

Effectieve preventie bij de risico's van het licht ontvlambare mengsel van religie en politiek

In alle tijden kan het mengsel van religie en politiek gevaarlijke implicaties hebben. Aan het begin van de 21<sup>ste</sup> eeuw komt dat op een andere manier tot uiting dan in de 17<sup>de</sup> eeuw. In de 17<sup>de</sup> eeuw waren het in Europa de godsdienstoorlogen, die duidelijke maakten hoe gemakkelijk een wirwar van religieuze en politieke motieven rampzalige gevolgen kon hebben. Aan het begin van de 21<sup>ste</sup> eeuw is de situatie heel anders. Dankzij de secularisatie dreigen er in Europa niet zo snel godsdienstoorlogen. Ook al probeerden sommige kerkelijke mensen mij als predikant nog wel eens te overtuigen van het nut van de kerk in Europa door te zeggen, dat in tijden van oorlog de kerk vast wel weer vol zou stromen, mijn antwoord was stevast dat ik de voorkeur geef aan een lege kerk en geen oorlog boven een oorlog met een volle kerk. Het explosieve mengsel van religie en politiek komt nu in grote lijnen van buiten Europa met de terreur dreiging van het Moslim-fundamentalisme en met het uitzichtloze benauwende conflict in het Midden-Oosten, waar Israël na de dramatische gebeurtenissen in de 20<sup>ste</sup> eeuw in Europa ten koste van de Palestijnen een veilige plek gezocht heeft, met alle bekende gevolgen. Als er één plek is, waar het explosieve mengsel van religie en politiek zich manifesteert is dat wel het Midden-Oosten. Met als groot gevaar dat alle politiek-machtige landen bij dit conflict betrokken zijn, terwijl het religieuze element niet ontkend lijkt te kunnen worden. Als mij dus gevraagd wordt naar de betekenis van het theologische aspect van de Tractatus Theologico Politicus in de 21<sup>ste</sup> eeuw, dan is dat voor mij de vraag hoe Spinoza omgaat met dit explosieve mengsel van religie en politiek, opdat wij als leerlingen van Spinoza, waaronder ik mijzelf ook reken, in onze 21<sup>ste</sup> eeuw er nut van kunnen hebben, er ons voordeel mee kunnen doen.

Voordat ik kom tot mijn antwoord op die vraag met het benadrukken van de betekenis van de orde in de Tractatus Theologico Politicus, is het belangrijk om aan te geven hoe in de receptie van de Tractatus theologen veelal geneigd zijn om aandacht te schenken aan het bijbelkritische deel ervan en politici aan het politieke deel. Heel weinig mensen zijn geneigd hun vingers te branden aan het licht ontvlambare mengsel van religie en politiek, waar het in de Tractatus toch over gaat. Aan de kant van de theologen is een voorbeeld het overzichtswerk van Hans Joachim Kraus 'Geschichte des historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments'. Uiteraard komt Spinoza hierbij ook aan bod. En niet als de minste, enkele citaten: 'Als erster entdeckt Spinoza jedenfalls die litterarhistorische Problematik in der alttestamentliche Forschung' en 'Die Prinzipien einer historisch-kritischen Hermeneutik werden bei Spinoza zum ersten Male formuliert'<sup>1</sup>. Maar in het betoog van Kraus over Spinoza als bijbelcriticus is geen woord te vinden over politiek. Dat is ook niet verwonderlijk, want in de eeuwen na Spinoza is de kritische bijbelwetenschap een wetenschap geworden, die zich zoals veel vakwetenschappen tot haar eigen terrein beperkt. Hetzelfde geldt voor het politieke aspect van de Tractatus. De Amsterdamse hoogleraar Piet Leupen heeft een informatief boek geschreven over de geboorte van de nationale staat, met de veelzeggende titel 'Keizer in zijn eigen rijk', dus niet in het koninkrijk van God. Over Spinoza zegt hij<sup>2</sup>: 'De Portugees-joodse geleerde Spinoza (1632 - 1677), die veel aan Hobbes dankte, zag de staat als de soevereine gemeenschap die haar onderdanen rechtszekerheid en veiligheid diende te verschaffen. De rede dient het menselijk inzicht te verlichten en te werken aan een waardig menselijk bestaan, dat slavernij en oorlog achter zich heeft gelaten. Het natuurrecht is niet de norm, maar de uitdrukking van het juiste menselijke handelen.' Uiteindelijk volgt er een citaat uit het politieke deel van de TTP, maar er wordt geen woord besteed aan het theologische aspect.

Daarnaast ligt het voor de hand om de politieke opvattingen van Spinoza te vergelijken met de heersende opvattingen van zijn tijd, met die van Machiavelli, Hobbes of de la Court. Die opvattingen spelen natuurlijk hun rol, zoals niemand een onbeschreven blad is op politiek terrein, hoe primitief of weldoordacht zijn of haar opvattingen ook zijn. Maar het spannende van de Tractatus is nu juist, dat Spinoza zich niet in eerste instantie oriënteert aan de politieke opvattingen van zijn tijdgenoten, maar aan zijn interpretatie van de Bijbel. Waarbij dan die oriëntatie niet leidt tot een explosief mengsel van religie en politiek, maar tot vrijheid van filosoferen, zoals uit de ondertitel van de Tractatus blijkt. En waar die vrijheid van filosoferen vandaan

---

<sup>1</sup> Hans Joachim Kraus, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments, p. 56, 57.

<sup>2</sup> Piet Leupen, Keizer in zijn eigen rijk, p. 140.

komt geeft Spinoza op de titelpagina aan met een bijbels citaat uit de eerste brief van Johannes: ‘Hieraan onderkennen wij dat wij in God blijven en God in ons, dat hij ons van zijn geest gegeven heeft’.

Om die geest op te sporen is het zinnig te letten op de orde in de Tractatus. Ook in het hoofdwerk van Spinoza, de Ethica speelt de orde een cruciale rol: ‘ordine geometrico demonstrata’. Opvallend is dat in het voorstadium van de Ethica, de Principia Philosophiae Cartesianae nog gesproken wordt over ‘more geometrico demonstrata’<sup>3</sup> (op meetkundige wijze bewezen). Maar niet allen de meetkundige wijze is van belang, de zekere en heldere orde, die de meetkunde met zich mee brengt wil Spinoza in zijn hoofdwerk benadrukken. Vanmiddag hoop ik aan te tonen, dat de effectieve preventie bij het licht ontvlambare mengsel van religie en politiek besloten ligt in de orde van de TTP, die Spinoza welbewust aanbrengt. In de voorrede heeft die orde betrekking op de kritiek op het bijgeloof, die ik aan het begin van de 21<sup>ste</sup> eeuw zou willen omschrijven als kritiek op elke vorm van religie. Spinoza opent dus met religiekritiek, voordat hij aan het theologische deel van zijn betoog begint. In dat theologische deel heeft de orde vervolgens betrekking op de scheiding tussen theologie en filosofie, zoals Spinoza meerdere malen benadrukt. En tenslotte heeft in het politieke deel de orde betrekking op de kritiek op elke politieke ideologie. In een staat, die haar burgers opsluit in een christelijke, joodse ideologie of van welke aard de religieuze ideologie zou kunnen zijn, of de ideologie van het (neo)liberalisme, marxisme, kapitalisme of welk -isme dan ook, in die staat zal de burger niet vrij zijn te denken wat hij of zij wil en te zeggen wat hij of zij denkt.

Vanzelf wordt daarmee een onderzoek naar de functie, die Spinoza in de TTP aan het begrip ‘orde’ toekent, van belang. Het woord ‘ordo’ komt 76 maal in de TTP voor. Tien maal heeft het betrekking op de orde in de TTP zelf, waarbij Spinoza benadrukt dat hij ordelijk te werk wil gaan<sup>4</sup>, vervolgens 38 maal op de orde in de natuur of de orde in God<sup>5</sup>, verder 21 maal op de orde in de bijbel<sup>6</sup> en tenslotte zijn er zeven meer politiek gekeurde plaatsen zoals de Staten van Holland, die als de ‘Ordines Hollandiae’ worden aangeduid<sup>7</sup>. Alle belangrijke thema’s in de TTP komen dus ordelijk ter sprake. De eerste maal dat het woord ‘orde’ in (de Voorrede van) de TTP klinkt heeft het betrekking op de orde van de TTP zelf. Die orde is geen doel in zichzelf, maar krijgt richting, de richting naar de libertas filosofandi, de vrijheid om te filosoferen in het mijnenveld van religie en politiek. De ondertitel van het boek wordt daarbij herhaald:

‘Daarom heb ik geloofd dat ik geen ondankbare of onnutte zaak zou bewerken, als ik zou aantonen dat deze vrijheid niet slechts met behoud van de vroomheid<sup>8</sup> en van de vrede in de staat kan worden toegestaan,

maar dat zij bovendien alleen met juist de vrede in de staat en de vroomheid kan worden opgeheven.

En dit is het voornaamste wat ik besloten heb in dit traktaat te bewijzen.’

Nadat de keerzijde van die vrijheid, de vooroordelen van de religie, van de slavernij ter sprake zijn gekomen, zegt Spinoza:

‘In welke orde dit echter aangetoond wordt, zal ik nu in enkele woorden zeggen,

---

<sup>3</sup> Het is opvallend, dat in de uitgave van de Opera Posthuma in 1677 de uitgever bij de inhoudsopgave aan het einde van de Praefatio de Ethica aanduidt als ‘more geometrico demonstrata’, terwijl op het titelblad staat ‘ordine geometrico demonstrata’.

<sup>4</sup> De plaatsen zijn (in de editie van Gebhardt - pagina, regel): 7, 34; 30, 5; 45, 30; 82, 12; 118, 16; 174, 16; 175, 12; 183, 4; 189, 8; 208, 8 (CD Rom Baruch Spinoza, Opera omnia, a cura di Roberto Bombacigno e Monica Natali).

<sup>5</sup> Gebhardt 10, 8; 38,33; 45, 35; 46, 18; 55, 11; 77, 3; 81, 11; 81, 14; 81, 28; 82, 14; 82, 18; 82, 21; 83, 18; 83, 32; 84, 23; 85, 6; 85, 9; 86, 16; 86, 21; 86, 23; 86, 32; 86, 35; 88, 1; 89, 2; 89, 5; 89, 7; 89, 17; 89, 35; 90, 8; 92, 23; 95, 18; 95, 30; 96, 6; 191, 2; 191, 6; 191, 8; 199, 14, 209, 9.

<sup>6</sup> Gebhardt 34, 1; 34, 3; 39, 11; 91, 7; 102, 20 (// de natuur!); 123, 20; 124, 19; 126, 10 (ordo historiarum); 126, 12; 128, 5; 128, 12; 130, 8; 131, 14; 131, 18; 134, 34; 135, 3; 142, 16; 143, 4; 162, 22; 162, 24 (!); 256, 17.

<sup>7</sup> Gebhardt: 210, 16; 227, 33; 227, 35; 228, 6; 228, 8; 238, 1 (ordo sacri ministerii); 246,13.

<sup>8</sup> Het Woordenboek der Nederlandse taal geeft als de eerste (verouderde) betekenis van ‘vroomheid’ aan: ‘Dapperheid, moed, onverschrokkenheid’ (16, 17<sup>de</sup> eeuw) en als de tweede (verouderde) betekenis: In (sociaal-)moreelen zin: de karaktereigenschap dat men zijn leven inricht naar hoge, zedelijke normen. Al naar gelang van het verband weer te geven met: rechtschapenheid, deugdzaamheid; eerlijkheid, integriteit, oprechtheid; braafheid, fatsoen(lijkheid), eerzaamheid’ (16, 17, 18<sup>de</sup> eeuw). De huidige betekenis wordt pas als vijfde vermeld: ‘Het vervuld zijn met ontzag en eerbied jegens God, het zich stipt aan zijn geboden houden. Godsvrucht, godvrezendheid, godsdienstigheid’ (eerste vermelding: 1816 Isaïc da Costa).

maar eerst zal ik de (oor)zaken (causae), die mij aan het schrijven hebben gezet, uiteenzetten.’

Het is van groot belang om de (oor)zaken, die Spinoza aan het schrijven hebben gezet goed tot ons te laten doordringen. Niet voor niets zijn we dan in het derde deel, in het midden van de voorrede, die volgens mij uit vijf delen bestaat. Als een zorgvuldig ordenende schrijver heeft Spinoza rond dit midden twee omlijstingen gecomponeerd, het tweede en vierde deel, die met elkaar corresponderen en het eerste en vijfde deel, die eveneens met elkaar corresponderen. Prachtig wordt het midden gevormd door de impuls, die Spinoza aan het schrijven heeft gezet, terwijl dat in de twee omlijstingen verder wordt uitgewerkt<sup>9</sup>. Bij de impuls noemt Spinoza als eerste punt dat hij altijd verbaasd is geweest over het verschijnsel, dat het in de christelijke religie, waar het toch over liefde, vreugde, vrede, zelfbeheersing en trouw zou moeten gaan, in de praktijk heel anders toegaat: strijd en haat. Alleen aan de uiterlijke verschijnselen kan men zien welke religie iemand aanhangt, voor het overige is alles hetzelfde. Vervolgens gaat Spinoza na, hoe dit is ontstaan. De centrale factor daarbij is het machtsmisbruik vanwege de eer bij het volk, die de ambten onder het volk oproepen. In een volgende moment gaat Spinoza ertoe over om onder het aanroepen van de onsterfelijke God te stellen dat vroomheid en godsdienst geen duistere vooroordelen met zich mee brengen maar helderheid, waardoor geen hoogmoedige waanzin verkondigd zal worden, maar God op een verstandige wijze geëerd kan worden. Daarna komt een belangrijk punt ter sprake, wat tot op de dag van vandaag tot een enorme verwarring leidt: de theologen, die zeggen dat zij de Schrift uitleggen, zij onderwijzen eigenlijk niets anders dan de speculaties van de Aristotelianen en de Platonisten. Zij laten de profeten met de Grieken raaskallen, zegt Spinoza. Zij, die van zichzelf zeggen dat zij theoloog zijn, zij zijn eigenlijk filosoof, omdat zij met de profeten uit de oudheid uiteindelijk terugvallen op de filosofen van de antieke wereld, o.a. Aristoteles en Plato. Van hieruit is Spinoza er tenslotte toe gekomen om de Schrift met een oprechte en vrije gezindheid opnieuw te gaan onderzoeken, waarbij hij niets naar voren zal brengen wat niet aan de Schrift zelf is ontleend.<sup>10</sup>

Rondom dit midden van de voorrede, waarin de impuls ter sprake komt, die Spinoza tot het schrijven van zijn boek gebracht heeft, zijn er twee omlijstingen, een buitenste en een binnenste. In de buitenste omlijsting, het eerst en vijfde deel dus van de voorrede, gaat het over het ontstaan, het voortduren en toenemen van het bijgeloof, de superstitio. Alexander de Grote mag het voorbeeld mag zijn, dat niemand zich bij voorbaat aan dit bijgeloof kan onttrekken. Dit persoonlijke element van de opening van de Voorrede keert terug aan het slot, in het vijfde deel, waar de welwillende lezer wordt toegesproken. Gaat het daarmee in de buitenste omlijsting om de lezer, die als persoon wordt toegesproken, in de binnenste omlijsting gaat het over de politieke samenleving. Waarbij dan vóór het midden met de impuls om zijn boek te schrijven Spinoza schetst hoe het bijgeloof in politieke omstandigheden een gevaarlijk licht ontvlambaar mengsel is; en tenslotte direct ná het midden de orde van het boek uitgebreid uit de doeken wordt gedaan. Als vanzelf wordt daarmee het thema van onze inleiding naar voren gebracht: de orde van de Tractatus als effectieve preventie van het licht ontvlambare mengsel van religie en politiek.

Voordat ik aan de hand van de orde, die Spinoza zelf in zijn voorrede aangeeft u in het theologische deel van zijn boek zal inleiden, wil ik eerst stilstaan bij wat wij aan het begin van de 21<sup>ste</sup> eeuw over de voorrede zouden kunnen zeggen.

- Ten eerste zal het iedereen duidelijk zijn, dat wij Spinoza's constatering, dat de volkse eer voor de godsdienstige ambten een belangrijke factor is bij het ontstaan van grote twisten, afgunst en haat, aan het begin van de 21<sup>ste</sup> eeuw niet meer kunnen nazeggen. Spinoza zegt in de 17<sup>de</sup> eeuw, na 17 eeuwen 'christendom', dat dit verschijnsel door geen lange duur kon worden gesust. Maar drie eeuwen daarna hebben de verschrikkingen van twee wereldoorlogen in de 20<sup>ste</sup> eeuw in het door en door christelijke Europa een definitief einde gemaakt aan de volkse eer voor de godsdienstige ambten. In kleine kring word je als predikant nog geacht, maar in de samenleving als geheel eerder veracht. Niet de predikant, maar de professor, de dokter, de advocaat, niet de religie, maar de wetenschap heeft nu onder meer het twijfelachtige voorrecht om volkse eer te ontvangen.

- Als inleiding tot het tweede punt zou ik een belangrijke terminologische kwestie ter sprake willen brengen. Aan het begin van de voorrede geeft Spinoza een prachtige omschrijving van het ontstaan, het voortduren en toenemen van het bijgeloof, de superstitio. Maar alles wat hij bijgeloof noemt, zouden wij aan het begin van

---

<sup>9</sup> Een gedetailleerd overzicht van de Voorrede in eigen vertaling is te vinden op mijn website <http://pietervanwalbeek.nl>.

<sup>10</sup> Hiermee heeft Spinoza een andere strategie dan Lodewijk Meijer met zijn 'Philosophia S. Scripturae Interpres' (1666).

de 21<sup>ste</sup> eeuw beter als religie kunnen aanduiden<sup>11</sup>, omdat wij het bijgeloof veel meer beperken tot een persoonlijke zaak, zoals het ongeluk op vrijdag de dertiende, het oversteken van een zwarte kat etc. Het lijkt wel of daarmee de posities aan het begin van de 21<sup>ste</sup> eeuw duidelijker zijn dan in de 17<sup>de</sup> eeuw. Daarbij denk ik, dat de gebeurtenissen in de 20<sup>ste</sup> eeuw zonder meer een rol hebben gespeeld. Een theoloog, die in zijn leven en werk daarvan getuigt is de Zwitser Karl Barth (1886 - 1968), die aan het begin van de eerste wereldoorlog tot zijn ontzetting merkte hoe vrijwel al zijn theologische leermeesters, o. a. Von Harnack het oorlogsmanifest van keizer Wilhelm ondertekenden: 'Ich habe eine Götterdämmerung erlebt, .... wie Religion und Wissenschaft restlos sich in 42 cm Kanonen verwandelten'<sup>12</sup>. In de jaren dertig is Barth vanwege zijn politieke opvattingen als hoogleraar uit Duitsland verbannen. In het indrukwekkende oeuvre van Barth spelen deze ervaringen verborgen zonder meer een rol, met name bij zijn religiekritiek. In Par. 17 van zijn KD (Kirchliche Dogmatik) met de titel 'Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion' staat de volgende zin te lezen: 'Religion ist Unglaube, Religion is eine Angelegenheit, man musz sagen, die Angelegenheit des gottlosen Menschen.'<sup>13</sup> Dit inzicht en andere inzichten van Barth spelen helaas in de praktijk van de kerk aan het begin van de 21<sup>ste</sup> eeuw nauwelijks een rol.

- Als derde punt tenslotte nog een overweging bij het licht ontvlambare mengsel van religie en politiek, waarbij ik wil aansluiten bij het eerste punt, dat de professor, de dokter, de advocaat en de wetenschap eerder door volkse eer worden aangedaan dan de predikant en de religie. Misschien zou je in de geest van Spinoza kunnen zeggen, dat wetenschap die haar oorsprong in de religiekritiek vergeet, in de komende eeuwen een factor kan worden bij het licht ontvlambare mengsel van religie (en dan nu wetenschap als religie!) en politiek. Actueel is op dit moment de wijze waarop de economische wetenschap richting geeft aan de wereldwijde economische crisis vanwege de 'religie' van het neoliberalisme.

Maar terug naar de TTP van Spinoza, die in zijn voorrede de orde van zijn boek aankondigt. Opnieuw zou ik aan de hand daarvan vijf delen willen voorstellen. Het derde-, het middendeel wordt gevormd door de hoofdstukken VIII - XI, waarbij de hoofdstukken VIII, IX en X worden gewijd aan de uitleg van het Oude Testament, hoofdstuk XI wordt gewijd aan de uitleg van het Nieuwe Testament. Opnieuw zijn er twee omlijstingen, een buitenste en een binnenste. In de buitenste omlijsting gaat het om de hoofdstukken I - V met als grote lijn kritiek op de praktijk van het (zichzelf exclusief opstellende) jodendom<sup>14</sup> en de hoofdstukken XIV en XV met als grote lijn kritiek op de praktijk van het (zichzelf aan de filosofie overleverende) christendom. Hoe beiden, jodendom en christendom, eigenlijk twee kanten van dezelfde religieuze zaak zijn, brengt Spinoza in de binnenste omlijsting tot uitdrukking. Want op de kritiek op het (zichzelf exclusief opstellende) jodendom volgen de hoofdstukken VI en VII, waarin na de kritiek op het geloof in wonderen in hoofdstuk VI in hoofdstuk VII het orthodoxe reformatorische principe van 'sacra scriptura sui interpretes' naar voren wordt gebracht. Op veel plaatsen in het boek benadrukt Spinoza, dat hij bij de uitleg van de Schrift alleen van de Schrift zelf wil uitgaan, maar in hoofdstuk VII wordt dit thematisch uit de doeken gedaan. Geestig is het verband met hoofdstuk VI. Je zou dat als volgt kunnen parafraseren: hoezeer de horizon van de interpretatie de Schrift zelf is, dat betekent nog niet dat die bijbelse wonderen voor zoete koek geslikt moeten worden, integendeel omdat het volgens Spinoza in de Bijbel over de hele ons omringende werkelijkheid gaat, willen ook die bijbelse wonderen uitgelegd worden in het kader van de universele wetten van de natuur. Zoals hoofdstuk VI en VII volgen op de kritische hoofdstukken over het jodendom, zo gaat aan de kritische hoofdstukken XIV en XV over het christendom een hoofdstuk over de wet vooraf, waarbij Spinoza in de opening van hoofdstuk XII stelt dat de wet in de harten van mensen is geschreven, terwijl aan het begin van hoofdstuk XIII duidelijk mag worden, dat het daarbij in de navolging om heel eenvoudige dingen gaat. De joodse orthopraxie, waarbij volgens rabbijnse traditie de Schrift 613 geboden bevat, wordt hier onder kritiek gesteld.

---

<sup>11</sup> Vgl. Brf 73 aan Oldenburg, waarin Spinoza schrijft dat de superstitio onwetendheid als fundament heeft, de religio wijsheid.

<sup>12</sup> Eberhard Busch, Karl Barths Lebenslauf, p. 93.

<sup>13</sup> Karl Barth, Kirchliche Dogmatik, deel I, 2, p. 327.

<sup>14</sup> De hoofdstukken I - V zijn helder van bouw. In de hoofdstukken I en II gaat het over 'de profeten', in de hoofdstukken IV en V over 'de wet'. In omgekeerde volgorde gaat het dus over 'de wet en de profeten', de joodse aanduiding voor het O.T. (zie Klever, Definitie van het christendom, p. 135). Het midden, hoofdstuk 3 met de kritiek op de exclusieve openbaring bevat hiermee de kern van Spinoza's kritiek op het jodendom.

Samenvattend kunnen we in grote lijnen dus zeggen, dat het in de buitenste omlijsting gaat om de kritiek op de praktijk van het zichzelf exclusief opstellende jodendom en het zichzelf aan de filosofie overleverende christendom; in de binnenste omlijsting om de kritiek op de reformatorische orthodoxie en de joodse orthopraxie.

In schema ziet het er als volgt uit:

Hoofdstuk I - V	Hoofdstuk VI - VII	Hoofdstuk VIII - XI	Hoofdstuk XII - XIII	Hoofdstuk XIV - XV
kritiek op de praktijk van het zich exclusief opstellende jodendom	kritische bespreking van de reformatorische orthodoxie	drie hoofdstukken uitleg van het OT; één hoofdstuk uitleg van het NT	kritische bespreking van de joodse orthopraxie	kritiek op de praktijk van het zichzelf aan de filosofie overleverende christendom

Bij het midden, de hoofdstukken VIII - XI wil ik nu niet bij de grote lijnen stilstaan, maar een detail aan het begin van hoofdstuk VIII laten oplichten. Hopelijk zal vanuit dit detail opnieuw licht vallen op de samenhang van het boek en tegelijk de gelegenheid ontstaan om in drie stappen in te gaan op de vraag wat wij aan het begin van de 21<sup>ste</sup> eeuw daarover zouden kunnen zeggen.

I

Het detail betreft het citaat van raadselachtig met elkaar verbonden bijbelteksten van Ibn Ezra<sup>15</sup>, dat Spinoza gebruikt om te bewijzen dat niet Mozes de Pentateuch heeft geschreven, maar iemand anders:

‘Aan de overzijde van de Jordaan enz. - mits ge het mysterie van de twaalf begrijpt, en ook - Mozes schreef (de wet) en - de Kanaäniet was toen in het land - op de berg Gods (berg van de HEER) zal geopenbaard worden (gezien worden), verder ook - zie, zijn bed is een bed van ijzer - ge zult de waarheid (betrouwbaarheid) kennen.’

Dit citaat doet een hedendaagse lezer en misschien ook wel een lezer uit de 17<sup>de</sup> eeuw vreemd aan. Met deze in eerste instantie op een raadselachtige manier verbonden bijbelteksten<sup>16</sup> gaat Spinoza nu bewijzen dat Mozes niet de auteur van de eerste vijf boeken van de Bijbel kan zijn. Bij de vraag hoe Spinoza dat doet en wat wij daarover aan het begin van de 21<sup>ste</sup> eeuw zouden kunnen zeggen, wil ik nu uitgebreid stilstaan.

Het gaat in dat vreemde citaat om het commentaar van Ibn Ezra op Deuteronomium 1: 2(1)<sup>17</sup>. Meteen in het begin van het boek Deuteronomium duikt er voor de lezer een probleem op. Uitdrukkelijk staat er dat Mozes ‘woorden gesproken heeft tot geheel Israël aan de overzijde van de Jordaan’ (בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן), dwz vanuit Jeruzalem gezien in het zgn ‘Transjordanië’, het huidige Jordanië, aan de oostkant van de Jordaan<sup>18</sup>. Maar als je de tekst letterlijk neemt, dan betekent het, dat Mozes na de woestijntocht aan de westkant van de Jordaan gestaan heeft, de huidige ‘Westbank’. En daarmee is het probleem geboren: want een centraal gegeven in het boek Deuteronomium is dat Mozes nooit de Jordaan is overgestoken; het boek eindigt met het verhaal dat Mozes sterft in het land Moab en we horen daar hoe als het ware Jozua klaar staat om de Jordaan over te

<sup>15</sup> Ibn Ezra (1093 - 1163) was één van de grote joodse geleerden van de Middeleeuwen. Naast Maimonides (1135 - 1204) is hij een belangrijke gestalte als representant van de joodse traditie in de TTP. De vraag kan gesteld worden in hoeverre de Mishna en de Talmud als bronnen voor de joodse traditie in het eerste millennium alleen via de joodse geleerden van het begin van het tweede millennium een rol spelen in de TTP.

<sup>16</sup> De bijbelteksten zijn: Deut 1,1 - Deut 27: 1 - 8 (of 27: 11 - 26; of 34) - Deut 31,9 of 22 - Gen 12,6 - Gen 22, 4 - Deut 3, 11.

<sup>17</sup> In noot 5 bij hoofdstuk 8 verwijst Akkerman in de Nederlandse vertaling (in de Franse kritische editie ook in noot 5) in navolging van Gebhardt naar Deut. 1: 5. Zowel in Deut 1, 1 als in Deut 1, 5 komt de uitdrukking ‘aan de overzijde van de Jordaan’ voor. (zie Franse kritische editie noot 6). Maar het gegeven citaat van Ibn Ezra is een commentaar op Deut 1, 2, waarin Ibn Ezra de woorden ‘aan de overzijde van de Jordaan’ (Deut 1,1) als bijbelcitaat aanhaalt bij het commentaar op de woorden ‘van Horeb’ in vers 2 (hamushe homshe torah, Jeruzalem, Ros 3809, A 26, pag 2). Norman Strickmann & Silver zeggen aan de éne kant terecht in hun vertaling ‘Ibn Ezra’s Commentary on the Pentateuch, Deuteronomy’ op p. XII bij de bespreking van het commentaar van Spinoza: ‘Commenting on Deut 1:1, Ibn Ezra writes ‘If you will understand the secret of the twelve ...’, maar hadden aan de andere kant de gelaagdheid beter tot uitdrukking kunnen brengen, want op p. 3 wordt deze tekst duidelijk onder vers 2 weergegeven als commentaar op ‘From Horeb’,

<sup>18</sup> De uitdrukking ‘aan de overzijde van de Jordaan’ komt in het boek Deuteronomium 10 maal voor en wordt in 4, 49 aangeduid met ‘in het oosten’. Verder komt deze uitdrukking voor in de verbinding met de zee: ‘aan de overzijde van de zee’: ‘niet aan de overzijde van de zee, maar in het hart’ (Deut 30,13).

trekken, wat dan ook aan het begin van het boek Jozua zal gebeuren. Bij zijn al te letterlijk bijbel-lezen zat Ibn Ezra dus met het probleem opgescheept hoe Mozes op de westelijke oever van de Jordaan heeft kunnen zeggen dat hij aan de overzijde van de Jordaan, dus aan de oostkant gesproken heeft. Ibn Ezra lost dat op een rabbijnse manier op door er van verschillende kanten bijbelteksten bij te betrekken. Spinoza gebruikt die raadselachtige samenhang van Ibn Ezra om te bewijzen, dat Mozes nooit de Pentateuch heeft kunnen schrijven. Bij het eerste moment ‘mits ge het mysterie van de twaalf begrijpt’ bijvoorbeeld zijn diverse bijbelplaatsen denkbaar. Spinoza somt ze op: de twaalf vervloekingen, die in Deut 27 voorkomen; het laatste hoofdstuk van het boek, dat uit twaalf verzen bestaat; de twaalf stenen, waaruit volgens rabbijnse traditie het altaar bestaat, dat o.a. in Deut. 27 genoemd wordt. Bij die laatste mogelijkheid sluit Spinoza zich aan. In de tekst van Deut. 27 is er sprake van kalk, dat over die stenen gesmeerd moet worden, zodat de Thora op die stenen geschreven kan worden. De overgeleverde Thora past nooit op die twaalf stenen, dus moet er een voorstadium geweest zijn, dat van geringere omvang was. Op deze wijze gebruikt Spinoza de overige teksten in het commentaar van Ibn Ezra en komt tot voor de 17<sup>de</sup> eeuw onthutsende conclusie, dat Mozes de vijf boeken van de Thora, de Pentateuch niet geschreven kan hebben. Wat is daar nu in een tweede stap over te zeggen?

## II

In de 16<sup>de</sup> en 17<sup>de</sup> eeuw is in de geest van de Renaissance niet alleen belangstelling ontstaan voor de Griekse en Romeinse oudheid, maar ook voor de Hebreeuwse. Met name geldt dit voor de Hebreeuwse taal. Een onverdachte bron als de *Encyclopedia Judaica*<sup>19</sup> somt maar liefst 24 pagina's op met op elke pagina ongeveer 60 'christelijke Hebraïsten', die hun sporen in de geschiedenis hebben achtergelaten. In het verzamelwerk van naar bijbelplaats gerangschikte commentaren van Mattheus Polus 'Synopsis Criticorum' (1712) vind je Ibn Ezra (Aben Ezra) als gezaghebbende joodse commentator<sup>20</sup> broederlijk vermeld naast christelijke hebraïsten als Fagius en Munsterus<sup>21</sup>. Bij Deut 1: 1 wordt uiteraard ook het probleem van Ibn Ezra geconstateerd. Onder meer staat het commentaar van Fagius<sup>22</sup> vermeld: 'Al.: citra Jordanem' (anders: aan deze zijde van de Jordaan). De intensieve belangstelling voor de Hebreeuwse taal van de 'christelijke Hebraïsten' in de 16<sup>de</sup> en 17<sup>de</sup> eeuw is in de stroom van de geschiedenis van de 18<sup>de</sup> en vooral 19<sup>de</sup> eeuw steeds meer een vakwetenschap geworden<sup>23</sup>. De belangstelling voor het jodendom in christelijke kringen na de tweede wereldoorlog heeft dus in de 16<sup>de</sup> en 17<sup>de</sup> eeuw een voorloper gekend. Er is echter wel een verschil in accent op te merken: in de 16<sup>de</sup> en 17<sup>de</sup> eeuw was de belangstelling meer gericht op de Hebreeuwse taal, nu meer op de historische gang van zaken. En juist bij dat accent op de historische gang van zaken heeft Spinoza een grote rol gespeeld. Al dient er wel bij gezegd te worden dat 'historia' bij Spinoza meer het aspect heeft van 'onderzoek', 'studie'<sup>24</sup>, terwijl het aspect van 'ontwikkeling in de tijd' wel meespeelde, maar niet overheersend was.<sup>25</sup>

Na Spinoza heeft in de stroom van de geschiedenis de historisch-kritische wetenschap vooral in de 19<sup>de</sup> eeuw veel gegevens over de Bijbel naar voren gebracht. In vogelvlucht een paar opmerkingen. Allereerst zijn de vele vondsten van overgeleverde teksten van de Hebreeuwse Tenach, het Oude Testament en het Griekse

---

<sup>19</sup> *Encyclopedia Judaica*, deel 8, p. 22 - 67.

<sup>20</sup> Naast Ibn Ezra worden in deze *Synopsis* nog verschillende andere joodse kritische stemmen over de Bijbel opgenomen: R. David Kimchi, Rabbi Salomon, qui et Jarchi (= Rashi), in het algemeen 'Rabbini' en 'Hebraei' en de Targum Onkelos en Jonathan.

<sup>21</sup> Sebastian Muenster (1498 - 1552) vertaalde in het Latijn de Hebreeuwse grammatica *Sefer ha Dikduk* van Elijah Levita (Bazel, 1525), die daarvoor in de 12<sup>de</sup> eeuw door Judah ibn Tibbon uit het Arabisch was vertaald. Deze grammatica komt als 'Sefer dikduck' in de bibliotheek van Spinoza voor (Walther, *De Lebensgeschichte Spinozas*, Band I, p. 355).

<sup>22</sup> Paulus Fagius (1504 - 1549) is na Reuchlin (1455 - 1522) één van de vele 'christelijke Hebraïsten'. Als predikant in Isny gaf hij de impuls tot de eerste Hebreeuwse drukkerij, die o.a. het werk van Eliah Levita (zie noot 18) drukte.

<sup>23</sup> Op het huidige gymnasium wordt alleen Latijn en Grieks onderwezen, terwijl in de Renaissance bij de herontdekking van de klassieke wereld ook de Hebreeuwse taal een grote rol heeft gespeeld. Tot de 16<sup>de</sup> eeuw was de uit de vierde eeuw stammende bijbelvertaling van Hieronymus (de *Vulgata*) de gezaghebbende tekst.

<sup>24</sup> ἵστορέω betekent in de eerste plaats 'inquire' (Liddell and Scott). Zie noot 6 op p. 480 in de vertaling van Akkerman.

<sup>25</sup> Zoals 'historia' met betrekking tot de tijd in het oeuvre van Spinoza enigszins andere accenten heeft dan het huidige begrip van 'historie', zo geldt dat ook met betrekking tot de ruimte voor het begrip 'natura'. Verstaan wij na de romantiek onder 'natuur' de direct ervaren werkelijkheid, bij Spinoza heeft het begrip 'natura' meer betrekking op een geordende werkelijkheid.

Nieuwe Testament vermeldenswaard. Bij Tenach is bijvoorbeeld de Codex Leningradensis<sup>26</sup> van groot belang en bij het Nieuwe Testament de Codex Sinaiticus<sup>27</sup>. Daarnaast maakte bestudering van andere semitische talen als het ugaritisch, het akkadisch, het babylonisch, de invloeden van nieuw ontdekte buitenbijbelse bronnen als bijv. het Gilgamesj epos en archeologische ontdekkingen toch eigenlijk een einde aan het naief-historische ‘geloof’ in de Bijbel als bron van onze kennis van de historische gang van zaken. Niemand binnen of buiten de wetenschap, binnen of buiten de kerk kan om de resultaten van de historisch-kritische wetenschap heen. In één opzicht verschilt echter de samenhang van het historisch-kritisch onderzoek, zoals je die bij Spinoza in de kern aantreft met de tot volle wasdom gekomen historisch-kritische wetenschap van de 19<sup>de</sup> (en 20<sup>ste</sup>) eeuw: bij Spinoza staat de vrijheid van het onderzoek in het kader van een ‘pietas’, een vroomheid en een vrede, die juist de vrijheid veronderstelt en waarborgt. En de impuls was het machtsmisbruik, die priesters (en koningen) van de gangbare religie maakten. Die impuls was afwezig in het tot volle wasdom gekomen historisch-kritische onderzoek van de 19<sup>de</sup> eeuw. Aan het begin van de 20<sup>ste</sup> eeuw moest Karl Barth dan ook tot zijn ontzetting constateren, dat vrijwel al zijn theologische leermeesters, die natuurlijk gepokt en gemazeld waren door dat historisch-kritische onderzoek het oorlogsmanifest van keizer Wilhelm ondertekend hadden.

Wat kunnen we daarover aan het begin van de 21<sup>ste</sup> eeuw zeggen, nu we die kritische 20<sup>ste</sup> eeuw met de twee wereldoorlogen, die vanuit het christelijke Europa ontstaan zijn, achter ons hebben? Twee strategieën wil ik de revue laten passeren. Als eerste een recent boek van Brayton Polka, *Between philosophy and religion* (2006). De ondertitel maakt duidelijk wat deze Canadese hoogleraar aan de York University van Toronto naar voren wil brengen: ‘Spinoza, the bible and modernity’. Uit de Preface het volgende citaat: ‘To read Spinoza as at once biblical and modern is but to acknowledge that the Bible is modern from the beginning and that modernity is biblical to the end’.<sup>28</sup> Vanaf het begin heeft de Bijbel de moderniteit tot doel en de moderniteit zal tot het einde bijbels blijven. Enigszins kort door de bocht zou je kunnen zeggen: ‘Spinoza als Alabastine vulmiddel om de kloof tussen de Bijbel en de moderniteit te dichten’. Om geen misverstanden over mijn positie te laten bestaan: met een dergelijke strategie kan ik onmogelijk instemmen. De Bijbel is en blijft een document uit de antieke wereld met een andere samenleving, andere vanzelfsprekendheden en andere machten. Elk modern mens moet dat opvallen en het is zinloos om dat of met een populaire vertaling als de NBV (Nieuwe Bijbel Vertaling) of met een modieuze filosofie te verbloemen. De andere strategie is mij veel sympathieker, ook al kan ik daar evenmin mee instemmen. Het wordt vertegenwoordigd door het boek van Sylvain Zac, *Spinoza et l’interprétation de l’écriture* (1956).<sup>29</sup> Aan het einde van de Introduction vraagt Zac, als hij het programma van Spinoza geschetst heeft, zich af: ‘Nous nous demanderons si une telle entreprise est réalisable’. Met een indrukwekkende volzin beantwoordt Zac aan het einde van zijn boek deze eenvoudige vraag: ‘Si nous nous sommes permis de mettre en relief certaines faiblesses de l’argumentation de Spinoza, c’est que nous nous sommes aperçus qu’un philosophe, convaincu de la vérité de sa propre philosophie, et qui, en outre, la présente comme une ‘religion philosophique’, peut difficilement appliquer dans l’interprétation de l’Écriture, qui contient implicitement des présupposés philosophiques incompatibles avec sa propre philosophie, une méthode dont l’application exigerait l’objectivité d’un physicien indifférent à la matière qu’il étudie.’ Het is in de kern de cartesiaanse naar objectiviteit vragende moderne mens, die Zac hier naar voren brengt. De moderne naar objectiviteit vragende moderne mens herken ik bij mijzelf ook en tegelijk besef ik vanuit mijn medische achtergrond hoezeer wij aan het begin van de 21<sup>ste</sup> eeuw in een door vakwetenschappen versplinterde wereld leven juist door de eis van objectiviteit, die in een vaste methode besloten ligt. En de aantrekkingskracht van de filosofie van Spinoza is, dat de moderne mens in de versplinterde wereld iets van een begrijpelijke samenhang geboden lijkt te worden. Maar hoe breng je de samenhang aan? Met aan de éne kant de Scylla van de religie, die een samenhang biedt, maar onmogelijk aan

---

<sup>26</sup> Deze Codex stamt uit het jaar 1008 en is in de 19<sup>de</sup> eeuw opgekocht door de Rus Abraham Firkovitsj. De codex bevindt zich op dit moment in de Russische Nationale Bibliotheek in St Petersburg.

<sup>27</sup> Deze uit de vierde eeuw stammende codex is in 1863 door Konstantin von Tischendorf na nogal avontuurlijke onderhandelingen meegenomen uit het St. Catharinaklooster in de Sinai woestijn. De codex bevindt zich op dit moment in de British Library.

<sup>28</sup> Opvallend is het dat eveneens in Canada recent een boek met min of meer dezelfde strategie is verschenen: Graeme Hunter, *Radical Protestantism in Spinoza’s Thought* (University of Ottawa, 2004).

<sup>29</sup> Een andere exponent van deze strategie is het boek van Samuel Preus ‘Spinoza and the irrelevance of biblical authority’ (2001).

de eis van objectiviteit kan beantwoorden en aan de andere kant de Charybdis van de eis van objectiviteit, die onmogelijk een samenhang kan bieden? En bij de vraag is dan nog niet de politieke consequentie van de vroomheid en de vrede in de samenleving opgenomen. De verlegenheid bij die vraag was in de 17<sup>de</sup> eeuw al groot en is aan het begin van de 21<sup>ste</sup> eeuw alleen maar groter geworden. Temidden van die verlegenheid wil ik in een derde stap aan de hand van Spinoza een poging wagen een antwoord te formuleren.

### III

Bij dat antwoord is het mogelijk om van elk van de vijf delen van het theologische deel uit te gaan. En tussen die antwoorden zal er dan opnieuw een samenhang ontstaan, zoals er in het boek van Spinoza een samenhang bestaat. Vanmiddag wil ik mij beperken tot hoofdstuk VII over de interpretatie van de Schrift aan de éne kant en het bovengenoemde exegetische probleem van ‘de overkant van de Jordaan’ als probleem in de ruimte aan de andere kant.

Allereerst dus hoofdstuk VII over de interpretatie van de Schrift. Centraal in dat hoofdstuk staat het Hebreeuwse taaleigen van de hele Schrift. Niet alleen van het Oude Testament. Ook van het Nieuwe Testament stelt Spinoza terecht dat de apostelen hebraïseerden, dwz. in hun Grieks gebruik maakten van het Hebreeuwse taaleigen. Voor zover ik kan overzien is er in de literatuur slechts één boek, dat zich hiervan grondig rekenschap geeft: ‘Spinoza hebraïsent’ van de hand van Philippe Cassuto (1999). Het boek biedt een goed overzicht van de wijze waarop Spinoza in de *Tractatus Theologico Politicus* én in de *Compendium grammatices linguae hebraeae* de Hebreeuwse taal hanteert. Het laat licht schijnen over een onderbelicht aspect van de *Tractatus*. Bij dat Hebreeuwse taaleigen schetst Spinoza in het midden van hoofdstuk VII een objectief aspect, dat hij formuleert als de ‘*significatio verborum*’, de betekenis van de woorden, die een bepaalde ‘*sententia*’, een bepaalde uitspraak teweeg kan brengen en een subjectief aspect, dat hij omschrijft als de ‘*sensus*’ van de ‘*oratio*’, de bedoeling van de spreekwijze<sup>30</sup>. Zelf zou ik beide aspecten liever samenvatten in de structuur van een tekst. Immers de betekenis van woorden, die uitspraken vormen zijn niet zo objectief zoals Spinoza hier schetst en de bedoeling van de spreekwijze is in een structuur van een goede tekst ook weer niet zo subjectief. Geestig is het hoe in dat centrale deel van hoofdstuk VII over het Hebreeuwse taaleigen beide aspecten terugkomen in twee klassieke gestalten uit het christendom en het jodendom, de Paus en de Farizeeër. De Paus als de gestalte, die ‘*auctoritas*’, gezag uitoefent, de Farizeeër als de gestalte, die de ‘*traditio*’, de overlevering bewerkstelligt. De eerste als degene die met zijn gezag de objectiviteit denkt te kunnen waarborgen, de tweede, die in de overlevering het subjectieve belang meent te moeten benadrukken. De eerste die vanwege het objectieve gezag niets wil veranderen, de tweede, die vanwege de veranderende omstandigheden zich wil aanpassen. Een tekst, elke tekst, ook de bijbeltekst is blootgesteld aan beide risico’s. Daarbij kan je de Paus als het ware ook terugvinden in de vertegenwoordigers van het creationisme, de Farizeeër bij de oecumenisch ingestelde goedwillende vertalers van de NBV, de modieuze nieuwe bijbel vertaling waarin met het Hebreeuwse taaleigen van de bijbelteksten een loopje genomen wordt. Juist het historisch-kritisch onderzoek naar de overlevering van de teksten heeft de laatste eeuwen zowel in de richting van de Paus met zijn objectiviteit nastrevende gezag als in de richting van de Farizeeër met zijn goed bedoelde subjectieve aanpassing vruchtbaar werk gedaan. Boven noemde ik al de vondst van de *Codex Leningradensis*. Samen met andere codices kan met behulp van verschillende regels een betrouwbare tekst van de Hebreeuwse Bijbel geleverd worden. Zo is er een tekstkritische uitgave van de Hebreeuwse tekst, de *Biblia Hebraïca Stuttgartensia* op de markt verschenen, waarvan niemand kan zeggen, dat déze tekst gezaghebbend objectief betrouwbaar is als hét Woord van God, maar tegelijkertijd ook niemand kan zeggen, dat déze tekst vanwege de overlevering subjectief willekeurig is als de woorden van mensen. Hetzelfde geldt voor de tekstkritische editie van het Nieuwe Testament met de editie van Nestle Aland.

Maar al beschikken wij - dankzij het historisch-kritische onderzoek, waartoe Spinoza mede de aanzet heeft gegeven - over een tekst, die veel betrouwbaarder is dan in de 17<sup>de</sup> eeuw, de vraag blijft wat je met zo’n betrouwbare tekst moet doen. Bij het antwoord op die vraag kan hoofdstuk VII ons echt verder helpen. Want rond het midden van het hoofdstuk, dat ik zojuist geschetst heb, is er een omlijsting met de beschrijving van de ‘*vera methodus Scripturam interpretandi*’, de ware methode om de Schrift te interpreteren aan de éne kant en aan de andere kant de ‘*difficultates*’, de moeilijkheden, die een dergelijke methode met zich mee zou

---

<sup>30</sup> TTP, hoofdstuk VII, 9.



kunnen brengen. Maar als je de structuur van hoofdstuk VII goed tot je laat doordringen<sup>31</sup>, merk je tegelijk dat die 'ware methode om de Schrift te interpreteren' in de tekst niet zo waar is, dat er geen subjectieve elementen in verscholen liggen en dat die moeilijkheden ook weer niet zo groot zijn dat er geen objectiviteit ter sprake zou kunnen komen. In onze subjectief gekleurde tijd hebben we met het eerste niet zo veel moeite. We begrijpen wel, dat de drie universele regels voor de ware methode van de schriftuitleg - de omschrijving van de Hebreeuwse taal met de bedoeling (sensus) van de spreekwijze (oratio); de ordening van de uitspraken (sententiae); het leven, het karakter en de sympathieën van de auteur van elk boek - subjectieve aspecten heeft. Maar het probleem ontstaat als Spinoza met erkenning van onbegrijpelijke passages in de Bijbel tegelijk benadrukt dat de dingen in de Bijbel, die voor de ware gemoedrust noodzakelijk zijn, zo helder en duidelijk zijn als de meetkunde van Euclides<sup>32</sup>.

Met dit voor moderne mensen problematische aspect van de duidelijkheid en helderheid, die Spinoza als in de meetkunde toch in de Bijbel aanwezig acht wil ik verder gaan. Aan het begin van de 21<sup>ste</sup> eeuw kunnen we er niet om heen, dat de éénduidigheid van die helderheid en duidelijkheid niet meer aanwezig is, nadat er in de 19<sup>de</sup> eeuw naast de klassieke meetkunde van Euclides niet-Euclidische meetkunde's ontdekt zijn (Lobatsjevski, Gauss, Riemann). Uitdrukkelijk wil ik zeggen, dat ik een amateur ben in de moderne wiskunde, maar wat ik ervan begrijp is dat niet zozeer éénduidige waarheden nagestreefd worden, als wel waarheden, die vanuit een structuur, een abstracte structuur oplichten. En hoe abstract de structuur ook is, in de praktijk blijken die waarheden toch effectief te zijn.

Met alle verschillen zou ik aan het begin van de 21<sup>ste</sup> eeuw een dergelijke werkwijze bij de interpretatie van de Bijbel naar voren willen brengen. Concreet wil ik dat toelichten aan het hierboven genoemde probleem met betrekking tot de ruimte: het probleem 'aan de overzijde van de Jordaan'. Zowel bij Ibn Ezra als bij Spinoza ontstaat het probleem, doordat zij geografisch denken aan de westkant en aan de oostkant van de Jordaan. Mozes bevindt zich aan de oostkant, maar in de tekst wordt gezegd, dat hij spreekt aan de overkant, terwijl hij nooit aan de overkant geweest kan zijn. Maar als je wat abstracter erover nadenkt en niet vasthoudt aan een geografische plaats, waar Mozes gesproken heeft, maar elke plaats in aanmerking laat komen, dan is aan de overzijde van de Jordaan niet meer afhankelijk van jouw positie ten opzichte van de Jordaan. Als je die redenering doortrekt zou het ook mogelijk zijn, dat je je aan de oostkant van van de Jordaan bevindt, terwijl je over je eigen positie spreekt als 'aan de overkant van de Jordaan'. De kern is dat de verteller van het Boek Deuteronomium ons geen historisch-geografische informatie wil geven over de positie van Mozes ten opzichte van de Jordaan. De Jordaan functioneert in het verhaal als grensrivier. En de verteller wil met die uitdrukking 'aan de overzijde van de Jordaan' benadrukken, dat de regels en wetten voor een samenleving in vroomheid en vrede al gegeven zijn voordat het land in bezit is genomen. Daarom mag Mozes als 'wetgever' de Jordaan niet oversteken. Onze natuurlijke neiging - eerst nemen wij een stukje land in bezit en vervolgens stellen wij als machthebbers over dat land de regels en wetten vast, - wordt hier in alle vrijheid omgekeerd, omdat de vroomheid en de vrede in het land (Hebreeuws אֶרֶץ = de aarde; Martin Buber: 'Erdland') dit veronderstellen en opdat zij hiermee gewaarborgd zijn.

Hopelijk is hiermee duidelijk worden hoe een abstracte uitleg van deze tekst de impuls teweeg kan brengen, die Spinoza tot het schrijven van zijn boek heeft gebracht: de kritiek op het machtsmisbruik van de religie. De vrijheid om de bijbelse teksten met betrekking tot de ruimte abstract uit te leggen<sup>33</sup> heeft tegelijk effect op de 'pietas', de vroomheid, en de vrede in de staat, omdat niemand met een verwijzing naar een plaats in de Bijbel een claim op die plaats kan leggen. 'Heilige plaatsen' als bron van vele oorlogen zijn bij voorbaat onmogelijk geworden.

---

<sup>31</sup> Zie voor een gedetailleerd overzicht van hoofdstuk VII mijn website.

<sup>32</sup> In de vertaling van Leo Strauss 'How to study Spinoza's Theologico Political Treatise?' (Adrie Hoogendoorn) wordt op p. 8 een nogal scherp onderscheid gemaakt tussen 'hiëroglifische' onbegrijpelijke boeken als de Bijbel en begrijpelijke boeken. Strauss heeft de neiging om ter wille van de duidelijkheid 'dualistisch' te werk te gaan (bv. bij zijn onderscheid van 'interpretatie' en 'uitleg' op p. 3 en bij het voortdurende gebruik van tegenstellingen). Het is de vraag of een dergelijk dualisme adequaat is bij een 'monist' als Spinoza.

<sup>33</sup> Hoewel de term 'abstracte uitleg' niet bij Miskotte en Breukelman voorkomt, meen ik toch dat met deze term hun werk over de uitleg van de Bijbel aangeduid kan worden. Bij K.H. Miskotte is dat vooral het in de tweede wereldoorlog geschreven 'Bijbels ABC', het boek dat voor Frans Breukelman de impuls geweest is tot zijn serie 'Bijbelse Theologie'.

Hetgeen met betrekking tot de ruimte, tot het land gezegd is wordt nog duidelijker als de tijd erbij betrokken wordt. Daartoe mag de tekst dienen, die Spinoza gebruikt om het raadsel van Ibn Ezra ‘mits ge het mysterie van de twaalf begrijpt’ uit te leggen: Deut 27: 1- 8. De tekst, waarbij Spinoza opmerkt dat op de (volgens rabbijnse traditie) twaalf witgekalkte stenen onmogelijk de Thora geschreven kan zijn, zodat hij concludeert tot een voorstadium van de Thora, luidt als volgt:

Biblia Hebraica (BHS)

Eigen vertaling (met hulp van de Naardense Bijbel (Pieter Oussoren) / en de Verdeutschung van Martin Buber)

וַיֹּצֵא מֹשֶׁה וְזִקְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת־הָעָם לֵאמֹר  
 שָׁמַר אֶת־כָּל־הַמִּצְוָה אֲשֶׁר אָנֹכִי מִצְוֶה אִתְּכֶם הַיּוֹם:  
 וְהָיָה  
 בַּיּוֹם אֲשֶׁר תַּעֲבְרוּ אֶת־הַיַּרְדֵּן  
 אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־יְהוָה אֱלֹהֵיךָ נָתַן לָךְ  
 וְהִקְמַתָּ לָךְ אֲבָנִים גְּדֹלוֹת  
 וְשָׂרַת אֹתָם בְּשִׁיר:  
 וְכָתַבְתָּ עֲלֵיהֶן אֶת־כָּל־דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת  
 בְּעֵבֶרֶךָ  
 לְמַעַן אֲשֶׁר תָּבֵא אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־יְהוָה אֱלֹהֵיךָ נָתַן לָךְ  
 אָרֶץ זָבַת חֶלֶב וְדֹבֶשׁ  
 כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה אֱלֹהֵי־אֲבֹתֶיךָ לָךְ:  
 וְהָיָה  
 בְּעֵבְרָתְךָ אֶת־הַיַּרְדֵּן תְּקִימוּ אֶת־הָאֲבָנִים הָאֵלֶּה  
 אֲשֶׁר אָנֹכִי מִצְוֶה אִתְּכֶם הַיּוֹם  
 בְּהַר עֵיבָל  
 וְשָׂרַת אֹתָם בְּשִׁיר:  
 וּבְנִיתָ שָׁם מִזְבֵּחַ לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ  
 מִזְבֵּחַ אֲבָנִים  
 לֹא־תִנְיֶף עֲלֵיהֶם בְּרֹזֶל:  
 אֲבָנִים שְׁלֵמוֹת תִּבְנֶה אֶת־מִזְבֵּחַ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ  
 וְהָעֵלִיתָ עָלָיו עֹלֹת לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ:  
 וּזְבַחַת שְׁלָמִים וְאָכַלְתָּ שָׁם  
 וְשִׂמַּחְתָּ לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ:  
 וְכָתַבְתָּ עַל־הָאֲבָנִים אֶת־כָּל־דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת  
 בְּאֵר הַיֵּטֵב:

1. Dan gebiedt Mozes, met Israëls oudsten, het volk en zegt:  
 Bewaak heel het gebod, dat ik u heden (deze dag) gebied!  
 2. Geschieden zal het:  
 op de dag, dat ge de Jordaan zult oversteken naar het land, dat de HEER, uw God u geeft, zult ge grote stenen doen opstaan en ze bestrijken met strijkkalk;  
 3. schrijven zult ge op hen alle woorden van deze wet bij uw oversteek,  
 om wille daarvan, dat ge komt in het land dat de HEER, uw God u geeft, een land, dat overvloeit van melk en honing, zoals de HEER, de God van uw vaders, tot u gesproken heeft.  
 4. Geschieden zal het:  
 bij uw oversteek van de Jordaan zult ge deze stenen doen opstaan, zoals ik u heden gebied, op de berg Ebal, bestrijken zult ge ze met strijkkalk.  
 5. Bouwen zult ge daar een altaar voor de HEER, uw God, een altaar van stenen, over hen zult ge geen ijzer zwaaien,  
 6. van héle stenen bouwt ge het altaar van de HEER, uw God;  
 doe daarop dan opgaan opgangsgaven voor de HEER, uw God,  
 7. ook vredesoffers zult ge er offeren en dáár eten en gij zult u zich verheugen voor het aangezicht van de HEER, uw God!  
 8. Schrijven zult ge op deze stenen al de woorden van deze wet, duidelijk en goed.

Het is van belang om deze tekst abstract te lezen. Direct al bij de aanhef, waarin het ‘gebod’ klinkt. Met een ‘gebod’ in de Bijbel liggen twee reacties voor de hand: óf men springt stijf en stram in de houding voor ‘God en zijn gebod’ óf er ontstaat een bijna onbeheersbare drang om zich te bevrijden uit de benauwenissen van ‘God en zijn gebod’. En het is zinvol om zich van deze twee reacties te abstraheren, wil men horen wat er in de tekst aan de hand is. Bij de abstractie speelt de tijd de sleutelrol. Niet de tijd, zoals wij gewend zijn geraakt over ‘tijd’ te spreken en te denken, nl. de lineair voort-stromende historische tijd, maar ‘de dag’ als de abstracte tijd, die in de praktijk effecten teweegbrengt. Het zijn effecten, die met alle verschillen een gelijkenis vertonen met hetgeen Spinoza in grote lijnen in de TTP naar voren brengt:

a. Ontmaskering van religieus machtsmisbruik, doordat in de tekst de religieuze praktijk van offers onder de kritiek van de geschreven tora, de duidelijk en goed geschreven wet komt te liggen;

b. Daarmee kritiek op de 'externus cultus', de uiterlijke ceremoniën, die ook in de profetische teksten van de Bijbel te horen is en die door Spinoza geciteerd wordt (bv. geen offers maar gerechtigheid en recht voor de weduwe en wees):

- Jesaja 1, 11- 20 in TTP II, 9; V, 2 (vgl Amos 5, 21 - 24); XII, 7;

- Jeremia 7, 4 (XII, 6); 32, 31 (XVII, 26);

- Ezechiël 20,32 (III, 11);

- Psalm 40, 7.9 (V, 2)

3. Met de afwijzing van de externe cultus wordt de wet als het ware 'in het hart geschreven' om van daaruit 'liefde en gerechtigheid te doen'.

Deze abstracte tijd van 'de dag', die in de praktijk effecten teweeg zal brengen komt driemaal in de tekst voor, waarmee de structuur van de tekst wordt aangereikt. Bij het gebod klinkt er (1) 'deze dag' (het heden), terwijl (2) een nieuwe dag wordt aangekondigd: 'Geschieden zal het: op de dag, dat ge de Jordaan zult oversteken...'. Prachtig wordt de toekomst met het heden verbonden, waardoor het heden vol toekomst is, doordat de lezer bij de tweede keer, dat er 'geschieden zal het' klinkt, aan het gebod (3) op deze dag (in het heden) herinnerd wordt:

Deze dag (heden): Bewaak heel het gebod, dat ik u *heden (deze dag)* gebied ....

Op de dag (toekomst): Geschieden zal het,  
*op de dag* .....

Deze dag (heden) Geschieden zal het,  
.....zoals ik u *heden (deze dag)* gebied .....

Ons aller neiging is om de uitdrukking 'op de dag' te verbinden met de historische gebeurtenis, waarbij Israël het land in bezit neemt. Natuurlijk gebruikt de verteller een moment in de hem bekende 'historie', maar we zullen zien en horen dat hij dit moment abstract gebruikt, zodat elke lezer en hoorder van deze woorden zich gaat afvragen hoe hij of zij 'land in bezit neemt'. In de klassieke wereld speelde 'religie' vanzelfsprekend bij het in bezit nemen van het land een cruciale rol. Maar de opbouw van de tekst moet ons waarschuwen, dat het geven van het land van de kant van God niet automatisch in het verlengde ligt van het in bezit nemen van het land van de kant van de mens:

1. Gebod van Mozes met de oudsten van Israël aan het volk;

2. En het zal geschieden ....

Oversteken naar het land / stenen doen opstaan - kalk - schrijven / komen in het land;

3. En het zal geschieden ....

Stenen doen opstaan op de berg Ebal, kalk / een altaar bouwen, offeren / schrijven

Bij de eerste keer 'en het zal geschieden' wordt benadrukt dat de gebeurtenis 'op de dag' haar oorsprong kent in 'het geven van de kant van God'. Bij de tweede keer worden de thema's van de eerste keer herhaald met allerlei verrassende afwijkingen. Daarmee zal duidelijk worden dat het in bezit nemen van de kant van de mens gelijkenissen kent met 'het geven van God', maar tegelijkertijd grondig verschilt.

De verschillen en de gelijkenissen kunnen we als volgt omschrijven. Het thema, dat het midden vormt van deel 2 (stenen doen opstaan - kalk - schrijven) vormt de omlijsting van deel 3 (Stenen doen opstaan op de berg Ebal, kalk / schrijven). Opvallend is dat er in deel 3 gesproken wordt over een plaats, de berg Ebal, waar we nog uitgebreid op zullen ingaan. Vanzelf worden we opmerkzaam gemaakt op het verband tussen de omlijsting van deel 2 (oversteken naar het land / komen in het land) en het midden van deel 3 (een altaar bouwen, offeren).

Waar het over gaat in het gebod van Mozes met de oudsten van Israël aan het volk kan nu omschreven worden: hoe zal de cultus na het oversteken van de Jordaan bij de komst in het land vorm gegeven worden? Of in het kader van Spinoza: zal de cultus in het teken staan van de religie, zodat religieuze machthebbers hun religieuze en politieke slag kunnen slaan met alle gevolgen van dien: haat en nijd, twisten en oorlogen? In het tweede deel lijkt een antwoord op die vraag gegeven te worden: na het oversteken van de Jordaan (eerste moment van het tweede deel) zal met het oprichten van de stenen en het schrijven van de wet in de kalk, die op de stenen is gestreken (het tweede moment), het land waarin het volk komt een land van melk en honing zijn (het derde moment). De suggestie ligt voor de hand: als het volk maar nauwgezet de wet uitvoert

en dat religieus bezegelt met die stenen, die de stenen van een altaar zullen worden, dan zal het land een land van melk en honing worden. Toch stijf en stram voor 'God en zijn gebod'?

In het derde deel begint de verteller met een verrassing door de plaats te noemen, waar de stenen opgericht moeten worden: de berg Ebal. Op verschillende plaatsen komt de berg Ebal naast de berg Gerizim in het boek Deuteronomium voor. Beide bergen zijn geografisch bergen in het Noorden van Israël, in Samaria. De berg Gerizim wordt de berg van de zegen genoemd, de berg Ebal de berg van de vloek<sup>34</sup>. Waarom noemt de verteller de berg van de vloek bij het oversteken van de Jordaan? Kent hij de geografie niet? Het antwoord is: de verteller gaat vrij met die bergen om en laat de berg Ebal hier bij de oversteek van de Jordaan functioneren, omdat hij de berg Ebal nodig heeft. De verteller heeft de berg Ebal nodig omdat hij veel te goed weet, dat 'God en zijn gebod' leidt tot haat en nijd, tot twisten en oorlogen. De vloek daarvan wil hij laten functioneren bij de kritische grens van het oversteken van de Jordaan en het komen in het land. Juist door die vloek aan de orde te laten komen, kan de verteller benadrukken, dat de cultus niet om die vloek heen kan, ja, dat die cultus geen doel in zich zelf is, maar dat juist in de cultus de vloek een zegen wordt, omdat God, déze God. de God van Israël die vloek al kende, voordat wij beseften dat religieuze cultus een riskante aangelegenheid is. 'Zegen en vloek' zijn niet twee aspecten van de cultus, maar in deze cultus, die gebruik maakt van 'hele stenen', waarbij wij niet de gelegenheid krijgen met onze delen tegenstellingen te forceren om zo greep op de zaak te krijgen, - in deze cultus is er sprake van samenhang, die duisternis in licht, oorlog in vrede, vloek in zegen doet veranderen. Alleen zó kan de cultus met de opgangsoffers en vredeoffers plaatsvinden, alleen zó kan er vreugde zijn. En de verkondiging, dat God, die anders is dan de goden die wij maken, die wij voor onze eigen belangen gebruiken, onze vloek al kende voordat wij er iets van beseften, is de verkondiging van de wet, die daarom op die stenen geschreven moet worden, duidelijk en goed.

Spinoza gebruikt deze tekst om een historisch gegeven te kunnen opsporen (een voorstadium van de wet van Mozes, omdat de ons bekende wet nooit op de stenen past), maar de bovenstaande uitleg kent de geest van de impuls, waarmee Spinoza zijn boek heeft geschreven: het gaat op een vrije abstracte manier om met geografische, historische gegevens om de vroomheid en de vrede in het land te kunnen waarborgen. Vanwege het abstracte karakter van plaats en tijd in de tekst, geldt de verkondiging van 'vroomheid en vrede' in de tekst voor alle tijden en alle plaatsen.

Met het commentaar van prof dr C.J. Labuschagne, dat in 1997 verschenen is in de serie 'de prediking van het Oude Testament' zullen we laten zien en horen wat er gebeurt als niet de abstracte uitleg gevolgd wordt, maar de uitleg, die gebruik maakt van de in onze westerse cultuur gebruikelijke 'Anschauungsformen' (Kant) van ruimte en tijd.

Opvallend is dat Labuschagne bij de inleiding tot het derde hoofddeel van het Boek Deuteronomium (Deut 27 - 34) een helder gestructureerd overzicht geeft in de geest van het overzicht, dat boven over Deut 27: 1 - 8 gegeven is. Bij de heldere structuur van de tekst wordt door Labuschagne gebruik gemaakt van een 'logotechnische analyse', waarbij getallen een rol spelen. Maar als de details van de tekst ter sprake komen is helderheid volledig uit het zicht verdwenen. Karakteristiek is de volgende passage:

*In vss 1 - 8 gaat het om een tweetal belangrijke maatregelen betreffende de mozaïsche wegwijzing en de daarop gebaseerde altaardienst van JHWH. Zowel inhoudelijk als (numeriek) structureel valt de tekst van vss 1 - 8 uiteen in 1 - 4, de opdracht aan Israël om de tekststenen op te richten, en 5 - 8, de opdracht voor het bouwen van een altaar voor JHWH. Beide onderdelen van de tekst vallen sterk op door de rommelige indruk die ze maken, met name door de opvallende herhalingen: wat in vss 2 - 3 staat, krijgen we weer te lezen, voor een deel in vs 4 en voor de rest in vs 8.<sup>35</sup> Dit laatste vers lijkt er losjes bij te hangen, want het sluit beter aan op vs 4, waarvan het de logische voortzetting is, dan op vss 5 - 7. Deze verschijnselen, die onmiskenbare, sterke aanduidingen zijn van een herbewerking van de tekst zijn door haast alle commentatoren gesignaleerd, zij het dat sommigen (bijvoorbeeld Ridderbos, Craigie en Thompson) van geen herbewerking willen weten en alle oneffenheden en herhaling als stijlverschijnselen menen te kunnen verklaren. Dit laatst is natuurlijk waar, als het om de tekst in zijn eindredactie gaat; dan hebben de*

---

<sup>34</sup> Deut 11: 29; 27: 12,13. Zie ook Jozua 8: 30 - 35.

<sup>35</sup> Labuschagne merkt de structuur op, waarbij het midden van het ene deel terug keert in de omlijsting van het andere deel, maar dit wordt door hem als 'rommelig' geschetst.

herhalingen een benadrukkende functie en werken de abrupte overgangen als rode lichten in het leesverkeer. Dit neemt echter niet weg dat we hier met een zeer gecompliceerde tekst te maken hebben, zoals reeds door de oudere commentatoren is aangetoond. Er bestaat geen eenstemmigheid over de vraag welke onderdelen van de tekst als latere toevoeging beschouwd dienen te worden.

De Nieuwe Bijbelvertaling brengt ‘de rommelige indruk’ tot uitdrukking in de vertaling:

Biblia Hebraica

NBV vertaling

וַיֵּצֵא מֹשֶׁה וְזִקְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת־הָעָם לְאָמֹר  
 שָׁמַר אֶת־כָּל־הַמִּצְוֹת אֲשֶׁר אָנֹכִי מִצְוֶה אֶתְכֶם הַיּוֹם:  
 וְהָיָה  
 בַּיּוֹם אֲשֶׁר תַּעֲבְרוּ אֶת־הַיַּרְדֵּן  
 אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־יְהוָה אֱלֹהֵיךָ נָתַן לְךָ  
 וְהִקְמַתָּ לְךָ אֲבָנִים גְּדֹלוֹת  
 וְשָׂדֶת אֶחָד בְּשִׁירָה:  
 וְכָתַבְתָּ עֲלֵיהֶן אֶת־כָּל־דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת  
 בַּעֲבֹדֶךָ  
 לְמַעַן אֲשֶׁר תָּבֹא אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־יְהוָה אֱלֹהֵיךָ נָתַן לְךָ  
 אָרֶץ זָבַת חֶלֶב וְדִבְשׁ  
 כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה אֱלֹהֵי־אֲבֹתֶיךָ לְךָ:

1. Mozes droeg, samen met de oudsten van Israël, het volgende aan het volk op:  
 ‘Leef alle geboden na, die ik u vandaag gegeven heb.  
 2. En op de dag dat u de Jordaan oversteekt om het land binnen te gaan dat de HEER, uw God u zal geven, moet u daar aan de overkant grote stenen oprichten.  
 Nadat u daarop een kalklaag hebt aangebracht,  
 3. moet u de wetten waarin ik u onderwezen heb erop schrijven.  
 Dan mag u het land van melk en honing, dat de HEER, uw God van uw voorouders, u heeft beloofd, binnentrekken.

וְהָיָה  
 בַּעֲבֹרְכֶם אֶת־הַיַּרְדֵּן תְּקִימוּ אֶת־הָאֲבָנִים הָאֵלֶּה  
 אֲשֶׁר אָנֹכִי מִצְוֶה אֶתְכֶם הַיּוֹם  
 בְּהַר עֵיבָל  
 וְשָׂדֶת אוֹתָם בְּשִׁירָה:  
 וּבְנִיתָ שָׁם מִזְבֵּחַ לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ  
 מִזְבֵּחַ אֲבָנִים  
 לֹא־תִנֶּה עֲלֵיהֶם בְּרֹזֶל:  
 אֲבָנִים שְׁלֵמוֹת תִּבְנֶה אֶת־מִזְבֵּחַ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ  
 וְהִעַלִּיתָ עָלָיו עֹלֹת לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ:  
 וּבִבְחַת שְׁלָמִים וְאָכַלְתָּ שָׁם  
 וְשִׂמַּחְתָּ לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ:  
 וְכָתַבְתָּ עַל־הָאֲבָנִים אֶת־כָּל־דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת  
 בְּאֵר הַיַּיִטָּב:

Plaats, zodra u de Jordaan bent overgestoken, de stenen op de Ebal, zoals ik u nu voorschrijf,  
 en voorzie ze van een kalklaag.  
 Bouw daar bovendien een altaar voor de HEER, uw God van stenen,  
 die niet met ijzeren gereedschap bewerkt zijn  
 en breng hem brandoffers op het uit ruwe steen opgetrokken altaar.  
 Breng er vredeoffers en houd een feestmaal ten overstaan van de HEER, uw God.  
 Schrijf alle bepalingen van deze wet heel duidelijk op de stenen.

Labuschagne merkt in zijn commentaar bij abrupte leesovergangen ‘rode lichten’ in het leesverkeer op. Maar de NBV rijdt als het ware door alle rode lichten heen:

1. de basisstructuur van de tekst ‘en het zal geschieden’ (וְהָיָה), dat tweemaal klinkt wordt niet in de vertaling opgenomen (lastig voor ‘moderne mensen’);
2. de structuur in de tijd ‘heden (=deze dag) - op de dag - heden (= deze dag)’ is niet meer te horen in de tekst: ‘vandaag - op de dag - nu’;
3. ‘laten opstaan (oprichten) van grote stenen en het schrijven van de wet erop’ is niet een uitdrukking van het komen in het land dat gegeven is, maar wordt als voorwaarde gesteld: ‘Dan mag u het land van melk en honing, dat de HEER, uw God van uw voorouders, u heeft beloofd, binnentrekken’. In het woordenboek van Köhler / Baumgartner staat bij אֲשֶׁר לְמַעַן vermeld: ‘nota: in manchen Fallen ist die Folge als Absicht ausgedrückt’. Niet de voorwaarde van het komen in het land, maar de bedoeling, dat men komt in het land moet vertaald worden!
3. De verrassende afwijking met het noemen van ‘de berg Ebal’ wordt niet duidelijk tot uitdrukking gebracht. De volgorde van de woorden in het Hebreeuws wordt niet gevolgd. In plaats van ‘Geschieden zal het: bij uw oversteek van de Jordaan zult ge deze stenen doen opstaan, zoals ik u heden gebied, op de berg Ebal...’ wordt vertaald:

‘Plaats, zodra u de Jordaan bent overgestoken, de stenen op de Ebal, zoals ik u nu voorschrijf ....’.

4. De kortademigheid van de vertaling is te horen in de beschrijving van het altaar, waarbij het (niet onbelangrijke) onderdeel bij de beschrijving ‘van héle<sup>36</sup> stenen bouwt ge het altaar van de HEER, uw God’ opgenomen wordt in de offerpraktijk: ‘en breng hem brandoffers op *het uit ruwe steen (?) opgetrokken altaar*’.

5. Het belang van de woorden ‘*duidelijk en goed*’ (= distinct et clair!), waarmee de perikoop eindigt, wordt enigszins afgezwakt door het bleke ‘Schrijf alle bepalingen van deze wet *heel duidelijk* op de stenen’.

In onze uitleg hebben we veel aandacht geschonken aan de verrassende afwijking, die de verteller aanbrengt door in deel 3 de berg Ebal ter sprake te brengen. Uitgebreid staat Labuschagne hierbij stil, waarbij opnieuw duidelijk wordt dat hij de tekst niet abstract uitlegt, maar gebonden is aan de ‘Anschauungsformen’ van ruimte en tijd:

*Het bijzondere in de hier geformuleerde opdracht is de verwijzing naar ‘de berg Ebal’ als de plaats waar de tekststenen moeten komen te staan: בְּהַר עֵיבָל. Het lijkt voor de hand te liggen ‘de berg Ebal’ te identificeren met de tegenover de Gerizim gelegen Ebal bij Sichem, maar zo eenvoudig ligt het niet. Indien het de bedoeling was dat de tekststenen moesten worden geïnstalleerd op dezelfde dag als de doortocht door de Jordaan - en dat wordt in vs. 2 expliciet gezegd - dan is een dergelijke identificatie uitgesloten te achten, op grond van de onmogelijkheid zo’n opdracht uit te voeren.*

*Het enige alternatief is om ‘de berg Ebal’ dicht bij de plaats van de overtocht te zoeken, en wel bij Gilgal, dicht bij Jericho. Deze plaats, waarvan de naam ‘steenhoop’ of ‘stenenkring’ betekent, is in Joz. 4, 20 de schouwplaats van de oprichting van twaalf uit de Jordaan meegenomen stenen. Hieruit mogen we afleiden dat ook het installeren van de tekststenen direct na de overtocht door de Jordaan bij Gilgal moet worden gesitueerd. Deze veronderstelling wordt onderbouwd door de beschrijving van de uitvoering van Mozes’ opdracht door Jozua (Jozua 8: 30-35), waaruit blijkt dat de Israëlieten zich toen (na de verovering van Ai) nog in deze omgeving bevonden.*

Opvallend is hoe de problemen met de ‘Anschauungsformen’ van ruimte en tijd zich ook in de overlevering van de teksten zelf weerspiegelen:

*De Samaritaanse Pentateuch (en tevens de Vetus Latina) leest in 27, 4 niet ‘op de berg Ebal’, maar ‘op de berg Gerizim’. Het is buitengewoon moeilijk uit te maken welke de afwijkende lezing is en wie ervoor verantwoordelijk is. Het zouden de Samaritanen kunnen zijn, die inderdaad hun centrum in Sichem hadden, bij de Gerizim en de Ebal (de meest gangbare opvatting), maar het is evengoed denkbaar dat de lezing ‘op de berg Ebal’ uit anti-samaritaanse, joodse kringen afkomstig is, die niet Sichem maar Jeruzalem als hun geestelijk centrum beschouwden en ‘de berg Ebal’ als een tijdelijk cultuscentrum zagen (zo bijv. Mayes (p. 341), Philips (p. 179), Krämer (p. 494) en Barulik (p. 200)). Dat de Ebal als berg van de vloek moeilijk verenigbaar is met de plaats van het altaar, blijft een probleem. Maar, zoals boven is uiteengezet, de bouw van een heiligdom als geestelijk centrum van Israël is hier niet aan de orde. Het gaat hier om de installatie van de mozaïsche tora en de YHWH-cultus als een symbolische handeling die het volk moet verrichten om het land te claimen als het gebied waar de tora van Mozes geldt en waar YHWH op een legitieme wijze wordt gediend.*

Het blijft toch opvallend, dat Labuschagne, die aan de éne kant zich grondig in de tekst verdiept heeft en informatieve opmerkingen maakt, aan de andere kant een buitenstaander blijft. Hoe langer je met de tekst bezig bent, hoe zinvoller het wordt dat niet de berg Gerizim (de berg van de zegen), maar de berg Ebal (de berg van de vloek) genoemd wordt. Natuurlijk ligt het voor de hand, dat met de belofte van het geven van de HEER van het ‘land van melk en honing’ de berg Gerizim als de berg van de zegen genoemd wordt als de plaats waar de stenen opgesteld moeten worden. Het land van melk en honing suggereert immers zegen en geen vloek. ‘De berg Ebal’ is de lectio difficilior (de moeilijker lezing) en moet daarom als de juiste lezing beschouwd worden. Maar tegelijk is deze ‘moeilijker lezing’ erg zinnig, omdat de verteller hiermee op een abstracte wijze duidelijk maakt, dat bij een ‘rite de passage’ naar een nieuwe situatie wij vanwege het offer

---

<sup>36</sup> In het Hebreeuws is het woord ‘heel’ (שָׁלֵם) nauw verwant met het woord ‘vredeoffer’ (שְׁלֵמִים). Denk aan ‘sjaloom’, vrede! In dat licht is de vertaling ‘ruwe steen’ wel heel vreemd.

ván en áán déze God de vloek achter ons mogen laten. Het offer ván deze God is verondersteld in het geven van het land. Dat geven van het land is niet een loze mededeling, waarmee wij onze claim op het land kunnen legitimeren. Het offer ván deze God in de gave van het land roept zo in de tijd het offer áán deze God op, eerst de opgangsoffers, maar onverbrekkelijk daarmee verbonden de vredeoffers van een vreugde-maaltijd. Temidden van de vloek van de religie, die haat en nijd, twist en oorlog veroorzaken kan de vrijheid om de teksten op deze wijze abstract uit te leggen in de tijd niet anders dan vroomheid en vrede in het land en in de samenleving teweeg brengen. De vrijheid om bijbelteksten abstract uit te leggen zal daarmee een effectieve preventie zijn bij het licht ontvlambare mengsel van religie en politiek.

## Stellingen

### Over de Voorrede van de TTP

I In de voorrede omschrijft Spinoza het ontstaan, toenemen en voortduren van de superstitio, het bijgeloof als een persoonlijke aangelegenheid, die in de menigte politieke consequenties heeft. In het begin van de 21<sup>ste</sup> eeuw kan dit ‘bijgeloof’ beter worden aangeduid als ‘religie’, omdat bijgeloof voor ons besef beperkt is tot een persoonlijke zaak.

II In de 17<sup>de</sup> eeuw heeft de religie betrekking op de bekende stromingen als christendom, jodendom, Islam etc. Het is zinvol om na de Verlichting religie ook te betrekken op verschijnselen als marxisme, socialisme (de linkse kerk), neoliberalisme, kapitalisme, sciëntisme, spinozisme, etc.

III Het is verstandig om in onze post-christelijke samenleving de gebruikelijke uitdrukking ‘scheiding tussen kerk en staat’ te vervangen door ‘scheiding tussen religie en staat’. Immers de uitdrukking ‘scheiding tussen kerk en staat’ wekt de suggestie, dat er alleen in de kerk religie wordt gevonden, terwijl er andere religies in onze samenleving zijn en (nog actueler!) ideologieën als een religie kunnen gaan functioneren.

### Over het theologische deel van de TTP

IV In de TTP staat historische kritiek bij de uitleg van de Bijbel in het kader van de vrijheid, die de vroomheid en de vrede in de staat veronderstelt en waarborgt.

V. De historisch-kritische wetenschap van de Bijbel is vooral in de 19<sup>de</sup> eeuw tot volle wasdom gekomen, maar heeft als ‘vakwetenschap’ het oorspronkelijke kader van Spinoza verloren.

VI Wil de bijbeluitleg het karakter van vrijheid herwinnen, dan biedt abstraherende uitleg als het ware ‘bevrijding uit de slavernij’ van de vakwetenschap. In de abstraherende uitleg kan immers niemand een machtsclaim aan een bijbeltekst ontlenen, terwijl een effect (van ‘vroomheid’ en ‘vrede’) niet kan uitblijven.

### Over het politieke deel van de TTP

VII In het politieke deel van de TTP wordt de ondergang van de Hebreeuwse staat onherstelbaar geacht, terwijl vanuit de leerstellingen daarover de kerk geroepen wordt zich te voegen naar de instellingen van de staat.

VIII In de wankele verhouding tussen de ‘Hebreeën’ en de kerk zijn door de onthutsende gebeurtenissen in de 20<sup>ste</sup> eeuw de rollen omgekeerd. Na de kritische 20<sup>ste</sup> eeuw zal de kerk nooit meer een bevoorrechte positie in de samenleving kunnen innemen, terwijl er een staat Israël op het wereldtoneel is verschenen.

IX Elke poging van de kerk om iets van haar bevoorrechte positie te herwinnen moet als verdacht worden aangemerkt, terwijl vanuit deze kritische houding de staat Israël gevraagd kan worden zich aan internationale regels te houden (resoluties van de VN, oorlogsrecht etc.)..