griekse beschaving die op wijsgerig gebied haar hoogste uitdrukking had gevonden in Pythagoras, Socrates, Plato en Aristoteles. Het hellenisme dat men in Palestina leerde kennen was van een veel primitiever karakter en vermengd met vele niet-Griekse, oriëntaalse elementen, zoals dit verbreid was door soldaten, kooplieden en slavenhandelaren.

De invloed van deze nieuwe cultuur op het godsdienstig en ethisch leven in Judea blijkt onder andere uit het boek van de Jubileën. De bijbelse voorschriften werden veronachtzaamd, de sjabbat ontheilgd en de besnijdenis niet langer toegepast. Joodse jongemannen namen naakt deel aan Griekse lichaams oefeningen en zelfs afgoderij deed opnieuw haar intrede onder de joden. Op ethisch gebied was het verval zo toegenomen dat zelfs de eed zijn heilig karakter had verloren. Ook Ben Sira (Sirach) een andere schrijver uit die tijd, spreekt in zijn *Ecclesiasticus* (De wijsheid van Ben Sirach) van joden die zich schamen voor de Tora en van goddelozen die de wetten van de Allerhoogste hebben verzaakt (41).

Gedurende enige tijd lieten zij die de Griekse levenswijze hadden aanvaard, hun landgenoten die het jodendom trouw bleven, ongemoeid. Maar kort na de troonsbestijging van Antiochus IV (175-164), een zoon van Antiochus III en de broer van Seleucus IV die hij opvolgde, deed een aantal afvallige joden een krachtige poging om Judea met geweld te helleniseren. De Griekse gebruiken en opvattingen oefenden een grote aantrekkingskracht uit op deze afvalligen, maar hun ijver voor het hellenisme berustte toch in de eerste plaats op politieke overwegingen. Zij meenden dat de nietige staat Judea slechts een zwakke en hulpeloze speelbal was tussen de twee wedijverende grootmachten, de Ptolemeeën en Seleucieden, en dat zijn toekomstige veiligheid slechts kon berusten op een volledig opgaan in het grote Syrisch-Helleense rijk en het overnemen van zijn instellingen. Deze opvatting kwam Antiochus uitstekend van pas. Antiochus, die aan groothedswaanzin leed, zoals blijkt uit de door hem aangenomen

men titel Theos Epifanes (de op aarde verschenen god), streefde een eenheidspolitiek na waarbij hij de Helleense cultuur aan al zijn onderdanen wilde opdringen. Aangezien hij wel zag dat hij in het jodendom een krachtige tegenstander zou vinden, besloot hij dit met wortel en al uit te roeien. Hij verbood het nakomen van alle godsdienstige voorschriften – in het bijzonder de besnijdenis en het vieren van de sjabbat en de feestdagen op straffe des doods. Hij liet zoveel mogelijk exemplaren van de Bijbel vernietigen en op het bezit ervan stelde hij de doodstraf. De hele joodse offerdienst werd verboden. De tempel zelf werd dienstbaar gemaakt aan de verering van de Olympische Zeus. Op het tempelaltaar werd varkensvlees geofferd, tempelprostituées hielden zich op binnen het heiligdom, heidense altaren werden in steden en dorpen opgericht en het offeren op deze altaren werd beschouwd als bewijs van trouw aan de staat.

Het allergevaarlijkst voor het jodendom in deze crisis was het feit dat Antiochus bij zijn maatregelen tot verbreiding van het heidendom werd bijgestaan door twee verraderlijke hogepriesters, eerst Jason en toen zijn opvolger Menelaos. Het waren allebei mannen van overweldigende eerzucht, die terwille van hun persoonlijke ambities bij Antiochus in het gevlucht trachtten te komen door een grote ijver voor zijn politiek aan de dag te leggen. Ook was het in maatschappelijk opzicht belangrijkste deel van de joodse gemeenschap, de aanzienlijken en welgestelden, niet geheel afkerig van het helleniseringsproces dat naar hun mening rust in het land zou brengen, en de privileges van het Seleucidische burgerrecht.

Daarentegen bleef de grote massa, dankzij de hardnekkige pogingen van een reeks geestelijke voorgangers van wie de namen ons niet bekend zijn, onwrikbaar trouw aan het jodendom. Velen weigerden toe te geven en stierven de martelaarsdood, terwijl anderen elders hun toevlucht zochten.

De passieve weerstand ging al snel over in openlijke rebellie. Mattathias, een bejaarde priester die tot de familie van de Hasmoneeën behoorde en woonde in Modi'in, een plaatsje niet ver van het huidige Lydda, liet de oproep horen: 'Wie ijvert voor de

Tora, volg mij!' Deze oproep was kenmerkend voor de aard van de opstand die in wezen een strijd was ter verdediging van de Tora. Duizenden gaven aan de oproep gehoor, alhoewel niet iedereen die de zijde van Mattathias koos door dezelfde drijfveren werd geleid. De meerderheid van de opstandelingen werd bezielde door twee motieven, godsdienstig én politiek van aard. Volgens hen kon de Tora het best worden beschermd door politieke vrijheid, het afwerpen van het juk van de vreemde onderdrukker en de stichting van een joodse staat met zelfbestuur.

Tegelijkertijd was er een kleinere groep die bekendstond als de *chassidim* (vromen), met zuiver godsdienstige motieven. Zij hechtten uitsluitend waarde aan de Tora en lieten zich niet leiden door welke politieke overwegingen dan ook. Voor weer anderen was staatkundige vrijheid het voornaamste doel dat zij nastreefden en was de verdediging van de Tora slechts een geschikte strijdkreet om de steun te krijgen van diegenen die geen belangstelden in het politieke doel. In de eerste fase van de strijd lieten allen die zich met Mattathias solidair verklaarden, hun onderlinge geschillen varen en namen zij de wapens op ter verdediging van de Tora.

In kleine groepen trokken de opstandelingen door het land, verwoestten de heidense altaren, bestookten de afvalligen en stortten zich in een guerrillastrijd tegen de vijand. Er werd een Syrische strafexpeditie tegen hen uitgezonden, die een van haar aanvallen deed op een sjabbat. De opstandelingen wilden deze heilige dag niet ontwijden en kwamen om zonder enige weerstand te bieden. Daarop vaardigde Mattathias een decreet uit dat sindsdien in de joodse wet algemene geldigheid heeft gekregen, waarbij joden verplicht zijn om zich in geval van een aanval ook op de sjabbat te verdedigen.

Na de dood van Mattathias werd de strijd voortgezet door zijn vijf zonen. De belangrijkste onder hen was Jehoeda, ook Maccabeüs genoemd (wat meestal verklaard wordt als de 'hameraar'), het woord waarvan de naam Maccabeeën is afgeleid. Als voortreffelijk tacticus vermeed hij het slagveld, maar verraste de vijand door nachtelijke aanvallen; op deze wijze versloeg hij verscheidene Syrische legerscharen die in aantal en kracht zijn

meerdere waren. Binnen een jaar slaagde Maccabeüs erin de vijand uit Jeruzalem te verjagen, de tempel weer in zijn bezit te krijgen en van alle heidense bezoedeling te reinigen. Op de 25e van de maand *kislev* (december) van het jaar 165 v.Chr. wijdde hij de tempel opnieuw in en bestemde deze opnieuw voor de dienst aan de God van Israël. Een nieuw feest, gekenmerkt door het ontsteken van lichten, werd toen ingesteld en onder grote vreugde acht dagen lang gevierd onder de naam *Chanoeka* (inwijding). Dit feest wordt sindsdien ieder jaar door joden gevierd.

Kort na de herinwijding van de tempel stierf Antiochus en na enige strijd met wisselende kansen aan beide zijden werd in 163 een vredesverdrag gesloten waarbij de joden de volle vrijheid kregen om te leven 'volgens de gebruiken van hun voorouders' (I Mac. 6:59). De overwinning van de Tora op het hellenisme was nu volledig. De helleense partij verdween geleidelijk, waarbij haar aanhangers onder de heidenen opgingen of onder hun loyale landgenoten. Hoewel de volledige onafhankelijkheid nog niet was verkregen, werd onmiddellijk een hooggerichtshof opgericht dat leiding moest geven aan de gemeenschap, overeenkomstig de voorschriften van de Tora, die weer een centrale positie kreeg in het land.

De godsdienstige zaak waarvoor de Maccabeeën de wapens hadden opgenomen, was nu niet langer actueel; politiek echter was Judea verre van vrij en bevond het zich nog steeds onder Syrische soevereiniteit. Twintig jaar lang werd de strijd om de staatkundige vrijheid voortgezet, waarbij de Maccabeeën-broeders één voor één sneuvelden. Tenslotte wist in het jaar 143 Simon, de laatst overgeblevene van de broeders, de Syriërs uit Jeruzalem te verdrijven en hiermee was 'het heidense juk van Israël verwijderd' (I Mac. 13:41). Judea was nu onafhankelijk en Simon werd door de volksvergadering gekozen tot de eerste hogepriester en leider van de nieuwe joodse staat, met de titel *nassi*.

11. De tweede joodse staat

Aan de strijd van de Maccabeeën voor nationale zelfstandigheid hadden de chassidiem niet deelgenomen. Na hun godsdienstig doel te hebben bereikt, trokken zij zich uit de strijd terug en slooten vrede met de Syriërs. Hun houding moet niet worden veroordeeld als onvaderlandslievend; zij deden voor niemand onder in hun liefde voor land en volk, maar de chassidiem geloofden dat het voor het kleine Judea niet mogelijk zou zijn zich helemaal te vrijwaren van onderwerping aan een vreemde macht. Syrië, Egypte, en ook het kortgeleden als grootmacht opgekomen Rome wachtten hun kans af om de kleine staten te verslinden.

De latere gebeurtenissen hebben de juistheid van hun zienswijze bevestigd. Ondanks indrukwekkende overwinningen zag Judea de zwakte van zijn positie in en probeerde deze te versterken door een bondgenootschap aan te gaan met Rome – een bondgenootschap waarvan later zou blijken dat het de eerste stap was geweest op weg naar het verlies van nationale zelfstandigheid.

Judea voelde zich echter een tijdlang veilig. Onder de regering van Simon genoot het land een grote mate van welvaart. De zoon van Simon, Jochanan Hyrcanus (135-104), volgde hem op, zowel als hogepriester als als wereldlijk vorst, en wist zijn gebied zelfs uit te breiden door gebruik te maken van de onderlinge strijd in de Syrische koningsfamilie. Zijn overwinningen maakten hem echter eerbijzuchtig. Het ging hem niet uitsluitend meer om de vrijheid van godsdienst of nationale zelfstandigheid. Zijn droom was een groot koninkrijk. Hij begon naar alle kanten aanvalsoorlogen te voeren, waarbij hij gebruik maakte van heidense huurtroepen. Die hielpen hem om de Samaritanen en

de Idumeeërs (de vroegere Edomieten) te overwinnen, die hij met het zwaard tot de besnijdenis dwong.

Bij zijn agressieve nationalistische politiek stuitte Hyrcanus op krachtig verzet van de Farizeeën, die samen met de Sadduceeën de twee voornaamste partijen vormden in die tijd. Als geestelijke erfgenamen van de chassidiem moesten de Farizeeën wel een oorlog veroordelen die slechts gebiedsuitbreiding ten doel had. Het verzet van de Farizeeën had grote invloed op het volk en noodzaakte Hyrcanus om voor zijn militaire avonturen zijn toevlucht te nemen tot huurtroepen. Het lukte hem niet om de dienstplicht in te voeren, die immers door de Tora, de feitelijke grondwet van het land, was verboden (Deut. 20:8). Hij ontving slechts steun van de Sadduceeën – de hogere priesters en welgestelde grondbezitters – die veel van het hellenisme hadden overgenomen en daarmee ook een krachtig en agressief nationalisme.

Hier zien we een kenmerkend onderscheid tussen de twee partijen, een onderscheid dat door de politiek van Hyrcanus geaccentueerd werd. Het verschil blijkt niet uit de benamingen waarmee zij bekend zijn geworden, aangezien de betekenis van deze namen zeker niet duidelijk is. Beide partijen waren trouw aan de Tora. De Sadduceeën erkenden de Tora, maar benadrukten in de eerste plaats het belang van het volk en de Farizeeën stelden vooral de Tora centraal, ondanks hun gehechtheid aan de staat.

Dit verschil in standpunt bepaalde de mate waarin en de wijze waarop de Tora gezag zou uitoefenen in de staat Judea. De Farizeeën verlangden dat alle staatszaken strikt volgens de richtlijnen van de Tora zouden worden behandeld, zonder andere overwegingen. Daarentegen stonden de Sadduceeën op het standpunt dat het weliswaar goed was om de Tora te erkennen als de grondslag van de staat, maar dat het onmogelijk was het bewind te voeren zonder overwegingen van politiek en economisch belang het laatste woord te geven – de veranderde omstandigheden vereisten immers nauwe betrekkingen met heidense staten. De Farizeeën waren niet blind voor veranderde omstandigheden, maar het ging hen om de geldigheid van de mondelinge leer en de op-

name hiervan in het begrip van de Tora. Wanneer de Tora slechts de schriftelijke tekst van de vijf boeken van Mozes was, dan was het duidelijk onmogelijk om haar in de nieuwe omstandigheden nog trouw te zijn. Als zij ook de mondelinge leer omvatte, stond de weg open voor interpretaties om uit de schriftelijke Tora de ware betekenis op te maken, met het oog op de vereisten van de eigen tijd.

Het verschil in opvatting tussen de Farizeeën en Sadduceeën met betrekking tot het gewicht van de Tora en de natie berustte op een andere opvatting van God. Voor de Sadduceeën was God voornamelijk een nationale God, de God van Israël alleen; voor de Farizeeën daarentegen was Hij een universele God, de God van alle mensen. Dit leidde op zijn beurt tot een verschil in de leer omtrent het hiernamaals. De godsdienstgeschiedenis laat zien dat het geloof in een universele God gewoonlijk leidt tot het individualiseren van de godsdienst, terwijl het geloof in een nationale God in de tegenovergestelde richting gaat. Omdat de Farizeeën God als de God van de hele mensheid beschouwden, hielden zij vast aan de opvatting van de verhouding van de enkeling tot God en zijn verantwoordelijkheid aan de Eeuwige en zij geloofden derhalve in het voortbestaan van de individuele ziel en in vergelding in het hiernamaals. De Sadduceeën daarentegen, die een nationalistische opvatting van godsdienst hadden, verwierpen al deze individualistische en eschatologische opvattingen als farizeïsche waandenkbeelden.

Hyrcanus was oorspronkelijk een aanhanger van de Farizeeën. Toen hij het sanhedrin, door middel waarvan hij regeerde, weer oprichtte, benoemde hij hierin farizeïsche leden. De Farizeeën hadden echter bezwaar tegen het feit dat hij het hogepriesterschap met wereldlijke macht combineerde; vertoornsd vanwege hun standpunt brak Hyrcanus met de Farizeeën en ging hij over tot de Sadduceeën.

Vanaf dat moment werden de twee partijen elkaars tegenstanders in de strijd om de leiding van de staat. Steeds wanneer de Sadduceeën de overhand hadden, was het land in de ban van aanvalsoorlogen, opstanden en bloedvergieten. Deze tragische

omstandigheden heersten tijdens de hele regeerperiode van de zonen en opvolgers van Hyrcanus; eerst Aristoboulos die zichzelf tot koning uitriep en daarna zijn broer Alexander Jannaeus (103-76 v.Chr.). Door een reeks veldtochten heerste Jannaeus op het eind van zijn regering over een gebied waarvan de omvang bijna zo groot was als het rijk van Salomo.

Ondanks deze militaire successen en gebiedsuitbreiding bleven de Farizeeën onverzoenlijk. De grote massa van het volk had partij gekozen voor de Farizeeën en aarzelde niet om de koning persoonlijk aan te vallen toen hij eens op het Loofhuttenfeest een minachtende houding aannam ten aanzien van het wateroffer, dat hij volgens de traditie van de Farizeeën als priester op het altaar moest plengen. Dit leidde tot een bloedbad dat vele Farizeeën in ballingschap dreef. Op zijn doodsbod gaf Jannaeus zijn vrouw Salome Alexandra, die hij als zijn opvolgster had aangewezen, de raad vrede met de Farizeeën te sluiten. Alexandra gaf gevolg aan dit advies, riep de Farizeeën uit de ballingschap terug en vertrouwde hun de leiding van de staatszaken toe.

Hun macht was hersteld en de Farizeeën bezaten nu meer invloed en gezag dan ooit tevoren. Zij reorganiseerden het sanhedrin en stelden uitsluitend leden van hun eigen groep aan. De Farizeeën hervormden rituelen in de tempel en vaardigden een aantal wetten uit die vereist waren in het licht van de tijd. Een van de meest vooraanstaande farizeïsche leiders was Simon ben Sjetach, die samen met Jehoeda ben Tabbai aan het hoofd van het sanhedrin werd gesteld, de eerste als *nassi*, de tweede als *av bet din*¹. Allebei drongen zij er bij de rechters op aan de grootste zorgvuldigheid en onpartijdigheid in acht te nemen bij de rechtspraak. Verder hebben wij aan Simon ben Sjetach de instelling van de *ketoeba* te danken, het huwelijkscontract, bestemd om de vrouw zekerheid te geven en haar te beschermen tegen overijlde echtscheiding door haar echtgenoot, alsmede de democratisering van de vorming van de kinderen. Ook scheidden de Farizeeën de functies van de vorst van die van de priesters en voerden zij bepalingen in die de vorst moesten beletten uit eigen beweging een oorlog te beginnen. De vrede van het land met zijn buuren ging vergezeld van rust en voorspoed. Generaties later be-

schouwde men de regering van Salome Alexandra als de Gouden Eeuw in de geschiedenis van de tweede joodse staat.

Nauwelijks was Alexandra overleden, in 67 v.Chr., of de Sadduceeën staken de kop weer op. Onder de indruk van de krijgshaftige eigenschappen van Alexandra's jongste zoon, Aristoboulos, steunden de Sadduceeën zijn aanspraken op de troon tegen zijn oudere broer Hyrcanus. Die was niet tevreden met zijn hogepriesterschap en had zich nu ook van de troon meester gemaakt. Alhoewel de Farizeeën de voorkeur gaven aan de vredelievende Hyrcanus, koesterden zij toch achterdocht tegen deze concentratie van macht en onthielden hem derhalve hun steun. Het geschil eindigde met een overwinning voor Aristoboulos, die zowel het koningschap als het hogepriesterschap wist te ontrukken aan zijn verslagen broer.

Toen verscheen, als het ware bij wijze van onbewuste wraak, een telg uit de stam van de Edomieten die Jochanan Hyrcanus met geweld tot het jodendom had bekeerd, op het toneel om een reeks gebeurtenissen in beweging te zetten die de tweede joodse staat onherstelbare schade zou berokkenen. Zijn naam was Antipater. Berekenend, sluw en eierzuchtig wist Antipater de verslagen Hyrcanus te overreden om de hulp in te roepen van Aretas, de vorst van de Arabische Nabateeërs aan de zuidgrens van Judea. Opnieuw brak een burgeroorlog uit tussen de twee broers. Beide partijen wendden zich tot Rome voor hulp. Pompejus gaf gehoor aan het verzoek, trok op naar Jeruzalem, nam het in en veroverde in 63 v.Chr. het hele land.

Judea was nu een Romeinse provincie geworden, onder bestuur van Hyrcanus die door Pompejus in zijn functie van hogepriester was hersteld, maar zonder het koningschap. Aan al deze strijd hadden de Farizeeën nauwelijks deelgenomen. Zij waren bereid om voor de Tora te sterven, maar zij weigerden hun leven te offeren in de hopeloze strijd voor nationale onafhankelijkheid, als er geen godsdienstig belang op het spel stond. Ook Hyrcanus en de aristocratie die hem steunde, begonnen nu te beseffen dat Judea's onafhankelijkheid verloren was gegaan en dat de toekomst berustte op het oordeel van Rome.

De aanstelling van Hyrcanus als heerser door Pompejus, althans in naam, was voor Antipater een versterking van de macht die hij al snel in zijn eigen voordeel wist te exploiteren. Caesar kwam aan de macht in Rome na de nederlaag van Pompejus bij Farsalus in 48 v.Chr. Antipater was zo tactvol geweest om zich voortdurend aan de zijde van Caesar te bevinden en werd daarvoor beloond met het procuratorschap over Judea. Onmiddellijk verschaft Antipater toen zijn zoon Herodes het bestuur over Galilea. Ten slotte kwam zijn grote kans met de inval van de Parthen in Palestina en hun aanstelling van Antigonos, de zoon van Aristoboulos, als koning van Judea en hogepriester. Herodes begaf zich onmiddellijk naar Rome waar de senaat hem in 39 v.Chr. tot koning van Judea benoemde. Na zijn terugkeer versloeg hij Antigonos, nam hij Jeruzalem in en maakte Herodes een einde aan de dynastie van de Hasmoneeën en haar aanspraken.

Alhoewel Judea in naam nog onafhankelijk was, was het onder zijn Idumese vorst Herodes nu feitelijk onderworpen aan Rome. Als marionet van Rome stelde Herodes de belangen van Rome boven die van zijn eigen onderdanen. Hij had een wreed, hebzuchtig en wraakzuchtig karakter en omdat hij slechts in geringe mate op de steun van het volk kon rekenen, roeide hij de hele dynastie van de Hasmoneeën uit en verzwakte hij de hogere standen, waarin de Sadduceeën talrijk waren, door terechtstellingen en verbanning. Om de loyaliteit van het volk te winnen ontwikkelde Herodes echter een koortsachtige bouwactiviteit die talrijke arbeiders werk verschaft en liet hij de tempel op schitterende wijze herbouwen. Met hetzelfde oogmerk probeerde hij de steun te krijgen van de Farizeeën. Hun invloed op de grote massa nam net zo sterk toe als de invloed van de Sadduceeën afnam. Toen de Farizeeën weigerden de eed van trouw aan Herodes af te leggen, drong hij echter niet verder aan.

De Farizeeën hadden geen belangstelling meer voor de politiek. Realistisch als zij waren, hadden zij zich neergelegd bij de tragische omstandigheid dat er weinig kon worden gedaan om hun land te bevrijden van de Romeinse overheersing, die zich door

de hulp van de halfheidense Herodes steeds zwaarder deed voelen. Zij verloren niet de hoop op een betere toekomst, maar stelden zich voorlopig tevreden met de vrijheid die zij hadden om de Tora te bestuderen, de kennis daarvan te verspreiden en het nakomen van haar geboden te bevorderen.

De terugtrekking van de Farizeeën uit het politieke leven bracht logischerwijs een scheiding tussen het staatkundige en het godsdienstige bestuur met zich mee. Dit leidde vervolgens tot het ontstaan van twee verschillende sanhedrins, het ene met staatkundige en het andere met godsdienstige bevoegdheid. Het staatkundige sanhedrin hield zich bezig met de binnenlandse politiek en de betrekkingen van Judea met vreemde mogendheden. De leden behoorden voornamelijk tot de sadducese aristocratie met de hogepriester als voorzitter. Het godsdienstige sanhedrin, ook bekend als het grote bet din, werd voorgezeten door een tweetal geleerden, de reeds bovengenoemde 'paren'. Deze joodse rechtbank had volledige zeggenschap over het godsdienstige leven van het volk en over alle burgerlijke en familieaangelegenheden in zoverre deze niet de staatkunde raakten.² De Farizeeën maakten van deze toestand volledig gebruik, spraken recht in het licht van de Tora en pasten haar verordeningen aan bij de veranderde omstandigheden, terwijl zij voortdurend aandrongen op het nakomen van de goddelijke geboden en de messiaanse verwachtingen aanwakkerden op het herstel van Israël in zijn oude luister.

Onder de farizeïsche leiders namen in die tijd Hillel en Sjammai de eerste plaats in. Hillel was de *nassi* en Sjammai de *av bet din*. Hillel was uit Babylonië naar Jeruzalem gekomen toen hij volwassen was, terwijl Sjammai in Jeruzalem was geboren. Deze twee leermeesters verschilden in temperament. Hillel was een spreekwoordelijke heilige – geduldig, vriendelijk en nederig. Hij had een uitzonderlijk grote invloed op zijn eigen en volgende generaties en hij vatte de essentie van het jodendom samen in de gulden regel: 'Wat gij niet wilt dat u geschiedt, doe dat ook een ander niet'.³ Sjammai had een rigoreuzer temperament, maar hij bezat ook een wezenlijke menselijkheid. Naast de zinspreuk van Hillel: 'Behoort tot de leerlingen van Aäron die de vrede na-

streven en de mensen beminnen⁴ staat de leus van Sjammai: 'Ontvang eenieder met opgewekt gelaat.'⁵ Deze twee leermeesters verschilden ook in hun interpretatie en toepassing van de wet, waarbij Hillel een neiging vertoonde tot rekkelijkheid en Sjammai tot precisie.

Het verschil tussen Hillel en Sjammai was niet uitsluitend een zaak van temperament. In laatste instantie berustte het op verschillende principes bij de exegese, die soms feitelijk in tegenovergestelde richting leidden, waarbij Hillel in zekere zin rigouzeur was dan Sjammai. In het algemeen schijnt het dat Sjammai, tenzij er een duidelijke overlevering in tegenovergestelde richting bestond, nauwer aansloot bij de letterlijke betekenis van de tekst. Hillel daarentegen hanteerde bepaalde principes van bijbelinterpretatie, die hij door vroegere geleerden had zien gebruiken en die hem in staat stelden om de wet aan te passen aan de omstandigheden, vrijer. Een klassiek voorbeeld hiervan is de instelling van het *prozboel*⁶, een juridisch instrument dat schuldeisers veilig stelde tegen de gevolgen van het 'jaar der vrijlating' (Deut. 15:1) en volgens de bijbelse wet de delging van alle schulden eiste.

Het verschil in de toegepaste methoden bij de interpretatie van de wet zette zich voort onder hun leerlingen. Die stichtten twee met elkaar wedijverende scholen na de dood van de meesters – het huis van Hillel en het huis van Sjammai. De verschillende opvattingen van deze scholen strekten zich praktisch uit over het hele joodse leven – rituelen, familielevens, de maatschappij en de economie. Ondanks de vele onderlinge verschillen, verhinderde hun fundamentele trouw aan de schriftelijke en de mondelinge wet dat zij in verschillende sekten uiteenvielen. De twee scholen kwamen dikwijls bij elkaar om hun verschillende opvattingen te bespreken en bij meerderheid van stemmen een beslissing te nemen.

Een tegenstelling tot de nationaal-religieuze ideologie van de farizeeën vormde die der Essenen, die omstreeks die tijd voor het eerst op het toneel verschenen. Over hen is weinig meer bekend dan de korte mededelingen van Philo, Flavius Josefus, Plinius de

Oude en Hippolytus. In elk geval is het gezien de historische achtergrond waarschijnlijk juist, om de Essenen in verband te brengen met de onderdrukking en ellende waaraan de joden in de tijd van Herodes waren overgeleverd en deze sekte te zien als gesticht door mannen die deze wereld wilden verzaken om in vrede en veiligheid een leven van vroomheid te leiden. Zij leefden ver van de bewoonde wereld, in geïsoleerde gemeenschappen in de omgeving van de Dode Zee, en volgden een streng ascetische levenswijze. Zij onthielden zich van het huwelijk, hechtten grote waarde aan dagelijkse wassingen, gebruikten hun maaltijden gemeenschappelijk en in volkomen stilte en kenden alleen gemeenschappelijk bezit.

Net zoals de Sadduceeën weigerden de Essenen zich te binden aan de bijbelverklaring van de Farizeeën, alhoewel zij, in tegenstelling tot de rekkelijke Sadduceeën, strikt vasthielden aan de letter van de Bijbel. De wijze waarop zij de bijbelse wetten in acht namen kenmerkte zich als gevolg hiervan door een uitzonderlijk rigorisme. Dit blijkt bijvoorbeeld uit de wijze waarop zij de sjabbat hielden. In tegenstelling tot de interpretatie van de Farizeeën, maar overeenkomstig de letterlijke betekenis van Exodus 16:29, verwijderden zij zich op sjabbat niet van de plaats waar zij zich bevonden. Deze afwijking in praktische aangelegenheden strekte zich ook uit tot de geloofsleer. Zij gaven zich over aan mystieke praktijken, zoals het voorspellen van de toekomst en het verdrijven van demonen en ze namen hun toevlucht tot bovennatuurlijke krachten om genezen te worden van ziektes. Ook geloofden zij in een strenge predestinatie, die mensen alle vrijheid van handelen en streven ontzegde. Door de farizeïsche leer los te laten, verloren de Essenen de zin voor harmonie tussen het leven en de godsdienst. Als gevolg hiervan trokken zij zich uit de wereld terug en zochten ze in de strengheid van de ascese compensatie voor het feit dat zij niet in staat waren aan de verzoeken van het leven weerstand te bieden.

Als zodanig waren de Essenen min of meer de voorlopers van de kluizenaars en monniken van de christelijke Kerk, die mogelijk gedeeltelijk op de Essenen teruggaan. In het algemeen lijken de Essenen min of meer gebroken te hebben met het jodendom, waarbij zij sommige aspecten van het jodendom erkenden en an-

dere overdreven of afwezen. De zogenoemde ascetische praktijken en het zich onttrekken aan de wereld om haar ellende te ontvluchten is als zodanig nooit door het jodendom goedgekeurd. Het is niet verwonderlijk dat de Essenen langzamerhand uitstierven en nauwelijks invloed hadden op de verdere ontwikkeling van het jodendom.

Verwant aan de Essenen, maar niet noodzakelijkerwijs tot hun kring behorend, was een groep visionaire persoonlijkheden van wie de denkbeelden tot ons zijn gekomen in de zogenaamde apocalyptische literatuur. Die hield zich bezig met de eschatologie, de leer omtrent het einde der tijden. Hiertoe behoren werken als het boek van de Jubileeën en het boek Henoch. Zoals de Essenen, zijn de apocalyptische schrijvers ontsteld over het menselijk tekort. Ze richtten hun verwachtingen op een toekomst waarin de natuurlijke en aardse wereldorde plaats maakt voor een bovennatuurlijke en eeuwige wereld die door middel van een goddelijke catastrofe zou ontstaan. Verbonden met deze eschatologische toekomst is de hemelse Messias, de gezalfde van God, begiftigd met goddelijk gezag, die in heerlijkheid en glorie zou heersen over een Israël dat in zijn waardigheid hersteld is.

De mens kan niets doen om deze vervulling naderbij te brengen. Menselijke handelingen kunnen haar niet bespoedigen of vertragen. Haar komst is van het begin af aan bepaald in Gods raadsbesluit. De gelovigen kunnen slechts geduld uitoefenen en wachten op de wonderbaarlijke verlossing en de beloning die hun deel zal zijn.⁷

Als product van een wanhoop, die verlichting zocht in de hoop op het ontstaan van een nieuwe, bovennatuurlijke wereld, had de apocalyptiek een grote aantrekkingskracht op joden met een bepaalde instelling, zeker in tijden van nationale rampspoed en ellende waaruit geen aardse bevrijding mogelijk leek. Dit leidde tot de stichting van een groep van 'Leden van het nieuwe verbond' in Damascus en van de daarmee nauw verwante gemeenschap in Qumran. Van dit nieuwe verbond hebben wij kennis gekregen door de ontdekking van de zogenaamde fragmenten van de Zadokieten, in de Genieza van Caïro⁸ in het jaar 1898. Van de

Qumran-gemeenschap weten we door de Dode-Zeerollen, waarvan de eerste aan het licht kwamen in het voorjaar van 1947.

Behalve de ethische strekking die de twee sekten gemeen hadden, waren beide overtuigd te leven in het 'einde der dagen' en zagen zij uit naar een 'leraar der gerechtigheid', die gevolgd zou worden door een Messias die verlossing brengt aan hen die zich verre hielden van de wereld met haar onreinheid, terwijl zij de overigen aan hun verderf overlieten. De juiste tijd waarin deze sekten bestonden, is nog niet vastgesteld en hun latere geschiedenis is onbekend. Het is wel zeker dat beide in hun opvattingen en gebruiken geïnspireerd werden door de apocalyps, zoals blijkt uit het feit dat de Jubileeën en Henoch hun meest geliefde lectuur vormden en uit de ontdekking van een schriftrol in de bibliotheek van Qumran, die nu bekendstaat als *De strijd van de zonen des lichts en de zonen der duisternis*. De schriftrol beantwoordt, zowel in onderwerp als in symboliek, aan het algemene patroon van apocalyptische geschriften.

Door de nadruk te leggen op de verdorvenheid van de menselijke natuur, stonden de apocalyptici tegenover de leer van het jodendom. Het jodendom ziet mensen als bezitters van geestelijke eigenschappen, waarmee ze in staat zijn om alle kwaad te overwinnen en in het dagelijks leven een vruchtbare bijdrage te leveren aan de vervulling van een gezegende toekomst. Als gevolg hiervan bleven ook de apocalyptici, net zoals de Essenen, buiten de hoofdstroom van het jodendom en hadden weinig invloed op haar verdere ontwikkeling.

Zoals de Essenen en apocalyptici een soort negatieve reactie waren op de ellende en rampspoed van hun tijd, vertegenwoordigden de Zeloten een positieve reactie, de houding van mannen die niet van plan waren te vluchten en zich te verschuilen ter wille van de vrede, maar naar buiten traden om de onderdrukker te bestrijden en een eind te maken aan zijn willekeur. Hierin verschilden zij zowel van de Farizeeën als van de Sadduceeën. De Farizeeën waren steeds vredelievend gezind en hoewel zij uitzagen naar de komst van de Messias, waren zij van mening dat dit

niet door geweld tot stand kon worden gebracht, maar uitsluitend door rechtvaardig handelen en trouw aan de Tora. De Sadduceeën waren meer gekant tegen de Zeloten, omdat de Zeloten door hun geweld en openlijke vijandigheid tegen de Romeinen alle diplomatieke betrekkingen en zelfs het bestaan van de staat in gevaar brachten. De Zeloten waren echter niet uitsluitend fanatieke nationalistes, zoals de latere Maccabeeën. Ze waren vurige patriotten die een diepe liefde voor hun land paarden aan grote trouw aan de Tora en bereid waren voor beide te strijden en te sterven.

De Zeloten verenigden godsdienstige en politieke drijfveren in extreme vorm en beschouwden de Tora als hun mandaat om alle vijanden van God en het joodse volk te trotseren. De Tora was de goddelijke openbaring van Gods wil en van Zijn wegen met Israël, God was de God van Israël en Israël Zijn uitverkoren volk, hun land was Zijn land dat door de aanwezigheid van de heidenen bezoedeld werd en de heerschappij van alle vreemden en de aanvaarding daarvan vormden een aantasting van Zijn rechten. Zo beschouwden zij het voor een jood als een doodzonde om zich te onderwerpen aan de Romeinen en hun heerschappij als wettig te erkennen.

De eerste die het voorbeeld gaf in de gewapende opstand tegen de Romeinen was Hezekia, die terechtgesteld werd door Herodes aan het begin van zijn regering. Het was echter zijn zoon Jehoeda uit Galilea die de Zeloten organiseerde tot een groep die voor niets meer terugdeinsde in de strijd die zij als heilig beschouwden. De Zeloten wonnen snel aan invloed, mede als gevolg van de volledige onderwerping van Judea aan Rome na de dood van Herodes in het jaar 4 v.Chr. De zonen van Herodes hadden een beroep gedaan op Rome om als scheidsrechter op te treden ten opzichte van hun tegenstrijdige aanspraken op de troon, maar Rome kwam alleen tussenbeide om Judea te annexeren in 6 n.Chr. en zo werd Judea een onderdeel van de Romeinse provincie Syrië.

Zelfs nu Judea een vazalstaat van Rome geworden was, had de situatie in Judea gunstig kunnen zijn. De Romeinen voerden een

politiek die erop gericht was om zo min mogelijk in te grijpen in de interne aangelegenheden van overwonnen provincies en stonden de joden een grote mate van zelfbestuur toe. Het godsdienstige sanhedrin bleef de rechtspraak uitoefenen in alle gevallen, godsdienstig, burgerlijk en strafrechtelijk, en het volk genoot volledige vrijheid bij het uitoefenen van zijn godsdienstige plichten. Als intermediair tussen het Romeinse gezag en het volk trad het politieke sanhedrin op dat was samengesteld door de hogepriester. Door hun politieke belangstelling behoorden de leden grotendeels tot de Sadduceeën.

Dit politieke sanhedrin moest zich ook bezighouden met gevallen van opruiing en oproer waarbij het vonnis van het sanhedrin evenwel door de procurator kon worden herzien. De procuratoren die over Judea waren aangesteld maakten echter misbruik van hun macht en deden al het mogelijke om het leven van hun joodse onderdanen te verzieken. De beruchtste van deze procuratoren was Pilatus. Zijn bewind (26-36 n.Chr.) werd gekenmerkt door corruptie, geweld, afpersing en door voortdurende terechtstellingen, zonder enige vorm van een proces.

Pilatus bekommerde zich weinig om elementaire mensenrechten en de gevoelens van het volk waarover hij heerste en kwetste de joden op alle mogelijke manieren. Tegen ieder precedent in beval hij zijn legioensoldaten om vaandels met afbeeldingen van de keizer door de heilige stad te dragen en liet de tempel plunderen om een aquaduct te kunnen bouwen. Ook probeerde hij de macht en invloed van het godsdienstige sanhedrin te beknotten door het te beroven van de strafrechtspraak, terwijl het sanhedrin tot dusver het strafrecht uitgeoefend had in gevallen van halsmisdaden, die niet van belang waren voor Rome. Aan de andere kant belastte Pilatus het politieke sanhedrin met de verantwoordelijkheid voor de handhaving van het Romeinse bewind in de provincie. Dit hield in dat het politieke sanhedrin de arrestatie moest gelasten van iedereen die verdacht werd van een samenzwering tegen de Romeinen en dat zij in gevallen van een halsmisdad de beschuldigde moesten overgeven aan de Romeinen om door hen te worden gevonnisd.

Het was door dit politieke sanhedrin dat Jezus werd berecht, naar aanleiding van de politieke aanklacht dat hij getracht had om koning van de joden te worden. Uit vrees dat de joden hun laatste nationale zelfstandigheid zouden verliezen, als zij niet de gewone procedure volgden bij een aanklacht van een halsmisdad die voldoende bewezen leek, gaf het sanhedrin Jezus over aan Pilatus (zie Joh. 11:48-50). Op bevel van Pilatus werd Jezus, evenals vele andere joden die van opruiing waren beschuldigd, door de Romeinen aan het kruis geslagen.⁹

De Farizeeën hielden zich verre van deze hele aangelegenheid. Hun geschillen met Jezus waren hoofdzakelijk van godsdienstige aard. Zij maakten hem nooit verwijten vanwege zijn claim dat hij de Messias was. In alle gevallen waarin zij hem afkeurden, was dit vanwege zijn veronachtzaming van hun traditionele interpretaties van de torawetten en van de 'omheiningen' die daaromheen waren opgericht.¹⁰ Als zodanig hadden hun geschillen geen enkel verband met de politieke beschuldiging waarvoor Jezus voor de hogepriester en diens medewerkers moest verschijnen, waarin zij niet tussenbeide konden komen. Bijgevolg heeft er geen enkele Farizeeër deelgenomen aan het proces en al helemaal niet aan het besluit om Jezus over te geven aan de Romeinen.

De kruisiging van Jezus maakte een einde aan alle politiek-nationale verwachtingen die zijn volgelingen aan zijn persoon hadden gehecht. In plaats daarvan zochten zij hun heil in de apocalyp-tiek om zijn dood te verklaren en verhieven ze Jezus tot een door de hemel gezonden Messias, die spoedig weer op aarde zou verschijnen als een hemelse heerser. Zo verrees de joods-christelijke sekte die zich na verloop van tijd van het jodendom losmaakte en de christelijke Kerk stichtte. De oudste aanhangers van deze beweging waren joden in alle opzichten behalve één – zij beschouwden Jezus als de Messias. Zij brachten geen andere wijzigen aan in de joodse leer. Ze bleven de tempel bezoeken en waarschijnlijk ook de synagoge, zoals zij gewend waren en hielden zich in ieder opzicht aan de gangbare joodse gebruiken. Hun overtuiging dat de Messias al was verschenen, vormde op zichzelf geen kloof tussen hen en de andere joden.

Binnen enkele decennia had de christelijke Kerk onder invloed van Paulus echter haar opvatting van Jezus dusdanig gewijzigd dat zij hem niet langer als een zuiver menselijk wezen beschouwde, maar als een tweede God – een opvatting die in tegenspraak was met de eenheid van God zoals het jodendom die zag. Toen deze ontwikkeling eenmaal had plaatsgevonden, was het voor de joodse christenen niet langer mogelijk een plaats te vinden binnen het jodendom en werd de uiteindelijke scheuring tussen de twee geloofsovertuigingen onvermijdelijk.

Het vertrek van Pilatus vanwege zijn tirranie in het jaar 36 n.Chr., bracht het land slechts weinig vrede. In 38 n.Chr. wilde keizer Caligula als God worden aanbeden en zijn borstbeeld moest hiervoor in de tempel worden geplaatst. De joden weigerden en verklaarden dat zij nog liever stierven dan gehoorzaamden. De moord op Caligula in 41 n.Chr. deed zijn bevel automatisch teniet.

Onder zijn opvolger Claudius genoten de joden een zekere mate van vrede en voorspoed. Hij schafte het bewind van de procuratoren af en verving het door dat van Agrippa I, een kleinzoon van Herodes, die hij tot vorst over het hele gebied van zijn grootvader aanstelde. Opnieuw hadden de joden een eigen koning en het land leek weer op een zelfstandig koninkrijk. Agrippa hield zich nauwgezet aan de godsdienstige gebruiken en stond op zeer goede voet met de Farizeeën, waardoor hij zeer populair werd. Bij een openbare bijeenkomst barstte hij in tranen uit. Agrippa verklaarde dat hij naar afkomst een vreemdeling was, die volgens het gebod van de Bijbel (Deut. 17:15), niet het recht had koning van Judea te zijn. Toen riep de menigte hem onder juichkreten toe: 'Gij zijt onze broeder.'

Agrippa werd na zijn overlijden in 44 n.Chr. opgevolgd door zijn zoon Agrippa II, die in Rome was opgevoed. Agrippa II was echter slechts koning in naam. Het werkelijke gezag berustte bij de procuratoren wier bewind over Judea opnieuw was ingesteld. Deze nieuwe procuratoren waren veel hardvochtiger dan de vroegere en deden al het mogelijke om het joodse zelfrespect en de godsdienstige gevoelens te kwetsen.

De vervolgingen en vernederingen waaraan de joden onder deze procuratoren blootstonden, provoceeden de Zeloten steeds meer. In het jaar 66 n.Chr. kwamen de Zeloten in opstand, onder leiding van Menachem¹¹, de zoon van Juda, de stichter van de beweging. Ze spoorden het volk aan voor een strijd op leven en dood tegen de onderdrukker. Tevergeefs probeerden de Farizeeën het volk ervan te weerhouden om zich hals over kop in een oorlog te storten. De Farizeeën verkondigden als leermeesters in de Tora slechts de boodschap van onderwerping aan en gelovige aanvaarding van de goddelijke wil, zelfs wanneer dit het verdragen van onderdrukking en wreedheden betekende. De situatie was echter zodanig dat men niet langer naar de Farizeeën luisterde. De Zeloten sleepten het volk mee in de oorlog, waarvan de afloop even rampzalig was als onvermijdelijk. In de zomer van het jaar 70, na een zeer gewelddadige belegering onder leiding van Titus, viel Jeruzalem en ging de tempel in vlammen op. De staat was verdwenen, maar het joodse volk bleef bestaan.

12. Het geestelijke centrum van de joodse natie

Op een zomerdag van het jaar 71 n.Chr. ging de zon op in een feestelijk versierd Rome en er heerste een jubelstemming. De slechts 30-jarige Titus, die in bliksemtempo door Judea was getrokken, stond op het punt de huldiging van het Romeinse rijk in ontvangst te nemen. Een zegevierende processie wachtte bij zijn terugkeer; met de grote overwinnaar aan het hoofd, gevolgd door joodse krijgsgevangenen en oorlogstrofeeën. Bij de meegevoerde buit bevond zich ook een wetsrol. Toch was de jeugdige krijgsman niet gelukkig. Hij had twijfels en werd gekweld door vrees voor een wederopstanding. Hij had vernomen dat joodse soldaten waren aangespoord om hun geliefde vaderland te verdedigen door ze onsterfelijkheid te beloven. Zou het mogelijk zijn dat de lijken van de dappere joodse verdedigers die overal verspreid lagen tussen de puinhopen, plotseling weer tot leven werden gewekt, opnieuw de wapens zouden opnemen en zo het hele werk dat door hem met zoveel inspanning en zware verliezen tot stand was gebracht, teniet zouden doen? Het was om een dergelijke mogelijkheid te voorkomen dat Titus, zoals ons wordt overgeleverd, in Jeruzalem het tiende legioen van het Romeinse leger achterliet.¹

Tevergeefs. Weliswaar kwamen de dode beenderen niet tot leven, noch keerde de in gevangenschap gevoerde wetsrol naar Judea terug, maar het joodse volk was niet beroofd van zijn Tora en de gave van onsterfelijkheid was evenmin aan Israël onthouden. Deze onoverwinnelijkheid en onsterfelijkheid heeft het joodse volk voornamelijk te danken aan de Farizeeën. Zij wisten in het volk een geest te wekken die krachtiger zou blijken dan het zwaard en een trouw aan God die de toets der eeuwen zou doorstaan.

Van alle partijen en sektes die ten tijde van de verwoesting hadden bestaan – en volgens een oude bron² zouden dit er niet minder dan vierentwintig zijn geweest – waren de Farizeeën de enige die de ramp had overleefd. Alle andere partijen schoten in de tijd van de hoogste nood tekort. Zodra de oorlog uitbrak hadden de joodse christenen een veilig heenkomen gezocht in Pella, ten oosten van de Jordaan, terwijl de Sadduceeën, Zeloten, Essen en alle andere sektes geleidelijk van het toneel waren verdwenen. Alleen de Farizeeën hielden stand en bleven over om het verbroken patroon van Israëls geestesleven weer te herstellen.

De Farizeeën waren dus een groep die bij uitstek geschikt was om de nood der tijden het hoofd te bieden. Gedurende enige tijd hadden de Farizeeën al minder de nadruk gelegd op het nationale eenheidskarakter van het joodse volk en het land, en meer op een zeker individualisme en universalisme – de enige grondslagen waarop het mogelijk was het joodse leven te herbouwen. De God van de Farizeeën was niet beperkt tot Palestina. Zijn liefdevolle voorzienigheid strekte zich uit over de hele aarde. Hij is niet alleen de God van het joodse volk; de Eeuwige is de God van alle mensen. Dit was een troost omdat God, ondanks de nationale ramp op aarde, nog steeds de heerschappij voerde. De Eeuwige zou tenslotte alles regelen en tot zegen zijn voor het volk, de enkeling en de mensheid.

Voor de Farizeeën betekende het verlies van de politieke autonomie en de verwoesting van de tempel niet dat de traditie verloren was gegaan. Zij hadden de instelling van de synagoge met haar uitgebreide liturgie ontwikkeld, die nu de plaats van de tempel ging innemen voor het gebed en de eredienst. Bovendien stelde de mondelinge leer hen in staat om het jodendom aan te passen als dit noodzakelijk was, zonder de traditie ontrouw te worden.

Eén van de voornaamste leiders bij deze herstelwerkzaamheden was een leerling van Hillel, rabbi Jochanan ben Zakkai. Rabbi Jochanan zag in dat Jeruzalem ten onder zou gaan. Voor het einde van de oorlog verliet hij de belegerde stad en begaf zich naar de stad Javne, vlakbij de Middellandse Zee, om daar een

geestelijk centrum voor het joodse volk te stichten. Volgens de Talmoed liet Jochanan zich in een doodkist uit de belegerde stad dragen door trouwe leerlingen, zogenaamd om te worden begraven. Toen men echter buiten de poorten van de stad was gekomen, wilde hij tot de Romeinse generaal Vespasianus worden toegelaten en verzocht hem Javne en de school te behouden. De Romeinse generaal leek dit verzoek zo onbelangrijk dat hij het niet nodig vond om het te weigeren. Zo werden voor het eerst Jeruzalem en zijn tempel opgegeven door mannen die, ondanks hun gehechtheid aan het Heilige Land, niet accepteerden dat geestelijke vooruitgang onderworpen zou zijn aan geografische beperkingen. Tegen deze opvatting verzetten zich de Zeloten en de Sadduceeën die niet konden geloven dat een volk zonder land en zonder eigen staat bij machte zou zijn om te blijven bestaan. Was een dergelijk volk niet zoals een ziel zonder lichaam? Hierop hadden rabbi Jochanan en zijn aanhangers kunnen antwoorden: 'Inderdaad; en wij geloven in het voortbestaan van de ziel.'

Toen het vreselijke bericht van de val van Jeruzalem en de verwoesting van de tempel rabbi Jochanan bereikte, scheurde hij zijn gewaad, maar troostte zijn leerlingen met de overweging dat niet alles verloren was. Zij bezaten nog steeds de Tora en dus de kracht om het joodse volk te verenigen. Het was hun taak om niet te treuren over het verleden, maar een nieuwe toekomst te bouwen op de as van het heden.

Onmiddellijk ging rabbi Jochanan aan het werk om in Javne een geestelijk centrum te stichten dat de nationale eenheid zou moeten behouden, nu de banden met het vaderland waren verbroken. Er werd een soeverein lichaam, een sanhedrin, gesticht dat voor wetgeving, rechtspraak en bestuur zorgde, net zoals de hoge raad uit de voor-Maccabeïsche periode.³ Na de aanvaarding van deze taken begon het sanhedrin een groot aantal godsdienstige, burgerlijke en strafwetten uit te vaardigen, in zover de Romeinse machthebbers dit toestonden. Een aantal maatregelen werd genomen om de verwarrende problemen op te lossen met betrekking tot de tempel en de priesters. De eredienst en de liturgie werden in een nieuwe vorm gegoten; de dierenoffers wer-

den vervangen door gebeden en smeekbeden werden ingevoegd voor het spoedige herstel van de tempel en de oude Hebreeuwse staat.

Al snel werd het sanhedrin het centrale gezagsorgaan, waarvan de jurisdictie door alle joden erkend werd; in Palestina, maar ook daarbuiten, tot in het verre Perzië en Medië. Een van de meest directe middelen waardoor het sanhedrin zijn gezag over joden in de hele wereld uitoefende, was een voorrecht dat tot dusverre aan het sanhedrin te Jeruzalem had toebehoord, om maand voor maand de kalender vast te stellen en de dag van de nieuwe maan. De hele diaspora was niet minder dan de joden in Palestina afhankelijk van het sanhedrin voor het vaststellen van de juiste data van hun feesten en vastendagen.⁴

Door zijn nassi (voorzitter) werd het sanhedrin ook de bevoegde vertegenwoordiger van het joodse volk bij de Romeinse autoriteiten. Het sanhedrin kreeg zelfs een zekere koninklijke luister door Rabban Gamliel tot voorzitter te benoemen, een nakomeling van Hillel en dus uit het geslacht van David.

Het was de taak van het sanhedrin om de mondelinge leer te onderwijzen en over te leveren. Dit onderricht werd gegeven volgens twee methoden, die allang voor de verwoesting van de tempel gebruikt werden.

De eerste methode was de exegese van de bijbeltekst. Dit was de *midrasj-methode*, waarvan de benaming is afgeleid van de Hebreeuwse wortel die 'onderzoeken of onderwijzen' betekent. Wanneer de exegese leidde tot een juridische uitspraak, was het resultaat een *midrasj-halacha* (halacha betekent letterlijk 'gaan', 'wandelen', met verwijzing naar Exodus 18:20: 'Maak ze bekend met de weg die ze moeten gaan.' Wanneer zij leidde tot een niet-juridische uitspraak, ethisch of godsdienstig, was dit een *midrasj-aggada* (letterlijk: 'vertelling').

De tweede methode was het onderwijzen van de mondelinge leer, onafhankelijk van de grondslag in de Bijbel waarop zij berustte. Deze werd de *misjna-methode* genoemd, van de Hebreeuwse wortel die 'herhalen' betekent. Dit is een passende term, omdat zonder hulp van een geschreven tekst, alleen door

middel van dikwijls herhalen, een mondelinge overlevering overgebracht en in het geheugen gegrift kon worden.

De midrasj-methode, de oudste van beide, werd het eerst gebruikt door Ezra en was nog eeuwen na Ezra het belangrijkste middel om de leer en opvattingen van het jodendom tot uitdrukking te brengen. De Midrasj was feitelijk, gedurende het hele tijdvak van de sofriem, de "koningin" van het joodse geestesleven. Terwijl de Midrasj een bewonderenswaardig middel was om mondelinge overleveringen, die direct of indirect op de Bijbel teruggingen, over te dragen, kon zij niet worden toegepast met betrekking tot het grote aantal traditionele gebruiken, die onafhankelijk van de bijbelse sanctie ontstonden en wortel schoten.

Door de komst van de Sadduceëen in het verleden, die niet slechts het bindend karakter van de mondelinge wet hadden ontkend, maar ook aan de letterlijke betekenis van de schriftelijke tekst de voorkeur gaven boven de interpretaties van de Farizeëen, kon men weinig meer bereiken met een beroep op de geschreven tekst ter verdediging van de mondelinge overleveringen. Een systeem van definitieve richtlijnen, dat genoeg gezag zou hebben om als bindend te worden beschouwd, was vereist. Zo begon men tegen het einde van de 1e eeuw v.Chr. de voorkeur te geven aan de Misjna boven de Midrasj, zelfs met betrekking tot halachische uitspraken die direct aan de Bijbel waren ontleend.

De geleerden die zich in het bijzonder bezighielden met het onderricht in de Misjna, kregen de naam *tannaiem*, van een Aramese wortel die overeenkomt met de Hebreeuwse waar ook de term Misjna vanaf geleid is. De aanvaarding van de misjna-methode verdreef de Midrasj niet helemaal. De Midrasj behield het hele aggadische terrein, en zelfs op het gebied van de halacha verdween haar heerschappij niet helemaal, ook al was haar gezag niet langer onaangevochten. Als gevolg hiervan bleven de Midrasj en de Misjna naast elkaar bestaan als instrumenten om de halacha te onderwijzen.

Het onderricht van de Midrasj en de Misjna had tot nu toe alleen mondeling plaatsgevonden, uit vrees dat het, als het op schrift werd gesteld, verward zou worden met de schriftelijke Tora. Maar tegen de tijd dat de tempel was verwoest, waren de overleveringen, die door de scholen sinds de dagen van Ezra bijeengebracht waren, zo talrijk geworden dat zelfs op het beste geheugen niet langer vertrouwd kon worden. Het geheugen kon nog veel minder als een betrouwbare gids dienen, gezien de schokkende uitwerking van de politieke catastrofes die het volk gedurende een lange periode hadden getroffen. Bovendien was het ontbreken van schriftelijke documenten verantwoordelijk voor het ontstaan van richtlijnen die strijdig waren met elkaar, wat in de praktijk de nodige onzekerheid teweegbracht. Ook bestonden er, zoals we gezien hebben, verschillen in opvatting tussen de scholen van Sjammai en Hillel⁵ en deze verschillen vergrootten de onzekerheid slechts.

Met deze situatie werd het sanhedrin te Javne geconfronteerd en met toewijding en geestkracht probeerde men een uitweg te vinden. Een van de eerste taken was om een oplossing te vinden voor de belangrijke verschillen in opvatting. Ieder vraagstuk werd getoetst aan de Bijbel of aan de erkende overlevering en logische redenering en dan beslist volgens meerderheid van stemmen. Vervolgens moest de grote massa van overgeleverde wetten en uitspraken bewaard worden. Leerlingen van Jochanan ben Zakkai en van zijn jongere tijdgenoten begonnen waardevolle overleveringen te verzamelen en in de vorm van Misjna's te redigeren. De werkzaamheid van Javne stimuleerde ook de activiteiten van andere leerscholen, die in verschillende delen van het land waren ontstaan.

De voornaamste misjna-geleerde was rabbi Akiba (ca. 50-135), met wie de eigenlijke systematisering begon van de overgeleverde wetten in de vorm van de Misjna. Akiba was de eerste die halachische uitspraken rangschikte naar hun inhoud, met verdelingen en onderverdelingen, en zo de taak van de leraren vereenvoudigde bij het behandelen van nieuwe problemen en de wetten toegankelijker maakte voor leerlingen. Verscheidene pogin-

gen in dezelfde richting werden gedaan door leerlingen van Akiba, allereerst door rabbi Meïr (ca. 110-175).

De aandacht die in Javne aan de Midrasj werd geschonken, liep parallel met de belangstelling voor de Misjna. In Javne ontstond een reeks Midrasjiem waarin het eeuwenlange proces van bijbelverklaring een hoogtepunt bereikte dat nooit meer zou worden overtroffen. De eerste van deze reeks was de Mechilta, een Midrasj op het boek Exodus die was samengesteld door rabbi Ismaël (ca. 60?-ca. 140?).

Akiba droeg ook in belangrijke mate bij tot de ontwikkeling van de Midrasj. Hij voerde een nieuwe interpretatiemethode in die belang hechtte aan ieder detail van de bijbeltekst en ontsloot zo nieuwe gezichtspunten voor de Midrasj die leidden tot verrijking van de wet, ethiek en godsdienst. Tegen de methode van Akiba verzette Ismaël zich, die stelde dat 'de Tora spreekt in gewone mensentaal'. Niettemin namen de leerlingen van Akiba, rabbi Jehoeda ben Ilai (100?-180?) en rabbi Simon bar Jochai (100?-160?) zijn methode over en pasten die toe op de Midrasjiem – respectievelijk de *Sifra* op Leviticus en de *Sifré* op Numeri en Deuteronomium – die zijzelf hadden samengesteld. Simon stelde ook een Midrasj op Exodus samen, die *Mechilta de Simon bar Jochai* heet, en niet lang geleden aan het licht is gekomen.

In Javne werd ook de canonisatie van de Bijbel voltooid – die naar alle waarschijnlijkheid verscheidene eeuwen voor de Babylonische ballingschap moet zijn begonnen – door opname van het Hooglied, Prediker en het boek Esther in de canon. De leerschool van Javne besliste ook welke Hebreeuwse bijbelteksten die in die tijd in omloop waren, zoals uit de Dode-Zeeroelen blijkt, als gezaghebbend moesten worden beschouwd en stelde zo vast wat in grote lijnen onze huidige consonantische tekst van de Hebreeuwse Bijbel is.⁶ Bovendien gaven rabbi Akiba en rabbi Jozua ben Chanania, een ander vermaard lid van de Javne-academie, opdracht aan de proseliet Aquila, uit Sinope in Pontus, om de Hebreeuwse Bijbel zeer nauwkeurig in het Grieks te vertalen voor Grieks sprekende joden. Die hadden zich tot dan toe verlaten op verschillende versies van de Griekse Septuaginta die afwe-

ken van de tekst die als officiële tekst was aanvaard. Op deze manier ontstond de beroemde Griekse vertaling van Aquila waarvan helaas slechts fragmenten en citaten zijn bewaard in de Hexapla-Bijbel van Origenes (ca. 240) en palimpsestfragmenten, die gevonden zijn in de Genieza van Caïro.

De wederopbouw had in het algemeen een vlot verloop tot hij in de dagen van keizer Hadrianus (117-138) weer volkomen ongedaan werd gemaakt. Deze keizer begon zijn regering vriendelijk, maar dat duurde niet lang. Hij beschouwde het als zijn taak om een zekere mate van culturele en godsdienstige eenheid bij de onderworpen volken tot stand te brengen. Hadrianus gelastte dat op de plek van de verwoeste tempel van de Heer in Jeruzalem een tempel moest worden opgericht voor Jupiter Capitolinus. Tot wanhoop gebracht begonnen de joden in 132 een opstand onder leiding van Simon bar Kochba ('Zoon van de Ster'), wiens eigenlijke naam Bar Kosiba was, zoals uit twee door hem geschreven brieven blijkt, die in 1951 te Murabaat werden ontdekt.⁷

Veel joodse leiders waren voor vrede. Ze waren diep beledigd, maar meenden toch dat het belangrijkste van het jodendom de studie en het onderwijzen van de Tora was en dat zolang hieraan geen beperkingen werden gesteld, het jodendom kon blijven voortbestaan. Maar Bar Kochba, die door Akiba als een militaire Messias werd begroet, wist het grootste deel van de bevolking op zijn hand te krijgen. Drieënhalf jaar lang hielden Bar Kochba en zijn aanhangers de strijd vol en versloegen de beste Romeinse troepen die tegen hen in het veld werden gezonden. Maar in het jaar 135, onder leiding van de Romeinse generaal Severus die door Hadrianus uit Brittannië was ontboden, kwam snel het einde met de val van de vesting Bethar (enige mijlen ten zuidwesten van Jeruzalem), waar Bar Kochba de dood vond.

Toen begon een tijdperk van ongeëvenaarde vervolgingen. Hadrianus had goed gezien dat de joden hun kracht ontleenden aan de Tora. Hij was niet van plan om in dezelfde fout te vervallen als zijn voorgangers, die de joden hadden toegestaan hun godsdienst te blijven uitoefenen en ze een zekere mate van zelf-

bestuur te geven onder leiding van het sanhedrin. Hij wilde daarom zowel Israël als de Tora vernietigen. Hij hief het sanhedrin op, sloot de leerschool in Javne en vaardigde een edict uit, waarbij hij de doodstraf stelde op de studie van de Tora en het nakomen van haar geboden. Velen, jong en oud, offerden liever hun leven dan dit edict te gehoorzamen. Het aantal van hen die bereid waren het martelaarschap te ondergaan, werd zo groot dat zelfs het fysieke voortbestaan van het joodse volk in gevaar kwam.

Dit bracht een raad van wijzen te Lydda ertoe te beslissen dat een jood, om zijn leven te redden, alle geboden van de Tora mag overtreden, behalve de halachot die afgodendienst, moord en seksuele overtredingen verbieden. Deze beslissing zou de fundamentele richtlijn worden voor de bescherming van het joodse leven in alle volgende eeuwen. Akiba achtte zichzelf echter gehouden om in het openbaar het verbod op het onderwijzen van de Tora te trotseren en werd derhalve door de Romeinen ter dood gebracht. Jeruzalem kreeg de nieuwe naam Aelia Capitolina en het werd de joden verboden om de heilige stad te betreden, behalve op de 9e Av, de jaarlijkse gedenkdag van de verwoesting van de tempel. Dan was het hun toegestaan om te rouwen bij de klaagmuur.

De mislukking van de opstand van Bar Kochba beroofde de joden van het laatste restje zelfbestuur en van alle zichtbare kenmerken van een zelfstandig volksbestaan. Maar de Tora was al generaties lang in de synagoge en de leerscholen bestudeerd en had zo diep wortel geschoten in de harten van de joden in vele landen dat zij door de ramp niet wezenlijk kon worden geschaad. In honderden leerscholen en synagoges zetten leraren de arbeid van vroegere generaties voort. Zij onderwezen de Tora, interpreteerden haar wetten, werkten haar tradities uit en gaven het volk leiding, bij persoonlijke en maatschappelijke problemen en het begrijpen van de wereld. De leraren bevorderden een verering van God met oprechtheid van gemoed, een God die Zijn woonplaats heeft in de harten van goede mensen over de hele wereld. Zo was het joodse volk weliswaar verspreid tot aan

de vier hoeken van de aarde, zonder staat of land, maar het was verenigd door de kennis van de Tora en de trouw aan de Ene God. De joden bouwden een nieuw bestaan op, dat niet afhankelijk was van een nationaal gebied of een bepaalde woonplaats, maar niettemin een eigen literatuur, godsdienst en cultuur bezat, die bestemd waren om hun bewustzijn als natie te behouden en hun voortbestaan te verzekeren als volk met een eigen aard onder de volkeren.

De joodse christenen waren daarentegen niet in staat de gedachte te volgen dat de joden een volk konden zijn, ook zonder een eigen gebied. Voor hen betekende het einde van de joodse staat ook het verlies van de grondslagen van het joodse leven. Dit leidde ertoe dat zij zich volledig distantieerden van hun eigen volk – een stap die de tragische loop van de gebeurtenissen slechts versnelde. Om te ontkomen aan het door Hadrianus uitgevaardigde verbod van tora-studie dat voor alle joden gold en om enkele tijdelijke voordelen te verwerven, gaven de joodse christenen alle godsdienstige gebruiken op, die zij ongeveer een eeuw lang waren nagekomen. Na zich van hun eigen volk te hebben losgemaakt, sloten zij zich tenslotte aan bij de vele heidenen, die in de tussentijd onder invloed van Paulus het christendom hadden omhelsd.

13. Het ontstaan van de Talmoed

De vervolgingen onder keizer Hadrianus hadden het aantal joden in Palestina gedecimeerd. Zij die niet waren gedood, als slaaf waren verkocht of onder dwang waren gedeporteerd vluchtten het land uit, in de eerste plaats naar Babylonië. Het joodse leven in Palestina was de volledige ondergang nabij. Het overlijden van Hadrianus in het jaar 138 bracht echter meteen een verlichting van de situatie met zich mee.

Zijn opvolger, Antoninus Pius, was onder de indruk van de tot hem gerichte smeekbeden, herriep verschillende verordeningen van zijn voorganger Hadrianus en al snel hervatten de Farizeëen hun activiteiten. Die vonden nu hoofdzakelijk in Galilea plaats, omdat deze landstreek gespaard was voor een groot deel van de verwoestingen die de strijd met Hadrianus met zich mee had gebracht. Onmiddellijk werd een nieuw sanhedrin gesticht in Oesja, onder voorzitterschap van rabbi Simon ben Gamliël. Antoninus Pius erkende hem als patriarch en zo werd hij de hoogste gezagsdrager onder de joden. De scholen werden heropend, het godsdienstig leven opnieuw georganiseerd en het nieuwe sanhedrin nam de functies van het sanhedrin van Javne over. Het sanhedrin in Oesja was slechts een zwakke afschaduw van dat in Javne, maar begon toch leiding te geven aan joden, in en buiten Palestina.

Het sanhedrin in Galilea bereikte zijn hoogtepunt onder zijn opvolger, de zoon van Simon ben Gamliël, Jehoeda ha Nassi I (135-217). Het schijnt, dat hij op vriendschappelijke voet stond met een van de Antonijnse heersers, maar wie dat was is nog onderwerp van discussie; velen houden het op Marcus Aurelius. Het lijkt in ieder geval geen twijfel dat 'rabbi' hoge waardering

genoot in hofkringen. Dat betekende dat de joden tijdens rabbi's ruim vijftig jaar lange patriarchaat, ondanks de grote economische en politieke problemen, een zekere mate van rust genoten, zodat het sanhedrin en de academies hun werkzaamheden konden ontplooiën. Jehoeda was zich er wel van bewust dat deze gunstige omstandigheden niet altijd zouden blijven. Het was de vraag of het sanhedrin zich op lange termijn zou kunnen handhaven en haar eenheid bevorderend gezag over het wereldjodendom zou blijven uitoefenen.

Jehoeda zag de ernst van de situatie in en besloot een middel in het leven te roepen dat de plaats zou kunnen innemen van het gezag, dat in die tijd nog door het sanhedrin werd uitgeoefend. Dit middel werd in zijn uiteindelijke vorm bekend als de Misjna.

We hebben gezien dat er al eerder pogingen gedaan waren om de overgeleverde leerstellingen in de vorm van Misjna's bijeen te brengen. Behalve Akiba en Meïr hielden ook andere tannaïem zich bezig met het samenstellen van dergelijke werken. Vaak ontbraken de tradities die in het ene werk werden overgeleverd in een andere Misjna of werden opvattingen die in het ene werk werden verkondigd door het andere bestreden. Deze verschillen in overlevering en in opvatting waren desalniettemin van weinig belang, zolang er een centraal gezagsorgaan bestond. Dit had immers de taak om de verschillende overleveringen en opvattingen te toetsen en daaruit een keuze te maken.

Toen het sanhedrin echter in betekenis afnam en het gevaar dreigde dat het zou verdwijnen, ontstond de noodzaak van een gezaghebbend verzamelwerk dat de algemeen aanvaarde wet zou bevatten. Ontwikkeling van de wet vormde echter een belangrijk principe en de mogelijkheid hiervoor moest blijven bestaan, terwijl een codex deze ontwikkeling zou kunnen belemmeren.

De verdienste van de Misjna van rabbi Jehoeda was dat het enerzijds de gezaghebbende normen vaststelde en anderzijds de wet voor verstarring behoedde. Hij realiseerde dit door van zijn Misjna een codex te maken, maar hij stelde ook zogenaamde digesten van de mondelinge wet samen. Als codex gaf de Misjna de standaardwetten aan zoals zij waren vastgesteld, hetzij door

vroegere academies of in de academie van de rabbi zelf. In de vorm van digesten bevatte de Misjna alles wat de rabbi van belang achtte om te worden behouden, met inbegrip van afwijkende opvattingen van vroegere generaties of zijn eigen tijdgenoten. Zo droeg de Misjna bij tot standaardisatie van de wet, terwijl zij tegelijkertijd voldoende ruimte liet voor verder onderzoek en ontwikkeling.

De Misjna is geschreven in een zuiver en vloeiend Hebreeuws, dat overigens in verschillende opzichten afwijkt van het bijbels Hebreeuws, en bestaat uit zes delen (*sedariem*). Elk deel is verdeeld in drieënzestig traktaten (*masechot*), terwijl ieder traktaat weer is onderverdeeld in hoofdstukken (*perakiem*). De zes *sedariem* zijn de volgende:

1) *Zeraïem* (veldvruchten) licht de bijbelse voorschriften toe met betrekking tot de rechten die de armen, de priesters en de levieten kunnen laten gelden op de opbrengst van de oogst en de bepalingen met betrekking tot de landbouw – het bebouwen van de akkers, moestuinen en boomgaarden. Deze wetten worden op passende wijze ingeleid door het traktaat *Berachot* (lofzeggingen), dat de dagelijkse gebeden en lofzeggingen tot onderwerp heeft. Het nauwgezet houden van deze wetten is immers afhankelijk van het geloof in God.

2) *Moëd* (hoogtijd) houdt zich bezig met de wetten voor de sjabbat, feestdagen en vastendagen – behalve als ze al in de Bijbel worden genoemd of later zijn ingevoerd – en met de regels voor het vaststellen van de joodse kalender.

3) *Nasjiem* (vrouwen) behandelt de huwelijks- en scheidingswetten en andere bepalingen over de verhouding tussen de echtelieden en tussen de seksen in het algemeen.

4) *Nezikiem* (schade, letsel, belediging) behandelt het joodse civiele recht en proces- en strafrecht. Het bevat ook de *Spreuken der vaders* (*Pirké Awot*), dat de 'ketting van de mondelinge overlevering' van Mozes tot Sjammai en Hillel nagaat en de ethische normen aangeeft die het gedrag van rechter en beklagde moeten bepalen. De *Spreuken der vaders* is eigenlijk van belang voor ieder mens in al zijn betrekkingen met zijn medemens, op huiselijk, economisch en politiek gebied.

5) *Kodasjiem* (heilige zaken) is gewijd aan de bepalingen over de offerdienst, alles wat met de tempeldienst in verband staat en over de verplichtingen van de dienstdoende priesters. Het bevat ook een traktaat dat in het bijzonder de bepalingen bevat over ritueel slachten van dieren en de gebreken waardoor ze voor het gebruik ongeoorloofd worden. Deze bepalingen vormen een integraal onderdeel van de wet van heiligheid die aan de offerdienst ten grondslag ligt.¹

6) *Toharot* (reinheid) behandelt de wetten over de rituele reinheid en onreinheid van allerlei zaken en personen.

De Misjna kreeg al snel een gezag, dat slechts door de Bijbel werd overtroffen en tijdens het leven van rabbi Jehoeda werd het al een standaardwerk voor bestudering in de scholen, zowel in Palestina als in Babylonië.

Rabbi Jehoeda stierf in 217. Met zijn dood, om de woorden van een oude bron aan te halen, 'week de heerlijkheid van Israël' en 'vermenigvuldigde zich de ellende in grote mate'. Een combinatie van ongunstige gebeurtenissen – vervolgingen, hoge belastingen, economische druk, misoogsten en epidemieën – maakte het leven voor de joden in Palestina steeds zwaarder. Een aantal scholen was genoodzaakt haar deuren te sluiten en Palestina moest geleidelijk aan plaats maken voor Babylonië als cultureel middelpunt van het joodse volk.

Abba Arika (175-247) was een leerling van rabbi Jehoeda geweest en begaf zich in 217 naar Babylonië. Daar ontstond de beroemde academie van Soera waar Abba Arika de Misjna van zijn leermeester onderwees. Duizenden leerlingen stroomden naar zijn school en zijn reputatie was zo groot dat hij eenvoudig bekend werd als rav, 'de leraar'.²

In dezelfde periode werd in Babylonië te Nehardea een tweede academie gesticht door Samuel (180-250), ook een leerling van rabbi Jehoeda, die als de grootste autoriteit op het gebied van het civiele recht gold. Van Samuel stamt de bekende uitspraak; *Dina de malchoeta dina* (De wet van de staat is wet), die van groot belang zou worden voor de ontwikkeling van het civiele recht.

Toen in 258 Nehardea werd verwoest door Odenathus, de echtgenoot van Zenobia, werd in het nabije Poembeditha een derde school gesticht door Jehoeda ben Ezechiël (gest. 299). De drie scholen in Babylonië werkten met elkaar samen en met de scholen in Palestina, alhoewel die aan gezag inboetten, om de joodse kennis en wetenschap te handhaven en te ontwikkelen.

Het voornaamste standaardwerk voor de bestudering van de wet was nu, zowel in de scholen in Palestina als in Babylonië, de Misjna van rabbi Jehoeda. De leraren aan deze scholen, *amoraiem* (letterlijk 'sprekers') genoemd, bestudeerden de Misjna woord voor woord, interpreteerden haar inhoud, hielden discussies over haar betekenis en probeerden de schijnbare tegenspraken te verzoenen en haar leerstellingen terug te voeren op de Bijbel. Dit was slechts een onderdeel van hun werkzaamheid. De Misjna bevatte maar een klein gedeelte van het wetsmateriaal dat in de Palestijnse academies voorhanden was. Er bestonden vele aanvullende of concurrerende verzamelingen, samengesteld door jongere tijdgenoten van rabbi Jehoeda, bijvoorbeeld Bar Kappara en rabbi Chijja. Die verzamelingen bevatten overleveringen die rabbi Jehoeda om de een of andere reden niet had opgenomen.

Deze 'buitengesloten' en 'aanvullende' overleveringen (respectievelijk *baraita* en *tosefta*) waren van het grootste belang voor de studie van de oorsprong en ontwikkeling van de wet en konden in de discussies over de Misjna niet worden genegeerd. De amoraiem konden evenmin voorbijgaan aan de mondelinge tradities en overleveringen in de vorm van Midrasjiem, die onder meer stamden uit de school van Akiba en Ismaël en ze moesten definitieve beslissingen nemen over de halacha en nieuwe wetsuitspraken (*halachot*) formuleren in antwoord op vraagstukken die uit veranderde levensomstandigheden voortvloeiden.

Deze intellectuele werkzaamheid strekte zich uit over eeuwen, en vond ten slotte haar definitieve neerslag in de Gemara (letterlijk 'voltooiing'). Samen vormen de Gemara en de Misjna de Talmoed (van de Hebreeuwse wortel die 'studeren, leren' betekent), waarvan twee versies bestaan, de Palestijnse en de Babylonische.

De Talmoed is dus in de eerste plaats de Misjna van rabbi Jehoe-da ha Nassi met het commentaar (Gemara). Als zodanig is de Talmoed wezenlijk halachisch van aard. Het gevolg van deze ontwikkeling is het ontstaan van een verzameling geschriften die uitsluitend aggadisch van inhoud waren en synoniem werden met de Midrasjiem. Sommige van deze Midrasjiem vonden echter hun weg naar de Talmoed. Dit gebeurde in het bijzonder wanneer aggadische motieven van enigerlei aard de halachische discussies binnenslopen. Zo komt het dat de Talmoed ook rijk is aan aggadisch materiaal – ethische bespiegelingen, maxims over wereldse wijsheid, historische verhalen over Israël, legendes, beschouwingen over Israëls toekomst en de universele, messiaanse verlossing. Verder bevat de Talmoed observaties die vaak getuigen van een opmerkelijk waarnemingsvermogen op het gebied van de geometrie, geneeskunst, astronomie, fysiologie, botanie en andere wetenschappelijke onderwerpen. Het doel is het geven van inspiratie en het versterken van de edele eigenschappen van hart en ziel, die tot rechtvaardig handelen aanzetten.

De Palestijnse en de Babylonische Talmoed ontstonden in twee verschillende centra van wetenschap en zijn daardoor ook verschillend in hun keuze van onderwerpen, methode, bouw en taal.

In omvang beslaat de Palestijnse Talmoed slechts een derde deel van de Babylonische versie en is geschreven in het West-Aramees. De grondslag voor de Palestijnse Talmoed werd gelegd door rabbi Jochanan ben Nappacha (gest. 279), een leerling van Jehoe-da ha Nassi die al zijn tijdgenoten overtrof door zijn grote intellectuele gaven en de academie in Tiberias stichtte – de voornaamste zetel van wetenschap in Palestina en de werkplaats van de Palestijnse Talmoed.

In zijn huidige vorm is de Palestijnse Talmoed een product van het midden van de 4e eeuw. In die tijd was het christendom, als gevolg van de bekering van Constantijn de Grote (306-337), erkend als de officiële godsdienst van het Romeinse rijk en was Jeruzalem een van de hoofdsteden van het christendom geworden. Het jodendom werd van toen af aan beschouwd als een ketterij en de strijdvaardige christelijke Kerk, gesteund door de staatsmacht, maakte het leven voor de joden in Palestina on-

draaglijk. Onder zulke omstandigheden hadden de samenstellers van de Palestijnse Talmoed de tijd noch de gemoedrust om zich aan hun taak te wijden. Dit verklaart de vele tekortkomingen van de Palestijnse Talmoed, zoals het gebrek aan continuïteit en de onzuivere tekst. Ondanks de vele gebreken blijft de Palestijnse Talmoed echter van groot belang voor de studie van de joodse wet, aangezien hij de onafgebroken ontwikkeling van de halacha weergeeft in het land van de Misjna. Hij bevat veel aggadisch materiaal, een schat aan inlichtingen over de omstandigheden in Palestina en is door zijn betrekkelijke ouderdom van grote historische waarde.

De Babylonische Talmoed is geschreven in een Oost-Aramees dialect en geeft de discussies over de Misjna van rabbi Jehoe-da weer zoals die werden gevoerd in de scholen van Babylonië. Daar genoten de joden volledige rechten en was hun een grote mate van autonomie toegestaan. Aan het hoofd stond de *exilarch* ('vorst der ballingschap'), die door de Perzische koning met groot gezag was bekleed en een zekere koninklijke status had.

De joodse academies waren uitstekend georganiseerd, genoten ruime financiële steun en verkeerden in omstandigheden die bevorderlijk waren voor intellectuele belangstelling en arbeid. Een bijzonderheid van de academies in Babylonië waren de openbare bijeenkomsten die tweemaal per jaar plaatsvonden, in de maanden Adar (februari-maart) en Elloel (augustus-september). Deze maanden worden ook wel *kalla-maanden* genoemd, want *kalla* is het Hebreeuwse woord voor 'bruid' en wijst op de voorstelling die de Tora met een bruid vergelijkt. Van heinde en verre trokken deze bijeenkomsten veel leergierigen aan, zoals beoefenaren van vrije beroepen en zakenlieden. Onder zulke gunstige omstandigheden konden de redacteurs van de Talmoed rustig werken en waren ze in staat om een werk tot stand te brengen dat de Palestijnse Talmoed overtrof – systematisch, tekstueel en inhoudelijk. Een werk waarop alle latere codificaties van de joodse wet in eerste instantie zouden berusten.

Er was een voortdurende uitwisseling van gedachten tussen Babylonië en Palestina, zowel op het gebied van de halacha als van de

aggada. De uitspraken van de Palestijnse amoraïem in de Babylonische Talmoed genieten derhalve groot gezag. In de Babylonische Talmoed nemen zij een belangrijke plaats in. Net zoals de Palestijnse Talmoed is ook de Babylonische Talmoed rijk aan aggada. De aggada maakt ongeveer een derde van de inhoud uit en toont veel profane en godsdienstige kennis van de toenmalige rabbijnen.

De activiteit van de Babylonische amoraïem bereikte haar hoogtepunt onder Abbaje (283-338) en zijn halachische tegenstander, Raba (299-352). Hun stijl van denken en redeneren werd het model voor de in Babylonië gevolgde studiemethode. Door volgende generaties werd voortdurend de ene laag van halachisch en aggadisch materiaal aan de andere toegevoegd, waarbij iedere generatie de opvattingen en beslissingen van vorige generaties besprak en interpreteerde. Het materiaal aan mondeling overgeleverde tradities, dat zich in de loop van de eeuwen opstapelde, nam zodanige proporties aan dat het ten slotte tijd werd om het veelomvattende materiaal te redigeren. Het moest worden geselecteerd, samengevat en op systematische wijze geordend worden, in overeenstemming met de verschillende traktaaten van de Misjna.

Dit werk werd ondernomen door rabbi Asji (gest. 427). Rabbi Asji stond 52 jaar lang aan het hoofd van de academie van Soera en leidde die met grote bekwaamheid. Het resultaat van zijn dertig jaar lange arbeid vormt het leeuwendeel van de inhoud van de Talmoed. Het werk van Asji werd voortgezet door zijn opvolgers en in het bijzonder door Rabina II (gest. 500). Hij redigeerde het nieuwe materiaal dat sinds de dagen van Asji was verzameld. Rabina was de laatste van de amoraïem, de laatste derhalve die de Tora onderwees op grond van de mondelinge overlevering. Men kan zeggen dat met zijn bijdrage de Talmoed werd voltooid.

Het tijdvak dat volgde op de compilatie van de Palestijnse Talmoed, werd gekenmerkt door een snelle achteruitgang in de positie van de joden in Palestina. Aan alle kanten aan banden gelegd door de groeiende macht van de christelijke Kerk, werd het voor de joden bijna onmogelijk om nog een georganiseerd joods

leven te handhaven. In Palestina ondervond het sanhedrin steeds meer problemen als het bij elkaar wilde komen om de kalender vast te stellen of als het zijn beslissingen hierover aan andere joodse gemeenten wilde overbrengen.

Met het oog hierop besloot patriarch Hillel II (330-365) tot een maatregel die even revolutionair als onzelfzuchtig was en van onschatbare waarde zou zijn, zowel voor zijn tijdgenoten als voor volgende generaties. Hij stelde aan de joodse gemeenten overal ter wereld een permanente kalender beschikbaar, die gebaseerd was op astronomische berekeningen³, alhoewel hij hiermee afstand deed van de belangrijke functie die de patriarch tot nu toe steeds had uitgeoefend ten opzichte van de joden buiten Palestina.

Het gezag van het patriarchaat over de joden elders was gereduceerd tot een schim van wat het ooit geweest was en was ook in Palestina zelf van een groot deel van zijn macht beroofd, tot het tenslotte omstreeks 425 onder keizer Theodosius, geheel werd opgeheven. Weldra werd ook het sanhedrin gedwongen zijn deuren te sluiten en verloor Palestina zijn invloed als een centrum van joodse wetenschap, alhoewel het een levende plaats bleef innemen in het hart, de geest en de dagelijkse gebeden van joden overal in de wereld.

De sluiting van de academies in Palestina maakte geen einde aan alle werkzaamheden. Het had een ongunstige invloed op de halachische activiteit, maar leidde tot een grotere belangstelling voor de aggada. Daarin zocht het volk troost en bemoediging in benarde omstandigheden. Dit leidde tot de samenstelling van een reeks aggadische compendia om te voorzien in materiaal dat gemakkelijk toegankelijk was voor gebruik in het gezin en de scholen.

Deze compendia staan bekend als de Midrasjiem en kunnen in twee categorieën worden verdeeld. Sommige hebben de vorm van commentaren en beschouwingen over de bijbeltekst, die zij min of meer op de voet volgen. Andere bestaan uit homilieën (voordrachten) die gebaseerd zijn op hoofdstukken van de Bijbel en op een bepaalde sjabbat of feestdag worden gelezen.

Tot de eerste categorie behoort de Midrasj Rabba (Grote Midrasj) over de vijf boeken van Mozes en de vijf 'rollen' (Hooglied, Ruth, Klaagliederen, Prediker en Esther). Het oudste van dit omvattende werk zijn de Midrasjiem over Genesis en Leviticus, die hoogstwaarschijnlijk omstreeks het begin van de 6e eeuw zijn samengesteld.⁴ Naast de Midrasj Rabba staan de Tanchoema Midrasjiem, genoemd naar Tanchoema bar Abba. Hij was een vermaard Palestijns aggadist uit de 4e eeuw en zijn homilieën nemen in deze verzamelingen een grote plaats in. Kenmerkend voor de Tanchoema Midrasjiem en de Midrasj over Genesis zijn de woorden 'Moge onze meester ons onderwijzen' (*Jelammedenoe rabbenoe*). Ze stellen een juridisch probleem aan de orde waarmee de homilieën vaak worden ingeleid en het verschafft de spreker een aanknopingspunt voor het begin van zijn leerrede. De boeken stammen uit dezelfde tijd en we bezitten er verschillende versies van.

Tot de tweede categorie behoren de Pesikta Midrasjiem. De oudste van deze werken is de Pesikta van rav Kahana (genoemd naar een Babylonisch-Palestijns geleerde uit de 3e eeuw), dat waarschijnlijk uit de 6e eeuw stamt.

Kort na de voltooiing van de Babylonische Talmoed werden de Babylonische joden door een soortgelijk lot getroffen als de joden in Palestina. De eerste voortekenen van het naderende onti deden zich kort na de dood van Asji voor. Op instigatie van de fanatieke vuur aanbiddende Zoroastrische priesters, liet Jezdegerd II (438-457) aanhangers van alle andere godsdiensten in zijn rijk vervolgen. Deze vervolgingen namen in hevigheid toe onder Firoez (459-486), de zoon van Jezdegerd, die de academies van Soera en Poembeditha liet sluiten. De ellende bereikte zijn hoogtepunt met het optreden van Mazdak, de stichter van een nieuwe sekte binnen het Parsisme, die gemeenschap van bezit en vrouwen predikte. De terechtstelling van Mazdak in het jaar 528 bracht verbetering in de toestand. De joden haalden opgelucht adem en de scholen werden heropend.

Er kwam een nieuwe reeks leermeesters op, *saboraiem* genaamd (van een Hebreeuwse wortel die 'nadenken' betekent), die dis-

cussieerden over de uitspraken van de amoraïem en deze verklaarden. De saboraiem schreven ook enige toevoegingen op de tekst van de Talmoed, hoofdzakelijk van verklarende aard. De glorie van het Babylonische jodendom behoorde nu tot het verleden en het was pas twee eeuwen later, onder het kalifaat, dat de Babylonische academies iets van hun gezag zouden herwinnen.

De joodse centra in Palestina en Babylonië, die eeuwenlang hadden bijgedragen om de overal verspreid levende joden in geestelijk opzicht te verenigen, hadden veel van hun invloed verloren. Hun plaats werd nu overgenomen door de Talmoed, die de belangrijkste samenbindende kracht voor het joodse volk werd. Uit de talmoedische discussies kwamen methoden en principes voort die het jodendom in staat stelden om de godsdienst, wetten en ethiek aan te passen aan andere tijden en plaatsen als dit met het oog op de maatschappijvorm noodzakelijk was. Wij danken aan de Talmoed de voorgeschreven normen en gedragsregels die het jodendom de uniformiteit en vitaliteit schonken, die het ondanks al zijn beproevingen heeft behouden. Hoe groot de afstand ook is die de moderne wereld scheidt van het tijdvak van de Talmoed, de Talmoed blijft, na de Bijbel, de meest vruchtbare en geestelijke kracht in het jodendom. Het hedendaagse jodendom is voornamelijk gebaseerd op de Talmoed – de rituelen, liturgie en huwelijks wetten van moderne joden komen er allemaal direct uit voort.⁵

14. De Talmoed in het jodendom

(1): geloof

Zoals we gezien hebben is de Talmoed de schriftelijke weergave van de Misjna en de Gemara in het Hebreeuws en het Aramees. De Talmoed beschrijft de verordeningen uit de Bijbel en de praktische leefregels, die de geestelijke leiders van het joodse volk onderwezen in een tijdperk van bijna duizend jaar – van de tijd van Ezra tot het einde van de 5e eeuw volgens de gangbare jaartelling. Als zodanig zou men de Talmoed het beste kunnen vergelijken met de *Geschiedenis van het Britse parlement*, dat beknopt weergeeft wat in de wetgevende vergadering is gedaan en besproken, van haar allereerste begin tot op de dag van vandaag. Er zijn dus punten van overeenkomst, maar in deze geschiedenis van het parlement neemt de relatie van de mens tot God slechts een zeer ondergeschikte plaats in, terwijl deze relatie in de Talmoed juist van fundamenteel belang is. We treffen in de Talmoed een grote verscheidenheid van opvattingen en onderwerpen aan, maar ze getuigt in de eerste plaats van een volk dat met hart en ziel naar God zoekt. Hierdoor is de Talmoed het belangrijkste klassieke werk van het jodendom, na de Bijbel, en een rijke bron van godsdienstige leiding en inspiratie.

De Talmoed neemt een zeer gezaghebbende positie in het jodendom in, omdat hij gefundeerd is op de Bijbel. Zijn leer is het directe uitvloeisel van teksten uit de Tora, de Profeten en andere heilige boeken en dit geldt zowel voor de godsdienstige als voor de ethische voorschriften. Door hun interpretatiemethoden konden de talmoedgeleerden tot de diepere zin van de letterlijke tekst doordringen. Zo vonden zij in de Bijbel de meest verheven opvattingen over het wezen van God en de plichten van de

mens, opvattingen die in bepaalde opzichten verder gaan dan de leer van de eigenlijke bijbeltekst.

De talmoedgeleerden waren geen wijsgeren of theoretici. Net zoals hun geestelijke voorvaders, de profeten, waren zij in wezen mannen van de praktijk die zich in de eerste plaats bekommerden om het *gedrag* van de mens. Zij hadden in het algemeen weinig belangstelling voor abstracte bespiegelingen die geen verband hielden met het menselijk gedrag, maar hielden zich bezig met de Bijbel vanwege het belang daarvan voor het leven. Zo stelden zij zich tot taak om deze leerstellingen te interpreteren, toe te passen en ze te verbreiden, door middel van homilieën, parabels en spreuken; niet als zuiver theoretische principes, maar als een leidraad voor de praktijk.

De pragmatische houding van de Talmoed strekt zich zelfs uit tot het geloof in God. Geloof wordt slechts van waarde geacht als het tot juist handelen leidt. Als men zijn geloof in God belijdt, maar handelt alsof Hij niet bestaat, dan wordt dat geloof in godsdienstig opzicht van zeer weinig waarde geacht. Integendeel; volgens de Talmoed is het erger om God te kennen maar tegen Zijn wil te handelen, dan Zijn bestaan helemaal te loochenen.

Dit standpunt van de Talmoed is steeds kenmerkend gebleven voor het jodendom, zowel in populaire opvattingen als in de nadrukkelijke uitspraken van godsdienstige leiders in alle tijden. De Talmoed hecht weliswaar aan de duidelijke formulering van geloofsregels, maar weigert gebonden te zijn aan een bijzondere opvatting hierover. Als het geloof aanwezig is, wordt de manier waarop dit geloof verwoord wordt, niet van praktische betekenis geacht. God is werkelijkheid; hoe Zijn wezen moet worden opgevat is een filosofisch en geen godsdienstig probleem en voor het jodendom eigenlijk van weinig belang. Gods eenheid is voor het jodendom een axioma en sluit alles uit dat afbreuk doet aan de verheven opvatting van God als het Ene en Enige Wezen. De nauwkeurige begripsmatige definitie van deze eenheid wordt overgelaten aan de wijsbegeerte. Het jodendom erkent de goddelijke attributen van gerechtigheid en genade, zonder de ver-

houding van deze attributen tot Gods wezen te verklaren. De openbaring is een feit, maar het jodendom houdt zich nauwelijks bezig met de manier waarop de goddelijke bemoeienis met de mens tot stand komt. De messiaanse verlossing zal zeker plaatsvinden, maar hoe, wanneer en onder welke voorwaarden wordt overgelaten aan de verbeelding van de enkeling. De onsterfelijkheid en het hiernamaals zijn in het jodendom zekerheden, maar het doet geen specifieke poging nader uit te werken wat deze begrippen inhouden. Zo bevat het jodendom tegenstrijdige opvattingen met betrekking tot een aantal bijzonderheden van het geloof, maar zonder de vaste kern van de geloofsbegrippen aan te tasten.

De voornaamste stellingen van de Bijbel zijn reeds behandeld.¹ Hier schenken we meer aandacht aan de weergave van de ideeën in het licht van de interpretaties door de Farizeeën. In de tijd dat de Talmoed als geschreven werk werd afgesloten, waren die al eeuwenlang door joden in de hele wereld aanvaard als normerend voor het jodendom.

De eenheid Gods; Zijn voorzienigheid, gerechtigheid en genade

Het jodendom berust op twee fundamentele principes, namelijk:

- a) het geloof in de Ene en Enige God;
- b) de verkiezing van Israël om de drager van dit geloof te zijn.

Deze twee principes zijn zo nauw met elkaar verbonden dat zij als het ware een eenheid vormen. Ze vinden hun klassieke formulering in de indrukwekkende woorden van Deuteronomium die bekendstaat als het *Sjema* ('Hoor'), naar het eerste woord waarmee zij begint, namelijk; '*Hoor Israël, De Heer is onze God, de Heer is één*' (6:4) – de uitspraak die Israëls belangrijkste geloofsbelijdenis werd.

Deze uitspraak is dus niet een erkenning van de eenheid Gods in metafysische zin. De opvatting van God als het zuivere en een-voudige Zijn behoort meer tot het gebied van de wijsbegeerte dan tot dat van de godsdienst. Deze uitspraak houdt ook niet in dat deze ene God slechts de God is van Israël en niet van an-

dere volken; dit zou in tegenspraak zijn met het universalisme dat zo kenmerkend is voor het jodendom. Met deze woorden wordt uitgesproken dat er slechts één God is en dat deze Ene en Enige God de God is die Israël belijdt en vereert.

De negatieve aspecten van deze uitspraak zijn even belangrijk als de positieve. De uitspraak ontkent alle lichamelijke verschijningsvormen van, en begripen over, de Godheid die, hoe verijnd en verheven ook, de Ene God van Israël meer verhullen dan dat zij Hem onthullen. Zo worden niet slechts alle dualistische en polytheïstische geloofsopvattingen verworpen, maar ook de drie-eenheid van het christendom. Men kan proberen deze te herinterpreteren, zodat ze verenigbaar wordt met de ene God in de metafysische betekenis, maar ze is een loochening van de God van Israël.

De Ene en Enige God aan wie Israël absolute eer verschuldigd is en van wie ze getuigt, is geen abstractie, maar de levende God waarvan de scheppende energie steeds werkzaam is in het heelal. Het begin van deze macht openbaarde zich bij de schepping, toen God de wereld en de mens schiep. Het vraagstuk van de schepping – namelijk of de wereld *ex nihilo* (uit het niets) haar bestaan kreeg of uit de een of andere preëxistente stof – is op zichzelf in de eerste plaats een wijsgerig probleem en niet van direct belang voor het jodendom. Wat de scheppingsleer benadrukt, is dat de wereld en alles wat zij bevat, niet het product is van het toeval. De wereld is niet het resultaat van de toevallige samenstelling van atomen, maar het handwerk van God.

Verbonden met de joodse scheppingsleer is de gedachte van Gods voorzienigheid. Zijn voorzienigheid belet de wereld die Hij geschapen heeft om tot niet-bestaan te vervallen. Als God Zijn voorzienigheid slechts een ogenblik liet varen, zou het hele bestaan tot niets vervallen. Dit is de waarheid uit de Bijbel die onvermoeibaar herhaald wordt: 'Hij hangt de aarde op aan niets' (Job 26:7). Gij verbergt uw aangezicht en zij zijn verward' (Ps. 104:29). Dit wordt ook uitgesproken door de talmoedgeleerden: 'God schiep de wereld en treft voorzieningen, Hij maakte en Hij

onderhoudt.²² Wat van toepassing is op het heelal, geldt meer in het bijzonder voor het lot van volkeren en enkelingen. 'Hij vermeerdert de volkeren en vernietigt ze. Hij verstrooit de volkeren en verzamelt ze' (Job 12:23). 'Geen man verwondt zijn vinger hier beneden, tenzij het boven tegen hem beschikt is' (Talmoad Choellin 7b).

De twee voornaamste principes van Gods handelingen met volkeren en enkelingen zijn, zoals wij reeds in een vorig hoofdstuk gezien hebben³, gerechtigheid en genade (wat liefde insluit). Deze twee attributen worden uitgedrukt door de twee verschillende namen voor God, namelijk; Elohiem ('God') en JHWH (de vier-letterige naam wordt niet uitgesproken en meestal vertaald met de Eeuwige, de Naam, de Heilige of de Heer).

De attributen zijn derhalve niet verdeeld in twee afzonderlijke machten, zoals het geval is in het systeem van Paulus, waar de wereld van de Satan en de wereld van Christus zich in een voortdurende strijd met elkaar bevinden. In het jodendom is de God van gerechtigheid tegelijkertijd de God van liefde, één en ondeelbaar, waarbij gerechtigheid en liefde elk slechts een complementair aspect vormen van Gods aard, zoals deze blijkt uit Zijn morele bestuur van de wereld en Zijn bijzondere voorzienigheid.

De goddelijke gerechtigheid houdt de erkenning in van God als Rechter die de wereld plaatst voor Zijn eisen en oordelen. 'Zult gij zeggen dat de wereld *hefker* (zonder eigenaar) is?'⁴ Deze uitspraak van de Talmoad drukt de onblusbare overtuiging uit dat de wereld niet aan haar lot is overgelaten alsof niemand zich bekommert over wat daar gebeurt. Er is geen menselijke handeling die zonder vergelding blijft. Er is geen ogenblik in de geschiedenis van de mensheid waarover God geen oordeel velt.

De goddelijke genade is een uitdrukking van Gods aard als Verlosser, 'bij wie goedertierenheid is en de volheid van de verlossing' (Ps. 130:7). Zijn oordelen over enkelingen en volkeren die tegen Hem in opstand komen, zijn niet ingegeven door wraakzucht. Zijn doel is de mensheid te verlossen van haar zonden, ellende en dwaasheden, met het oog op haar uiteindelijke gelukzaligheid en verlossing.

De werkzaamheid van de goddelijke voorzienigheid in het heelal en de schepping, is de grondslag voor de zin van de geschiedenis en het menselijk leven. In het licht van de goddelijke werkzaamheid in de schepping, het oordeel en de verlossing, is alles wat in de tijd geschiedt van fundamentele betekenis. De gebeurtenissen in de geschiedenis van volkeren en mensen zijn niet langer het product van chaos en de wisselwerking van blinde krachten. Het maakt allemaal deel uit van een levend proces, dat zich openbaart door de manifestaties van Gods oordeel en Zijn verlossende daden, met het doel om de schepping tot vervulling te brengen. De goddelijke bedoeling, die in de geschiedenis van de mensheid gerealiseerd wordt, beheerst het hele jodendom.

Gods almacht, alomtegenwoordigheid en alwetendheid

Naast deze leer van Gods eenheid staat die van zijn almacht. Volgens de Talmoad is God 'de Macht' (*ha Gewoera*), almachtig en machtig. Zijn macht heeft geen andere begrenzing dan Zijn wil. Zelfs de krachten van de natuur zijn onderworpen aan Zijn wil en alle gebeurtenissen, zowel natuurlijk als bovennatuurlijk, zijn gelijkelijk het werk van Zijn handen.

Het jodendom benadrukt Gods alomtegenwoordigheid. Ook hier heeft de Talmoad een bepaalde term om dit goddelijk attribuut aan te duiden, namelijk *Sjechina* (inwoning). Gods *Sjechina* is immanent en alomtegenwoordig, niet noodzakelijkerwijs in de zin dat God met de schepping samenvalt, maar dat Zijn voorzienigheid zich over al het geschapene uitstrekt. 'De *Sjechina* is overal' (Talmoad Baba Batra 25a); 'Er is geen plek zonder *Sjechina*' (Midrasj Exodus Rabba, 11:9) – zijn enkele spreken waarin de Talmoadgeleerden uitdrukking geven aan de alomtegenwoordigheid van God.

Het feit dat God alomtegenwoordig is, betekent niet dat Hij identiek is aan de wereld of erdoor wordt begrensd. Hij is van deze wereld en toch daarbuiten. 'Hij is de Plaats van de wereld, maar de wereld is niet Zijn plaats' is de talmoadische zegswijze voor deze goddelijke transcendentie. God is dus nabij en tegelijk ver weg. Hij is 'onze Vader in de hemel'. Een Vader die zijn kinderen op aarde steeds nabij is, hoewel Zijn transcendente wezen

zich, zogezegd, ver weg in de hemel bevindt. Dit sluit iedere pantheïstische leer uit die God wil identificeren met de natuur of Hem gedeeltelijk uit de natuur doet bestaan.

Nauw verwant met de opvatting van Gods transcendentie is die van Gods onlichamelijkheid. Volgens de joodse leer is God zuiver geest, vrij van alle beperkingen van de stof en de zwakheden van het vlees. De leer van de onlichamelijkheid van God behoort tot de oudste in de Hebreeuwse Bijbel en ligt ten grondslag aan het verbod op het maken van beelden. De antropomorfe beschrijvingen van God waaraan de Bijbel zo rijk is, zijn sinds de vroegste tijden geïnterpreteerd als zuiver figuurlijke uitdrukkingen, om mensen te doordringen van Gods werkelijkheid en voorzienigheid en hen te onderwijzen in de kennis van Zijn wegen. Volgens de Talmoed 'beschrijven wij God in termen die ontleend zijn aan Zijn schepping om ze verstaanbaar te maken voor het menselijk oor' (Mechilta op Exodus 19:18).

Een ander attribuut is Gods alwetendheid. Zelfs de geheime daden van de mens en zijn meest verborgen gedachten worden voor Hem blootgelegd. Hij is 'de Heer der gedachten' (*Ba'al machasjawot*) en het is niet mogelijk om iets voor Hem te verbergen of Hem te misleiden. God is 'levend en bestaand tot in alle eeuwigheid' (Midrasj Leviticus Rabba VI, 6). Hij is 'de Eeuwigdurende' *Chei Ha Olamim*. In het jodendom is er dus geen plaats voor de opvattingen over stervende en weer tot leven komende goden die in andere religies worden aangetroffen.

Dat het jodendom zo'n belangrijke plaats toekent aan de bovengenoemde attributen, gebeurt niet op filosofische gronden, maar om godsdienstige en praktische redenen. Zij hebben allemaal betrekking op Gods bedoeling. Zelfs de hoeksteen van het jodendom, zijn eenheid, wordt niet benadrukt. Hem associëren met een ander, van Hem onafhankelijk wezen, doet geen afbreuk aan een wijsgerige opvatting, maar een dergelijk verband zou een beperking van Zijn macht inhouden en zo de vervulling van Zijn bedoelingen belemmeren.

Zijn almacht betekent ook de zekerheid dat Zijn macht alles zal leiden naar de uiteindelijke triomf van Zijn beschikkingen.

Zijn alomtegenwoordigheid en alwetendheid betekent dat geen enkele machinatie, hetzij in gedachten, woorden of daden, de uiteindelijke verwezenlijking van Zijn beschikkingen kan beletten. Door Zijn transcendentie en onlichamelijkheid is Hij vrij van alle beperkingen van de natuur, die deze vervulling kunnen belemmeren. Zijn eeuwigheid is de waarborg dat zijn beschikkingen uiteindelijk zullen zegevieren, hoezeer ze ook tijdelijk kunnen worden doorkruist of vertraagd; 'Want de Heer der heerscharen heeft beschikt, wie zal het verijdelen?' (Jes. 14:27).

Vervulling: de Messias

Voor de vervulling van deze goddelijke beschikking is echter de menselijke medewerking noodzakelijk. Het bijbelse denkbeeld van de mens als medewerker van God wordt door de Talmoed verder uitgewerkt. De mens is door God uitgekozen als *sjoetaf* (medewerker) voor het heel maken van de schepping. Mensen zijn niet slechts voor materiële verlangens tot deze grootse taak geroepen, maar als bijzondere werktuigen voor het vervullen van een doel dat de fysieke grenzen van het heelal te boven gaat, alhoewel het doel binnen dit fysieke domein gerealiseerd moet worden.

De gehoorzaamheid aan de wet is fundamenteel voor de samenwerking met God. Dat betekent volgens de rabbijnse zegswijze 'de navolging van de attributen Gods'; 'Zoals Hij genadig is, weest ook gij genadig; zoals Hij barmhartig is, weest ook gij barmhartig; zoals Hij rechtvaardig is, weest ook gij rechtvaardig' (Sifra op Lev. 19:2). Zo wordt het leven voor het jodendom een taak van ethische ontwikkeling. De mens heeft geestelijk en ethisch het vermogen en de plicht om zichzelf steeds meer te maken tot een medewerker van God, door steeds meer naar de Eeuwige toe te groeien, door navolging van Zijn barmhartige wegen.

De gedachte van vervulling is in de joodse leer verbonden met het visioen van het koninkrijk Gods. Dit koninkrijk Gods wordt niet opgevat als de hemelse fase van een ander bestaan, alsof het niets te maken zou hebben met de strijd, de problemen, verwachtingen en strevingen in deze wereld. Het is een rijk dat *hier* op aarde, onder goddelijke leiding zal worden gesticht, door de

handen van mensen. Dit menselijk streven is kenmerkend voor het menselijk lot en moet steeds vertaald worden in termen van persoonlijke en maatschappelijke gerechtigheid. De universele verwezenlijking van deze idealen van gerechtigheid in alle menselijke betrekkingen vormt de kwintessens, het meest wezenlijke kenmerk, van de joodse opvatting van Gods rijk.

Dit aardse en maatschappelijke rijk Gods verschaft de sleutel tot het begrip van het jodendom in al zijn verschillende uitingen. Het verschaft zelfs de oplossing voor het schijnbare raadsel van het voortbestaan van het joodse volk. Vaak is gezegd dat de joden zijn blijven hopen tegen alle verwachtingen in. Geen volk heeft zwaarder geleden onder menselijke wrede heden dan de joden, maar zij hebben altijd geweigerd te wanhopigen, zowel aan de wereld als aan de mensheid, en bleven geloven in de uiteindelijk regeneratie en vervolmaking van de mens. Dit geloof is geen product van latere tijd, is niet geboren uit een gevoel van ontgoocheling en wanhoop dat troost zocht in de vage hoop op een betere toekomst. Het berust op een waarachtig historische traditie en de overtuiging dat deze wereld Gods wereld is, die door Hem verkoren is om eens het toneel te worden van een orde waarin goedheid en waarheid oppermachtig zullen heersen.

Gods rijk zal worden ingeluid door de komst van de Messias. De Messias zal de allesbeheersende figuur zijn in een tijdperk dat gerechtigheid op aarde zal brengen, universele vrede en een overvloed van zaken, die nodig zijn voor een leven in gerechtigheid, terwijl de noodzaak voor het brengen van offers voor groeiende idealen niet opgeheven zal zijn.

Volgens de joodse leer is de Messias geen bovennatuurlijk of goddelijk wezen dat ook in staat is zonden te vergeven; nog veel minder dient de Messias met God te worden gelijkgesteld. In zijn hoogste trap van volmaaktheid is de Messias een sterfelijke leider die ertoe zal bijdragen Israël weer volledig terug te brengen naar zijn oude vaderland, om zo door middel van een hersteld Israël de ethische en geestelijke regeneratie van de mensheid tot stand te brengen en daarbij alle mensenkinderen tot burgers van het rijk Gods te maken. Dan zal de heerschappij van

God universeel zijn. In de woorden van de profeet Zacharia: 'De Heer zal koning zijn over de hele aarde, in die dagen zal de Heer één zijn en Zijn naam één' (Zach. 14:9). In deze universaliteit van de ware godsdienst, die door alle mensen zal worden beleden en in hun levenswijze tot uiting wordt gebracht in al hun betrekkingen tot God en hun medemensen, zal de goddelijke bestemming op aarde haar vervulling vinden.

De komst van de Messias en de vervulling van Gods rijk op aarde is slechts een voorspel tot de voleinding van het rijk in de bovenhistorische en bovennatuurlijke wereld, die eens haar intrede zal doen en die, in de woorden van de Talmoed: 'Geen oor ooit heeft vernomen en geen oog ooit heeft aanschouwd' (vgl. Jes. 64:3). Verbonden met deze bovenhistorische en bovennatuurlijke wereldorde is de leer over de herrijzenis der doden en de algemene dag des oordeels. Het is de dag waarop het einde van alle wegen Gods bekend worden gemaakt en de meest volledige voleinding van Zijn streven zal worden bereikt.

Dit geloof in de vervulling van de goddelijke bestemming in een bovenhistorische en bovennatuurlijke wereld wordt ook door andere godsdiensten gedeeld. In het jodendom wordt echter benadrukt dat de voleinding in het hiernamaals afhankelijk is van de vervulling van Gods wil in het historische en sociale kader van het dagelijks leven.

Deze opvatting over het einde der tijden is fundamenteel voor het jodendom. In tegenstelling tot andere godsdiensten weigert het jodendom het dualisme te aanvaarden dat het aardse stelt tegenover het hemelse en het tijdelijke tegenover het eeuwige, en dat als gevolg hiervan lijden en ellende beschouwt als het lot van de mens en inherent aan de huidige wereld. Integendeel, volgens het jodendom staan het aardse en het hemelse met elkaar in harmonische betrekking, waarbij het hemelse wordt gezien als het onvermijdelijke gevolg van het aardse.

Deze wezenlijke harmonie tussen het hemelse en het aardse is in het jodendom ook typerend voor het mensbeeld. De mens, hoewel samengesteld uit twee onderscheiden elementen, het aardse lichaam en de hemelse ziel, is toch een eenheid. Het jodendom verwerpt de dualistische leer dat een zuivere ziel gekluisterd is in

een onrein lichaam dat vijandig is aan het geestelijke. Volgens het jodendom zijn lichaam en ziel met elkaar verenigd teneinde een hogere vorm van aards leven te doen ontstaan – de rechtvaardige mens – en hierdoor bij te dragen aan de verbreiding van gerechtigheid op aarde.

De opvatting die de mens, nu en in alle eeuwigheid, ziet als medewerker van God, verleent een diepere betekenis aan de leer over de onsterfelijkheid, die inherent is aan het jodendom (zoals we eerder hebben gezien⁵). Deze onsterfelijkheid heeft haar oorsprong in God en in Zijn bedoelingen met de mens. Onsterfelijkheid is niet slechts een voortbestaan na de dood, maar het terugkeren van de ziel van de mens naar zijn oorsprong om de goddelijke betrekkingen die in dit levensstadium zijn geopenbaard, te verstevigen en uit te breiden; 'Dan zal het stof terugkeren naar de aarde en de geest terugkeren naar de Schepper' (Pred. 12:7).

Volgens de Tora heeft ieder mens, zonder aanzien des persoons, de taak om een medewerker van God⁶ te zijn voor de vervulling van Zijn beschikkingen, in het tijdelijke en het eeuwige. Hierbij bestaat geen onderscheid tussen mensen, klassen of volkeren. Het verschil ligt slechts in de inhoud en de aard van de bijdrage. Gemeenschappelijk voor alle mensen geldt de plicht de 'zeven voorschriften voor de kinderen van Noach'⁷ te houden. Deze geboden, die de talmoedeleerden afleidden uit de bijbelteksten, betreffen de onthouding van:

- 1) afgoderij;
- 2) godslastering;
- 3) bloedschande (zoals incest en overspel);
- 4) moord;
- 5) diefstal;
- 6) het eten van ledematen afgescheurd van een levend dier;
- 7) het uitoefenen van de rechtspraak en het streven naar rechtvaardigheid.

Ieder mens dat zijn leven leidt volgens deze 'zeven voorschriften', vervult volgens de Talmoeed zijn taak als medewerker van God.

De kinderen Israëls hebben echter meer verplichtingen en hun bijdrage moet een nog hoger karakter hebben. Als uitverkoren volk heeft het de plicht om de goddelijke gerechtigheid op aarde te bevorderen en dienen de joden volledige gehoorzaamheid te betrachten aan de Tora, zowel de schriftelijke als de mondelinge.

Deze oproep van God legt op de joodse enkeling een zware verantwoordelijkheid. Wanneer hij in gebreke blijft, maakt hij zich schuldig aan zonde, een persoonlijk vergrijp tegen God. Dit vergrijp leidt tot vervreemding van God, met alle rampen die dit voor het leven van de enkeling met zich meebrengt. Toch zijn de gevolgen van de zonde niet onherroepelijk. Wanneer de mens van de rechte weg is afgeweken en tot zonde is vervallen, kan berouw de ernstige gevolgen van zijn overtreding teniet doen en de oorspronkelijke harmonie tussen de mens en zijn Schepper herstellen.

Voor dit herstel van de oorspronkelijke harmonie heeft de mens volgens de joodse leer geen bemiddelaar nodig. De verschillende bijbelse begrippen die als middelaars kunnen worden opgevat, zoals de 'Heilige Geest' en het rabbijnse '*Memra*' (woord)⁸, zijn aanduidingen voor aspecten of eigenschappen van de godheid en dienen niet te worden beschouwd als wezens van enigerlei aard, en nog veel minder als persoonlijke wezens. Zo worden de engelen beschouwd als werktuigen waarvan God zich heeft bediend, en niet als bemiddelaars die een veronderstelde kloof tussen God en de wereld of tussen God en de mens moeten overbruggen.

Verder ontkent het jodendom het bestaan van de erfzonde, die een bovenmenselijk tegenwicht zou vereisen en constateert slechts de vrije keuze tot de zonde, als onvermijdelijk gevolg van de vrije wil. De gedachte dat de zonde van Adam aan de hele mensheid de dood heeft gebracht is het jodendom niet onbekend, maar hiermee wordt de fysieke dood bedoeld en niet de geestelijke dood. Volgens de christelijke leer is ook de geestelijke dood in de wereld gekomen met de zonde van Adam, een dood waarvan alleen bevrijding mogelijk is door het geloof in de heren Heiland. Volgens het jodendom kunnen mensen echter

hun eigen verlossing realiseren door oprecht berouw te tonen, waarbij men ervan verzekerd mag zijn dat God, in Zijn goedheid, steeds bereid is berouwvolle zondaren te accepteren en hen van alle zonden te reinigen.

De terugkeer naar God brengt de goddelijke beloning met zich mee, maar volharding in de zonde brengt Gods oordeel en vergelding teweeg. Het juiste verband tussen zonde en lijden op deze wereld kan niet altijd worden vastgesteld, maar moet worden overgelaten aan de rechtvaardige en ondoorgrondelijke wil Gods. Klassiek zijn de woorden van de Talmoed: 'Het is niet in onze macht om de voorspoed van de bozen of het lijden van de rechtvaardigen te verklaren' (Spreuken der Vaders 4:19). Gezien het praktische belang van ethiek en godsdienst, houdt men zich in het jodendom weinig bezig met de manier waarop vergelding tot stand komt. Dit geldt vooral voor de vergelding na de dood, die een belangrijke plaats inneemt in de leer van de Talmoed. Volgens het jodendom is er een *Gehenna*, zoals de vuurpoel in Jesaja (30:33) en ook een woonplaats van gelukzaligheid, het *Gan Eden* (De tuin van verrukking).

Slechte mensen verblijven twaalf maanden in het Gehenna, behalve in uitzonderingsgevallen, waarna zij het Gan Eden binnengaan om daar het gezelschap van de rechtvaardigen te genieten, of volgens de woorden van de Talmoed: 'De straling van de Sjechina en het eeuwige leven.'

Dit is geen bestaan van zuivere inactiviteit. Het helpen van God bij het realiseren van Zijn plan, dat in het aardse leven is begonnen, strekt zich volgens de joodse leer ook daarbuiten uit. Zelfs nadat de mens zijn sterfelijk omhulsel heeft afgeworpen, gaat de onsterfelijke geest zijn weg en nemen de geestelijke krachten toe, die de uiteindelijke voleinding van Gods eeuwige doelstelling tot stand brengen. 'De leerlingen van de wijzen hebben geen rust, in deze wereld noch in het hiernamaals' (Talmoed Berachot 64a).

Dit Gan Eden is niet alleen aan Israël voorbehouden. Volgens de joodse leer wacht in het hiernamaals een beloning voor 'de vro-

men van alle volkeren op aarde'. In het jodendom is het heil afhankelijk van het juiste handelen. Vandaar dat alle volkeren worden toegelaten tot de gelukzaligheid van het hiernamaals. Al vroeg maakte het rabbijnse jodendom onderscheid tussen hen die wél en hen die niet de noachidische geboden gehoorzaamden. Zij die wel gehoorzaamden werden aanvaard als 'proselieten van de poorten' en behoorden tot de vromen van de wereld, die evenals joden een aandeel hebben in de toekomstige wereld.⁹

Geloof in de Ene en Enige God is niet vereist mits men zich niet schuldig maakt aan afgoderij, niet zozeer omdat het een verkeerde godsdienst is, maar omdat het een verkeerde moraal is. De kinderen van Noach hebben niet de plicht om de Ene en Enige God te aanbidden. Zij mogen in een twee-eenheid of drie-eenheid geloven. Het denkbeeld van de noachidische voorschriften maakt de ware betekenis van de theocratische grondwet van Israël duidelijk; deze berust niet op de eenheid van staat en godsdienst (in de zin dat iedereen in Israël joods moet zijn), maar op de eenheid van staat en ethiek. Deze pragmatische houding ten aanzien van andere godsdiensten spreekt ook uit de rabbijnse wet dat hij die tot het jodendom toetreedt, daartoe niet zijn jonge kinderen mag dwingen, maar hun moet toestaan om later hun eigen keuze te maken of zij joods willen worden of noachidisch willen blijven.

Het begrip 'noachidische voorschriften' is ook bepalend voor het joodse standpunt ten aanzien van de *bekering van niet-joden*. Het jodendom was een zendingsgodsdienst, maar met een beperkte zendingsactiviteit, omdat ze zich in de Grieks-Romeinse wereld geplaagd zag tegenover een zeer machtig en algemeen verbreid heidendom. Het officiële jodendom deed geen georganiseerde poging om joodse verplichtingen te propageren, omdat die niet voor andere volken bestemd waren. De zendingsactiviteit van het jodendom beperkte zich ertoe om de godsdienst van menslievendheid die aan Noach was geopenbaard, in de plaats te stellen van de valse goden en de moraal van de heidense wereld. Toen echter het heidendom plaats maakte voor het christendom en later ook voor de islam, staakte het jodendom zijn zendings-

activiteiten en liet het verbreiden van de noachidische geboden over aan de dochtergodsdiensten. De reden hiervan heeft niets te maken met onverschilligheid over het lot van andere volken, maar in de erkenning dat het christendom en de islam, ook al kennen zij niet de visie van de Ene en Enige God, desalniettemin veel godsdienstige en ethische waarheden gemeenschappelijk hebben met de moedergodsdienst.

De vervolmaking van de wereld zal en moet komen, in Gods eigen tijd, met de komst van Zijn rijk. Dit is Israëls nooit aflattende hoop, die de dynamische inhoud van het jodendom uitmaakt evenals het éénmakende motief in het hele godsdienstige leven, van de oudste tijden tot op heden.

15. De Talmoed in het jodendom (2): ethiek en deugdenleer

De gave van de talmoedgeleerden om tot de betekenis van de Bijbel door te dringen en hierin gedachten van verstrekkend belang te ontdekken is nergens duidelijker dan op het gebied van de ethiek. Hier wordt de volledige betekenis bloot gelegd van de geboden en vermaningen van de Bijbel, ter verrijking van de joodse ethiek en de menselijke moraal.

In een voorgaand hoofdstuk hebben we ons beziggehouden met de algemene inhoud van de bijbelse ethiek en haar grondgedachten van gerechtigheid, rechtvaardigheid en de hieruit voortvloeiende rechten en plichten. Het doel van het onderhavige hoofdstuk is om dit onderwerp meer in detail te behandelen en te laten zien hoe in de leer van de Talmoed rechten en plichten ontwikkeld zijn om gedragsregels binnen bereik te brengen waartoe de gewone interpretatie van de bijbeltekst niet leidt.

De rechten van de mens

Om te beginnen met de rechten van de mens – de Talmoed wil niet slechts veiligheid voor het leven en het lichaam van de mens bieden, maar ook een waarborg zijn tegen de bedreiging van het leven. Zelfs het opheffen van de hand tegen een medeschepsel zonder werkelijk te slaan, wordt als een schande beschouwd; 'Hij die de hand opheft tegen zijn makker ofschoon hij hem niet slaat, wordt kwaadaardig genoemd' (Talmoed Sanhedrin 58b).

Nauw verwant aan het recht van de mens op leven is zijn recht om zaken te bezitten die noodzakelijk zijn om te leven. Dit recht op bezit verbiedt dat men de middelen van bestaan van zijn medemens aantast. Iemand bewust van een klant beroven of met oneigenlijke middelen beconcurreren, is eigenlijk niet minder dan roof. Ook verbiedt de Talmoed het beheersen van de

markt door het opkopen van alle beschikbare voorraden en dergelijke praktijken die in de moderne tijd vaak kenmerkend zijn voor het zakendoen op grote schaal.

Tot het bijbelse recht op bezit behoort dus ook het verbod om elkaar te schaden bij het zakendoen (Lev. 25:14,17). Dit verbod houdt volgens de Talmoed alle soorten van bedrog en valse voorstellingen van zaken in bij handelstransacties. Zowel van de koper als van de verkoper wordt eerlijkheid geëist. De verkoper mag niet overvragen, geen te laag gewicht geven, noch zijn waar een bedrieglijk uiterlijk geven om daarmee de klant te misleiden. De koper mag niet uit zijn op het nadeel van de verkoper of gebruik maken van zijn weerloze positie of onwetendheid.

Wat voor handelstransacties geldt, is ook van toepassing op de verplichtingen van werknemers. De werknemer die door luiheid, het opzettelijk verlagen van zijn arbeidsprestatie of door onnauwkeurigheid in gebreke blijft, maakt inbreuk op het recht van zijn werkgever op bezit en zondigt tegen zijn medemens en dus tegen God. Het recht op bezit houdt ook het recht van de werknemer op zijn loon in. Dit ontzegt de werkgever het recht om werknemers op zijn eigen voorwaarden aan te stellen. Volgens de talmoe-dische wet dient men bij het bepalen van het loon rekening te houden met het waarborgen van de levensstandaard waarop de werknemer recht heeft, en wordt iedere poging daaraan afbreuk te doen beschouwd als een overtreding van de joodse wet.

Het recht van de persoon moet iemands eer en goede naam waarborgen. Het bijbelse verbod op kwaadsprekerij heeft volgens de talmoedgeleerden zowel betrekking op joden als op niet-joden. Tot kwaadsprekerij behoort wat de Talmoed 'het stof van de laster' noemt en wat maar weinigen kunnen vermijden. Deze uitspraak heeft betrekking op iedere onaangename opmerking of suggestie ten aanzien van een medemens. De Talmoed keurt zelfs de lof op een medemens af, als te verwachten is dat hierop een schampere opmerking door een van de aanwezigen zal volgen.

Het recht van de persoon verbiedt ook het aantasten van iemands gevoel van eigenwaarde. Iemand in het openbaar te

schande maken wordt in de Talmoed als bloedvergieten beschouwd, want 'het rode van het gelaat verdwijnt, terwijl bleekheid zijn plaats inneemt' (Talmoed Baba Metzia 58b). In het bijzonder moet men zorgen dat de gevoelens van vreemdelingen, die de minste opmerking als een belediging kunnen opvatten, niet gekwetst worden. Het is derhalve niet toegestaan, zelfs niet na provocatie, om een vreemdeling te herinneren aan zijn afkomst. Het is evenzeer ontoelaatbaar om iemand die zijn leven gebeterd heeft te herinneren aan zijn vroegere overtredingen en wangedrag.

Over het recht van de persoon is in de Talmoed tot in detail beschreven welke daden dit fundamentele recht aantasten. Zo is het zondig om iemand een adres te verschaffen zonder er zeker van te zijn dat dit adres juist is. Ook is het niet juist om een winkel binnen te gaan en naar de prijs van een bepaald artikel te vragen zonder dat men er ook maar aan denkt dit te kopen. Vergrijpen van deze aard worden in de Talmoed 'onrecht doen door woorden' (*ona'at dewariem*) genoemd en als ernstiger beschouwd dan schade aan mensen toebrengen met materiële zaken, (*ona'at mamon*), aangezien het eerste een belediging is van de persoonlijkheid.

Nauw verwant aan het schaden met woorden is *genewat da'at* (het stelen van gedachten). Het voornaamste voorbeeld van *genewat da'at* is de valse voorstelling van zaken, zoals deze wordt gegeven door een bedrieger die een slachtoffer zo beïnvloedt dat hij tegen diens eigen belang of tegen beter weten in handelt. Onder de gegeven voorbeelden van dit *genewat da'at* is bijvoorbeeld het uitnodigen van een kennis tot een maaltijd in de wetenschap dat deze de uitnodiging niet zal aanvaarden, of het lenen van een som geld, zeggende dat men daarvoor voedsel wil kopen, terwijl men het in feite voor andere doeleinden wil gebruiken. Al deze misleidingen, of ze nu gericht zijn tegen een jood of niet, behoren tot de categorie van *genewat da'at* en zijn verboden. De eerbied voor de menselijke persoon verbiedt het gebruik maken van leugens, om het even tegen wie zij zijn gericht; 'Gij zult tegen elkaar niet liegen' (Lev. 19:11). Liegen blijft in de Talmoed niet beperkt tot de formele betekenis van de woorden. Het gesproke-

ne kan woordelijk wel juist zijn, maar is gebruikt met de bedoeling te misleiden en wordt zo tot een leugen. Derhalve wordt ook elk geestelijk voorbehoud veroordeeld; 'Laat uw ja en uw nee rechtvaardig zijn' (Talmoed Baba Metzia 49a). Het staat dus gelijk met liegen om met de lippen iets te beweren, maar ondertussen iets anders te denken.

Eerbied voor mensen laat geen haat toe. Dit gebod uit de Bijbel (Lev. 19:17) is volgens de Talmoed van universele betekenis; 'Iedereen die een mens haat, haat God de Schepper, die vol liefde sprak en de wereld schiep' (Sifre Zoeta Numeri 18). Hetzelfde geldt voor het koesteren van wraak of wrok (Lev. 19:18). 'Als een man een van zijn handen afhakt met een mes, zal hij zich dan wreken door zijn hand die de schade veroorzaakt heeft af te hakken?' (Talmoed Jeroesjalmi, Nedariem, 9). Deze uitspraak maakt de wet om geen haat of wrok te koesteren tot een universele wet. Zelfs aan een vijand mag dit aspect van het recht van de persoon niet worden onthouden; 'Ik zou de Ene in de hemel loochenen als ik mij verheugde over de vernietiging van hem die mij haat, of juichte dat hij door rampen is getroffen' (Job 31:28-29).

Het recht van de persoon verdedigt ook de menselijke vrijheid. Vrijheid is een onvervreemdbaar recht van de mens dat onder geen enkele omstandigheid mag worden aangetast. Deze algemene stelling wordt in de wetgeving nader toegelicht in een aantal bepalingen, zoals het recht van de werknemer zich terug te trekken voor hij zijn werk heeft voltooid, op voorwaarde dat hij kan worden vervangen en dat zijn vertrek voor zijn werkgever geen financieel verlies betekent. De verplichtingen van de werknemer worden hier alleen uit materieel oogpunt beschouwd en niet als persoonlijk gezien.

Verwant aan de gedachte van de menselijke vrijheid is die van de gelijkheid van alle mensen. Het boek Job verdedigt het recht op volledige gelijkheid, zelfs van de slaaf, wanneer het zegt: 'Wanneer ik mijn dienaar of dienaar veracht wanneer zij met mij strijden, wat zal ik dan doen wanneer God zich verheft? Wat zal ik Hem antwoorden, als Hij mij bezoekt? Heeft de Schepper

die mij schiep, niet ook hen geschapen? Vormde niet de Ene en Enige ons allebei in de moederschoot?' (Job 31:13-15). Dit principe van menselijke gelijkheid ligt ten grondslag aan de bepalingen van de Talmoed over de verhouding van meester en slaaf. Het was verboden een slaaf vernederende of niet-noodzakelijke arbeid te laten verrichten en een invalide slaaf moest met dezelfde zorg worden behandeld als de gezonde.

Gerechtigheid

Deze bepalingen uit de Bijbel en de Talmoed hebben tot doel de rechten van de mens te waarborgen en behoren tot het domein van de rechtvaardigheid. Als aanvulling op de eisen tot rechtvaardigheid vinden wij de eisen van gerechtigheid, die de nadruk leggen op de aanvaarding van plichten en op positieve wijze de fundamentele rechten van mensen bekrachtigen.

Als bekrachtiging van het recht van de enkeling op leven gebiedt de gerechtigheid de mens niet werkeloos toe te zien als het bloed van een medemens wordt vergoten (Lev. 19:16). In welk gevaar een medemens zich ook mag bevinden, al is men bezig te verdrinken of wordt men aangevallen door rovers of wilde dieren, de voorbijganger heeft de plicht te hulp te komen en als hij daartoe persoonlijk niet in staat is, moet hij op eigen kosten reddingspogingen organiseren (Talmoed Sanhedrin 73a).

Gerechtigheid eist dat we onze medemensen de middelen verschaffen om te kunnen leven. In het oude Israël werd voor hen gezorgd die niet voldoende konden verdienen, door een deel van de oogst – de hoeken van het veld en bepaalde sprokkelingen – te bestemmen voor de armen. Met de verwoesting van de joodse staat verloren deze wetten hun kracht. Er bleven niettemin nog meer dan voldoende mogelijkheden over om voor arme mensen te zorgen.

Een van de oudste middelen om deze gerechtigheid te realiseren is liefdadigheid. Het geven van aalmoezen in de vorm van geld, voedsel of kleding is volgens de Talmoed een van de regelmatig terugkerende plichten van het dagelijks leven. Dit is een universele plicht die moet worden uitgeoefend tegenover alle behoeftigen, onafhankelijk van geloof of oorsprong – zelfs met in-

begrip van vijanden. 'Als uw vijand vroeg is opgestaan om u te doden en hij hongerig en dorstig tot u komt, geef hem spijs en drank' (Midrasj op Spreuken 25:21). Niemand mag proberen om onder deze plicht uit te komen. Zelfs een arme die zelf van liefdadigheid leeft, dient aalmoezen te geven aan hen die zich in nog grotere nood bevinden dan hijzelf (Talmoed Gittin 7b).

De hoogste vorm van liefdadigheid wordt evenwel 'constructieve liefdadigheid' genoemd. Daarbij wordt aan de arme een lening verstrekt om hem gelegenheid te bieden om zich maatschappelijk nuttig te maken. Ook dit is een universele wet; 'Als je broeder tot armoede is vervallen en zijn hand krachteloos is, dient gij hem op te heffen, zelfs indien hij een vreemde of een tijdelijk inwoner is, opdat hij bij u leve' (Lev. 25:35). Volgens het talmoedische commentaar betekent dit 'hem voorzien van middelen tot levensonderhoud' (Talmoed Baba Kamma 112a). Van de lening die aan de arme verstrekt wordt, mag geen rente worden genomen, want het doel van de lening is een medemens van de ondergang te redden (Lev. 25:36). Het is ontoelaatbaar om beslag te leggen op de werktuigen van de schuldenaar die hij nodig heeft om in zijn levensonderhoud te voorzien (Talmoed Baba Metzia 115a).

Om de schuldenaar te vrijwaren tegen dreiging met beslaglegging is het verboden voor de schuldeiser om bij de schuldenaar op terugbetaling aan te dringen terwijl deze bezig is voor zichzelf economisch een bestaan op te bouwen (Ex. 22:24). Als bekend is dat hij niet in staat is om te betalen, dient zijn schuldeiser zelfs zoveel mogelijk een ontmoeting te vermijden om hem niet in verlegenheid te brengen (Midrasj Exodus Rabba 31:6). Het recht van de arme om te leven houdt het recht in op kleding en onderdak. Ter bekrachtiging van dit recht wordt de schuldeiser bevolen om een 'daad van gerechtigheid' uit te oefenen, namelijk de plicht om een kleed aan de schuldenaar terug te geven dat de schuldeiser in onderpand heeft genomen als de schuldenaar dit nodig heeft (Deut. 24:13).

Het is van betekenis dat *tsedaka*, Hebreeuws voor gerechtigheid, een aanduiding werd voor armoedebestrijding. De armen heb-

ben volgens de joodse leer aanspraak op ondersteuning door meer welgestelden, als iets dat hun rechtens toekomt. Hieruit volgt dat zij die aalmoezen ontvangen, niet het verwijt van luiheid mogen krijgen.

De gever heeft de plicht, als een daad van rechtvaardigheid voor de arme, zich met sympathie en begrip te verdiepen in de ervaringen van hen die zich tot hem wenden om hulp. De talmoedische ethiek benadrukt de vriendelijke woorden die de gift aan de arme moeten begeleiden en meer voor de arme kunnen betekenen dan de gift op zichzelf (Talmoed Soekka 49b).

Tegelijkertijd dient de schenker er echter op toe te zien dat aan zijn gift geen onwaardige bestemming wordt gegeven. Het weggeven van geld uitsluitend ter wille van het geven, wordt niet beschouwd als een juiste bijdrage tot het uitoefenen van liefdadigheid. Liefdadigheid wordt nooit beschouwd als een bron waaruit de schenker de hemelse genade kan verkrijgen als men niet ook let op de behoeften of de aard van de ontvanger. Alle ondersteuning moet in de eerste plaats het welzijn van de ontvanger ten doel te hebben, de verlichting van zijn noden, zonder leegloperij en luiheid aan te moedigen. Zij die voor ondersteuning in aanmerking willen komen, moeten erin toestemmen dat hun geval nader wordt onderzocht, zodat een juist onderscheid kan worden gemaakt tussen de werkelijk behoeftigen die ondersteuning verdienen en beroepsbedelaars en bedriegers. Dit is altijd geboden, tenzij er onmiddellijk hulp geboden moet worden, zoals voedsel voor de hongerige, drank voor de dorstige en kleding voor de naakte.

Als een daad van gerechtigheid mag de liefdadigheid geen element van onrechtvaardigheid bevatten. De Talmoed beschouwt het derhalve als verwerpelijk om liefdadigheid te beoefenen, terwijl men zijn schulden niet betaalt of zijn arbeiders het hun toekomende loon onthoudt (Jalkoet Sjim'oni, Spreuken, 947). Aalmoezen mag men niet gebruiken als dekmantel voor onrechtvaardige praktijken of het schenken van giften aan de armen verbinden met persoonlijk voordeel (Midrasj Exodus Rabba 31:18).

De aanspraak van de arme op de steun van welgestelden heeft zijn oorsprong in de gedachte dat alles het eigendom is van God. Dit impliceert dat men onderkent dat alles wat de mens bezit door God is gegeven en dat het recht op bezit slechts wordt gerechtvaardigd door de mogelijkheden die dit biedt om het ten goede aan te wenden. Dit was het principe dat ten grondslag lag aan de reeds genoemde bijbelse wetten inzake het oogsten. Ook de grondbezitter diende te erkennen dat al zijn rechten op de grond en de opbrengst stamden van God en dus onderworpen waren aan de opvatting dat uiteindelijk God alleen het eigendom hiervan bezit. Hieruit volgt dat alle kinderen Gods recht hebben op een aandeel in deze grond, die immers hun gemeenschappelijk erfdeel is. Het is dit gemeenschappelijke recht van alle mensen, een uitvloeisel van het goddelijke eigendomsrecht, dat de Bijbel waarborgt door aan de armen een deel van de oogst toe te wijzen.

Het standpunt van de Bijbel met betrekking tot de gaven van de natuur bepaalde ook het standpunt van de geleerden met betrekking tot andere gaven die de mens door goed geluk ten deel vallen. Hoewel zij particuliere eigendomsrechten erkenden, wilden zij deze uit sociale overwegingen beperken en achtten zij de aanspraak op particulier bezit slechts gerechtvaardigd als dit een grondslag vormde voor dienstbaarheid. Zo is er onvoldoende reden iemand iets van zijn bezit te weigeren alleen op grond van het feit dat het niet van hem is. Mits dit voor de eigenaar geen verlies of schade meebrengt, hebben ook anderen het recht te genieten van de voordelen die particulier eigendom met zich meebrengt. Een karakteristiek voorbeeld waarbij de wijsheidsleraren dit principe toepassen, is dat van een akker waarvan aan het einde van het oogstseizoen de oogst is binnengehaald. Als de eigenaar anderen niet toestaat de akker te betreden, uitsluitend omdat het zijn particulier eigendom is, dan is dit niet ethisch verantwoord. (Talmoed Baba Kamma 81b).

Gerechtigheid als een van de voornaamste drijfveren voor menselijke handelingen beperkt zich niet tot mensen, maar sluit ook andere schepselen in. Mededogen met het dier wordt door de Bijbel steeds beschouwd als het kenmerk van een rechtvaardig

mens; 'Een rechtvaardig mens heeft aandacht voor het leven van zijn dier' (Spreuken 12:19). Een aantal van de bijbelse wetten inzake de behandeling van dieren is reeds in een vorig hoofdstuk genoemd. Op grond van deze en dergelijke wetten verklaarden de leraren van Israël met de term *tsa'ar ba'alé chajiem* (leed veroorzaken aan levende schepselen), dat de minste veronachtzaming van de behoeften en gevoelens van dieren een misdaad was. Zo bepaalden zij dat het verboden is de maaltijd te gebruiken voordat de dieren gevoed zijn of een dier te kopen, voor zich ervan verzekerd te hebben dat het voldoende voedsel zal hebben. Dezelfde aandacht voor het recht dat dieren hebben op het menselijk mededogen ligt ten grondslag aan de uitgebreide voorzorgsmaatregelen waarmee de joodse wet de slacht van dieren heeft omgeven. Deze hebben tot doel om de pijn zo gering mogelijk te laten zijn, als deze niet geheel kan worden voorkomen.

Deze principes strekken zich niet alleen uit tot het dierenrijk. Gerechtigheid is een principe dat de houding tot de hele schepping dient te beheersen. Het bijbelse verbod op het omhakken van vruchtdragende bomen (Deut. 20:19-20) is door de Talmoed uitgebreid en wordt door deze betrokken op alle soorten nuttige zaken waarop het algemene verbod *baäl tasjchit* (gij zult niet vernietigen) (Deut. 20:19) van toepassing is. Voedsel, en in het bijzonder brood, mag men niet opzettelijk laten bederven of verkwellen. Ook is het verboden om een voorwerp te vernietigen dat zijn eigenaar niet meer nodig heeft, maar dat mogelijk nog van nut kan zijn voor anderen.

Naastenliefde

De geboden om de naaste lief te hebben gaan boven de eisen van rechtvaardigheid en gerechtigheid uit en omvatten deze helemaal, zoals zij geformuleerd zijn in het bijbelse gebod 'Houd zoveel van je naaste als van jezelf' (Lev. 19:18). De nadere uitwerkingen van deze gulden regel worden in de Bijbel opengelaten, maar volgens de joodse ethiek heeft dit betrekking op iedere persoonlijke dienst aan de medemens. Deze daden worden in de Talmoed *gemiloet chasadiem* (het uitoefenen van weldaden) genoemd. De eigenlijke betekenis van deze Hebreeuwse term is 'de vergelding van het goede', dat wil zeggen de vergelding van het goede aan de medemen-

sen ter wille van Gods goedheid, en houdt verband met gevoeligheid en barmhartigheid tegenover alle mensen.

Tot specifieke 'goede daden' waarop de talmoedische leer de nadruk legt, behoren het bezoeken van zieken, het verschaffen van een bruidsschat aan een behoeftige bruid, het bewijzen van de laatste eer aan een dode en het troosten van rouwenden.

Gemiloet chasadiem vindt niet slechts haar uitdrukking in het schenken van tijdelijke hulp aan onze medemensen, maar ook in de poging om hen terug te brengen tot het juiste gedrag (Talmoed Tamid 28a). Het vindt haar uitdrukking in beleefdheid en een voorkomend optreden tegenover iedereen, onafhankelijk van geloof of afkomst (Spreuken der Vaderen 4:25) en in het ontvangen van mensen met opgewekt gelaat (ibidem, 4:15).

De talmoedische leer van naastenliefde verlangt ook dat men *lif'niem mie sjoerat ha dien* zal handelen (binnen de grenzen van de wettige rechten). Iemand die zo handelt, staat niet op wettige rechten die hem geschonken zijn als gevolg van een procesvergoeding, schadevergoeding, enzovoort, maar doet daarvan afstand ten gunste van zijn economisch zwakkere tegenstander.

Het gebod om de naaste lief te hebben, met alles wat daaruit voortvloeit, is alomvattend en strekt zich uit tot alle mensen, van welk ras of geloof zij ook mogen zijn. Het bijbelse gebod om 'de vreemdeling lief te hebben gelijk jezelf' (Lev. 19:34) wijst onmiskenbaar in deze richting. In de woorden 'gelijk jezelf' ligt het principe van de gelijkheid van alle mensen besloten. Ieder onderscheid dat het jodendom maakt tussen jood en niet-jood heeft alleen een godsdienstige betekenis. Op staatkundig en maatschappelijk terrein wordt het onderscheid tussen joden en andere volkeren niet erkend; 'Eén wet en één recht geldt voor jullie en voor de vreemdeling die zich bij jullie ophoudt' (Num. 15:16). De wet is gelijk voor allen; 'spreken jullie rechtvaardig recht tussen de een en de ander, ook als die een vreemdeling is' (Deut. 1:16). De vreemdeling heeft geen beschermer nodig om te kunnen procederen, zoals in het oude Griekenland en Rome; 'want het recht is van God' (Deut. 1:17). Het is God die de vreemdeling zijn deel schenkt en volle rechten op de wetten van het land.

Deze gelijkheid wordt zelfs uitgebreid tot het land; 'het zal geschieden dat jullie het land verdelen door het lot als erfdeel voor jullie en voor de vreemdelingen die onder jullie verblijven. Die zullen kinderen voortbrengen en zij zullen voor jullie zijn als geboren in het land onder de kinderen Israëls; zij zullen met jullie een erfdeel hebben onder de stammen van Israël' (Ezech. 47:22).

Deze bijbelse houding tegenover andere volkeren blijkt ook uit de leer van de Talmoed. Kenmerkend hiervoor is de uitspraak van Hillel: 'Behoor tot de leerlingen van Aäron, die vrede bemint en nastreeft, menselijke wezens liefheeft en hen doet naderen tot de Tora' (Spreuken der Vaderen 1:12).

Heiligheid

Aan de hele joodse ethiek ligt het denkbeeld van persoonlijke heiligheid ten grondslag. De belangrijke voorschriften: 'Houd van je naaste als van jezelf', 'Haat je broeder niet', 'Neem geen wraak', 'Koester geen wrok', 'Bemin de vreemdeling', zijn allemaal een onderdeel van het gebod 'Weest heilig, want heilig ben Ik, de Eeuwige, jullie God' (Lev. 19:1).

Heiligheid heeft, zoals al vaker is opgemerkt, een negatief en een positief aspect. Aan de negatieve kant vereist heiligheid zelfbeheersing. Zelfbeheersing moet niet slechts worden uitgeoefend met betrekking tot slechte daden, maar ook tot slechte verlangens. Als verlangens niet worden bedwongen, hebben ze de neiging zich te ontwikkelen tot ondeugden die tot gewoonte worden, en de gevolgen daarvan beschouwen de rabbijnen als ernstiger dan de slechte daad op zichzelf (Talmoed Joma 29a).

Tot de gevaarlijkste ondeugden behoren volgens de Talmoed jaloezie, hebzucht en eerzucht. Dit zijn ondeugden die de mens uit de wereld verdrijven (Spreuken der Vaderen 4:28), doordat zij de goede maatschappelijke verhoudingen verstoren en leiden tot de vernietiging van mens en maatschappij. Een andere ondeugd die door de Talmoed als zeer gevaarlijk wordt beschouwd, is toorn. 'Het is zeker dat de ongerechtigheid van een vertoornd mens groter is dan zijn verdiensten' (Talmoed Nedariem 22b). In deze uitspraak van de Talmoed wordt de nadruk gelegd op het gevaar van

de toorn die dikwijls leidt tot een volkomen verlies aan zelfbeheersing en daardoor veel van het goede teniet kan doen dat door een rancuneuze persoon eerder tot stand werd gebracht.

Zelfbeheersing moet volgens de joodse ethiek niet worden verward met ascetisme. Het ascetisme is als een ideaal op zichzelf vreemd aan de geest van het jodendom. Het joodse denken is wezenlijk optimistisch, beschouwt de aardse wereld niet als van nature slecht, noch meent het dat op het menselijk bestaan een vloek rust. Hoewel het jodendom het leven in het hiernamaals verheerlijkt, doet het dit niet ten koste van het leven op aarde. Ook dit leven is zeer goed en het is de wil van God dat de mens zal genieten van alle goede dingen waarvan de aarde vol is. 'En God zag alles wat Hij gemaakt had, en ja, het was zeer goed' (Gen. 1:31) – zowel in deze als in de komende wereld (Midrasj Genesis Rabba 9:3). Het jodendom beschouwt het lichaam nooit als besmet en de natuurlijke instincten als geworteld in het kwade. Het menselijk lichaam is een heilig voertuig dat een goddelijke vonk bevat, de ziel, en als zodanig schoon en in goede gezondheid moet worden gehouden.

De verwaarlozing van het lichaam en zijn fysieke behoeften is een belediging van God en de dagelijkse wassing van het lichaam is een godsdienstige plicht tot eer van de Schepper (Talmoed Sjabbat 50b). Zich onthouden van iets dat niet verboden is, wordt als een zonde beschouwd. 'De mens', zo zegt de Talmoed, 'zal in het hiernamaals rekenschap moeten afleggen voor alle geoorloofde genoegens waarvan hij zich heeft onthouden' (Talmoed Jeroesjalmi Kiddoesjien 4:12.). Vasten zonder dat dit door de wet is voorgeschreven, wordt ook niet goedgekeurd. Hij die van vasten een gewoonte maakt, wordt zelfs als een zondaar beschouwd (Talmoed Ta'anit 11a). In dezelfde geest verwerpt het jodendom de opvatting die rijkdom veracht en weinig waarde hecht aan het huwelijk. Integendeel, 'rijkdom en welgesteldheid' behoren tot de zegeningen voor hen die God vrezen (Ps. 112:13). De hogepriester mocht in de plechtige dienst op de heiligste dag van het joodse jaar, Grote Verzoendag, niet voorgaan tenzij hij een echtgenote had om zijn huis te heiligen.

Volgens de joodse leer is het materialisme niet slecht omdat het zich met materiële goederen bezighoudt, maar omdat het zich met niets anders bezighoudt. Als dit niet het geval is en de zintuigen worden beheerst, is het genieten van de goede dingen op aarde een vervulling van Gods wil. Zelfbeheersing is niet voldoende. Dit vertegenwoordigt slechts de negatieve kant van de heiligheid die zich bezighoudt met het vermijden van overtredingen en het uit de weg gaan van het kwaad. Heiligheid heeft echter ook een positieve zijde, die tot uitdrukking moet worden gebracht in termen van gerechtigheid en liefde. Die vereist de cultivering van positieve deugden die mensen bewust maken van wat men wél in plaats van wat men niet dient te doen. Alhoewel deugden persoonsgebonden zijn, ontlenen ze hun kwaliteit aan het sociale verband, waarin zij vollediger tot ontwikkeling komen.

De eerste van deze deugden is tevredenheid en wel innerlijke tevredenheid. 'Wie is welgesteld?' vraagt de Talmoed en het antwoord is: 'Hij die tevreden is met zijn lot' (Sprenken der Vaders 2:1). Een tevreden mens wordt niet uitsluitend behoed voor vele ondeugden zoals hebzucht en allerlei slechte aandriften, maar hij is ook een bron van vreugde voor zijn omgeving; 'Een opgewekt hart is een voortdurend feestmaal' (Spr. 15:16).

Tevredenheid spruit voort uit een bewust geloof in Gods voorzienigheid en Zijn weldadige leiding in het menselijk leven. Het gevolg van deze houding is een sereniteit van geest die een diepere schakering van vreugde aanneemt – 'Vreugde in God'. Vreugde in God is een eigenschap van de ziel die de hele inhoud van het leven verrijkt en altijd een bron van kracht is geweest in tijden van maatschappelijke beroering; 'De vreugde van de Eeuwige is je kracht' (Neh. 8:10).

Vertrouwen in God leidt ertoe dat mensen bereidwillig hun afhankelijkheid van God erkennen en de onvolkomendheid en zwakheid van hun positie buiten God. Het levendige besef van deze waarheid leidt tot nederigheid, de deugd die mensen beschermt tegen het gevaar van trots op materiële verworvenheden en hen maakt tot mensen die 'geliefd zijn in de hemel en begeerd op aarde'.¹

De beloning van nederigheid is de vreze Gods (Spr. 22:4). De oprechte erkenning van zijn morele onwaardigheid voor God heeft een afschrikwekkende werking met betrekking tot enige handeling of gedachte die de enkeling nog verder in de goddelijke achting doet dalen. Zo wordt nederigheid de grondslag van alle menselijk gedrag, zowel godsdienstig als maatschappelijk. De vreze Gods is de drijfveer van al het ethische handelen, maar volgens de Talmoed in het bijzonder met betrekking tot zaken die aan het hart zijn toevertrouwd' (*masoer la lev*), dat wil zeggen zaken die niet nauwkeurig kunnen worden bepaald, maar moeten worden overgelaten aan het individuele geweten en het onderscheidingsvermogen van de betrokken persoon. Een algemene conclusie trekkend uit een aantal teksten van de Bijbel (Lev. 19:14,32; 25:36,43) wijst de Talmoed erop dat 'alle geboden die aan het hart zijn toevertrouwd, vergezeld gaan van de aansporing 'Gij zult uw God vrezen' (Talmoed Kiddoesjien 32b).

De vrees voor God is 'het begin van de kennis' (Spr. 1:7) – en de eerste stap op weg naar juist handelen. Hoger dan de vreze Gods is de liefde tot God – liefde die wordt opgeroepen door het aanschouwen van Zijn volmaaktheid en goedheid die de aarde vervult. Het jodendom benadrukt beide motieven, de vrees en de liefde voor God. De vrees voor God is een rem op het begaan van lage streken en de liefde tot God is de krachtigste motivatie voor het verrichten van deugden.

De liefde tot God moet leiden tot de 'heiliging van Zijn Naam', (*kiddoesj ha Sjem*), en is het belangrijkste principe én de drijfveer van de joodse ethiek. De gedachte die aan kiddoesj ha Sjem ten grondslag ligt is dat iedere handeling die de verheffende kracht van het jodendom aantoonst en glans verleent aan de naam Israël een heiliging is van Gods naam. Zo is iedere daad van zelfverloochening, zelfbeheersing en zelfopoffering in dienst aan God of aan onze medemensen een kiddoesj ha Sjem. Omgekeerd is iedere daad die de eer van de naam jood bezoedelt en de godsdienst van Israël in diskrediet brengt een *chilloel ha Sjem*, een ontwijding van de Naam. De hoogste vorm van kiddoesj ha Sjem echter wordt getoond ter wille van God – een heldendom dat dikwijls tot martelaarschap leidt. In zo'n geval kan van de

held zelfs geëist worden dat hij met zijn leven zijn bondgenootschap met God bewijst. Zelfs een heel volk kan hiertoe geroepen worden. De joden moesten vaak kiezen als hun werd gezegd: 'Offer aan afgoden of sterf.' Hun leven door de eeuwen heen mag terecht een voortdurende kiddoesj ha Sjem genoemd worden. De joden hebben zeker individuele gebreken – gebreken die in veel gevallen zijn veroorzaakt door eeuwenlange vervolgingen. Dit verandert echter niets aan het historische feit van Israëls martelaarschap ter wille van de waarheid en universele ethische en godsdienstige idealen. De kracht en inspiratie die joden ertoe brachten dit martelaarschap op zich te nemen in dienst van de mensheid, stamden uit geen andere bron dan de Tora en het praktiseren van haar godsdienst.

16. De Talmoed in het jodendom

(3): godsdienstige handelingen

De bijdrage van de Talmoed op ethisch gebied heeft haar parallel op het gebied van de godsdienstige handelingen. Met hun methoden en bijbelse voorschriften brachten de geleerden systeem aan in de joodse handelingen. Ondanks het feit dat de offerdienst niet meer bestond, was het systeem zo rijk en geschakeerd dat het helemaal aan de vereisten van het jodendom voldeed. Latere generaties voerden weliswaar nog nieuwe ritën en gebruiken in, maar deze beoogden slechts de uitwerking van dit systeem te versterken als standaard voor de joodse godsdienstplichten en zijn suprematie als leidraad voor alle joodse handel en wandel te handhaven.

Nu we overgaan tot een summier beschrijving van de godsdienstige vereisten van het jodendom, is het daarom voor ons doel niet onjuist om ook melding te maken van aanvullende ritën en praktijken, die weliswaar na de afsluiting van de Talmoed werden ingevoerd, maar ook heden ten dage nog van kracht zijn.

Voor de jood beginnen de door de Talmoed voorgeschreven verplichtingen bij het eerste moment van de dag, bij het ontwakken. Zodra hij 's ochtends zijn ogen opent, moet hij de Almachtige danken dat deze hem zijn ziel heeft teruggeschonken, verfrist en gesterkt, gereed voor de taken van de dag die wachten.

Reinheids- en spijswetten

'Reinheid is nabij goddelijkheid'; van de juistheid van deze zeggwijze dient de jood volgens de Talmoed een praktisch bewijs te leveren door een aantal rituele wassingen die bij verschillende gelegenheden verricht moeten worden. Onmiddellijk na het opstaan dient hij de handen te wassen, zowel als een handeling van elementaire hygiëne als om zich te heiligen. Ditzelfde tweeledige

motief ligt ten grondslag aan het rituele handen wassen dat voor de aanvang van iedere maaltijd vereist is.

Er zijn veel heilighingshandelingen die bij de maaltijd worden geëist van de jood die zich aan de voorschriften houdt. Voor het tot zich nemen van spijs of drank en ook na de nuttiging van spijs of drank, van welke soort dan ook, wordt er een lofzegging uitgesproken. Slechts vlees van zoogdieren of vogels die volgens de Bijbel *kasjeer* (geoorloofd) zijn, mag worden gegeten. Bovendien moet het dier op de juiste wijze zijn geslacht door een vakkundige *sjocheet* (slachter), volgens de nauwkeurig voorgeschreven bepalingen die het dier zo min mogelijk pijn doen. Het nuttigen van bloed wordt door de Bijbel ten strengste verboden en daarom moet al het bloed verwijderd worden door het vlees goed af te spoelen en te zouten om alle mogelijk overgebleven bloedresten te verwijderen. Het te slachten dier moet bovendien vrij zijn van enig letsel of organische ziekte. Het onderscheid tussen 'reine' en 'onreine' soorten bestaat ook ten aanzien van vissen. Al deze bepalingen hebben ten doel om aan het feitelijk dierlijke proces van verorberen van voedsel, een element van vergeestelijking te verlenen.

In dit verband noemen we ook het gebruik dat ontleend is aan het bijbelse gebod 'niet een bokje te koken in de melk van zijn moeder' (Ex. 23:19, 34:26, Deut. 14:21), wat de volledige scheiding tussen vlees en melk vereist – niet alleen met het voedsel, maar ook in de keuken.

Tsitsiet, tefillien en de mezoeza

Heiliging is ook de grondtoon van de ritën die het leven van de jood begeleiden. De voornaamste daarvan zijn symbolen: een kleed met schouwdraden (*tsitsiet*), de gebedsriemen (*tefillien*) en het kokertje aan de deurpost (*mezoeza*).

Het kleed met de schouwdraden moet door de mannelijke jood worden gedragen, vroeger boven zijn overige kleding, maar sinds de 13e eeuw als onderkleed, het *arba kanfot* (vier hoeken). Het dient als voortdurende herinnering aan het feit dat de jood zijn hele wezen dient te heiligen voor de dienst aan God. De tefillien worden tijdens het ochtendgebed gedragen op het voorhoofd en de arm die het dichtst bij het hart ligt. Ze bevatten pas-

sages uit de Bijbel, op perkament geschreven, die de jood aansporen om God lief te hebben met zijn hele hart, ziel en vermogen, en alle krachten van het dagelijks leven – gedachten, gevoelens en handelingen – ondergeschikt te maken aan de dienst aan God.

Dezelfde passages zijn in een mezoza aangebracht aan de deurpost van de hoofdingang van het huis en van iedere woonkamer; ze sporen de jood aan zijn huis te heiligen en het tot een verblijf te maken dat het waard is om gezegend te worden door Gods aanwezigheid.

De gebeden

Elke dag moet driemaal een gebed worden verricht, 's ochtends, 's middags en 's avonds. Het ochtendgebed kan vanaf het aanbreeken van de dag verricht worden tot deze ongeveer een derde van zijn lengte heeft bereikt, het middaggebed van even na de middag tot kort voor zonsondergang, en het avondgebed van korte tijd voor het invallen van de nacht tot de dageraad. Deze tijden komen overeen met die waarop de dagelijkse offers in de tempel werden gebracht, omdat de gebeden in de plaats zijn gekomen van de tempeloffers. Het plechtigste van deze drie dagelijkse gebeden is het ochtendgebed. Vóór het uitspreken daarvan is het niet geoorloofd een maaltijd te gebruiken of enig werk te verrichten. Het ochtendgebed wordt door de man uitgesproken terwijl hij gehuld is in een gebedsmantel met schouwdraden aan de vier hoeken, het *talliet*, en op weekdays worden ook de *tefillien* aangelegd. Deze tefillien worden niet aangelegd op sabbat en feestdagen, aangezien deze dagen op zichzelf reeds voldoende getuigen van de heilingsidealen die ook door de tefillien worden uitgedrukt.

Het voornaamste bestanddeel van elk van de drie dagelijkse gebeden is de *tefilla* (letterlijk 'gebed'), zoals het in de Talmoed heet vanwege zijn smekend karakter en ouderdom, maar dat nu in het algemeen het *amida* (het staan) wordt genoemd vanwege de staande houding waarin het wordt verricht. De *amida* bestaat uit negentien (oorspronkelijk achttien)¹ lofzeggingen waarvan de eerste drie Gods soevereiniteit, almacht en heiligheid prijzen,

en de laatste drie de Eeuwige dank brengen vanwege Zijn milde gaven, waarbij geëindigd wordt met een gebed voor vrede. De tussenliggende dertien lofzeggingen worden uitgesproken om te smeken voor de vervulling van een grote verscheidenheid aan menselijke behoeften – op stoffelijk en geestelijk gebied – en bevatten ook de bede voor Israëls collectieve herstel.

Op sabbat en feestdagen, wanneer de treurige stemming die door de smeekbeden wordt opgeroepen niet in overeenstemming zou zijn met het blijde karakter van de dag, worden de tussenliggende dertien lofzeggingen vervangen door een enkele die betrekking heeft op die bepaalde feestdag.

's Ochtends en 's avonds gaat aan de amida het *sjema* vooraf dat, zoals gezegd², Israëls voornaamste geloofsbelijdenis vormt. Het *sjema* wordt op zijn beurt ingeleid door twee lofzeggingen:

- 1) om God te prijzen voor de schepping van het licht (in het ochtendgebed) en voor de instelling van dag en nacht (in het avondgebed);
- 2) ter verheerlijking van Zijn liefde voor Israël zoals deze blijkt uit de openbaring.

Het *sjema* wordt gevolgd door de verheerlijking van God als verlosser en hieraan wordt 's avonds nog een gebed toegevoegd voor een goede nachtrust. Elk van de drie dagelijkse gebeden eindigt met het *alenoe*- (op ons rust de plicht) -gebed, dat welsprekend uitdrukking geeft aan de messiaanse verwachting van Gods universele heerschappij, als de wereld volmaakt zal zijn in het koninkrijk van de Almachtige en alle slechte mensen zich tot Hem wenden in de erkenning van Zijn heerschappij.

Als dat mogelijk is, dient de jood zich voor het verrichten van de drie dagelijkse gebeden te verenigen met andere joden en een groep te vormen van ten minste tien mannelijke personen van ten minste dertien jaar (*minjan*). De nadruk op een quorum voor het verrichten van de gebeden waarborgt het gemeenschapskarakter van de joodse vroomheid. De gebeden mogen ook door de enkeling worden verricht, maar dan met uitzondering van bepaalde passages die aan een groep zijn voorbehouden. Tot deze laatste behoren de 'heileringen', de *kedoesja* en het *kaddisj*, aangezien de jood slechts te midden van zijn mede-joden

van de heiligheid van Gods naam kan getuigen. De *kedoesja* wordt gereciteerd tijdens het ochtend- en het middaggebed na de derde lofzegging van de *amida*. Ze verkondigt Gods heiligheid, door het drievoudig herhaalde 'heilig' van de serafijnen (Jes. 6:3). Het *kaddisj* markeert het einde van onderdelen van de dienst en is een gebed voor de heiliging van Gods naam en de komst van Zijn koninkrijk. Het is niet zonder betekenis dat het *kaddisj* in het Aramees is geschreven. Het Aramees was de *lingua franca* in de tijd dat het *kaddisj* werd gemaakt, wat het universele karakter van dit gebed benadrukt.

Het voorlezen van de Tora

Een ander onderdeel van de dienst waarvoor volgens de Talmoed een minjan nodig is, is de openbare voorlezing van de Tora en de Profeten. Dit voorschrift heeft tot doel de contacten met de medemens te benadrukken voor de juiste bestudering van de Tora en de inachtneming van haar wetten. De Tora wordt voorgelezen uit een rol, het *Sefer Tora*, die met de hand op perkament is geschreven, volgens bepaalde nauwkeurige voorschriften voor het materiaal en de wijze van schrijven. Vanaf de vroegste tijden zagen de leermeesters erop toe dat er op zijn hoogst niet meer dan drie dagen voorbijgingen zonder dat de jood onder invloed kwam van het Woord Gods. Zij stelden derhalve in dat elke maandag- en donderdagochtend en op sjabbatochtend en sjabbatmiddag, bepaalde gedeelten van de Tora in het openbaar werden voorgedragen.

Voor dit doel werd de Tora verdeeld in 54 *sedariem* (enkelv. *sidra*) en wel zodanig dat de lezing van de vijf boeken in één jaar kon worden voltooid. In Palestina werd oorspronkelijk de voorlezing van de Tora in drie jaar voltooid. Deze Palestijnse cyclus, de driejarige genoemd, week tenslotte voor de Babylonische, jaarlijkse cyclus, die algemeen gebruikelijk werd. Op sjabbatochtend wordt een *sidra* (gedeelte) voorgelezen, gevolgd door een voorlezing uit de Profeten van een hoofdstuk dat in verband staat met de inhoud van de *sidra* van die week. Op sjabbatmiddag en de maandag- en donderdagochtend wordt het eerste gedeelte gelezen van de *sidra* van de volgende sjabbat. Op feest- en vastenda-

gen worden uit de Tora en de Profeten gedeeltes gelezen die met deze dagen te maken hebben. Bij het voorlezen wordt een aantal personen 'opgeroepen', die elk voor en na de voorlezing door de officiële voorlezer, een lofzegging uitspreken. De tekst uit de Profeten (*Haftara*) wordt gewoonlijk gelezen door de 'opgeroepene' zelf.

In talmoedische tijd ging in Arameessprekende landen (Palestina en Babylonie) de voorlezing uit de Bijbel vergezeld van een vertaling (*targoem*) in de landstaal. Deze gewoonte gaat terug tot Ezra in wiens tijd het Aramees geleidelijk aan het Hebreeuws als spreektaal begon te vervangen en zodoende de algemene bestuurs-, handels- en cultuurtaal in heel West-Azië werd. Deze vertaling was opgedragen aan een speciale vertaler (*metoergeman*) en werd mondeling gegeven, om haar niet te verwarren met de heilige tekst. Alhoewel de algemeen aanvaarde interpretatie bepalend bleef, bezat de vertaler een zekere mate van vrijheid ten aanzien van de vorm waarin deze kon worden gegoten, wat resulteerde in Aramese versies, die van plaats tot plaats van elkaar afweken.

De oudste van de officieel aanvaarde vertalingen (*targoems*) van de Tora is die van Onkelos³, die misschien uit de 2e eeuw dateert, de tekst grotendeels nauwkeurig volgt en in vele opzichten verwantschap toont met de wijze van uitleg van de school van rabbi Akiba, hoewel de *targoem* zijn huidige vorm niet voor de 5e eeuw ontving. De *targoem* Onkelos staat in hoog aanzien en hoewel Aramees niet langer wordt gesproken, is de vrome jood die thuis de wekelijkse *sidra* leest nog steeds gewend om daarbij de *targoem* Onkelos te lezen. De officieel aanvaarde *targoem* op de Profeten wordt toegeschreven aan Jonathan ben Oeziël, een leerling van Hillel, die in zijn huidige vorm uit dezelfde tijd dateert als die van Onkelos.

Op de sjabbat, feestdagen en op de dag van de nieuwe maan (*Rosj Chodesj*) wordt na de voorlezing uit de Tora nog een tweede *amida* (*moesaf*, toegevoegd gebed) gereciteerd, naar analogie van de extra offers die op deze dagen in de tempel werden gebracht. De opbouw van het *amida* van het *moesafgebed* is dezelfde als

die op alle sjabbat- en feestdagen, in het ochtend-, middag- en avondgebed, met uitzondering van een gedeelte dat smeekt om het herstel van Israël en de herbouw van de tempel. Dat bevat ook bijbelteksten met bijzonderheden over de offers die vroeger op deze bepaalde dag werden toegevoegd.⁴

Behalve de dagelijkse gebeden schrijft de Talmoed ook lofzeggingen voor bij verschillende gelegenheden, ter erkenning van de afhankelijkheid van God en de dankbaarheid aan de Eeuwige voor de wonderbaarlijke zaken waarmee Hij de wereld heeft gevuld. Behalve de dankzegging voor en na de maaltijden worden bijzondere zegenspreuken gezegd voor het genot dat geurige planten of specerijen de zintuigen verschaffen. Verder bij het waarnemen van bepaalde natuurverschijnselen, zoals bliksem, donder of een regenboog; bij het aanschouwen van een uitnemend geleerde (jood of niet-jood) of een vorst; bij het vernemen van een goede of slechte tijding; bij het kopen van een nieuw huis en het aantrekken van nieuwe kleding.

Alle voorgeschreven gebeden moeten, in tegenstelling tot persoonlijke uitingen van vroomheid, in het Hebreeuws worden uitgesproken, de enige taal die door de talmoedgeleerden voldoende geschikt werd geacht om uitdrukking te geven aan de diepste joodse gevoelens en aspiraties. Het is volgens de Talmoed ook niet geoorloofd het gebed te verrichten zonder het hoofd te bedekken. Het ontbloten van het hoofd wordt beschouwd als een gebrek aan respect.

Zols de gedachten van de jood bij het ontwaken op God zijn gericht, zo zijn ook 's avonds de laatste gedachten voor het slapengaan vervuld van de goddelijke tegenwoordigheid. De jood legt zich te ruste met een gebed voor een vredige en ongestoorde nachtrust, het zeggen van het sjema en woorden die uitdrukking geven aan zijn vertrouwen en geloof in God.

Het huwelijk

Het gezin is de belangrijkste instelling van het jodendom, waar de idealen van de heiliging van het leven tot ontwikkeling worden gebracht en bevorderd. De grondslag van het gezin wordt gevormd door de heiligheid van de huwelijksband. Het gewijde

karakter van het joodse huwelijk blijkt uit de term *kiddoesjin* (heiliging), waarmee de huwelijksceremonie wordt betiteld. Deze heiliging blijkt ook uit het vasten van de bruid en bruidegom op de huwelijksdag tot aan de voltrekking van het huwelijk, ter voorbereiding van de heiliging van hun echtverbintenissen.

De huwelijksceremonie wordt voltrokken onder een *choepa* (huwelijksbaldakijn), die de vrijwillige aanvaarding door de bruid van de gehuwde staat symboliseert. Onder deze baldakijn wacht de bruid op haar bruidegom in aanwezigheid van haar ouders of van anderen in plaats van haar ouders, voor de voltrekking van het huwelijk. In talmoedische tijden volgde de huwelijksceremonie, die de intrede van de bruid in het huis van haar echtgenoot vierde, enige tijd na de verlovingsplechtigheid, waarbij de ring aan de bruid werd gegeven. Pas geleidelijk werden de verloving en het huwelijk in een enkele ceremonie samengevoegd. Die draagt echter nog de sporen van de oorspronkelijke plechtigheid en valt daarom in twee delen uiteen.

Het eerste gedeelte van de huwelijksvoltrekking bestaat uit de 'lofzegging bij de verloving', die wordt uitgesproken over een beker wijn tot lof van God voor de instelling van het huwelijk. Dit wordt gevolgd door de *kiddoesjin* waarbij de bruidegom, in tegenwoordigheid van twee getuigen, de ring aan de wijsvinger van de rechterhand van de bruid schuift, met de woorden: 'Zie, jij bent door deze ring gewijd volgens de wet van Mozes en Israël.'

Om de bruid in staat te stellen het huwelijk met onbezorgd gemoed aan te gaan eist de joodse wet dat geen huwelijk mag worden voltrokken voordat de bruidegom eerst een akte heeft opgesteld waarin de bruid een zekere mate van veiligheid in het huwelijk wordt gewaarborgd. Deze huwelijksakte, de *ketoeba*, wordt onmiddellijk voorgelezen nadat de bruid van de bruidegom de ring heeft ontvangen. Deze akte bevat onder meer een belofte van de bruidegom aan de bruid in de woorden: 'Ik zal voor je werken, ik zal je eren, ik zal je onderhouden en bijstaan zoals het een joodse echtgenoot betaamt.'

Het tweede deel van de huwelijksvoltrekking bestaat uit het reciteren van de 'zeven lofzeggingen' over een beker wijn. Hiertoe

behoren dank aan God voor het feit dat Hij de mens geschapen heeft als man en vrouw zodat zij elkaars levenspartner kunnen zijn, dank aan God voor Zijn geschenk aan de mensheid van de vreugde van het huwelijksgeluk, een gebed voor het geluk van bruid en bruidegom en een zegespreuk die gekoesterde verwachtingen met betrekking tot het bruidspaar verbindt aan de messiaanse verwachtingen van het joodse volk.

Als de lofzeggingen zijn geciteerd over de bekertjes wijn, worden ze door het bruidspaar gedronken als symbool van hun vastbeslotenheid om alles met elkaar te delen wat door de voorzienigheid in de toekomst voor hen is weggelegd. Aan het einde van de plechtigheid wordt door de bruidegom een glas gebroken ter herinnering aan de verwoesting van de tempel, ter vervulling van de nationale belofte waaraan de psalmdichter in Psalm 137, vers 6 uitdrukking gaf, 'nooit Jeruzalem te vergeten, zelfs niet tijdens de hoogste vreugden van het leven'.

Het doel van het huwelijk is volgens de Talmoed niet slechts de voortplanting ter vervulling van het goddelijk gebod 'Weest vruchtbaar, vermeerder u' (Gen. 1:28), maar ook de bevordering van kuisheid en reinheid, die in ongehuwde staat nauwelijks bereikbaar zijn. De grondslag van de huwelijksverhouding moet dan ook niet slechts huwelijksrouw zijn, maar ook eensgezindheid in daden en doeleinden tussen man en vrouw. Als echter het zeer uiteenlopende karakter of het verschillende temperament van man en vrouw een dergelijke verhouding onmogelijk maken, staat de Talmoed (overeenkomstig Deut. 24:1-4) scheiding toe, waarbij de vrouw een echtscheidingsakte krijgt (*Get*), waarbij de vrouw het recht ontvangt te hertrouwen. Alhoewel polygamie door de Bijbel noch door de Talmoed wordt verboden, is zij sinds de 11e eeuw in het jodendom niet langer toegestaan, behalve bij een aantal joodse groepen in moslimlanden. Hierop staat de straf van excommunicatie (*cherem*)⁵ als gevolg van een innerlijk joods besef van zedelijke waarden, dat reeds in de tijd van de Talmoed een uitgesproken afkeer koesterde tegen polygame huwelijken.

Opvoeding van de kinderen, *brit mila* en *bar mitswa*

In het middelpunt van het joodse huwelijk staan de kinderen. Het belang van kinderen heeft niet alleen te maken met de continuïteit van de familie, maar ook dat zij de vervulling waarborgen van de taak die door God aan Israël is toebedeeld. Daarom hebben de ouders de godsdienstige en ethische plicht hun kinderen vanaf hun vroegste jeugd te onderwijzen in de gebruiken en kennis van het jodendom. De eerste maal dat een joodse jongen officieel met het jodendom in aanraking komt, is gewoonlijk op de achtste dag na zijn geboorte, wanneer hij door de besnijdenis wordt opgenomen in het verbond van Abraham (*brit mila*). Deze rite, die in de Bijbel 'een teken van het verbond tussen God en Israël' wordt genoemd, bevat de gedachte van nationale heiliging. Zij dient echter zeker niet te worden opgevat als een sacrament dat de jood in godsdienstig en wettelijk opzicht tot jood maakt. Deze rite is onmisbaar voor de niet-jood die tot het jodendom wil overgaan, maar iemand die de zoon is van een joodse moeder is ten volle jood, om het even of hij wel of niet de besnijdenis heeft ondergaan. Bovendien blijft volgens de leer van het jodendom iemand die eenmaal als jood is erkend, krachtens zijn geboorte of door vrijwillige toetreding, altijd jood en kan hij van zijn jodendom geen afstand doen, niet door afvalligheid en ook niet door bekering tot een andere godsdienst.

De plicht tot het nakomen van de positieve geboden begint, strikt genomen, met het einde van het dertiende levensjaar wanneer de joodse jongen volgens de joodse wet meerderjarig wordt, ofwel *bar mitswa* (zoon van het gebod). Bij het bereiken van deze leeftijd wordt hij in zijn plichten en voorrechten bevestigd door het aanleggen van de *tefillien* en door te worden 'opgeroepen' tot de openbare voorlezing van de Tora. De voorbereiding van het kind voor zijn verplichtingen als zoon van het joodse volk begint echter veel vroeger. 'Zodra het kind kan spreken', zegt de Talmoed, 'onderwijst zijn vader hem in de Tora' (Talmoed soekka 42a). Tot de eerste teksten die het kind uit het hoofd moet leren, behoort het vers 'Mozes gaf ons de Tora als erfdeel aan de gemeente van Jakob' (Deut. 33:4) en het sjema dat hem aanspoort zijn ziel te vervullen met liefde voor God en hem leert het dagelijks leven te heiligen. Wanneer het kind iets

ouder is, krijgt hij een arba kanfot te dragen. Zo wordt de joodse jongen geleidelijk opgevoed tot het nakomen van de geboden van zijn geloof.

Vrouwen zijn vrijgesteld van het vervullen van veel van de geboden die aan bepaalde tijden gebonden zijn. Dit is geen bewijs voor de minderwaardigheid van de vrouw, maar in overeenstemming met de stelregel van de Talmoed dat 'iemand die door een bepaalde godsdienstige handeling in beslag wordt genomen is vrijgesteld van andere godsdienstige handelingen' (Talmoed soekka 26a). De roeping van de vrouw wordt op zichzelf als van voldoende heilige aard beschouwd om alle aandacht van de vrouw in beslag te nemen, met uitsluiting van iedere godsdienstige handeling die op een bepaalde tijd moet worden verricht en die derhalve haar bijzondere plichten in de weg zou kunnen staan. Vrouwen zijn wel verplicht de geboden na te komen die *niet* aan tijd zijn gebonden; zij zijn ook, net zoals de mannen, onderworpen aan de *verboden*. De godsdienstige meerderjarigheid van meisjes treedt in op de leeftijd van twaalf jaar en één dag. Deze wordt niet door een bijzondere plechtigheid gekenmerkt, aangezien in haar geval het ontbreken van positieve geboden, een bevestiging in de joodse zin van het woord, weinig zin zou hebben. Veel moderne joodse gemeenten hebben echter een soort algemene bevestigings- of heiligingsceremonie ingevoerd voor meisjes die godsdienstig meerderjarig zijn geworden. Deze vindt dikwijls plaats op Sjawoeot, het feest van het geven van de Tora (het Wekenfeest).

De synagoge

Na de huiselijke kring is de belangrijkste instelling van het jodendom voor de heiliging van het leven de synagoge. Wat het gezin is voor de enkeling, is de synagoge voor de gemeenschap. De synagoge is tegelijkertijd een plaats van eredienst, van studie en van gemeenschapsleven en heeft ten doel de jood bewust te maken van zijn roeping, zowel als lid van het huis Israëls als van de mensheid. Evenals het gezin bezit ook de synagoge bepaalde symbolen.

Het meest opvallend is de heilige ark waarin de wetsrollen

worden bewaard en waar men zich bij het gebed naartoe wend. Ook vindt men in de synagoge de eeuwigbrandende lamp die te vergelijken is met de zevenarmige kandelaar die in de tempel steeds brandende werd gehouden. Verder bevat de synagoge de *almemar* (lessenaar), die herinnert aan het altaar in de tempel en die in de meeste joodse gemeenten in het midden van het gebouw geplaatst is. In vele gemeenten bevinden zich naast de eigenlijke synagoge leslokalen, in de Talmoed *bet ha sefer* (huis van het boek) genoemd, waar kinderen onderwezen worden in het jodendom, en ook vaak een *bet hamidrasj* (leerhuis), waar men samenkomt voor onderricht en studie. Sommige gemeenten onderhouden ook een *jesjiwa*, een leerschool voor voortgezette talmoedstudie, waar jongelui zich wijden aan de studie van de joodse leer en opleidingsinstituten voor de geestelijke leiders van de toekomst.

Nauw verbonden met de synagoge zijn ook de vele liefdadigheidsinstellingen en maatschappelijke diensten van de joodse gemeente. Van de synagoge gaan talrijke oproepen uit tot de gemeenteleden, voor steun aan plaatselijke instellingen en de armen, zieken en onderdrukten in en buiten het jodendom. Een gelegenheid om een dergelijke oproep te beantwoorden, wordt geboden na het voorlezen van de wet. Het is een gewoonte dat de 'opgeroepene' een gift schenkt voor een liefdadig doel.

De sociale functie van de synagoge blijkt zelfs in de diensten. De synagogebezoekers komen tot gebed samen als één grote familie, waarbij zij delen in elkaars vreugde en leed. In de dienst wordt vaak een bijzonder onderdeel ingelast om een verloofd paar met hun verloving, of ouders met de geboorte van hun kind geluk te wensen of om rouwenden te troosten.

Sjabbat

Een factor die sterk bijdraagt tot de heiliging van het leven, wordt gevormd door de 'hoogtijdagen', de feest- en vastendagen die zo'n kenmerkend onderdeel van het jodendom uitmaken. De belangrijkste plaats wordt hierbij ingenomen door de sjabbat, de wekelijkse rustdag. Op deze dag zal de jood die zich aan de voorschriften van de Tora houdt, geen enkele vorm van ar-

beid verrichten, niet reizen en geen dingen in handen nemen die voor arbeid bestemd zijn, behalve in geval van levensgevaar, in welk geval alle sjabbatwetten mogen worden overtreden. De redenen die ten grondslag liggen aan het in acht nemen van de sjabbat, zijn van tweeërlei aard. De sjabbat is ten eerste een herinnering aan de schepping en dient om de mens te doordringen van zijn afhankelijkheid van God in alles wat hij bezit, met inbegrip van het werk van eigen hand. Ten tweede wordt de sjabbat gevierd ter herinnering aan de bevrijding uit de Egyptische slavernij en is als zodanig een symbool van de gelijkheid en de vrijheid van alle mensen.

Zich slechts onthouden van arbeid op sjabbat is niet voldoende. De sjabbat wordt beschreven als een 'heilige dag'. Als zodanig is hij een dag van godsdienstige inkeer en geestelijke vernieuwing, een dag waarop de mens bevrijd is van alle plicht tot arbeid en zich kan wijden aan de eisen van zijn verhouding tot God en tot zijn medemensen. In overeenstemming met deze opvatting wijdt de jood de sjabbat aan de eredienst en godsdienstige studie en ook aan bezoeken, in het bijzonder van zieken en rouwdragenden. De heiligheid van de sjabbat dwingt de jood alteminst zich aan de genoegens van het leven te onttrekken. Integendeel, de sjabbat wordt geheiligd door hem te maken tot een dag van feestelijke opgewektheid, vreugde en blijdschap. Het intreden van de sjabbat wordt begroet door het aansteken van ten minste twee kaarsen en door het reciteren van de *kiddoesj* (heiliging) van de sjabbat. Een lofzegging die wordt uitgesproken ter ere van God, bij voorkeur over een beker wijn, omdat Hij de sjabbat heeft geschonken. Er moeten minstens drie maaltijden op sjabbat zijn, die worden opgeluisterd door Hebreeuwse tafelliederen. Bij iedere maaltijd worden twee broden gebruikt (*challot*, enkelv. *challa*) ter herinnering aan de dubbele portie manna die in de woestijn uit de hemel viel aan de vooravond van de sjabbat. Het deeg van de broden is gevlochten, als symbool van de bruidskrans, aangezien de sjabbat sinds oude tijden gepersonifieerd wordt als een bruid. Het einde van de sjabbat wordt, evenals zijn begin, gekenmerkt door een bijzondere lofzegging, *Havdala* (scheiding), ter ere van God omdat Hij een scheiding heeft gemaakt tussen de sjabbat en de zes werkdagen van de

week. Deze lofzegging wordt uitgesproken over een beker wijn of een andere drank en over een licht, gewoonlijk een gevlochten waskaars. Ook ruikt men aan een busje met specerijen (*besamim*), waarvan wordt verklaard dat het troost schenkt aan de ziel die bedroefd is over het vertrek van de sjabbat.

Behalve de wekelijks terugkerende sjabbat viert de jood jaarlijks drie belangrijke feesten die eveneens rustdagen zijn, alhoewel, in tegenstelling tot de sjabbat, arbeid die verricht wordt in verband met het bereiden van voedsel op deze dagen geoorloofd is. Deze feesten houden verband met de oogst in het Heilige Land en herinneren aan historische gebeurtenissen in de geschiedenis van het joodse volk.

Hoogtijdagen

Drie opgangsfeesten: Paasfeest, Wekenfeest, Loofhuffenfeest

PAASFEEST

Het voornaamste van deze feesten is het Paas- of *Pesach*-feest dat aanvangt op de 15e Nisan (in maart-april) en zeven dagen duurt (buiten Palestina acht⁶). *Pesach* wordt gekenmerkt door het eten van ongegist brood (*matsot*) en door de volledige onthouding van al het gegiste voedsel (*chameets*), dat al vóór de aanvang van het feest uit het huis moet worden verwijderd. Evenals bij het lentefeest⁷, vallend in de tijd dat de natuur zich vernieuwt, viert men bij *Pesach* de geboorte van Israël als volk bij de uittocht uit Egypte. Het feest begint met een indrukwekkende plechtigheid in huiselijke kring, de *seder* (orde), die de kostbaarste herinneringen en verwachtingen van het joodse volk omvat. De voornaamste symbolen bij de *seder* zijn de *matsot*, de bittere kruiden en de wijn die herinneren aan de angst en de blijdschap van de Israëlieten, die door de goddelijke verlossing werden bevrijd uit de Egyptische slavernij. De *seder* begint met de uitnodiging aan iedereen die hongerig is om aan te zitten en te eten. Het jongste kind van het gezelschap stelt vier vragen, die ingeleid worden door de algemene vraag: 'Waarin verschilt deze nacht van alle andere nachten?', en die *Ma nisjtanna* (Wat is het verschil..?) worden genoemd. Het antwoord verhaalt van de verlossing uit Egypte, met de daarin begrepen belofte van een grotere verlossing, die immers universeel zal zijn. De plechtigheid wordt on-

derbroken door een maaltijd en eindigt met het zingen van psalmen, hymnen en oude Hebreeuwse volksliederen, in hoopvolle verwachting van de komst van het koninkrijk Gods.

In de tijd dat de tempel nog bestond, werd het feest ingeleid door het slachten en nuttigen van het paaslam. De landbouwkundige zijde van het feest werd gevierd door op het tempelaltaar een schoof gerst te offeren als blijk van dankbaarheid aan God voor het schenken van de gerstoogst.

WEKENFEEST

Zeven weken na Pesach vieren de joden *Sjawoeot* (Wekenfeest) oftewel het feest van de tarweoogst. Dit feest duurt in Israël slechts één dag en buiten het land twee dagen en wordt nu voornamelijk in verband gebracht met Israëls oogst op geestelijk gebied, de openbaring op de Sinäi en de verkondiging van de tien geboden, die beschouwd wordt als het eigenlijke doel van de uittocht. Ter herinnering aan de voorbereidingen van de joden voor de ontvangst van de tien geboden, is het sinds de 16e eeuw gebruikelijk om voor het feest de hele nacht door te brengen met het leren van de Tora.

In het moderne Israël is het verband van dit feest met de natuur vernieuwd door het offeren van de eerste vruchten (*bikkorie*), waaraan een einde was gekomen door de verwoesting van de tempel, op symbolische wijze te herintroduceren. In de dagen na het feest worden de eerste vruchten aangeboden ten behoeve van het Joods Nationaal Fonds dat ten doel heeft de bodem van het Heilige Land weer vruchtbaar te maken (in Nederland worden door kinderen aan joodse gezinnen bloemen ten behoeve van het J.N.F. aangeboden enkele dagen vóór het Wekenfeest). Ook worden tijdens het Wekenfeest veel synagoges met planten en bloemen versierd.

LOOFHUTTENFEEST

Het derde oogstfeest is *Soekkot* oftewel het Loofhuttenfeest. Dit feest begint op de 15e Tisjri (in september-oktober), duurt zeven dagen en wordt gevierd aan het slot van de wijnoogst, in dankbaarheid aan God voor Zijn milde gaven. Het in acht nemen van dit feest wordt gekenmerkt door vier planten, de cederappel

(*etrog*), de palmtak (*loelaw*), de mirte (*hadassa*) en de wilgentakjes (*aravot*). De laatste drie worden tot een bundel samengebonden, in alle windrichtingen en naar boven en beneden gezwaaid, terwijl men gelijktijdig psalmen en hymnen reciteert. Ook worden zij in processie door de synagoge gedragen als dank aan God, de Schenker van al het goede. Deze vier planten symboliseren volgens de joodse overlevering verschillende typen mensen die alle verenigd zijn tot samenwerking.

Een ander kenmerk van het Loofhuttenfeest is de loofhut (*soekka*), een voor dit feest gebouwde hut met een dak van takken of stro, die zich onder de blote hemel moet bevinden. Daar worden maaltijden gebruikt tijdens Soekkot. De loofhut herinnert aan de goddelijke zorg die de Israëlieten tijdens hun omzwervingen in de woestijn begeleidde en is passend voor de stemming gedurende deze tijd van het jaar, als de rijke oogst de mens al snel met een gevoel van zelfgenoegzaamheid kan vervullen.

Tegelijkertijd is de loofhut steeds beschouwd als een afschaduwing van de goddelijke hut die eens alle mensenkinderen zal omvatten als één grote broederschap onder één Hemelse Vader. Het is deze associatie van het feest met de idealen van het messianisme die de profeet Zacharia inspireerde tot zijn visie van de bijeenkomst van alle volkeren in Jeruzalem ter viering van het Loofhuttenfeest. Dan 'zal de Heer koning zijn over de hele aarde. In die dagen zal de Heer één zijn en Zijn Naam één' (Zach. 14:9).

In het seizoen van de wijnoogst is de allesoverheersende stemming van het feest vreugde. Een vreugde waarin ook vreemdelingen en armen moeten worden uitgenodigd om in de vreugde te delen. De vreugde is doortrokken van devotie en nauw verbonden met de studie van de Tora. Deze stemming wordt overgedragen op het slotfeest, op de achtste dag van het Loofhuttenfeest, *Sjemini Atseret*. Dit feest is sinds de 9e eeuw verbonden met het feest van de Vreugde der Wet (*Simchat Tora*) op de negende dag. Op deze laatste dag wordt de jaarlijkse voorlezing van de Tora voltooid en wordt meteen begonnen met de nieuwe lezing van de jaarcyclus. Dit feest wordt gekenmerkt door omme-

gangen met de torarollen rond de lessenaar en het 'oproepen' van alle jongens beneden de dertien jaar voor het lezen van de wet onder een baldakijn, dat geïmproviseerd is met behulp van een gebedsmantel (talliet). Zij die 'opgeroepen' worden bij de voorlezing van het laatste gedeelte van de oude en het eerste gedeelte van de nieuwe jaarcyclus, heten respectievelijk *chatan Tora* en *chatan Beresjiet* (bruidegom van de Tora en bruidegom van Genesis). In de huidige staat Israël is er geen viering van de negende dag en wordt *Simchat Tora* op de achtste dag gevierd.

De hoge feestdagen: Nieuwjaar en Grote Verzoendag

NIEUWJAAR

De vorige drie feesten waren wezenlijk historisch en nationaal van aard en gedenken Gods bijzondere daden aan Israël. Het joodse Nieuwjaarsfeest (*Rosj Hasjana*) daarentegen, dat op de 1e en 2e Tisjri (in september-oktober) valt en ook in Israël twee dagen wordt gevierd, ontstijgt alle benauwde beperkingen en is van universele betekenis. Het is de verjaardag van de schepping, maar dit feest beperkt zich niet uitsluitend tot het gedenken hiervan. Als verjaardag van de schepping luidt Rosj Hasjana ook een periode van het goddelijk oordeel in, wanneer de enkeling en de volkeren worden opgeroepen om voor God rekenschap af te leggen van hun daden met Zijn schepping die Hij aan hun zorgen heeft toevertrouwd. Op deze dag wordt, volgens de beeldspraak van de rabbijnen, het Boek des Levens opengeslagen in de hemel waarin de daden van iedereen staan opgetekend, en wordt een oordeel geveld over personen en volken naar hun verdiensten. Derhalve begroeten joden elkaar gedurende deze tijd met de zegenspreuk: 'Moogt gij worden opgetekend en bezegeld voor een goed jaar.' De vele symbolen, zoals het eten van een appel met honing, hebben een plaats tijdens de maaltijd aan de vooravond van het feest, als tekens voor een goed jaar.

Het voornaamste doel van het goddelijk oordeel is niet de bestraffing van de zondaren, maar hun inkeer, hun terugkeer tot een leven van rechtvaardigheid. Dit maakt Rosj Hasjana tot het begin van de tien bekeringsdagen. Dit zijn plechtige dagen in het joodse jaar, dagen gekenmerkt door berouw, gebeden om

Gods vergiffenis en het herstellen van de verbroken harmonie tussen de mens en God en tussen de mens en zijn medemensen. Maar dit is niet alles.

Rosj Hasjana is het feest van de schepping dat herinnert aan een goddelijke handeling in het verleden en oproept tot onderwerping aan het goddelijk oordeel dat mensen wijst op hun plichten in het heden. Het feest is ook een voorbode van de universele goddelijke gebeurtenis in de toekomst waar de hele schepping zich naartoe beweegt en die slechts tot stand kan komen door het berouw van de mens. Op deze dag wordt de *sjofar* (ramshoorn) geblazen op alle plaatsen waar joden voor de eredienst samenkomen en de talrijke gedachten en gevoelens die deze plechtige rite oproept zijn in de liturgie van dit feest neergelegd. De tonen van de sjofar verkondigen op symbolische wijze dat God de vorst is van het heelal, zij roepen de mens op tot inkeer en terugkeer tot God, als een voorspel van de messiaanse verlossing van Israël en de hele mensheid.

Het messianisme, met de daarmee verbonden universele gedachten van het heil en de verlossing van de wereld, vormt het hoogtepunt in de liturgie van Rosj Hasjana. Gebeden wordt voor Gods universele heerschappij over de mens en de natuur en voor het intreden van een gouden tijdperk als mensen het koningschap Gods zullen erkennen 'en één enkele groep zullen vormen ten einde Gods wil te doen met volmaakt hart.'

GROTE VERZOENDAG

De Grote Verzoendag (*Jom Kippoer* of *Jom ha Kippoeriem*) op de 10e Tisjri, waarin de tien bekeringsdagen hun bekroning vinden, is een dag van zelfversterking (volledige onthouding van voedsel en dranken) en wroeging, berouw en erkenning van zonden. Voor het begin van deze dag waarop de jood bidt dat God de zonden zal vergeven die hij tegenover Hem heeft begaan, moet hij eerst vergiffenis proberen te krijgen van zijn medemensen voor het onrecht dat hij hun aangedaan kan hebben. De vastendag duurt ruim 24 uur, begint de avond ervoor bij zonsondergang en eindigt wanneer aan het einde van de dag de eerste drie sterren zichtbaar zijn geworden.

De avondliturgie begint met het *Kol Nidré*, voorgedragen op

een ontroerende, klaaglijke melodie; zijn inhoud is de kwijtschelding van alle geloften die de verhouding van de mens tot zijn Schepper betreffen. Dit gebed gaat terug tot de vervolgingen van de joden in het West-Gotische Spanje in de 7e eeuw, toen duizenden joden gedwongen waren hun jodendom te verloochenen. Deze verklaring dient als oproep tot al diegenen die, als gevolg van welke oorzaak dan ook, van de gemeente Israëls zijn afgedwaald, om tot het geloof van de voorouders terug te keren op deze heiligste dag van het joodse jaar.

De hele dag wordt in de synagoge doorgebracht met gebed en belijdenis van zonden. Een kenmerkend onderdeel van de liturgie is de gemeenschappelijke zondenbelijdenis, vooral van sociale en zedelijke overtredingen, die verschillende keren tijdens de Grote Verzoendag wordt herhaald en gevolgd wordt door de verklaring dat men vastbesloten is om niet in herhaling te treden.

Het hoogtepunt van de liturgie van de Grote Verzoendag herinnert de gelovigen aan de tempeldienst (*Avoda*), die door de hogepriester op Grote Verzoendag werd verricht (zie Lev. 16:1-34; Num. 24:7-11). Kenmerkend is het neerknielen van de gelovigen als de voorlezer van de goddelijke naam gewag maakt, niet als belijdenis of om te smeken voor vergiffenis, maar een neerknielen om de goddelijke tegenwoordigheid, wiens nabijheid de gelovige jood op deze dag sterker merkt dan op enige andere dag van het jaar.⁸

De *Ne'ila* (slot) dienst wordt gehouden bij het intreden van de schemering en vormt de climax van alle gebeden van deze dag. Het gebed 'O, mogen wij uw poorten binnentreden', dat het vurige verlangen van de gelovige uitdrukt om door God te worden aangenomen, vormt de grondtoon van de *Ne'ila*. Deze wordt besloten met de zevenvoudige verkondiging van Gods eenheid in de allesomvattende uitroep: 'De Heer, Hij is God', die oorspronkelijk in het oude Israël werd aangeheven op de berg Karmel (zie 1 Kon. 18:39). Meteen daarna wordt er op de sjofar geblazen en het einde van de vastendag verkondigd. Met deze oproep vangt men, geestelijk gesterkt, de taken aan die in het nieuwe jaar wachten.

Andere feesten

Naast de in de Bijbel voorgeschreven hoogtijdagen is er nog een aantal feest- en vastendagen van ondergeschikt belang, die herinneren aan vreugdevolle of droevige gebeurtenissen in de geschiedenis van het joodse volk. Het meest vreugdevolle van deze feesten is *Poerim*, het Lotenfeest, ter herinnering aan de opheffing van het besluit van Haman om de joden te vernietigen. Op dit feest wordt in de synagoge het boek Esther (*Megillat Esther*) gelezen uit een perkamenten, met de hand geschreven boekrol. Men brengt de avond door met een feestmaal en met gezelligheid. Er worden giften geschonken aan de armen en kleine geschenken aan vrienden. In het huidige Israël wordt de voorlezing van de rol van Esther door de radio uitgezonden. De straten zijn versierd met vlaggen en het hoogtepunt van de *Poerim*-viering wordt gevormd door het grote carnaval (*Adlojada*; 'totdat je niet meer weet'), gevolgd door verkleedpartijen en andere feestelijkheden die tot laat in de nacht worden voortgezet. In principe moet men zoveel alcohol drinken dat men niet meer weet wat het verschil is tussen Haman en Mordechai. Dit feest wordt gevierd op de 14e Adar (in februari-maart). Joden die binnen ommuurde steden wonen vieren dit feest op de 15e Adar onder de naam *Sjoesjan Poerim* (*Poerim* van de stad Susan).⁹

Van na-bijbelse oorsprong is *Chanoeka*, het inwijdingsfeest dat acht dagen lang duurt en herinnert aan de overwinningen die de joden onder Jehoeda Maccabeüs in 165 v.Chr. behaalden op de Syriërs en aan de hierop volgende herinwijding van de tempel.¹⁰ Dit feest wordt gekenmerkt door het ontsteken van de kaarsen van de achtarmige kandelaar, waarbij men de eerste avond slechts één kaars ontsteekt en hieraan elke volgende avond een kaars toevoegt.

Als gevolg van de stichting van de staat Israël wordt nu sinds een aantal jaren een nieuw feest gevierd, *Jom Ha'atmaet* (Onafhankelijkheidsdag). Het is een halve feestdag die valt op de 5e Ijar (april-mei), de verjaardag van de geboorte van de joodse staat, die geleidelijk aan is overgenomen door de joodse gemeenschappen in de diaspora. Dit feest heeft nog geen vaste vorm gekregen. De centrale kenmerken van deze viering, voor zover zij

wordt beheerst door de talmoedische traditie, bestaan uit een speciale dankdienst waarin het lezen van de messiaanse profetieën uit het boek Jesaja (10:32 tot 12:6) is opgenomen, en ook het reciteren van Psalm 113 tot 118, die bekendstaan als het *Hallel* (lof), Israëls vreugdevolle loflied op God de Verlosser, dat op alle feestdagen wordt geciteerd; het uitspreken van herdenkingsgebeden voor de Israëlsche strijdkrachten die in de strijd zijn gesneuveld, voor de slachtoffers van de nazi's en een oproep tot nationale inkeer. De dienst eindigt met het blazen van de sjofar, gevolgd door de uitroep: 'Moge het de wil zijn van de Heer onze God dat, gelijk het ons vergund is geweest de dageraad van de verlossing te aanschouwen, het ons ook vergund moge zijn de bazuinstoten van de Messias te vernemen.'

Naast Jom Kippoer zijn er nog vijf vastendagen. De vastendag van Gedalja, van de 10e Tewet (december), van Esther en van 17 Tammoez zijn vastendagen van zonsopgang tot zonsondergang. De vijfde en plechtigste is die van de 9e Av (*Tisja be Av*, juli-augustus), ter herinnering aan de verwoesting van de eerste tempel in 586 v.Chr. en de tweede tempel in 70 n.Chr. Deze vastendag is onderworpen aan dezelfde stringente bepalingen met betrekking tot de onthouding van spijs en drank als de Grote Verzoendag en duurt dus ook ruim 24 uur. De negen dagen die aan deze vastendag voorafgaan, worden als treurdagen beschouwd. Veel joden onthouden zich dan van vlees en wijn. De drie weken die aan de 9e Av voorafgaan zijn halve treurdagen; tijdens deze drie weken mogen geen huwelijken worden voltrokken.

Een ander tijdvak van halve rouw waarin geen huwelijken mogen worden voltrokken, zijn de negenenveertig dagen tussen Pesach en het Wekenfeest. De oorzaak hiervan is niet geheel duidelijk. Deze weken zijn in de joodse overlevering verbonden met de bevrijdingsoorlog die door de joden onder Bar Kochba in de jaren 132-135 tegen de Romeinen werd gevoerd en voor de joden zo noodlottig eindigde.

Een onderbreking van de rouw heeft plaats op de 33e dag (*Lag ba Omer*, d.w.z. de 33e dag van de Omertelling) die ook wel de 'feestdag van de leraren' wordt genoemd. De figuur die

sinds de 16e eeuw in het middelpunt van deze dag staat, is rabbi Simon bar Jochai, een bekend patriot uit Palestina in de 2e eeuw n.Chr. Hij weigerde zich door de tirannie van de Romeinen te laten intimideren. Volgens de overlevering is hij de schrijver van het klassieke werk in de joodse mystiek, de *Zohar*¹¹, en zijn naam wordt door iedereen in ere gehouden.

Lag ba Omer is de dag van het overlijden van Simon bar Jochai waarop volgens de joodse mystici zijn ziel een gelukzalige verbintenis aanging met de *Sjechina* (goddelijke tegenwoordigheid), deze dag staat ook bekend als de *jaartijd* of het *hilloela* (huwelijk) van rabbi Simon bar Jochai. In Israël stromen dan vrome lieden uit het hele land naar zijn graftombe bij Meron, een dorpje in Zuid-Galilea. Daar wordt met veel vreugde en rondedansen een vuur (*medoera*) ontstoken ter ere van Simon bar Jochai. In andere delen van het land worden op deze dag ook vuren ontstoken.

Sterven

In tegenstelling met de hilloela van rabbi Simon bar Jochai wordt de jaartijd van het overlijden van een van de ouders, een dag die in het algemeen door joden in ere wordt gehouden, gekenmerkt door droefenis. Het voornaamste kenmerk van deze dag is het uitspreken van het *kaddis*¹² tijdens een synagogedienst, dat onder meer een gebed bevat voor de komst van het koninkrijk Gods. Het ideaal van het koninkrijk Gods beheerst de laatste bijstand die aan een jood bij zijn scheiden uit dit leven wordt verleend. Het is de wens van iedere jood om op zijn sterfbed met zijn laatste ademtocht het koninkrijk Gods deelachtig te worden en de ogen te sluiten met de verkondiging van Gods eenheid in de woorden: 'Hoor, Israël, de Heer is onze God, de Heer is Een.' De aanwezigen buigen het hoofd in onderwerping aan Gods besluit, terwijl zij de woorden uitspreken: 'Gezegend zij de Rechter van de waarheid.' Ze maken als teken van rouw een scheur in het bovenste gedeelte van hun bovenkleding (*keria*). Voor de laatste bijstand aan een stervende is geen hulp van een geestelijke nodig. Een joodse begrafenis wordt gekenmerkt door haar eenvoud. Het in een lijkwade gehulde lichaam wordt in de doodkist geplaatst, gewikkeld in de gebedsmantel, als de

dode die bij zijn leven placht te dragen, terwijl zijn hoofd steunt op aarde die uit het Heilige Land afkomstig is. Joden laten zich niet cremieren. De joodse leer beschouwt crematie als een onwaardige methode om zich van het lijk te ontdoen.

Na de begrafenis verblijven de nabestaanden zeven dagen lang in rouw, wat ook wel *sjiuwe-zitten* wordt genoemd (*sjiw'a* is zeven). Ook nemen na het overlijden de zonen, of soms de oudste dochter, elf maanden lang dagelijks deel aan de synagogedienst om het kaddisj uit te spreken en van tijd tot tijd een bijzonder gebed op te dragen in de hoop dat de ziel van de overledene 'opgenomen zal worden in de levensbundel met de Eeuwige' en vrede moge vinden in de eeuwigdurende tegenwoordigheid van God.

17. De consolidatie van het talmoedische jodendom

De enorme invloed die de Talmoed, in het bijzonder de Babylonische Talmoed, als geschrift uitoefende op joodse gemeenten in de hele diaspora, dateert van het einde van de 7e eeuw. In die tijd trokken moslimlegers zegevierend over de wereld. Als een vloedgolf hadden zij Syrië, Palestina, Babylonië en Perzië veroverd. Nu drongen zij verder oostwaarts, kwamen in India en zelfs tot in China. Weldra wendden ze zich tot het westen, liepen Noord-Afrika onder de voet en veroverden heel Spanje. Zo kwamen ook steeds meer joden onder het bewind van de islam.

De eerste ontmoeting van de joden met de islam was niet ongunstig geweest. De stichter van de islam, Mohammed (571-632), had oorspronkelijk geprobeerd om de steun van de joden van Arabië voor zijn nieuwe godsdienst te winnen. Hij had daarom veel van hun godsdienstige opvattingen en gebruiken overgenomen, zoals een onwrikbaar monotheïsme, zijn nadruk op formeel vastgestelde gebeden, op vasten en het geven van aalmoezen, Grote Verzoendag, zijn invoering van spijswetten zoals het verbod op het eten van varkensvlees en de eis dat zijn aanhangers zich bij het bidden in de richting van Jeruzalem moesten wenden.

Toen de joden echter weigerden om zijn godsdienst te aanvaarden, keerde hij zich tegen hen in ongebreidelde woede, vervolgde hen en verdreef hen uit het Arabisch schiereiland zover als zijn macht reikte. Dit beleid werd door zijn opvolgers, de kaliefen, voortgezet. Weldra echter maakte het fanatisme dat zij van hun voorgangers hadden geërfd plaats voor een haast grenzeloze tolerantie. Zij zagen in de joden een volk dat hun etnisch en godsdienstig nauw verwant was en zij beseften ook dat joden

van groot nut konden zijn bij de consolidatie van hun wereldwijde veroveringen. De joden hadden immers betrekkingen over de hele wereld. De handel, en meer in het bijzonder de buitenlandse handel was grotendeels in joodse handen. Zij bezaten bovendien met het Hebreeuws een gemeenschappelijke taal met al hun broeders in de diaspora. De Arabieren konden hen dus als tolken gebruiken, zowel in oorlogs- als in vreedstijd.

Zo begon overal waar de Halve Maan heerste de positie van de joden te verbeteren. Deze verbetering was vooral merkbaar in Palestina en Egypte, waar de christelijke keizers van het Byzantijnse rijk niet alleen het economische en sociale leven van joden aan banden legden, maar zich ook gemengd hadden in aangelegenheden van de synagoge en haar diensten.

De vooruitgang in de positie van de joden was echter nergens opvallender dan in Spanje, waar zij zich al vele eeuwen gevestigd hadden. De christelijke, West-Gotische vorsten waren hardvochtig en wreed geweest. Hun moslimopvolgers daarentegen brachten de Spaanse joden niet slechts verlichting van onderdrukking, maar moedigden onder hen ook een cultuur aan, die wat rijkdom en diepte betreft kan worden vergeleken met het beste dat, door welk volk dan ook, in enig tijdvak is voortgebracht.

De geoniem

Gedurende enkele eeuwen bleef Babylonië nog het centrum van de diaspora. Bagdad was in die tijd de hoofdstad van het Abbasiedenrijk en daar verkregen joden aanzienlijke en invloedrijke posities. Het ambt van exilarch, de vorst van de ballingschap die het profane gezag over de joden uitoefende, werd hersteld en opnieuw met grote luister bekleed. Het godsdienstig gezag berustte echter bij de *geoniem* (enkelvoud *gaon* – eminentie), de naam waaronder de leiders van de twee belangrijkste leerscholen in Babylonië, die van Soera en Poembeditha, nu bekendstonden. Hoewel de *gaon* van Soera krachtens zijn ambt als belangrijker gold dan zijn collega van Poembeditha, waren zij samen de geestelijke leiders van het joodse volk en zij oefenden een gezag uit dat door de veroveringen van de Halve Maan werd uitgebreid.

De geoniem ontleenden hun gezag aan hun voortreffelijke

verklaringen van de Talmoed. Het was lang niet gemakkelijk om zich op dit gebied te kwalificeren. De Talmoed is een van de moeilijkste boeken uit de wereldliteratuur. De schijnbare tegenstrijdigheden, gepresenteerd in een pregnante en beknopte vorm, maakt de Talmoed op het eerste gezicht voor velen tot een gesloten boek, dat een ervaren gids vereist om het verstaanbaar te maken. Daar komt bij dat de Talmoed vaak geen beslissing formuleert, omdat het principe van ontwikkeling fundamenteel is voor een levend jodendom en de beslissing aan de student overlaat. Die moet zich met geduld door het labirint van tegenstrijdige opvattingen heen worstelen en zelf de oplossing vinden. In een wereld die nooit stil blijft staan doen zich bovendien steeds nieuwe problemen voor waarop de Talmoed geen pasklaar antwoord biedt en waarvoor dus een nieuwe gezaghebbende beslissing nodig is.

Dit waren taken waarvoor de geoniem bij uitstek geschikt waren en waarop zij hun voornaamste werkzaamheid richtten. Zij onderwezen de Talmoed niet alleen door moeilijkheden te verklaren en de inhoud en zijn principes uiteen te zetten. Zij gaven ook beslissingen in alle aangelegenheden van godsdienstig en burgerlijk, om het even of hierover in de Talmoed wel of niet geschreven was. Uit alle delen van de diaspora wendden Joodse gemeenten en enkelingen zich tot hen. Hun beslissingen en interpretaties zijn voor een groot deel tot ons gekomen in de vorm van correspondentie, *sjeëlot oe tesjoewot* (vragen en antwoorden), ook wel *responsa* genoemd. De beslissingen van de geoniem waren gezaghebbend en werden in het algemeen ook voor latere geslachten normatief en bindend.

Als aanvulling op de *responsa* probeerden de geoniem de kennis van de talmoedische wetten te verbreiden door de samenstelling van wetscodices. De eerste hiervan werd samengesteld door de blinde *gaon* Jehoedai van Soera (ca. 756-777) in zijn *Halachot Pesoe Kot* (Wetsbeslissingen), die de grondslag vormden voor latere codices. De geoniem zonden ook afgezanten naar ver verwijderde joodse gemeenten met exemplaren van de Talmoed en verklaringen daarop. De eerste exemplaren die Spanje bereikten,

waren gezonden door gaon Paltoi (8e eeuw). Bovendien trokken de beroemde geonim van heinde en ver studenten aan voor hun leerscholen, uit de christelijke en de moslimwereld. Uit Spanje, de Provence, Italië en het Byzantijnse rijk stroomden studenten naar de Babylonische academies van Soera en Poembeditha, om later naar huis terug te keren met de Babylonische Talmoed, waarvan zij de kennis op hun beurt gretig aan anderen doorgaven.

De geonim hielden zich ook bezig met het vaststellen van de liturgie waarover tot dan, met uitzondering van de belangrijkste gebeden, grote onzekerheid en verwarring had bestaan. Dit was vooral het geval in gemeenten zonder historische continuïteit en traditie. Gaon Amram, oftewel Amram Gaon (gest. ca. 874), stelde omstreeks het jaar 860 een volledig gebedenboek samen, met noten en verklaringen op verzoek van de joodse gemeenten in Spanje. Dit werk staat bekend als de *Seder* of de *Siddoer* van Rav Amram. Het was het eerste volledig joodse gebedenboek en had grote invloed op de ontwikkeling van de synagogale liturgie. Ongeveer zestig jaar later stelde Saädja Gaon (892-942) een tweede gebedenboek samen, waarin de gebeden enigszins anders gerangschikt waren voor de joden in Egypte.

De masoreten

Tegelijkertijd legden de leerscholen in Babylonië zich toe op de standaardisering van de uitspraak van de bijbeltekst. Door het ontbreken van klinkers en leestekens in de oude handschriften, berustte de wijze waarop de tekst werd gelezen uitsluitend op mondelinge overlevering. Dezelfde omstandigheden die een vroegere generatie ertoe hadden gebracht de mondelinge Tora op schrift te stellen, leidden er nu ook toe dat de mondelinge overleveringen met betrekking tot de uitspraak opgeschreven werden.

Een groep geleerden aan de leerscholen van Soera, Poembeditha en Nehardea hielden zich hiermee bezig. Zij stonden bekend als de *masoreten* (van een Hebreeuwse stam 'msr' die 'overleveren' betekent). Zij voorzagen de ongepunctueerde tekst van klinkers, accenten en andere leestekens, waardoor de uitspraak, de onderlinge verbinding van de woorden en de scheiding tussen

de verschillende zinnen en alinea's duidelijk werden. Ook streefden zij ernaar een uniforme en juiste tekst vast te stellen die vrij was van fouten van kopiïsten, die er in het verleden waren ingeslopen, en deze tekst tegelijkertijd te behoeden voor nieuwe fouten in de toekomst. Met dit doel voor ogen noteerden zij alle bestaande varianten en bijzonderheden van de Hebreeuwse tekst, telden zij het aantal verzen en zelfs de letters in de verschillende boeken, en gaven zeer zorgvuldig allerlei woorden, uitdrukkingen en spellingsvarianten aan. De masoreten legden de vruchten van hun arbeid vast met behulp van noten in de rand van bijbel-exemplaren en in afzonderlijk verhandelingen.

In Palestina echter werd de studie van de *masora* (de overgeleverde uitspraak) ook met bijzondere ijver en belangstelling beoefend. De masoreten van Palestina verschilden van die in Babylonië, zowel in hun vocalisatiesysteem als in de door hen overgeleverde consonanten (medeklinkers). In Palestina werden afwijkende versies van de tekst gebruikt door de met elkaar wedijverende scholen van Ben Asjer en Ben Naftali die in Tiberias actief waren van de tweede helft van de 8e tot het midden van de 10e eeuw. Ben Asjer en Ben Naftali schreven ieder een bijbelcodex die de overleveringen van hun eigen school weergaf. Tenslotte werd algemeen de voorkeur gegeven aan de Palestijnse masora van Ben Asjer, niet alleen boven de Babylonische masora, maar ook boven die van Ben Naftal, en werd zijn codex erkend als de standaardtekst ofwel masoretische tekst van de Hebreeuwse Bijbel.¹

De pajtaniem

In de 7e eeuw kwam in Palestina ook een nieuw genre synagogale poëzie op, dat bekendstaat als *pjoet* (van het Griekse woord voor poëzie). De beoefenaren van dit soort poëzie, de *pajtaniem*, bleven zich hiermee tot laat in de 16e eeuw bezighouden. Deze *pjoetiem* werden meestal geschreven om te worden voorgedragen op feest- en vastendagen en als poëtische toevoegingen tot de vaste bestanddelen van de liturgie. De *pjoetiem* hadden als functie om de devotie en vromheid van de synagogebezoekers te verdiepen en hadden ook een didactisch oogmerk. Zij pro-

beerden de synagogebezoekers van de betekenis van de verschillende gedenkdagen en de daartoe behorende riten te doordringen. Daarom maakte de pijoet een sterk gebruik van de aggada, zowel van de Talmoed als de Midrasj, met haar schat aan lessen, verhalen en legenden. Op deze manier werd de pijoet een middel tot godsdienstige en ethische stichting en lering.

De eerste van de Palestijnse *pajtaniem* was Josi ben Josi (gest. ca. 670), die rijmloze verzen schreef. Hij werd opgevolgd door Jannai die als eerste gebruik maakte van het rijm en ook acrosticha van namen invoerde. Een groter dichter dan deze twee, en met een veel omvangrijker oeuvre, was Eleazar Kalir, die omstreeks het einde van de 7e eeuw zijn bloeiperiode beleefde. Kalir schreef gezangen voor bijna elke belangrijke dag van de joodse kalender, die ook tegenwoordig nog door miljoenen joden worden geciteerd.

In de 9e eeuw werd in Palestina een gaonaat gevestigd dat spoedig algemeen werd erkend, niet slechts in het naburige Syrië en Egypte, maar ook in Italië, waar joden de banden met het Heilige Land nooit hadden verbroken. Het Palestijnse gaonaat had, evenals het Babylonische, eigen leerscholen die de voorkeur gaven aan de Palestijnse Talmoed, alhoewel de studie van de Babylonische Talmoed niet werd verwaarloosd.

Wat andere landen betreft, bereikte de studie van de Talmoed en de daarmee verwante literatuur een hoge trap van ontwikkeling in de scholen, die in de 8e eeuw werden gesticht in Noord-Afrika en in verschillende landen van Europa. De oudste leerscholen in Europa bevonden zich in Italië. Vanuit Italië begaven veel geleerden zich naar andere landen om daar de kennis van de Talmoed te verbreiden.

De overlevering wil dat Karel de Grote joodse geleerden tot zijn rijk probeerde aan te trekken in 787. Hij zorgde ervoor dat leden van de familie Kalonymus, die in Italië een vooraanstaande plaats innamen op het gebied van de talmoedstudie, zich in de Rijnstreek vestigden, waar zij te Mainz een academie stichtten. Volgens een andere overlevering zou Karel de Grote tien jaar later een diplomatiek gezantschap naar kalief Haroen al Rasjied (786-809) in Bagdad hebben gezonden met het verzoek een

joodse geleerde uit Babylonië te zenden, die de kennis van het jodendom onder zijn joodse onderdanen kon verbreiden. De kalief zond hem rabbi Machir die in Narbonne in het zuiden van Frankrijk een leerschool opende en weldra leerlingen uit vele verschillende streken aantrok.

Het voornaamste studievak in de joodse leerscholen in het westen was de Babylonische Talmoed, met uitzondering van Italië waar men zich, als gevolg van de nauwe banden met Palestina, ook bezighield met de Midrasj en de pijoet.

Aan de toenmalige joden van Italië danken wij waarschijnlijk, de Midrasj *Tanna debe Eljahoe* – ‘het kostelijkste kleinood van de aggadische literatuur’. Deze wordt gekenmerkt door een universele liefde voor mensen die onder meer blijkt uit de uitspraak: ‘Ik neem hemel en aarde tot getuigen dat, of iemand een jood is of een niet-jood, een onvrije man of vrouw – naarmate de daden die iemand doet de Heilige Geest op hem zal rusten’ (9).

In Italië ontstonden de eerste liturgische composities, die hun weg vonden naar de synagogale liturgie. De eerste van de Italiaanse *pajtaniem* was Amitai (eind van de 8e en begin van de 9e eeuw); ook zijn zoon Sjefatia (gest. 887) was een verdienstelijke pajtan. Maar de zoon van deze Sjefatia, naar zijn grootvader eveneens Amitai genoemd (eind 9e en begin 10e eeuw) overtrof zowel zijn vader als zijn grootvader in dichterlijke kracht. Uit verscheidene van zijn gezangen spreekt een diep verlangen naar het Heilige Land. Andere vooraanstaande vroege Italiaanse *pajtaniem* waren Salomo ben Jehoeda, ‘de Babyloniër’, die de dichtwijze van Kalir volgde en Mesjoellam ben Kalonymus van Lucca (geb. ca. 976) wiens compositie voor de *Awoda²*-dienst en het *Moessaf*-gebed op de Grote Verzoendag is opgenomen in de liturgie van de meeste joodse gemeenten.

In andere christelijke landen van Europa waren de banden met Palestina vrij schaars. Niettemin lieten zij zich bij vraagstukken over rituelen, huwelijk, echtscheiding en burgerlijk recht, leiden door de gebruiken van de joden in het Heilige Land. De joden in de moslimlanden echter beschouwden de Babylonische leerscholen als hun geestelijke autoriteit en zij voerden hiermee een voortdurende correspondentie.

Zo begonnen vanaf de 11e eeuw twee joodse tradities zich af te bakenen. De joden uit moslimlanden en Spanje werden sefardiem genoemd en stonden onder invloed van de Babylonische leerscholen. De asjkenaziem woonden in Italië, Frankrijk en Duitsland en waren gericht op Palestina. Het gevolg van de gezamenlijke arbeid van de verschillende scholen was dat het talmoe-dische jodendom onder joden in alle landen wortel schoot. De Talmoe-d werd steeds meer bestudeerd en zo werd de talmoe-dische leer door joden in alle landen als standaard aanvaard voor al hun doen en laten.

Het karaïsme

Deze consolidatie kwam echter niet zonder strijd tot stand. Omstreeks het midden van de 8e eeuw ontstond een beweging die een tijdlang de joodse wereld in beroering bracht en haar met ontbinding bedreigde. De stichter van deze nieuwe beweging was Anan ben David. Hij had krachtens zijn geboorte exilarch moeten worden nadat de exilarch gestorven was. Men verdacht hem echter van subversieve opvattingen en daarom werd zijn jongere broer benoemd in zijn plaats. Uit woede hierover ont-kende hij het belang van de Talmoe-d en stichtte een nieuwe be-weging die de geldigheid van de mondelinge traditie loochende, net zoals de Sadduceeën, en zich uitsluitend baseerde op de let-terlijke bijbeltekst. Deze beweging werd het *karaïsme* genoemd – naar de Hebreeuwse stam *kra* die 'lezen' betekent – en haar aan-hangers karaieten (ter onderscheiding van de aanhangers van de Talmoe-d die rabbanieten genoemd werden).

Ten aanzien van de geloofsleer bestond er over het algemeen geen wezenlijk verschil tussen de karaieten en de rabbanieten, maar wel ten aanzien van de godsdienstige voorschriften. De ka-raieten hielden zich strikt aan de letterlijke betekenis van de wet en overlaadden zich met rigoureuze bepalingen, die aan het rab-binale jodendom volkomen vreemd zijn.

Dit was in het bijzonder het geval bij de toepassing van de sjabbatwetten. De letterlijke interpretatie van de karaieten stond niet toe dat iemand op sjabbat zijn huis verliet, een voorwerp van het ene vertrek naar het andere overbracht, zijn gezicht was-

te of een ander kledingstuk droeg – een jas, schoenen of een gor-del – dan een enkel kleed. Men mocht alleen zijn bed opmaken, voedsel van de keuken naar een ander vertrek dragen en dergelij-ke handelingen meer, die in het dagelijks leven strikt noodzake-lijk zijn. Zo werd het bijbelse gebod 'Gij zult op de sjabbat geen vuur ontsteken in uw woningen' (Ex. 35:3) zeer letterlijk geïn-terpreteerd door elk gebruik van licht en vuur op sjabbat te ver-bieden. De karaieten waren derhalve genoodzaakt om voor het begin van de wekelijkse rustdag al het vuur en licht in hun wo-ningen te doven, de vrijdagavond in volledige duisternis door te brengen en de hele sjabbat in de kou te zitten, zelfs in het mid-den van de winter.

De graden van verwantschap waarbinnen het volgens de joodse wet voor familieleden verboden is met elkaar te huwen, werden door de karaieten zo uitgebreid dat het voor hen steeds moeilijker werd een huwelijkspartner te vinden zonder zich aan incest schuldig te maken. De reinheidswetten met betrekking tot voedsel, kleding en de vastendagen werden stringenter toege-past dan in de Talmoe-d. Op het gebied van het burgerlijk- en het strafrecht weigerden de karaieten de talmoe-dische interpretatie te aanvaarden van het bijbelse voorschrift 'een oog voor een oog'. Door de talmoe-dgeleerden werd dit opgevat als een geldboete, maar de karaieten drongen aan op de letterlijke toepassing. Zo werd ook het bijbelvers; 'Want Ik, de Eeuwige, ben je heelmee-ster' (Ex. 15:26) letterlijk opgevat, als gevolg waarvan het inroe-pen van de hulp van een arts beschouwd werd als een overtred-ing van Gods wil.

Het karaïsme had zo'n grote aantrekkingskracht, omdat het een beroep deed op een zeker individualisme. Als gevolg van het principe van Anan, 'Zoek goed in de Bijbel', was het aan de en-keling om de wet te interpreteren conform het eigen geweten en dat vond veel weerklank. Al snel trok deze beweging een aantal personen van hoog geestelijk niveau aan en onder hun krachtige leiding, die gepaard ging met intensieve, literaire activiteiten met een propagandistisch en polemisch karakter, begon het ka-raïsme zich ook buiten Mesopotamië te verbreiden.

Anan ondervond problemen in Babylonië en trok zich terug

naar Jeruzalem, waar hij een karaïtische gemeente stichtte die zich onderwierp aan een rigoureuze toepassing van de letterlijke bijbeltekst, waaruit alle sporen van de rabbijnse wetten waren verwijderd. In zijn haat tegen het rabbijnse jodendom verbood Anan huwelijken en omgang met rabbanieten, schafte hij alle gebeden af die al eeuwenlang in omloop waren, en verving ze door gebedsformulieren die uitsluitend bestonden uit bijbelcitatien.

Tegen de 9e eeuw had het karaïsme ook wortel geschoten in Perzië waar een leerling van Anan, Benjamin Nehawendi, werkzaam was. Hoewel Nehawendi zich niet zo star tegen de Talmoed verzette als Anan, droeg hij ook sterk bij tot de consolidatie van het karaïsme. Hij hield zich niet zo streng aan de letterlijke tekst als Anan. Nehawendi had een filosofische geest en verdiepte zich in metafysische speculaties, die hij toepaste bij de interpretatie van de Bijbel. Nehawendi was een aanhanger van de theorie die vóór hem reeds was verkondigd, dat God te transcendent is om zich bezig te houden met de stoffelijke wereld en geschapen is door een engel en niet door God zelf. Dit bracht hem ertoe alle passages in de Bijbel waarin van God sprake is, op allegorische wijze te interpreteren. Ook loochende hij het voortbestaan van de ziel na de dood van het lichaam.

Een tijdgenoot van Nehawendi in Perzië was Daniël Alkoemisi, die zich van Anan en Nehawendi op belangrijke punten onderscheidde, zowel op het gebied van de wet als van het geloof. Volgens Alkoemisi hadden theoretische beschouwingen geen enkele waarde en hij was sterk gekant tegen de allegorische interpretatie van de Bijbel. Hij hechtte ook weinig belang aan de wetenschap en ging zelfs zover om de astronomische berekeningen van de rabbanieten, die zij hadden verricht om het optreden van de nieuwe maan vast te stellen, als astrologie te veroordelen; volgens hem was slechts de directe waarneming van de nieuwe maan geldig.

Ondanks zijn anti-rationalisme loochende Alkoemisi wel het bestaan van engelen, maar hij verklaarde op rationele wijze dat met de engelen in de Bijbel verschillende natuurkrachten zijn bedoeld waardoor God zich openbaart in het heelal.

Ondanks haar veelbelovende begin was de karaïtische beweging echter tot mislukken gedoemd. Haar nadruk op de vrijheid van de enkeling om de Bijbel in het licht van het eigen oordeel te interpreteren, maakte eenheid onder de karaïeten onmogelijk. In plaats van een eenvormige leer te zijn, viel het karaïsme uiteen in talrijke dissidente groepen, hetgeen er uiteindelijk toe leidde dat het ophield een belangrijke factor in de ontwikkeling van het jodendom te zijn.

In het tijdvak waarmee wij ons hier bezighouden, was het karaïsme evenwel nog niet verdwenen. Het bleef aanhangers winnen en rukte verder op in het joodse leven. Tegen de 10e eeuw had het in Egypte wortel geschoten, het verbreidde zich ook in Spanje en Azië en maakte een goede kans om in de joodse wereld de overheersende geestesstroming te worden.

Het rationalisme en zijn bestrijding door Saädja

Bij deze bedreiging van binnenuit voegde zich de zware druk waaraan het jodendom van buitenaf werd blootgesteld. De Arabieren ontdekten de meesterwerken van de Griekse filosofie en wetenschap door middel van Arabische vertalingen, wat leidde tot een intellectuele omwenteling die de geloofsovertuiging van veel moslims ernstig aantastte. Zij had een soortgelijke uitwerking op joden, die in de vooruitgang op cultureel gebied niet bij hun burens achterbleven. Naarmate zij beter bekend raakten met deze wetenschap, rees er bij veel joden twijfel aan de waarheid van de leer en overleveringen van het jodendom en ontstond er een conflict tussen de rede en het geloof.

Dit was zeker niet de eerste maal dat de rede, vertegenwoordigd door de Griekse filosofie, zich tegenover het joodse geloof stelde. Dit was reeds het geval geweest in de dagen van Philo, zoals we nog zullen zien, maar dat beperkte zich tot intellectuele kringen, vooral in Alexandrië, en had de grote massa onberoerd gelaten. Deze stroming was in het bijzonder nauwelijks doorgedrongen tot Palestina, waar de theorieën van de Griekse filosofen weinig aandacht hadden gekregen. Nu was de situatie echter geheel anders en maakte het rationalisme in brede kringen grote indruk. Werken waarin de grondslagen van het jodendom werden aangetast, maakten grote opgang.

Zeer scherp in zijn aanval op het traditionele jodendom was Hiwi al Balchi (midden van de 9e eeuw), die een werk schreef met tweehonderd vragen tegen de leer van de Tora. Hij ging zelfs zover om de eenheid van God en Zijn almacht en alwetendheid te ontkennen. Ook loochende hij de vrije wil en de mogelijkheid van wonderen en maakte hij bezwaren tegen de besnijdenis. Zijn werk wekte grote beroering, zijn denkbeelden vonden grote aanhang en werden zelfs op scholen onderwezen.

Dit was het tweevoudige gevaar dat het jodendom in die tijd bedreigde en dat de rabbanieten vastbesloten waren te keren. Al snel beseften zij dat de vijand van binnen en van buiten het best kon worden bestreden met zijn eigen wapenen. Daarom begonnen zij zich toe te leggen op een uitgebreider studiegebied dan door de talmoedstudie werd bestreken. Terwijl de aanvallen van de karaïeten de rabbijnen ertoe brachten meer aandacht te schenken aan de bijbelexegese, de Hebreeuwse grammatica en de filologie, gaf het opkomende rationalisme een sterke stimulans tot bestudering van de filosofie, de logica en de natuurwetenschappen.

Deze studies bereikten hun hoogtepunt in de geest van Saädja ben Josef, uit de Fajoem in Noord-Egypte (892-942). Saädja werd op de jonge leeftijd van zesendertig jaar gevraagd zijn land te verlaten en werd benoemd tot gaon van de beroemde Babylonische academie in Soera. Saädja, bij wie een zeer scherp intellect gepaard ging met een encyclopedische kennis, stond model voor de beste combinatie uit de Grieks-Arabische en de joodse cultuur. Zijn onafhankelijke bijbelstudie, filosofische ontwikkeling en zijn enorme kennis van de Talmoed, stelden hem in staat vele malen strijd te leveren en te winnen in het voordeel van zijn geloof.

Saädja beseftte de bedreigingen van het jodendom en begon op twintigjarige leeftijd al geschriften tegen het karaïsme te publiceren. Zijn eerste werk, waarvan slechts enkele fragmenten bewaard zijn gebleven, bestond uit een kritiek op Anan, de stichter van het karaïsme. Dit werd gevolgd door verscheidene polemische werken waarin Saädja op meesterlijke wijze de Tal-

moed verdedigde tegen de aanvallen van het karaïsme. In zijn verlangen de joodse traditie te versterken, schreef Saädja een reeks werken die van duurzame waarde waren. Behalve zijn vele boeken over de Hebreeuwse lexicografie, de grammatica en de liturgie schreef hij ook halachische responsa, codificeerde hij stellingen op het gebied van de talmoedische logica, loste hij vraagstukken op met betrekking tot de joodse kalender en stelde hij een gebedenboek samen.

Onder de werken van Saädja die ten doel hadden de invloed van het karaïsme te bestrijden, is ook een Arabische vertaling van de Bijbel, met een uitvoerig commentaar. Deze vertaling was de eerste Arabische bijbelvertaling en werd met veel bijval begroet. Er werd in het openbaar uit voorgelezen in de synagogale eredienst in de Arabische landen, wat in belangrijke mate bijdroeg tot het vestigen van de suprematie van de talmoedische interpretatie van de Tora.

De activiteiten van Saädja bleken fataal te zijn voor het karaïsme. Het begon steeds meer grond te verliezen tot het tenslotte beperkt was tot kleine en geïsoleerde groepen in het hedendaagse Turkije, de Krim en in Egypte, waaruit de laatste karaïeten begin 1957 vertrokken als gevolg van de maatregelen van Nasser tegen de joden.

Ter beantwoording van de uitdaging van het rationalisme schreef Saädja, na eerder een verhandeling tegen Hiwi al Balchi te hebben geschreven, zijn grote filosofische werk *Emoenot we Deot* (Geloof en kennis) dat in 933 gereedkwam. Dit was de eerste grootscheepse en systematische poging ooit ondernomen om de joodse leer en praktijk een rationele basis te verschaffen. Als zodanig was dit werk niet slechts het uitnemendste geschenk dat Saädja aan de zoekenden onder zijn tijdgenoten had kunnen geven. Het zou ook een mijlpaal zijn in de geschiedenis van het joodse denken; een nadere bespreking van dit werk zullen wij dus uitstellen tot het hoofdstuk over de joodse wijsbegeerte.

Spaans-joodse geleerden

Na de dood van Saädja verschoof de geestelijke hegemonie, die de Babylonische joden bijna zeven eeuwen lang hadden uitgeoef-

fend, geleidelijk naar de Spaanse joden. De breuk in de eenheid van het moslimrijk, die in het begin van de 10e eeuw leidde tot de opkomst van twee zelfstandige kalifaten in respectievelijk Spanje en Egypte, werd gevolgd door politieke omwentelingen en door maatschappelijke en economische onrust waarvan de joden, zoals gewoonlijk, het meest te lijden hadden. Als gevolg hiervan begaven de Babylonische joden zich met hun geleerden en hun boeken naar Spanje.

Daar verwelkomden de heersende kaliefen, de Omajaden, de joden als een waardevol element voor hun streven naar culturele en wetenschappelijke vooruitgang. De Omajaden wilden hun staat op intellectueel gebied verheffen boven alle andere moslim-gebieden, en schonken de joden gelijke rechten en een grote mate van vrijheid. De joden aanvaardden deze nieuwe kansen gretig, en leverden waardevolle bijdragen tot de Spaans-Moorse cultuur in al haar vertakkingen – wijsbegeerte, geneeskunde, wiskunde, en astronomie – en velen van hen namen vooraanstaande posities in het staatsbestuur in.

De meest vooraanstaande van deze joodse staatslieden was Chasdai ibn Sjaoproet (ca. 915-ca. 990), de belangrijkste minister en lijfarts van de eerste Spaanse kalief, Abd al Rachman III (913-961) en van zijn opvolger Hakim (961-976). Als een vorstelijke mecenas verenigde Ibn Sjaoproet vele joodse geleerden om zich heen die hij financieel ondersteunde, waardoor hij zijn geboortestad Cordova tot een centrum van joodse wetenschap maakte. Ook hielp hij Mozes ben Chanoch, een talmoedist die waarschijnlijk uit Italië afkomstig was, om in Cordova een academie op te richten die bijdroeg aan de talmoedstudie in Spanje en geleerden uit alle delen van de wereld aantrok.

Ook moet hier melding worden gemaakt van Samuel ibn Nagdela (*Ha Nagid* – de vorst), de grootvizier van Granada (933-1055), die met milde hand de wetenschap steunde en zelf ook een veelzijdig geleerde en schrijver was. Nagdela leverde bijdragen in veel onderdelen van de joodse literatuur – de Hebreeuwse poëzie, de grammatica, de responsaliteratuur – en hij schreef een inleiding op de methodologie van de Talmoed die nog steeds als een standaardwerk wordt beschouwd.

Het resultaat was een opbloei van de joodse cultuur die alle gebieden van joodse studies bestreek: Talmoed, godsdienstige literatuur, wijsbegeerte, grammatica en bijbelverklaring. De Hebreeuwse poëzie bereikte een hoogtepunt in dit tijdvak, dat bekendstaat als de Gouden Eeuw van de Spaans-joodse cultuur. Tot dit tijdvak behoren 'de drie vaders van de dichtkunst waarvan de zoon opging in het westen', namelijk Salomon ibn Gabirol (ca. 1021-1069), Jehoeda Halevi (ca. 1086-1145) en Mozes ibn Ezra van Granada (geb. ca. 1070). Een aantal van Ezra's boetegebeden en hymnen, van een diepe, melancholieke schoonheid, heeft een bestendige plaats gekregen in de liturgie van de synagoge.

De Gouden Eeuw van de Spaanse joden had een parallel in de Gouden Eeuw van de joden in Egypte en Noord-Afrika. In deze landen bereikten de joden, in het bijzonder onder het bestuur van de Fatimieden, zeer hoge posities in het staatswezen en de handel en stonden vooraan bij de beoefening van een bloeiende wetenschap en cultuur. De vermaardste onder hen was Izaäk Israëli (ca. 845-945). Hij was lijfarts van de kaliefen en schrijver van een aantal medische en filosofische werken die onder wetenschapsbeoefenaren en scholastici van de Middeleeuwen hoog werden aangeslagen.

Ook de joodse studie breidde zich in die tijd uit in deze landen. Omstreeks het jaar 970 werd door Sjemarja ben Elchanan uit Italië in Fostat (Oud-Cairo) een belangrijke academie geopend. In Kairoean (in het huidige Tunesië) werd een tweede academie gesticht door Choesiel ben Elchanan, die ook uit Italië afkomstig was. Door de geografische nabijheid van Palestina schonken beide academies aandacht aan de studie van de Palestijnse Talmoed, die in andere delen van de diaspora bijna onbekend was. Dit was in het bijzonder het geval in Kairoean waar de studie van de Palestijnse Talmoed aanzienlijk werd uitgebreid door twee van Choesiels leerlingen – zijn zoon Chananaël en Nissim ibn Sjachnin, die allebei vermaarde talmoedcommentatoren werden. Van de academie van Kairoean verbreidde de studie van de Palestijnse Talmoed zich naar andere delen van de diaspora.

De roem van deze academie zou echter niet van lange duur zijn. Na het overlijden van Chananaël en Nissim (ca. 1055) leidden de politieke gebeurtenissen in Noord-Afrika tot de ontbinding van de joodse gemeenschap, de achteruitgang van het intellectuele leven en het sluiten van de academies. In Egypte was de toestand niet veel beter en ook in Babylonië begonnen de academies sterk aan betekenis in te boeten, waar ondanks de grote uittocht van joden, de fakkel van de joodse studie nog helder was blijven branden onder leiding van Sjerira Gaon (ca. 900-1000) en zijn zoon Chai (ca. 939-1038).

Spanje werd steeds meer het centrum van joodse wetenschap. De joodse geest ontplooidde zich hier en bracht een aantal van zijn beste vruchten voort, waarvan de joodse wijsbegeerte de nieuwste was. We zullen nu overgaan tot een overzicht van de laatste.

18. De joodse filosofie

Er is geen joodse filosofie in de algemeen gangbare betekenis van deze term. De filosofie weigert immers om zich te binden aan een gevolgtrekking die niet tot stand is gekomen door middel van de rede en de ervaring, terwijl het jodendom daarentegen als godsdienst wezenlijk gebaseerd is op openbaring en traditie.

Het begin van de joodse filosofie gaat terug tot de Bijbel. Argumenten gebaseerd op rede en ervaring zijn in de Bijbel zeker niet schaars. De majesteitlijke orde van het firmament wordt aangeroepen om te getuigen van de Ene en Enige Almachtige Schepper (Ps. 19:2, Jes. 40:26, Am. 5:8). Het vermogen van mensen om te spreken en te horen wordt als bewijs aangevoerd voor het bestaan van een alziende en alles vernemende voorzienigheid (Ps. 94:9). Gods bijzondere daden voor Israël getuigen ook van Zijn oppermachtige beleid in de geschiedenis. Job worstelt met de schijnbaar paradoxale wijze waarop God, die toch een rechtvaardige God is, de wereld bestuurt. Het boek Job maakt de rede en de waarneming van het menselijk leven en de natuur tot de laatste instanties die aantonen dat Gods wegen rechtvaardig zijn. De geest van onderzoek en twijfel die voor de wijsbegeerte zo kenmerkend is, ontbreekt in de Bijbel evenmin, deze is met name in het boek Prediker aanwezig.

Een zekere rationaliteit is dus al te vinden in de Bijbel en bracht de wijzen vanaf het begin tot een vergeestelijkte opvatting van God, ondanks de antropomorfismen waaraan de Schrift zo rijk is. Zij moesten wel een innerlijke tegenspraak opmerken tussen de nadruk die enerzijds gelegd wordt op het feit dat God ongelijk is aan alles wat de mens zich kan voorstellen en anderzijds de wijze waarop Hij in menselijke termen wordt beschreven. Hier-

door kwamen zij zonder enige beïnvloeding van buiten tot de onvermijdelijke conclusie dat de antropomorfe omschrijvingen uit de Bijbel louter figuurlijke uitdrukkingen zijn, die tot doel hebben de mens te doordringen van het persoonlijke karakter van God.

Deze vergeestelijkte opvatting van God blijkt onder meer uit bepaalde wijzigingen in de bijbeltekst, *tikkoenê sofriem* (correcties van de schrijvers) toegeschreven aan Ezra, die werden aangebracht om bepaalde antropomorfe uitdrukkingen enigszins te verzwakken.

Deze correcties komen nog veel sterker aan het licht in de *Targomeim*, de Aramese vertalingen van de Bijbel, die elk antropomorfisme vermijden. Zo wordt in de Targomeim de gangbare term *Memra*, 'Woord', gebruikt als een eerbiedige omschrijving van God op plaatsen waar het door een letterlijke vertaling zou lijken alsof God op dezelfde manier zou handelen als een mens. Deze anti-antropomorfe neiging is ook kenmerkend voor de Griekse vertalers van de Hebreeuwse boeken. Zij probeerden de opvatting van God op soortgelijke wijze te vergeestelijken door veel van de menselijke eigenschappen die in de Bijbel aan God worden toegekend te omschrijven of te verzwakken. Er bestaat geen bewijs dat deze vertalers door de Griekse wijsbegeerte zijn beïnvloed. Zij waren slechts vertalers en geen filosofen, maar werden geleid door godsdienstige opvattingen die in hun tijd al diep wortel hadden geschoten in het jodendom.

Dezelfde rationele geestesgesteldheid bracht de talmoedgeleerden ertoe om op bijbelse grondslag een wijsbegeerte van het jodendom op te bouwen, die wordt gekenmerkt door een uitgesproken en alomvattende wereld- en levensbeschouwing. Het kan niet ontkend worden dat het vroege talmoedische jodendom beïnvloed werd door bepaalde Griekse denkbeelden. Aan de andere kant moet men niet vergeten dat deze denkbeelden juist ingang vonden omdat zij uitdrukking gaven aan opvattingen die aan het jodendom zelf eigen waren, en niet omdat zij het product waren van een wijsbegeerte die in de eerste plaats uiterlijk aantrekkelijk was.

De joodse filosofie begon omstreeks de 2e eeuw v.Chr. in Alexandrië als gevolg van het nauwe contact van joden daar met hun Griekse stadsgenoten. Het eerste belangrijke literaire werk dat zo ontstond, is het *Boek van de Wijsheid* dat een felle aanklacht vormt tegen heidense praktijken en de wijsheid verheerlijkt. Het boek ademt de geest van een verheven monotheïsme en een onwrikbaar geloof in een persoonlijke God; als zodanig is het in overeenstemming met de geest van het jodendom.

De invloed van de Griekse wijsbegeerte op de schrijver is echter maar al te duidelijk. De wijsheid die dit boek verheerlijkt verschilt sterk van de wijsheid in het boek Spreuken (8). In het *Boek van de Wijsheid* wordt de wijsheid geobjectiveerd en voorgesteld als een bemiddelend wezen tussen God en de wereld en als datgene wat 'alle dingen doorstroomt en doordringt' (7:24). Hier hebben wij een onmiskenbare verwantschap met de stoïcijnse wereldgeest of allesbewerkende rede (*logos*). Nog uitgesprokener Grieks is de leer dat de wereld niet *ex nihilo* (uit het niets) werd geschapen, maar uit een vormloze materie (11:17). Verder is de opvatting dat de ziel het lichaam binnentreedt uit een vorig bestaan en dat zij zich in het lichaam belemmerd voelt als in een kerker, bepaald in tegenspraak met de gangbare leer van de Talmoed, maar in overeenstemming met de leer van Plato (9:15).

Philo van Alexandrië

De grootste en meest vermaarde vertegenwoordiger van de Alexandrijns-joodse wijsbegeerte was Philo (ca. 25 v.Chr. – ca. 40 n.Chr.). Hij was de eerste die zich tot taak stelde om het joodse denken van de Bijbel met de Griekse wijsbegeerte te verzoenen. Het merendeel van zijn omvangrijke geschriften bestaat uit commentaar – een zogenaamde Midrasj op de Hebreeuwse Bijbel – waarin hij alle denkbeelden meende te kunnen terugvinden die hij aan de Grieken en in het bijzonder aan Plato ontleende. Daarom nam Philo zijn toevlucht tot de methode van de allegorische interpretatie. Volgens Philo dient alles in de Bijbel allegorisch te worden verklaard, zowel namen en data als historische gebeurtenissen en menselijke gedragingen.

Dit betekent niet dat Philo het historisch karakter van de Bijbel of het bindende karakter van de wetten loochende. Hij stond

echter wel op het standpunt dat alles wat in de Bijbel vermeld staat niet zozeer tot doel heeft om de mens in zijn gedrag te leiden, als wel om hem te doordringen van de verheven wijsgerige gedachten die Philo in de wijsbegeerte van zijn tijd aantrekkelijk vond. Zo wordt volgens Philo de uittocht uit Egypte in de Bijbel niet verteld opdat het joodse volk zich de wonderbaarlijke verlossingsdaden van God zou herinneren, maar als aansporing om aan de verwarring van geest te ontkomen. De sjabbat was volgens hem niet ingesteld om de mensen te herinneren aan de schepping en de uittocht, maar om hun het belang in te prenten van het mystieke getal zeven.

De belangrijkste bijdrage van Philo tot de geschiedenis van de godsdienstfilosofie was zijn opvatting van de *logos* (het woord). Philo ontwikkelde het Griekse begrip *logos* verder in het verlengde van het *Boek van de Wijsheid*. Hij vatte de *logos* op als een persoonlijkheid die hij 'de tweede God' en soms ook 'de zoon Gods' noemde. Deze is volgens Philo het werktuig van Gods schepping, openbaring en Zijn immanente werkzaamheid in het heelal. Volgens Philo staat de *logos* zeker lager dan God en is hij derhalve niet gelijk aan 'het vleesgeworden Woord', zoals een dogma van de christelijke theologie leert. Volgens Philo is God niet slechts onlichamelijk, maar ook verstoken van alle attributen en eigenschappen. Hij is het zuivere Zijn waarvan niets nader kan worden gezegd. God is de abstracte, statische Eenheid, eeuwig onveranderlijk, het steeds zichzelf blijvende, zuivere intellect. Op deze wijze probeerde Philo het streven van Plato en zijn school om God ver van de stoffelijke wereld te plaatsen, in harmonie te brengen met de leer van de Bijbel. De Bijbel leert immers dat God ten nauwste verbonden is met de wereld die Hij vrijwillig heeft geschapen.

Philo's opvatting van de *logos* was volkomen in strijd met het jodendom. De God van de Bijbel is een levende God en niet het onpersoonlijke wezen van de Griekse metafysica. God maakt wel gebruik van bemiddelaars om Zijn Wil ten uitvoer te brengen, maar Hij is zelf zeker niet onwerkzaam. De opvatting van de *logos* als een tweede God leek bovendien het strikte mono-

theïsme van de joodse godsdienst aan te tasten. Voor het jodendom was het ook onaanvaardbaar dat Philo's allegorische methode de Bijbel tot een soort handboek van de Griekse metafysica maakte. Weliswaar maakten de talmoedegelcerden zo nu en dan gebruik van allegorieën, maar zij verloren nooit uit het oog dat de Bijbel allereerst een openbaring is van Gods Wil en niet een leidraad voor de extatische aanschouwing van het goddelijke. Door de verhalende gedeelten van de Bijbel allegorisch op te vatten, ontdeed Philo deze bovendien van iedere historische betekenis voor het joodse volk. Dit alles verklaart de geringe invloed die Philo op het joodse denken heeft gehad. Daarentegen werden zijn werken gretig bestudeerd door de kerkvaders. Die vonden hierin overvloedig materiaal om de synthese tussen de joodse en de Griekse gedachtewereld tot stand te brengen, die aanzien gaf aan de christelijke theologie.

De Alexandrijns-joodse filosofie had slechts een kortstondig bestaan en kwam kort na de dood van Philo tot stilstand. Pas in de 10e eeuw n.Chr., nadat de Griekse cultuur in de islamitische wereld was opgenomen, ontstond er een traditie van joodse filosofie die zich steeds verder ontwikkelde en grote invloed zou hebben. In dit verband kunnen we vele denkers noemen, maar we zullen ons beperken tot hen die op het jodendom de grootste invloed hebben uitgeoefend. Daarbij geven we alleen een schets van de aspecten die in de hoofdstroom van de joodse filosofie zijn opgenomen en laten alle kritische en analytische vertogen onbesproken die veel te gecompliceerd zijn om in dit korte bestek te worden behandeld.

Saädja

Zoals eerder vermeld, was Saädja de eerste van de joodse filosofen in de Middeleeuwen en wordt hij de vader van de joodse wijsbegeerte genoemd. Saädja stond sterk onder de invloed van de *kalamisten* (van het Arabische *kalam* – 'woord'), een islamitische school die de rede aanwendde als middel om tot ware kennis van het goddelijke te komen. Toch bespreekt Saädja de filosofische vraagstukken op onafhankelijke wijze.

In zijn werk *Emoenot we Deot* (Geloof en kennis) probeerde hij de wederzijdse verhouding tussen openbaring en de rede te

bepalen. Volgens Saädja is een tegenspraak tussen openbaring en rede onmogelijk, aangezien beide hun oorsprong hebben in God. Het verschil tussen beide is slechts een verschil in methode, waarbij de openbaring een snellere en directere benadering van het goddelijke biedt dan de rede. Voor Saädja waren de openbaring en de rede elkaars noodzakelijke complement voor het bekendmaken van de waarheid. De openbaring behoedt de rede voor de twijfel en onzekerheid die zich anders makkelijk van de rede meester kan maken. De rede moet de geloofsovertuiging, die door openbaring wordt verkregen, verhelderen en fundieren.

Nadat Saädja de wezenlijke eenheid van openbaring en rede uiteengezet had, ging hij de geopenbaarde waarheden van het jodendom nader beschouwen in het licht van de rede. Hij zette zijn eigen opvattingen uiteen en bestreed krachtig de theorieën die daarmee in strijd waren. Een voorbeeld hiervan is de verwerping door Saädja van de kalamistische leer, die het bestaan van een natuurwet en de noodzaak van oorzaak en gevolg loochende, omdat er volgens hen geen andere oorzakelijke werkzaamheid in de wereld is dan de Wil van God. Wanneer bijvoorbeeld de grond nat is wanneer het regent, komt dit volgens de kalamisten niet door de regen, maar is het een gevolg van God die wil dat de grond nat is. Tegenover de kalamisten verdedigde Saädja krachtig de geldigheid van de natuurwet.

Anderzijds vindt Saädja, net zoals de kalamisten, in de schepping het beste bewijs voor het bestaan van de Schepper. Dienovereenkomstig begint hij zijn uiteenzetting met het bewijs dat de wereld ex nihilo geschapen is en binnen het bestek van de historische tijd. De schepping uit het niets geeft hem de grondslag van zijn bewijsvoering voor het bestaan van een Schepper die eeuwig, alwetend en oppermachtig is. Hij verdedigt Gods eenheid tegenover de drie-eenheid van de christenen en de twee-eenheid van de Parsi's. God is niet slechts één in getal, de Eeuwige is ook de absolute éénvoud en zuivere geest, die vrij is van alle fysieke eigenschappen en attributen. De beschrijvingen van God in de Bijbel, die strijdig lijken met de wijsgerige opvatting van God, moeten in hun figuurlijke betekenis begrepen worden. De

mens is de kroon van de schepping en derhalve een bijzonder onderwerp van Gods zorg en liefde. Dit betekent dat God het geluk van de mens wil. Daarom heeft Hij de Bijbel met al haar geboden geschonken en het is door gehoorzaamheid aan de Bijbel dat de mens de hoogste zegeningen kan verkrijgen.

De geboden van de eerste vijf boeken van de Bijbel worden in twee categorieën verdeeld: de geboden van de rede (ethische geboden) en de geboden van de openbaring (rituele geboden). Dit betekent niet dat de geboden van de openbaring redeloos zijn. Het betekent wel dat zij door de menselijke geest niet begrepen kunnen worden zonder hulp van de openbaring. Krachtens haar intrinsieke waarde is de Tora zowel eeuwig als onveranderlijk, bovendien is de eeuwigheid van de Tora ten nauwste verbonden met de eeuwigheid van het joodse volk. 'Israël is slechts een volk door de Tora' en aangezien God door middel van Zijn profeten de eeuwigheid van Israël heeft gewaarborgd, zal ook de Tora noodzakelijkerwijze in alle eeuwigheid bestaan.¹

Volgens Saädja staat de Tora niet los van het menselijk bestaan. Volgens de Tora heeft het feitelijk weinig zin dat 'mensen zich uitsluitend aan de dienst van God moeten wijden, overdag vasten, de nachten doorbrengen met het verkondigen van Gods lof en alle wereldlijke bezigheden verzaken'. Integendeel, gescheiden van alle menselijke en maatschappelijke activiteiten is de Tora van weinig betekenis. Als het leven wordt verzaakt ter wille van de dienst aan God, zegt Saädja, hebben wij mensen geen kans om veel van de godsdienstige geboden te gehoorzamen of te overtreden. 'Hoe zal de kluizenaar de wetten nakomen van het geven van een juist gewicht en de juiste maat?... Welk gedeelte van de burgerlijke wet kan een kluizenaar naar behoren nakomen?... En hetzelfde geldt ten aanzien van de wetten op het zaaien, op het geven van tienden, en dergelijke'.²

Om mensen in staat te stellen de wet te gehoorzamen heeft God hun een ziel geschonken, met de vrijheid van wil en het vermogen om te onderscheiden tussen goed en kwaad, overeenkomstig de jibelse normen. De ziel heeft een ragfijne geestelijke sub-

stantie en is derhalve onvergankelijk en onsterfelijk. Toch is de ziel gerelateerd aan het lichaam waarmee zij een natuurlijke eenheid vormt en waarmee zij eens zal worden verenigd – in de tijd van de herrijzenis der doden. De leer van de herrijzenis der doden kan volgens Saädja met filosofische argumenten weliswaar niet worden bewezen, maar kan daardoor evenmin worden weerlegd. In feite vindt deze leer enige steun in de rede en is bovendien in overeenstemming met de natuurwet. Ze is echter niet van toepassing op de zielsverhuizing, aangezien de vereniging van de menselijke ziel met een dierlijk lichaam in strijd zou zijn met de natuurwet. Verbonden met de leer van de herrijzenis der doden is de uiteindelijke verlossing van Israël door de Messias, waartegen eveneens moeilijk filosofische argumenten kunnen worden ingebracht.

Salomon ibn Gabirol

Na Saädja ontwikkelde de joodse wijsbegeerte zich in de eerste plaats in Spanje, onder omstandigheden die daarvoor bijzonder gunstig waren. De eerste grote Spaans-joodse filosoof was Salomon ibn Gabirol. Over zijn leven is weinig meer bekend dan dat hij omstreeks 1021 in het Moorse Spanje het levenslicht zag en dat hij op iets meer dan dertigjarige leeftijd stierf. Hij is de auteur van een van de meest diepzinnige werken van de Middeleeuwen, *Mekor chajiem* (Bron des levens).

In tegenstelling tot Saädja streefde Gabirol er niet naar het bestaan van God te bewijzen. Het vraagstuk dat hem in de eerste plaats bezighield, was de verhouding van God tot de wereld. Zoals we hebben gezien, had Philo van Alexandrië dit probleem proberen op te lossen door gebruik te maken van de logos die hij opvatte als een werktuig waarvan God gebruik maakte bij de schepping van de wereld. Zo baande Philo de weg voor de neoplatonische theorie die bekendstaat als de theorie van de emanaties, waaraan in de eerste plaats de naam van Plotinus (gest. 290 n. Chr.) is verbonden. Plotinus schreef een scheppend vermogen toe aan lagere oorzaken, die uit God – het Absolute – voortvloeiden in trappen van steeds afnemende glorie en werkelijkheid, tot de concrete stoffelijke wereld ontstond.

In het algemeen aanvaardt Gabirol de neoplatonische leer van de emanaties, maar hij wijkt er in twee belangrijke opzichten van af.

In de eerste plaats voert Gabirol de opvatting in van de goddelijke Wil als bemiddelaar tussen God en de emanaties. Deze laatste zijn derhalve niet langer een noodzakelijk en mechanisch uitvloeisel van de overvloedig rijke Godheid, zoals dit door de neoplatonici wordt geleerd, maar het resultaat van de vrijwillige werkzaamheid van Gods Wil.

In de tweede plaats maakt Gabirol de materie tot een van de eerste in een reeks emanaties, in plaats van de laatste, zoals de neoplatonici. Volgens hem is de materie niet lichamelijk, maar geestelijk. Lichamelijke eigenschappen die aan de materie kleven, zijn geen eigenschappen van de materie als zodanig, maar het gevolg van de grote afstand die het lichaam scheidt van haar bron van oorsprong. De vorm is altijd en overal onverbrekkelijk verbonden met de materie en de vorm verhoudt zich tot de materie als een attribuut tot het wezen.

De eerste en onvergankelijke bron van alle werkelijkheid is het Hoogste Wezen – één en onkenbaar. Door een daad van Zijn Wil brengt Hij de Wereldziel voort, die bestaat uit een universele materie en vorm. Aan deze Wereldziel ontspringen op hun beurt een geordende reeks bemiddelaren, allemaal zuivere geesten en lichamelijke dingen, die allemaal iets met de universele materie en de universele vorm gemeen hebben. De bemiddelaren bevatten bovendien elk hun eigen materie en vorm die ze van elkaar onderscheidt.

Door Gods Wil als het principe te zien dat tussen God en de wereld bemiddelt, wilde Gabirol in de eerste plaats vasthouden aan de scheppingsleer, die in laatste instantie vaststelt dat de wereld niet het product van noodzaak is, maar van de doelgerichte werkzaamheid Gods.

Ten tweede probeerde hij de pantheïstische en onpersoonlijke trekken te verzwakken die inherent zijn aan het neoplatonisme. De opvatting dat Gods Wil de universele materie beïnvloedt, waaruit alle geestelijke en lichamelijke wezens ontstaan, betekende tegelijkertijd een vergeestelijking van het stoffelijke. Dit betekent immers dat alles in de natuur het product is van de

werkzaamheid van één enkele dynamische kracht, de goddelijke Wil.

Door het principe van Gods Wil wijkt Gabirol niet van het joodse denken af, maar hij doet nergens een openlijke poging om het joodse geloof met de Griekse wijsbegeerte in overeenstemming te brengen. Hij citeert evenmin passages uit de Bijbel of de Talmoed. Gabirol wilde blijkbaar slechts zijn filosofische opvattingen uiteenzetten, onafhankelijk van dogmatische banden of vooroordelen. Door deze merkwaardige afwezigheid van joodse bronnen vond het werk van Gabirol bij joden in het algemeen weinig ingang. In tegenstelling tot andere belangrijke joodse werken, die spoedig uit het Arabisch in het Hebreeuws werden vertaald, moest het meesterwerk van Gabirol twee eeuwen wachten voordat het in het Hebreeuws vertaald werd door Sjemtov Falaquera (1225-1290) en dan ging het nog slechts om bepaalde gedeeltes. Deze gedeeltes lijken bovendien weinig gelezen te zijn. Als in 1845 niet een manuscript met de vertaling van Falaquera was teruggevonden, zou het bestaan hiervan zelfs onbekend zijn geweest.³

Het verging Gabirol anders in de christelijke wereld. Daar was het volledige werk kort na de dood van de schrijver bekend geworden door middel van een vertaling in het Latijn, onder de titel *Fons Vitae*, terwijl de naam van de schrijver verbasterd werd tot Avicbron. Christelijke geleerden verkeerden in de veronderstelling dat de schrijver een christen was en bestudeerden het werk met grote aandacht. Het maakte hen bekend met de neoplatonische wijsbegeerte en het werd voor de scholastiek een belangrijke bron van inspiratie.

In de 13e eeuw zou Gabirol ook van grote betekenis worden voor het jodendom, na de opkomst van de Kabbala waarop hij grote invloed uitoefende. Zijn opvattingen van Gods Wil die door middel van bemiddelaren werkzaam is om de wereld tot stand te brengen en van de vergeestelijking van het stoffelijke zijn van belang voor de Kabbala. Allebei zijn ze terug te voeren tot de denkbeelden die door Gabirol in zijn *Mekor chajiem* zijn ontwikkeld.

Voordat Gabirol zijn meesterwerk had vervaardigd hadden elementen van zijn godsdienstige opvattingen het jodendom reeds bereikt door middel van zijn godsdienstige hymnen, waarvan velen in de synagogeliturgie zijn opgenomen. De beroemdste hymne is *Kether malchoet* (*Goddelijke kroon*), een overpeinzing over Gods grootheid en de wonderen in Zijn heeal. Het wezen van Gabirols filosofie vinden we hier in een stijl van majesteitlijke grootsheid en onovertroffen eenvoud, vandaar dat *Kether malchoet* op Grote Verzoendag in vele joodse gemeenten wordt gelezen.

Bachja ibn Pakoeda

Een jongere tijdgenoot van Ibn Gabirol was Bachja ben Jozef ibn Pakoeda van Saragossa, de schrijver van een van de meest gelezen joodse werken uit de Middeleeuwen; *Chowot ha lewawot* (De plichten des harten). Dit werk is oorspronkelijk geschreven in het Arabisch en later vertaald in het Hebreeuws en bevat de eerste systematische uiteenzetting van de joodse ethiek.

Zoals al uit de titel blijkt, wijst *Chowot ha lewawot* op het belang van vergeestelijking en innerlijke vroomheid. Als fundamentele drijfveren voor al het menselijk gedrag op godsdienstig en ethisch gebied noemt Bachja de 'plichten des harten'. Deze plichten omvatten onder andere nederigheid, godsvertrouwen, dankbaarheid en liefde tot God als het doel van alle menselijke activiteiten. Opmerkelijk genoeg behoren ook de studie van de filosofie, de natuurwetenschappen en alle verwante onderwerpen volgens Bachja tot de plichten des harten. Deze moeten allemaal de bewondering en eerbied van de mens voor de Schepper en de schepping verdiepen en stellen de mens zo beter in staat om zijn plichten ten aanzien van God en zijn medemensen na te komen.

Zo werd Bachja de eerste joodse wijsgeer voor wie begripsmatig denken en filosofische beschouwingen meer waren dan een nuttig wapen bij de apologetiek; in essentie ging het in de filosofie om een godsdienstige plicht en een gebod. Om deze reden begon Bachja zijn werk met een filosofische discussie over het bestaan van God, een verklaring van de goddelijke eenheid en met

een beschouwing over de goddelijke voorzienigheid, wijsheid en goedheid, zoals deze zich openbaren in de natuur, in de mens en in de geschiedenis van het joodse volk.

Ondanks de universaliteit van zijn ethiek is het werk van Bachja een waarlijk joods werk dat rijkelijk gebruik maakt van de Bijbel en de Talmoe. We moeten toegeven dat zijn leer vermengd is met een zeker ascetisme, waarin de invloed van de islamitische mystiek (*soefisme*) merkbaar is. Toch overheerst zelfs hier de joodse geest. Het ascetische ideaal dat door Bachja wordt aanbevolen, is niet bestemd voor de mensheid in het algemeen, maar alleen voor enkelingen die als voorbeeld dienen om anderen zo mogelijk tot matigheid en zelfbeheersing te brengen.

Jehoeda Halevi

Een nieuwe fase in de joodse filosofie trad in met de dichter en wijsgeer Jehoeda Halevi van Toledo (ca. 1085-1140). Terwijl zijn voorgangers zich voornamelijk hadden beziggehouden met de verdediging van het jodendom of van godsdienst in het algemeen tegen de aanvallen van een rationalistische wijsbegeerte, wilde Jehoeda Halevi laten zien dat het jodendom de voorkeur verdient boven de twee wereldgodsdiensten, het christendom en de islam. Dit was het doel van zijn *Koezari*, dat als ondertitel draagt: 'Een boek van argumenten en bewijzen tot steun aan het verachte geloof'. Het werd oorspronkelijk in het Arabisch geschreven. Het werk heeft de vorm van een dialoog tussen een joods geleerde en de vorst van de Chazaren (een Tataarse stam aan de Wolga)⁴, die met zijn volk in de 8e eeuw tot het jodendom is overgegaan.

Om zijn stelling te bewijzen was Halevi de eerste die een onderscheid maakte tussen de aanspraken van de filosofie en van de openbaring of, zoals hij het uitdrukte, 'tussen de God van Aristoteles en de God van Abraham'.⁵ Het beste dat de wijsbegeerte kon doen, was het leveren van overtuigende bewijzen voor het bestaan van God, de heerser over de wereld. Dit alles raakt echter slechts de buitenkant van godsdienst, aangezien godsdienst de nadruk legt op de nauwe band tussen de mens en God. Deze band is echter wezenlijk van persoonlijke aard en kan slechts het

gevolg zijn van een innerlijke ervaring, een openbaring. In elke claim van openbaring door de enkeling, schuilt echter steeds een element van subjectivisme en zelfmisleiding. Dit kan echter niet van toepassing zijn op een openbaring waarbij een heel volk is betrokken. Bij de openbaring op de Sinaï sprak de Stem niet tot een enkeling, maar tot het hele joodse volk. Zo wordt de openbaring op de Sinaï voor Jehoeda Halevi de enige onaantastbare grondslag en bron van alle godsdienstige kennis en de waarborg voor de waarheid van het joodse geloof.

Het volk Israël is dus bovenal het volk van de openbaring, het volk van de profetie. Dit vormt de goddelijke uitverkiezing van Israël. Deze uitverkiezing is niet exceptioneel; zij is slechts een van de manifestaties van het goddelijke proces van uitverkiezing. Zo zijn ook in de natuur de voornaamste domeinen ontstaan waarin de wereld is onderverdeeld: het minerale, plantaardige, dierlijke en het menselijke domein. Ook binnen het domein van de mens heeft een selectie plaatsgehad waarbij bepaalde individuen zijn begiftigd met een bijzondere door God geschonken gave, de geest van de profetie, die hen in staat stelt met God in verbinding te treden.

Deze gave van de profetie, die Halevi *Injan ha Elohi* (Het goddelijke ding) noemt, was door God allereerst geschonken aan Adam, die door Zijn hand was geschapen. Deze eigenschap werd doorgegeven aan een ononderbroken reeks uitgekozen nakomelingen, tot zij de zonen van Jakob bereikte, van wie zij overging op de hele gemeente Israëls.

Door de overgeërfde eigenschap werd Israël door God uitgekozen om het volk van de profetie te worden; iedere jood heeft de potentiële gave van de profetie en kan daarmee de hoogste religieuze doelen bereiken. Deze eigenschap wordt echter, zoals alle andere overgeërfde eigenschappen, beïnvloed door het voedsel en de materiële omgeving. Op dit punt is de invloed van de Tora en het Heilige Land van groot belang. De geboden van de Tora, in het bijzonder de rituele geboden, worden door Halevi als sacramenteel beschouwd. Zij dienen als het ware als kanalen waardoor de geestelijke energie, die de werkzaamheid van het goddelijke kan ontketenen, de gelovige toestroomt. Als zodanig ver-

schaffen de rituele geboden het methodische voedsel voor de groei van het goddelijke en de ontwikkeling van de geest van de profetie. Op dezelfde wijze bezit het Heilige Land, 'waarvan de lucht reeds wijs maakt', een sacramentele kwaliteit, die de noodzakelijke materiële omgeving verschaft. Nauw verbonden met de Tora en het Heilige Land is de Hebreeuwse taal die door haar bijzondere bouw en schoonheid van uitdrukking volgens Halevi het meest geschikte medium is waarin de geest van de profetie zich kan uiten.

Deze denkbeelden lijken op het eerste gezicht nationalistisch. Toch was de wereldbeschouwing van Jehoeda Halevi in wezen een universele. Voor hem betekent Gods uitverkiezing van Israël slechts de algemene uitverkiezing van de mensheid. 'Israël,' zegt hij, 'is het hart van de volken en vervult dezelfde taak in de wereld als het hart in een mensenlichaam.'⁶ Israël is het volk dat het meest ontvankelijk is voor het lijden van de wereld en dat tegelijkertijd de beschaafde wereld haar ethische en geestelijke levensbloed schenkt. Net zoals Israël zijn ook alle andere volkeren in het bezit van de profetische gaven, maar in mindere mate. In het messiaanse rijk echter zullen alle volkeren dezelfde graad van vergeestelijking bereiken, die nu in potentie Israëls deel is en allen zullen grijpt zijn tot de vrucht waarvan Israël de wortel is.

Halevi wordt wel de grootste Hebreeuwse dichter sinds de bijbelse tijd genoemd. Hij heeft zijn gedachten ook in gedichten uitgedrukt, waarvan er veel zijn opgenomen in de synagogale liturgie. Het was echter in zijn prachtige Zionsliederen dat Halevi zijn poëtische gaven pas ten volle ontplooipte. Een aantal liederen van ongeëvenaarde schoonheid wordt tot op de dag van vandaag door joden over de hele wereld geciteerd op de 9e Av, de vastendag ter herdenking van de verwoesting van de tempel. Zij versterken het verlangen van de rouwenden op het herstel van de tempel. De liefde voor Zion was de allesbeheersende hartstocht van Halevi en het was als gevolg van deze drang dat hij op pelgrimstocht ging naar Jeruzalem, waar hij de dood zou hebben gevonden voor de muren van de stad. Toen hij neerknielde om de heilige aarde te kussen, kwam volgens de overlevering een Arabische ruiter door de poort aanrijden en sloeg hem neer.

Ibn Daoed

Halevi's Koezari heeft zijn waarde gehad bij de verdediging van de suprematie van het geloof van Israël ten aanzien van andere godsdiensten. Het was echter geen antwoord op de aanvallen van een kritische wijsbegeerte die de geldigheid van alle godsdiensten in twijfel trok. Ook de pogingen van Saädja en anderen voldeden niet langer. De vooruitgang in de natuurwetenschappen onder de Arabisch sprekende volkeren in de 11e eeuw leidde ertoe dat men geleidelijk aan afstand deed van het neoplatonische spiritualisme ten gunste van het aristotelische naturalisme. Men nam nu algemeen aan dat het hele kosmische proces bepaald werd door de onverbiddelijke wetten van oorzaak en gevolg waarin niet zomaar kon worden ingegrepen.

Volgens de aristotelische wetenschap was de materie door God geschapen noch aan Hem ontleend; de materie zou eeuwig en ongeschapen zijn. Dit liet geen ruimte voor een goddelijke tussenkomst, voor de voorzienigheid in de natuur of de geschiedenis en nog veel minder voor wonderen. De gevolgen van deze opvattingen voor de godsdienstige positie waren onrustbarend. Een nieuwe formulering van de leer van het jodendom was daarom meer dan ooit geboden.

Dit werk werd ondernomen door Abraham ibn Daoed van Toledo (ca. 1180) in zijn *Emoena rama* (Verheven geloof), de eerste poging van een filosoof om het jodendom op aristotelische wijze te verklaren. Ibn Daoed was ervan overtuigd dat de filosofie van Aristoteles de hoogste trap van wijsbegeerte was, zoals de Tora de hoogste trap van godsdienst was. Aan het begin van zijn werk stelt hij dat er geen tegenspraak bestaat tussen godsdienst en wijsbegeerte aangezien zij allebei in feite een identieke waarheid leren. Ibn Daoed aanvaardde de meer directe bewijsvoering van Aristoteles, gebaseerd op de theorie van de aard van de beweging, in tegenstelling tot zijn voorgangers zoals Saädja en Bachja, die bij hun bewijzen voor het bestaan van God gebruik maakten van de scheppingsleer. Aristoteles betoogde dat er een 'eerste bewegend principe' moest zijn dat zelf 'onbewogen is en de oorzaak van alle beweging', wat veronderstelt dat verandering ten grondslag ligt aan alle natuurverschijnselen in de hemel en op

aarde. Het aristotelisme ziet God in dit bewijs slechts als de oorsprong van alle beweging.

Ibn Daoed maakte hiervan echter gebruik om het bestaan van de wereld tot God te herleiden. Het is juist dat de wereld, zoals Aristoteles leerde, haar oorsprong heeft in de primaire materie, de oerstof, maar deze oerstof zelf is direct door God geschapen. Ibn Daoed gebruikte ook het bewijs dat van het noodzakelijke bestaan van God uitgaat; een argument dat al door de Arabische filosofen Avicenna en Alfarabi was ontwikkeld. Het feit dat het bestaan van alle kosmische wezens slechts 'mogelijk' is, eist het bestaan van een absoluut noodwendig wezen, een wezen dat tegelijk de oorzaak en de noodzakelijke voorwaarde is voor het bestaan van alle wezens.

In het algemeen baande de poging van Ibn Daoed om het jodendom te verklaren in het licht van de aristotelische wijsbegeerte de weg voor de grondiger en veelomvattender analyse die niet lang daarna zou worden gegeven door Maimonides in zijn beroemde *Moré Newoachim* (*Gids der verdoolden*).

Maimonides

In de geest van Mozes Maimonides, de meest diepzinnige filosoof van zijn tijd, bereikte de Gouden Eeuw van het Spaanse jodendom haar hoogtepunt. Hij was in 1134 te Cordoba geboren, maar toen hij nog een kind was, werd moslim-Spanje veroverd door een stam uit Noord-Afrika, de Almohaden (Unitariërs). De nieuwe meesters van Spanje waren fanatici die niet-moslims fel vervolgden, waardoor velen Spanje moesten verlaten. Onder de vluchtelingen bevond zich ook Mozes ben Maimon (ook wel de Rambam genoemd, van *Rabbi Mozes ben Maimon*), die zich na vele omzwervingen en ontberingen in Fostat (Oud-Cairo) vestigde. Daar schreef hij vele belangrijke werken, waaronder zijn vermaarde *Gids der verdoolden*, die de grondslag legden voor de verdere ontwikkeling van de joodse filosofie en het toonbeeld bleef van een beredeneerd geloof, zelfs voor hen die Maimonides niet in alle opzichten konden volgen.

Net zoals Ibn Daoed had Maimonides diep ontzag voor het denken van Aristoteles dat hij, na de profeten van Israël, beschouw-

de als het hoogste dat het menselijk intellect kon bereiken. Het was dan ook in de wijsbegeerte van Aristoteles dat hij een rationele verklaring probeerde te vinden voor het joodse geloof en de joodse traditie. Om de Bijbel in overeenstemming te brengen met de leer van Aristoteles maakte hij gebruik van de allegorische methode. Dit betekende niet dat Maimonides de leer van de Bijbel afwees waar een harmonisatie niet mogelijk bleek. Ondanks zijn rationalisme betoogde hij telkens weer dat de menselijke rede van nature onvolmaakt is en dat de rede dus niet het laatste, onfeilbare criterium voor de waarheid kan zijn. Als gevolg hiervan is het laatste woord steeds aan de openbaring voorbehouden. Het betekent wel dat Maimonides bereid was zich door de rede te laten leiden in alle niet-wezenlijke aangelegenheden, mits het meest wezenlijke en absolute in de leer van de Bijbel onaangetaast bleef. Het onderscheid tussen het essentiële en het niet-essentiële is de belangrijkste bijdrage van Maimonides op het gebied van de joodse wijsbegeerte, wat het best wordt geïllustreerd door zijn behandeling van het probleem van de schepping.

Alle voorgangers van Maimonides hadden de scheppingsleer als een godsdienstig vraagstuk beschouwd dat zij met alle argumenten probeerden te verdedigen, maar Maimonides was de eerste die dit vraagstuk buiten het gebied van de godsdienst plaatste. Volgens hem was het voor een godsdienstig leven slechts van belang de rol te onderkennen die de goddelijke Wil bij de schepping heeft gespeeld. Zonder dit beginsel wordt immers de hele bijbelse leer van Gods ingrijpen in de natuur en de geschiedenis aan het wankelen gebracht. Als God de wereld geschapen heeft, is het werkelijke probleem van de schepping vanuit godsdienstig oogpunt of de wereld uitsluitend het product van oorzaak en gevolg is, dan wel van de vrije werkzaamheid van de goddelijke Wil. De eerste opvatting houdt verband met de aristotelische opvatting van God als de eerste oorzaak waaruit de wereld door een soort noodwendigheid ontstaat, zoals de stralen van de zon ontstaan uit de zonnehitte. Deze opvatting was volkomen onverenigbaar met het godsdienstige standpunt en moest als zodanig worden verworpen.

Overigens nam de platonische opvatting ook de eeuwigheid van het heelal aan en zag ze God als een handwerksman, die zich bezighoudt met een bepaalde preëxistente, vormloze materie. Als zodanig sloot deze opvatting niet noodzakelijkerwijs uit dat de goddelijke Wil de wereld heeft geschapen. De wereld bestond in alle eeuwigheid omdat de Godheid steeds wilde dat zij bestond. Daarom was deze laatste opvatting vanuit godsdienstig oogpunt op zichzelf niet verwerpelijk. Het enige bezwaar was dat zij niet overeenstemt met de letterlijke weergave van de woorden van Genesis waarin wordt gezegd dat God de wereld op een bepaald moment heeft geschapen. Dit acht Maimonides evenwel geen belangrijk bezwaar. Wanneer eenmaal door de rede is aangetoond dat de bedoelde opvatting juist is, kan het boek Genesis immers gemakkelijk dienovereenkomstig worden verklaard. In feite is echter geen van de wijsgerige argumenten ten gunste van deze laatste opvatting afdoende. Er is dus weinig reden om, wat de schepping van de wereld betreft, van de Bijbel af te wijken.

De bereidheid van Maimonides om de theorie van de eeuwigheid van het heelal in de platonische betekenis te aanvaarden wanneer deze eenmaal bewezen was, ontkracht het scheppingsfeit als bewijs voor het bestaan van God. Zo probeert Maimonides tot een bewijs van het bestaan van God te komen, dat zelfs geldig is als men veronderstelt dat de wereld sinds alle eeuwigheid heeft bestaan. Daartoe poneerde hij zesentwintig stellingen die hij afleidde uit de *Fysica* van Aristoteles, stellingen die voornamelijk gegrond zijn op de onmogelijkheid van een oneindige reeks oorzaken. Op deze manier bewijst Maimonides op verschillende manieren het bestaan van God, redenerend van de schepselen naar de Schepper als noodzakelijk wezen, als eerste Beweging en als eerste Oorzaak, waar de eindige serie van causale oorzaken uit voortkomt. Zijn bewijzen zijn te technisch om in dit bestek weer te geven; het verdient echter vermelding dat zich hieronder ook de twee bewijzen bevinden die reeds door Ibn Daoed⁷ waren aangewend. Ze zijn bij Maimonides echter nader uitgewerkt en ze demonstreren het bestaan van God als een oneindig, onlichamelijk, niet-samengesteld, eeuwig en uniek Oerwezen.

Maimonides deed concessies wat betreft de leer van de schepping in de tijd, maar hij week niet af van de gedachte van de schepping uit het niets. Integendeel, hij verwierp juist de platonische notie van een eeuwige, ongeschapen materie. Het idee dat er sinds alle eeuwigheid en onafhankelijk van God, iets anders bestaan heeft, zou immers een ernstige aantasting zijn van de eenheid van God. Maimonides' grootste zorg, namelijk voorkomen dat de leer van de absolute goddelijke eenheid geschonden wordt, bracht hem ertoe een groot deel van de eerste drie boeken waaruit de *Gids der verdooden* bestaat, te wijden aan een systematisch en volledig overzicht van alle antropomorfe uitdrukkingen die in de Bijbel voorkomen. Als enige van alle joodse filosofen kende hij aan elk van deze uitdrukkingen een bepaalde metafysische betekenis toe.

Hetzelfde streven bracht hem er ook toe om de negatieve interpretatie van de goddelijke attributen te benadrukken. Al lang voor Maimonides had de leer van de negatieve attributen een grote rol gespeeld in metafysische bespiegelingen, zowel de joodse als de niet-joodse. Maimonides wijdt hieraan echter meer en grondiger aandacht dan zijn voorgangers en zijn eisen zijn strikter. Het was zijn bedoeling om de hoogste geestelijke en absolute opvatting van de eenheid Gods te onderwijzen en hij beschouwde alles wat hieraan niet voldeed, als erger dan afgoderij. Positieve beweringen over God zijn dus niet toelaatbaar. Positieve eigenschappen toeschrijven aan God voegt immers iets toe aan Zijn wezen en bedreigt Zijn absolute eenheid. Dit betekent geen ontkenning van de volmaakte eigenschappen van God die door de verschillende attributen worden aangeduid. Ze zijn echter onkenbaar doordat de volmaakte attributen identiek zijn met Zijn wezen en als zodanig op indirecte wijze worden aangeduid, dat wil zeggen; door onze eigen kenbare eigenschappen over God uit te sluiten. Alle positieve uitspraken over God moeten aldus in negatieve zin worden opgevat. Zo betekent bijvoorbeeld de uitspraak dat God leeft, slechts dat Hij in negatieve zin niet onbeziel, levenloos is, maar als wij van een mens zeggen dat hij leeft, betekent dat iets heel anders. Het predikaat leven ten aanzien van een mens heeft alleen de naam gemeenschappelijk met

hetzelfde predikaat ten aanzien van God. Hetzelfde geldt voor alle andere attributen die het wezen van God beschrijven, zoals de predikaten wijs, almachtig en wilskrachtig. Zij moeten allemaal worden opgevat als omgekeerde negaties, die Zijn eenheid bevestigen omdat het negatieve geen veelheid kent.

Ondanks de aan God toegekende attributen gaat de goddelijke essentie het menselijk begrip te boven. De attributen zijn niet identiek met de aard van God en zijn ook niet in staat om Hem te definiëren. Al onze kennis van God is dus beperkt tot het feit dat Hij bestaat en tot ons begrip van de gevolgen van Zijn werkzaamheid in de wereld, in de schepping en de voorzienigheid. De daden van God in de wereld worden beschreven door wat Maimonides 'attributen van handeling' noemt, waartoe ook de dertien ethische attributen behoren die door God aan Mozes op de Sināi werden geopenbaard.⁸ De goddelijke voorzienigheid bestrijkt de hele schepping, maar er is een bijzondere voorzienigheid voor mensen die de juiste relatie met Hem aangaan, en wel verschillend in graad naargelang het verschil in intensiteit en innigheid van deze relatie.

De sleutel tot de juiste verhouding tot God is de kennis van God. Deze kennis is allereerst van verstandelijke aard en houdt als zodanig de beheersing in van alle fysische en metafysische wetenschappen, zoals logica, filosofie, geneeskunde, wiskunde en astronomie. Die leiden tot een juist inzicht in het wezen van God, in zover het aan de menselijke geest gegeven is deze te kennen. Deze kennis dient als middel om God tijdens het aardse leven te benaderen en bereidt de ziel voor op de zegeningen van een eeuwig leven in Gods tegenwoordigheid in het hiernamaals, dat volgens Maimonides een bestaan vol gelukzalig weten is.

Hier volgde Maimonides dus de aristotelische gedachtegang, die stelt dat volmaaktheid op verstandelijk gebied het hoogste doel van het menselijk bestaan is. Hoewel Maimonides de verstandelijke kennis van God de eerste plaats gaf, legde hij niettemin ook de nadruk op een ander aspect van de kennis van het goddelijke als complement van het verstandelijke aspect. De voortdurende beschouwing van Zijn voorzienigheid, zoals die zich in de hele

schepping manifesteert, leidt namelijk tot de kennis van het ethische karakter en de goedheid Gods. Als deze kennis eenmaal is verworven, leidt zij tot liefde voor God. Deze liefde is echter geen mystiek verlangen naar vereniging met de Eeuwige, maar het vaste besluit om Zijn wegen na te volgen in het streven naar goedheid en rechtvaardigheid.

Door op deze manier kennis en ethisch handelen te correleren, maakte Maimonides zich los van Aristoteles en zijn systeem en nam hij het klassieke joodse standpunt in, die de navolging van God beschouwt als de hoogste volmaaktheid die een mens kan bereiken.⁹

Conform de hoge waarde die hij aan kennis toekent, sluit Maimonides zich aan bij de platonische of algemeen Griekse opvatting dat de profetie een natuurlijke eigenschap is die verworven kan worden door iedereen die zich aan de daarvoor noodzakelijke ethische en intellectuele leefwijze onderwerpt. Dit geeft een sterk contrast met de opvatting van Jehoda Halevi, die de profetie beschouwt als een bijzondere gave Gods aan het volk Israël, die bovendien afhankelijk is van het nakomen van de rituele voorschriften en het verblijf in het Heilige Land. Maimonides' opvatting van de profetie is ook in strijd met de talmoedische leer, die stelt dat de profetie een bijzondere gave is van enkelingen die door God uitverkoren zijn. Toch kon Maimonides zich ook in dit opzicht niet geheel aan de invloed van de joodse opvatting onttrekken en temperde hij zijn aanvaarding van het Griekse gezichtspunt door te stellen dat personen die aan alle voorwaarden voldoen, toch van profetie verstoken kunnen blijven omdat God het wil.

Maimonides' opvatting van de kennis ligt ook ten grondslag aan zijn verklaring van de geboden van de Tora. Het doel van de geboden is volgens Maimonides de ethische en verstandelijke vervolmaking van de mens. De geboden hebben niet slechts ten doel om het menselijk gedrag te regelen, maar moeten ook het denken verbeteren en de hoogste intellectuele en metafysische waarheden met betrekking tot God en de verhouding van de mens tot Hem toegankelijk maken. Als dit zo is, kan zonder ver-

standelijk begrip van hun betekenis, het nakomen van de geboden op zichzelf niet leiden tot de hoogste vorm van denken en het samenzijn met God. Derhalve tracht Maimonides in het derde gedeelte van zijn *Gids der verdoelden* de geboden van de Tora redelijk te verklaren.

Hierbij spreidt Maimonides een grote oorspronkelijkheid ten toon. Naar zijn mening werden veel van de geboden oorspronkelijk gegeven om heidense gebruiken en riten tegen te gaan, die ten tijde van de goddelijke wetgeving in zwang waren. Dit geldt onder meer voor de offers, waarvan bepaalde onderdelen ten doel hadden het volk af te brengen van de algemeen heersende heidense cultuspraktijken. Maimonides is bij de verklaring van verschillende geboden zeker een voorloper van moderne opvattingen en terecht is opgemerkt 'dat zijn betekenis voor de wetenschappelijke studie van de godsdienstgeschiedenis nog niet ten volle wordt beseft'.¹⁰

Maimonides' eerbied voor het menselijk intellect bepaalde ook zijn standpunt ten opzichte van wonderen. Weliswaar ontkende hij de mogelijkheid van wonderen niet, maar hij trachtte de wonderbaarlijke elementen in de Schrift toch zoveel mogelijk op natuurlijke wijze te verklaren. Feitelijk hecht hij weinig waarde aan wonderen als bewijzen voor de waarde van een godsdienst. Hij stelt dat het geloof dient te berusten op zijn intrinsieke waarheid en niet op wonderen die van bedrieglijke aard kunnen zijn.

De eerbied voor het menselijk intellect bracht hem er toe een allegorische uitleg te geven van het paradijsverhaal en de engelen, die in de Bijbel worden genoemd, gelijk te stellen met natuurkrachten of natuurelementen, dan wel met door God geïnspireerde mensen. Weliswaar aanvaardde hij het bestaan van engelen als 'afzonderlijke intelligenties' van de sferen die de Griekse kosmologie kent, maar tegen de traditionele opvatting van het jodendom in ontkende hij dat zij ooit in menselijke gedaante op aarde waren neergedaald. Ook ontkende hij het bestaan van demonen en hield hij staande dat alle plaatsen in de Talmoed en Midrasj waar van demonen sprake is, moeten worden verstaan als een figuurlijke omschrijving voor fysieke rampen.

Uit dezelfde overwegingen beschouwt hij de beschrijving van de idyllische omstandigheden in het messiaanse tijdvak, zoals zij door de profeten geschetst worden, als metaforisch. Volgens Maimonides zal het messiaanse tijdvak in materiële zin niet van het huidige verschillen, maar het zal een maatschappij van een hogere graad van volmaaktheid zijn, gegrond op de kennis van de eenheid Gods en Zijn gerechtigheid.

Wat dit einddoel betreft, onderkende Maimonides dat het christendom en de islam ook een belangrijke taak hebben in het bannen van de weg om de mensheid de volle waarheid van de kennis Gods te laten bereiken, die kenmerkend is voor het aanbreken van het messiaanse tijdperk. Maimonides beschouwt de beschrijvingen van de gelukzaligheid in het paradijs en van de folteringen in de hel die in deze fysieke termen in de Midrasjiem worden aangetroffen allemaal in figuurlijke zin, als pogingen om ondoorgrondelijke problemen van geestelijke aard op begrijpelijke wijze uit te drukken. De waarlijke gelukzaligheid van het paradijs bestaat uit geestelijke gemeenschap met God, en het waarlijke lijden in de hel is de vervreemding van Hem.

Maimonides benadert ook Gods almacht op rationele wijze. Logische onmogelijkheden vallen volgens hem buiten het bereik van de goddelijke almacht. God kan niet een cirkel vierkant maken of iets laten bestaan en tegelijkertijd niet laten bestaan.

Zijn overtuiging dat het eeuwige leven en de gelukzaligheid mede afhankelijk zijn van het verstand bracht hem tot zijn formulering van de grondprincipes van het jodendom. De eerste poging om een soort geloofsbelijdenis van het jodendom te formuleren treffen wij aan in een vroege passage van de Misjna, die een aandeel in de toekomstige wereld ontzegt aan hen die de openbaring of de wederopstanding (waarmee de onsterfelijkheid nauw is verbonden) verwerpen, en aan de 'epicureër' (*apikores*), die niet gelooft in de ethische orde van de wereld (Sanhedrin 10:1). Volgende generaties joodse wijzen gingen op deze weg voort en het is in verband met de zojuist geciteerde passage uit de Misjna dat Maimonides in zijn 'Commentaar op de Misjna' zijn geloofsbelijdenis formuleert.

Zijn geloofsbelijdenis onderscheidt zich van zijn voorgangers doordat Maimonides de aanvaarding van geloofsovertuigingen, die in wezen ontleend zijn aan filosofische bespiegeling, tot voorwaarde maakt voor de eeuwige gelukzaligheid. Volgens de opsomming van Maimonides bestaat de joodse geloofsbelijdenis uit de volgende dertien punten:

- 1) het geloof in het bestaan van de Schepper en Zijn voorzienigheid;
- 2) het geloof in Gods eenheid;
- 3) het geloof in Zijn onlichamelijkheid;
- 4) het geloof in Zijn eeuwigheid;
- 5) het geloof dat alleen God moet worden vereerd;
- 6) het geloof in de woorden van de profeten;
- 7) het geloof dat Mozes de grootste van alle profeten was;
- 8) het geloof in de openbaring van de wet aan Mozes;
- 9) het geloof in de onveranderlijkheid van de geopenbaarde wet;
- 10) het geloof in Gods alwetendheid;
- 11) het geloof in vergelding in deze wereld en het hiernamaals;
- 12) het geloof in de komst van de Messias;
- 13) het geloof in de wederopstanding der doden.

De motieven die zijn keuze van geloofspunten bepaalden, zullen bij nader inzien duidelijk zijn. Maimonides' doel was enerzijds de nadruk te leggen op bepaalde filosofische opvattingen over God en anderzijds bepaalde christelijke en islamitische geloofspunten te bestrijden.

De *Gids der verdoelden* van Maimonides vond grote weerklank. Het werk werd nog tijdens het leven van de schrijver tweemaal in het Hebreeuws vertaald en oefende in vertaling een zeer sterke invloed uit op het jodendom, ook buiten de Arabisch sprekende wereld. Het werk had door een vertaling in het Latijn ook invloed op rooms-katholieke middeleeuwse filosofen, in de eerste plaats op Thomas van Aquino. Onder de joden werd de 'Gids' onder de ontwikkelden tot het alom aanvaarde filosofische handboek over het jodendom. In het bijzonder was dit het geval in de Provence, waar de joden deel hadden gekregen aan de joods-islamitische cultuur, onder invloed van joodse immigran-

ten uit Spanje. De invloed van Maimonides' geloofsbelijdenis werd nog groter toen die binnen een eeuw na haar verschijning een thema werd voor joodse liturgische dichters, wat ten slotte leidde tot haar opname onder de joodse dagelijkse gebeden in twee verschillende vormen – in proza en in poëzie.

Gersonides

Tegelijkertijd was er in de hele 13e en 14e eeuw een heftige pen-nenstrijd over het werk van Maimonides. De tegenstanders van Maimonides waren enerzijds rabbijnen die zijn afwijkende opvattingen over God, de Bijbel, de aggada en andere algemeen gekoesterde naïeve geloofsopvattingen, als uitgesproken ketterij beschouwden. Aan de andere kant werd het werk van Maimonides door joodse denkers ook op zuiver filosofische gronden bestreden. De belangrijkste criticus van Maimonides was Levi ben Gerson (1288-1334), gewoonlijk Gersonides van Bagnols (in de Provence) genoemd. Hij was de enige onder de joodse aanhangers van Aristoteles die met Maimonides in theoretisch vermogen kan worden vergeleken. Gersonides bestreed Maimonides op een aantal punten in zijn voornaamste werk *Milchamot ha Sjem* (De oorlogen van God). Zich baserend op een aristotelische stelling die verder ontwikkeld is door de Arabische filosoof Averroës (Ibn Rosjd), stelt Gersonides dat God niet het onkenbare Absolute van de neoplatonici is, maar de hoogste Gedachte. Hiervan uitgaande betoogt hij, dat het toekennen van positieve attributen aan God niet onverenigbaar is met de eenheid van God, zoals Maimonides had gesteld. Ten aanzien van de schepingsleer verkondigt Gersonides het tegenovergestelde van Maimonides. Weliswaar neemt hij ook een schepping in de tijd aan, maar hij aanvaardt de theorie van de ongeschapen en preëxistente stof. Tegen het bezwaar dat de preëxistentie van de ongeschapen stof Gods eenheid aantast, verklaart Gersonides dat het God is die de vormloze stof haar vorm gaf, zodat deze stof ten slotte niet onafhankelijk van God is.

Crescas

Twee eeuwen na zijn dood in 1204 stond een nog krachtiger bestrijder van Maimonides op, de filosoof Chasdai Crescas van

Barcelona (1340-1410). Sinds Maimonides had het centrum van de joodse filosofie zich hoofdzakelijk naar het christelijke Spanje verplaatst. Daar verbreidde de kennis van Aristoteles zich door middel van de Hebreeuwse vertalingen van zijn werk, waardoor het aristotelisme de hele joodse filosofie was gaan beheersen. Tegen deze achtergrond besloot Crescas het jodendom te bevrijden van zijn onderworpenheid aan Aristoteles, die het eigen karakter van de joodse leer dreigde uit te wissen.

Met dit doel schreef hij zijn werk *Het licht van de Heer* (*Or Adonai*), waarin hij Aristoteles krachtig bestreed en daarmee dus ook Maimonides. Hij probeerde het mogelijke bestaan van een oneindige reeks oorzaken te bewijzen met een reeks analytische argumenten, waardoor hij de hele grondslag aantastte van de zestwintig stellingen waar Maimonides zijn bewijzen van het bestaan van God op gebouwd had. Zo probeerde Crescas de veronderstelde onfeilbaarheid van Aristoteles te weerleggen en zijn waarde als gids om de waarheid van godsdienstige kennis te verkrijgen.

Voor zijn bewijs van Gods bestaan gaat Crescas terug op de stelling van het noodwendige bestaan, die al door Ibn Daoed en Maimonides was toegepast en waarvan de geldigheid onaangetaast blijft, of de reeks oorzaken nu eindig is of oneindig. Ook een oneindig heelal heeft immers slechts een mogelijk bestaan en vereist als zodanig een noodwendig bestaand wezen als zijn grond. Als iets waarvan het bestaan slechts mogelijk is, is de wereld niet langer een natuurlijke noodzakelijkheid van oorzaak en gevolg, maar een product van Gods Wil. Het hoogste attribueert van Gods Wil is de liefde en de schepping is een van de mogelijke middelen waarmee God Zijn liefde verspreidt en zo alle wezens schept.

Met de liefde als noodzakelijke drijfveer in de schepping, heeft Crescas een opvatting van de schepping die paradoxaal genoeg radicaler lijkt dan die van Maimonides. De schepping uit het niets betekent voor Crescas dat de wereld haar bestaan te danken heeft aan Gods Wil. De goddelijke Wil om te scheppen is weliswaar vrij, omdat Hij van God zelf uitgaat en niet onderworpen is aan een uitwendige invloed, maar is gegrond in de

aard van God die een wilsdaad moet verrichten teneinde het goede tot stand te brengen. Crescas acht het dus mogelijk om in het jodendom de aristotelische theorie over het heelal op te nemen, mits het heelal niet beschouwd wordt als het product van een natuurlijke noodzakelijkheid die verstoken is van wil, zoals dit in het aristotelisme het geval is, maar als het product van een noodzakelijkheid die bepaald is door de eeuwige Wil van God.

Crescas deinst echter terug voor deze laatste conclusie, die hij slechts als een 'vooronderstelling' beschouwt, en verklaart ten slotte dat de volmaakte waarheid uiteindelijk is zoals zij door de overlevering tot ons is gekomen, namelijk dat God de wereld tot stand heeft gebracht op een bepaald moment in de tijd, zoals ons wordt meegedeeld in het eerste hoofdstuk van Genesis.¹¹

Tegelijkertijd wil Crescas deze filosofische vooronderstelling in overeenstemming brengen met de woorden van Genesis door middel van een notie van de Stoa, namelijk die van een opeenvolging van werelden die tot stand komen na de vernietiging van de voorgaande, wat reeds in de Talmoed wordt vermeld. In het licht hiervan werd de schepping opgevat als een eeuwige en noodwendige uitstroming uit God, hoewel de huidige wereld die in Genesis beschreven is op een bepaald ogenblik in de tijd tot stand kwam. Crescas' opvatting van de schepping als een noodzakelijke handeling van de goddelijke liefde bracht hem ertoe Maimonides die de verstandelijke kennis van God tot het hoogste doel verheft, te bestrijden.

In zijn hele leer over God, de verhouding tussen God en de mens, en de gelukzaligheid van de onsterfelijkheid legt Crescas meer de nadruk op de menselijke wil en emotie dan op het verstand. Volgens Crescas wordt een intieme band met God, in dit bestaan op aarde en in het hiernamaals, niet door kennis verkregen, maar door een actieve liefde voor God, die haar uitdrukking vindt in het nakomen van de godsdienstige verplichtingen en het ethisch handelen. De grotere nadruk op de liefde dan op verstandelijke kennis blijkt ook uit Crescas' formulering van zijn geloofsbelijdenis, waarin hij aanmerkelijk afwijkt van Maimonides. Crescas bekritiseert Maimonides omdat hij geen onderscheid maakt tussen geloofspunten die fundamenteel zijn voor

het jodendom en punten die wel bindend zijn, maar van ondergeschikt belang.

Crescas verdeelt zijn geloofspunten in drie groepen:

- a. Fundamentele principes waarmee het jodendom staat of valt.
- b. Ware geloofsopvattingen, waarvan de loochening wel ernstige ketterij betekent, maar de aanhangers hiervan niet buiten het jodendom plaatst.
- c. Meningeën die wel deel uitmaken van de overgeleverde geloofsopvattingen, maar waarin het wel of niet geloven kan worden overgelaten aan de beslissing van de enkeling.

Onder de fundamentele principes rekent Crescas de liefde tot God, die in de geloofsbelijdenis van Maimonides geheel ontbreekt. Anderzijds beschouwt Crescas de wederopstanding der doden (met inbegrip van de onsterfelijkheid) en de vergelding, die Maimonides fundamenteel acht, slechts als geloofsopvattingen, aangezien het hoogste ideaal van het jodendom is God te dienen zonder enige verwachting van beloning. Zo zijn volgens Crescas ook het geloof in de eeuwigheid van de Tora, in Mozes als de grootste van de profeten en de komst van de Messias, geloofsopvattingen, in tegenstelling tot Maimonides die deze fundamenteel achtte. Onder de ware geloofsopvattingen rekent Crescas die van de werkzaamheid van gebed en berouw, mogelijk om de aanspraak van het christendom op oorspronkelijkheid ten aanzien hiervan te weerleggen. Onder meningen rekent Crescas in het intellectuele domein, de voorstelling van:

- 1) een eerste bewegende oorzaak;
 - 2) de onkenbaarheid van het goddelijk wezen;
- Tot het domein van het bijgeloof rekent hij de ruimtelijke voorstelling van paradijs en hel, demonen, amuletten en toverformules.

Wij kunnen bij de bespreking van Crescas niet voorbijgaan aan zijn leer over de vrije wil. Zijn opvatting van de noodzakelijkheid van Gods Wil houdt een determinisme in dat ook voor de menselijke handelingen zou gelden. Niettemin benadrukt Crescas de menselijke vrije wil, die hij tot de fundamentele principes rekent. Ondanks het feit dat de menselijke handelingen bepaald

worden door een reeks oorzaken waarover de mens geen zeggenschap heeft, is zijn eigen vrije wil toch een wezenlijke schakel in deze ketting. In zijn eigen ogen is de mens vrij en mensen moeten beloond of bestraft worden naargelang hun besluit om op de juiste of op de verkeerde wijze te handelen.

De invloed van Crescas strekte zich uit tot buiten de grenzen van de joodse filosofie. Zijn argumenten tegen Aristoteles zijn ook gebruikt door Pico della Mirandola (1463-1494) en door Giordano Bruno (1548-1600). Crescas' fundamentele leer over de liefde Gods, de schepping en de vrije wil hadden invloed op Spinoza (1632-1672), terwijl zijn opvatting van het oneindige richting gaf aan het denken dat leidde tot de moderne wetenschapsopvatting van het heelal.

Joseph Albo

Na Chasdai Crescas nam het onafhankelijk denken in de joodse godsdienstfilosofie af. Wat de volgende generaties tot stand brachten, beperkte zich tot samenvattingen of herhalingen van de gedachten en de leer van wijsgeren uit vroegere generaties. Toch zou de joodse godsdienstfilosofie, voor zij enige eeuwen lang stil zou liggen, nog een werk voortbrengen dat vanwege zijn heldere stijl en omvattende uiteenzetting een van de meest verspreide werken in de joodse filosofie zou worden.

Dit was *Sefer ha Ikkariem* (Het boek van principes) van Joseph Albo (1380-1444) uit Daroca in Spanje, een leerling van Crescas. Hij hield zich voornamelijk bezig met de joodse geloofsleer die hij probeerde te definiëren met het oog op de aanvallen die de katholieke Kerk toen tegen de Spaanse joden richtte, waarbij zij alle mogelijke methoden van geweld en overredingskracht bezigde om hen te bekeren. Met dit doel voor ogen houdt Albo zich in zijn werk direct en indirect voortdurend bezig met het christendom; de oorspronkelijkheid en kracht van zijn werk zijn gelegen in zijn hooghouden van de uitnemendheid van het jodendom.

Hij voerde de Hebreeuwse term *ikkar* (principe) in de technische betekenis van dogma in. In de voetsporen van Crescas

maakte ook Albo een onderscheid tussen fundamentele principes en niet-wezenlijke geloofsopvattingen, die hij *sjorasjiem* (wortels) noemde, maar hij week van zijn meester af in de toepassing van dit onderscheid.

Albo brengt de dertien geloofspunten van Maimonides terug tot drie 'fundamentele principes', namelijk Gods bestaan, Zijn openbaring en vergelding. Deze drie fundamentele principes zijn niet uitsluitend eigen aan het jodendom, maar vormen de grondslag van alle openbaringsgodsdiensten. Hiertoe behoren ook met logische noodzakelijkheid bepaalde correlativa die het jodendom in het bijzonder benadrukt. Gods bestaan heeft als correlaten Zijn eenheid, onlichamelijkheid en eeuwigheid, enzovoort. Deze correlativa zijn acht in getal en vormen met de drie 'fundamentele principes' in totaal elf dogma's, die bindend zijn voor iedere jood en niet kunnen worden geloofd zonder dat de jood zich aan ketterij schuldig maakt.

Naast deze dogma's zijn er ook ondergeschikte geloofspunten, door Albo *anafiem* (takken) genoemd, waarvan de loochening geen ketterij betekent, aangezien zij niet noodzakelijk volgen uit de fundamentele principes. Tot deze *anafiem* behoren het geloof in de schepping uit het niets en de onveranderlijkheid van de joodse wet. Albo verklaart herhaaldelijk dat het geloof in de komst van de Messias geen integraal deel van het jodendom vormt, in tegenstelling tot het christendom dat zonder deze geloofsovertuiging ondenkbaar zou zijn.¹²

Van grote betekenis is zijn opvatting dat het menselijke geluk kan worden bereikt door het vervullen van één enkel gebod. Albo legde hierop de nadruk om de christelijke opvatting te bestrijden dat de geboden aan de joden waren gegeven als een teken van Gods gramschap, teneinde de mogelijkheden tot zondigen te vermeerderen en zo de noodzaak voor de goddelijke genade des te groter te maken.

Albo's grote verdraagzaamheid blijkt overduidelijk uit zijn woorden dat slechts diegene als ketter moet worden beschouwd die opzettelijk en bewust in strijd handelt met de Bijbel. Iemand die misleid door eigen overpeinzingen een bepaald bijbels principe loochent en abusievelijk van mening is dat de Bijbel niet

van hem eist dat hij daarin gelooft, maakt zich slechts schuldig aan een dwaling. Deze persoon mag niet als ketter worden gebrandmerkt, maar heeft goddelijke vergiffenis nodig.¹³

Izaak Abrabanel (1437-1508) was de laatste van een reeks voor-aanstaande joodse staatslieden in Spanje. In tegenstelling tot Albo en zijn voorgangers, die dogma's probeerden te formuleren, keurde Abrabanel elke formulering van een geloofsbelijdenis af. Volgens hem was de Tora goddelijk en is er geen rechtvaardiging voor het onderscheid tussen een bepaalde categorie leerstellingen in de Tora en een andere, aangezien zij allemaal even belangrijk zijn.

Met Joseph Albo kwam een einde aan de middeleeuws-joodse filosofie die met Saädja was begonnen. Na Albo werd de joodse godsdienstfilosofie verder overgeleverd als erfgoed dat moest worden gekoesterd, maar er werd geen poging meer ondernomen om ze verder te ontwikkelen of in verband te brengen met de vele problemen van de gangbare filosofie. Er was wel een aantal filosofen waarvan de wijsgerige stelsels geworteld waren in hun joodse erfgoed, met Spinoza als de voornaamste onder hen. In de traditionele zin van het woord kennen wij echter geen nieuwe joodse wijsbegeerte tot in de moderne tijd.

De oorzaak voor deze stilstand moet in de eerste plaats gezocht worden in de bittere ervaringen van de Spaanse joden in de 15e eeuw. Die toonden aan dat eenvoudige, onontwikkelde joden liever de brandstapel bestegen dan hun geloof te verzaken, terwijl de aanhangers van de wijsbegeerte soms het christendom aanvaardden. Dit bracht de wijsbegeerte in de ogen van velen in diskrediet en men concentreerde zich steeds meer op de studie van de Talmoed en verwante geschriften. Zij die zich aangetrokken voelden tot abstracties gaven zich over aan de bestudering van de mystieke leer, de Kabbala, die een steeds grotere rol ging spelen in het joodse denken en handelen.

19. De joodse mystiek: de Kabbala

'Kabbala' betekent overlevering en was oorspronkelijk de algemene aanduiding voor een leer die mondeling van de ene generatie op de andere werd overgeleverd. Sinds de 11e eeuw werd het meer in het bijzonder gebruikt voor een bepaalde joodse mystiek. Een mystiek die teruggaat tot een ver verleden en aanvankelijk als een geheime wetenschap aan een kleine kring van ingewijden toebehoorde, maar vanaf de 14e eeuw openlijk door talrijke aanhangers wordt beoefend.

Zoals alle mystieke stelsels veronderstelt ook de joodse mystiek een bovennatuurlijke wereldorde waarmee de mens verbonden is en waarop hij een beroep kan doen om zijn oneindige krachten door te geven. In de joodse mystiek kan men twee richtingen onderscheiden:

- a) de theoretische of speculatieve mystiek, die zich bezighoudt met het verband tussen de wereld van het bovenzinnelijke en de aarde en met de plaats van de mens in elk van beide;
- b) de praktische mystiek, die aan de bovenzinnelijke wereld krachten wil ontfangen die in de fysieke wereld een miraculeuze uitwerking kunnen hebben.

Karakteristiek voor de joodse mystiek is dat zij messiaans van aard is. De joodse mystiek ziet in de hele schepping de weën van de strijd om de verlossing van het kwaad en het herstel van de harmonie. Door dit herstel zal de wereld verlost worden door de komst van het universele koninkrijk Gods.

In wezen is de joodse mystiek dus gebaseerd op een grondprincipe dat het jodendom, met wisselende kracht en duidelijkheid, steeds heeft gekenmerkt: de opvatting van de mens als een wezen dat geschapen is om met God samen te werken en als zodanig begiftigd met het vermogen om de geschiedenis te beïnvloeden en zo het doel van de schepping in vervulling te laten gaan.

Wat de joodse mystiek onderscheidt van andere vormen van jodendom is de aanspraak dat zij in het bezit is van het geheim van de samenwerking met het goddelijke en daardoor in staat is om de menselijke bijdrage effectiever te maken.

In de beperkte omvang van een hoofdstuk is het onmogelijk om de hele joodse mystiek weer te geven. Wij zullen hier slechts enkele hoofdgedachten van de joodse mystiek in hun historische ontwikkeling bespreken en aangeven in welke mate zij het joodse leven hebben beïnvloed.

De wortels van de joodse mystiek gaan terug tot de Bijbel zelf. Voor de praktische mystiek ligt dit zo voor de hand, dat enkele korte verwijzingen volstaan. De wonderen, verricht door profeten zoals Mozes, Elia en Elisja, veronderstellen een wisselwerking tussen de wereld van de verschijnselen en de bovenzinnelijke wereld, die praktische mystiek kan worden genoemd. Dit verband is echter ook duidelijk in het geval van de theoretische mystiek. De beschrijving van de schepping in Genesis, het visioen van Jesaja in de tempel en de beschrijving van de goddelijke wagen in het eerste hoofdstuk van Ezechiël, bevatten denkbeelden over het heelal en de aard van God. Denkbeelden die het uitgangspunt waren voor veel mystieke ideeën van het latere jodendom. De apocalyptische visioenen in het boek Daniël, met beschermengelen, stromen van vuur, van de 'oude van dagen' en over het aanbreken van het messiaanse tijdvak zijn allemaal vol esoterische gedachten over het einde der dagen. Gedachten die het genre van de apocalyptische literatuur inspireerden. Hiertoe behoren onder meer het vierde boek Ezra, het boek van de Jubileën en het oudste en verreweg belangrijkste werk op dit gebied, het boek Henoch. Vanaf de 2e eeuw voor het begin van de gangbare jaartelling getuigen ze allemaal van de mystiek in het jodendom.

Ook de Talmud bevat een overvloed aan mystieke gedachten – van een theoretisch en praktisch karakter. In de Talmud gaat het voornamelijk over Ma'ase Beresjiet (Het werk van de schepping) en over de Ma'ase Merkava (De goddelijke Wagen) in de beschrijving van het visioen van Ezechiël. De Ma'ase Merkava

speelde een belangrijke rol bij speculaties over het mysterie en de attributen van de Godheid. In de Maäse Beresjiet staan de kosmologische bespiegelingen over de schepping, zoals die beschreven is in het eerste hoofdstuk van Genesis, centraal. De kennis van deze mystieke denkbeelden was in de talmoedische tijd aan een kleine kring van ingewijden voorbehouden. Het was verboden om ze aan meer dan aan enkele uitgelezen leerlingen mee te delen uit vrees dat een algemene verspreiding wanbegrip veroorzaakt, wat vervolgens zou kunnen leiden tot scepsis en ketterij.

Volgens de overlevering gaat de esoterische leer van de Maäse Beresjiet en de Maäse Merkawa terug op vroege mystici die door training van hun extatische vermogens in staat waren de begrenzungen van de fysieke wereld te doorbreken. Daardoor kwamen ze in hemelse sferen, waar zij de diepste mysteriën van al het zijnde vonden. Onder de tannaïm wordt rabbi Jochanan ben Zakkaï genoemd als de vader van de merkawa-mystiek, terwijl rabbi Akiba in verband wordt gebracht met de beschouwingen over Maäse Beresjiet.

In de periode van de geonim zetten de mystici van de Merkawa en de Beresjiet allebei hun theoretische bespiegelingen voort, de eersten voornamelijk in Palestina en de laatsten in Babylonië. Een beschrijving van de ervaringen van de merkawa-mystici wordt gegeven door een tak van de mystieke literatuur die bekendstaat als de *Hechalot* (Hemelse Zalen) en heeft ons slechts fragmentarisch bereikt. Als voorbereiding op hun opstijging tot de hemel dienden de merkawa-mystici, ook wel *jordiem Merkawa* (zij die afdalen tot de Wagen) genoemd, zich te onderwerpen aan een streng systeem van ascetische praktijken, met inbegrip van vasten en wassingen. Zij moesten geheime namen van God en Zijn engelen aanroepen en zichzelf in een toestand van vervoering brengen, die zijn hoogtepunt bereikte in een soort metamorfose waarin het vlees tot vuur werd. Als de mysticus dit stadium had bereikt, kwam hij in de zeven Hechalot. Waardig genoeg bevonden, werd de mysticus beloond met een visioen van de goddelijke Wagen en ingewijd in de geheimen van de toekomst of de mysteriën van de goddelijke wereld. Weinig bekend zijn de bespiegelingen van de mystici over de schepping en over

hen die in de Talmoe worden aangewezen als 'Degenen die het *Pardes* (paradijs) binnengingen'. Het is wel duidelijk dat het binnentreden van het pardes, net zoals de merkawa-mystiek, een opstijgen tot de wereld van het onzichtbare betekende, wat de mysticus in directe aanraking met het goddelijke bracht.

Wat in alle beschrijvingen van de ervaringen van de merkawa-mystici het meest opvalt, is dat de heersende opvatting over de verhouding van de mysticus tot God, zelfs op het hoogtepunt van de extatische vervoering, geen volledig opgaan betekende in het Absolute, eventueel met verlies van de eigen persoonlijkheid. Dit komt bijvoorbeeld voor in de mystiek van het hindoeïsme, maar de merkawa-mystiek kent meer de verhouding van de mysticus als een onderdaan tot zijn koning, die in zijn ontzagwekkende paleis is toegelaten.

Uit dezelfde periode en nauw verwant aan de literatuur van de Hechalot is de *Sjoer Komma* (De maten van de goddelijke gestalte), een merkwaardige verhandeling die de lichamelijke afmetingen van de Godheid wilde beschrijven. Dit werk is toegeschreven aan rabbi Ismaël, een talmoedgeleerde uit de 2e eeuw n.Chr., die tijdens de vervolgingen door keizer Hadrianus de marteldood stierf. Sjoer Komma was sinds Saädja het onderwerp van allegorische interpretaties, terwijl Jehoeda Halevi het werk van waarde achtte als een pad, waarlangs de eenvoudige vrome van bijgeloof kan opstijgen tot waarlijk religieuze devotie.

Maimonides veroordeelde het werk echter zonder voorbehoud en bestempelde het als een vervalsing die moest worden vernietigd; 'omdat een substantie die een fysieke gestalte bezit, beslist een hoogst merkwaardige God is'.¹ Het lezen van dit werk wekt echter de indruk dat de anonieme auteur niet de bedoeling had een objectieve realiteit te beschrijven, maar uitsluitend een subjectieve ervaring van de geest.

Het belangrijkste mystieke werk uit de tijd van de geonim is *Sefer Jetzira* (boek van de Schepping), dat toegeschreven wordt aan de aartsvader Abraham en zijn uiterlijke vorm heeft gekregen in het tijdvak van de geonim in Babylonië. Een *Sefer Jetzira* wordt genoemd in de Talmoe als een soort thaumatologie (leer

van de wonderen), waarvan de bestudering de ingewijde creatieve vermogens verleende², maar dit werk lijkt niet identiek te zijn met het huidige *Sefer Jetzira*. In historisch opzicht is dit boek het oudste speculatieve werk in het Hebreeuws. Het bestaat uit een mengeling van mystiek en filosofie die de constituerende elementen van de Kabbala vormen.

Het *Sefer Jetzira* bestaat uit kosmogonie (leer van de schepping van het heelal) en kosmologie (leer van de bouw van het heelal). De eerste woorden van het werk bevatten al het voornaamste thema: 'Door middel van 32 mysterieuze paden heeft de Eeuwige, de Heer der heerscharen, Zijn naam geschreven en Zijn wereld geschapen.'

Deze 32 paden worden vervolgens verklaard als de 22 basisletters van het Hebreeuwse alfabet samen met tien zogenoemde *sefirot*. Over het begrip *sefirot* is veel gediscussieerd. Gewoonlijk wordt het afgeleid van een Hebreeuwse wortel die 'tellen' betekent. *Sefirot* wordt dan verklaard als 'getelde principes'. Er is echter ook veel voor te zeggen om de *sefirot* met het Hebreeuwse woord *sappier* (saffier) in verband te brengen, een woord dat gebruikt wordt in de beschrijving van de goddelijke troon, zowel in Exodus (24:10) als in Ezechiël (1:26). De *sefirot* zouden hun naam ontleen aan de saffierachtige, lichtgevende stralen die God tijdens de schepping uitstraalde. De tien *sefirot* bestaan uit de drie elementen: lucht, water, vuur, de vier windstreken, hoogte en diepte. Samen met Gods geest zijn dit de tien *sefirot*.

De 10 *sefirot* worden beschreven als 'zonder iets'; zij zijn niet-materiële elementen, als het ware de vormen waar alle materie ingegoten werd. De letters daarentegen zijn de eerste oorzaak van de materie. De materie kreeg vorm doordat de Eeuwige ze uitsprak. De letters verbonden zich met de *sefirot* en zo ontstond de wereld van lichamelijke wezens.

Het volgende kan duidelijk maken welke rol de letters van het Hebreeuwse alfabet volgens het *Sefer Jetzira* bij de schepping hebben gespeeld. Van het alfabet zijn er drie letters die ook wel moederletters (*iema'ot*) worden genoemd: de zacht uitgeademde *alef* (a); de stomme *mem* (m); en de sissende *sjien* (sj). Deze drie letters symboliseren de drie eerder genoemde primaire elemen-

ten; de *alef* de lucht, de *mem* het water (de vis in het water beeldt de niet-menselijke schepping uit) en de *sjien* het sissende vuur. In het begin hadden deze drie elementen slechts een niet-materieel bestaan. Door de articulatie van de letters kregen zij echter een materieel substraat. Dat maakte het scheppingsproces mogelijk, toen de oneindige ruimte werd voortgebracht in de vorm van de andere zes *sefirot*.

Het toeschrijven van kosmisch belang aan letters wordt al in de Talmoud genoemd. De sleutel tot het *Sefer Jetzira* vinden we in de woorden van een vroege Misjna (Spreuken der vaders, 5:1). Daar staat dat de wereld werd geschapen als gevolg van tien goddelijke uitspraken – wat slechts een variatie is op het psalmvers: 'Door het woord van de Eeuwige zijn de hemelen gemaakt en al hun heerscharen door de adem van Zijn mond' (Ps. 33:6). Volgens de opvatting van het *Sefer Jetzira* bestaan deze goddelijke uitspraken uit alle letters van het Hebreeuwse alfabet – de heilige taal en de taal van de schepping. Zoals een reeks getallen van een tot tien tot in het oneindige alle mogelijke getallencombinaties oplevert. Zo worden de verbindingen van taal en getallen beschouwd als de instrumenten waarmee God de kosmos in het leven geroepen heeft, met een oneindige variatie aan combinaties.

Als we het *Sefer Jetzira* beschouwen zonder alle symboliek en mystieke formuleringen dan zien we dat aan het boek de filosofie van de beroemde ideeënleer ten grondslag ligt. Deze leer getuigde van reële, maar onlichamelijke, hemelse ideeën, die bij de schepping als voorbeelden dienden voor al het aardse. Ze staat in de geschiedenis van de wijsbegeerte op naam van Plato, maar is oorspronkelijk beslist niet van hem. Mogelijk was het een oorspronkelijke gedachte van Plato dat hij de ideeën niet slechts als voorbeelden beschouwde, maar ook als actieve krachten in het heelal, die aan individuele wezens alle eigenschappen verlenen die zij bezitten.

De Babyloniërs kenden al een hemelse schepping dat als voorbeeld was gebruikt om de aarde te scheppen. Deze theorie wordt ook vaag aangeduid in de Bijbel, als aan Mozes op de berg Sinai het hemelse voorbeeld wordt getoond van de tabernakel en al

zijn gereedschap, dat God hem gebod op aarde te maken (Ex. 25:9,40; 26:30; Num. 8:4). Duidelijke sporen van deze invloeden vindt men in de Talmoed, die de preëxistentie van bepaalde dingen, personen en daden³ vermeldt, die later een rol spelen in de bijbelse geschiedenis. De ideeënleer was ook het uitgangspunt van de filosofie van Philo. Die interpreteerde haar op joodse wijze door nadrukkelijk te stellen dat de ideeën niet eeuwig zijn, maar door God geschapen en dat zij hun actieve vermogens aan God ontleen.

Met het *Sefer Jetzira* bezitten wij de eerste uitgewerkte joodse ideeënleer. De auteur gaat verder dan Philo door de goddelijke techniek te beschrijven, door middel waarvan de wereld werd geschapen uit de primaire substanties. De sefirot waren daarvan de ideeën, als voorbeelden en scheppende krachten.

In zijn weergave van de oorsprong van het heelal verbindt het *Sefer Jetzira* de ideeën van emanatie (uitvloeisel) en creatie. Het is een poging de leer van de goddelijke immanentie en transcendentie met elkaar in overeenstemming te brengen. God is immanent in die zin dat de sefirot, de vormen, een emanatie zijn van Zijn geest en God is in zoverre transcendent dat de materie het resultaat is van Zijn scheppingswerk.

Het *Sefer Jetzira* vormde een baken in de geschiedenis van de joodse mystiek. De leer die eraan ten grondslag ligt, voert tot de kern van de joodse mystiek. De ideeën uit het werk maakten een zeer vruchtbare ontwikkeling door en zouden tot de wijdvertakte literatuur van de Kabbala leiden.

De Kabbala ontwikkelde zich in twee richtingen, de 'praktische' en de 'theoretische' of 'speculatieve', waaruit twee grote kabbalistische scholen voortkwamen, respectievelijk de Duitse school en de school uit de Provence en Spanje. De 'praktische' Kabbala gaat terug op de Palestijns-Babylonische mystiek uit het tijdvak van de geonim en werd het eerst in Europa bekend door Aäron ben Samuel, een geleerde uit Babylonië die in de eerste helft van de 9e eeuw naar Italië emigreerde en daar zijn kennis overdroeg aan leden van de familie Kalonymus.⁴ Die brachten op hun beurt de leer omstreeks 917 naar Duitsland waar ze in de 13e

eeuw haar hoogste trap van ontwikkeling bereikte. De 'theoretische' Kabbala schijnt eveneens in Babylonië te zijn ontstaan, kwam in de Provence op in de 12e eeuw en bereikte haar hoogste bloei in het Spanje van de 14e eeuw.

De praktische mystiek van de Duitse school had een extatisch karakter en concentreerde zich voornamelijk op gebed, meditatie en contemplatie. Ze drukte zich in theurgische activiteiten uit waarbij de alfabetische en getallenmystiek een belangrijke rol speelden.

De eerste vertegenwoordiger van de Duitse Kabbala was Jehoeda ha Chassid (de Vrome, gest. 1217), die zelf tot de familie Kalonymus behoorde. Ha Chassid zou de schrijver zijn van *Sefer chassidim* (boek der Vromen), een van de mooiste exemplaren van de joods-middeleeuwse literatuur. Het boek verbindt de hoogste idealen met de diepste vroomheid en is ook in Nederlandse vertaling verschenen.⁵ Het werk van Jehoeda ha Chassid werd voortgezet door zijn leerling Eleazar van Worms die de esoterische opvattingen in wijdere kring bekend maakte.

Het belangrijkste beginsel van de Duitse school betrof het mysterie van de goddelijke eenheid. God is zelf te verheven voor de menselijke geest; alle antropomorfe uitdrukkingen in de Heilige Schrift hebben betrekking op Zijn glorie. Een glorie die werd opgevat als door God geschapen uit goddelijk vuur. Dit goddelijke licht of deze glorie – *kawod* in het Hebreeuws – werd door God aan de profeten onthuld, waarna het zich in verschillende schakeringen aan de mystici van latere eeuwen bleef openbaren, al naargelang de eis der tijden.

De Duits-joodse mystici hechtten veel belang aan het aanschouwen van de *kawod*. Om dit te bereiken, moest de vrome het bewustzijn van Gods aanwezigheid in zich ontwikkelen en daarvoor een bepaalde levenswijze volgen – een leven van *chassiedoet* (piëtisme). Dat leven werd gekenmerkt door gebed, het vervullen van godsdienstige plichten, contemplatie, godvrezendheid, nederigheid en door onverschilligheid voor bespotteling, hoon en belediging. In het verkeer met medemensen, zowel joden als niet-joden, stelde de chassiedoet de allerhoogste normen en maakte het zelfverloochening en altruïsme tot de kenmerken

voor het juiste gedrag in het dagelijks leven. Een leven van chassiedoet moest leiden tot de zuivere liefde tot God, een liefde die geen andere drijfveer had dan de liefde tot God zelf en de volledige bereidheid om naar Zijn wil te handelen.

Volgens de chassiedoet mag de liefde tot God echter de liefde voor de medemens niet in de weg staan. Hoezeer de blik van de mysticus ook gericht is op het aanschouwen van de kawod, de aanspraken van zijn medemensen mag hij niet uit het oog verliezen door het hogere niveau van geestelijke vervolmaking dat hij heeft bereikt.

Aan de mystici van de Duitse school danken wij de 'hymne van eenheid' en de 'hymne van glorie', die opgenomen zijn in de liturgie van de synagoge en bewondering afdwingen vanwege hun emotionele kracht en dichtelijke schoonheid. Hier citeren we enkele strofen uit de 'hymne van glorie', die iedere sjabbat wordt gereciteerd aan het einde van de ochtenddienst.

'Lieflijk klinkt mijn zang en snarenspeel,
want tot U verheft zich mijn smachtende ziel.
Mijn ziel streeft naar de schaduw van Uw almacht,
en het doorgronden van het geheim van Uw verborgenheid.

Als ik van Uw glorie gewag maak,
klopt mijn hart dat naar Uw goedgunstigheid verlangt.
Zo wil ik van Uw voortreffelijkheid spreken,
en Uw naam verheerlijken door liefdesgezag.

Uw lof zou ik willen vermelden, maar ik heb U nooit gezien,
U vergelijken, U omschrijven, maar Uw wezen begrijp ik niet.
Door Uw profeten, in de raad van Uw dienaren,
liet Gij de pracht van Uw heerlijkheid in beelden schetsen.

Uw grootheid en Uw vermogen,
verkondigen zij door de macht van Uw werken.
Moge mijn voordracht U aangenaam zijn,
als mijn smachtende ziel zich tot U verheft'.

Dat de joden van de Rijnstreek zich in de 12e en 13e eeuw zo sterk toelegden op de praktische Kabbala, is voor een deel het gevolg van de uiterst precaire positie waarin zij zich bevonden. Onderdrukt en voortdurend beducht voor hun leven en bezit, zochten zij troost in de Kabbala, die als het ware een talisman was. Door de staat van vervoering waarin hij de mysticus bracht, was de Kabbala een middel om de gevaren tijdelijk te vergeten.

De positie van de joden in de Provence en Spanje was niet veel beter. Zij stonden echter in belangrijke mate onder invloed van de godsdienstfilosofie die daar tot volle wasdom was gekomen. Daardoor ontwikkelde de Kabbala zich in een meer theoretische richting.

De gedachtegang van de theoretische Kabbala is verwant aan die van de joodse wijsbegeerte die, in haar meest diepzinnige uitingen, veel overeenkomsten vertoont met de kabbalistische leer. Er ligt niettemin een wereld van verschil tussen de uitgangspunten van de joodse wijsbegeerte en de theoretische Kabbala. In de eerste plaats herleidt deze laatste de categorieën waarmee zij zich bezighoudt tot een goddelijke bron. Dit in tegenstelling tot de wijsbegeerte, die met categorieën werkt die zich in het bewustzijn van de mens bevinden. In de tweede plaats is het doel van de joodse wijsbegeerte om de leer van de Bijbel met die van de westerse wijsbegeerte in overeenstemming te brengen, maar het enige doel van de Kabbala is de waarheid en de mysteriën te ontdekken die in ieder afzonderlijk woord en elke letter van de Bijbel verborgen zijn.

Een van de eerste beoefenaren van de theoretische Kabbala in de Provence was Jacob ha Nazir (begin 12e eeuw), die volgens de overlevering de schrijver is van *Masechet Atsiloet* (Tractaat over de emanatie), een van de klassieke werken uit de Kabbala-literatuur. Dit werk maakt voor de eerste maal melding van de vier opeenvolgende werelden waardoor het oneindige zich in het eindige heeft geopenbaard. Deze vier werelden zijn:

- a) die van de *Atsiloet* (emanatie);
- b) de wereld van de *Beria* (het scheppen);
- c) die van de *Jetzira* (vorming);
- d) die van de *Asieja* (het doen).

De vier werelden vertegenwoordigen in de Kabbala de vier stadia van het scheppingsproces. De eerste drie zijn al genoemd in onze uiteenzetting over het *Sefer Jetzira*, namelijk: de emanatie van de sefirot als vormen; de scheppende kracht van de sefirot en de vereniging van de sefirot met de materie.

Als vierde wordt in het Masechet Atsiloet de wereld waarin wij leven toegevoegd. Hier zien we voor het eerst een andere opvatting over de sefirot. In dit traktaat zijn de sefirot niet de drie elementen en de windstreken, zoals in het *Sefer Jetzira*, maar attributen en werkingen van de Godheid, die hier concreet gestalte krijgen.

Als de eigenlijke stichter van de Kabbala in de Provence wordt Izaäk de Blinde van Posquières beschouwd (in de 12e eeuw). Van hem wordt gezegd dat hij de studie van de Kabbala onder een groot aantal adepten heeft verbreid. Zijn werk werd voortgezet door zijn voornaamste leerling, Azriël ben Menachem (ca. 1160-1238), een van de belangrijkste vroege meesters van de theoretische Kabbala. Azriël, die zich ook onderscheidde als filosoof en talmoedist, slaagde erin de kabbalistische leer in de taal van de logica uiteen te zetten en in zijn werken de verspreide denkbeelden van de Kabbala te verenigen en tot een organisch geheel te verbinden.

Azriël leerde dat God het *Eén Sof*, het Eindeloze of Absoluut Oneindige is. Aangezien God oneindig is, kan niets buiten Hem bestaan. De wereld met al haar manifestaties is derhalve potentieel in Hem besloten. Tegelijkertijd kan de wereld, die immers eindig en niet volmaakt is, niet direct uit het Eén Sof voortkomen en de sefirot vormen volgens Azriël het medium door middel waarvan God als het ware de elementen van het heelal uitstraalt zonder aan Zijn macht afbreuk te doen, zoals de zon voortdurend licht geeft zonder haar substantie te verliezen. Azriël wist vele leerlingen om zich heen te verzamelen die de boodschap van hun meester verder verbreidden.

De voornaamste onder hen was Mozes Nachmanides (gest. 1270), de grootste talmoedgeleerde van zijn tijd, wiens invloed ertoe bijdroeg de kabbalistische leer in heel Spanje te verbreiden, hoewel niet helemaal in dezelfde vorm als waarin ze door Azriël

was onderwezen. In enthousiaste brieven aan diverse joodse gemeenten in Spanje verklaarde Nachmanides dat de mystiek de kern van het jodendom vormt. Volgens hem bestaat de Tora uit goddelijke namen en bevat ieder woord uit de Tora een mysterie en is iedere letter geladen met goddelijke glorie.

Dat de Kabbala ten slotte een zeer belangrijke plaats in het jodendom kreeg, was te danken aan de *Zohar* (schittering), die omstreeks het jaar 1300 verscheen. Een werk dat gedeeltelijk in het Aramees en gedeeltelijk in het Hebreeuws is geschreven. Het is het meest volledige overzicht van de joodse mystiek, zowel theoretisch als praktisch. Het zou uit diverse bronnen zijn samengesteld door Mozes de Leon uit Granada (gest. 1305). De *Zohar* werd al snel het handboek van de joodse mystici en heeft, na de Talmoed, meer invloed op het jodendom uitgeoefend dan enig ander werk. Mozes de Leon zelf schreef de *Zohar* toe aan de talmoedgeleerde Simon bar Jochai (2e eeuw n.Chr.), die in de *Zohar* als de 'grote meester' verschijnt.⁶ We hebben al besproken dat Simon bar Jochai leefde in de tijd na de opstand van Bar Kochba. Hij was met de Romeinen in conflict gekomen en vluchtte samen met zijn zoon. Ze leefden dertien jaar lang verborgen in een grot, waar zij dagelijks door de profeet Elia werden bezocht. Door Elia werden ze ingewijd in de geheimen van de Tora. Het overgrote deel van de inhoud van de *Zohar* bestaat uit deze geheimen.

De centrale thema's van de *Zohar* zijn de natuur van God, de wijze waarop Hij zich in het heelal heeft geopenbaard, de geheimen van de goddelijke namen, de ziel van de mens, haar aard en bestemming, goed en kwaad, het belang van de Tora (zowel de schriftelijke als de mondelinge), de Messias en de verlossing.

De *Zohar* heeft de vorm van een commentaar – een soort *Midrash* – op de boeken van Mozes en openbaart de bedoeling van de bijbelse verhalen en geboden, die in eerste instantie verborgen waren. In de *Zohar* vinden we vier methodes, die bekend zijn geworden onder de Hebreeuwse term *pardes* (paradijs). De term is gevormd uit de beginletters van de namen voor elk van deze vier methodes; *pesjat* (letterlijke verklaring), *remez* (allegorische verklaring), *deroesj* (uiteenzetting) en *sod* (mystieke verklaring).

De vier methodes zijn niet speciaal eigen aan de Zohar, maar worden al in de Talmoed aangetroffen. De Zohar verheft echter de vierde verklaring, de mystieke, tot de belangrijkste van de vier methodes. De pesjat, remez en deroesj analyseren de Tora als het lichaam, waarvan de ziel bestaat uit verborgen mysteries (III:152a). Zo vat de Zohar de kabbalistische denkbeelden samen die tot dan ontwikkeld waren.

In de Zohar is Azriëls opvatting van God als het Eén Sof een axioma. God wordt beschreven als het meest verborgene van al het verborgene, en tegelijkertijd is Hij alles, want alle dingen zijn in Hem en Hij is in alle dingen. De Eeuwige is zowel geopenbaard als verborgen; geopenbaard om het heelal in stand te houden en verborgen omdat Hij nergens wordt gevonden' (III:288a). Bovendien is Hij in een bepaald opzicht *ajin* (niet-existent), omdat wat onze geest niet bevatten kan, 'niet bestaat' (III:283b). Om Zijn existentie opmerikbaar en bevattelijk te maken, heeft de Eeuwige uit het licht van Zijn oneindige persoonlijkheid tien opeenvolgende stromen uitgezonden, die media zijn voor Gods manifestaties in het eindige.

Deze tien stromen licht zijn de *sefirot*, ook wel 'graden' genoemd, die in de Zohar, het 'Traktaat over de emanatie' en in de werken van Azriël, de eigenschappen en werkingen van God zijn. Op zichzelf wordt deze opvatting al aangetroffen in de Talmoed die spreekt van de 'tien werkingen waardoor God de wereld heeft geschapen, namelijk wijsheid, begrip, kennis, kracht, macht, onverbiddelijkheid, rechtschapenheid, rechtvaardigheid, liefde en genade.'⁷ In de Zohar heten deze werkingen enigszins anders en als sefirot zijn zij in een bepaald schema gebracht. De tien sefirot zijn in drie groepen verdeeld.

De eerste groep vormt een *triade* die de wereld tot een opening van Gods geest maakt. De eerste sefira wordt *Kether* (kroon) genoemd en stelt het primaire stadium van het goddelijke scheppingsproces voor, zoals de Wil bij Gabirol. De Kether leidt naar twee parallelle sefirot, *Chochma* (wijsheid) en *Bina* (inzicht). De laatste twee sefirot worden gekenmerkt door een dualistisch principe, dat kenmerkend is voor het heelal en wordt

aangeduid met de termen mannelijk en vrouwelijk. Bij de eerste triade is Chochma de vader of het mannelijke, actieve principe. Dat principe bevat het grondplan van het heelal in al zijn oneindige verscheidenheid van vormen en bewegingen. Bina (inzicht) is daarentegen de moeder, het passieve, ontvankelijke principe, het principe van individuatie en differentiatie. Datgene wat aanvankelijk in de Chochma verborgen en ongedifferentieerd was, werd als gevolg van zijn vereniging met de Bina geopenbaard en gedifferentieerd. Uit de vereniging van Chochma en Bina ontsproot *Daät* (kennis), die echter niet als een afzonderlijke sefira wordt beschouwd.

De eerste triade vertegenwoordigt God als de immanente denkkraft van het heelal. Uit de eerste triade is door emanatie de tweede triade ontstaan, die God vertegenwoordigt als de immanente ethische kracht van het heelal. Hier heeft men ook te maken met de twee tegengestelde, mannelijke en vrouwelijke principes. Het eerste is *Chesed* (liefde), het levenwekkende en schenkende principe; het laatste *Gewoera* (macht), rechtvaardigheid die in toom houdt wat anders tot overdaad van liefde zou worden. Aan de vereniging van deze twee principes ontspruit *Tiferet* (schoonheid), die soms ook *Rachamiem* (genade) wordt genoemd, want slechts door de verbinding van liefde en rechtvaardigheid is de ethische orde van het heelal verzekerd.

De derde triade vertegenwoordigt het heelal in al zijn fysieke en dynamische aspecten en verscheidenheid van krachten. In deze triade wordt het mannelijke principe *Netzach* (overwinning) genoemd, Gods duurzame voortdurendheid. *Hod* (majesteit) is het vrouwelijke, passieve principe. De derde sefira *Jesod* (fundament) duidt op de stabiliteit van het heelal als gevolg van de verbinding van de eerste twee principes.

De laatste en tiende sefira heet *Malchoet* (koningschap). Die vertegenwoordigt de harmonie van alle sefirot en duidt op de aanwezigheid van God. Deze sefira wordt ook *Sjechina* (inwoning, immanente aanwezigheid) genoemd. Malchoet heeft echter betrekking op de alomtegenwoordige goddelijke aanwezigheid in de wereld en de Sjechina is de wijze waarop God zich in het bijzonder openbaart in het leven van personen, groepen en heilige plaatsen.

De sefirot worden op zichtbare wijze voorgesteld in een menselijke vorm, namelijk die van Adam Kadmon, de oermens, bij wie de actieve eigenschappen in de rechterhelft van het lichaam zijn geplaatst en de passieve eigenschappen in de linkerhelft. De producten van de verbinding van twee sefirot kregen een plaats langs de middellijn. Het hele organisme wordt beheerst door de Kether (kroon) die het hoofd vormt, terwijl Malchoet (koning-schap) aan de voeten is geplaatst. Het gebied van de sefirot is de wereld van de Atsiloeit (emanatie). Hun invloed reikt echter ook tot de andere drie werelden waar hun eigenlijke werking begint.

De tien sefirot zijn onderling verbonden en vormen een eenheid. Bovendien hebben zij deel in elkaars eigenschappen en verschillen zij slechts door de overheersing van de bijzondere eigenschap die elk van hen zijn naam geeft. Zo vormen de vier werelden met al hun wijde vertakkingen één grote eenheid met het Eén Sof, de Oerbron, die ze allemaal doordringt en transcendeert. Het Eén Sof en alle manifestaties daarvan zijn met elkaar verbonden 'als de vlam en de steenkool'.

De onderlinge verbondenheid van de sefirot en de werelden houdt in dat zij blootstaan aan gemeenschappelijke invloeden, met andere woorden, dat de werking die de ene sefira beïnvloedt, noodzakelijkerwijze ook haar invloed heeft op andere. De weg waarlangs deze invloeden van de ene sefira naar de andere worden overgebracht, heet *tsinor* (pijp, kanaal). Het algemene principe van wederzijdse invloed van de sefirot op elkaar en op de wereld wordt door de Zohar uitgedrukt in de woorden: 'Door een werking op aarde wordt een overeenkomstige werking in de hemel veroorzaakt. Kom en zie; een mist stijgt op van de aarde en dan ontstaat een wolk waarbij het ene zich met het andere verbindt om een geheel te vormen' (Zohar op Gen. 2:6).

Deze kabbalistische leer heeft verstrekkende gevolgen voor het menselijk handelen. Oorspronkelijk, aldus de Kabbala, was de eenheid tussen God en Zijn openbaring in de wereld van het menselijk bestaan, tussen het Eén Sof en de Sjechina, harmonieus en volledig. Niets verstoorde de nauwe verbinding tussen God en Zijn schepping. Niets belette de voortdurende uitstorting van Zijn liefde over de mensenkinderen, maar door de zon-

digheid van de mensen, die begon met de ongehoorzaamheid van Adam, weken de mensen af van de goddelijke oerbron. Onmiddellijk werd toen de volmaakte eenheid verbroken en deze breuk betekende onvermijdelijk de verschijning van het kwaad in het heelal.

Hierop maakte de harmonie in de schepping plaats voor one-nigheid en werd de wereldorde tot ordeloosheid. Sindsdien bevindt de Sjechina zich volgens de Kabbala in ballingschap. In plaats van het heelal met haar weldadige tegenwoordigheid te vervullen, wordt zij nog slechts hier en daar aangetroffen, in enkele individuen, groepen of op bijzondere plaatsen, terwijl de rest van de wereld van de zegeningen van de Sjechina is verstoken. Als gevolg hiervan werd de regelmatige stroom van goddelijke liefde geblokkeerd en kreeg de strengheid van Gods oordeel de overhand.

De hereniging van de Sjechina met het Eén Sof om de oorspronkelijke eenheid te herstellen en de stroom van goddelijke liefde weer mogelijk te maken, is het doel waarvoor de mens op aarde werd geschapen (II:161b). Deze taak is niet te zwaar voor de mogelijkheden van de mens. Volgens de leer van de Zohar is de mens als het ware een samenvatting van de kosmos, een microkosmos waarin de 'hogere' en de 'lagere' wereld elkaar raken. Zijn lichaam is een afbeelding van de Adam Kadmon, die de wereld van de sefirot in haar totaliteit en eenheid vertegenwoordigt.

Hetzelfde geldt voor de menselijke ziel. Ook deze ziel is 'een afbeelding van hetgeen zich in de hemelse wereld bevindt' (II, 142a). De ziel bestaat volgens de Zohar uit vijf elementen. Twee elementen zijn transcendent en bestaan buiten het lichaam; Chaja en Jechieda. De ziel bevat drie elementen in het lichaam:

- 1) *Nesjama* (de hoogste ziel) vormt het meest sublieme en goddelijke deel van de mens. De Nesjama komt overeen met de eerste van de drie triaden en vertegenwoordigt ook de intellectuele wereld;
- 2) *Roeach* (geest) is de zetel van de ethische eigenschappen, komt overeen met de tweede van de drie triaden en vertegenwoordigt de ethische wereld;
- 3) *Nefesj* (vitaliteit) staat in onmiddellijk verband met het fysieke

leven en komt overeen met de derde triade, die de stoffelijke wereld vertegenwoordigt.

Deze drie elementen van de ziel zijn preëxistent in de wereld van de emanatie, waarbij elk van de drie zijn oorsprong heeft in een van de sefirot van zijn eigen triade. Wanneer zij in harmonie optreden, stellen zij de mens in staat zijn veelzijdige plichten in het leven te vervullen. Dit alles betekent dat de kracht van de sefirot in de mens bestaat en werkzaam is, de mens met lichaam en ziel aan de sefirot verbonden is en tegelijkertijd de mens het vermogen schenkt om ze te beïnvloeden en door hen de hele schepping, ten goede of ten kwade.

Het herstel van deze eenheid, in de Kabbala *jichoed* (hereniging) genoemd, is een voortdurend proces waaraan ieder individu kan en moet deelnemen en wordt bereikt door gemeenschap met God en ethische vervolmaking. De hoogste bijdrage tot deze vervulling moet worden geleverd door de gemeente Israëls. Dit is een verplichting als gevolg van haar uitverkiezing. De Sjechina is met Israël in een verhouding getreden, die haar grootste innigheid kreeg door het bouwen van de tempel. Sinds de verwoesting van de tempel is de verhouding van de Sjechina tot Israël verstoord en zijn de zegeningen die uit deze verhouding voortvloeien minder constant en krachtig. Niettemin heeft de Sjechina Israël nooit verlaten. Zij begeleidt Israël in de ballingschap en schenkt het de liefde en zorg die een vader aan zijn kinderen pleegt te schenken. Bij de komst van de Messias, als Israël zich weer veilig in haar Heilige Land vestigt en de tempel weer oprijst op de gewijde plek van vroeger, zal de Sjechina haar vroegere kracht en intensiteit verkrijgen en opnieuw verenigd worden met God. Alle dingen zullen dan teruggebracht worden naar de plaats die zij in het oorspronkelijke scheppingsplan innamen. Dan zal er volmaaktheid heersen in de hemel en op aarde en de hele wereld zal verenigd zijn in één verbond, zoals geschreven staat: 'Op die dag zal de Heer één zijn en Zijn naam één zijn' (III:260b; Zach. 14:9). Om die eenheid te bereiken is aan Israël de Tora geschonken. Het is door het leren van de Tora en het in acht nemen van haar geboden dat dit volk zijn specifieke bijdrage tot deze kosmische vervulling kan leveren.

De kracht van de Tora berust op haar overeenstemming met de wereld. De Zohar laat zien dat de Tora een goddelijke blauwdruk is voor het scheppingsproces: 'Toen God besloot de wereld te scheppen, keek de Eeuwige in de Tora, waarvan de woorden met scheppingskracht geladen zijn, en vormde de wereld in overeenstemming hiermee, want alle werelden en hun werkingen zijn vervat in de Tora' (II:161a), waarbij ieder woord een symbool is en iedere titel een mysterie bevat. De studie van de Tora en het streven om haar verborgen betekenissen te ontdekken is daarom een van de voornaamste plichten van de jood geworden: 'Want hij die zijn geest op de Tora gericht houdt en in haar diepe mysteries doordringt, helpt de wereld in stand houden' (II:61a). Daarentegen is 'hij die de studie van de Tora verwaarloost als iemand die de wereld verwoest' (I:184b).

Parallel aan de overeenkomst tussen de Tora en de wereld loopt de gedachte van de overeenkomst van de geboden van de Tora met de verschillende delen van het menselijk lichaam. De Tora bevat volgens een vroege talmuedische telling 248 positieve en 365 negatieve geboden die tegenhangers hebben in respectievelijk de 248 ledematen en 365 zenuwen waaruit het menselijk organisme bestaat volgens de Talmoed. Op deze wijze leidt het in acht nemen of overtreden van elk van de geboden uit de Tora, door middel van het corresponderende deel in het menselijk lichaam, tot een reactie in het overeenkomstige deel in de wereld van de sefirot met gevolgen voor het heelal (I:61b).

Op dergelijke wijze ontleen de hoogtijdagen van de joodse kalender – de sjabbat en de feestdagen – hun bijzondere mystieke betekenis aan hun band met de sefirot. Volgens de leer van de Zohar staat iedere dag onder specifieke invloed van een bepaalde sefira. Zo staat de sjabbat direct onder invloed van de Malchoet, de éénmakende sefira die de potenties van alle sefirot tot harmonie brengt. De sjabbat is derhalve een dag van hereniging in de hogere werelden. Op die dag wordt de strengheid des oordeels buitengesloten en maakt plaats voor de verzachtende en helende kracht van de goddelijke liefde die met haar zegeningen de hele schepping omvat. Zelfs de bewoners van de hel vinden die dag respijt van de pijnen waarmee zij voor hun zonden moeten boeten.

De zegeningen van de sjabbat dringen door naar de andere zes dagen van de week: 'Alle dagen van de transcendente wereld ontvangen een zegening van de sjabbat. Iedere dag laat de hogere wereld een deel van het geestelijk voedsel van de zevende dag afdalen naar de lagere wereld' (II:88a). De stroom van sjabbat-zegeningen uit de hogere wereld wordt echter bepaald door de opwekking die de hogere wereld van de aarde ontvangt. Hierin ligt de mystieke betekenis van de sjabbatmaaltijden. Zij dienen om de zegeningen van de dag voor de aardse wereld uit de hogere wereld in beweging te zetten. 'Immers, geen zegening kan neerdalen op een lege tafel' (II:88a).

Dit is de reden van de vreugde waardoor de sjabbat wordt gekenmerkt en van de bijzondere ceremoniën waarin deze vreugde tot uitdrukking komt. De sjabbat is begiftigd met goddelijke schoonheid en wordt een stralende bruid. Elke vrijdagavond, bij het invallen van de duisternis, maakt Israël, de minnaar, zich op om de sjabbat, de bruid, te ontvangen met welkomst- en lofliederen. Deze vreugde van Israël is samen met de sjabbat de aardse stimulans om de liefde van God te wekken voor Zijn geliefde, die verheerlijkt wordt in het Hooglied: de gemeente Israëls.

Andere belangrijke dagen van de kalender worden op dezelfde mystieke wijze beschouwd als de sjabbat. Ook de rituele voorschriften hebben een mystieke betekenis, zoals de gebedsriemen (*tefillien*), de schouwdraden (*tsitsiet*), het eten van ongegist brood met Pasen en het vasthouden van de vier planten op het Loofhuttenfeest. In al deze gevallen staat in de Zohar de uitwerking in de hogere werelden beschreven als het resultaat van het volbrengen van de voorschriften door Israël op aarde. Niet alleen de verschillende dagen, maar ook de verschillende onderdelen van de dag staan in verband met een bijzondere sefira en worden als zodanig als een gunstig tijdstip gezien voor het vervullen van bepaalde godsdienstplichten: 'Van het opgaan van de zon tot zij neerdaalt in het westen, heet het "dag" en is het attribuut van de liefde heersend. Daarna heet het "avond", wat de tijd is voor het attribuut van het oordeel. Daarom stelde Abraham het morgengebed (*sjagariet*) in dat overeenkomt met het attribuut van de liefde en stelde Izaak het

middaggebed (*mincha*) in om de strengheid van het oordeel te verzachten' (II:21a-b).

Het gebed is een belangrijk middel voor het herstel van de eenheid. Het gebed is geen magische handeling, net zomin als de andere geboden van de Tora. Het gebed wordt in de Zohar beschreven als een geestelijke dienst en zijn uitwerking hangt af van de devotie (*kawwana*) waarmee het gepaard gaat: 'Een gebed dat met geconcentreerde aandacht wordt verricht door een mens die de Eeuwige vreest, heeft grote gevolgen in de hemel' (II:200b).

Deze gevolgen worden beschreven als de eenheid van God en de Sjechina, met het gevolg dat de vrede en vreugde die in de hemel ontstaan, neerdalen en niet alleen de ziel van de biddende vervullen, maar zich meedelen aan iedereen en zo de biddende maken tot 'een zoon door wiens medewerking zegeningen tot stand komen in de hemel' (II:62a).

In laatste instantie wordt de invloed van de samenwerking met God, hetzij door de studie van de Tora of door het nakomen van de geboden, bepaald door liefde. In de liefde wordt volgens de Zohar het geheim van de goddelijke eenheid gevonden; 'Hij die God dient uit liefde, verenigt de hoogste en de laagste niveau's en verheft alles tot het niveau waar alles één moet zijn' (II:216a).

Naar de mate waarin een mens samenwerkt met het goddelijke en daardoor bijdraagt tot het herstel van de eenheid wordt zijn ziel beloond of gereinigd in het hiernamaals. Als de dood intreedt gaan de *drie delen van de ziel* uit elkaar en ontvangen zij elk de beloning of straf die hun toekomt. Is de overledene rechtvaardig geweest in zijn levenswandel, dan ontvangt de *Nesjama* de kus der liefde van de Oneindige en keert ze onmiddellijk terug naar de bron waaruit zij is voortgekomen, om daar in alle eeuwigheid te verwijlen in de fonkelende weerspiegeling van het goddelijke licht. De *Roeach* treedt het Eden binnen waar zij zich met het lichaam verbindt dat zij op aarde bewoonde, opdat het kan genieten van het licht van het paradijs. De *Nefesj* daarentegen blijft in het graf. Na een tijdlang boven het lijk te hebben gezwefd totdat het vergaan is, vindt zij ten slotte rust en vrede op aarde.

Anders is het lot van de zielen die op aarde bevekt zijn met zonden. Hun Nesjama ontmoet obstakels die haar beletten om onmiddellijk op te stijgen naar de plaats waarop zij van nature recht heeft. De Roeach vindt de deur van het Eden gesloten tot zij haar eigenlijke bestemming heeft gevonden, terwijl de Nefesj gedoemd is rusteloos te blijven rondzwerven over de wereld. Het is echter de bestemming van iedere ziel om terug te keren tot de Bron waaraan zij is ontsproten. Zij die tijdens hun aardse bestaan in gebreke zijn gebleven om de reinheid en volmaaktheid te bereiken die noodzakelijk zijn om toegang te krijgen tot de Bron moeten incarneren in een ander lichaam. Vaak zelfs verscheidene malen, totdat zij hun taak op aarde hebben volbracht en in staat zijn om gelouterd naar de hemelse regionen terug te keren.

De leer van de Zohar claimde de hogere geheimen van het menselijk bestaan in het algemeen en van het joodse leven in het bijzonder te onthullen. De Zohar kent echter ook een uitgebreide engelenleer, maakt gebruik van legenden en heeft een rijke beeldspraak. Ze had daarom een sterke aantrekkingskracht op intellectuelen én op eenvoudige mensen. In ongelooflijk korte tijd maakte de Zohar zich meester van de geest en harten van de joden en werd ze de derde heilige bron in het jodendom voor inspiratie en leiding, na de Tora en de Talmoed.

Na de verdrijving uit Spanje in 1492 werd de Zohar nog geliefder. De Spaanse ballingen vonden in de Zohar een nieuwe bron van kracht, die hen ervoor behoedde tot bittere wanhoop te vervallen. Meer dan enig ander boek, zelfs meer dan de Bijbel, vervulde de Zohar hen met een geestelijke kracht, die hen in staat stelde het hoofd te bieden aan al hun ellende. Door de Zohar leerden zij in hun eigen persoonlijke tragedie een weerspiegeling te zien van de kosmische tragedie waarin, zo gezegd, God zelf zich bevindt, maar zo dat er geen enkele twijfel kon bestaan over de uiteindelijke afloop van deze tragedie. Ze zagen bovendien in dat zij zelf geestelijke krachten tot hun beschikking hadden om aan deze tragedie een eind te maken en zegeningen te verkrijgen, voor henzelf en de wereld.

De Spaanse ballingen namen hun geliefde Zohar mee naar al-

le landen die voor hen openstonden: Turkije, Palestina, Egypte en later ook Italië, Duitsland, Nederland en Engeland, en overal waar zij zich vestigden, bleven zij de leer van de Zohar verdiepen.

In Safed (Tsefat in het Hebreeuws) in Palestina bereikte de ontwikkeling van de Zohar haar hoogtepunt. Safed oefende een bijzondere aantrekkingskracht uit op de mystici en niet alleen door haar zuivere lucht die, naar men meende, gunstig was voor de beoefening van de mystiek. Safed ligt immers dichtbij het graf van rabbi Simon bar Jochai in Meron en daarom begaven vermaarde mystici zich uit alle delen van Europa naar Safed. Daar stichtten ze het voornaamste centrum van de Kabbalastudie, zowel in theoretisch als praktisch opzicht.

De voornaamste theoretische mysticus uit de school van Safed was Mozes Cordovero (1522-1576) wiens *pardes* (boomgaard) de duidelijkste en meest rationele uiteenzetting van de theoretische Kabbala is die wij bezitten. Zijn werk baseert zich op alle essentiële punten op de Zohar, is geschreven in fraai Hebreeuws en laat zich lezen als een gedicht. Het probleem waarop Cordovero telkens weer terugkomt, is de verhouding van het Eén Sof tot de sefirot. Hij beschrijft de sefirot als *keliem* (vaatwerk), waarin het onveranderlijke licht van het Eén Sof aanwezig is. In de keliem wordt het licht door de verschillende vormen weerkaatst en is zo verantwoordelijk voor alle veranderingen die in het heelal plaatsvinden. Dit is een andere manier om te zeggen dat het oneindige aanwezig is in ieder onderdeel van het eindige en dat het eindige slechts een fase is van het oneindige. Zo als Cordovero het uitdrukt 'Niets bestaat buiten God'.⁸

Deze opvatting van Cordovero vertoont een verrassende overeenkomst met het pantheïsme, dat Spinoza een eeuw later zou verkondigen. Spinoza heeft verklaard dat hij deze gedachten aan Cordovero ontleende. Cordovero bleef echter traditioneel monotheïstisch, gezien zijn standpunt: 'God is helemaal werkelijkheid, maar niet alle werkelijkheid is God'.⁹

De invloed van Cordovero werd echter in de schaduw gesteld door de imponerende persoonlijkheid van Izaäk Luria (1514-

1572), ook Ha Ari (de Leeuw) genoemd. Hij werkte met verrassende resultaten de leer van de Zohar uit, zowel op theoretisch als praktisch gebied. Een centrale plaats in het systeem van Luria wordt ingenomen door de leer van de *tsimtsoem*, dat is de samen-trekking die aan de schepping voorafging, een vrijwillige samen-trekking of zelfbeperking van de Oneindige, om plaats te maken voor de eindige wereld van de verschijnselen. In het duistere vacuüm dat zo ontstond, projecteerde de Oneindige Zijn licht en voorzag in vaten die de media zouden zijn van de veelzijdige manifestaties van het goddelijke licht in de schepping. Sommige vaten konden de instroming van het licht echter niet verdragen en braken. Dit 'breken der vaten' (*sjewirat ha keliem*) veroorzaakte een degeneratie van de hogere werelden en chaos en verwarring op aarde. In plaats van zich op uniforme wijze door het heelal te verbreiden, viel het licht van de Oneindige nu uiteen in vonken, die slechts bepaalde delen van de schepping verlichtten, terwijl andere delen in duister gehuld bleven – een situatie die van negatieve aard is en volgens de Kabbala tot op heden voortduurt.

Zo begonnen licht en duisternis, goed en kwaad, hun strijd om de heerschappij over de wereld. De goddelijke harmonie werd verstoord en de Sjechina in ballingschap gedreven. Tegelijkertijd schoten de vonken van het goddelijke licht her en der verspreid door het duister, met als gevolg dat goed en kwaad zo vermengd werden dat er geen kwaad bestaat dat niet een element van het goede bevat, noch iets goeds dat volledig vrij is van kwaad.

Deze toestand van verwarring werd nog verergerd door de zonden van de eerste mens. Volgens Luria werden alle zielen van de mensen, tegelijk met Adam geschapen, behalve nieuwe zielen zoals die van de Messias. De zielen waren ongetwijfeld niet allemaal van hetzelfde gehalte en sommige waren van een hogere orde dan andere. Toch waren zij allemaal goed, in hun eigen graad van volmaaktheid en heerste er dus volledige harmonie onder hen. Toen Adam zondigde, werden de zielen in Adam allemaal bezoedeld, in verschillende mate, al naar gelang hun eigen weerstand. Dat leidde tot het verbreken van de onderlinge harmonie en er ontstond verwarring onder de verschillende zielen.

De hogere zielen vermengden zich met de lagere, goed met kwaad, zodat zelfs de beste ziel iets ontving van het kwaad waarmee de lagere zielen behept waren en zelfs de slechtste iets van het goede van de beste zielen. De onderlinge vermenging van de zielen geeft een voortdurende aandrift tot het kwaad, maar deze toestand zal niet eeuwig blijven bestaan. Ze zal beëindigd worden met de komst van de Messias, die door God gezonden wordt om de oorspronkelijke harmonie te herstellen voor alle menselijke zielen en de hele kosmos.

Het initiatief voor het herstel van deze oorspronkelijke harmonie dient echter van de mensen uit te gaan. Luria werkte de leer van de Zohar over de zielsverhuizing verder uit door zijn theorie over de *ibboer* (bevruchting). Wanneer een ziel te zwak blijft voor de taak waarvoor zij op aarde was bestemd, is het mogelijk dat zij naar de aarde moet terugkeren om te worden bevrucht in de ziel van een ander mens, om van de levende mens steun te ontvangen bij de pogingen van de zwakke ziel om haar tekortkomingen op te heffen. Bovendien wordt van tijd tot tijd een sterkere ziel weer naar de aarde teruggezonden om hulp te geven aan een zwakkere ziel, door deze met haar eigen substantie te voeden zoals een moeder het ongeboren kind in de moederschoot voedt.

Verwant met Luria's theorie over de bevruchting is zijn gedachte dat de verspreiding van de joden over de wereld na de verwoesting van de tempel als doel had om andere mensenzielen te redden, waarbij de gelouterde joodse zielen zich verenigen met de zielen van mensen van andere volken om hen van het kwade te bevrijden. Wanneer het goede volledig van het kwade is gescheiden, zal de oorspronkelijke harmonie worden hersteld (*tikkoen*) en zullen de mens en wereld verlossing vinden.

Voor de scheiding van het goede van het kwade in het individu stond Luria de praktijken voor van ascese, zelfkastijding, vasten en religieuze wassingen. Deze ascetische praktijken beoogden alleen de mens bij te staan in zijn streven naar het hogere. Zij werden noch beschouwd als bijzondere verdiensten, noch als straffen voor een zondig lichaam. Luria stond op het standpunt dat het lichaam even rein is als de ziel. Het lichaam is volgens

hem een heilig vat dat de goddelijke vonk, de ziel, behoedt en als zodanig dus in goede gezondheid en zorgvuldig rein gehouden moet worden.

Deze zorg voor de verlossing van het individu moet slechts worden beschouwd als een onderdeel van de meer omvattende zorg voor de verlossing van de hele schepping. Overeenkomstig de leer van de Zohar zag Luria in gebeden en het verrichten van goede werken middelen om deze universele verlossing tot stand te brengen. Hij ging echter in zoverre boven de Zohar uit dat hij de nadruk legde op de noodzaak dat iedere vrome handeling verricht moet worden met een bepaald type van geconcentreerde intentie (*kawwana*). Met de juiste *kawwana* houdt men zich bezig met de mystieke betekenis die aan een handeling moet worden toegeschreven.

Al deze ideeën van Luria werden door de mystici van de school van Safed aanvaard. De voornaamste van hen was zijn belangrijkste leerling, Chajim Vital Calabrese (1543-1620). Zijn werken gaven de leer van zijn meester een grote verbreiding in de wereld van de joodse mystiek.

Deze denkbeelden lijken misschien op fantasieën, maar er kan geen twijfel bestaan over de diepte die erin besloten ligt. De gedachte van de tsimtsoem, met zijn correlatief, de sjewirat ha ke-liem, is slechts een bevestiging van het bestaan van de spanning tussen het eindige en het oneindige in het scheppingsproces. Dat leidt tot de vermenging van goed en kwaad in de fysieke schepping; al het goede dat de geschapen wezens vertonen, is te danken aan de werkzaamheid van de Oneindige, al het kwade vloeit voort uit hun aard als eindige wezens. Het ethische kwaad heeft derhalve geen onafhankelijk bestaan. Het is meer de negatieve kant van het goede en kan dus door menselijke wilskracht worden overwonnen. Aangezien het kwaad universeel is, dient het overal ter wereld te worden overwonnen. Dit vereist dat de beperkte belangen van het individu opgaan in de grotere belangen van het geheel en dat de beperkte zorg voor de verlossing van het individu opgaat in een wijder verband voor de verlossing van het heelal.

Vanuit deze universele optiek moeten de werkzaamheden van

de mystici van Safed worden gezien. Terwijl zij streefden naar zelfvervolmaking en het heil van hun eigen ziel wilden bevorderen, verloren zij nooit hun universele taken uit het oog. Hun intense verlangen en het doel waarnaar zij streefden, was in laatste instantie om door middel van studie, gebed en geestelijke oefeningen een zodanige geestelijke kracht te verwerven, dat ze in staat zouden zijn de verlossing door de Messias te bespoedigen.

De mystici van Safed twijfelden niet aan de waarde van hun streven. Deze rotsvaste overtuiging over de komst van de uiteindelijke verlossing en het geloof in hun eigen bijdrage vervulde ze met een gevoel van vreugde, ondanks hun ascetische praktijken. Vreugde was feitelijk een van de opvallendste kenmerken van het leven in Safed. Zij gaven hieraan uiting in een aantal praktijken en *liturgische composities*, die vanwege hun schoonheid en devotionele kracht tot de meest uitgelezen joodse gedichten behoren. De beroemdste is het *Lecha dodi* (Kom, mijn vriend), een gedicht door Salomon Alkabets (1505-1572), dat hij en zijn volgelingen zongen wanneer zij op vrijdagavond, tegen het invallen van de duisternis, naar buiten trokken om de sjabbat als een bruid te begroeten. Het *Lecha dodi* heeft nu een eervolle plaats in de rituelen van de vrijdagavond. Het is op rijm moeilijk vertaalbaar, maar het refrein is heel fraai:

'Kom mijn vriend, de bruid tegemoet
Brenge wij de sjabbat onze welkomstgroet.'

Een andere, minder bekende hymne is *Jedid nefesj* (Geliefde van de ziel) door Eleazar Askari (16e eeuw). Het is een lied waaruit een hartstochtelijke liefde tot God spreekt. De tweede strofe luidt als volgt:

'Van uitmuntende schoonheid is de heerlijkheid van de wereld,
mijn ziel smacht naar Uw liefde.
God, genees haar, smee ik U, door haar te tonen,
de verrukking van Uw heerlijkheid.
Dan zal mijn ziel sterk worden en helen,
en zich voor eeuwig verblijden.'

Uit de school van Safed stammen ook de meeste tafelgezangen (*zemirots*) die in het gezin worden gezongen, tijdens de maaltijden op sjabbat. Bijzonder populair is de zemira *Jom ze le jisraël* met het refrein: 'Deze dag is voor Israël licht en verblijding; sjabbat is rust'. Ze wordt aan Izaäk Luria toegeschreven en geeft uitdrukking aan de ware vreugde van de sjabbat die 'de gave van een nieuwe ziel' schenkt aan hen die in nood verkeren en de zuchten verlicht van mensen die in hun geest gevangenen zijn.

Een andere populaire hymne, ofschoon zij in het Aramees is geschreven, is het *Ribbon olam* (Heer, soeverein van de wereld), geschreven door Israël Najara (1550-ca.1620), die zowel een ode aan God is als een smeekbede om verlossing en op tal van verschillende melodieën wordt gezongen. Ook zeer geliefd is de 'begroeting van de sjabbatengelen' die op vrijdagavond wordt gezongen, vóór de aanvang van de maaltijd. De engelen van de sjabbat begeleiden iedereen met zegeningen, als men uit de synagoge komt en terugkeert naar huis.

'Vrede zij met u, engelen van de dienst, engelen van de Hoogste, die komt van de koning der koningen, de Heilige, geloofd zij Hij.

Uw komst zij tot vrede, engelen van de vrede, engelen van de Hoogste, die komt enz.

Zegent mij met vrede, engelen van de vrede, engelen van de Hoogste, die komt enz.'

Uit de school van Safed stamt de gewoonte dat de echtgenoot op vrijdagavond thuis het laatste hoofdstuk van het boek Spreuken reciteert. Het is een lofprijzing op de *Esjet chajil*, (De vrouw van waarde) – de ideale vrouw en moeder.

Uit de school van Safed stamt een aantal gebruiken dat het leven verrijkt en bijdraagt tot innerlijke devotie. Hiertoe behoort onder meer de tamelijk verbreide gewoonte om op de vooravond van het Wekenfeest (Sjawoeot), dat gevierd wordt in verband met de openbaring van de Tora aan Mozes, de hele nacht door te

brenge met torastudie. Dit ter herinnering aan de voorbereiding van de joden voor het ontvangen van de tien geboden. De nachtwake op de zevende dag van het Loofhuttenfeest is volgens de Kabbala een soort dag des oordeels en een echo van de Grote Verzoendag.

Andere gebruiken die de school van Safed heeft ingevoerd, zijn het middernachtelijk gebed (*Tikoen chafzot*) ter bewening van de verwoesting van de tempel en van de ballingschap van de Sjechina; en het vasten aan de vooravond van het Nieuwemaansfeest (*Rosj chodesj*), het vasten dat door Cordovero werd ingesteld onder de naam van *Jom Kippoer Katan*, de 'kleine' Grote Verzoendag, omdat de dag van de nieuwe maan wordt beschouwd als een geschikte tijd om maandelijks met zichzelf in het reine te komen.

Ook gelastten de mystici van Safed het reciteren van bijzondere meditatieve gebeden vóór het verrichten van enige religieuze plicht. De meeste van deze meditatieën richten de geest van de gelovige op de mystieke betekenis van de handeling die hij op het punt staat te verrichten en op haar uitwerking in de hogere wereld. Sommige van deze meditatieën zijn echter slechts opwekkingen tot een ethisch gedrag en zijn doordrongen van een hoogstaand humanisme van de meest universele aard. Dit is trouwens niet verwonderlijk. Het is slechts het onafwendbare gevolg van de opvatting van de school van Safed dat het heelal een zeer nauwkeurig samengesteld systeem is waarin alle onderdelen op zeer subtiele wijze onderling verbonden zijn, zodat iedere daad, woord en zelfs gedachte welke een dezer onderdelen raakt, tevens invloed heeft op alle andere. Liefde voor alle mensen, ook voor noachidische (niet-joodse) mensen, was een van de kenmerkende trekken van de mystici van de school van Safed en werd door hen beschouwd als een eerste vereiste voor het verkrijgen van de gave van de Heilige Geest.

Deze alomvattende liefde tot de mensheid beleden de mystici van Safed in hun meditatieën. Kenmerkend in dit verband is de meditatie in het gebed dat gezegd wordt wanneer men gaat slapen: 'Heer van het heelal, ik vergeef al degenen die mij vertoord hebben gemaakt en die mij hebben geschaad, hetzij in mijn lichaam, mijn eer of mijn bezit, hetzij opzettelijk of onop-

zettelijk, in daden of in gedachten. Moge niemand om mijnen-wille of ter wille van mij worden gestraft.' Van een dergelijk karakter is de meditatie vóór het gebed: 'Ik neem hierbij op mij om het gebod na te komen: Gij zult uw naaste liefhebben als uzelve.'¹⁰

Van Safed verbreidde de leer van de Kabbala zich naar andere joodse centra in Palestina, naar Tiberias, Hebron en Jeruzalem, en naar belangrijke joodse centra in de diaspora, zoals Italië, Duitsland en Nederland. De mystieke stroming drong ook door in Polen waar Jesaja Halevy Horovitz (ca. 1570-1630) de schrijver was van het meest bewonderde en gelezen mystieke werk; *Sjné Loechoth ha Brit* (Twee tafelen des verbonds). Het droeg bij aan de verbreiding van de kabbalistische leer onder de Oost-Europese joden. De belangstelling die onder joden gewekt was voor deze nieuwe mystieke leer leidde ertoe dat joden in vele landen veel van de gebruiken overnamen die door Safed waren ingevoerd en dat niet weinige hiervan algemeen aanvaard werden in het wereldjodendom. Ondanks de grote verbreiding van de invloed van Safed, was de Kabbala als mystieke leer beperkt tot geleerde kringen en nog niet het geestelijke voedsel geworden van eenvoudige mensen. Het was pas in de 18e eeuw, met de opkomst van het chassidisme, dat grote massa's onder invloed van de leer van Luria kwamen. De Kabbala sloeg een bredere weg in die zij, ook al verloor zij veel van haar oorspronkelijke kracht, voortdurend is blijven volgen, met een zeer heilzame uitwerking op vele joden van onze generatie.

Wij kunnen dit hoofdstuk niet besluiten zonder een korte verwijzing naar de grote invloed van de Kabbala op de niet-joodse wereld. De Kabbala had een grote aantrekkingskracht op de leiders van de Reformatie die in haar mystiek een krachtige bondgenoot vonden in hun bestrijding van de scholastieke theologie van de Middeleeuwen. De christelijke mystieke bewegingen voelden zich bijzonder aangetrokken tot de Kabbala, omdat deze veel waardevol materiaal verschaftte voor hun esoterische studies. Ook moderne, occulte bewegingen gebruikten de Kabbala om alle kennis een nieuwe grondslag te geven.

20. De bijdrage van de middeleeuwse rabbijnen

Het zal duidelijk zijn dat de joodse filosofie en de Kabbala allebei hun specifieke bijdrage geleverd hebben aan het jodendom. De filosofie verhelderde het jodendom door middel van de rede en de Kabbala drong in het mysterie door met de mystieke ervaring. In beide methoden school echter een gevaar, een gevaar dat inherent is aan het rationalisme en de mystiek. Het rationalisme kan aangetast worden door scepticisme, wat leidt tot verzwakking en soms tot vernietiging van de godsdienst, het mysticisme kan verstrikt raken in een subjectiviteit die leidt tot antinomianisme¹ en geestelijke anarchie. Het besef van dit tweevoudige gevaar leidde enerzijds tot oppositie tegen de joodse filosofie en anderzijds tot verzet van de vele aanhangers van de Kabbala tegen de popularisatie van deze leer.

Dat het jodendom in zijn algemeenheid in staat bleek deze gevaren te overwinnen, was te danken aan de grote invloed van het rabbijnse jodendom in de Middeleeuwen, dat tot het midden van de 18e eeuw gehandhaafd bleef. De middeleeuwse rabbijnen waren erfgenamen van de Talmoed en de geoniem. Ze hielden de traditie in stand en ontwikkelden voor iedere nieuwe situatie een duidelijk omschreven norm. Daardoor werd het leven van de enkeling en de gemeenschap geleid en gevormd, van de meest persoonlijke en gewijde bijzonderheden tot volkomen profane vraagstukken. Zonder de geest aan banden te leggen of te verstarren, oefenden de middeleeuwse rabbijnen op deze manier een disciplinerende werking uit, die het jodendom behoedde voor de excessen van het rationalisme en de mystiek.

Talmoedcommentaren: Rasji, tosafisten

De unieke bijdrage van de rabbijnen, die volledig onderdeel uitmaakt van de halacha, komt voornamelijk tot uiting op drie gebieden: a) talmoedcommentaren; b) codices, en c) responsa. Elk van deze categorieën had antecedenten uit de tijd van de geonim, maar in het rabbijnse jodendom bereikten zij hun hoogste trap van ontwikkeling. Het verval van het gaonaat in de 11e eeuw maakte een einde aan het centrale gezag. Vanaf dat moment namen rabbijnen met hun commentaren de plaats in van de geonim en hun scholen.

Als een vorst onder de commentatoren verrees in Frankrijk de persoon van rabbi Salomo ben Izaäk van Troyes (1040-1105), gewoonlijk Rasji genoemd naar de Hebreeuwse beginletters van rabbi Sjelomo ben Izaäk. Rasji zou diepe invloed uitoefenen op het joodse denken en onderwijs. Zijn toonaangevende commentaar op praktisch de hele Talmoed laat zo goed als geen enkele term, gedachte of uitdrukking onverklaard en is bijna vanaf het ogenblik van verschijning een belangrijk hulpmiddel geweest voor talmoedonderwijzers en -studenten.

Het werk van Rasji werd voortgezet door een school van talmoedgeleerden die bekendstaan als de *tosafisten*, genoemd naar de *Tosafot* (toevoegingen) die zij schreven naar aanleiding van Rasji's commentaar. Hun methode was dialectisch en kritisch en zij stelden zich ten doel de uitspraken van de Talmoed nauwkeurig en logisch te analyseren. Daardoor waren ze in staat om nieuwe richtlijnen te formuleren, de wet te actualiseren en in het algemeen de talmoedstudie een bredere en diepere grondslag te geven.

De eerste tosafisten waren de schoon- en kleinzonen van Rasji en zijn directe leerlingen, en dus een product van de Franse scholen. De methode van de tosafisten vond echter ook ingang in Duitsland, de Provence en Spanje. De methode bereikte zelfs Engeland, waar zij werd vertegenwoordigd door Jacob van Orleans en Jomtov van Joigny en later door Elia ben Menachem van Londen (ca. 1220 – ca. 1284). Jacob van Orleans en Jomtov van Joigny vielen als martelaren ten offer aan de massamoord op de joden in Londen (1189) en te York (1190).

De commentaren van Rasji en de tosafisten, die tot het einde van de 13e eeuw actief waren, verschenen in iedere gedrukte uitgave van de Talmoed. Daarbij neemt Rasji de meest eervolle plaats in, aan de binnenrand van de bladzijde en de tosafot aan de buitenrand.

Codices: Alfasi, Maimonides

Rasji en de eerste tosafisten leefden tijdens de kruistochten (1096-1189), toen de joden in Frankrijk en het Rijnland gedwongen waren de lijdensbeker tot op de bodem leeg te drinken. Vechtend om in leven te blijven, voelden joden zich in die landen weinig aangetrokken tot vreemde wijsgerige opvattingen. Voor geestelijke inspiratie en kracht concentreerden zij hun energie hoofdzakelijk op de talmoedwetenschap, waarin velen een groot meesterschap bereikten. Zo verschenen in Frankrijk en het Rijnland veel geleerden die in staat waren om aan joodse enkelingen en gemeentes op alle gebieden van het leven praktische leiding te geven.

Dit was echter niet het geval in Spanje. De joden die daar onder betere omstandigheden verkeerden, voelden zich aangetrokken tot de algemene cultuur, wat geen goede invloed had op hun talmoedstudie. Met uitzondering van enkele begaafde geesten namen Spaans-joodse geleerden hun toevlucht tot de werken die uit het tijdvak van de geonim aan hen waren overgeleverd.

De opkomst van de scholen in het Westen had echter geleid tot een toenemende vraag naar leerstof en de oude compendia waren te fragmentarisch en formeel om aan deze vraag te voldoen. Dit bracht Izaäk ben Jakob Alfasi van Lucena (1013-1103) ertoe om onder de titel *Halachot* een codex samen te stellen in de vorm van een verkorte Talmoed. Hij gaf de praktische inhoud van de Talmoed weer, die hij met grote vaardigheid uit het doolhof van talmoedische discussies afleidde en hij sloot elk gedeelte af met een beslissing.

Op de codex van Alfasi volgden nog verscheidene andere, maar de meest systematische en omvattende codificatie van de wet werd samengesteld door Mozes Maimonides in zijn *Misjné Tora* (De tweede Tora) ook wel *Jad hachazaka* (De sterke hand)

genoemd. Maimonides zag de Misjné Tora als leidraad voor zijn eigen tijd, maar ook als grondslag voor de joodse staat van de toekomst. In tegenstelling tot de droge halachische compendia van de scholen van de geonim en de discursieve methode van het werk van Alfasi, maakte Maimonides gebruik van de historische methode, waarbij hij het hele terrein van de halacha bestreek; van de Bijbel, via alle verschillende ontwikkelingsstadia van de halacha, tot zijn eigen tijd. Zijn doel was, zoals hij in zijn inleiding verklaarde, om een werk te bieden dat 'eenieder die het zal lezen na de schriftelijke wet, hieruit de hele mondelinge wet zal leren kennen en niet langer enig ander werk zal hoeven te bestuderen'. Vandaar dat hij in zijn codex ook wetten opnam die niet langer van toepassing waren, zoals de wetten met betrekking tot de tempel en de offers.

Maimonides' codex is het meest verheven voorbeeld van de disciplinerende werking van de halacha op een rationele geest, die Maimonides ongetwijfeld bezat. Hij probeerde het jodendom in overeenstemming te brengen met de heersende wijsbegeerte en de stand van kennis van zijn tijd. Desalniettemin stond Maimonides niet toe dat zijn persoonlijke opvattingen ook maar in het minst invloed uitoefenden op zijn codificatie van de wetten en gebruiken, behalve voor de strikte toepassing van scherp gedefinieerde en erkende richtlijnen van de halacha. Vandaar dat hij in zijn codex talmoedische regels opnam die hij in zijn filosofische *Gids der verdooden* bestreed. Door zijn rationalisme laat Maimonides tegelijkertijd uit zijn codex alle gebruiken weg die in de tijd van de Talmoed weliswaar kracht van wet bezaten, maar wezenlijk geworteld waren in bijgeloof of in die tijd heersende opvattingen. Zo is er in Maimonides' codex bijvoorbeeld geen spoor te vinden van de in talmoedische tijd wijdverbreide gewoonte om nooit uit twee bekertjes te drinken of twee soorten voedsel te nuttigen, vanwege het toenmalige bijgeloof met betrekking tot het gevaar van even getallen (*zoegot*).

Het meest kenmerkende van Maimonides' codex is zijn fundamenteel humanistische standpunt bij de formulering en de toepassing van de wet. Terwijl hij uiterst strikt is ten aanzien van de

wetten op het mijn en dijn, is hij inzake rituele aangelegenheden geneigd tot mildheid. Zijn standpunt kan samengevat worden in de woorden: 'De rituele wet is gegeven aan de mens en niet de mens aan de rituele wet.' Hij erkent derhalve dat het soms nodig kan zijn om bepaalde wetten aan te passen aan de omstandigheden of ze zelfs in te trekken en 'de grote massa terug te brengen tot de godsdienst en ze te behoeden voor algemene nalatigheid op godsdienstig gebied, net zoals de arts soms een hand of voet van een patiënt zal amputeren om zijn leven te redden' (*Mame-riem* II:4).

Zijn humanisme heeft een universele reikwijdte en omvat alle volkeren. Deze instelling vond zijn meest treffende uitdrukking in de volgende passage uit zijn codex: 'Niet slechts de stam Levi is in het bijzonder bestemd voor de dienst aan God, maar iedereen onder de bewoners van deze aarde die zich bewogen voelt om zich te wijden aan de dienst van God en oprecht wandelt in de wijze waarop God de mens gemaakt heeft. Iedereen die zich bevrijdt van het juk van menselijke vondsten wordt geheiligd als zijnde zeer heilig. God zal voor eeuwig zijn lot en deel zijn en de lieuwige zal deze mens in genade verlenen wat naar Zijn oordeel voldoende is voor zijn behoeften in deze wereld' (*Sjemitta* II:13).

De Misjné Tora is geschreven in Caïro en voltooid in 1190, verbreidde zich door de hele joodse wereld en had grote invloed op de verdere codificatie van de joodse wet. Zelfs in een gemeenschap zover van Egypte verwijderd als het Engeland van vóór de verdrijving van de joden in 1300, werd de Misjné Tora gezaghebbend. Daar schreef Jacob ben Juda, de *chazan* (voorlezer) van de synagoge in Londen omstreeks 1287, het werk *Ets chajiem* (De boom des levens) helemaal in de stijl van de Misjné Tora. Het werk van Maimonides bleef voor joden in vele landen eeuwenlang de enige gezaghebbende codex voor het joodse leven, denken en handelen.

Responsa

In de eeuwen na de dood van Maimonides ontwikkelde de joodse wet zich in alle landen van het Westen; in Spanje, Frankrijk, Duitsland en Italië. De media voor deze ontwikkeling waren de responsa, een genre dat in het tijdvak van de geonim een zeer

belangrijke rol speelde en door de eeuwen heen zonder onderbreking beoefend was.

Tot de meest vermaarde responsa uit het tijdvak na de geonim behoren die van rabbi Gersjom van Mainz (geb. ca. 960), die de eretitel Rabbenoe kreeg en de grondslag legde voor een systeem dat een half millenium lang het jodendom in Frankrijk en Duitsland in stand hield en versterkte. Hij was een grote steun en troost voor zijn vervolgde geloofsgenoten aan de Rijn en een realistische hervormer, die vele talmoedische wetten aan de omstandigheden van de ballingschap aanpaste, zodat hij de bijnaam 'Licht der ballingschap' kreeg (*Meor ha Gola*). Rabbenoe Gersjom was een warm voorstander van de rechten van de vrouw en verbood polygamie. Hij bepaalde ook dat een scheiding niet van kracht kon worden zonder toestemming van de echtgenote. Alhoewel deze bepalingen van de bijbelse en de talmoedische wet afweken, werden zij geleidelijk aan door bijna alle joden in de wereld aanvaard. Op bepaalde groepen in moslimlanden na, werden zij in het algemeen tot een integraal onderdeel van de joodse wet. Een andere vermaarde bepaling van Rabbenoe Gersjom was het verbod om zonder toestemming brieven te lezen die voor een ander bestemd zijn.

Rasji was een leerling uit de school van Rabbenoe Gersjom en schreef ook responsa. Veel van Rasji's responsa hebben betrekking op de verhouding tussen joden en christenen. Rasji bepaalde dat het christendom niet als afgoderij mag worden beschouwd. De talmoedische wetten over economische banden tussen joden en afgodendienaren hebben derhalve geen betrekking op christenen. Afgodendienaren mogen volgens de Talmoed niet worden aangesteld bij het maken van wijn uit vrees dat zij deze wijn zouden kunnen gebruiken voor plengoffers aan hun goden. Toch stond hij joden toe om christenen te werk te stellen bij de productie en de verkoop van wijn. Rasji stelde ook met klem dat joden die onder dwang van buitenaf christenen waren geworden, met de uiterste clementie moesten worden beoordeeld. Als zij tot het jodendom waren teruggekeerd, mocht hun de tijdelijke afvalligheid niet meer worden verweten. Als zij van priesterlijke oorsprong waren, moesten zij weer alle voor-

rechten krijgen die zij vóór hun afval hadden genoten, zoals het voorrecht om als eerste te worden 'opgeroepen' voor het lezen van de Tora.²

Een kleinzoon van Rasji, Jacob ben Meïr (1100-1171), beter bekend als Rabbenoe Tam (Onze volmaakte leraar), was een geestelijk leider van de tosafistische school. Door hem kregen de responsa een nieuwe vorm. In plaats van de beknopte beslissingen van eerdere responsa-auteurs voerde Rabbenoe Tam in zijn responsa de dialectiek van zijn eigen school in en zo werden de responsa uitgebreide en gedetailleerde verhandelingen en discussies.

Tot de door Rabbenoe Tam ingevoerde bepalingen behoort onder meer het verbod om de authenticiteit van een scheidingsbrief (*get*) in twijfel te trekken, nadat deze aan de echtgenote is overhandigd. Hij was ook verantwoordelijk voor het verbod om een mede-jood bij een niet-joodse rechtbank aan te klagen, om te vermijden dat geschillen tussen joden algemeen bekend zouden worden. Bij Rabbenoe Tam vinden we ook de bepaling die de echtgenoot verplicht de bruidschat terug te geven aan de familie van zijn vrouw als zij binnen twaalf maanden na de huwelijksvoltrekking zonder kinderen komt te overlijden.

Vanaf het begin van de 13e eeuw kunnen we spreken over de klassieke periode van de responsaliteratuur. Deze responsa dankten hun ontstaan aan de uitzonderlijke omstandigheden van dat tijdvak. De joden die leefden te midden van een gemengde bevolking waren blootgesteld aan een gewelddadig godsdienstig fanatisme en moesten in godsdienstig, sociaal, juridisch en fiscaal opzicht als het ware een eigen staat binnen de staat opbouwen en handhaven. De joodse autoriteiten hadden geen politieke macht waarop zij konden steunen. Voor de geringe bevoegdheden die zij bezaten, waren zij afhankelijk van de wereldlijke heersers. Zij hadden één groot waardevol goed dat de goede orde van een joodse gemeenschap binnen de niet-joodse maatschappij mogelijk maakte: het gezag van de rabbijnen.

Tot de grootste rabbijnse autoriteiten uit deze Spaanse periode behoren Mozes ben Nachman van Gerona (1194-1270),

Asjer ben Jechiël van Toledo (1250-1327), Salomo Adret van Barcelona (1235-1310) en Meïr ben Baroech van Rothenburg (1220-1293) in Duitsland. Elk van deze rabbijnen schreef uitvoerige responsa over een grote verscheidenheid van nieuwe problemen; van godsdienstige, huiselijke, economische, ethische en politieke aard. Het waren problemen die rezen door toenmalige omstandigheden. Hun responsa hadden officieel geen bindende kracht, maar hun beslissingen en uitspraken vormden rechtskundige precedenter die een onderdeel werden van de joodse wet.

Nieuwe codices

De sterke uitbreiding die de halacha sinds Maimonides had ondergaan, maakte de samenstelling van een nieuwe verzameling wetten nodig die al het nieuwe materiaal bevatte en uitspraken die konden dienen als precedenter voor aanpassing van de wet als de omstandigheden dit vereisten. Maimonides had bovendien bronnen noch argumenten gegeven voor zijn uitspraken. Zijn codex is onovertrefbaar als wetboek maar veel te categorisch in zijn uitspraken om ruimte te laten voor de verdere ontwikkeling van de wet.

Om hieraan tegemoet te komen schreef Asjer ben Jechiël (1250-1327) zijn vermaarde halachische compendium dat bekend is van de Hebreeuwse beginletters; *RoSJ* (rabbi Asjer). Asjer werd geboren in Duitsland, maar moest vluchten in 1303 vanwege de vervolgingen. Hij vestigde zich in Spanje waar hij een leerschool stichtte in Toledo en de dialectische methode van de Franse en Duitse tosafisten invoerde. Asjer volgde bij zijn werk het voorbeeld van Alfasi, nam de uitspraken van Rasji en Maimonides over en het materiaal van de tosafisten. Hij vulde het geheel aan met zijn eigen argumenten om de redenen toe te lichtten waarom hij in bepaalde gevallen afwijkt van Maimonides, Alfasi en soms zelfs van de geonim.

Asjers werk was echter te breedvoerig om als praktische leidraad te dienen voor vraagstukken die een snelle beslissing vereisten. Om hieraan tegemoet te komen stelde de zoon van Asjer, Jacob ben Asjer (1280-1340), zijn *Sefer ha toerim* (Boek van de rijen) samen. Daarin nam hij Maimonides meer als voorbeeld

dan Alfasi, maar hij liet de wetten weg die sinds de val van de tempel in onbruik waren geraakt en gaf een systematisch overzicht van alle joodse wetten die van praktisch belang waren. Hij actualiseerde deze voor zijn tijd en voegde ook de onderlinge afwijkingen in gebruiken toe, die hij in verschillende landen, zoals Frankrijk, Duitsland en Spanje, had opgemerkt. Jacob ben Asjers codex, gewoonlijk de *Toer* genoemd, munt uit door helderheid en de logische rangschikking van het materiaal. De codex is verdeeld in vier boeken:

- a) *Orach chajiem* (Weg van het leven), over de wetten van de synagoge, gebeden, sjabbat en de feest- en vastendagen;
- b) *Joré dea* (Leraar van de kennis) over de spijswetten, weldadigheid, eerbied voor de ouders, en rouw;
- c) *Even ha ezer* (Steen van hulp) over de huwelijks- en scheidingswetten in hun godsdienstige en burgerlijke aspecten;
- d) *Chosjen ha misjpat* (De borstplaat van het oordeel) over procesrecht, burgerlijk recht en strafrecht.

Jacob ben Asjers codex is voornamelijk gebaseerd op de uitspraken van zijn vader. Hij citeerde echter ook veel andere post-talmudische autoriteiten, in het bijzonder Alfasi en Maimonides. Hun afwijkende opvattingen noteert hij aan het einde van zijn bespreking van een bepaalde wet en hij geeft steeds de opvatting van zijn vader weer, zonder zelf een eigen uitspraak te doen.

Slechts enkele jaren na Jacob ben Asjers overlijden in 1340 werden de joden in Duitsland, Frankrijk en Spanje door tragische gebeurtenissen getroffen. De felle vervolging door christenen, die bij de kruistochten was ontketend en sindsdien niet was onderbroken, bereikte haar hoogtepunt in de tijd van de Zwarte Dood in 1348. In Duitsland en Frankrijk werden vele joodse gemeenten vernietigd en in 1394 werden de joden allemaal uit Frankrijk verdreven.

In Spanje verkeerden joden tot 1391 in betere omstandigheden dan elders in Europa. In het jaar 1391 echter werd in Sevilla een bloedbad aangericht waarbij duizenden vermoord werden. Dit was slechts het voorspel van een langdurig drama van onderdrukking en ellende waarvan de verdrijving uit Spanje in 1492

het slotstuk vormde; toen werden ongeveer 300.000 joden gedwongen Spanje te verlaten. Veel ballingen vonden hun toevlucht in de landen aan de Middellandse Zee, die deel uitmaakten van het Ottomaanse rijk. Hiertoe behoorde ook Palestina en de vestiging van vluchtelingen uit Spanje leidde na een eeuwenlange verwaarlozing tot een zekere wederopbloei van het land. Enige joden begaven zich naar de nieuwe wereld die door Columbus – die jood zou zijn geweest – ontdekt werd in hetzelfde jaar dat de joden uit Spanje werden verdreven. Een aantal zouden zich later in de Nederlanden vestigen. De vluchtelingen uit Frankrijk en Duitsland vestigden zich daarentegen voor een klein deel in Italië. De overgrote meerderheid ging echter naar Polen dat sinds de kruistochten een toevluchtsoord voor joden was geweest.

Een van de gevolgen van deze nieuwe verstrooiing was het ontstaan van veel onzekerheid en verwarring op het hele terrein van het joodse rituele en juridische leven. In vele streken, waaronder Nederland, ontstonden gemengde joodse gemeenten, samengesteld uit joden van verschillende landen, met verschillende gebruiken en gewoonten en dit leidde tot geschillen over de vraag welke gebruiken juist waren. De tijd was meer dan rijp voor een gezaghebbende codex die door het hele joodse volk zou worden aanvaard.

De Toer had bijna twee eeuwen lang beantwoord aan alle eisen die aan een gezaghebbende codex werden gesteld, maar Jacob ben Asjer had zich angstvallig onthouden van een beslissing als de autoriteiten uit de laatste generaties vóór hem niet eenstemmig waren in hun uitspraak. Dit maakte de Toer meer geschikt als verzameling van bronnenmateriaal voor enkelingen dan als dagelijks handboek voor de grote massa. Bovendien had de ontwikkeling van de halacha sinds de tijd van de Toer niet stilgegaan. Er waren grote autoriteiten opgestaan, zoals Nissim ben Reoewen van Gerona (geb. rond 1340), Jomtov ben Avraham Isjwili (gest. 1360) en Izaäk ben Sjesjet Barfat (1326-1408) in Spanje, Simon Duran (1361-1444) in Algiers en Jozef Colon (gest. 1480) in Italië. Door hen was de halacha verder ontwikkeld en waren precedenten geschapen die door geen enkele co-

dex konden worden genegeerd, als die tenminste aanspraak wilde maken op algemene erkenning.

De Sjoelchan Aroech

Dergelijke overwegingen brachten Jacob Berab (1474-1546) ertoe om een sanhedrin te gaan stichten in Palestina. Berab was een balling uit Spanje, die met vele andere vluchtelingen uit Spanje, in Palestina een toevlucht had gevonden. Hij wilde een sanhedrin stichten dat, net als zijn voorganger vele eeuwen eerder, op verschillende gebieden het hoogste gezag over de joodse gemeenschappen zou uitoefenen. Berab stelde vier geleerden aan als leden van zijn sanhedrin, maar zijn poging mislukte. Eén van hen was Jozef Karo (1488-1575), ook een balling uit Spanje en een van de belangrijkste wetgeleerden van zijn tijd.

De aanstelling van Karo zou van onvoorstelbaar groot belang zijn voor de toekomst van het jodendom. Karo werd namelijk vervuld van een missie; dat hij geroepen was de eenheid van het joodse volk in stand te houden, aangezien dit door het sanhedrin van Berab niet gerealiseerd was. Het middel voor dit doel werd de *Sjoelchan Aroech* (gedekte tafel). Karo gebruikte Alfasi, Maimonides en Asjer als belangrijkste bronnen en besloot om uitspraken als gezaghebbend te aanvaarden wanneer ten minste twee van deze geleerden met elkaar overeenstemden en de meeste oudere autoriteiten er niet van afweken. Karo volgde in zijn werk nauwkeurig de opbouw van de Toer en stelde de wetten vast. Zo realiseerde Karo met zijn Sjoelchan Aroech een unificatie van de joodse wet. Terwijl Maimonides een voorbeeld was van de disciplinerende werking van de halacha op een rationele geest, hebben wij met Karo een voorbeeld van de disciplinerende invloed van de halacha op de geest van een mysticus.

Karo was ook een van de voornaamste leiders van de school van de mystiek van Safed en had mystieke ervaringen. Hij verklaarde onder directe leiding te staan van een hemelse mentor (*Maggid*) die hem in allerlei persoonlijke aangelegenheden onderrichtte. Niettemin bleef Karo in zijn uiteenzetting van de wet een helder, logisch en nauwkeurig denker die zijn occulte inspiratie nooit vermengde met zijn uiteenzetting, verklaring en toepassing van

de wet. In feite was het juist zijn mystieke aanleg die niet slechts de bron van inspiratie vormde voor zijn wetscodex, maar hem ook de moed gaf om bepaalde beslissingen te nemen, zelfs wanneer die indruisten tegen de opvattingen van de belangrijkste en oudste autoriteiten. Zijn hemelse Mentor was de gepersonifieerde Misjna die zich aan hem openbaarde omdat hij zich aan de intensieve bestudering hiervan had gewijd. Het waren zijn visioenen van de Misjna die hem ertoe brachten om tot stand te brengen wat rabbi Jehoeda ha Nassi, de auteur van de Misjna, voor zijn tijd had volbracht.

De Sjoelchan Aroech werd voor het eerst gedrukt in Venetië, in 1565. De verschijning werd overal begroet als een gebeurtenis van de eerste rang. Ondanks zijn voortreffelijke eigenschappen en grote nut ondervond dit werk toch veel tegenstand, met name in Polen. Het zwaartepunt van het joodse leven en de torastudie hadden zich uit Duitsland naar Polen verplaatst en de erkenning van het gezag van Karo door de Poolse joden was dus van het grootste belang. De Sjoelchan Aroech berustte voornamelijk op de uitspraken van Alfasi, Maimonides en Asjer – alle drie Spaans-joodse autoriteiten. Karo had daarentegen weinig aandacht besteed aan de opvattingen van de Franse en Duitse talmoeedgeleerden, alhoewel zij ook belangrijke bijdragen hadden geleverd. De beslissingen van de Franse tosafisten ontbraken, behalve die van Asjer. Grote Duits-joodse geleerden had hij buiten beschouwing gelaten zoals Jacob Halevi Möllin, beter bekend als Maharil (gest. 1427), Israël Isserlein (gest. 1460) en Israël Bruno (1410-1480). Men nam in het bijzonder aanstoot aan het feit dat Karo geen enkele aandacht had geschonken aan de plaatselijke gebruiken (*minhaggiem*) van de Asjkenaziem, waartoe de joden van Duitsland, Polen, Litouwen, Rusland en Wolhynië behoorden. Dit was zeker een belangrijke tekortkoming van een codex die aan de religieuze vereisten van het wereldjodendom wilde voldoen.

Als uitdrukking van de diepste gevoelens van het volk heeft de *minhag* altijd als bindende wet gegolden. Reeds de Talmoed erkende de kracht van de minhag op wetgevend gebied. Overal waar de gecodificeerde wet en het gewoonterecht op het gebied

van het ritueel, huwelijk, scheiding of de burgerlijke wet met elkaar in conflict kwamen, bepaalde de Talmoed: 'Alles volgt het plaatselijke gewoonterecht'. Vooral de Duitse joden hechtten grote waarde aan de plaatselijke gebruiken en dit leidde tot de samenstelling van een aantal werken die *Minhaggiem* (Gebruiken) werden genoemd. Hierin werden alle plaatselijke gebruiken van de Duits-joodse gemeenten opgenomen en zo tot wet verheven. Een vooraanstaand werk is van Jacob Halevi Möllin, dat tot op de dag van vandaag in belangrijke mate verantwoordelijk is voor het synagogale ritueel van de Asjkenaziem. Van dergelijke werken was in de Sjoelchan Aroech echter geen spoor te vinden.

Mozes Isserles' Mappa

Dit waren tekortkomingen van de Sjoelchan Aroech en die moesten verholpen worden, opdat het werk algemeen aanvaard zou worden. Hierin werd voorzien door Mozes Isserles van Krakau (ca. 1520-1572), gewoonlijk de *Rema* genoemd. De *Rema* erkende de verdiensten van het werk van Karo en probeerde het nut van zijn codex te vergroten door een groot aantal kritische en aanvullende *glossen* of *Hagga'ot* te maken. Daarin gaf hij de uitspraken van de Franse en Duitse autoriteiten weer als zij afweken van Karo's codificatie, en hij schonk bijzondere aandacht aan de Asjkenazische minhaggiem. Zijn werk werd wel *Mappa* ('Tafelkleed') genoemd, met een verwijzing naar de titel van Karo's werk *Sjoelchan Aroech* (Gedekte tafel).

De glossen van de *Rema* zijn sinds 1578 steeds afgedrukt in de tekst van de Sjoelchan Aroech, maar in kleinere letters en voorafgegaan door het woord *hagga* (glosse). Het samengestelde werk vond binnen vijftig jaar na zijn eerste verschijning algemeen ingang en vormt tot op de huidige dag de meest gezaghebbende codex van de joodse wetten en riten.

Alhoewel de Sjoelchan Aroech in wezen een wetscodex is, is het geen dor juridisch compendium. Het is doortrokken van een diepe vroomheid en vol van wijsheid. De eerste paragraaf geeft de grondtoon van het hele werk aan: 'De mens dient met de kracht van een leeuw vroeg in de ochtend op te staan voor de dienst aan zijn Schepper, zodat hij de dageraad wekke.' Een dergelijke noot van vroomheid wordt ook aangeslagen bij de inlei-

dende hoofdstukken tot de wetten van de gebeden: 'De mens die bidt, dient zijn geest te concentreren op de woorden die hij met zijn lippen uit, zich voor te stellen dat de goddelijke tegenwoordigheid zich vóór hem bevindt en alle afleidende gedachten van zich af te zetten, tot zijn gedachten, intentie en devotie in het gebed zuiver zijn. Hij moet zich bedenken dat als hij het woord zou richten tot een koning van vlees en bloed, hij zijn woorden goed zou ordenen en met nauwkeurigheid zou uitspreken, zodat hij niet zou stamelen. Des te meer dient hij dit dan te doen voor de Koning der Koningen, de Heilige, lof zij de Eeuwige, die alle gedachten onderzoekt. Indien een afleidende gedachte zijn geest binnendringt tijdens het gebed dient hij op te houden tot deze gedachte hem verlaat. Bovendien is het noodzakelijk om zich bezig te houden met gedachten die het hart nederig maken en ze te richten op de Vader in de hemel.'

De Sjoelchan Aroech leidde ertoe dat de joodse riten en gebruiken voor een groot deel werden vastgelegd. Het maakte echter geen einde aan de verdere ontwikkeling van de joodse wet. Dit komt doordat het rabbijnse jodendom geen enkele codex als definitief beschouwt. Achter alle codices staat immers de Talmoed en slechts omdat de Sjoelchan Aroech geacht wordt in overeenstemming te zijn met de beste uitleg van de Talmoed, geniet zij uitzonderlijk gezag. Juist de afhankelijkheid van de Talmoed geeft iedere rabbijn het recht om onafhankelijk van de Sjoelchan Aroech een beslissing te nemen, zelfs tegen zijn uitspraken in, door terug te gaan naar de talmoedische bronnen. Dit recht, in het algemeen erkend maar in de praktijk zelden gebruikt, heeft de joodse wet tegen verstarring behoed, ondanks de algemene aanvaarding van de Sjoelchan Aroech. Sinds het verschijnen van de Sjoelchan Aroech zijn hierop talrijke commentaren en responsa verschenen ter verheldering, uitbreiding of aanpassing van zijn uitspraken, al naar de nieuwe omstandigheden.

De studie van de Sjoelchan Aroech kwam niet in de plaats van de Talmoed, zoals vooraanstaande tijdgenoten van Karo en Isserles aanvankelijk vreesden. Dat deze vrees ongegrond bleek, was grotendeels te danken aan de arbeid van een aantal uitnemende

geleerden die werkzaam waren in de tijd dat de Sjoelchan Aroech snel ingang vond als het meest geraadpleegde handboek voor de joodse levenspraktijk. Onder leiding van mensen als Meïr ben Gedalia van Lublin (1559-1610), Samuel Eliëzer Edels (1565-1632) en Jomtov Lipman Heller (1579-1654) werd de Talmoed in Polen meer bestudeerd dan ooit. In alle delen van Polen, Litouwen en Wolhynië ontstonden grote en kleine leer-scholen (*jesjiwot*). In het midden van de 17e eeuw was er in die streken bijna geen joodse gemeente zonder eigen jesjiwa. In de leerhuizen werden nieuwe methoden voor de studie van de Talmoed ontwikkeld, die grote vindingrijkheid vereisten en op jongeren een grote aantrekkingskracht uitoefenden. Dit had een invloed op de ontwikkeling van de talmoedstudie, die tot op de dag van vandaag voortduurt. Uit deze jesjiwot kwamen de meest gezaghebbende rabbijnen en geleerden voort van Asjkenazische gemeenschappen in de hele wereld. De sefardische gemeenschappen daarentegen kozen als hun geestelijk leiders meestal leerlingen van jesjiwot in het Nabije Oosten, in het bijzonder uit het Heilige Land – Jeruzalem, Hebron en Safed.

De Sjoelchan Aroech heeft zeker aan alle verwachtingen van de auteur beantwoord. Het bleek de grootste samenbindende kracht in het jodendom te zijn en heeft joden in de hele wereld een eenvormigheid van doelstelling en handelen geschonken die hen tot heden, ondanks hun verschillende loyaliteiten en conflicterende belangen, als één volk heeft bewaard.

Ethische werken

Het rabbijnse jodendom was een directe voortzetting van de Talmoed en hield zich niet slechts bezig met de halachische aspecten van het jodendom, maar schonk dezelfde aandacht aan de *aggada*, de ethische aspecten die hiervan een aanvulling vormen.

Dit vond zijn uitdrukking in een uitgebreide reeks ethische werken, waartoe grote juridische geesten bijdroegen. Het doel van dit genre was de geboden en verplichtingen een diepere betekenis te geven. Het probeerde vroomheid en deugdzaamheid van de hoogste orde te ontwikkelen. Bijzondere nadruk werd gelegd op de vrees voor en de liefde tot God, genegenheid en kameraadschap tussen mensen, zuiverheid van handelen, spreken

en denken, nederigheid, liefde voor de waarheid en eerlijkheid in de betrekkingen tot alle mensen, zowel de joodse mens als de noachidische (niet-joodse) mens.

In een vorig hoofdstuk zijn al de boeken van de wijsgeer Bachja ibn Pakoeda en de mysticus Jehoeda ha Chassid (de Vrome) genoemd, die in brede kring werden bestudeerd. Hier noemen wij enkele van de belangrijkste werken van een later tijdvak die op de joden en hun ethische opvattingen grote invloed hebben uitgeoefend.

De eerste van deze werken is *Sja'aré tesjoewa* (Poorten van berouw) door Jona Girondi (gest. 1263), die uitvoerige commentaren schreef op de codex van Alfasi. Zijn boek is gewijd aan het vraagstuk van berouw en verzoening. Tot op de huidige dag wordt het vaak bestudeerd door vrome joden in de tien dagen tussen het Nieuwjaarsfeest en Grote Verzoendag.

Gebaseerd op Bachja's Chowot ha lewawot is het *Sefer ha jasar* (Boek van de oprechte) door Zecharia ha Jewani (de Griek, gest. ca. 1394). In dit werk beschrijft de auteur, afkomstig uit Griekenland, de innerlijke obstakels voor een goed en rechtvaardig leven, zoals uitspattingen, opvliegendheid, luiheid, vleierij en aanmatiging en het geeft raad voor de overwinning van deze ondeugden.

Tot de meest geliefde ethische werken uit de Middeleeuwen behoort *Menorat ha maor* (De lamp van het licht) door Izaäk Aboab (ca. 1492), die ook een aantal juridisch werken schreef. Het bestaat voornamelijk uit godsdienstige en ethische spreuken die aan de Talmoe en Midrasj ontleend zijn. Deze zijn op bekwaame wijze gerangschikt naar een grote verscheidenheid van onderwerpen en worden afgewisseld met vele fraaie parabellen en persoonlijke gedachten van de schrijver die het werk een grote aantrekkingskracht verlenen. Het was wijdverbreid, ook onder vrouwen voor wie het in het Jiddisj werd vertaald, de moedertaal van de meeste joden in Oost-Europa. Net zoals *Tseëna oe reëna* van Jacob ben Isaac Askenazi.

Een andere verzameling van ethische inhoud was die van Jacob ben Chabib (begin van de 16e eeuw), die alle aggadische passages van de Babylonische Talmoe bevat in de volgorde van de oorspronkelijke tekst. Geliefd was *Resjiet chochma* (Het begin

van wijsheid) van Elia di Vida (gest. 1518), een werk doordrongen van mystiek, over de vreze en liefde Gods, heiligheid, nederigheid, berouw en persoonlijke en maatschappelijke ethiek.

Ook in trek was het anonieme werk *Orchot tsaddikiem* (De wegen der rechtvaardigen), dat ten doel heeft om de mens te leren hoe men deugden tot ontwikkeling kan brengen in dienst van God en zijn medemensen. Ten grondslag aan al het juiste handelen ligt de vreze Gods: 'De vreze Gods is de band die de deugden tot een gemeenschappelijk geheel samenvoegt, zoals de draad die een snoer parels samenbindt. Op het ogenblik dat men de draad losmaakt, verspreiden de parels zich. Op dezelfde wijze zullen de deugden hun kracht verliezen als je nalatig bent inzake de vreze Gods.'³

Een handboek voor hen die naar zelfbeheersing streven is tot heden *Mesillat jesjariem* (Het pad van de oprechten). Het is geschreven door Mozes Chaim Luzzatto (1707-1747) en beschrijft de weg die leidt tot ware vroomheid.

Tot het genre van de ethische literatuur behoren ook de 'ethische wilsbeschikkingen' (*Tsawaot*), die door ouders als testamenten aan hun kinderen werden nagelaten. Hiervan zijn er veel bewaard. Het bekendste voorbeeld is het testament van Asjer ben Jechiël dat zijn weg vond naar een aantal gebedenboeken en waarvan een gedeelte op verschillende dagen van de week wordt gereciteerd. De overvloed aan ethische uitspraken in de Talmoe en de Midrasj liet de ethische literatuur uit de Middeleeuwen weinig ruimte voor zelfstandige voortbrengselen. Toch legt zij een zuiverheid en grootsheid van opvatting aan de dag die nauwelijks haar gelijke kent in de wereldliteratuur. Vermeldenswaard is de uitspraak van een Duitse hoogleraar uit de 19e eeuw die over het testament van Asjer opmerkte: 'Zelfs van een christen uit die tijd had men niet zoiets fraais kunnen verwachten.'⁴ Enkele passages uit dit testament om dit oordeel te illustreren: 'Vermijd twist, eiden en hartstochtelijke bezweringsen, overmatig lachen en uitbarstingen van woede. Vermijd alle handelingen die niet geheel oprecht zijn. Doe afstand van alle steun die slechts van mensen komt en maak niet het goud tot het meest uitgesproken verlangen van je leven, want dat is de eerste stap tot afgoderij. Schenk

liever geld dan woorden en let erop dat je boze woorden plaatst in de weegschaal van het begrip voor zij je lippen verlaten. Geef niet door aan anderen wat in jouw tegenwoordigheid is gezegd, ook als het geen geheim is. Zeg niet dat je alles al eerder hebt gehoord als iemand een verhaal vertelt. Richt je blik niet te veel op iemand die veel meer rijkdom heeft, maar richt hem op hen die ver bij je achterstaan in aardse goederen. Streef niet in ijdelheid naar een geringe overwinning om aan te tonen dat je gelijk hebt en een wijs man ongelijk had; daardoor zul je zelf immers geen tittel wijzer worden. Wees de eerste om iedereen vriendelijk te groeten, tot welk geloof iemand ook behoort; lok niet de toorn uit van iemand die tot een ander geloof dan jij behoort.⁵

Deze hoogstaande gedachten zijn karakteristiek voor de parels waar de ethische werken vol van zijn. Tot deze categorie geschriften behoren ook een verzameling verhandelingen, de *Droesj* (van de Hebreeuwse wortel *darasj*, uitleggen, prediken), die in de 16e eeuw voor het eerst het licht zagen. Deze verhandelingen waren oorspronkelijk voor een bepaalde joodse gemeente bestemd, hadden elk een centraal onderwerp en werden door zogenaamde *darsjaniem* voorgedragen. Hun doel was om een onderwerp met logische consequentie en taalkundige nauwkeurigheid te behandelen en daardoor het religieuze bewustzijn van degenen tot wie zij gericht waren te versterken en te verdiepen, hun aandriften te zuiveren en heersende nalatigheden op godsdienstig en ethisch gebied te veroordelen. Als zodanig hebben deze verhandelingen de grondslag gelegd voor de huidige voordracht (*derasja*) in de synagoge.

De oudste van deze verzamelingen is het werk *Nefoetsot Jehoda* (De verstrooiden van Juda) door Juda Moscato (eerste helft van de 16e eeuw), de meest begaafde vertegenwoordiger van dit genre. Een jongere tijdgenoot van Moscato en door hem beïnvloed was Azaria Figo (geb. 1579), wiens verhandelingen gekenmerkt worden door een indringende visie op maatschappelijk gebied die herinnert aan de profeten. Zowel Moscato als Figo woonden in Italië. Hun methode drong echter spoedig door tot Polen waar Salomo Efraïm Lunschitz (gest. 1610) de belangrijkste vertegenwoordiger van dit genre werd.

De middeleeuwse rabbijnen waren ook verantwoordelijk voor de meeste devotionele literatuur. In de voetsporen van de *pajtaniem* uit Palestina schreef men veel hymnen (*pijoetiem*), die zijn opgenomen in de synagogale liturgie voor verschillende feest- en vastendagen. Een aantal van de beste liturgische dichters, zoals Mesjoellam ben Kalonymus (10e eeuw) en Simon ben Izaäk ben Aboen (11e eeuw), waren ook vermaarde rabbijnen. Verschillende liturgische gezangen werden geschreven door Rabbenoe Gersjom en Rasji. Veel van de tosafisten waren liturgische dichters en een van de meest geliefde hymnen die gezongen wordt op Kol Nidré, de vooravond van Grote Verzoendag, is van een tosafist uit Engeland, Jomtov van York.⁶

Bijbelcommentaren

Aan het middeleeuwse jodendom danken wij ook de talrijke bijbelcommentaren waarin halacha en aggada in een perfecte eenheid zijn ondergebracht. Het belangrijkste commentaar is van Rasji, dat zich onderscheidt door zijn duidelijkheid en de harmonieuze wijze waarop de betekenis van de tekst verbonden wordt met een ongekunstelde verklaring. Rasji's commentaar heeft drieduizend jaar bijbelkennis niet alleen voor geleerden, maar ook voor het grote publiek toegankelijk gemaakt. Door joden werd Rasji's commentaar op de Bijbel niet minder geprezen dan zijn commentaar op de Talmoe en op de christelijke wereld heeft het ook grote invloed uitgeoefend. Nicolaas van Lyra (1265-1349), een belangrijke schakel tussen de Middeleeuwen en de Reformatie, citeert Rasji voortdurend in zijn commentaren die vervolgens door Luther weer geraadpleegd werden bij zijn bijbelvertaling. Veel van Rasji's werk werd ook gebruikt voor de King James.

Rasji had geen belangrijke navolgers. Na hem kwam een reeks bijbelcommentatoren van wie elk een eigen methode volgde bij zijn verklaring van de Bijbel. Abraham ibn Ezra (1009-1067), geboren in Cordova of Toledo, verbond in zijn bijbelcommentaar de wetenschappelijke methode met eerbied voor de overlevering. De tosafist Samuel ben Meïr (1085-1175) was een kleinzoon van Rasji en legde in zijn commentaar sterk de nadruk op

de *Pesjat* (letterlijke betekenis). De grote talmoedist en kabbalist Mozes ben Nachman van Gerona, ook wel Nachmanides genoemd (1194-ca. 1270)⁷, gaf in zijn bijbelcommentaar een eenvoudige verklaring van de tekst, gegrond op nauwkeurig filologisch onderzoek. Nachmanides gebruikte een rationele methode, maar probeerde ook door te dringen tot de verborgen betekenis van de tekst.

David Kimchi van Narbonne (1169-1235) ontwikkelde een strikt grammaticale methode. Door zijn helderheid en grondigheid kregen zijn commentaren een ereplaats op het gebied van de bijbelverklaring. Zijn werken hebben grote invloed uitgeoefend op christelijke hebraïsten in de tijd van de hervorming; de vertalers van de Engelse 'authorized version' van de Bijbel hadden zoveel aan hem te danken, dat men wel zegt dat zij als het ware aan 'Kimchi's voeten zaten'.

Een volkomen nieuwe methode van bijbelverklaring werd ingevoerd door don Izaäk Abrabanel (1437-1508), namelijk een die rekening hield met de historische factor in de bijbelverhalen. Abrabanel vermeldt historische en staatkundige parallellen ter illustratie van de beschreven gebeurtenissen. Mozes Chaim Alsjech van Safed (1508-1600), een leerling van Karo en doorgaans 'De Heilige Alsjech' genoemd, trachtte de gulden middenweg te bewandelen tussen de rationele en de mystieke verklaring van de bijbelteksten.

Het chassidisme

De middeleeuwse rabbijnen bevorderden de eenheid van de halacha en de aggada, van uitwendige plichtsbetrachting en innerlijke vroomheid, en dat bereidde de komst voor van de opmerkelijke godsdienstige beweging die bekendstaat als het chassidisme. Deze beweging ontstond in het midden van de 18e eeuw in een afgelegen gebied van de Oekraïne, verbreidde zich als een vuur over de naburige landen en had in minder dan een halve eeuw bijna de helft van alle joden in haar ban.

In tegenstelling tot wat vaak beweerd wordt, was het chassidisme geen revolutionaire beweging. Het wilde de joden niet bevrijden van de wetsvoorschriften van het rabbijnse jodendom, maar trachtte de nakoming daarvan feitelijk zelfs met nog grote-

re striktheid te propageren. Het voerde ook geen fundamenteel nieuwe opvattingen in het jodendom in; de oorsprong van het chassidisme moet worden gezocht in het rabbinale denken en de Kabbala.

De belangrijkste bijdrage van het chassidisme was de sterke nadruk op bepaalde gedachten, terwijl andere op de achtergrond werden gedrongen. Hierdoor wist het chassidisme het joodse leven met een nieuwe en vitale kracht te doordringen die een allesbeheersende invloed had op mannen en vrouwen die in de ban van deze beweging kwamen.

Het chassidisme baseert zich op de talmoedische stelling 'De Heilige, Hij zij geprezen, wil het hart van de mens' (Talmoed Sanhedrin 106b) en deed meer een beroep op de gevoelens en emoties dan op het verstand. Dit vond een welwillend oor gezien de bijzondere noden in het tijdvak waarin het chassidisme ontstond. Bij de pogroms van de Kozakken onder Chmielnicki in het jaar 1648 kwamen ongeveer een kwart miljoen joden om en ze leidde tot ernstige maatschappelijke en economische ellende voor de resterende joden in Polen.

Zij bespeurden in hun lijden 'de geboorteweëën van de Messias' en werden zo ontvankelijk voor de messianistische beweging van Sabbatai Tzvi (1626-1716), die grote menigten opzweepte door valse hoop te bieden op een spoedige bevrijding van al hun beproevingen. De ineenstorting van deze beweging leidde tot grote geestelijke ontwrichting onder de joden. De ontwikkelden konden zich toelagen op de studie van de Tora om daaruit troost te putten, maar de ongeletterden waren hiervan verstoken.

Het chassidisme van de Israël Baäl Sjem Tov ofwel de Besjt (naar de beginletters van de woorden *Baäl Sjem Tov*) bood een uitweg uit de achterlijkheid en wanhoop waaraan de eenvoudigen van de geest, die de grote meerderheid uitmaakten van de joden, ten prooi waren gevallen. In het middelpunt van de leer van de Besjt stond zijn liefde tot en bezorgdheid voor de ongeletterden, vaak denigrerend *am ha aretz* (volk van het land) genoemd. Kenmerkend voor dit standpunt van de Baäl Sjem Tov zijn zijn woor-

den: 'Zoals men op de grond trapt, trapt iedereen ook op de jood, maar God heeft juist deze grond de kracht geschonken om alle soorten planten en vruchten voort te brengen en daarmee al Zijn schepselen te voeden. In de grond worden ook alle bodemschatten gevonden zoals goud, zilver, diamanten en alle andere edele metalen en mineralen. Zo zijn ook joden vol van de beste en kostbaarste eigenschappen die een mens maar kan bezitten, zelfs de meest eenvoudigen onder hen. Zoals onze wijzen zeiden: "Zelfs de onwaardigen onder u zijn vol van deugd zoals een granaatappel vol is van pitten."⁸

In theoretisch opzicht was de leer van de Besjt gebaseerd op de kabbalistische leer van Luria. Het chassidisme dat Luria's opvatting van tikkoen heeft overgenomen, legt de nadruk op herstel van de harmonieën, van de Sjechina en de hele schepping om de verlossing van Israël tot stand te brengen. Luria had apocalyptische visioenen van een verlossing door de Messias in de toekomst, maar het chassidisme richtte de geest op Gods verlossende macht in het heden en binnen het kader van het dagelijkse leven. Zonder de hoop op de verlossing door de Messias te verzwakken, leert het chassidisme dat ieder moment een moment van verlossing voor de enkeling kan zijn die tot de vervulling van het geheel leidt.

Met deze boodschap verhief het chassidisme de massa's uit het moeras van wanhoop waarin zij waren verzonken. Hun messiaanse verwachtingen waren weliswaar ongegrond gebleken, maar er was desalniettemin hiér en nú een proces van hemelse verlossing aan de gang waaraan iedereen deel kon hebben. Hiervoor hoefde men niet aan bijzondere vereisten te voldoen. Iedereen, ook met de geringste positie of kennis, had toegang tot de verlossing. Alles wat nodig was, was een hart en de bereidheid om God trouw te blijven en met Hem in contact te treden.

Men dient slechts de goddelijke wilsuitingen van het hart te volgen en daardoor het herstel van de harmonieën tot stand te brengen, zowel op aarde als in de hemel. Zo wordt genezing verkregen, zowel voor het zieke lichaam als voor de zieke ziel. Het ideale middel om in gemeenschap met God te treden, is het gebed. Het gebed wordt bij de chassidiem geciteerd in vreugde

en in een toestand van extatische gloed (*hietlahawoet*), waarin de mens zichzelf en zijn omgeving moet vergeten en al zijn gedachten en gevoelens moet concentreren op de eenwording met God. Een dergelijke toestand van extase heeft onschatbare gevolgen, omdat het de normale wetten van het heelal kan doorbreken door middel van miraculeuze uitwerkingen in de wereld van alledag.

Om deze staat van vervoering te bereiken, gebruiken de chassidiem kunstmatige middelen, zoals sterke bewegingen van het lichaam, luide intonaties en dansbewegingen. Wat van toepassing is op het gebed geldt ook voor de geboden, die een ideale ladder vormen om naar God op te stijgen. Bij alle religieuze handelingen is het voornaamste de gloed van vervoering waarmee zij worden verricht, meer dan deze handelingen op zichzelf.

De nadruk die het chassidisme legt op de vervulling van het heden, betekende noodzakelijkerwijs een breuk met het ascetisme van Luria, omdat volgens het chassidisme voor de meeste mensen geen vervulling in het heden mogelijk is als men niet voldoet aan de eisen van het dagelijks bestaan. Derhalve schrijft het chassidisme een positieve waarde toe aan de fysieke genoegens van het leven: de mens dient te eten, te drinken en steeds vreugdevol, opgewekt, gelukkig en blijmoedig te zijn. Somberheid dient te worden vermeden. Zelfs wanneer men een zonde heeft begaan, dient men zich niet over te geven aan droefenis. Na oprechte inkeer kan men dit beter vergeten om zich wederom in Gods aanwezigheid te verheugen.

Deze ware levensvreugde heeft volgens de chassidische leer haar wortel in de alomtegenwoordigheid van God. Het chassidisme wijzigde Luria's leer van de tsimtsoem zodat zij niet langer een inkeer van God tot zichzelf betekende om plaats te maken voor Zijn schepping, maar meer een aanpassing van de macht van Zijn oneindig licht aan het uithoudingsvermogen van Zijn schepselen, op dezelfde wijze als 'een liefhebbende vader zijn woorden aanpast aan het begripsvermogen van zijn jonge zoon die hij wil onderrichten'.⁹

Volgens deze interpretatie hield de aanvankelijke scheppingsdaad niet het vormen van een duister vacuüm in, zoals in het

systeem van Luria, maar slechts de vermindering van de intensiteit van het goddelijke licht. Zodoende is er geen plek in de schepping die niet in meerdere of mindere mate door het goddelijke wordt verlicht. De vonken van de Godheid doordringen alles in de natuur, de organische zowel als de anorganische, en zijn aanwezig in alle schepselen en in goed en kwaad.

Aangezien in alles vonken van het goddelijke aanwezig zijn, kan de materie als zodanig niet vijandig of tegengesteld aan God zijn, maar moet zij juist iets van grote waarde hebben dat we moeten aanvaarden. Alles wat de mens nodig heeft, is van de vreugden van het leven te genieten in volle zuiverheid en vroomheid, omdat zij manifestaties van het goddelijke zijn. Zo kunnen we een bijdrage leveren om het stoffelijke in het geestelijke te veranderen of, zoals de Kabbala het uitdrukt, 'de vonken in staat te stellen op te stijgen' en verenigd te worden met het goddelijke licht. 'Eenvoudige mensen menen dat zij God slechts door gebeden en de Tora kunnen dienen. In werkelijkheid is dit niet het geval, want Gods heerschappij strekt zich uit over alles en zelfs de materie kan een middel zijn voor de dienst aan God. Hemelse verplichtingen – het nakomen van de mitzwot – zijn belangrijk omdat ze de neergezonken vonken weer laten opstijgen, maar wereldse zaken – zoals eten, drinken en alle soorten arbeid – hebben ook een goddelijke betekenis'.¹⁰ Bovendien is het een grotere verdienste om God ook door middel van alle zintuigen en aardse zaken te dienen. Zo wordt het aardse immers gesublimeerd tot het hemelse en worden 'inferieure aandriften' verlost en tot het goede getransformeerd.

De chassidische opvatting van de tsimtsoem bepaalde ook het chassidische standpunt over het kwaad. Het kwaad is volgens het chassidisme slechts iets relatiefs en niet iets absoluuts. Het is niet het negatieve van het goede dat zijn oorsprong heeft in de duisternis, zoals in de Kabbala van Luria, maar het kwaad is een lagere graad van het goede, als gevolg van de vermindering van het goddelijke licht dat het bestraalt. Zonder dit goddelijke licht zou het kwade niet kunnen bestaan en als het in laatste instantie God zelf is die het kwaad zijn levenskracht geeft, bestaan er ongetwijfeld verzachtende omstandigheden voor de zwakheid van de mens die hem tot zonde doet vervallen. De zondaar behoeft

derhalve niet lang te twijfelen aan Gods vergiffenis. Ook als de mens zwaar heeft gezondigd zal God, die hem als het ware daarbij heeft 'geholpen', nog bij hem zijn en hem zijn overtreding vergeven. Door deze opvattingen gaf het chassidisme de eenvoudigen van geest het bewustzijn van Gods nabijheid en van Zijn verlossende werkzaamheid, die hun geest schraagde, hun gevoel van eigenwaarde versterkte en hen tegelijkertijd doordrong van alle godsdienstige waarden die uit zo'n bewustzijn plegen voort te komen – de vreze Gods en de liefde tot Hem, vertrouwen in Zijn goedheid, overgave aan Zijn wil en een innerlijke blijmoedigheid die, ondanks alle ellende, ongeschokt blijft.

De boodschap van het chassidisme was echter ook sociaal-ethisch van aard. De uitgangspunten, in het bijzonder die over Gods alomtegenwoordigheid, was de grondslag voor een chassidische sociale ethiek. Er wordt in het bijzonder grote nadruk gelegd op de liefde tot de medemens. Alle mensen moeten onafhankelijk van hun verdiensten en eigenschappen worden bemind. Ook zondaars en slechte mensen, want ook zij hebben de vonken van de Godheid in zich. Zelfs een persoonlijke vijand moet net zo worden bemind als een dierbare vriend. Liefde kan alleen ten volle tot uitdrukking komen door nederigheid, want 'alleen de waarachtig nederige van hart zal het niet als een kwelling beschouwen om een kwaadaardige te beminnen, maar zal menen; ondanks al zijn laagheid is hij beter dan ik. Hij zal ook een verzoek niet weigeren, als hij in staat is het toe te staan'.¹¹ Uit deze deugden vloeien alle andere sociale deugden voort die het chassidisme propageert: onzelfzuchtigheid, ijver bij het doen van het goede, vredelievendheid, mildheid bij het oordelen, waarheidsliefde in het spreken, integriteit, eerlijkheid en oprechtheid in de omgang met de medemens. Het chassidisme verkondigt dus een positieve levensbeschouwing die, alhoewel sterk emotioneel en mystiek, een hoog ethisch gehalte heeft en rijk is aan de vreugden des levens.

De tsaddiek

Het chassidisme zou zich niet met een dergelijke snelheid hebben verbreid en zo'n omvangrijke beweging zijn geworden, als

het de eerste vijftig jaar van zijn bestaan niet met grote dynamische kracht was verkondigd door een reeks uitzonderlijk begaafde mannen, zowel heiligen als mystici. Naast de stichter van het chassidisme, Besjt, was er in de eerste plaats zijn leerling en opvolger, Dov Baer van Meseritz (1710-1772), die bekendstaat als de Grote Maggid (prediker). Hij beschikte over grote oratorische en organisatorische gaven en zond afgezanten uit naar alle delen van de Oekraïne. Zo won hij talrijke aanhangers en maakte van het chassidisme een grote beweging. Dov Baer voerde het begrip in van de *tsaddiek*, de volmaakt rechtvaardige, dat in de geschiedenis van het chassidisme een centrale plaats zou innemen. Besjt onderwees dat het gebed voor iedereen mogelijk was en dat de werkzaamheid ervan niet afhankelijk was van bepaalde eigenschappen. Dov Baer daarentegen geloofde niet dat de meeste mensen, in beslag genomen door de zorgen en afleidingen van het dagelijks leven, het niveau van vervoering konden bereiken dat voor een intiem contact met God vereist is. Alleen de volmaakt rechtvaardige, de *tsaddiek*, kan zijn geest bevrijden van alle afleidende gedachten en aardse zaken, zich helemaal op God concentreren en werkzame gebeden uitspreken. Het is derhalve een plicht van gewone stervelingen om zich bij een *tsaddiek* aan te sluiten. Door de kracht van zijn voorbeeld kan de *tsaddiek* helpen de geestelijke vermogens van zijn aanhangers te ontwikkelen, terwijl hij door middel van zijn vereniging met God voor hen gunsten kan verkrijgen, zowel met betrekking tot aardse als hemelse zaken.

De rol van de *tsaddiek* werd ook beïnvloed door een jongere leerling van Besjt, Jacob Jozef van Polonnoye (gest. ca. 1775), de eerste die het chassidisme ook door het gedrukte woord verspreidde. Hij stelde dat de *tsaddiek* de taak heeft om het kwaad uit de wereld te verdrijven en daarom van tijd tot tijd in aanraking moet komen met kwaadaardige types en zelfs tot hun niveau moet afdalen om hen tot een hoger niveau te kunnen verheffen. Deze gedachte droeg ertoe bij de *tsaddiek* tegen kritiek te vrijwaren en al zijn handelingen, hoe merkwaardig en vreemd deze soms ook mochten lijken, toe te schrijven aan een heilige en mystieke drijfveer.

Dit leidde tot een verering van de *tsaddikiem*, die een van de meest oorspronkelijke verschijnselen van het chassidisme werd. In tegenstelling tot de rabbijn onderscheidt de *tsaddiek* zich niet door zijn intellectuele verworvenheden, maar door zijn charismatische gaven die zijn hele wezen kenmerken. De aanhangers die aan de *tsaddiek* bovennatuurlijke vermogens toeschrijven, wenden zich te allen tijde tot hem om hulp en raad. De *tsaddiek* nam de last van hun zorgen op zich, plachtte voor hen te bidden, hen te sterken en te vervullen met nieuw vertrouwen en hoop. Het is kenmerkend voor *tsaddikiem* dat elk van hen zich op een speciale eigenschap of activiteit toelegde. Sommige *tsaddikiem* onderscheidden zich door vurige devotie, extatische visioenen, psychische vermogens, hemelse reinheid of door de wonderen die zij verrichtten; weer anderen door uitzonderlijke nederigheid, onbegrensde mildheid of hun mededogen met zondaren.

Ter illustratie hiervan noemen we Pinchas van Koritz (gest. 1791) als voorbeeld van mededogen met zondaren. Hij verklaarde dat wij de boosdoener meer moeten liefhebben om een tegenwicht te vormen tegen het gebrek aan liefde dat de boosdoener op zijn plaats in de wereld heeft veroorzaakt.¹²

Mozes Leib van Sassov (gest. 1807) is een onbetwistbaar voorbeeld van zelfverloochenende liefde. Hij zat aan het ziekbed van alle jongens in zijn stad, verpleegde hen en merkte eens op: 'Hij die uit de gezwellen van een kind dat door de pest is getroffen, de giftige stoffen niet kan uitzuigen, bevindt zich nog niet halverwege de hoogte die de naastenliefde dient te bereiken.'¹³

Wat als het meest oorspronkelijke kenmerk van het chassidisme wordt beschouwd, is het innige gemeenschapsleven dat zich om de persoon van de *tsaddiek* concentreert. Tot op de dag van vandaag is het huis van de *tsaddiek*, dat gewoonlijk *rebbe* wordt genoemd, de plaats van ontmoeting voor zijn volgelingen. Op sjabbat en feestdagen scharen veel van zijn chassidiem zich aan de tafel van de *tsaddiek*, waar hij de idealen van het chassidische leven uiteenzet. Bijzonder plechtig is de 'derde maaltijd' van de sjabbat, gehouden in de namiddag, die gekenmerkt wordt door speciale gezangen. De *tsaddiek* gaat voor in het gezang en reciteert bepaalde mystieke hymnen die de chassidiem herhalen. In

het bijzonder voor het begin van de hoge feestdagen plegen zelfs op grote afstand wonende chassidiem een pelgrimstocht naar hun tsaddiek te ondernemen, vaak vergezeld van hun vrouw en kinderen. Op deze feestdagen bereiken de gebeden van de tsaddiek en de eenheid onder zijn chassidiem het hoogste niveau van vervoering. De gemeenschappelijke verering brengt ook een vriendschappelijk gevoel van onderlinge hulpvaardigheid met zich mee. De chassidiem beschouwen zichzelf als één grote familie, waarbij zij altijd bereid zijn elkaar in geval van nood bij te staan en te delen in elkaars leed en vreugde.

Dov Baer wist een groot aantal leerlingen om zich te verenigen, volgens de overlevering zelfs driehonderd, van wie velen later een belangrijke rol speelden bij de verbreiding van het chassidisme, hetzij als tsaddikiem, hetzij door middel van hun geschriften.

Mendel van Witebsk (gest. 1788), een van de eerste leerlingen van Dov Baer, neemt een bijzondere plaats in de geschiedenis van het chassidisme in, omdat hij zich in het jaar 1777 met driehonderd van zijn aanhangers naar Palestina begaf. Hij vestigde zich in Safed en Tiberias en werd gevolgd door talrijke andere chassidiem uit Oost-Europa.

Levi Jitschak van Berditsjev (gest. 1809), een andere leerling van Dov Baer, onderscheidde zich door zijn allesbeheersende liefde voor het joodse volk. Hij staat bekend als de bemiddelaar van het volk Israël voor de troon van de hemelse Vader en zijn gemeenschap met God kenmerkte zich door een opmerkelijke directheid. De volgende vermaarde woorden zijn hiervan een voorbeeld:

'Goedemorgen aan U, Heer van het heelal!
Ik Levi Jitschak, zoon van Sara van Berditsjev,
ben tot U gekomen met een rechtsgeding,
voor het volk Israël.
Wat hebt Gij tegen Uw volk Israël?
Wat er ook gebeurt, steeds staat er:
"Gebiedt de kinderen Israëls!"
Wat er ook gebeurt, steeds staat er:

"Zeg tot de kinderen Israëls!"
Wat er ook gebeurt, steeds staat er:
"Spreek tot de kinderen Israëls!"
Beste Vader! Hoeveel andere volkeren zijn er niet in de wereld?
Babyloniërs, Perzen, en Edomieten!
De Duitsers – wat zeggen zij?
"Wat een koning is onze koning!"
De Engelsen – wat zeggen zij?
"Hoe soeverein is onze soevereiniteit!"
En ik, Levi Jitschak, zoon van Sara van Berditsjev, zeg:
"Geprezen en geheiligd zij Uw naam, o God!"

Weergaloos in de letterkunde als verteller van verhalen en parabels is rabbi Nachman van Bratzlav (1772-1811), een achterkleinzoon van Besjt. Zijn verhalen, vol van rijke verbeeldingskracht, zijn nog steeds bijzonder geliefd. Zij bezitten een diepe geestelijke inhoud, alhoewel hun betekenis niet altijd zonder meer duidelijk is. Een van zijn beroemdste korte parabels handelt over 'De steen op de berg':

'Aan het ene einde van de wereld verheft zich een berg. Op de top van de berg ligt een steen. Uit deze steen stroomt een Bron. Nu heeft alles een hart gekregen en zo heeft ook de wereld een Hart. Het Wereldhart klopt aan het andere einde, met een voortdurend verlangen om tot de Bron te komen. In antwoord daarop verlangt ook de Bron naar het Wereldhart, maar het Wereldhart kan niet nader tot de Bron komen, en de Bron niet nader tot het Hart van de wereld. Als zij dichterbij elkaar komen, zou de top van de berg spoedig verduisterd worden door de aanblik van het Wereldhart en het Wereldhart zou, aangezien het niet langer in staat was de top van de berg en de Bron te aanschouwen, ophouden te kloppen en vergaan. Als het Wereldhart niet meer klopt, zou de hele wereld vernietigd worden. Het Hart is het leven van de wereld en al wat ze bevat en daarom waagt het Wereldhart het niet de Bron te naderen, maar moet het eeuwig op een afstand blijven staan, bevangen door een machtig verlangen.'

Een andere leerling van Dov Baer, Sjneur Zalman van Liadi (1746-1813), was de filosoof van het chassidisme. Hij werd ge-

boren in Liozna, een stad in Litouwen en een bolwerk van joodse studie. Na zich in de Talmoed te hebben bekwaamd, begaf hij zich naar Meseritz, waar hij onder invloed van de Grote Maggid een overtuigd aanhanger werd van het chassidisme, dat hij vervolgens ook in zijn geboorteland Litouwen besloot in te voeren. Het chassidisme zoals dat in Meseritz werd beleden, was echter een en al emotie en gevoel. Zelfs de stellingen waarop het gebaseerd was, bezaten weinig theoretische elementen. Alles werd als vanzelfsprekend beschouwd, niets in twijfel getrokken, kritisch onderzocht of geanalyseerd. Het enige dat van belang was, was bijvoorbeeld te geloven dat er zich in alles vonken van het goddelijke bevonden, zowel in het goede als in het kwade. Hoe deze opvatting van het goddelijke precies in harmonie kon worden gebracht met de heiligheid van het goddelijke was voor de chassidiem van geen belang. Deze geesteshouding paste weliswaar bij de mentaliteit van de onontwikkelde joden in de Oekraïne, maar sloeg allerm minst aan bij de intellectueel meer ontwikkelde joden uit Litouwen.

Dit bracht Sjneur Zalman ertoe een nieuw type van chassidisme te creëren waarin de theoretische leer wordt uitgedrukt in een duidelijk en begrijpelijk systeem van gedachten en gevoelens, dat beheerst wordt door de rede. Dit is het zogenaamde *chabad*-chassidisme, een term samengesteld uit de Hebreeuwse beginletters van de namen van de drie hoogste sefirot, namelijk *Chochma* (wijsheid), *Bina* (begrip) en *Da'at* (kennis). Chochma betekent het tot stand komen van een denkbeeld, Bina de uitwerking van bijzonderheden en Da'at de volledige bevatting ervan door de menselijke geest. Dit zijn de uitgangspunten van chabad die Sjneur Zalman toepaste op de chassidische leer over God, de ziel en de plichten in het leven. Hij zette zijn gedachten met grote scherpszinnigheid en diepte van geest uiteen in zijn *Sefer tanja* (Boek van onderricht), dat het handboek van de chabad-chassidiem werd.

Overeenkomstig zijn verstandelijke uitgangspunt hecht het chabad-chassidisme groot belang aan de studie van de Talmoed. De tsaddiek is geen bemiddelaar tussen de mens en God en een

wonderdoener, maar een leraar die vereerd wordt vanwege zijn grote geleerdheid en kennis van de Tora. Niettemin wordt ook door chabad de volle gloed van de extatische gebedshouding gehandhaafd, evenals de innigheid van het chassidische gemeenschapsleven waarvan de rebbe het levende middelpunt vormt. Evenals bij alle andere chassidische groepen speelt muziek ook in het godsdienstige leven van de chabadnik een belangrijke rol.

Sjneur Zalman schreef zelf een aantal godsdienstige liederen, sommige rond het woord *Tatenjoe* (lieve Vader) – met welk woord God bij de chabad dikwijls wordt aangesproken. Het meest geliefd bij chabad is Sjneur Zalmans lied van de Tora, een lied van vertrouwen in God en van verlangen naar en liefde tot Hem – een melodie zonder woorden, die bekendstaat als 'de Niggoen (melodie) van de rebbe'. Ook stelde Sjneur Zalman een aantal meditaties op schrift en in ogenblikken van geestelijke verlichting plachtte hij te roepen: 'Meester van het heelal! Ik verlang het paradijs noch de zaligheid in het hiernamaals. Ik verlang U en U alleen!' ¹⁴

Als product van het rabbijnse jodendom is het chassidisme stevig geworteld in de Sjoelchan Aroech, ondanks de antinomiaanse aspecten die kenmerkend zijn voor alle mystiek. Het gaat zelfs zover dat het aan de rituele geboden, die de Sjoelchan Aroech voorschrijft, nog meer geboden toevoegt. Niettemin voerde het in de liturgie een aantal wijzigingen in. Hoewel het chassidisme ontstond onder de Askenazische joden, aanvaardde zij het gebedenboek van Luria, dat hoofdzakelijk de sefardische rite ¹⁵ volgt, omdat dit laatste op krachtdadige wijze het 'herstel' (*tikkoen*) bevordert.

De chassidiem begonnen hun gebed als zij zich door introspectieve meditatie in de juiste gemoedstoestand hadden gebracht. Zij schonken derhalve weinig aandacht aan de voorgeschreven tijden voor het gebed, zeggend dat men een kind niet kan voorschrijven wanneer het tot zijn vader mag spreken, aan gezien dergelijke beperkingen slechts voor slaven kunnen gelden. Zij voegden nieuwe gebeden en hymnen in die door chassidische leiders waren vervaardigd en schaften het ambt van gesalarieerd voorlezer af; bij de chassidiem worden de gebeden óf

geregiteerd door rebbe óf door een van de vooraanstaande leden van de groep. Ook verrichten zij herhaaldelijk rituele wassingen, met name voor het ochtendgebed.

Zolang het chassidisme zijn invloed beperkte tot de weinig ontwikkelde joden van de Oekraïne, kon het zich onbelemmerd ontplooiën. Toen het echter trachtte door te dringen tot de burchten van torastudie in Litouwen, ontmoette het zeer krachtig verzet. De tegenstanders van het chassidisme, aangeduid als *mitnagdiem* (tegenstanders), zagen hierin een bedreiging van het georganiseerde jodendom en van de verstandelijke discipline hiervan, zoals deze door torastudie wordt gehandhaafd en bevorderd. Waar de mitnagdiem in het bijzonder tegen gekant waren, was de verering van de tsaddiek. Het kwam namelijk voor dat de tsaddiek, op grond van zijn persoonlijkheid en ongeacht zijn kennis, als even gezaghebbend beschouwd werd als de Tora. Met de opkomst van een groot aantal verschillende tsaddikiem, waarbij ieder van hen aanspraak maakte op volledige gehoorzaamheid van zijn aanhangers aan niemand behalve zichzelf, bestond er een wezenlijk gevaar dat het chassidisme zou leiden tot het uiteenvallen van de joodse wereld in een aantal elkaar bestrijdende sektes.

De tegenstand tegen het chassidisme werd op krachtige wijze geleid door Elia ben Salomo uit Vilna, die gewoonlijk de eretitel Gaon van Vilna krijgt (1720-1797). Hoewel de Gaon zelf diep was doorgedrongen in de Kabbala, was hij toch een onverzoenlijk tegenstander van de chassidiem en het was hoofdzakelijk door zijn standvastigheid en invloed dat het chassidisme gedwongen werd zijn uitwassen te laten varen, en aan de kennis van de Tora de juiste plaats toe te kennen. Zo werd het chassidisme, zonder zijn kenmerkende warmte en enthousiasme te verliezen, een van de voornaamste steunpilaren van het rabbijnse jodendom en tegelijk een van de rijkste producten ervan.

Het chassidisme heeft belangrijke bijdragen geleverd, niet alleen tot het godsdienstige leven van de joden, maar ook tot de algemene cultuur. Het heeft de Hebreeuwse taal verrijkt met een nieuwe, rijk geschakeerde terminologie voor de verbreiding van

denkbeelden. Het heeft een schat aan boeiende verhalen gecreëerd die door verschillende dichters en schrijvers gebruikt zijn. Bovendien heeft het een nieuwe ethiek gebracht die de aandacht heeft getrokken van geleerden. Het chassidisme heeft erkenning gekregen als een belangrijke factor voor de vernieuwing van het hedendaagse joodse leven.

In dit verband dient de grote invloed genoemd te worden van de chabadschool die als Lubavitsch bekendstaat.¹⁶ Deze beweging ontstond in Rusland, maar sinds 1940 bevindt haar centrum in New York. Eerst onder leiding van rebbe Josef Jitschak, de friediger rebbe, en na 1950 van de rebbe Menachem Mendel Schneerson. Chabad-Lubavitsch behoort tot de meest bevolgen godsdienstige broedersschappen van de moderne tijd en is uitstekend georganiseerd. Lubavitsch heeft eigen scholen en uitgeverijen opgericht en leidt afgezanten op die over de hele wereld worden uitgezonden. De afgezanten zijn vooral werkzaam in Amerika, Oost-Europa, Noord-Afrika en Israël, waar zij veel geassimileerde, alleen nationalistisch denkende jonge mensen, tot een godsdienstig leven terugbrengen. Ook in Nederland ontstond in de jaren '60 een Lubavitcher beweging die veel invloed heeft gekregen. Momenteel behoort de meerderheid van de orthodoxe rabbijnen tot deze richting. Door hun enthousiasme en activisme wisten zij te bereiken dat veel verafstaande joden zich weer met de joodse gemeenschap gingen identificeren.¹⁷

De Gaon van Vilna

De Gaon van Vilna was de grootste intellectuele kracht in het jodendom sinds Maimonides. Door zijn toedoen steeg het geestelijke peil van de joden uit Litouwen in belangrijke mate en hij oefende ook ver buiten de grenzen van Litouwen grote invloed uit. Hij was helemaal geworteld in het rabbijnse jodendom en stond bijna niet onder vreemde invloeden. Zijn allesomvattende hartstocht was de Tora waarin hij de bron van alle vervolmaking zag. Niettemin eiste hij van zijn aanhangers een zo breed mogelijke ontwikkeling op profaan gebied en verklaarde hij: 'Wanneer iemand onbekend is met de profane wetenschappen, zal hij honderdmaal meer onwetend zijn op het gebied van de Tora, want de Tora en de wetenschap gaan hand in hand.'¹⁸

Hij schreef meer dan zeventig werken die zich uitstrekken over praktisch het hele gebied van het jodendom – Bijbel, Talmoed, Misjna, Tosefta, Midrasjiem, Kabbala, halachisch en aggadisch. Zijn belangrijkste werk is waarschijnlijk een commentaar op de Sjoelchan Aroech. De Gaon was de eerste die de kritische bestudering van talmoedische en verwante teksten invoerde. Verscheidene van zijn verbeteringen, die een groot deel van de vroege talmoedische literatuur begrijpelijk hebben gemaakt, zijn door later ontdekte manuscripten bevestigd. Hij schroomde niet voor talmoedische teksten onafhankelijk van de Talmoed te interpreteren of een bepaalde opvatting van de Sjoelchan Aroech te bestrijden wanneer hij meende dat deze niet in overeenstemming was met de juiste interpretatie van de Talmoed. Hij schreef ook werken op het gebied van de astronomie, trigonometrie, algebra en grammatica. Zijn methode van onderricht vond brede toepassing in de leerscholen in Litouwen en had onmiskenbaar invloed op de intellectuele ontwikkeling van het Russische jodendom.

Zijn gigantische verstand ging gepaard met een warm hart. Zijn liefdadigheid kende geen grenzen. Vaak verkocht hij al zijn meubels of gaf hij zijn laatste voedsel weg om de armen te kunnen helpen. De Gaon bezat ook een rijk innerlijk leven. Van nature ascetisch, was hij vaak opgewekt of zelfs in een staat van geestelijke opgetogenheid. De dienst aan God vond zijn uitdrukking in studie en vroomheid en betekende voor hem de vervulling van het leven en in de zo ondervonden vreugde zag hij de grootste beloning voor zijn inspanning: 'Elia,' plachtte de Gaon te zeggen, 'kan God dienen zonder beloning!' Bij twijfel aan de levenskracht, innerlijke rijkdom en de humaniteit van het rabbijnse jodendom is de Gaon van Vilna het antwoord in de beste betekenis van het woord.

West-Europa

Een direct gevolg van de gruwelen van Chmielnicki was dat de stroom joodse vluchtelingen, die voor de pogroms naar het oosten had geleid, nu in omgekeerde richting begon te gaan, van het oosten naar het westen. Vele vluchtelingen uit Polen vestigden

zich in Duitsland waar sinds het optreden van Johannes Reuchlin (1455-1527) en zijn medehumanisten, de joden weliswaar door de getto's werden beperkt in hun vrijheid, maar minder wreed werden onderdrukt dan vroeger. Een klein aantal vestigde zich in Frankrijk, een veel groter aantal in Bohemen, Moravië en Nederland, waar enkele tientallen jaren eerder joden uit Spanje en Portugal ook hun toevlucht hadden gezocht voor de inquisitie.

De grote massa's berooiden vluchtelingen uit Oost-Europa maakten het noodzakelijk om een nieuw land te vinden waar zij zich konden vestigen. Menasse ben Israël (1604-1657), een sefardisch-joodse geleerde uit Amsterdam, was onder de indruk van het lot van zijn geloofsgenoten en liet zijn oog vallen op Engeland, waaruit de joden in 1290 waren verdreven. Niet in de laatste plaats dankzij zijn overtuigingskracht en onvermoeibare pogingen kreeg tenslotte een handvol joden in 1656 verlof van Cromwell om zich in Engeland te vestigen.

De eerste joden die dit deden, waren sefardiërs die oorspronkelijk van het Iberische schiereiland kwamen. Zij vormden in Londen spoedig een joodse gemeente en binnen tien jaar na de terugkeer van de eerste joden naar Engeland nodigden zij Jacob Sasportas van Amsterdam (1610-1698) uit, een talmoedgeleerde van grote faam, om hun geestelijk leider te worden. Sasportas schreef een belangrijke responsverzameling, waarin hij onder meer de vraag behandelde van de positie van de *marrano's* (joden die onder dwang van de inquisitie waren gedoopt), waarmee vaak ingewikkelde problemen waren verbonden op het gebied van erfenissen, huwelijk en scheiding. Sasportas kwam in 1664 naar Londen, bleef slechts een jaar in Engeland en keerde in 1665 naar Amsterdam terug. Zijn invloed op de joden in Londen was niettemin onuitwisbaar. Sasportas stond bekend als een onverzoenlijk tegenstander van Sabbatai Tzvi, omdat hij er beter dan anderen in slaagde zijn onrechtmatige aanspraken aan de kaak te stellen.

Verreweg de meest vooraanstaande leider van de sefardische joden in Engeland was David Nieto (1664-1738), een van de meest talentvolle joden van zijn tijd, die zich onderscheidde als

talmoedist, wijsgeer, dichter en wiskundige. Hij schreef veel werken waarvan zijn *Koezari ha Sjeni* (De tweede Koezari) het meest bekend is gebleven. Het is geschreven naar het voorbeeld van Jehoeda Halevi's klassieke *Koezari* ter verdediging van de mondelinge leer.¹⁹ Nieto was de eerste die het tijdstip voor het begin van de sjabbat vaststelde voor de breedtegraad van Londen.

Op het vasteland was Tzvi Hirsch Asjkenazi (1660-1718) de meest vooraanstaande talmoedgeleerde, gewoonlijk de Chacham Tzvi genoemd. Chacham Tzvi werd geboren in Vilna en was achtereenvolgens rabbijn in Altona, Amsterdam en ten slotte in Lemberg. Zijn responsa behoren tot de beste. In één daarvan verdedigde hij Nieto, die beschuldigd werd van sympathieën voor Spinoza. Vanuit Altona oefende Chacham Tzvi ook invloed uit op de Engelse joden, waar hij zowel bij de sefardische als de Asjkenazische joden veel aanzien genoot. In 1690 stichtten Asjkenaziem uit Duitsland en Polen de eerste Asjkenazische gemeente in Londen. In 1975 werd in Amsterdam een kollel Chacham Tzvi opgericht, een talmoedschool voor leerlingrabbijnen en leken.

Tijdens de 18e eeuw waren er in West-Europa veel geleerden van groot gewicht werkzaam, die hun stempel op latere geslachten hebben gedrukt. Een van hen is Ezechiël Landau (1713-1773) uit Praag, wiens werk *Noda Bi Jehoeda* een van de hoogtepunten vormt van de laat-middeleeuwse responsaliteratuur.

Een ander vermaard talmoedgeleerde was Jacob Emden (1697-1776) uit Altona. Een auteur van belangrijke werken op uiteenlopende gebieden, waaronder responsa en een commentaar op het gebedenboek, waarin hij onder andere opmerkingen over de Kabbala opnam. Ondanks zijn kabbalistische belangstelling, noemde hij de Zohar het werk van een bedrieger. Bij zijn aanval op de Zohar werd Emden gemotiveerd door het verlangen een werk aan de kaak te stellen waarop de aanhangers van Sabbatai Tzvi hun aanspraken hadden gebaseerd. Emden was met haat vervuld tegen deze beweging vanwege de grote ellende die het sabbatianisme teweeg had gebracht in het leven van de joden. Het werd voor Emden een ware obsessie en hij raakte in

een bittere vete verweekeld met Jonathan Eybeschütz (1690-1761). Eybeschütz was een van de meest begaafde talmoedgeleerden van zijn tijd en werd door Emden van sabbatiaanse ketterijen verdacht. Zowel Emden als Eybeschütz onderhielden hartelijke betrekkingen met Mozes Mendelssohn (1728-1786), de beroemdste jood uit de 18e eeuw, die zij allebei zeer bewonderden vanwege zijn wijsheid en algemene ontwikkeling.

Nu naderen we de dageraad van de moderne tijd met het geleidelijke proces van de emancipatie van de joden en hun bevrijding van de vele vormen van achterstelling op maatschappelijk gebied, waaraan ze vele eeuwen waren onderworpen. De gelijkberechtiging van de joden door de nationale wetten maakte echter ook een einde aan de autonomie van de joodse gemeenten en aan hun bevoegdheid om streng de hand te houden aan het nakomen van de rabbinale geboden. De rabbijnse traditie bleef bestaan en bijdragen aan de verdere ontwikkeling van het jodendom, maar het genoot niet langer een bijna onaangevochten suprematie. De rabbijnen moesten strijd leveren tegen nieuwe stromingen en aan deze stromingen zullen we in het volgende hoofdstuk aandacht schenken.

21. Moderne stromingen in het jodendom

Alle moderne stromingen in het jodendom gaan direct of indirect terug op de Verlichting – de opvattingen van bepaalde kringen in de tweede helft van de 18e eeuw in West-Europa, die wilden dat de rede oppermachtig zou worden op alle gebieden van het menselijk leven. Op godsdienstig gebied bracht de opvatting van de autonomie van de rede de verwerping van alle dogma's, autoriteiten en tradities met zich mee, aangezien men ieder mens in staat achtte om zelf zijn geloofsopvattingen te kunnen beoordelen. Op staatkundig gebied en met betrekking tot maatschappelijke verhoudingen was de Verlichting gekant tegen iedere vorm van onverdraagzaamheid en absolutisme en eiste zij voor alle mensen vrijheid en gelijkheid op.

De verlichtingsideeën ontstonden in de Nederlanden en Engeland en verspreidden zich vervolgens in Frankrijk, waar zij uiteindelijk een gewelddadig karakter aannamen en hun hoogtepunt vonden in de Franse Revolutie. Deze proclameerde de rechten van de mens en daarmee verdwenen de barrières waarmee de Kerk en de Staat de joden van hun niet-joodse omgeving hadden gescheiden. Van Frankrijk breidde deze beweging zich uit naar Duitsland en andere Europese landen, tot aan de Wolga.

Mozes Mendelssohn

Mozes Mendelssohn droeg in belangrijke mate bij tot de verbreiding van de verlichtingsgedachten onder de joden. Deze joodse geleerde, die in 1729 in Dessau was geboren en in 1786 in Berlijn overleed, was sterk beïnvloed door Leibniz. Onder invloed van Leibniz bepaalde hij de verhouding van de rede tot de godsdienst en verkondigde hij in zoverre een nieuwe opvatting van

het jodendom dat hij weigerde daartoe enig geloofspunt te rekenen dat niet kon worden bereikt door de menselijke rede. 'Ik erken geen eeuwige waarheden,' stelde hij in zijn boek *Jeruzalem*, 'behalve de waarheden die door de menselijke rede niet slechts kunnen worden bevat, maar ook kunnen worden gefundeerd en geverifieerd.'¹ Volgens hem vereist het jodendom ten aanzien van de godsdienstige waarheid slechts de aanvaarding van drie geloofspunten: het bestaan van God, de voorzienigheid en de onsterfelijkheid van de ziel. Deze geloofspunten laten volgens hem hetzelfde soort directe bewijs toe als de postulaten van de wiskunde en zijn als zodanig in wezen gegrond op de zuivere rede.

Op grond van hun basale redelijkheid vormen deze drie geloofspunten bovendien de gemeenschappelijke grondslag van alle overtuigingen. Andere godsdiensten kennen naast deze grondslag van de gemeenschappelijke waarheden nog een systeem van geloofsopvattingen, die volgens deze godsdiensten van wezenlijk belang zijn voor de ziel van de enkeling. Het jodendom maakt volgens Mendelssohn geen aanspraak op het bezit van de exclusieve openbaring van onveranderlijke waarheden: 'Het jodendom is geen geopenbaarde godsdienst, maar een geopenbaarde wetgeving.' De hemelse Stem op de Sinai gaf geboden die slechts betrekking hebben op daden en niet op geloofsopvattingen; geboden die ten doel hebben de joden als etnische groep in stand te houden, zodat zij in staat zijn hun priesterlijke taak ten aanzien van andere volkeren te vervullen.

Het zal duidelijk zijn dat de rede, die door Mendelssohn werd verheven tot koningin van alle godsdiensten, volkomen verschillend is van de rede van Maimonides en andere joodse godsdienstfilosofen, die haar slechts als dienaar van de godsdienst beschouwden. We hoeven er evenmin op te wijzen dat Mendelssohn, door het jodendom te reduceren tot een beperkte codex van geboden, inging tegen alle tot dan toe heersende opvattingen binnen het jodendom. Hierin school precies de fundamentele zwakte van Mendelssohns filosofie, die al snel haar sporen achterliet bij de mensen die onder zijn invloed waren gekomen. Veel van Mendelssohns aanhangers kwamen ertoe iedere positie-

ve godsdienst van de hand te wijzen aangezien de rede, die zij volgens hun leermeester onder alle omstandigheden hadden te volgen, dit zo eiste. Anderen, ook de meeste kinderen van Mendelssohn, gingen nog verder en omhelsden de heersende godsdienst, het christendom, om hun maatschappelijke positie te verbeteren.

Mendelssohn zelf was echter veel te veel geworteld in het jodendom om zijn geloofsgenoten van hun voorvaderlijk geloof te vervreemden. Mendelssohn was meer dan een rationalistische filosoof. Hij was een man met grote belangstelling voor de praktijk van het leven, die zeer begaan was met het droevige bestaan van de overgrote meerderheid van zijn broeders en met grote ijver streefde naar hun burgerlijke gelijkstelling. Hij meende dat dit doel het best kon worden bereikt door aan te tonen dat het jodendom in wezen overeenstemde met de rationalistische opvattingen van zijn tijd; derhalve nam hij in zijn boek *Jeruzalem* een rationalistisch standpunt in. Met hetzelfde doel voor ogen werkte hij ook aan de gelijkstelling van de joden op cultureel gebied. Hij meende dat wanneer de intellectuele gezichtskring verbreed was tot buiten de grenzen van de Talmoed en de daarmee verwante gebieden en wanneer zij maar eenmaal het ruimere terrein van de algemene Europese cultuur zouden hebben betreden, zij voor hun niet-joodse omgeving aanvaardbaar zouden worden.

Zijn eerste stap in deze richting was zijn vertaling van de Bijbel in het Duits, waardoor hij de joden in Duitsland aanmoedigde hun Jiddisch te vervangen door de landstaal. Zo bereidde hij hen voor op deelname aan de westerse beschaving. Hij liet deze vertaling vergezeld gaan door een commentaar in het Hebreeuws, de *Bioer*, die onder zijn leiding tot stand was gekomen. Het commentaar, dat de Bijbel verklaarde in het licht van het toenmalige denken, droeg er veel toe bij om onder de joden belangstelling te wekken voor de cultuur in de buitenwereld.

De haskala

Mendelssohns werk ondervond veel tegenstand in joodse kringen. Velen vreesden, en niet zonder reden, voor de gevolgen die de plotselinge confrontatie met de niet-joodse cultuur zou heb-

ben op de gehechtheid van de joden aan hun eigen godsdienst. Mendelssohn was echter niet de enige die naar emancipatie streefde. Er verzamelde zich om hem heen een groep toegewijde leerlingen die hem bijstond in zijn streven. Zij maakten de term *haskala* (verlichting) tot hun parool, noemden zich *maskiliem* en begonnen een literair tijdschrift te publiceren, *Ha meassef* (De verzamelaar), waardoor zij ook wel meassefiem werden genoemd. Dit tijdschrift, dat met onregelmatige tussenpozen van 1784 tot 1811 verscheen, was geschreven in het Hebreeuws. De maskiliem keken neer op het Jiddisch van het volk en beschouwden het Hebreeuws als de beste taal voor hun denkbeelden. In hun streven om de eenzijdigheid van een uitsluitend talmoedische opleiding tegen te gaan cultiveerden zij in hun geschriften over algemene onderwerpen het bijbelse Hebreeuws. Niettemin was het eigenlijke doel van de maskiliem de verbreiding van de algemene cultuur en gebruikten ze het Hebreeuws uitsluitend als middel om de weg te banen voor het opnemen van de culturele waarden van het Westen.

De belangrijkste aanhanger van Mendelssohn was Naftali Herz Wesseley (1725-1805). Deze was een talentvolle dichter, maar zijn roem berustte in de eerste plaats op de ijver waarmee hij de westerse beschaving verdedigde in zijn werk *Divré sjalom we emet* (Woorden van vrede en waarheid). In dit werk drong hij er bij de joden van Oostenrijk en Hongarije op aan gehoor te geven aan de oproep van keizer Josef II (1741-1790), in zijn *Tolerantie-edict* van 1782, om zich van de Duitse taal te bedienen en moderne scholen op te richten waar ook onderwijs zou worden gegeven in profane vakken.

Mendelssohn leefde lang genoeg om de eerste vruchten te zien van zijn streven op cultureel gebied. In 1778 werd in Berlijn de Jüdische Freischule geopend, de eerste moderne joodse school waar zowel joodse als niet-joodse vakken werden onderwezen, en wel in het Duits. Zijn pogingen om burgerlijke gelijkstelling voor joden te krijgen waren echter weinig succesvol. De oude vooroordelen tegen het jodendom waren te diep geworteld. Frederik de Grote van Pruisen (1712-1786) verklaarde weliswaar, geheel in de geest van de Verlichting: 'In mijn staten kan

iedereen op zijn eigen manier zalig worden!’, maar de joden bleven uitgesloten van gelijke rechten.

Vijf jaar na Mendelssohns dood in 1791 kwam de emancipatie pas in het zicht. Toen besloot de Franse Nationale Vergadering, in het verlengde van de Franse Revolutie, het principe van godsdienstige verdraagzaamheid in praktijk te brengen door ook de joodse inwoners van Frankrijk volledige burgerrechten te schenken. De nieuwe rechtspositie van de Franse joden werd door Napoleon in bijna alle door hem veroverde landen ingevoerd, met inbegrip van Duitsland. Ofschoon deze emancipatie in verschillende landen weer ongedaan werd gemaakt na de val van Napoleon, verdwenen toch geleidelijk, in het ene land na het andere, de beperkende bepalingen waaraan de joden onderhevig waren geweest. Aan het eind van de 19e eeuw was de burgerlijke gelijkstelling een feit in de meeste landen van West-Europa en in de Verenigde Staten, maar niet in Oost-Europa.

Overal waar de joden als staatsburgers waren erkend, namen zij met hart en ziel deel aan het culturele en economische leven van hun vaderland. De geëmancipeerde joden identificeerden zich op alle gebieden met de belangen en het streven van hun medeburgers, maar in deze maalstroom van maatschappelijke evolutie werden de joden vaak onvoorbereid meegesleurd, wat voor hen leidde tot een crisis van de eerste orde. Voor de eerste maal sinds de ballingschap schenen zij niet langer in staat zich aan de veranderde omstandigheden aan te passen. Eeuwen van afzondering hadden hen onvoorbereid gelaten op de gedachte dat joden volledige burgers konden zijn van een niet-joodse nationale staat. Derhalve was het voor hen een serieus probleem hoe hun trouw aan het jodendom in overeenstemming kon worden gebracht met de verworven positie op maatschappelijk terrein. Velen trachtten dit vraagstuk voor zichzelf op te lossen door het jodendom te verlaten ten gunste van het christendom. Anderen geloofden de oplossing te vinden in een assimilatieproces dat het jodendom opvatte als een zuiver abstract geloof, gefundeerd op de drie geloofspunten van Mendelssohn, dat het mogelijk maakte verbonden te blijven met de joodse godsdienst en gemeen-

schap, terwijl men tegelijkertijd alle karakteristieke nationale elementen van het jodendom verwierp. Zelfs de naam ‘jood’ mocht niet worden gehandhaafd. Niet langer dienden er volgens deze opvatting ‘joden’ als zodanig te zijn, maar uitsluitend ‘Duitsers, Fransen, Engelsen, enzovoort van het mozaïsche geloof’. Zo greep de assimilatie, die de verzaking van de joodse traditie met zich meebracht, met grote snelheid om zich heen en oefende grote aantrekkingskracht uit op joden die beroepshalve en maatschappelijk in aanraking kwamen met de ontwikkelde kringen van hun omgeving.

Deze ontwikkelingen leidden tot de *reformbeweging*. Deze had haar oorsprong in Duitsland en breidde zich vandaar uit, met name naar de Verenigde Staten en Engeland.² Ze streefde ernaar de overgeleverde traditionele vormen van het jodendom aan te passen aan de geest en cultuur van de niet-joodse omgeving.

De reformbeweging

De joodse reformbeweging gaat in oorsprong terug tot David Friedländer (1756-1834), een bekende leerling van Mozes Mendelssohn. Hij legde de grondslag waaraan de reformbeweging steeds trouw is gebleven. Hoewel deze beweging de vlucht uit het jodendom in zekere zin beoogde tegen te gaan was de eigenlijke drijfveer die eraan ten grondslag lag en ook haar verdere ontwikkeling bepaalde, het verlangen naar assimilatie. Uiteindelijk liet zij zich leiden door de vraag welke invloed het vasthouden aan een joodse levenswijze zou hebben op de betrekkingen van de jood tot zijn niet-joodse omgeving.

Friedländer ging in zijn assimilatorische ijver zelfs zover om de leiders van de Lutherse Kerk in Berlijn in 1799 te verzoeken om hem en zijn geestverwanten tot de kerk toe te laten op voorwaarde dat zij niet hoefden te geloven in de goddelijke natuur van Jezus en de christelijke riten niet zouden accepteren die het christendom onderscheiden van het jodendom. Dit aanbod van een voorwaardelijke bekering werd natuurlijk afgeslagen. Friedländer was nu gedwongen om de last van het jodendom te blijven dragen. Daarom probeerde hij de joodse godsdienst zodanig te hervormen dat hieruit alle elementen verwijderd waren

die goede betrekkingen tussen joden en niet-joden in de weg konden staan en hun trouw aan het land waarvan zij staatsburgers waren in twijfel zouden kunnen trekken. Derhalve drong hij aan op afschaffing van alle gebeden die een joods-nationale strekking hadden en op de vervanging van het Hebreeuws in de synagoge door het Duits.

Friedländers denkbeelden werden weliswaar door velen met instemming begroet, maar in zijn tijd durfde nog niemand ze in praktijk te brengen. De geschiedenis van de reform als georganiseerde beweging begint eigenlijk pas met de poging om de uiterlijke vormen van de joodse godsdienstoefening aan te passen aan die van de christelijke en in het bijzonder de Lutherse Kerk, zonder de eigenlijke inhoud van de gebeden te wijzigen.

Dit is het werk geweest van Israël Jacobson (1788-1828), die in 1810 op eigen kosten de eerste reformsynagoge of 'tempel' stichtte in Zeesen in Westfalen. In deze tempel, zoals de reformsynagogen ook later vaak werden genoemd, hield hij synagogediensten die een aantal elementen bevatten die aan de christelijke kerkdiensten waren ontleend. Het was de eerste maal dat een joods bedehuis 'tempel' werd genoemd, een benaming die tot dusver was voorbehouden aan de tempel in Jeruzalem. Uit het feit dat de reform haar synagoge 'tempel' noemde, bleek duidelijk dat zij niet langer hoopte op herstel van Israëls oude nationale heiligdom.

Afgezien van een aantal ondergeschikte wijzigingen in de liturgie bestonden de voornaamste door Jacobson ingevoerde veranderingen in het houden van een preek in het Duits, koorgezang in het Duits, een aantal in het Duits vervatte gebeden en het gebruik van een kerkorgel.³ Jacobson was de eerste die bepaalde dat alle jongens van zijn gemeente die in een bepaald jaar de leeftijd van dertien jaar hadden bereikt, op het Wekenfeest in een gezamenlijke ceremonie kerkelijk meerderjarig werden, in plaats van op de sjabbat na hun 13e verjaardag, zoals dit door de traditie is voorgeschreven.⁴ Ook schafte hij de psalmodiërende voordracht van een gedeelte uit de Bijbel tijdens de dienst af.

De leiders van de reform traden eerst zeer behoedzaam op, maar in de loop der jaren nam hun zelfvertrouwen toe en gingen

zij de principes van Friedländer in de praktijk doorvoeren. In 1818 werd in Hamburg een reformtempel geopend die in het algemeen de liturgie van de tempel te Zeesen volgde, maar op een aantal punten verder ging. De traditionele gebeden voor het nationaal-joodse herstel werden herschreven, in die zin dat nu gebeden werden gezegd voor de algemene verlossing van de mensheid en dat de traditionele opvatting van de Messias vervangen werd door die van een Messiaans tijdvak voor de hele mensheid. De reformtempel in Hamburg voerde ook de kerkelijke meerderjarigheid van meisjes in (op 12-jarige leeftijd), die niet geworteld is in de joodse traditie.⁵

Met Samuel Holdheim (1806-1860) en Abraham Geiger (1830-1874) kwam de reform in een radicaler stadium. Deze leiders van de reform verklaarden nadrukkelijk dat het jodendom uitsluitend een godsdienst was, zonder enig nationaal aspect. Zij drongen derhalve aan op de afschaffing van alle wetten en rituelen die hen onderscheidden van hun niet-joodse medeburgers. Samuel Holdheim verving in het jaar 1849, in de reformtempel in Berlijn, de synagogedienst op de sjabbat door een dienst op zondag. Hij schafte ook de viering van de tweede feestdag af, terwijl in de diaspora bijna alle feestdagen twee keer worden gevierd.⁶

Andere hervormingen die hij in zijn synagoge te Berlijn doorvoerde waren onder meer de opheffing van het gescheiden zitten van mannen en vrouwen, zoals dat in de traditionele synagoge gebruikelijk is, het bijwonen van de synagogedienst door mannen met ongedekt hoofd⁷ en zonder gebedsmantel (*talliet*), de volledige afschaffing van het Hebreeuws tijdens de dienst, van het blazen op de sjofar (ramshoorn) met het Nieuwjaarsfeest en van het zegenen van de gemeente door de *kohaniem*, de mannen uit het priesterlijk geslacht (vgl. Num. 7:23-27), aangezien dit gebruik hen herinnerde aan de tempel in Jeruzalem.

In de praktijk minder radicaal dan Holdheim, maar niet minder radicaal in theorie was Abraham Geiger. Deze was van mening dat de reform geleidelijk te werk moest gaan, om haar banden met het huis Israëls zoveel mogelijk te behouden. Ondanks zijn

eigen voorkeur voor gebeden in het Duits, stond hij daarom het Hebreeuws in de synagogedienst voor. Verder probeerde hij de joden van zijn denkbeelden te overtuigen door zijn geschriften, waarin hij de goddelijke oorsprong van de Bijbel loochende, de spijswetten verouderd noemde en de afschaffing van de besnijdenis bepleitte.

Geiger hield streng vast aan de opvatting dat de joden slechts een godsdienstige gemeenschap zijn en geen volk. Hij verkondigde een universele opvatting van het jodendom en beschouwde iedere nationalistische interpretatie als een misvatting van Gods wil. Als gevolg van dit standpunt verwijderde hij uit het door hem in 1854 uitgegeven gebedenboek alle gebeden voor het herstel van de joodse staat in Palestina en voor de herbouw van de tempel als centrum voor heel Israël. Verder schrapte hij alle verwijzingen naar de Messiaanse hoop op het verzamelen van de ballingen. Volgens hem waren al deze voorstellingen al lang uit het joodse bewustzijn verdwenen.

Volgens Geiger waren zijn inzichten gebaseerd op de historische en wetenschappelijke bestudering van de bijbelse geschriften die, wanneer zij bestudeerd werden in het licht en de omstandigheden van de tijd waarin zij waren opgesteld, de door hem voorgestane wijzigingen rechtvaardigden. Bovendien sloot hij naar zijn zeggen aan bij de talmoedische overlevering die een voortdurende ontwikkeling had gekend met het oog op de behoeften van de tijd. In werkelijkheid echter hechtte Geiger weinig waarde aan zowel de talmoedische overlevering als aan de Bijbel zelf, aangezien hij geen van beide langer als gezaghebbend en bindend beschouwde. Van belang was volgens hem de 'tijd-geest', die voor hem en zijn geestverwanten ook een openbaring Gods was en in de plaats trad van de openbaring van vroegere perioden die is neergelegd in de Bijbel en de Talmoed.

Deze loochening van het gezag van de Bijbel en de Talmoed door de reform baande de weg voor individualisme en leidde tot een grote verscheidenheid van opvattingen binnen de reform met betrekking tot de vraag wat wel en niet als joods kon worden beschouwd. Om verwarring tegen te gaan en een zekere eenvormigheid in geloofsopvattingen en de geboden tot stand te brengen werden pogingen ondernomen om een soort synode in

het leven te roepen, die gezag zou uitoefenen over de verschillende leidende figuren van de reform. Er werden verschillende synodes gehouden, maar de deelnemers bleken iedere keer te zeer verdeeld om tot een positief resultaat te komen, zowel met betrekking tot de principes als de doelstellingen. Uit historisch oogpunt was de belangrijkste van deze synodes degene die in het jaar 1845 te Frankfurt-am-Main werd gehouden, waarbij voor het eerst de wijzigingen in de liturgie werden besproken. Vele deelnemers bepleitten de algemene afschaffing van het Hebreeuws, aangezien handhaving van deze taal volgens hen zou inhouden dat het jodendom een nationale godsdienst was. De meerderheid besloot echter dat het Hebreeuws gehandhaafd diende te worden, maar uitsluitend om de gevoelens van de oudere generatie te ontzien.

Deze bereidheid om in principe het Hebreeuws op te geven bracht Zacharias Frankel (1801-1875) ertoe de reform te verlaten; hij stichtte daarop de 'positief-historische' richting in het jodendom, die een onderscheid maakt tussen geloof en praktijk en de volledige vrijheid van onderzoek met betrekking tot het geloof en de geschiedenis van het volk Israël paart aan de strikte naleving van de joodse wet en de nationale tradities als product van de collectieve ervaring van het joodse volk.

De orthodoxie

De reform, en in mindere mate ook de positief-historische richting, werden in en buiten Duitsland krachtig bestreden door traditionele joden die door de reform als 'orthodoxen' betiteld werden. Het bitterst in zijn bestrijding van de reform was rabbijn Mozes Sofer van Pressburg (1763-1839), naar zijn voornaamste werk ook wel Chatam Sofer genoemd. Chatam Sofer was een zeer gezaghebbende figuur en schreef talrijke responsa die vandaag de dag nog groot gezag genieten. Hij kantte zich tegen alle nieuwe opvattingen en gebruiken in het jodendom en het was grotendeels aan zijn inzet te danken dat de reform in Hongarije steeds tot een kleine groep beperkt bleef, de zogenaamde neologisten.

Samson Rafaël Hirsch

In Duitsland vond het traditionele jodendom zijn krachtigste en meest energieke verdediger in Samson Rafaël Hirsch (1808-1888). Hij bestreed zowel de reform als de positief-historische richting en stichtte wat later de neo-orthodoxie zou worden genoemd, een vorm van jodendom die, met onbetekenende onderlinge afwijkingen in de verschillende landen, in het hele Westen wordt aangehangen. In feite is dit geen nieuw jodendom, maar de herleving van het jodendom van het Moorse Spanje, dat op harmonische wijze het oude met het nieuwe verbindt; de strikte aanvaarding van de traditionele geloofsopvattingen en praktijken met de volledige deelname aan de heersende wetenschap en cultuur.

Als rabbijn van Frankfurt-am-Main stond Hirsch het principe van 'Austritt' voor. Dit betekende dat orthodoxe joden de joodse gemeenten waar de reform de overhand had, moesten verlaten om eigen gemeenten te vormen. Hoewel slechts weinig gemeenten aan zijn oproep gehoor gaven, slaagde hij erin zijn eigen gemeente in Frankfurt tot een krachtige godsdienstige gemeenschap te maken, met moderne scholen en andere instellingen die een voorbeeld vormden voor instellingen in Duitsland en elders.

De Verenigde Staten

De uitbreiding van de reform in Duitsland kwam tot stilstand met de Conferentie van Breslau in 1846, die het niet eens kon worden over de vraag of de sjabbat voortaan op zondag zou worden gehouden dan wel op zaterdag. Van toen af werd het zwaartepunt van de reform verplaatst naar de Verenigde Staten. De beweging was overgebracht door vurige aanhangers uit Duitsland en andere Europese landen, die zich gevoegd hadden bij de stroom joodse immigranten die zich naar de Verenigde Staten had begeven sinds 1830, vooral in de jaren 1848-1850 als gevolg van de mislukte revolutie van 1848. In de nieuwe wereld bestond weinig georganiseerde oppositie tegen de reform en kon ze, onder de krachtige leiding van mannen als Izaäk Wise (1819-1900), David Einhorn (1809-1899) en anderen, snel om zich heen grijpen en zich onbelemmerd op radicale wijze ontwikke-

len. In 1885 formuleerde de Amerikaanse reform op een conferentie te Pittsburg haar beginselen, die onder meer de afwijzing inhielden van de hele mozaïsche en rabbijnse wetgeving, met inbegrip van de spijswetten en soortgelijke voorschriften, en de verplaatsing van de wekelijkse synagogedienst naar de zondag en de verwerping van alle joods-nationale elementen. Een directe voortzetting van de conferentie van 1885 was de centrale conferentie in 1892. Die besloot dat de besnijdenis voor proselieten niet langer vereist was.

Het conservatieve jodendom

Uit protest tegen de aanvaarding van het zogenaamde 'Pittsburg Platform' stichtte vervolgens een invloedrijke groep gematigden onder leiding van Sabato Morais (1823-1901) een minder radicale beweging die later bekend zou staan als de conservatieven. Deze conservatieve beweging die hetzelfde standpunt innam als de bovengenoemde positief-historische school van Zacharias Frankel, nam snel in invloed en omvang toe, vooral onder de bezielende leiding van Solomon Schechter (1830-1915). Schechter was geboren in Roemenië, lector in de rabbijnse literatuur geweest in Cambridge en vermaard op grond van zijn ontdekking van de Genieza.⁸ Op den duur zou de conservatieve beweging een zeer belangrijke factor worden in het godsdienstige en maatschappelijke leven van de Amerikaanse joden.

De conservatieven staan in godsdienstig opzicht ongeveer halverwege tussen de orthodoxie en de reform. Ze hebben aan de ene kant een deel van de uitwendige vormen van de synagogedienst van de reform overgenomen. Met weinig uitzonderingen zitten mannen en vrouwen tijdens de dienst niet gescheiden. Een aantal gebeden wordt in het Engels uitgesproken en veel synagoges maken gebruik van een orgel. Aan de andere kant aanvaarden de conservatieven wel de rabbijnse overlevering, alhoewel zij de wet overeenkomstig moderne behoeften en opvattingen interpreteren. Zo staat de conservatieve beweging bijvoorbeeld toe dat men zich op sjabbat met een voertuig naar de synagoge begeeft, terwijl men volgens de traditionele opvatting slechts te voet mag gaan.

In veel opzichten moet de conservatieve beweging haar principes ten aanzien van de rabbijnse wetten nog nader definiëren. In geloofszaken aanvaardt zij Gods bijzondere openbaring aan Israël, neemt zij een positief standpunt in ten aanzien van nationaal-joodse aspiraties en hoopt zij op herstel van het oude vaderland voor het volk Israël; ook hecht zij uit historische overwegingen grote waarde aan het behoud van het Hebreeuws in de synagogedienst. Aan de andere kant verwerpen de conservatieven, in tegenstelling tot de orthodoxen maar in overeenstemming met de reform, het geloof in de herrijzenis der doden, hoewel zij wel vasthouden aan het geloof in de onsterfelijkheid van de ziel.

De drie voornaamste doeleinden van het conservatieve jodendom zijn:

- 1) het aankweken van de eenheid, wat Schechter het 'katholieke' (d.w.z. universele) Israël noemde;
- 2) de voortzetting van de joodse traditie;
- 3) de bevordering van joodse kennis en studie.

Als men het slechts over deze drie punten eens is, volgt, volgens Schechter, al het andere vanzelf. Het conservatieve jodendom weigert zich daarom te binden aan een duidelijk gedefinieerd programma van principes en staat de verschillende tot de beweging behorende groepen een opmerkelijke vrijheid toe ten aanzien van geloofsopvattingen en leefwijze. De huidige Liberaal Joodse Gemeentes in Nederland lijken in sommige opzichten op de conservatieve gemeenschap in de Verenigde Staten.

Het reconstructionisme

Dit individualisme maakte het mogelijk dat binnen het conservatieve jodendom het zogenaamde reconstructionisme ontstond, geleid door Mordechai M. Kaplan (geb. 1881). Het reconstructionisme berust op de gedachte dat het jodendom er is voor het joodse volk en niet het joodse volk voor het jodendom. Het vat het jodendom in de eerste plaats op als een cultuur waarin de godsdienst weliswaar een belangrijke plaats inneemt, maar niettemin slechts een van de vele vormen is waarin een cultuur haar uitdrukking vindt, naast bijvoorbeeld de taal, de wetgeving, de letterkunde en de kunst. Als zodanig is de joodse godsdienst slechts de godsdienst van een volk, op dezelfde wijze als het

communisme de 'godsdienst' van Rusland is geworden. De godsdienstige gebruiken zijn slechts volksgebruiken, net zoals de viering van Trafalgar Day een volksgebruik is van de Engelsen en het vieren van 14 juli een volksgebruik van de Fransen. Zelfs God is volgens het reconstructionisme niet het Opperwezen dat het heelal heeft geschapen en het bestuurt, maar een soort kosmisch proces dat kan worden gelijkgesteld 'met het aspect van de werkelijkheid dat de meest dienstbare eigenschappen naar voren brengt, de eigenschappen die de waarde van de menselijke persoonlijkheid verhogen en de maatschappelijke eenheid bevorderen'.⁹ Het zal duidelijk zijn dat deze opvatting van God geen ruimte laat voor een persoonlijke verhouding tussen God en de mens, die de kern vormt van elke levende godsdienst; nog minder is in deze opvatting plaats voor de gedachte van Israëls uitverkiezing of voor Gods doelgerichte werkzaamheid in de schepping en de geschiedenis. Het reconstructionisme is, kort gezegd, het conservatieve jodendom zonder de positief-godsdienstige aspecten ervan. Alhoewel het ook synagoges, voorgangers, gebeden en preken kent, kan het daarom nauwelijks worden beschouwd als een godsdienst in de gebruikelijke betekenis van het woord.

Wissenschaft des Judentums

Ondanks al het idealisme dat de leiders van de reform ongetwijfeld bezielde, bracht de reform, door de nationale kant van het jodendom te verwerpen, het jodendom zeer dicht bij het christendom; vele oorspronkelijke aanhangers van de reform gingen dan ook later tot het christendom over. Het was het besef van dit gevaar dat Leopold Zunz (1794-1886) ertoe bracht met de reform te breken en te trachten de doeleinden die de leiders van de reform voor ogen hadden gestaan te bereiken door de 'Wissenschaft des Judentums'. Die hield zich bezig met de wetenschappelijke bestudering van de joodse geschiedenis.

De beweging van Zunz bracht al snel een aantal belangrijke werken voort, die nu klassiek zijn en geschreven werden door een aantal vooraanstaande geleerden. De grootste van hen allen was Leopold Zunz zelf, die zijns gelijke niet kent wat het brede gebied van zijn geschriften en het baanbrekende karakter van

zijn werken betreft. Zijn *Gottesdienstliche Vorträge der Juden* (1832) is de voornaamste poging om de ontwikkeling van de aggadische literatuur te beschrijven. In zijn *Zur Geschichte und Literatur* verrichtte hij baanbrekend werk met betrekking tot de geschiedenis en letterkunde van de joden in Duitsland en Frankrijk tijdens de Middeleeuwen. Zijn *Synagogale Poesie des Mittelalters* systematiseert het uitgebreide materiaal aan godsdienstige poëzie dat in een tijdvak van duizend jaar was ontstaan, terwijl zijn *Ritus des synagogalen Gottesdienstes* de ontwikkeling van de joodse liturgie gedurende 2000 jaar beschrijft.

De Galicische haskala: Krochmal, Rapoport

Hoewel Leopold Zunz gewoonlijk als de stichter van de Wissenschaft des Judentums wordt beschouwd, had hij zelf veel te danken aan de werken van een geleerde uit Galicië, Samuel Juda Rapoport (Lemberg 1790-Praag 1867), die in zijn biografische en andere historische studies voor het eerst de kritische methode op de joodse geschiedenis en letterkunde toepaste. Rapoport had op zijn beurt veel geleerd van zijn streekgenoot Nachman Krochmal (1785-1840) die in zijn *Moré newoechiem ha zman* (Gids voor de dolenden van deze tijd) het ontstaan van de joodse tradities beschreef en liet zien hoe men de Talmoed ook als historische bron kon gebruiken.

Krochmal en Rapoport waren de eerste vertegenwoordigers van de Galicische haskala, in Zuid-Polen. De Galicische maskiliem, die beïnvloed waren door die in Duitsland, streefden met evenveel ijver naar meer algemene ontwikkeling voor de joden als hun geestverwanten in Duitsland, maar in Galicië ontwikkelde de haskala zich op een minder *destructieve* manier dan in Duitsland. In dit laatste land was het doel van de haskala in de eerste plaats algemene ontwikkeling. Zodra een Duitse jood voldoende Duits had geleerd om de Duitse cultuur uit de oorspronkelijke bronnen te leren kennen, had hij weinig aandacht meer voor de Hebreeuwse werken van de maskiliem. Zo werd de haskala in Duitsland, ondanks haar bijdragen tot de bijbelwetenschap en de Hebreeuwse filologie, spoedig dienstbaar aan de krachten van de assimilatie.

In Galicië was de situatie anders. Daar leefden de joden in veel grotere aantallen en veel sterker geconcentreerd samen, en met een hoog niveau van rabbijnse studies, waardoor de haskala niet dezelfde weg ging als in Duitsland. Alhoewel de Galicische maskiliem het gezag van het rabbinaat ondermijnden, waren zij in het algemeen constructief en streefden zij ernaar de etnische en godsdienstige kenmerken van het jodendom te behouden en voort te zetten. Zo is het verklaarbaar dat de Duitse haskala slechts een korte levensduur beschoren was, maar dat de Galicische haskala levenskrachtig bleef en vruchtbaar was voor veel Hebreeuwse werken op het gebied van het joodse verleden.

S. D. Luzzatto

Tot dezelfde groep geleerden als Krochmal en Rapoport, die allebei in het Hebreeuws schreven, behoorde ook Samuel David Luzzatto (1800-1860) uit Padua. Luzzatto was een geleerde van encyclopedische kennis en de voornaamste joodse bijbelgeleerde en Hebreeuwse dichter van zijn tijd; zijn talrijke geschriften, in het Hebreeuws en het Italiaans, nemen een voorname plaats in de Wissenschaft des Judentums in.

Alhoewel de wetenschappelijke belangstelling van Krochmal en Luzzatto op verschillend terrein lag, van de eerste op het gebied van de Talmoed en van de tweede op dat van de Bijbel en de Hebreeuwse poëzie, hadden zij bij hun studie toch allebei een gemeenschappelijk, praktisch doel voor ogen dat hen onderscheidde van alle andere maskiliem van hun generatie. De anderen bestudeerden het joodse erfdeel slechts als een overblijfsel van het verleden dat weinig verband hield met het heden. Krochmal en Luzzatto daarentegen bestudeerden het als een leidraad voor het jodendom van hun eigen tijd en de toekomst. Zo leverden Krochmal en Luzzatto ook oorspronkelijke bijdragen tot het joodse denken, die in de laatste decennia van grote betekenis waren.

Krochmal deed de eerste poging om de crisis in het jodendom als gevolg van de Verlichting te overwinnen, juist door gebruik te maken van de filosofische begrippen van zijn eigen tijd. Met begrippen die hij aan Hegel ontleende, toonde hij aan dat het

conflict tussen het historische jodendom en het rationalisme van zijn tijd meer schijn was dan werkelijkheid. Ieder volk, stelde hij, bezit zijn eigen geest – of in de woorden van Krochmal zijn eigen God – die de bron van oorsprong is van al zijn nationale kenmerken. Zo bezaten de Grieken bijvoorbeeld de geest van de wetenschap, de filosofie en de kunst, en de Romeinen hadden affiniteit met recht en fysieke moed.

De kenmerken van volkeren zijn volgens Krochmal slechts verschillende manifestaties van de Alomvattende Gedachte, de 'Absolute Geest'. Die openbaart zich in de kronkelige loop van de geschiedenis en is de som en de bron van al het geestelijke leven. Deze 'Absolute Geest' is identiek met de God van Israël, met wie het joodse volk door een onverbreekbare band is verbonden, terwijl de verwezenlijking van Zijn wil het ideaal en de bestemming is van het joodse volk. Derhalve kan het jodendom niet langer worden beschouwd als een geïsoleerde cultuur, gescheiden van alle andere nationale culturen. Integendeel, ze is nauw verwant aan al deze culturen en omvat ze allemaal in een harmonieuze eenheid.

Luzzatto daarentegen probeerde de crisis binnen het jodendom op te lossen door het rationalisme van de Verlichting ter discussie te stellen. In navolging van Jehoda Halevi benadrukt Luzzatto de suprematie van de godsdienst boven de wijsbegeerte. In dit verband stelt hij de erfenis van Griekenland, dat hij atticisme noemt, tegenover de geestelijke erfenis van Israël, die begon met Abraham en die hij daarom vaak abrahamisme noemt. Het atticisme wil het verstand ontwikkelen, het abrahamisme het hart. Het eerste leidt tot berekening die geneigd is de voorkeur te geven aan eigenbelang; het laatste eist het volbrengen van goede daden, ook wanneer deze in strijd zijn met allerlei nuttigheidsoverwegingen.

Zo schrijft Luzzatto onder meer: 'De wereldbeschaving is het product van twee verschillende elementen: het atticisme en het jodendom. Aan Athene danken wij de wijsbegeerte, de kunst, de wetenschap, de liefde voor schoonheid en grootsheid en een intellectueel beredeneerde ethiek. Aan het jodendom daarentegen danken wij de godsdienst en de onbaatzuchtigheid; de ethiek die voortkomt uit het hart en de liefde tot het goede. Schoonheid en

grootsheid kunnen niet de plaats van het goede innemen. De maatschappij heeft emoties nodig. De ratio van het atticisme inspireert echter allerm minst tot emoties, maar verzwakt deze en dooft ze uit. Daarom zal de menselijke natuur altijd blijven terugkeren naar het hart, naar het goede, naar het jodendom.'¹⁰

Tot de tijdgenoten van Zunz die in Duitsland belangrijke bijdragen leverden tot de Wissenschaft des Judentums behoorde onder meer Abraham Geiger die, zoals al opgemerkt is, zijn studie van de geschiedenis van de joodse traditie aanwendde om zijn radicale reformopvattingen te rechtvaardigen. Zacharias Frankel behoorde ook tot hen die de talmoedische literatuur tot de voornaamste wetenschappelijke verklaarder van de halacha verhief. Zowel Geiger als Frankel gaven een wetenschappelijk tijdschrift uit; het *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*. Het werd door Frankel in 1851 opgericht en bleef bijna zonder onderbreking verschijnen tot kort voor het uitbreken van de Tweede Wereldoorlog.

Tot de beroemde namen van de bloeitijd van de Wissenschaft des Judentums behoort ook die van Heinrich Graetz (1817-1891), de belangrijkste joodse historicus van zijn tijd, wiens *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart* in elf delen verscheen van 1853 tot 1875. Het is op meeslepende wijze geschreven en heeft er meer dan enig ander werk toe bijgedragen dat men in brede kring bekend raakte met de geschiedenis van het joodse volk; het is uit het oorspronkelijke Duits in vele talen vertaald en blijft tot op heden een standaardwerk. Moritz Steinschneider (1816-1907) moet in dit verband ook genoemd worden. Hij was de belangrijkste joodse bibliograaf aller tijden, die onder andere de Hebraïca-catalogus in de Bodleian-bibliotheek in Oxford samenstelde.

Het gevolg van al dit werk was dat een geheel onbekende en tot dan toe onvermoede wereld van joodse geschiedenis, letterkunde en cultuur ontsloten werd. Dit droeg er ten dele toe bij om de vlucht uit het Duitse jodendom in de 19e eeuw tegen te gaan en had ook een diepe invloed op het joodse geestesleven in het grootste deel van de wereld, die tot op de huidige dag voortduurt.

Rabbijnenseminaria

De groeiende erkenning van de noodzaak om voordrachten in de landstaal te houden en het jodendom en moderne wetenschappen te combineren, leidde tot de oprichting van rabbijnenseminaria voor de opleiding van joodse leiders die ook een universitaire studie hadden volbracht. Het eerste van deze moderne rabbijnenseminaria was het Collegio Rabbinico dat in 1829 te Padua werd geopend en waarvan Samuel David Luzzatto de leidende figuur werd. Een jaar later werd het Séminaire Israélite de France in Metz geopend, dat in 1859 naar Parijs verhuisde. Het eerste rabbijnenseminarium in Duitsland werd in Breslau geopend in het jaar 1854, onder leiding van Zacharias Frankel. In 1872 begon het Reform Seminarium in Berlijn, met Geiger aan het hoofd, en een jaar later in dezelfde stad een orthodox seminarium onder leiding van Israël Hildesheimer (1820-1899). Een rabbijnenseminarium van ongeveer hetzelfde karakter als in Breslau werd in 1877 in Boedapest opgericht. In Engeland werd al in 1855 het Jews' College gesticht door opperrabbijn Nathan Marcus Adler (1803-1890), Sir Moses Montefiore (1784-1885) en anderen. Het Jews' College leidde oorspronkelijk uitsluitend rabbijnen op voor de gemeenschap in Engeland, die destijds maar 40.000 leden telde, en werd op den duur het rabbijnenseminarium voor het hele Britse Gemenebest. Het College heet tegenwoordig de London School of Jewish Studies en heeft grote figuren voortgebracht op het gebied van de Hebreeuwse en Semitische wetenschap. De London School onderhoudt nauwe banden met de Universiteit van Londen en is een orthodox instituut dat openstaat voor positieve ontwikkelingen in de moderne cultuur.

Nederland heeft sinds 1708 in Amsterdam een leerschool voor hogere joodse studie, Sa'adat Bachoeriem. Deze werd in 1838 tot een rijksinstelling verheven waar ook de gewone middelbare schoolvakken werden onderwezen. In het Nederlands heet dit instituut tot op heden het Nederlands-Israëlitisch Seminarium. Een nieuwe richting in de rabbijnenopleiding werd ingeslagen door dr. Joseph Hirsch Dünner (1833-1911), die in 1860 tot rector werd benoemd. Rabbijn Dünner eiste dat aankomende rabbijnen ook een kandidaatsexamen in de klassieke

talen aflegde. Het Portugees-Israëlitisch seminarium te Amsterdam, 'Etz Chajiem', eiste toen naast de rabbinale opleiding ook een universitaire studie voor toekomstige rabbijnen.

Het voorbeeld volgend van haar zustergemeenten in Europa stichtte ook het Amerikaanse jodendom een aantal rabbijnenseminaria: in 1874 het Hebrew Union College in Cincinnati, voor de opleiding van reformrabbijnen; in 1866 het Jewish Theological Seminary in New York voor de opleiding van conservatieve rabbijnen en in 1896 de Rabbi Isaac Elchanan Yeshiva¹¹, ook in New York. Deze moderne opleiding is niet alleen voor orthodoxe rabbijnen en leraren bestemd, maar ook voor leken. De Elchanan Yeshiva is tegenwoordig een universiteit, de Yeshiva University.

Alle constructieve krachten in het jodendom waren toch niet voldoende om in het Westen de assimilatie tegen te gaan; integendeel, deze schreed steeds verder voort. De Wissenschaft des Judentums was te kritisch, te objectief en te koel om aan het joodse leven warmte te schenken. Bovendien was zij veel te specialistisch om echt invloed te hebben op de joodse massa's. Ondanks haar onmiskenbare resultaten was de moderne orthodoxie evenmin in staat veel te doen om de vlucht uit het jodendom tegen te gaan. Meer op de praktijk geconcentreerd dan op hogere joodse studies, deed zij weinig om de studie van de Talmud te bevorderen, waaruit joden in alle eeuwen de geestelijke kracht hadden geput om aan alle ondermijnende invloeden het hoofd te bieden.

Voor een deel werd het orthodoxe jodendom in West-Europa van de dreigende ondergang gered door de voortdurende toestroom van joden uit Rusland, Polen en Hongarije in de 19e eeuw. Dankzij hun veel grotere kennis van het jodendom en hun traditioneel-joodse levenswijze droegen zij ertoe bij om het jodendom tot nieuw leven te wekken in de landen waar zij een nieuw tehuis vonden.

De jesjiwot in Oost-Europa

Deze hogere standaard van de joden van Rusland, Polen en Hongarije ten aanzien van de kennis van het jodendom was te

danken aan het grote aantal rabbijnse leerscholen (*jesjiwot*) in hun geboortelanden. Deze jesjiwot onderrichtten gedurende een aantal generaties duizenden jongemannen in gedegen kennis van Talmoed en Tora.

De meest vermaarde jesjiwa in de 19e eeuw was die van Wołozhyn in Litouwen, die in 1802 werd gesticht door Chajim ben Izaäk (1749-1822), de voornaamste leerling van de Gaon van Vilna. In deze academie werden de onderwijsmethoden van de Gaon gepraktiseerd en ontvingen de meest begaafden onder de jonge joden een joodse opleiding voor hun hele leven. Ongeveer in hetzelfde jaar stichtte de reeds bovengenoemde Mozes Sofer¹² te Pressburg een jesjiwa voor vijfhonderd studenten, die zonder onderbreking heeft bestaan en tot het begin van de Tweede Wereldoorlog rabbijnen heeft geleverd aan joodse gemeenten in de hele wereld.

Moesar

Een tweede beroemde jesjiwa in Litouwen was die van Slobodka, bij Kovno, die in 1882 werd opgericht. Tot de studievakken behoorde hier de dagelijkse bestudering van ethische en andere devotieele werken zoals Bachja ibn Pakoeda's *Chowot ha Lewawot* (Plichten des harten)¹³ en Mozes Chajim Luzzatto's *Mesillat Jesjarim* (Pad der rechtvaardigen).¹⁴ Het doel van deze studies, die tot de *moesar* (ethiek) behoren, was de ontwikkeling van karaktereigenschappen te bevorderen en leidende persoonlijkheden te kweken die anderen moesten inspireren om een vrome en rechtvaardige levenswijze te volgen. Het voorbeeld van Slobodka werd spoedig gevolgd door andere jesjiwot in Oost-Europa. Momenteel is de moesar ook ingevoerd op de meeste talmoedscholen die in de laatste decennia in het Westen zijn opgericht.

De invoering van de moesarstudie op de jesjiwot is te danken aan Israël Salanter (1810-1883), die verontrust was door de invloed die de uit Duitsland afkomstige haskala in zijn dagen ook in Rusland en Litouwen begon uit te oefenen. Daarom opende hij in 1842 in Vilna een bedehuis (Klaus) waar mannen uit alle kringen van de maatschappij – universitair gevormden, zakenlieden en arbeiders – dagelijks tegen het vallen van de schemering bijeenkwamen om onder zijn leiding ethisch-godsdienstige wer-

ken te bestuderen. De schemering werd als tijd voor deze studie gekozen omdat de melancholieke sfeer van de invallende duisternis geschikt werd geacht om in de juiste gemoedsstemming te geraken. Dit denkbeeld vond ook buiten Vilna veel weerklank; zo ontstond de moesarbeweging die aanmerkelijke invloed op het joodse leven heeft uitgeoefend. De grondtoon van deze beweging is het streven naar ethische verheffing door zelfopvoeding. Dit proces bestaat uit drie stadia:

- 1) onderdrukking van slechte verlangens en aandriften door de voortdurende oefening van de wil;
- 2) erkenning van eigen fouten en tekortkomingen door middel van eerlijk onderzoek en zelfkritiek;
- 3) de bewuste poging tot karakterverheffing, waardoor deugd tot een tweede natuur wordt.

Deze zelfopvoeding kan volgens de leer van de moesar worden bereikt door bestudering van ethische werken, gevolgd door meditatie. 'Geen enkele dag,' verklaarde een van de leiders van deze beweging, Simcha Zissel Ziv van Chelm, 'mag voorbijgaan zonder dat men zich bezighoudt met meditatie, want zij is de sleutel tot de wijsheid en het brandpunt van alle eigenschappen die wanneer zij ten volle zijn ontwikkeld, de ware menselijke persoonlijkheid vormen.'¹⁵

Joods nationalisme: Mozes Hess

Inmiddels ging in het Westen de desintegratie van het joodse leven verder voort. De Duits-joodse theoreticus Mozes Hess (1812-1875) kwam tot de conclusie dat het jodendom alleen kon worden behouden door het joodse nationalisme. 'Slechts door een nationale wedergeboorte,' schreef hij in zijn *Rom und Jerusalem* (1862), 'kan de godsdienstige aanleg van de joden, net zoals de heros uit de mythologie door aanraking met moeder aarde, nieuwe kracht ontvangen en opnieuw begiftigd worden met de geest van de profetie. Geen aanhanger van de Verlichting, zelfs een Mendelssohn niet, is er tot nu toe in geslaagd om de harde korst te doorbreken waarmee de rabbijnen het jodendom hebben omgeven, zonder tegelijkertijd de nationale idee in haar diepste wezen te vernietigen.'¹⁶ 'Wat ons nu te doen staat

voor de wedergeboorte van de joodse natie is de hoop op het staatkundige herstel van ons volk levend te houden en deze hoop te wekken waar zij sluimert.¹⁷

Het vraagstuk dat zijn tijdgenoten, vooral in Duitsland, zo sterk bezighield, namelijk hoe het staatsburgerschap van joden in een niet-joodse staat in overeenstemming kon worden gebracht met trouw aan het joodse volk, was voor Hess geen probleem; 'De joden in Spanje tijdens het hoogtepunt van de Spaans-joodse cultuur lieten zien dat ze goede patriottische joden waren in de volle betekenis van het woord en namen tegelijkertijd deel aan de cultuur en het staatkundige leven van hun land, in zo'n mate dat Spanje een tweede vaderland voor hen werd.'¹⁸

Hess koesterde geen illusies ten aanzien van de vijandschap waarmee zijn denkbeelden zouden worden bejegend door westerse joden die nog bevangen waren door het droombeeld van de emancipatie. Hij wendde zich derhalve in de eerste plaats tot zijn miljoenen geloofsgenoten in het oosten en verwachtte dat van hen de machtige stoot tot de joodse wedergeboorte in het land van hun voorvaders zou uitgaan.

Het nationalisme van Hess was doortrokken van de universele idealen van het joodse messianisme. De joden waren het messiaanse volk; op hen berustte de plicht om de beginselen van maatschappelijke rechtvaardigheid, onderlinge samenwerking en duurzame vrede te bevorderen. Slechts de terugkeer naar hun oude vaderland zou hun de mogelijkheid geven zich op de juiste wijze te kwijten van hun goddelijke taak en ertoe bij te dragen om in de maatschappij tot stand te brengen wat Hess de 'historische sjabbat' van de mensheid noemde.

Hess bleek met zijn oproep tot de joden van Rusland en Polen geen roepende in de woestijn. In die tijd had ook onder de Russische joden een nationale wedergeboorte plaats die was ingegeven door de emancipatie. De volledige burgerrechten die in vele landen aan de joden waren verleend en het feit dat een aantal joden als gevolg hiervan hoge maatschappelijke posities had bereikt, werden door vele joden in Oost-Europa gezien als tekenen van de naderende verlossing door de Messias. Dit verzwakte geleidelijk de eeuwenlang gekoesterde opvatting dat de terugkeer

van de joden naar Palestina plotseling zou geschieden, onder wondertekenen, door middel van Gods directe tussenkomst. In plaats daarvan won het denkbeeld terrein dat de verlossing geleidelijk zou plaatsvinden, door middel van de medewerking van de joden zelf. God zou zelf zijn kracht tonen door de verlossing te voleindigen, nadat de mens naar vermogen zijn bijdrage had geleverd.

Rabbijn Kalischer

Deze gedachte werd het eerst geformuleerd door rabbi Zvi Hirsch Kalischer van Thorn (1785-1877). Hij verkondigde in zijn *Derisjat Zion* (1862), met verwijzing naar bijbelse en talmuedische bronnen, dat het Messiaanse tijdvak voorafgegaan zal worden door het stichten van joodse nederzettingen in Palestina, met medewerking van goedgezinde regeringen en financiële bijdragen van welgestelde joden. Hij stelde dienovereenkomstig een kolonisatieplan op, waarvoor hij de belangstelling wist te wekken van Sir Mozes Montefiore (1784-1885), alsmede van de niet-joodse Lawrence Oliphant (1829-1888) en de graaf van Shaftesbury (1801-1885). Dit leidde in 1870 uiteindelijk tot de oprichting van de eerste landbouwschool in Palestina, Mikwe Israël, bij Jaffa en van de eerste joodse landbouwnederzetting, Petach Tikwa, in 1878.

Herleving van het Hebreeuws

De joodse gevoelens van een deel van de Russische joden werden versterkt door de *haskala*, die Rusland vanuit het Westen had bereikt. Hoewel de *haskala* tijdens de meer liberale regering van tsaar Alexander II (1818-1881) ook in Rusland assimilatorische neigingen vertoonde, maakten de krachten van de rabbijnse traditie en wetenschap haar tot een voertuig van een joodse en Hebreeuwse Renaissance, die leidde tot een nieuw type van joodse letterkunde, zowel in boekvorm als in tijdschriften: de modern-Hebreeuwse literatuur.

Tot de baanbrekende schrijvers van de modern-Hebreeuwse letterkunde in Rusland behoorden Izaak Baer Levinson (1788-1860), gewoonlijk de 'Russische Mendelssohn' genoemd op grond van zijn aandringen op hervormingen in het onderwijs en

zijn verdediging van het jodendom; verder Abraham Mapoe (1808-1867), de 'vader' van de Hebreeuwse roman; Abraham Lebensohn (1789-1878), de eerste modern-Hebreeuwse dichter in Litouwen, en zijn zoon Michael Joseph Lebensohn (1838-1852) die, te oordelen naar de twee door hem nagelaten gedichtenbundels, de grootste lyrische dichter van de Russische *haskala* had kunnen worden als zijn leven niet vroegtijdig was geëindigd. Tot slot Juda Leib Gordon (1831-1892), de grootste joodse dichter van zijn tijd.

Peretz Smolenskin

Toch stelden deze vroege Hebreeuwse schrijvers van de *haskala* te veel vertrouwen in de emancipatie, waarin zij een panacee voor alle joodse ellende zagen, om zich met het joodse nationalisme af te geven. Het was pas met Peretz Smolenskin (1842-1855), een romantisch schrijver en hoofdredacteur van een Hebreeuws tijdschrift, *Hasjachar*, dat de *haskala* een duidelijk nationaal-joods karakter kreeg. Peretz Smolenskin was de eerste die het denkbeeld van het joodse nationalisme onder de joodse intellectuelen in Rusland ingang deed vinden. Genadeloos bestreed hij de opvatting dat de joden slechts een godsdienstige gemeenschap vormden. Hij verkondigde dat de joden voor de hele wereld dienden te verklaren dat zij één volk waren, ook al bezaten zij geen eigen koninkrijk of land. Tegelijkertijd drong hij erop aan dat de joden zich dienden te beschouwen als burgers van de landen waar zij woonachtig waren, maar geestelijk hun nationale eenheid moesten behouden.

Eliëzer ben Jehoea

Het nationalisme van Smolenskin was een nationalisme zonder Palestina, oftewel een geestelijk nationalisme in de diaspora. De eerste profeet van de joodse terugkeer naar Palestina was in Rusland Eliëzer ben Jehoea (1858-1922). Hij publiceerde in 1881 een artikel, getiteld *De brandende vraag*, in Smolenskins tijdschrift *Hasjachar*, dat in Wenen verscheen. Ben Jehoea wees op de nationale bewegingen in het toenmalige Europa, die bevorderden dat jonge en kleine volkeren politieke onafhankelijkheid kregen. Hij stelde dat wat voor andere volkeren mogelijk was,

ook voor het joodse volk mogelijk moest zijn. In dit artikel bepleitte hij ook het herstel van het Hebreeuws als gesproken taal, zodat het de dagelijkse omgangstaal van het joodse volk zou worden. Deze gedachte werd de allesbeheersende hartstocht die hem zijn hele leven bezielde. Toen hij zich later in Palestina had gevestigd, kwam hij tot het besef dat er talrijke, voor het moderne leven noodzakelijke, woorden ontbraken in het toenmalige Hebreeuws. Hij stelde zich derhalve tot taak dit gebrek te verhelpen en begon een Hebreeuws lexicon (*Milon*) samen te stellen, dat het meest omvangrijke werk op dit gebied zou worden. Daarvoor maakte hij gebruik van alle perioden van de Hebreeuwse letterkunde – de bijbelse, talmuedische en middeleeuwse. Ben Jehoea voegde daar zelf nieuwe woorden aan toe en leverde zo een belangrijke bijdrage aan de verrijking van de Hebreeuwse taal. Door zijn doorzettingsvermogen en zijn weigering om in een andere taal te spreken dan het Hebreeuws bewees hij dat deze taal ook geschikt was om alledaagse zaken te bespreken. Zo legde hij de grondslag voor de hebraïsatie van het joodse Palestina.

Omstreeks dezelfde tijd stond in Rusland een van de belangrijkste dichters in het modern-Hebreeuws op, in de persoon van Chaim Nachman Bialik (1873-1934). Bialik zou zich later ook in Palestina vestigen. Zijn dichtkunst, rijke verbeeldingskracht en profetisch vuur droegen ertoe bij om het nog sluimerende zionsverlangen onder de joden te wekken.

Pinsker, Chowewe Zion

Het Hebreeuwse nationalisme in Rusland werd zeer krachtig bevorderd door de hevige reactie die intrad met de troonsbestijging van tsaar Alexander III, in het jaar 1881. Die leidde tot de beruchte mei-wetten van het jaar 1882, waarbij het aan joden verboden werd zich te vestigen of eigendom te verwerven buiten de steden, of zich van de ene plaats naar de andere te begeven. Waarbij zij bovendien nog aan allerlei andere discriminerende maatregelen werden onderworpen. Zo werd Rusland het middelpunt van de nationaal-joodse beweging.

De eerste oproep waarmee deze beweging zich tot de joodse massa wendde, was de bekende brochure *Auto-emancipatie* van

Leo Pinsker (1821-1891) uit Odessa. In deze in 1881 verschenen brochure beschrijft Pinsker het antisemitisme als een ongeheel sociale ziekte die hij 'judeofobie' noemde. Die is volgens hem het gevolg van het feit dat de jood geen eigen land heeft en 'voor de levenden een dode is, voor de inheemse bewoners een vreemdeling, voor de reeds lang ingezetenen een vagebond, voor de welgestelden een bedelaar, voor de armen een uitzuiger, voor de burgers een man zonder land en voor alle groepen een gehate concurrent. De joden dienen derhalve opnieuw een natie te worden, een volk met een eigen land.'¹⁹ Deze oproep leidde tot het ontstaan van de Chowewe-Zionbeweging²⁰, waarvan Pinsker tot aan zijn dood de leider was. De beweging werd gesticht in 1884 op een conferentie in Katowitz en verbreidde zich over Roemenië, Duitsland, Oostenrijk, de Verenigde Staten en Engeland. Haar meest praktische resultaat was dat zij het initiatief nam tot het stichten van landbouwkolonies in Palestina en tot immigratie naar dat land op enigszins ruime schaal. In hetzelfde jaar dat de brochure van Pinsker verscheen, organiseerde zich een groep jonge joodse mensen in Charkov onder de naam Biloe, de beginletters van de Hebreeuwse woorden *Bet Jacob lechoe we nelcha* (Huis van Jakob, kom, laat ons gaan²¹). De leden van de Biloe, meest studenten, stelden zich ten doel landbouwpioniers in Israëls oude vaderland te worden. Zo werden zij de voorhoede van de joodse bevolking in Palestina.

Theodor Herzl

In 1883 nam baron Edmond de Rothschild uit Parijs (1845-1934) de nederzettingen, die met grote moeilijkheden te kampen hadden, onder zijn hoede en droeg veel tot hun ontwikkeling bij. Het was echter pas onder leiding van Theodor Herzl (1860-1904) dat het joodse nationalisme ophield een filantropische en godsdienstige stroming te zijn en een georganiseerde, internationale, politiek georiënteerde beweging werd. Het uitbreken van een fel antisemitisme hetze in Frankrijk naar aanleiding van de Dreyfus-affaire, terwijl Frankrijk tot dan toe als het meest beschaafde land van de wereld werd beschouwd, deed Herzl de conclusie trekken dat de enige oplossing van het joodse vraagstuk lag in de stichting van een joodse staat.

Herzls gedachtegang was min of meer hetzelfde als die van Hess en van Pinsker wier werken hij overigens in die tijd nog niet kende. Herzl was echter de eerste die niet alleen het joodse vraagstuk op het terrein van de internationale politiek bracht, maar tevens vast overtuigd was van de gedachte die hij uitdrukte in de eenvoudige woorden: 'De joden zullen hun eigen staat hebben.' Hij zette zijn denkbeelden uiteen in *Der Judenstaat*, die hij in 1895 uitgaf en de leidraad werd voor de door hem gestichte beweging – de zionistische beweging (de term 'zionisme' werd het eerst gebruikt in 1892 door Nathan Birnbaum (1864-1937), die later een van Herzls eerste aanhangers zou worden). Hoewel Herzl in zijn jeugd ver van het jodendom afstond en weinig voeling met joden had, werd hij niettemin in zijn denkbeelden beïnvloed door de messiaanse verwachtingen en was de staat die hem voor ogen stond er een die een zegen zou zijn, niet slechts voor het joodse volk maar voor alle volkeren. 'De wereld', schreef hij, 'zal bevrijd worden door onze vrijheid, verrijkt door onze welvaart en vergroot door onze eigen grootheid. Hetgeen wij daar, in onze eigen staat, zullen pogen te verwerkelijken ten behoeve van onszelf, zal de hele mensheid ten goede komen'.²² Op grond van deze uitgangspunten riep Herzl in 1897 in Basel het eerste zionistencongres bijeen. Dit formuleerde het programma van het politieke zionisme in de woorden: 'Het zionisme streeft naar een volgens internationaal recht gewaarborgde woonplaats voor het joodse volk in Palestina' (het zgn. Baseler Programma).

De Mizrachi

Nauwelijks was de zionistische organisatie opgericht of het zionisme ondervond krachtige bestrijding, zowel van de orthodoxie als van de reform. Onder de orthodoxie was er een aantal rabbijnen dat het zionisme beschouwde als een poging om 'de hemel te bestormen'. Anderen vreesden op grond van de niet-godsdienstige opvattingen van de meeste zionistische leiders de gevolgen die deze beweging zou hebben voor de joodse godsdienst. Tegelijkertijd was er ook een grote groep orthodoxe joden, waaronder een vooraanstaande figuur als rabbijn Samuel Mohilever (1824-1898), die zich in navolging van Kalischer van meet af

aan bij de zionistische beweging aansloten. Onder leiding van rabbijn Izaäk Jacob Reines (1834-1915) richtten zij een partij binnen de zionistische beweging op die de naam Mizrahi kreeg en waarvan de leuze was: 'Het land Israël voor het volk Israël volgens de wet van Israël.'²³ Anderzijds was in die jaren de reform het zionisme onvoorwaardelijk vijandig gezind. Voor de reform was het zionisme een openlijke aantasting van haar fundamentele stelling dat de joden slechts een godsdienstgemeenschap vormden. Bovendien waren er zowel onder de orthodoxen als onder de aanhangers van de reform velen die van mening waren dat het politieke zionisme in strijd was met de loyaliteit van de joden ten aanzien van de landen waarvan zij burgerrechten gekregen hadden.

Opperrabbijn A. I. Kook

Onder de rabbijnen die de orthodoxe joden ten gunste van het zionisme beïnvloedden nam Abraham Izaäk Kook (1868-1935), de eerste opperrabbijn van het Heilige Land, een vooraanstaande plaats in. Ongetwijfeld was hij de grootste joodse godsdienstige persoonlijkheid van zijn generatie. Hij was vast overtuigd dat de zionistische beweging, ondanks de a-religieuze trekken die zij vertoonde, in wezen godsdienstig was en voortsproot uit die geneigdheid tot godsvrucht waarmee het joodse volk is begiftigd. Volgens hem waren er twee factoren die tot de heiligheid van het joodse volk en zijn gehechtheid aan de idee van godsvrucht bijdroegen. Enerzijds hun erfdeel, de geestelijke instelling van hun voorouders die nooit helemaal verloren was gegaan, en anderzijds de goede werken van de enkeling. De messiaanse gloed die de zionistische beweging kenmerkte en de universele idealen van rechtvaardigheid en gerechtigheid die haar bezielde, konden slechts worden verklaard op grond van de joodse geest, waarvan ten slotte ook de joodse massa's waren doordrongen. Dit maakte volgens Kook de zionistische beweging tot een verlossingsbeweging, ondanks het feit dat de enkeling vaak weinig blijk van godsdienstigheid gaf.

De geringe belangstelling, die in het bijzonder de jonge *chaloetsiem* (pioniers) in zijn dagen voor de godsdienst koesterden, mocht volgens opperrabbijn Kook allerminst op een lijn worden

gesteld met de dwalingen uit het verleden. De chaloetsiem waren opmerkelijk vrij van alle bijgeloof en afgodendienst, die de grootste vijanden zijn van vroomheid en geestelijk leven. Zij hadden slechts in zekere mate hun gevoeligheid voor het goddelijke verloren, door gemis aan begrip en inzicht. Hun vervreemding van het jodendom was volgens Kook in de meeste gevallen juist veroorzaakt doordat zij bezielde waren van een ideaal van sociale rechtvaardigheid, waarvan zij meenden dat het bij de oudere generatie niet voldoende weerklink had gevonden, gezien de mislukte pogingen om deel te nemen aan de socialistische bewegingen in Oost-Europa. Juist dit streven naar sociale gerechtigheid was op zichzelf reeds de 'weg van de Eeuwige', die Abraham zijn kinderen en huisgenoten had bevolen te volgen, het pad van 'rechtvaardigheid en gerechtigheid' (Gen. 18:19).

Deze overtuiging was bepalend voor de houding van opperrabbijn Kook ten aanzien van de niet-orthodoxe joden in Palestina. Voortdurend predikte hij verdraagzaamheid ten aanzien van hen en bracht die zelf ook in praktijk. Hij was ervan overtuigd dat het Heilige Land, als het toneel van de hoogste manifestaties van Gods Heiligheid, zelfs geestelijke invloed zou uitoefenen op overtreders van de wet en dat uit deze overtreders eens een beweging voor de terugkeer tot God zou voortkomen, die de hele wereld zou beïnvloeden. In het licht van de universele betekenis die de terugkeer van Israël naar zijn oude vaderland zou hebben, werd deze terugkeer een noodzaak voor de hele wereld, niet minder dan voor het joodse volk zelf. 'Israël,' plachtte hij te zeggen, 'oefent een heilige invloed uit, alleen al door het feit van haar bestaan. Velen haten het, velen vervolgen het, maar niemand kan zijn bestaan loochenen en dit bestaan zal nooit afdalen het denken van de mensheid te beïnvloeden en deze van haar droesem te zuiveren.' Maar Israël kan deze invloed het best vanuit het Heilige Land uitoefenen. En het feit dat vele denkbeelden van het jodendom reeds een algemeen bezit van de wereld zijn geworden, moet het voor de joden gemakkelijker maken om geestelijke invloed op andere volkeren uit te oefenen, als zij eenmaal naar het Heilige Land zijn teruggekeerd.²⁴

Ondanks zijn hoge positie en zijn grote invloed overtuigde

operrabbin Kook toch niet alle groepen binnen de orthodoxie. Een aantal orthodoxe rabbiën en leken die fel tegen het zionisme waren gekant omdat dit het joodse volk als een volk-zondermeer beschouwde en niet als 'Gods messiaanse volk', kwamen in 1912 te Katowitz bijeen onder leiding van Jacob Rosenheim (geb. 1871) en stichtten er de *Agoedas Israël*. De Agoeda stelt zich ten doel om de joden te verenigen op de grondslag van de Tora en alle problemen in Eretz Israël en de diaspora op te lossen in de geest van de Tora.

Cultureel zionisme

Tot de bestrijders van het politieke zionisme behoorde daarentegen ook een man wiens hele beschouwingswijze van het jodendom op het joodse nationalisme berustte, namelijk Asjer Ginzberg (1886-1927), die gewoonlijk bekendstaat onder het pseudoniem Achad Ha'am (Een uit het volk) en de stichter was van het zogenaamde 'culturele zionisme'. Voor hem was het joodse vraagstuk niet zozeer economisch en politiek, maar cultureel en geestelijk van aard en bestond het in de steeds voortschrijdende desintegratie van het joodse geestesleven onder de toenemende druk van de niet-joodse omgeving. Aangezien volgens Achad Ha'am de meerderheid van de joden in ieder geval in de diaspora zou moeten blijven, zou de stichting van een joodse staat op zichzelf het joodse vraagstuk onopgelost laten. Derhalve bepleit hij, in plaats van de joodse staat van Herzl waarheen joden uit verschillende, niets met elkaar gemeen hebbende culturen uit alle delen van de wereld zouden samenkomen, de stichting in Palestina van een autonome joodse gemeenschap die geleidelijk zou worden gevormd door de toewijding van een geestelijke elite van joden, doordrongen van de cultuur van hun volk. Bevrijd van de noodzaak zich aan te passen aan een cultuurpatroon dat hun oorspronkelijk vreemd was, zouden zij in staat zijn om volledig uitdrukking te geven aan de meest essentiële joodse waarden, met hun zo kenmerkende nadruk op het primaat van de absolute ethiek, gebaseerd op de gelijkheid van alle mensen in ethisch opzicht en de geestelijke eenheid van de mensheid zoals deze door de joodse profeten is verkondigd. Een zodanige gemeenschap, gevestigd in Israël's oude vaderland, zou dienen als

'geestelijk centrum' voor de joden die over de hele wereld verspreid woonden; zij zou een geestelijke invloed uitstralen en hen allen verenigen tot een nieuwe gemeenschap. Aldus zou het joodse volk geestelijk en cultureel worden voorbereid voor de opbouw van de ideale joodse staat van de toekomst.

Achad Ha'am scheidde de ethische gedachten van het jodendom van de godsdienstige inhoud. Hij schreef de unieke geaardheid van de joodse geest toe aan een onbewuste, diep in de joodse ziel verankerde kracht. Niettemin hield hij, overeenkomstig de joodse traditie, vast aan het geloof in Israël's zending en beschouwde hij de toekomstige joodse staat als een noodzakelijke voorwaarde voor de vervulling van Israël's messiaanse verwachting van de broederschap van de mensheid.

Martin Buber

Een andere vertegenwoordiger van de gedachte van het culturele zionisme is Martin Buber (1878-1965). In tegenstelling echter tot Achad Ha'am, wiens beschouwingswijze in de eerste plaats rationeel en niet-godsdienstig was, is die van Buber mystiek en religieus; zij heeft haar wortels in het chassidisme dat hij voor het Westen toegankelijk wilde maken. Zijn standpunt ten aanzien van het zionisme sluit aan bij de bijbelse opvatting dat het joodse volk van begin af aan het koninkrijk Gods moest vestigen door gerechtigheid en rechtvaardigheid te realiseren. Het geloof in deze taak schenkt betekenis aan elk ogenblik van het bestaan van de joodse enkeling. Een nieuw type jood is ontstaan in wie de idealen van zijn volk en de belangen van de mensheid harmonieus zijn verbonden. In het licht van deze opvatting is de diepste drijfveer van het joodse nationalisme het religieuze ideaal van een samenwerking van alle volkeren op de grondslag van gelijkheid en broederschap.

Bubers zionisme staat in direct verband met zijn vermaarde Ich-Du-leer, die de werkelijkheid in de eerste plaats als sociaal beschouwt. De werkelijkheid bestaat volgens Buber in de intermenselijke verhouding 'tussen de ene mens en de andere', een verhouding die haar uitdrukking vindt in ethisch handelen en het beschouwen van medemensen als unieke individuen. Dit brengt het besef met zich mee van de 'Ik-Gij'-verhouding tot de

Eeuwige. Het zionisme moet derhalve een sociale orde verwezenlijken die direct op God is betrokken en gerealiseerd wordt door de vervolmaking van de maatschappij.

Dit alles is een wijsgerige formulering van de joodse leer, maar Buber houdt geen rekening met de leer van de Talmoed en beschouwt het in acht nemen van de joodse leefregels niet als noodzakelijk voor de ideale maatschappij die hij bepleit. Ook tracht hij niet concreet te formuleren hoe zijn denkbeelden dan wel kunnen worden verwezenlijkt. Dit verklaart dat Buber in joodse kring slechts een beperkte invloed heeft uitgeoefend.

Hermann Cohen

Terwijl zowel Achad Ha'am als Buber van mening waren dat voor de verwezenlijking van het messiaanse ideaal de terugkeer van Israël naar het vaderland vereist is, nam de vermaarde Duits-joodse neokantiaan Hermann Cohen (1842-1918) een volkomen tegengesteld standpunt in. In tegenstelling tot de aanhangers van de reform was hij van oordeel dat de joden niet slechts een godsdienstgemeenschap zijn, maar ook een natie. Hij maakte evenwel een scherp onderscheid tussen de begrippen 'nationaal karakter' en 'nationale saamhorigheid'. Het eerste heeft volgens hem betrekking op een biologische en historische eenheid, het tweede op een politieke eenheid. Het joodse volk dient, als drager van het messiaanse ideaal als volk te blijven bestaan. Dit kan gebeuren binnen het kader van de bestaande staten die, in het bijzonder naarmate het begrip 'staat' steeds omvattender wordt, ruimte laten voor een verscheidenheid aan culturen. Tegelijkertijd dient echter de essentie van de joodse natie te worden gezien in het messiaanse ideaal, dat Israël een levend symbool moet zijn van de eenheid van de mensheid. Als zodanig kan het joodse volk niet worden beperkt tot een welomschreven gebied, noch kan het een eigen staat vormen. Volgens Cohen is zowel het politieke zionisme van Herzl als het culturele zionisme van Achad Ha'am in strijd met de joodse gedachte van de Messias.

De Balfourdeclaratie

Deze theoretische discussies onder West-Europese joden over het idee van een joodse staat werden gevoerd tegen een achter-

grond van groeiend enthousiasme onder een deel van de joden van Oost-Europa, die in het herstel van de joodse staat de enige mogelijkheid zagen om aan hun ellende te ontkomen. Aan de andere kant heerste er een grote mate van onverschilligheid onder een groot deel van de joden in het Westen, die in betere omstandigheden verkeerden en het idee van een joodse staat vaak als een hersenschim beschouwden.

Dit zou het misschien ook gebleven zijn wanneer Engeland niet in 1917, dankzij een initiatief van Chaim Weizmann (1874-1952), de Balfourdeclaratie had afgekondigd. Daarin erkende Engeland de historische rechten van de joden op Palestina en beloofde de stichting van een 'Nationaal Tehuis' voor de joden in het land van hun voorouders te zullen bevorderen. De Balfourdeclaratie werd drie jaar later internationaal bekrachtigd toen de Volkerenbond aan Engeland het mandaat over Palestina schonk opdat het zijn belofte kon vervullen.

Een golf van enthousiasme maakte zich van de joodse wereld meester na de afkondiging van de Balfourdeclaratie. Duizenden joden begaven zich naar Palestina waar zij het, tot dan ernstig verwaarloosde land, tot nieuwe bloei brachten. Zij legden moerassen droog, bevoelden woestijngrond, brachten de uitgeputte aarde weer tot vruchtbaarheid, richtten fabrieken op en maakten Palestina tot een land met een moderne cultuur. Zij wekten de Hebreeuwse taal weer tot leven, stichtten tal van onderwijsinstellingen en openden ten slotte een universiteit op de Scopusberg in Jeruzalem, als symbool van hun vastbeslotenheid dat het Nationale Tehuis op geestelijke grondslagen zou worden opgebouwd.

Niettemin bleven bepaalde invloedrijke kringen in de diaspora nog tegen het denkbeeld van een joodse staat gekant, maar de stortvloed van tragische gebeurtenissen die het gevolg waren van Hitlers vervolging van de joden en haar dieptepunt bereikten in de uitroeiing van zes miljoen joden in Europa – een derde van het hele joodse volk in de wereld – was sterker dan alle bedenkingen en wijsgerige beschouwingen. Velen die eens tot de krachtigste bestrijders van het denkbeeld van een joodse staat hadden behoord, werden nu de krachtigste aanhangers ervan.

De joodse staat

Engelands weigering om de joodse overlevenden van de concentratiekampen na de tweede wereldoorlog tot Palestina toe te laten leidde tot een scherp conflict tussen de joden van Palestina en de mandataris. Uiteindelijk nam de algemene vergadering van de Verenigde Naties op 29 november 1947 een resolutie aan dat het mandaat van Groot-Brittannië over Palestina zou worden beëindigd en in Palestina twee onafhankelijke staten zouden worden gesticht, een Arabische en een joodse.

Nu volgden de gebeurtenissen elkaar snel op. Op de dag na het einde van het eerste zionistencongres in 1897 schreef Herzl in zijn dagboek enkele zinnen waarin hij het ontstaan van de joodse staat vijftig jaar later voorspelde.²⁵ Op vrijdagmiddag 14 mei 1948, bijna vijftig jaar later, riep de zionistische leider Ben Goerion een bijeenkomst samen van een honderdtal vooraanstaande joden in het museum van Tel Aviv en verklaarde: 'Hierbij roepen wij de joodse staat in Palestina uit, die Israël zal heten'. Die middag om 16.38 uur werd de joodse staat geboren. Zo werd Herzls droom werkelijkheid en ging de droom in vervulling die Israël tweeduizend jaar lang had gekoesterd.

22. De joodse staat en het jodendom

De herleving van de joodse staat na een tijdvak van bijna tweeduizend jaar is een van de grote wonderen van deze tijd. De reeks gebeurtenissen die uiteindelijk hebben geleid tot het succes van Israëls strijd voor nationale onafhankelijkheid, zal voor de objectieve geschiedschrijver steeds een van de onverklaarbare episoden in de annalen van de mensheid blijven. Niet minder wonderbaarlijk is de wijze waarop tijdens het eerste decennium van het bestaan van de staat Israël een miljoen joden, grotendeels vluchtelingen zonder middelen van bestaan uit ongeveer zestig verschillende landen, in Israël werden opgenomen en geïntegreerd in de economie en de cultuur van het land. Zonder weerga is de snelle ontwikkeling van de jonge staat, de uitbreiding van landbouw en industrie, de ontginning van zijn bodemschatten en het tot stand komen – in wat eens een onvruchtbaar gebied was – van een moderne staat met vele sociale voorzieningen, met een rijk maatschappelijk en cultureel leven, met scholen, universiteiten, laboratoria, vakverenigingen, ziekenhuizen, bibliotheken en musea.

Op cultureel gebied blijkt Israëls scheppende werkzaamheid uit de bloei van beeldende kunsten, muziek, dichtkunst en toneel, maar in het bijzonder uit de wedergeboorte van de Hebreeuwse taal en literatuur. Alhoewel Israël een democratie is die iedereen vrijlaat in de naleving van de godsdienstplichten, waaraan zeer velen zich dan ook niet strikt houden, is er ook op godsdienstig gebied sprake van vooruitgang. Een bewijs daarvan is dat veel aspecten van de joodse levenswijze al deel uitmaken van het levenspatroon van de joodse staat. De zaterdag is de wekelijkse nationale rustdag. Op die dag zijn alle regeringsbureaus gesloten,

wordt er in de Israëlsche havens niet gelost of geladen, landen of vertrekken er geen vliegtuigen op Israëlsche luchthavens en rijden er geen treinen. Ook de winkels en bioscopen zijn gesloten en in het algemeen liggen de openbare busdiensten stil. Dit alles is eveneens het geval op de joodse feestdagen. In het Israëlsche leger worden de spijswetten nagekomen en ook in andere openbare instellingen en diensten die onder regeringsverantwoordelijkheid staan, zoals de politie, scholen, ziekenhuizen en gevangenissen. De wetten ten aanzien van huwelijkssluiting en scheiding zijn die van de halacha en huwelijk en scheiding vallen geheel onder de bevoegdheid van de rabbijnse rechtbanken, behalve als het niet-joden betreft die op hun beurt hun eigen rechtbanken bezitten.

Voor kinderen van religieuze ouders bestaan er van staatswege gefinancierde scholen. Bij Ramat Gan bij Tel Aviv is enige jaren geleden een universiteit op joodse grondslag geopend, genoemd naar de Mizrachileider, wijlen Meir Bar Ilan (1880-1949). We kunnen ook stellen dat er in Palestina nog nooit sinds de verwoesting van de tempel zo'n concentratie van studie van het jodendom is geweest als heden ten dage het geval is. Er bevinden zich in het huidige Israël meer dan 160 talmoedscholen met samen ruim 7000 leerlingen, onder wie zowel jeugdige personen als volwassenen, nog afgezien van vele andere instellingen voor joodse studie. Vele vooraanstaande rabbijnen uit alle delen van de wereld hebben zich in de staat Israël gevestigd en dragen in het hele land bij tot de verbreiding van de kennis van het jodendom. De laatste jaren verschijnt in Israël een opmerkelijk aantal boeken op joods gebied. Boeken en andere publicaties over alle aspecten van de joodse leer komen in groten getale van de pers en brengen de zonen en dochters van het nieuwe Israël en hun broeders en zusters buiten het land, in aanraking met de wijsheid van het voorgeslacht.

Tegelijkertijd moet worden opgemerkt dat de enkeling geheel vrij wordt gelaten in zijn particuliere leven, geloofsopvattingen en godsdienstig gedrag en dat de band tussen godsdienst en staat in Israël niet sterker is dan in de meeste landen van het Westen, zoals Groot-Brittannië. Israël bezit nog geen grondwet, maar in

de proclamatie waarbij in mei 1948 de staat Israël werd uitgeroepen, wordt aan alle burgers, van welk geloof ook, volledige vrijheid van godsdienst gewaarborgd. Israël kent dus geen staatsgodsdienst. Ondanks deze godsdienstvrijheid is de meerderheid van de joden die de joodse wetten niet in acht nemen en die ongeveer de helft van de bevolking uitmaken, ervan doordrongen dat de officiële erkenning van de joodse traditie een noodzakelijke voorwaarde is voor het handhaven van de eenheid onder de joden in verschillende landen, gezien de joodse geschiedenis en de geestelijke banden tussen Israël en de joden in de diaspora.

Deze gehechtheid aan Israëls oude geestelijke erfdeel wordt met name bevorderd door de algemene verbreiding van de studie van de Bijbel. De mannen en vrouwen van Israël, die een Hebreeuws spreken dat nog nauw verwant is aan de taal van de Bijbel en die leven en werken in een land rijk aan herinneringen aan het bijbelverhaal, vinden de studie van de Bijbel vanzelfsprekend en eenvoudig. Kinderen worden vanaf hun prille jeugd met de Bijbel vertrouwd gemaakt, en welke methoden hiervoor ook worden gebruikt, dit onderricht moet wel een onuitwisbare indruk bij hen achterlaten.

In ethisch opzicht heeft de staat Israël al blijk gegeven van hoge opvattingen. Deze blijken niet alleen uit Israëls bereidheid om grote offers te brengen om honderdduizenden joodse mannen en vrouwen uit verschillende delen van de wereld op te nemen, maar ook uit de grote mate van goede wil die het toont tegenover de Arabische burgers van Israël, ondanks de voortdurende spanningen en gevaren waaraan het blootstaat ten gevolge van de onverzoenlijke haat van de Arabische buurstaten.

Men kan weliswaar zeggen dat hun ellendige situatie in Europa en andere landen de joden tot deze prestaties hebben gebracht, maar het valt niet te ontkennen dat de fundamentele drijfveer voor deze transformatie van geestelijke aard is. Het is een drijfveer die haar wortels heeft in de goddelijke belofte aan de aartsvader Abraham in het begin van de joodse geschiedenis, die steeds in het middelpunt heeft gestaan van het joodse bestaan. Aan deze waarheid werd op welsprekende wijze uitdrukking gegeven door David Ben Goerion, de eerste minister van Israël, in

een toespraak tot de Algemene Raad van de Zionistische Organisatie in Jeruzalem in juli 1957: 'Het lijden van het joodse volk in de diaspora op economisch, staatkundig en cultureel gebied is zeker een krachtige factor geweest bij de joodse immigratie naar het land Israël, maar alleen het messiaanse visioen heeft deze factor vruchtbaar gemaakt en geleid tot de stichting van de staat Israël. Lijden zonder meer is vaak ontierend en onderdrukking vaak destructief. Als wij van onze profeten niet het messiaanse visioen van de verlossing hadden geërfd, zou het lijden van het joodse volk in de diaspora tot zijn ondergang hebben geleid. Het thuisbrengen van de ballingen, dat wil zeggen de terugkeer van het joodse volk naar zijn land, is het begin van de verwezenlijking van het messiaanse visioen.'

Wat met dit messiaanse visioen wordt bedoeld, is dat, net zoals de verlossing van Abraham uit het Oer der Chaldeeën en de uittocht uit Egypte werden toegeschreven aan een goddelijke bedoeling¹, ook de hedendaagse jood het herstel van de joodse staat in het oude vaderland na een ballingschap van tweeduizend jaar toeschrijft aan Gods bedoelingen ten aanzien van Israël en door middel van Israël ten aanzien van de hele mensheid.

Gedurende alle eeuwen zijn de joden zich diep bewust gebleven van hun onverbreekelijke verbondenheid met de mensheid in haar geheel. In dezelfde geest is de jonge joodse staat zich ervan bewust dat de handhaving van het joodse geloof en de joodse toekomstverwachtingen van duizenden jaren van de grootste betekenis zullen zijn voor alle volkeren, van een wereld die verscheurd wordt door spanningen en de vrees voor massale vernietiging.

Slechts de tijd zal leren of de wedergeboorte van de staat Israël werkelijk het begin betekent van de verwerkelijking van dit messiaanse visioen. Het is echter in elk geval een vaststaand feit dat de invloed van de joodse staat op joden in de rest van de wereld erg groot is. Israël heeft vele joodse groepen een nieuw gevoel van eigenwaarde geschonken en een gevoel van veiligheid zoals zij nooit eerder hadden bezeten. Ook heeft het een dieper begrip voor joodse waarden veroorzaakt, de bestudering van het jodendom gestimuleerd en de trouw aan het joodse erfdeel onder de

joden versterkt. Bij de reform- of liberaal-joodse beweging heeft het geleid tot het opnieuw invoeren van vele tradities en godsdienstige gebruiken die zij eerder van de hand had gewezen; de orthodoxie is door het bestaan van Israël vervuld met groter vertrouwen in de mogelijkheid haar principes uit te dragen. Overal heeft de stichting van de staat Israël geleid tot versterking van de joodse solidariteit en tot het bevorderen van een besef van eenheid onder de joden, gegrond op gemeenschappelijke historische tradities en toekomstverwachtingen. Het is daarom niet te ver gezocht om te verwachten dat vroeg of laat ook die zonen en dochters van het huis Israëls die nu nog ver van hun volk afstaan, nieuwe inspiratie zullen putten uit Zion en Jeruzalem, vanwaar opnieuw de Tora en het Woord des Heren zullen uitgaan, zoals dit voorspeld is door de oude profeten.

Velen zijn er diep van overtuigd dat na een tijdperk van aanpassing, consolidatie en vrede het joodse volk in zijn oude vaderland opnieuw die scheppende energie op geestelijk gebied zal tonen waardoor de belangrijkste perioden in zijn geschiedenis werden gekenmerkt. Te allen tijde hebben de grootste joodse geesten het joodse nationalisme niet als een einddoel op zichzelf beschouwd, maar als een middel ter handhaving van het jodendom en zijn messiaanse idealen van vervolmaking ten behoeve van de mensheid. Het joodse volk heeft door haar onwrikbare trouw aan de Tora een bijzondere bijdrage geleverd aan de vervulling van deze idealen – een bijdrage die tot stand gekomen is onder beproevingen die hun gelijke niet hebben in de geschiedenis. Laten wij hopen dat de dag zal aanbreken dat deze idealen werkelijkheid worden en algemeen zullen worden aanvaard. Deze hoop wordt door alle joden gedeeld, van de meest a-religieuze nationalisten tot de aanhangers van de extreme reform. Alhoewel zij onderling verschillen in hun benaderingswijze en methoden, zijn zij niettemin allemaal beïnvloed en geïnspireerd door het voorbeeld van hun voorouders, die vierduizend jaar lang het geloof in de openbaring trouw bleven en de traditie bewaarden, verenigd in hun streven om één en hetzelfde goddelijke doel te bevorderen: de vestiging van het messiaanse rijk dat gelijk is aan het koninkrijk Gods onder de mensen.

Noten

1. Het begin

1. Zie JAMES B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament* (Princeton University Press, 1950), blz. 455 e.v.; en H. FRANKFORT e.a., *Before Philosophy* (Pelican, 1950), blz. 154 e.v.
2. Haran was de geboorteplaats van Abram, zoals blijkt uit Gen. 24:4 en 40. Zie volgende noot.
3. 'Ga weg uit je land en je geboortegrond' in Gen. 12:1 moet worden opgevat als betrekking hebbend op respectievelijk Mesopotamië en Haran en niet op Babylonië en Oer.
4. Gen. 12:7. Pas toen zou God aan Abraham zijn verschenen, en hierdoor aan wat tot dusverre een subjectieve gevoelsindruk was geweest de objectieve realiteit van een openbaring verlenen.
5. De uitspraak van de vierletterige naam, het tetragram, is niet bekend en wordt niet letterlijk uitgesproken. Het is dus beter om de naam van God ongevocaliseerd te laten.
6. Er zijn verschillende andere data voor de Exodus voorgesteld, die zich uitstrekken van 1584 tot 1144 v.Chr., maar de bijbelse datum is nu door vele geleerden aanvaard, met slechts kleine onderlinge verschillen. Zie S.L. CAIGER, *Bible and Spade* (Oxford University Press, 1935), Appendix I, blz. 192-193.

3. De Tora

1. De context maakt duidelijk dat het ritueel van het blazen op de *sjo-far* (ramshoorn) op de eerste dag van de zevende maand wordt voorgeschreven ter voorbereiding van de Grote Verzoendag die spoedig volgt.
2. Dit is de juiste betekenis van het Hebreeuwse woord *rea*; de gewone vertaling 'buurman' is misleidend.
3. Zie blz. 24.

4. Israëls afvalligheid

1. T.H. ROBINSON, *Palestine in General History* (Schweich Lecture, 1929), blz. 44.

5. Nationaal en religieus verval: de tragiek van het rijk Israël

1. I Kon. 12:28 et passim.
2. Zie blz. 35.

6. Opkomst en ondergang van het koninkrijk Juda

1. Zie blz. 44.
2. De juiste datum van de val van Jeruzalem blijkt uit een inscriptie in spijkerschrift op een tablet dat zich in het British Museum in Londen bevindt en dat in 1956 werd ontcijferd. Dit is de eerste ons bekende buiten-bijbelse bron die met zoveel woorden de verovering van Jeruzalem (hier 'de stad van Juda' genoemd) vermeldt en de afzetting van haar koning (Jehojachin) en de troonsbestijging van een nieuwe koning volgens de 'eigen keuze' van de veroveraar. Zie D.J. WISEMAN, *Chronicles of the Chaldean Kings, 626-556 B.C.* (British Museum, 1956), blz. 72-73.

7. De profeten

1. Zie TH.J. MEEK, *Hebrew Origins*, herz. ed., New York, 1950, blz. 228.
2. Zie blz. 26.
3. Zie blz. 55.

8. De priesters en psalmdichters

1. Zie blz. 49.

9. De wijzen

1. Epstein doelt hier op het utilitarisme, een Engelse richting in de filosofie die als beginsel van het menselijk handelen slechts erkent wat nuttig is en die grote invloed heeft gehad op de moderne economie. (vert.).
2. Voor een Engelse vertaling van de Egyptische *Dialog van de levensmoede met zijn ziel* en van de Babylonische Hymne aan Mardoeck *Ik zal de Heer der Wijsheid prijzen*, die allebei de naaste oude parallellen vormen met het boek Job, zie PRITCHARD, *op. cit.* blz. 405 e.v. en blz. 434 e.v.

10. De theocratische staat Judea

1. Sommige geleerden stellen het optreden van Ezra na dat van Nehe-

mia en nemen aan dat Ezra in het jaar 398 jaar zijn werkzaamheid begon in plaats van 458; deze opvatting wordt echter door de meerderheid van de historici niet gedeeld.

2. Een voorbeeld van zo'n 'omheining' is het verbod om op de sjabbat een werktuig in handen te nemen dat voor de arbeid bestemd is, als voorzorgsmaatregel tegen het gebruik ervan (*moekise*). Andere voorbeelden zijn het wassen van de handen voor de maaltijd en het tienden geven van bepaalde producten die niet uitdrukkelijk in de Bijbel worden genoemd.

3. Zie blz. 49.

11. De tweede joodse staat

1. Zie blz. 94.

2. De theorie van de twee sanhedrins is het eerst verkondigd door DR. ADOLF BÜCHLER, een van de vroegere rectoren van het Jews' College, in zijn werk *Das Synedrion in Jerusalem und das grosse Bet Din in der Quader-Kammer*, Wenen 1902. Zijn theorie heeft sindsdien steeds meer aanhangers gevonden.

3. *Talmoed Bawli, Tractaat Sjabbat*, 31 a.

4. Misjna, *Spreuken der vaderen*, I, 12.

5. *Op. cit.* I, 15.

6. De term *prozboel* wordt gewoonlijk afgeleid van het Griekse *pros* en *boule* – ('verklaring' voor de raad' – en is de benaming voor een wetsgeldig document dat door de schuldeiser voor het begin van het vrijlatingsjaar is opgesteld en dat de rechtbank de bevoegdheid geeft om het hem verschuldigde bedrag te innen. Het aan de *prozboel* ten grondslag liggende principe berust op het bijbelvers: 'Een vreemde mag je aanmanen, maar wat je bij je broeder hebt uitstaan, dat moet je kwijschelden' (Deut. 15:4). De geldigheid van het vrijlatingsjaar is door Hillel zo geïnterpreteerd dat schulden worden uitgesloten die op last van de rechtbank reeds voor de aanvang van het zevende jaar waren teruggevorderd, aangezien deze schulden feitelijk niet langer 'bij je broeder' waren, maar reeds als geïnd werden beschouwd.

7. Het is deze loochening van de transcendente werkelijkheid van de toekomst op aarde die in laatste instantie de apocalyptische literatuur scherp onderscheidt van het boek Daniël, ofschoon de symboliek daarvan door vele apocalyptische schrijvers is nagevolgd. Voor de algemene oplossing van het probleem van de rechtvaardigheid volgt Daniël de profeten (zie blz. 62) door een toekomst op aarde te schilderen die, behalve wat betreft de opperheerschappij van gerechtigheid, niet anders zal zijn dan het heden, een toekomst in de zegeningen waarvan zelfs

zondaren na vele beproevingen zullen delen (Dan. 12:10), wat verklaart dat het boek Daniël, ondanks zijn apocalyptische elementen, in de Canon is opgenomen.

8. Genieza (bergplaats) is de naam van de bergplaats in de Ezra-synagoge in Caïro die een grote verzameling van niet langer voor gebruik bestemde oude joodse werken en fragmenten van manuscripten bevatte, die een belangrijk licht werpen op de joodse literatuur en geschiedenis. De grote meerderheid van de werken uit de Genieza werd in 1898 naar Engeland overgebracht waar zij nu deel uitmaken van de bibliotheek van de universiteit van Cambridge. Tot deze fragmenten behoort het Document van de Zadokieten, dat Schechter in 1902 voor het eerst publiceerde. Vanwege hun heiligheid mochten Hebreeuwse geschriften over godsdienstige onderwerpen niet worden vernietigd; dit leidde tot de gewoonte van het opbergen van niet langer gebruikte werken, die voor het nageslacht van grote waarde zouden blijken.

9. Zie TACITUS, *Annales* xv, 44: 'Auctor nominis eius Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat' – Christus, de stichter van de [christelijke] naam had de doodstraf ondergaan onder de regering van Tiberius, volgens het vonnis van de procurator Pontius Pilatus.

10. Zie blz. 91.

11. Sommige schrijvers stellen deze *Menachem* gelijk met 'de leraar der gerechtigheid' van de Dode-Zeerollen; zie blz. 109.

12. Het geestelijke centrum van de joodse natie

1. Zie M. SCHREINER, *Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur* (Berlin, 1899), blz. 55.

2. *Talmoed Jeroesjalmi*, Sanhedrin, x, 5.

3. Zie blz. 94.

4. De joodse kalender is een maankalender. Het joodse jaar bestaat uit twaalf maanmaanden die gemiddeld iets meer dan 29,5 dag tellen en waarbij iedere nieuwe maan een half feest is. In de tijd dat de tempel nog bestond, werd het tijdstip van de nieuwe maan niet alleen door astronomische berekening vastgesteld, maar ook door middel van waarneming, d.w.z. het intreden van de nieuwemaanfase werd niet eerder verkondigd dan getuigen waren verschenen voor het grote sanhedrin te Jeruzalem (of op een andere plaats in Palestina waar het gevestigd was) en getuigd hadden dat zij de nieuwe maan hadden gezien, mits deze getuigenis niet langer dan 30 dagen na de vorige nieuwe maan werd afgelegd. In geval er op de 30e dag geen getuigen verschenen waren, werd het intreden van de nieuwe maan vastgesteld op de volgende dag,

zonder getuigen, omdat er geen twijfel aan kon bestaan dat de maan zich tegen die tijd had vernieuwd. Wanneer verkondigd was dat de nieuwe maan was verschenen, werden boodschappers uitgezonden naar de verder verwijderde delen van Palestina om de gemeenten daar in kennis te stellen van de dag waarop de nieuwe maan was vastgesteld, opdat zij zouden weten op welke dag het feest dat in die bepaalde maand viel, moest worden gevierd. De joodse gemeenten in de diaspora, die door de boodschappers niet tijdig genoeg konden worden bereikt, dienden het feest twee dagen lang te vieren, om er zeker van te zijn dat ze dit op de juiste dag deden. Zo ontstond de gewoonte dat in de diaspora verschillende joodse feestdagen twee dagen lang worden gevierd. Deze gewoonte bleef voor de joden in de diaspora in stand. Ook nadat Hillel II (een patriarch uit de 4e eeuw) de vaste kalender had ingevoerd krachtens welke alle feestdagen uitsluitend worden vastgesteld op grond van berekening (zie blz. 133). Deze gewoonte hield stand niet alleen uit eerbied voor het voorvaderlijk gebruik, maar ook om te tonen dat men nog steeds, als tevoren, zich afhankelijk voelde van Palestina.

5. Zie blz. 106.

6. Volgens de Misjna was lang voor de huidige tijdrekening in de tempel een exemplaar aanwezig van de standaardtekst van de Bijbel op grond waarvan schriftgeleerden de exemplaren van particulieren plachten te corrigeren (zie *Talmoed Ketoebot*, 106a). Dit exemplaar stond bekend als 'de Wetsrol van de Tempelhof' of, volgens een variant, 'de Rol van Ezra' (zie H.H. DANBY, *The Mishnah* Oxford University Press, 1933, blz. 210, 626). JOSEPHUS, *Contra Apionem* 1, 42, maakt melding van de grote zorgvuldigheid waarmee men de nauwkeurigheid van de tekst van de Bijbel wilde waarborgen.

7. Op 11 april 1960 werden in een grot bij de Dode Zee, ongeveer 5,5 km ten zuiden van En Gedi, nog 15 brieven van Bar Kochba gevonden, die getekend waren met de naam Simon bar Kosiba. Bij En Gedi vond na de val van Bethar de laatste rest van zijn troepen de dood.

13. Het ontstaan van de Talmoed

1. Zie blz. 26.

2. 'Rab' is de Aramese vorm voor het Hebreeuwse 'rabbi' en was de titel waaronder Babylonische talmoedgeleerden bekend stonden.

3. Zie noot 4 van hoofdstuk 12.

4. In de loop der tijd ontstonden dergelijke verzamelwerken betreffende andere bijbelboeken; het meest omvangrijke hiervan is de *Jalkoet Sjimoni*, een soort thesaurus van Midrasjem op de hele Bijbel, samen-

gesteld uit talrijke bronnen, waarvan wij een deel niet meer bezitten; dit werk dateert waarschijnlijk uit de eerste helft van de 13e eeuw en wordt toegeschreven aan een zekere SIMON uit Frankfort. Ook bestaat er een omvangrijke Midrasj op de Bijbel die wordt toegeschreven aan DAVID HA-NAGID (1212-1300), een kleinzoon van Maimonides; deze Midrasj is bewaard in manuscripten die zich bevinden in de bibliotheken van Parijs, Londen, Berlijn, Jeruzalem en Moskou.

Een andere thesaurus van Midrasjiem die niet lang geleden werd ontdekt, is de Jemenitische *Midrasj ha Gadol* (Grote Midrasj) die door sommigen wordt toegeschreven aan DAVID BEN AMRAM VAN ADEN (13e eeuw), door anderen aan ABRAHAM, de zoon van Maimonides. De Midrasj werd tegen het einde van de vorige eeuw als manuscript naar Europa gebracht door een antiquiteitenhandelaar en heeft sindsdien de aandacht getrokken van verschillende geleerden die elk een onderdeel ervan hebben gepubliceerd, zodat het grootste deel ervan nu in druk is verschenen.

5. Voor een uitvoeriger uiteenzetting in het Nederlands over de Talmoe zie J.L. PALACHE, *Inleiding in de Talmoe*, Haarlem, 1922; herdrukt in 1954.

14. De Talmoe in het jodendom – (1): geloof

1. Zie hoofdstuk 2 en hoofdstuk 3.

2. Midrasj Tanchoema, ed. Buber 1, blz. 50.

3. Zie hoofdstuk 3.

4. *Jalkoet Sjim'oni*, Exodus, 396; ook Midrasj Klaagliederen Rabba, 1, 53: 'Hebt gij een *Hefker*-wereld gezien?'

5. Zie blz. 30.

6. Zie in dit verband de noachidische studie van WILLEM ZUIDEMA en JOS OP HET ROOT: *En God sprak tot Noach en zijn zonen; een joodse code voor niet-joden?*, Ten Have, Baarn, 1991 – Vert.

7. Vgl. blz. 20-21.

8. Zie blz. 206.

9. *Tosefta Sanhedrin* XIII, 2 en *Misjnat Rabbi Eliezer* (ed. Enelow, New York, 1934), blz. 121: 'De vromen van de volkeren van de wereld die de zeven noachidische voorschriften nakomen, zullen niet minder dan Israël het koninkrijk der hemelen beërven.' De *Misjnat Rabbi Eliezer* wordt door de uitgever in de 4e eeuw geplaatst.

15. De Talmoe in het jodendom – (2): ethiek en deugdenleer

1. *Tanna debe Eljahoe* (ed. M. Friedmann), blz. 197. Over deze Midrasj zie blz. 195.

16. De Talmoe in het jodendom – (3): godsdienstige handelingen

1. Dit toegevoegde gebed is ingelast ter verijdeling van de boze opzet en oogmerken van hen die het joodse volk willen schaden. Volgens de talmoedische bronnen werd het vervaardigd (Talmoe Berachot 28a) door Samuel de Jongere omstreeks 100 n.Chr., op verzoek van de nassi Rabban Gamliel van Javne. Zie blz. 118.

2. Zie blz. 138.

3. Onkelos is de Aramese vorm voor Aquila (zie blz. 121). Of deze twee vertalers een en dezelfde persoon zijn, is niet zeker.

4. De enige uitzondering is het moesafgebed van het Nieuwjaarsfeest dat drie tussenliggende lofzeggingen bevat die uitdrukking geven aan drie aspecten van dit feest (zie blz. 182 e.v.).

5. Zie blz. 270.

6. Zie noot 4 van hoofdstuk 12.

7. Het bijbelse gebod om het Paasfeest te vieren in de tijd van het lentekoren (Deut. 16:1), maakte het noodzakelijk het maan en het zonnewiel met elkaar in overeenstemming te brengen, omdat het jaarlijkse verschil tussen beide jaren ongeveer elf dagen bedraagt. Dit wordt bereikt door herhaaldelijk (ongeveer zeven maal in de negentien jaar) een schrikkelmaand in te lassen waardoor het jaar uit dertien in plaats van uit twaalf maanden komt te bestaan. Deze schrikkelmaand wordt ingevoegd tussen Adar en Nisan en wordt Adar Sjeni (tweede Adar) genoemd.

8. Dit is de enige keer dat een jood knielt, behalve tijdens *Rosj Hasjana*, bij het reciteren van het *alenoe* (zie blz. 169) tijdens het moesafgebed, aangezien het knielen normaliter uitsluitend is voorbehouden aan de dienst in de tempel.

9. Zie Esther 9:18.

10. Zie blz. 97.

11. Zie blz. 247 e.v.

12. Zie blz. 169.

17. De consolidatie van het talmoedische jodendom

1. Een manuscript van de Hebreeuwse Bijbel dat in 1008 te Caïro door Samuel ben Jakob was gekopieerd direct van handschriften 'gereedgemaakt door Aäron ben Mosje ben Asjer', het jongste lid van de familie Ben Asjer, is momenteel in het bezit van de openbare bibliotheek van Leningrad (MS B 19A). De tekst van dit handschrift is sinds de derde druk afgedrukt in de vermaarde *Biblia Hebraica* van R. Kittel. Ook bestaat de codex van Aleppo nog, die weliswaar niet door Aäron ben Mosje ben Asjer zelf was geschreven, maar door hem van punctuaties

en masoretische tekens werd voorzien. Deze codex, die in Jeruzalem was geschreven, werd eeuwenlang bewaard in een oude synagoge in Aleppo; volgens aanvankelijke berichten zou hij in vlammen zijn opgegaan toen deze synagoge, eind november 1947, in verband met het besluit van de Verenigde Naties de staat Israël op te richten, in brand werd gestoken. Uit een artikel door wijlen Jitzchak Ben Zvi, de tweede president van Israël, in het Hebreeuwse tijdschrift *Sinai*, vol. 21, nr. 7-8, april-mei 1958, blz. 5 e.v. blijkt echter dat deze codex teruggevonden is en 'zich nu in veiligheid bevindt'.

2. Zie blz. 184.

18. De joodse filosofie

1. *Emoenot we Deot* 3:7.

2. Op cit. 10:5

3. Ontdekt door Salomon Munk in de Bibliothèque Nationale in Parijs.

4. Voor een beschrijving van de Chazaren en hun middeleeuwse nomadenrijk dat gedurende twee eeuwen bestuurd werd door vorsten en ambten die officieel de joodse godsdienst beleden, zie D.M. DUNLOP, *The history of the Jewish Khazars*, Princeton, NJ, 1954.

5. Koezari, 4. 16.

6. *Op. cit.* 2, 36 sqq.

7. Zie blz. 220.

8. Zie blz. 30.

9. Zie blz. 146.

10. D.YELLIN & I. ABRAHAMS, *Maimonides*, Londen, 1935, blz. 135.

11. *Or Adonai* 3, I, 5.

12. *Sefer ha Ikkariem* I, I.

13. *Op. cit.* I, 2.

19. De joodse mystiek: de Kabbala

1. MAIMONIDES, *Responsa* (ed. Freimann), blz. 373.

2. Zie *Talmoed Sanhedrin*, 65b.

3. Zie *Talmoed Pesachim*, 54a

4. Zie blz. 194.

5. *Het Boek der Vromen*, vert. door PROF. DR. M.A. BEEK (Amsterdam, Arbeiderspers, 1950).

6. Zie blz. 187.

7. *Talmoed Chagigah*, 12a, 7a, zie Midrasj Genesis Rabba XII, 15.

8. Aangehaald in G. SCHOLEM, *Major Trends in Jewish Mysticism* (3e herz. ed., N. York).

9. *Loc. cit.*

10. De door Luria ingestelde gebruiken en andere die uit de school van Safed voortkwamen, zijn verzameld en aan het gebedenboek volgens de sefardische ritus toegevoegd onder de naam *Siddoer Ari*.

20. De bijdrage van de middeleeuwse rabbijnen

1. Met antinomianisme wordt bedoeld dat de algemene geldigheid van de wet gerelativeerd kan worden in de mystiek omdat de mysticus een directe relatie zoekt met God – Vert.

2. Zie blz. 171.

3. Inleiding.

4. Zie LEOPOLD ZUNZ, *Zur Geschichte und Literatur*, blz. 123.

5. Zie ISRAEL ABRAHAMS, *Jewish Quarterly Review*, 1891, blz. 475-476.

6. Zie blz. 266.

7. Zie blz. 246.

8. Geciteerd in *Lubavitscher Rabbi's Memoirs* (Eng. vert. door N. Mindel, Brooklyn, 1949), blz. 40 e.v.

9. Geciteerd in S.A. HORODETSKY, *Ha-Chassidim we-ha-Chassidoeth*, 1, 88.

10. *Op. cit.* 1, blz. 120.

11. Geciteerd in L.I. NEWMAN, *Chasidic Anthology*, New York, 1944, blz. 186.

12. Geciteerd in MARTIN BUBER, *Tales of the Chasidim*, 1, The Early Masters, Londen, 1956, blz. 19.

13. Geciteerd in S.H. SPIEGEL, *Hebrew Reborn*, Londen, 1931, blz. 197.

14. Geciteerd in A.Z. IDELSOHN, *Jewish Liturgy*, New York, 1932, blz. 262.

15. Zie blz. 350, nr. 11.

16. Afgeleid van de naam van een stadje in Noordwest-Rusland, waar de afstammelingen van Sjneur Zalman, die de achternaam Schneersohn aannamen, woonden en dat zij van 1813 tot 1916 tot het middelpunt van chabad-activiteit maakten.

17. Zie Pinkas. *Geschiedenis van de joodse gemeenschap in Nederland* van J. Michman e.a. Amsterdam, 1992) – Vert.

18. Meegeedeeld door BAROECH VAN SJKLOV (1752-1810) in zijn inleiding tot de Hebreeuwse vertaling van de *Zes boeken van Euclides' Geometrie* die hij vervaardigde op verzoek van de Gaon van Wilna.

19. Zie blz. 216.

21. Moderne stromingen in het jodendom

1. *Jeruzalem* II, blz. 98.

2. De eerste reformgemeente in Engeland werd gesticht in 1842. Zij

loochende het gezag van de Talmoed, maar aanvaardde het gezag van de Bijbel. Een aantal van haar leden vonden dit echter niet radicaal genoeg en als gevolg hiervan scheidden zij zich onder leiding van Claude Montefiore (1858-1938) af en vormden in 1902 de 'liberaal-joodse beweging'. Terwijl het aantal leden van zowel de reform als van de liberale gemeente sindsdien is toegenomen, vormen ze samen slechts een kleine minderheid onder de joden van Engeland die in meerderheid tot de orthodoxe groeperingen behoren.

3. De orthodoxie staat niet toe om tijdens de godsdienstoefening gebruik te maken van muziekinstrumenten, ter herinnering aan de verwoesting van de tempel, waar muziekinstrumenten een kenmerkend onderdeel van de dienst vormden (vgl. Ps. 137:5).

4. Zie blz. 175.

5. Zie blz. 176.

6. Zie noot 4 van hoofdstuk 12.

7. Zie blz. 172.

8. Zie noot 8 van hoofdstuk 11.

9. M. KAPLAN, *Judaism as a Civilization*, New York, 1934.

10. Zie SHOLEM SPIEGEL, *op. cit.* blz. 57.

11. Zo genoemd ter nagedachtenis van rabbijn Isaac Elchanan Spektor van Kovno (1817-1896), een van de meest vooraanstaande rabbijnen van zijn generatie, een autoriteit met wereldwijd gezag en vermaard vanwege zijn responsa waarin hij nieuwe principes van interpretatie van de wet invoerde.

12. Zie blz. 311.

13. Zie blz. 215.

14. Zie blz. 281.

15. Geciteerd door JACOB B. AGUS, *Guideposts in Modern Judaism*, New York, 1954, blz. 26.

16. *Rome and Jerusalem* (Engelse vert. door M. Waxman, New York, 1943), blz. 77.

17. *Op. cit.* blz. 146.

18. *Op. cit.* blz. 108.

19. Geciteerd door SH. SPIEGEL, *op. cit.* blz. 216.

20. Letterlijk 'Beminnaars van Zion'.

21. Zie Jesaja 2:5.

22. Geciteerd door J. FRAENKEL, *Theodore Herzl*, Londen, 1946, blz. 60.

23. 'Mizrachi' is een afkorting van de woorden *Merkaz Roechani* (geestelijk centrum) het denkbeeld dat aan het geestelijk-religieuze ideaal van het godsdienstig zionisme ten grondslag ligt. Tegelijkertijd is

'Mizrachi' ook afgeleid van *Mizrach* (het Oosten) en symboliseert zo de oorsprong van de joodse traditie en de liefde voor het Heilige Land.

24. Zie I. EPSTEIN, *Abraham Jitschak ha Cohen Kook*, 1951, blz. 18.

25. 'Als ik het congres van Bazel in een enkele zin zou moeten samenvatten – hetgeen ik nooit zou wagen in het openbaar te doen – zou ik zeggen: "In Bazel heb ik de joodse staat gesticht." Als ik dit hardop had gezegd, zou ik met algemeen gelach worden begroet, maar misschien over vijf jaar, en zeker over vijftig jaar, zal iedereen dit aanschouwen.' Aangehaald door A. BEIN, *Theodor Herzl*.

22. De joodse staat en het jodendom

1. Zie blz. 15 en 22.

Bibliografie

In dit overzicht zijn slechts de voornaamste werken opgenomen, en die welke in Nederland betrekkelijk gemakkelijk verkrijgbaar of bereikbaar zijn. — Vert.

1. Naslagwerken

- The Jewish Encyclopaedia*, 12 vols., 1901-1916.
Encyclopaedia Judaica, Das Judentum in Geschichte und Gegenwart, Bd. I-X (tot Lyra), Berlijn, 1928-1934.
Judisches Lexikon, 5 dln., Berlijn, 1927-1930.
Encyclopedia of Jewish Knowledge, 1 dl., New York, 1934.
Philo-Lexikon, Handbuch des jüdischen Wissens, 1 dl., Berlijn, 1935.
Vallentine's Jewish Encyclopedia, 1 dl., Londen, 1938.
Universal Jewish Encyclopedia, 10 dln., New York, 1938-1948.
The Standard Jewish Encyclopaedia, onder redactie van Cecil Roth, 1 dl., Londen, 1959.

2. Algemene werken

a) Geschiedenis

- GRAETZ, HEINRICH, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, 11 dln., 1853-1875; vele malen herdrukt.
 —, *Volkstümliche Geschichte der Juden*, 3 dln.; vele malen herdrukt.
 DUBNOW, S., *Weltgeschichte des jüdischen Volkes*, driedelige uitgave, Jeruzalem, 1937.
 ARON, S.W., *A Social and Religious History of the Jews*, herz. ed., 10 dln., New York, 1952-1960.
 MARGOLIS, M.L. & MARX, A., *A History of the Jewish People*, herz. ed., 1948.
 RAYZEL, S.A., *A History of the Jews*, 1947.
 ROTH, CECIL, *A Short History of the Jewish People*, herz. ed. 1948.
 —, *History of the Jews*, 1954, paperback, New York, 1961.
 KASTEIN, J., *Een geschiedenis der joden*, uit het Duits, 1935.

- STAAL, L.D., *Israël onder de volkeren*, Zutphen, ⁴1937.
 LEARSI, RUFUS, *Het Joodse Volk*, uit het Engels, Amsterdam, 1955.
 PARKES, JAMES, *Een geschiedenis van het Joodse Volk*, uit het Engels, 's-Gravenhage, 1964.

b) Godsdienst

- VRIES, S. DE, *Joodse Riten en Symbolen*, 2 dln., Zutphen, 1929-1932.
 SOETENDORP, J., *Symboliek der Joodse Religie*, Zeist, 1958.
 WAGENAAR, L.A., *Gebedenboek der Israëlieten*, met vertaling en verklaring, 1901.
 BEEK, M.A., *Het Judaïsme*, in: G. v. d. Leeuw, *De godsdiensten der wereld*.
 BAECK, LEO, *Das Wesen des Judentums*, Keulen, 1960.
 —, *Dieses Volk, Jüdische Existenz*, 2 dln., Frankfurt/M., 1955-1957.
 —, *Aus drei Jahrtausenden*, Tübingen, 1958.
 ROTH, LEON, *Judaism, A Portrait*, 1960.
 BEVAN, E.R. & CH. SINGER, *The legacy of Israël*, 1928, 2e herz. ed., 1953.
 HERTZ, H.H., *A Book of Jewish Thoughts*, 1936, vele malen herdrukt.
 ELLBOGEN, I., *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, 1913, ⁸1931.
 FRIEDLÄNDER, M., *Die jüdische Religion*, ³1936.
 HIRSCH, S.R., *Versuche über Jiseroel's Pflichten in der Zerstreuung*, 1919.
 GINZBERG, L., *The Legends Of the Jews*, 7 dln., 1909.
 THIEBERGER, F. & E. RABITH (red.), *Jüdisches Fest, Jüdischer Brauch. Ein Sammelwerk*, Berlijn, 1936.
 —, *Die Glaubensstufen des Judentums*, 1952.
 BINGORION, M.J. (red.), *Der Born Judas, Legenden, Märchen und Erzählungen*, nwe ed., Wiesbaden, 1959.
 —, *Die Sagen der Juden*, nwe ed., Berlijn, 1935.
 STAAL, L.D., *Verhalen en Legenden van Israël*, Zutphen, 1925.
 SCHUSTER, A. (red.), *De joodse godsdienst door de eeuwen*, lezingen voor de AVRO, Amsterdam, 1958.
 COHEN, S.S., *Judaism, A Way of Life. An Introduction to the Basic Ideas of Judaism*, 1948, paperback, New York, 1962.
 NEHER, ANDRE, *Moïse et la vocation juive*, Moses, Hamburg, 1964 (Rowolt Taschenbuch).
 HIRSCH, LEO, *De Wereld van het Joodse Geloof*, Baarn, 1964.
 BUBER, MARTIN, *Twée Wijzen van Geloven*, 's-Gravenhage, ³1964.
 LEWISOHN, L., *What is this Jewish Heritage?*, 1955.
 GEIS, R.R., *Vom unbekannten Judentum*, Freiburg, 1961.
 WILHELM, KURT, *Jüdischer Glaube*, Bremen, 1961.
 SCHECHTER, S., *Studies in Judaism, Essays on Persons, Concepts and Mo-*

- vements in Jewish Tradition, 1896, 1908, 1924, paperback, New York, 1958.
- GLATZER, N.N. (red.), *A Jewish Reader*, 1946, paperback, New York, 1961.
- SCHAUSS, HAYIM, *Guide to the Jewish Holy Days*, 1938, paperback, New York, 1962.
- BROWNE, LEWIS, *The Wisdom of Israël*, paperback, Londen, 1962.
- CHOUCROUN, I.M., *Le judaïsme. Doctrines et preceptes*, (serie Mythes et religions), Parijs, 1955.

3. Werken die speciaal voor de Nederlandse editie door de vertaler zijn toegevoegd.

- Evers, rabbijn mr. drs. R., *De echte Tora, de geschiedenis van de Talmoed*, Kok, Kampen 1998.
- Evers, rabbijn mr. drs. R., *Aan tafel bij de rabbijn: eten en drinken in bijbels perspectief*, Kok, Kampen 1999.
- Grunfeld, Dayan dr. I., *De Sjabbat, een leidraad tot het begrip en de praktijk van de Sjabbat*, Beth Medrasj le-Tora, Jeruzalem 1995.
- Kaplan, rabbijn Aryeh, *Mikvah, het mysterie van de wateren van Eden*, Servire, Katwijk aan Zee 1978.
- Meijers, D., *Reb Gedalja, de huwelijksmakelaar, en andere verhalen*, Garant, Leuven 1990.
- Meijers, D., *De revolutie der vromen: ontstaan en ontwikkeling van het Chassidisme, waarin is opgenomen het verslag van reb Dan Isj-Toms reis door de eeuwigheid*, Gooi & Sticht, Hilversum 1989.
- Reich, Z., *Het joodse volk, geschiedenis, godsdienst en levenswijze*, De Vries-Brouwers, Antwerpen 1996.
- Soetendorp, A., *Symboliek van de joodse religie*, BZZToH, 's Gravenhage 1990.
- Wagschal, rabbijn S., *Wegwijs in Kasjroet, de 'spijswetten'*, Samech Boeken, Amsterdam 1996.
- Zuidema, W., *Op zoek naar Tora, verkenningen in de rabbijnse traditie*, Ten Have, Baarn 1986.

Hoofdstukken 1-9

- ALBRIGHT, W.F., *Oude volken en culturen in het H. Land*, Aula 43, 1960.
- , *From the Stone Age to Christianity*, 1957
- WOOLLEY, C.L., *Ur of the Chaldees*.
- BUBER, MARTIN, *Het geloof van Israël*, in: G. v. d. Leeuw, *De godsdiensten der wereld*.

- FRANKFORT, HENRI, *Het ontstaan van de beschaving in het Nabije Oosten*, Aula 69, 1961.
- GORDON, CYRUSH, *Het Oude Testament in historisch perspectief*, Aula 18, 1959.
- , *Opgravingen in bijbelse gron*, Prisma 553' 1960.
- BEEK, M.A., *Geschiedenis van Israël van Abraham tot Bar Koebba*, Amsterdam, 1957.
- EITJE, CAROLINE, *De jeugdgeschiedenis van het Oude Volk*, Amsterdam, 1922.
- HAUSDORFF, D., *Van Adam tot Ezra, Een Joods geschiedenisboek voor de jeugd*, 1958.
- EERDMANS, B.D., *De godsdienst van Israël*, 2 dln., 1930.
- VRIEZEN, TH.C., *De godsdienst van Israël*, 1963.
- KAUFMANN, Y., *The Religion of Israel. From its beginnings to the Babylonian Exile*, vertaald uit het Hebreeuws en ingekort door M. Greenberg, Chicago, 1960.
- WURTHWEIN, E., *Der Text des Alten Testaments*, 1952.
- KENYON, KATHLEEN M., *Archeologie in het Heilige Land*, Aula 173, 1964.
- GRAY, J., *Archaeology and the Old Testament World*, Londen, 1962.
- WRIGHT, G.F. (red.), *The Bible and the Ancient Near East*, Londen, 1961.
- NAHON, GERARD, *Les Hebreux*, Parijs, 1963.

Hoofdstukken 10-12

- SCHURER, E., *A History of the Jewish People in the Time of Jesus*, vertaald en ingekort en van een Inleiding voorzien door N.N. Glatzer, paperback, New York, 1962.
- TRAVERSHERFORD, R., *Pharisaism, its aim and its methods*, 1912.
- , *Judaism in the New Testament Period*, 1928.
- GLATZER, N.N., *Hillel the Elder, The Emergence of Classical Judaism*, 1957.
- , *Talmud and Apocrypha*, 1933.
- BEEK, M.A., *Joodse apocalyptiek in het Oud- en Nieuw-Testamentische Tijdvak*, 1950.
- KLAUSNER, J., *Jesus von Nazareth*, 1930.
- BIKEMAN, E., *From Ezra to the last of the Maccabees. Foundations of Post-biblical Judaism*, 1949. Paperback New York, 1962.
- SCHUBERT, KURT, *Die Religion des nachbiblischen Judentums*, Freiburg, 1955.
- FLUSSER, DAVID, *De Joodse oorsprong van het Christendom, Twee Essays*, Amsterdam, 1964

Dode-Zeerollen

- PLOEG, J.P. VAN DER, *Vondsten in de woestijn van Juda – De rollen der Dode Zee*, Prisma 246. 1957.
- EDELKOORT, A.H., *De handschriften van de Dode Zee*, Baarn, 1954.
- GASTER, TH.H., *The Scriptures of the Dead Sea Sect in English Translation*, 1957.
- YADIN, Y., *The Message of the Scrolls*, 1957.
- LOHSE, *Die Tetie aus Qumran, Hebräisch und deutsch*, München, 1964.
- MAYER, RUDOLF & JOSEPH REUSS, *Dode-zeerollen en bijbel*, Roermond, 1964.
- YADIN, Y., *The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness*, OUP, 1962.
- MANSOOR, M., *The Thanksgiving Hymns*, Leiden, 1961.

Hoofdstukken 13-16

- STRACK, H.L., *Einleitung in Talmud und Midrasch*, ³1930.
- PALACHE, J.L., *Inleiding in de Talmoed*, 1922, herdr. 1954.
- FROMER, J., *Der Talmud. Geschichte, Wesen und Zukunft*, 1920.
- , *Der Babylonische Talmud in Auswahl*.
- TAL, J., *Misjno Berogous*.
- MOSSSEL, Z., *Twee Misjna-Tractaten*, Amsterdam, 1952.
- COHEN, A., *Everyman's Talmud*.
- LEVI, G., *Parabeln, Legenden und Gedanken aus Talmud und Midrasch*, 1899.
- ADLER, M., *The World of the Talmud*, 1958.
- MAYER, R., *Der Babylonische Talmud. Ausgewählt, übersetzt und erklärt*, München, 1963.
- HAMMELBURG, S. (vert.), *Seder Moëd*, Amsterdam.
- SCHECHTER, S., *Aspects of Rabbinic Theology. Major Concepts of the Talmud*, paperback, New York, 1961.
- MOORE, G.F., *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, 3 dln. 1930-1932.
- KADUSHIN, M., *The Rabbinic Mind*, 1952.
- CHAJES, Z.H., *The Student's Guide through the Talmud*, Londen, 1952.
- HAUSDORFF, D., *Lema'an Jaruts*, leerboekje voor beginnende studie van Misjna en Gemara, Rotterdam, 1964.
- NEUSNER, J., *A Life of Rabbi Yochanan ben Zakkai*, Leiden, 1963.
- ADLER, MORRIS, *The World of the Talmud*, 2e dr., New York, Schocken Books, 1963.

Hoofdstuk 17

- ZUNZ, L., *Die Gottesdienstlichen Vorfrage der Juden*, 1832, ²1892.
- , *Die synagogale Poesie des Mittelalters*, 1855, ²1920.
- IDELSOHN, A.Z., *Jewish Liturgy and its Development*, 1932.
- PALACHE, J.L., *De Hebreeuwse Literatuur van den na-Talmoedischen tijd tot op onze dagen, in schetsen en vertalingen*, Amsterdam, 1935.
- FREEHOF, S.B., *The Responsa Literature*, 1955.
- , *Treasury of Responsa*.
- HOROWITZ, G., *The Spirit of Jewish Law*, 1953.
- NEMOY, LEON, *Karaite Anthology*, 1952.
- ZIMMELS, H.J., *Ashkenazim and Sephardim*, 1958.
- PERATH, MEYER J., *Rabbinical Devotion. Prayers of the Jewish Sages*, Assen, 1964.
- YAAKOV, *The Cycle of the Jewish Year, A Study of the Festivals and Selections of the Liturgy*, 2e herz. en uitgebr. dr., Jeruzalem, 1964.
- VERMES, G., *Scripture and Tradition in Judaism*, Haggadic Studies, Leiden, 1961.

Hoofdstuk 18

- HUSIK, I., *A History of Medieval Jewish Philosophy*, herz. ed., 1946.
- , *Three Jewish Philosophers: Philo, Saadya Gaon, Jehuda Halevi*.
- GUTMANN, J., *Die Philosophie des Judentums*, 1932.
- REISEL, M., *Maimonides*, ³-Gravenhage, 1964.
- COHEN, A., *The Teaching of Maimonides*, Londen, 1919.
- ROTH, LEON, *Moses Maimonides: The Guide for the Perplexed*.
- PINKHOF, S., *Naar Uw jeugd van vroeger, Jehoeda Halevi's Coezari en wij*, 1948.

Vertalingen

- ALBO, JOSEPH, *Sefer Ha-ikkarim*, vertaald en bew. door L. Husik, 5 dln., 1929-1935.
- BACHJA IBN PAKUDA, *Duties of the Hearth*, door M. Hyamson, 5 dln., 1925-1945.
- JEHUDA HALEVI, *Kuzari*, vert. door H. Hirschfeld, 1931.
- MAIMONIDES, *Führer der Unschlüssigen*, Duitse bew. door A. Weiss, 2 dln., *Leipzig*, 1923-1924.
- SAADJA GAON, *The Book of Doctrines and Opinions*, vert. door S. Rosenblatt, 1948.

Verkorte vertalingen

- MAIMONIDES, *The Guide of the Perplexed*, vert. en van een Inleiding en

noten voorzien door S. Pines, Chicago, 1963.

VAJDA, G., *Recherches sur la philosophie et la Kabbale dans la pensée juive du Moyen Age*, 's-Gravenhage, 1962.

WEIL, G.E., *Elia Levita, humaniste et massorete (1469-1549)*, Leiden, 1963.

JEHUDA HALEVI, *The Kuzari*, vert. door L. Heinemann, 1947.

MAIMONIDES, *The Guide for the Perplexed*, vert. door C. Rabin, 1952.

SAADJA GAON, *The Book of Doctrines and Beliefs*, vert. door A. Altmann, 1946.

Hoofdstuk 19

GINSBURG, C.H.D., *The Kabbala*, 1865, herdr. 1955.

SCHOLEM, G., *Major Trends in Jewish Mysticism*, 3e herz. ed., 1955.

—, *The Zohar. The Book of Splendour, Basic Readings from the Kabbalah*, 1949, paperback, New York, 1962.

SEROUYA, H., *La Kabbale*, 1947.

Vertaling

The Zohar, vert. door H. Sperling, M. Simon & P. Levertoff, 1931-1934.

Hoofdstuk 20

GINZBERG, L., *Students, Scholars and Saints*.

BUBER, MARTIN, *Die Erzählungen der Chassidim*, Zürich, 1949.

—, *De Legende van den Baal Sjem*, in het Ned. vert., Deventer, 1927.

NEWMAN, LOUIS, *The Hassidic Anthology*, 1934, paperback, New York, 1962.

—, *Uit de Wereld der Joodse Mystiek*, uit het Eng., Den Haag, 1963.

BUBER, MARTIN, *De legende van de Baal Siem*, in het Ned. vert. door R.E. Colaco Osorio-Swaab, Deventer, 1964.

BUBER, MARTIN, *De weg van de mens volgens de Chassidische Leer. Voorvallen en ontmoetingen*, 's-Gravenhage, 1964.

Hoofdstuk 21

AGUS, JACOB B., *Modern Philosophies of Judaism*, 1940.

COHEN, ISRAEL, *A Short History of Zionism*.

KOHN, HANS, *Martin Buber sein Werk und seine Zeit*, 1961.

FRIEDMAN, M., *Martin Buber*, 1955.

MONTEFIORE, CLAUDE, *Het Liberale Jodendom*, Ned. vert. 1934.

MATTUCK, L., *Aspects of Progressive Jewish thought*, 1954.

HIRSCH, S.R., *Neunzehn Briefe über das Judentum*, ³1901.

—, *Versuche über Jissroel's Pflichten in der Zerstreuung*, 1909.

WEISS-ROSEMARIN, TRUDE, *Religion of Reason: Hermann Cohen's System of Religious Philosophy*, 1935.

SIMON, LEON, *Ahad Ha'am: Essays, Letters and Memoirs*, 1946.

REISEL, M., *Het Jodendom in de Moderne Samenleving*, 1960.

MISKOTTE, K.H., *Het Wezen der Joodse religie*, 1933.

EDERSHEIM-LEVENBACH, ELLA, *Theodor Herzl. Profet van de staat Israël*, 1959.

WEIZMANN, CHAIM, *In dienst van mijn volk*, Ned. vert. 1953.

WIENER, MAX, *Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation*. Berlijn, 1933.

ROSENZWEIG, FRANZ, *Der Stern der Erlösung*, 3e dr., Heidelberg, 1954.

BUBER, MARTIN, *Der Jude und sein Judentum, Gesammelte Aufsätze und Reden*, Keulen, 1963.

GLATZER, N.N., *Leopold Zunz, Jude-Deutscher-Europaer. Ein jüdisches Gelehrtenchicksal des 19ten Jahrhunderts*, Tübingen, 1964.

Das Breslauer Seminar in Breslau, 1854-1938. Gedächtnisschrift, Tübingen, 1963.

BEEK, M.A. & J. SPERNA WEILAND, *Martin Buber*, Baarn, 1964.

HERBERG, WILL, *The Writings of Martin Buber*, New York, Meridian Books.

Hoofdstuk 22

MELKMAN, J., *Israël*, 2e dr., Amsterdam, 1950.

BEEK, M.A., *Israël*, 1962.

HUIGENS, P., *Israël, land van de Bijbel, land van de Toekomst*, 1960.

COHEN, I., *The Rebirth of Israël*, 1952.

BEN GURION, D., *Rebirth and Destiny of Israël*, 1954.

PARKES, JAMES, *End of an Exile*, 1954.

RUSHBROOK WILLIAMS, L.F., *The State of Israël*, 1957.

Register

- Abba Arika 128
 Abbaje 132
 Aboab Izaäk, 280
 Abrabanel, Izaäk 284
 Abraham 14-18, 20, 339, 343
 Abraham Ibn Daoed 219-220
 Abraham Ibn Ezra 283
 Abram *zie* Abraham
 Achab 41, 43, 49
 Achad Ha'am 332-333
 Achaz 50-51, 53
 Adam 258
 Adam Kadmon 250-251
 Adret, Salomo 272
 Aelia Capitolina 123
 afgoderij 149
 afzondering 58
 aggada 130, 132-133, 194, 279, 284
 Agoedas Israël 332
 Agrippa I 113
 Agrippa II 113
 Ahasverus *zie* Xerxes
 Ahazia (kon. v. Juda) 44-49
 Ahazia (kon. v. Israël) 43
 Akiba 120-123, 126, 129, 171, 238
 Albo, Joseph 233-235
 alenoe 169
 Alexander de Grote 92-93
 Alexander Jannaeus 102
 Alexandrië 93, 207
 Alfasi, Izaäk ben Jakob 267-268, 272-273, 275
 Alkabets, Salomon 261
 Alkoemisi, Daniël 198
 almacht 141
 almemar 177
 almoezen 155-156
 alomtegenwoordigheid 141, 143, 289
 alwetendheid 141-143
 am ha aretz 285
 Amazia 50
 Amenofis II 17-18
 amida 168-171
 Amitai 195
 amoraïem 129, 132, 135
 Amorieten 14
 Amos 45-46
 Amsterdam 299-300, 320
 Anan ben David 196-198, 200
 Antigonus 104
 Antiochus III 94-95
 Antiochus IV 95-96, 98
 Antipater 103-104
 antisemitisme 328
 Antoninus Pius 125
 antropomorfismen 205-206
 apocalypse 109
 apocalyptische literatuur 108
 Aquila 121

- Aram 43-44
 Arameeërs 41, 43, 49
 Arba kanfot 167
 Aristoboulos 103-104
 Aristoteles 219-222, 225, 230
 ark 34, 36, 176
 armen 155-158
 Artaxerxes I Longimanus 88
 Asa 48
 ascese, ascetisme 107, 162, 259
 Asjer *zie* Ben Asjer
 Asjer ben Jechiël 272, 281
 Asjera 48
 Asji 132
 Asjkenazi, Jacob ben Isaac 280
 Asjkenazi, Tzvi Hirsch 300
 asjkenaziem 196, 276-277
 Askari, Eleazar 261
 assimilatie 306-307, 316
 Assyrië(rs) 41, 44, 46-47, 49-53, 55
 Athalia 41, 49-50
 Atsiloet 245, 250
 attributen (goddelijke) 223-224
 Austritt 312
 av bet din 94, 105
 Av, 9e 186, 218
 Azriël ben Menachem 246, 248
 Baal Sjem Tov, Israël *zie* Besjt
 Baäl 35-36, 42-43, 49
 Baälsdienst 40-41, 43, 46, 49-50
 Babylonïë 53, 55-56, 88, 125, 128-129, 131, 153, 190, 204, 242-243
 Bachja ibn Pakoeda 215-216, 280, 322
 Balfour-declaratie 334
 ballingschap, Babylonische 67, 83-84
 bar mitzva 175
 Bar Kappara 129
 Bar Kochba 121-122, 186, 347
 baraita 129
 Baseler Programma 329
 bekeerlingen 93
 bekering van niet-joden 149
 beloning 30
 Ben Asjer 193, 274, 281, 349
 Ben Naftali 193
 Ben Sira (Sirach) 95
 Ben Goerion, David 336, 339
 Berab, Jacob 275
 berouw 147-148
 besamïem-bus 179
 Besjt 285-286, 290
 besnijdenis 16, 175
 bet din, grote 105
 bet ha sefer 177
 bet hamidrasj 177
 Bethar 122
 Bialik, Chaim Nachman 327
 Bijbel, Arabische vertaling 201
 Bijbel, Duitse vertaling 304
 bijbelcommentaren 283-284
 bijbelstudie 339
 bijbeltekst 192
 bikkoeriem 180
 Biloe 328
 Bina 248-249
 Bioer 304
 brit mila 175
 Bruno, Giordano 233
 Bruno, Israël 276
 Buber, Martin 333-334
 Caesar 104
 Caligula 113
 canon 121
 ceremonieel 69
 chabad-chassidisme 294-296
 Chachamïem 76

- Chai 204
 Chajim Vital Calabrese 260
 Chajim ben Izaäk 322
 challa 178
 chaloetsiem 330
 Chananaël 203-204
 Chanoeka 98, 185
 Chasdaï ibn Sjaoproet 202
 chassidiem 97, 99-100
 chassidisme 264, 284-289, 294-295
 Chassiedoet 243
 Chatam Sofer 311
 chatan Tora 182
 chatan Beresjit 182
 Chazaren 216, 350
 cherem 174
 chesed 73, 249
 Chilloel ha Sjem 164
 Chochma 248-249
 Choepa 173
 Choesiel 203
 Chowewe Zion 327-328
 Chowot ha lewawot 215
 christendom 130, 139, 149-150, 216, 227, 232
 codex 273-274
 codex van Aleppo 350
 codices 266-269, 272-275
 Cohen, Hermann 334
 conservatieve beweging 313-314
 Cordova 202
 Cordovero, Mozes 257, 263
 creatio ex nihilo 207, 210
 Crescas, Chasdaï 229-233
 Cyrus 84
- dag des Heren 63
 dag des oordeels 145
 Damascus 44, 46, 108
 Daniël 87
- Daniël, boek 345
 dankzeggingen 172
 David 36-37, 39
 decaloog *zie* tien geboden
 derasja 282
 deroesj 247
 dertien attributen 30
 deugdenleer 151-166
 diaspora 90
 dieren 26, 28, 159, 167
 Dode Zee 107
 Dode-zeerollen 109
 Dov Baer 290, 292-293
 Droesj 282
 dualisme 145
 Duitse haskala 316
 Duitsland 270, 274
 Dünner, Joseph Hirsch 320
- Ecclesiasticus 95
 Edels, Samuel Eliëzer 279
 Eden 255-256
 Edom 49-50
 Edomieten 84, 100
 Eén Sof 246, 248, 250-251, 257
 Efraïm 36, 38
 Egypte 16-19, 32, 46-47, 50, 52, 55-56
 Einhorn, David 312
 Eleazar Kalir 194
 Elefantine 90
 Elia 41-43
 Elia di Vida 281
 Elia ben Salomo 296
 Eliëzer ben Jehoeda 326
 emanatie 212-213, 242, 245, 250
 emancipatie 301, 304-306
 Emden, Jacob 30-301
 Emoent We Deot 201, 209
 Engeland 299, 352
 engelen 147, 226

- erfzonde 147
 eschatologie 108
 Essenen 106-109, 116
 Esther, boek 87
 ethiek 151-166
 ethiek 24-25, 27-28, 58-60, 76-78, 151, 211, 215, 279-283, 297, 322-323 *zie ook* moraal
 ethische wilsbeschikkingen 281
 etrog 181
 Etz Chajiem 321
 excommunicatie 174
 exilarch 131, 190
 Exodus 343
 extase 287
 Eybeschütz, Jonathan 301
 Ezechiël 66-67, 83
 Ezra, boek 237
 Ezra 87-89
- Farizeeën 100-105, 107, 109, 112-114, 125
 feestdagen, joodse 347
 Figo, Azaria 282
 Filistijnen 36
 filosofie, joodse 200-201, 203-235, 245, 265
 Fons Vitae 214
 Fostat 203
 Frankel, Zacharias 311, 313, 319
 Frankfurt-am-Main 311-312
 Frankrijk 266
 Friedländer, David 307-308
- Galicie 316-317
 Galicische haskala 316-317
 Galilea 125
 Gan Eden 148
 gaon 190
 Gaon van Vilna 296-298, 322, 351
- gaonaat 194
 gebed 168, 286, 295
 gebedenboek 192
 gebedsmantel 168, 182, 187
 gebedsriemen 25, 167
 geboden 211, 234, 287, 295, 301
 Gedalia 56
 Gehenna 148
 Geiger, Abraham 309-310, 319
 gelijkheid 154-155, 160
 geloof 137
 geloofsbelijdenis 138, 169, 227-229
 geloofspunten 231-232, 303
 Gemara 129-130
 gemiloet chasadiem 159-160
 genade 138, 140
 Genieza 108, 122, 313, 346
 geonien 190-192, 265-266, 270
 gerechtigheid 14, 16, 28, 30-31, 52-54, 60, 62-63, 66, 72, 80, 137-138, 140, 144, 146-147, 151, 155-159, 330
 Gersjom van Mainz (Rabbenoe) 270
 Gersonides 229
 geschiedenis 59, 62-63, 141
 Gewoera 249
 gewoonterecht 276-277
 gezin 172
 Gids der verdooden (Maimonides) 220, 223, 226, 228
 Ginzberg, Asjer 332
 Girondi, Jona 280
 glossen 277
 God, bestaan van 219-220, 222, 230
 -, eenheid van 137-138, 172, 184, 187, 212, 223-224, 243, 255
 -, onlichamelijkheid van 142-143

- goddelijk licht 287-288
 goddelijke attributen 223-224
 goddelijke liefde 230-231
 goddelijke Wil 213-214, 221, 230
 godsdienstfilosofie, joodse 208, 233, 235
 godvrezendheid 78, 81, 164, 281, 289
 Gordon, Juda Leib 326
 Gosjen 17
 Graetz, Heinrich 319
 Grote Maggid 275, 290, 294

 Ha meassef 305
 Habiroe 16
 Hadrianus 122, 125
 Haftara 171
 Hagg'a'ot 277
 Haggai 84
 Hagiografa 82
 halacha (mv.-chot) 118-119, 129, 131, 266, 268, 272, 279, 284, 319
 Halevi, Jehoeda (Juda) 203, 216-218, 225, 318
 Haman 87
 Hammoerabi 28-29
 Haran 13-15
 harmonie 258-259, 286
 haskala 304-306, 322, 325-326
 Hasmoneeën 96, 104
 Havdala 178
 Hazaël 43-44, 50
 Hebreëen 16, 17
 Hebreuws 172, 218, 305, 325-328
 Hebrew Union College 321
 Hebron 16
 Hechalot 238-239
 Heilige land 217-218
 heiligheid 19-20, 29-30, 24-32, 161, 163, 170
 heiliging 167
 hellenisme 92-93, 95, 98
 Henoch, boek 108-109, 237
 Herodes 104
 herrijzenis der doden 145, 212
 Herzl, Theodor 328-329
 Hess, Mozes 323-325
 Hezekia 51-54
 hiernamaals 30, 101, 145, 149, 255
 Hildesheimer, Israël 320
 Hillel 105-106, 120, 127, 171, 345
 Hillel II 133, 345
 Hirsch, Samson Rafaël 312
 hitlahawoet 287
 Hiwi al-Balchi 200-201
 Hod 249
 hoge plaatsen 35, 48
 hogepriester 85, 94, 98
 Holdheim, Samuel 309
 hooggerechtshof 98
 Hooglied, boek 81-82
 hoogtijdagen 27, 177, 179, 182, 253
 Horeb 18, 42
 Horovitz, Jesaja Halevy 264
 Hosea 46
 huwelijk 172-173
 Hyksos 17
 hymnen 215, 262, 283

 Ich-Du-leer 333
 ideeënleer 242
 Idumeeërs *zie* Edomieten
 inkeer 67, 178
 interpretatie 107
 inwijdingsfeest 185
 islam 189, 227

- Ismaël, rabbi 121, 129, 239
 Israël 17, 20-23, 336
 -, heilige rest van 53
 -, staat 339-340
 -, rijk 40-48, 50, 54
 Israëli, Izaäk 203
 Isserlein, Israel 276
 Isserles, Mozes 277-279
 Italië 194-195
 Izaäk de Blinde 246
 Izaäk 16, 18
 Izebel 41-43

 Jacob ben Meïr (Rabbenoe Tam) 271
 Jacob ben Asjer 272-275
 Jacob ben Chabib 280
 Jacob Jozef van Polonnoye 290
 Jacobson, Israël 308
 Jad Hachazaka 267
 Jakob 16-18
 Jalkoet Sjim'oni 348
 Jannai 194
 Jason 96
 Javne 115-116, 121, 123
 Jedid nefesj 261
 Jehoachaz 44
 Jehoahaz 55
 Jehoasj 44, 49-50
 Jehoe 43-44, 46, 49
 Jehoeda ha Nassi I 125-126, 130
 Jehoeda (Juda) ha Chassid 243, 280
 Jehoeda Maccabeüs 185
 Jehoeda, rabbi 128, 131
 Jehoedai van Soera 191
 Jehojachin 56
 Jehojada 50
 Jehojakim 56
 Jehoram (kon. v. Juda) 49
 Jehoram (kon. v. Israël) 43-44
 Jehosofat 48-49
 Jeremia 54-56, 64-66
 Jerobeam 38, 40-41, 44, 46
 Jeruzalem 37, 50-52, 56, 84, 98, 104, 114-117, 122, 130, 174, 344
 -, val van 344
 Jesaja 50-52, 65
 jesjiwa (mv.-wot) 177, 279, 321-322
 Jesod 249
 Jewish Theological Seminary 321
 Jezus 112-113
 JHWH 16, 18, 20, 42
 jichoed 252
 Job 80, 344
 Job, boek 76, 79-81, 205
 Jochanan ben Nappacha, 130
 Jochanan ben Zakkai 116-117, 120, 238
 Jochanan Hyrcanus 99-104
 joden 57
 jodendom 57-58
 jodendom, rabbijnse 265-266, 279, 284-285, 295-297
 Joël, boek 63
 Jom Ha'atmaoet 185
 Jom Kippoer *zie* Verzoendag, Grote
 Jomtov van York 283
 Jonathan ben Oeziël 171
 joodse christenen 113, 116, 124
 Josi ben Josi 194
 Josia 53-55
 Jotham 50
 Jozef 17
 Jozua 34
 Jozua ben Chanania 121
 Jubileeën, boek van de 95, 108-109, 237
 Juda 90

- Juda, koninkrijk 39-41, 44-46, 48-57
 Judea 88, 93-100, 103-105, 110-111, 113
 Kabbala 214, 235-264, 285
 -, praktische 242, 245, 257
 -, speculatieve 242
 -, studie van de 257
 -, theoretische 242, 245
 kaddisj-gebed 169-170, 187
 Kairoean 203
 kalamisten 209-210
 kalender, joodse 133, 346
 Kalischer, Hirsch 325
 kalla-maanden 131
 Kalonymus, familie 194, 242
 kalveren, gouden 45
 Kanaän 14, 15, 17, 33-34
 Kaplan, Mordechai M. 314
 karaïsme, karaïeten 196-199, 200-201
 Karmel 42, 184
 Karo, Jozef 275-276
 kasjeer 167
 kawod 243
 kawwana 255, 260
 kedoesja-gebed 169
 kennis van God 58, 64-65, 227
 Kether 248, 250
 Kether malchoet 215
 ketoeba 102, 173
 kiddoesj 178
 Kiddoesj ha Sjem 164
 kiddoesjin 173
 Kimchi, David 284
 kinderen 175
 Klaus 322
 Knecht des Heren 65
 knielen 349
 Koezari 216, 350
 Kol Nidré 183
 koning 36
 koninkrijk Gods 72-74, 143, 180, 236, 341
 Kook, Abraham Izaäk 330-332
 Krochmal, Nachman 316-318
 Lag ba Omer 186-187
 Landau, Ezechiël 300
 Lebensohn, Abraham 326
 Lebensohn, Michael Joseph 326
 Lecha dodi 261
 leerschool 83
 leraar van gerechtigheid 109
 Levi ben Gerson *zie* Gersonides
 Levi Jitzchak van Berditsjew 292
 Levinson, Izaäk Baer 325
 liberaal-Joodse beweging 352
 liefdadigheid 155-157
 liefde tot de medemens 289
 liefde tot God 164
 liefde, Gods 31, 231-232
 liegen 153-154
 lijden 79
 Litouwen 294, 296, 298
 liturgie, synagogale 116-117, 192-193, 195, 201, 215, 218, 244, 283
 loelaw 181
 lofzegging 167-169, 172
 logos 207-208, 212
 Loofhuttenfeest 27, 179-181, 263
 Lubavitscher beweging 297
 Lunschitz, Salomo Efraïm 282
 Luria, Izaäk 257-259, 262, 264, 286-288, 295, 351
 Luther 283
 Luzzatto, Mozes Chaim 281
 Luzzatto, Samuel David 317-320

- Ma nisjtanna 179
 maaltijd 167
 Maäse Beresjiet 237-238
 Maäse Merkawa 237-238
 Maccabeeën 97, 99, 110
 Machir, rabbi 195
 Maggid, Grote 275, 290, 294
 Maharil 276
 Maimonides, Mozes 220-230, 234, 239, 267-269, 272-273, 275
 Malchoet 249-250, 253
 Maleachi 86
 Mamre 16
 Manasse 53
 Mapoe, Abraham 326
 Mappa 277-279
 marrano's 299
 martelaarschap 164-165
 Masechet Atsiloet 245-246
 masechot 127
 maskiliem 305, 316
 masora 193
 Masoreten 192-193
 matsot 179
 Mattathias 96-97
 meassfiem 305
 Mechilta 121
 Megillat Esther 185
 Meïr ben Baroech 272
 Meïr ben Gedalia 279
 Meïr, rabbi 121, 126
 Mekor chajiem 212, 214
 Memra 147, 206
 Menachem 46
 Menasse ben Israël 299
 Mendel van Witebsk 292
 Mendelssohn, Mozes 301-304
 Menelaos 96
 Menorat ha maor 280
 merkawa-mystici 237-238
 Mesillat jesjariem 281
 Mesjoellam ben Kalonymus 195, 283
 messiaanse ideaal 334
 messiaanse tijdvak 227, 237
 messiaanse visioen 340
 messianisme 63, 65-66, 183
 messianisme, joodse 324
 Messias 108-109, 112, 143-145, 258-259, 261, 286
 mezoëza 167-168
 Micha 51-52
 middelaar 147
 Midian 18
 Midrasj (mv. -sjiem) 119-121, 129-130, 133-134
 Midrasj Rabba 134
 Midrasj ha Gadol 348
 midrasj-aggada 118
 midrasj-halacha 118
 mincha 255
 minhag (mv. -giem) 276-277
 minjan 169-170
 Mirandola, Pico della 233
 Misjna 119-121, 126-132, 227
 Misjnät Rabbi Eliezer 348
 Misjné Tora 267-269
 mitnagdiem 296
 Mizrahi 329-330, 353
 Modi'en 96
 moesaf-gebed 349
 Moesar 322-323
 Mohammed 189
 Mohilever, Samuel 329
 Möllin, Jacob Halevi 276-277
 mondelinge leer 116, 118
 monotheïsme 14, 15, 23, 59, 65, 207
 Montefiore, Claude 352
 moraal 24, 28, 83
 Morais, Sabato 313

- Moré Newoechiem 220
 Moscato, Juda 282
 Mozes 18, 22-23, 30, 127
 Mozes ben Chanoch 202
 Mozes ben Nachman (Nachman-ides) 246-247, 271, 284
 Mozes Chaim Alsjech 284
 Mozes de Leon 247
 Mozes ibn Ezra 203
 Mozes Sofer *zie* Chatam Sofer
 mystiek 236
 –, joodse 236-237, 243, 247
 –, praktische 236-237
 –, speculatieve 236
 –, theoretische 236
- naastenliefde 159-160
 Nabot 43
 Nachman van Bratzlav 293
 Nachmanides *zie* Mozes ben Nachman
 Naftali *zie* Ben Naftali
 Najara, Israël 262
 Napoleon 306
 nassi 94, 98, 102
 nationaal-joodse beweging 327
 nationalisme, joods 323-325, 332
 Ne'ïela 184
 Neboekadnezzar 56
 Necho 55
 nederigheid 163-164, 289
 Nederland 299
 Nederlands-Israëlitisch seminari-um 320
 Nefesj 251, 255-256
 Nefotsot Jehoeda 282
 Nehardea 128-129, 192
 Nehawendi, Benjamin 198
 Nehemia 88, 90, 345
 neo-orthodoxie 312
 neologisten 311
- neoplatonische wijsbegeerte 213-214
 Nesjama 251, 255-256
 Netzach 249
 Nicolaas van Lyra 383
 niet-jood 160, 172
 Nieto, David 299-300
 nieuwe maan 118, 346
 Nieuwjaarsfeest 27, 182
 Niggoen 295
 Nissim ibn Sjachnin 203-204
 Noach 20-21
 –, zeven voorschriften van 21, 146, 149
- Oekraïne 284, 290, 294, 296
 Oer 13-16
 Oesja 125
 Oezia 50, 52
 offers 24, 26-27, 35
 omheining 35
 Omri 41
 Onkelos 171 *zie ook* Aquila
 onsterfelijkheid 146
 oogst 158
 oogstfeesten 27
 Oost-Europa 321-322
 openbaring 21-23, 216
 –, op de Sinai 21-22
 opgangsfesten 179
 opvoeding 175
 Orchot tsaddikem 281
 orthodoxen 311
- Paasfeest 179
 pajtaniem 193-196
 Palestina 125, 128-133, 292, 325-327, 332, 335-336
 Paltoi 192
 pardes 247, 257
 patriarchaat 125-126, 133

- Paulus 113, 124
 Pekach 46-47
 perakiem 127
 Perzische rijk 87
 Pesikta van rav Kahana 134
 Pesikta Midrasjiem 134
 pesjat 247
 Philo van Alexandrië 207-209, 212, 242 – methode 207-209
 pijn (mv. -tiem) 193-196
 Pilatus 112-113
 Pinsker, Leo 327-328
 Pittsburgh Platform 313
 Poembeditha 129, 134, 190, 192
 Poerim 185
 Polen 264, 279, 285
 polytheïsme 59-60
 Pompejus 104
 positief-historische school 311, 313
 Prediker, boek 76, 79, 81, 205
 priesterlijke roeping van Israël 21-24
 priesters 69-75
 profeten 42-43, 45, 51-52, 54, 56, 60-76, 170
 profetie 217-218, 225
 Provence 228, 242
 prozboel 106, 345
 psalmdichters 69-75
 Psalmen, boek der 70, 75
 Ptolemeeën 93, 95
- Qumran 108-109
- Raba 132
 Rabban Gamliel 349
 rabbanieten 196, 198, 200
 Rabbenoe *zie* Gersjom
 Rabbenoe Gersjom 283
 Rabbenoe Tam *zie* Jacob ben Meïr
- Rabbi Isaac Elchanan Jeshiva 321
 Rabbijnseminaria 320-321
 Rabina II 132
 Rachamim 249
 Rapoport, Samuel Juda 316
 Rasji 266-267, 270-272, 283
 rationalisme 199-201, 205
 rav 128, 347
 Rebbe 291, 295
 recht van de persoon 152-154
 recht op bezit 151-152
 rechten van de mens 151-152, 155
 rechtschapenheid 20
 rechtspleging 28
 rechtvaardigheid 14, 20, 27-28, 30-31, 52, 54, 80, 182, 330
 reconstructionisme 314-315
 rede 302-303
 reform 308-313, 329-330, 341
 Reformatie 264, 283
 reformbeweging 307-310, 341
 Rehabeam 48
 Reines, Izaäk Jacob 330
 reinheids- en spijswetten 166-167
 religieuze handelingen 166
 Rema 277
 remez 247
 Resjit chochma 280
 responsa 191, 266, 269-272, 299-300, 311
 Reuchlin, Johannes 299
 Rezin van Damascus 46
 Ribbon olam 262
 richteren 35
 rijk Gods 143-144 *zie ook* koninkrijk Gods
 ritueel 69, 277-278
 rituele wassingen 166-167
 Roeach 251, 255-256

- Rome 99, 103-104, 110-111, 113, 115
 Rosenheim, Jacob 332
 Rosj Chodesj 171, 263
 Rosj Hasjana 182-183
 Rusland 326-327
 Ruth, boek 82
- Sa'adat Bachoeriem 320
 Saädja 192, 199-201
 Sabbatai Tzvi 285, 300
 saboraïem 134-135
 Sadduceën 100-101, 103-104, 107, 109-111, 116, 119
 Safed 257, 260-264, 275, 292
 Salanter, Israël 322
 Salmanassar 47
 Salome Alexandra 102
 Salomo 37-39, 51, 79
 Salomo ben Izaäk 266
 Salomon ibn Gabirol 203, 212-215, 248
 Samaria 47
 Samaritanen 47, 99
 Samuel 36, 128
 Samuel ben Meïr 283
 Samuel ibn Nagdela 202
 Sancherib 52-53
 sanhedrin 94, 101-102, 105, 111-112, 117-118, 120, 123, 125-126, 133, 275
 Sargon II 47
 Saspotas, Jacob 299
 Saul 36
 Schechter, Solomon 313
 scheiding 174
 schepping 141, 169, 208, 210-212, 215, 223-225, 229-231, 233-234
 sheppingsleer 139, 141, 213, 219, 221, 229
- Schneerson Menachem Mendel 297
 schrijvers 83, 90
 schrikkelmaand 349
 sedariem 127, 170
 seder 179
 sefardiem 196
 Sefer Chassidim 243
 Sefer ha jasjar 280
 Sefer ha toerim 272
 Sefer Jetzira 239-242, 245-246
 Sefer tanja 294
 Sefer Tora 170 *zie ook* tora-rol
 Sefira (mv. -rot) 240-242, 246, 248-253, 257
 Seleucieden 93-95
 Septuaginta 93, 121
 Siddoer Ari 351
 Siddoer van Rav Amram 192
 sidra (mv. -iem) 170-171
 Sifra 121
 Silo 34-37
 Simchat Tora 181-182
 Simon 98-99
 Simon bar Jochai 121, 187, 247, 257
 Simon ben Gamliël 125
 Simon ben Izaäk ben Aboen 283
 Simon ben Kochba *zie* Bar Kochba
 Simon ben Sjetach 102
 Sinaï 18-19, 21-22, 24, 26, 32
 sjabbat 22-23, 27-28, 97, 177-179, 197, 253-254, 261-262, 308-309
 sjabbatwetten 23, 196
 sjagariet 254
 Sjammai 105-106, 120, 127
 Sjawoeot *zie* Wekenfeest
 Sjechina 141, 148, 187, 249-252, 255, 258

- sjeël ot oe tesjoewot 191
 Sjema 138, 169, 172, 175
 Sjemini Atseret 181
 Sjemtov Falaquera 214
 Sjerira 204
 sjewirat ha keliem 258, 260
 Sjioer Komma 239
 sjiw'a 188
 Sjné Loechot Ha Brit 264
 Sjneur Zalman van Liadi 293-295
 sjoecheet 167
 Sjoelchan Aroech 275-277
 sjofar 183, 184
 slaaf, de 29, 154
 slachten 167
 Slobodka 322
 Smolenskin, Peretz 326
 sod 247
 soekka (mv. -kot) 181
 Soekkot 180-181
 Soemerie 13-14
 Soera 128, 132, 134, 190-192, 200
 sofriem 83, 90-92, 94
 Spanje 190-192, 196, 212, 220, 229, 233, 246, 256, 267, 273
 Spinoza 233, 235, 257
 Spreuken, boek der 76, 78, 81, 262
 staat, joodse 336-337
 Steinschneider, Moritz 319
 sterven 187-188
 straf 29-30
 synagoge 83, 116, 176-177
 synagogedienst 308, 313
- talliet 182
 Talmoe 125-130, 151, 189, 194-197, 203, 267, 277-279, 334
 -, Babylonische 130-132, 134, 189, 192, 194-195
 -, Palestijnse 130-132, 194, 203
 talmoedcommentaren 266-267
 Tancoema Midrasjiem 134
 Tanna debe Eljahoe 195, 349
 tannaïem 119
 targoem (mv. -miem) 171
 Targoem Onkelos 171
 tefilla 168
 tefillien 25, 167-168
 Tell el-Amarna 34
 tempel 84-86, 96, 98, 102, 114, 116-117, 122, 180, 237, 252, 259
 Terach 14
 testamenten 281
 tetragram 343
 theocratische staat 90
 Thomas van Aquino 228
 Thotmes III 17
 Tiberias 130, 193, 292
 tien geboden 22-24
 tien plagen 18
 Tiferet 249
 Tiglat-Pileser 46-47
 tikkoen 259, 295
 Tikkoen Chafzot 263
 tikkoenê sofriem 206
 Tisja be Av 186
 Titus 114-115
 Toer 273-275
 Tora 23-29, 74, 83, 88-92, 97-98, 100, 117, 123-124, 181, 253, 296
 -, geboden van de 211, 217-218, 225-226, 353
 -, mondelinge 92
 -, voorlezing 170
 Tora sje bichtav 89
 Tora sje be al pe 89
 tora-rol 170
 tosafisten 266-267, 272, 283

- Tosafot 266-267
 tosefta 129
 traditie, mondelinge 89
 transcendentie 30, 141-143, 242
 triade 248-249
 tsaddiek 289-297
 Tsawaot 281
 tsedaka 156
 Tseëna oe reëna 280
 tsimtsoem 258, 260, 287-288
 Tsitsiet 25, 167

 uitverkiezing, uitverkoren volk
 138, 147, 217-218, 252
 universalisme, universaliteit 58,
 64, 82, 139, 145

 vasten 162, 171
 vastendagen 186
 verbond 16, 20-22, 24, 32, 175
 Verenigde Staten 312
 vergelding 148
 verklaring 89, 91
 Verlichting 302, 305
 Verlosser 140
 verlossing 65-66, 70, 138, 140,
 179, 236, 260-261, 286, 330,
 340
 vertaling *zie* targoem
 Verzoendag, Grote (Jom Kip-
 poer) 27, 182-184
 verzoening 66
 Vespasianus 117
 Vilna 322-323
 voordracht 282
 voorzienigheid 138, 140
 vreemdeling 160-161
 vreugde 287-289
 Vreugde der Wet 181-182
 vreze Gods *zie* Godvrezendheid

 vrije wil 232-233
 vrijheid 154
 vrouwen 176

 Weizmann, Chaim 335
 Wekenfeest (Sjawoeot) 27, 179-
 180, 262
 werknemer 154
 Wesseley, Naftali Herz 305
 West-Europa 298-302, 306
 wet, de 74-75, 143 *zie ook* Tora
 wetsrollen 176
 Wijsheid, Boek van de 207-208
 wijsheidsliteratuur 76-78, 81
 wilsvrijheid 211
 Wise, Izaäk 312
 Wissenschaft des Judentums
 315-317
 woestijn 33
 wonderen 226
 wraak 154, 161

 Xerxes 87

 Zacharia 84-85, 181
 Zadokieten 108, 346
 Zecharia ha Jewani 280
 Zedekia 56
 zelfbeheersing 161-162
 Zeloten 109-110, 114, 116-117
 zemiroet 262
 Zeroebabel 84-85
 ziel 255-256, 258-260
 zionisme 329-330
 —, cultureel 332-333
 Zionsliederen 218
 Zohar 187, 247-248, 250-251,
 256-259, 300
 zonde 147-148, 258
 Zunz, Leopold 315-316

STICHTING DE GIHONBRON
MIDDELBURG
2019