
Israël: grens en ontgrenzing

De betekenis van 'Israël' bij de *patres*¹

W.H. ten Boom

Abstract

Since World War II Christian theology has been challenged to a renewed reflection on Israel. This article argues that four different Church fathers provide a meaningful sensitivity towards this goal, and concludes that although the early Church's term *verus Israel* is not univocal, its various levels of meaning include the thesis that the biblical understanding of Israel also is limited as well as unlimited. Despite his *ordo temporum*, the *figurate* exegesis of Tertullian depends strictly on the literal meaning of the Law. Eusebius understands the Jews to be the only ancestors of the Church; Origen understands Israel to refer to the salvation of every soul and all mankind; and, Augustine that Israel itself is the prophetic *annuntiatio* of Gods judgment of all. The article ends by asking: Can the Church believe without Israel as her own true *skandalon*?

Onderstaand artikel wil een bijdrage zijn aan de noodzakelijke begripsvorming rondom Israël. Wie of wat bedoelt de kerk als zij spreekt van Israël? Een aantal *patres* passeert in dit artikel de revue. Zij kunnen ons, in hun zeer onderscheiden spreken, helpen affiniteit te ontwikkelen voor de problemen die hier aan de orde zijn. Mijn onderzoek is een formeel onderzoek. Het gaat mij er bewust niet om, te bezien welke 'kerkvader' naar waarheid over Israël spreekt. Elk spreken over Israël begint met het ontwikkelen van een sensibiliteit voor de problematiek ervan.² Na een aantal inleidende opmerkingen behandel ik vier vroegchristelijke theologen: Tertullianus, Eusebius, Origenes en Augustinus. Zij geven samen iets van de problematiek van het kerkelijk spreken over Israël helder weer.

1 Ten grondslag aan dit artikel ligt een lezing voor het chr. geref. deputaatschap 'Kerk en Israël' in jan. 2015 aangaande 'defining Israel'.

2 Het behoort tot het levenswerk van de Berlijnse dogmaticus Friedrich-Wilhelm Marquardt (1928-2002) de kerk voor dit spreken sensibiliteit te hebben bijgebracht.

Verus Israël

De *patres* hebben over Israël gesproken in de volste overtuiging aan te sluiten bij het getuigenis van de profeten en apostelen. Maar meer dan wij gewend zijn, doen zij dat vanuit de ontzetting over wat er midden in de tijd – of vanuit hun optiek beter gezegd: aan het einde van de tijd – heeft plaatsgevonden. Zo zegt Melito van Sardes in zijn beroemde paashomilie:

*Een moord als nooit tevoren heeft plaatsgevonden in het midden van Jeruzalem
de stad van de Wet
in de stad van de Hebreëën
in de stad van de profeten
in de stad die ik juist heb genoemd.*³

De hier hymnisch verwoorde ‘Godsmoord’, de zogenaamde *deicide*, was voor de vroege kerk het bewijs dat God zijn bakens verzette. Israël had zijn prerogatieven verspeeld. Al hebben wij daar moeite mee, ‘Auschwitz’ kan voor de kerk nooit een *vluchtroute* zijn om zich te onttrekken aan het schandaal dat we bij de *patres* zo duidelijk tegenkomen, en waarop hun hele theologie gebouwd is: het besef van de kerk als dat ‘andere Israël’, het nieuwe of ware Israël; het *verus Israël* – onder welke naam Marcel Simon zijn grote boek over de verhouding tussen christenen en joden in de eerste eeuwen heeft samengevat.⁴

‘Begrijp ik het goed? Bent ú Israël?’ zegt de Jood Trypho ten slotte in zijn dialoog met Justinus uit ongeveer 150 na Christus. ‘Ja,’ antwoordt Justinus, ‘ik heb dat toch net uit de Schrift bewezen.’ Om even later te besluiten: ‘zo zijn ook wij die uit het inwendige van de Christus gehouwen zijn, het ware volk van Israël.’⁵

De kerk als het ware Israël: ‘Ein Satz der von den älteren Vätern bewiesen und von den späteren axiomatisch vorausgesetzt wird.’⁶ Clemens zegt het zo: Wij zijn ‘het uitverkoren deel’, *to meros eklogès*; en Barnabas: wij zijn de ‘erfge-

3 *Peri Pascha*, 693-695. Deze laat gevonden tekst van Melito (overl. ca. 180) is in 1940 gepubliceerd en is de oudste volledige paaspreek. Ze is sterk antijudaïstisch.

4 Marcel Simon, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain (135-425)*, Parijs 1948.

5 *Dialoog met Trypho*, 123,7 en 135,3. Zie J.C.M. van Winden, *De ware wijsheid. Wegen van vroegchristelijk denken*, Baarn 1992, 189. Een integrale vertaling van *DcT* staat in: A. Lukyn Williams, *Justin Martyr. The Dialogue with Trypho*, Londen 1930. Zie voor dit punt ook *DcT* 29.

6 Ludwig Diestler, *Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche*, Jena 1869, 42.

namen van het verbond van de Heer', *klèronomoi tès diathekès kuriou*.⁷ Onder dit teken is Israël komen te staan bij de patres. God heeft zijn hand van Israël afgenomen en op de kerk gelegd als de gemeenschap van joden én heidenen die samen geloven in de door de profeten voorzegde Christus. Hier zijn theologisch vragen bij te stellen. We constateren dat dit bij de patres ook verschillend ligt. Maar we stuiten onherroepelijk op een radicale breuk in hun ogen.

Verwant aan onze moeite met deze denkvorm is een zekere 'vergroving' die er heeft plaatsgevonden in ons gebruik van de termen Israël, joden, Hebreëen. In zijn boek *The True Israel* uit 1996 heeft Harvey een uitgebreid onderzoek gedaan naar de betekenissen van de namen Israël, joden en Hebreëen binnen de antiekjoodse en vroegchristelijke literatuur.⁸ Duidelijk wordt hoe deze namen elk hun eigen connotatie hebben. Het is van groot belang dit soort nuanceverschillen te herkennen. Als Augustinus in het beroemde gesprek met zijn moeder Monnica over het komende leven zegt dat zij opklommen tot daar waar 'Gij Israël tot in eeuwigheid weidt',⁹ dan is het duidelijk dat hij nooit zou zeggen: opklimmen tot daar 'waar Gij de joden eeuwig weidt'. Het zijn deze verschillen die ons helpen het complexe begrip Israël als geest én vlees te verstaan.

Een laatste opmerking: het spreken over Israël kan niet los worden gezien van de controverse met Marcion (ca. 85-ca. 160), die de jonge kerk dwong nader op haar eigen uitgangspunten te reflecteren. Marcion leerde het dualisme dat de Scheppergod, de 'demiurg', een lagere God was dan de Verlossergod, de 'vreemde God' van Jezus. Stond bij hem zo het oorlogszuchtige Oude Testament tegenover het liefdevolle en gekuiste Nieuwe, vanuit de zijde van de 'orthodoxie' werd onverkort vastgehouden aan de eenheid van God en van de Testamenten.¹⁰ Maar deze eenheid bracht talloze vragen met zich mee naar Gods continuïteit en discontinuïteit, en de positie van Israël daarbij, als toch het eerste of zelfs eigenlijke volk van deze God. Op een of andere manier moesten de oude en de nieuwe bedeling, Gods particuliere openbaring aan Israël en Gods universele openbaring aan de volkeren, samengedacht kunnen worden, moesten zij in harmonie, *sympphonè*, met elkaar gebracht worden; en

7 Diestler, *Geschichte*, 42.

8 Graham Harvey, *The True Israel. Uses of the Names Jew, Hebrew and Israel in Ancient Jewish and Early Christian Literature*, Leiden 1996.

9 Augustinus, *Confessiones* IX,24; Aurelius Augustinus, *Belijdenissen. Vertaald en ingeleid door Gerard Wijdeveld*, Baarn 1997, 207.

10 Niet voor niets noemt A. von Harnack zijn beslissende *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig 1924 (2) 'Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche.'

zo ook moesten de tijd vóór Christus en de tijd ván Christus eveneens aansluiting bij elkaar vinden. *Hoe kan de héle wereld geloven in de God van Israël* – zo zou je deze opgave van de vroege kerk kunnen samenvatten. En hoe verschillend waren de antwoorden.

Tertullianus

Het geschrift *Adversus Judaeos* van de Noord-Afrikaan Tertullianus (ca. 160-ca. 230) stamt uit ca 200. Het is de eerste zelfstandige *Adversus Judaeos*-tekst uit het Westen, en stamt uit de periode dat Tertullianus nog niet tot het monanisme was overgegaan. Interessant eraan is dat Tertullianus hele stukken van het tweede deel van dit traktaat heeft opgenomen in zijn geschrift tegen Marcion, uit ca. 207. Tegen twee zeer verschillende fronten, een joods en een gnostisch, wordt dus dezelfde theologie ontwikkeld vanuit de eenheid van God. Aangezien beide de eenheid van Oud en Nieuw Testament bestrijden, kan dat niet echt verbazen.

Tränkle heeft terecht in zijn commentaar op *Adversus Judaeos* gesteld dat het eigenlijke strijdpunt bij Tertullianus de geldigheid van de wet is.¹¹ Joden denken ten onrechte dat hun wet nog steeds geldig is. Inderdaad was het heil van God er eerst voor Israël, maar nu de joden hun God hebben verlaten en de afgodsbeelden hebben gediend,¹² en 'ons volk' de genade heeft leren kennen,¹³ is hun wet afgeschafte en er een nieuwe wet gekomen.¹⁴ Voor de jurist uit Cartago gaat het eigenlijke debat over de vraag welke wet geldig is: de oude of de nieuwe? Zijn bewijzen cirkelen daarom allemaal rondom het messiasschap van Jezus. Als immers kan worden bewezen dat de beloofde Christus is gekomen, is het bewijs geleverd dat de wet van deze nieuwe wetgever ('*novae legis lator*', VI,2/3) de geldige wet van God is.¹⁵ Een echte debater toont Tertullianus zich dan daarin, dat hij niet alleen vanuit het Oude Testament met zijn zogenaamde *testimonia*, de messiaanse bewijsplaatsen, naar Christus heenwijst en zegt: we zien al deze voorzeggingen in Hem toch vervuld? (VII-XII), maar ook dat hij de zaak omdraait en zegt: hoe kan vanuit de Joodse situatie van nu, nu zij verdreven zijn uit hun land en in ballingschap verkeren, er ooit nog een

11 Q.S.F. *Tertulliani Adversus Judaeos*. Mit Einleitung und kritischem Kommentar herausgegeben von Hermann Tränkle, Wiesbaden 1964, zie LII.

12 ...*populus Iudaeorum ...derelecto deo idolis deservivit...*, *Jud.* I,6.

13 ...*adeptus notitiam divinae miserationis...*, *Jud.* I,5.

14 Waarbij Tertullianus God ook niet de macht wil ontzeggen om in de loop der tijden de voorschriften van zijn wetten tot heil der mensen te verbeteren, *Jud.* II,10.

15 Vgl. *Jud.* VII,1: *Igitur in isto gradum conseramus, an qui venturus Christus adnuntiabatur iam venerit an venturus adhuc speretur.*

messias komen? Hij kan niet eens in Bethlehem geboren worden, zoals de Schrift betrouwbaar profeteert! (XIII) De feitelijke situatie van de joden maakt de messias van Israël dus onmogelijk.

Bij deze nieuwe wet hoort de vergeestelijking van de oude. We zien hier een belangrijke trek in het werk van Tertullianus: pas wanneer het Oude Testament *figurate* wordt gelezen spreekt het van heil. Marcion wilde niet allegoriseren maar het vleeselijke van het Oude Testament en het geestelijke van het Nieuwe Testament scherp tegenover elkaar laten uitkomen. Tertullianus wilde juist wel allegoriseren. Zo kan hij zeggen: de Psalmen dragen doorgaans het gezicht van Christus,¹⁶ en zakelijk heet het dat God het geloof aanmerkelijk heeft willen verlichten door (oudtestamentische) 'beelden en gelijkenissen, zowel in woorden als in dingen.'¹⁷ Zo heeft de wet als joodse wet dus afgedaan, maar heeft zij tegelijk een tekenkarakter voor het geloof gekregen.

De wet biedt dus een model om de eenheid van God en de beide testamenteren te denken. Tertullianus spreekt hiertoe van een 'ordo temporum',¹⁸ een ordening van de tijden in een tijd vóór en een tijd na Christus, met daarin elk een eigen wet. Bij deze 'ordo temporum' hoort nog een derde wet, de 'primordialis lex',¹⁹ die aan Adam en Eva is gegeven. De 'natuurwet', de oorspronkelijke wet van God toen de schepselen nog geloofden. Met Mozes kwam de 'lex temporalis',²⁰ de tijdelijke en dus ook vergankelijke wet, en met Christus de 'lex nova',²¹ als eeuwige wet. De bijzondere status van de wet van Mozes binnen deze 'ordo' versterkt deze eenheid, omdat zij de rol van de antithese speelt. Bij Philo van Alexandrië (20 v. Chr.-50 n. Chr.), het grote en bekende joodse voorbeeld van de allegorese, treffen we de tendens aan 'te bewijzen dat de mozaïsche wetgeving niets anders is dan de natuurlijke wet, die de mens ingeschapen is.'²² Bij Tertullianus is de wet van Mozes naar oorsprong en bestemming echter juist bij uitstek tijdelijk. De vraag is zelfs, of zij ooit heil voor Israël heeft bewerkt of dat God de joden er vooral mee heeft 'gearresteerd' gezegd, om een soort anti-beeld te vormen tot de ware gelovigen en het ware heil. Zo heet het in *Adversus Judaeos* dat 'de besnijdenis aan het volk Israël gegeven moest worden tot teken en niet tot heil'; 'tot teken opdat Israël

16 *Adv. Praxeam*, c. 11, gecit. bij Diestler, *Geschichte*, 34.

17 *De anima*, c. 43, Diestler, *Geschichte*, 34.

18 *Jud.* XIII,28.

19 *Jud.* II,4.

20 *Jud.* VI,1.

21 *Jud.* III,9/10.

22 J.L. Koole, *De overname van het Oude Testament door de christelijke kerk*, Hilversum 1938, 243.

in de jongste tijd zou kunnen worden onderscheiden, wanneer het wegens zijn verdiensten de toegang tot de heilige stad ontzegd zou krijgen.²³

We stuiten op nog een opmerkelijk punt. In *Adversus Judaeos* I,3 spreekt Tertullianus over twee volken, *duo populi*, en twee stammen, *duo gentes*, die uit de schoot van Rebecca zijn gekropen, namelijk die van de joden, *id est Israelis*, en die van de heidenen, *id est noster*.²⁴ De strikte 'ordo temporum' met zijn gefaseerde wetten lijkt slechts ruimte te bieden aan twee soorten volken: het oudste volk van joden dat ook Israël heet, en het jongste volk van de heidenen oftewel de volkeren, die nu de kerk vormen. Zij hebben elk hun eigen 'tijd' en 'kans', en dus wet van God gekregen. De notie dat er ook joden zouden kunnen zijn die in Christus geloven, en samen met de heidenen het 'nieuwe' of 'ware' Israël vormen, ontbreekt opvallend genoeg. In Tertullianus ontmoeten we met andere woorden een uitzonderlijke positie van een strikt doorgevoerde antithese ten opzichte van Israël, waarmee hij een uiterste 'randgestalte' van de orthodoxie lijkt te zijn: Israël is en blijft het tijdelijke volk van de mozaïsche wet, en staat daarin gelijk aan het volk van de joden. De eenheid van God en van de twee Testamenten heeft geen ander continuüm dan de opeenvolging van deze twee, of zelfs drie verbonden in de tijd, waarin God zich nader heeft geopenbaard. Israël als het tijdelijke volk van God is afgelost door de heidenen die nu voorgoed het volk van God vormen.²⁵ 'Quid ergo Athenis et Hierosolymis?', vroeg Tertullianus zich af.²⁶ Maar we lijken evengoed te kunnen zeggen: 'Quid ergo gentes et Judaei?'

Dat Israël ondertussen *figurate* betekenis heeft voor de kerk, blijkt uit Tertullianus' uitleg van de gelijkenis van de verloren zoon. Hij zegt daarin dat 'de onze met de dergelijke hoop van Israël is verbonden.'²⁷ In zijn verhelderende *Juden und Judentum bei den Kirchenvätern* betwijfelt Kurt Hruby, of dit betekent dat Tertullianus een laatste hoop voor de joden had. Hij legt deze zin zo uit, dat de verwachting van de messias bij Israël een beeld is van onze verwachting van de wederkomst, terwijl zij voor de joden zelf inmiddels heeft

23 *Jud.* III,3/4: ...*circumcisionem in signum non in salutem esset daturus populo Israeli...; sed in signum unde Israel in novissimo tempore dinosci haberet, quando secundum sua merita in sanctam civitatem ingredi prohiberetur...* De *merita*, verdiensten, zullen we spottend moeten opvatten.

24 *Jud.* I,4.

25 Waarbij we uitdrukkelijk moeten bedenken dat in die dagen het christendom, anders dan het jodendom, juist geen 'religio licita' was. Het ging Tertullianus om een theologische wending, een wending 'in God'; zagezegd.

26 *De praescriptione haereticorum* VII,9.

27 ...*siquidem nostra cum aliqua Israelis exspectatione est. De pudicitia* VIII,9.

afgedaan.²⁸ Als Hruby gelijk heeft, onderstreept dit de merkwaardige coïncidentie bij Tertullianus dat het heil van de kerk geheel aan het niet-heil voor Israël is gebonden. Want als beeld hangen wij daar blijkbaar restloos aan... En zouden we zo ook ooit onze 'geestelijke besnijdenis' (III,11) kunnen begrijpen, zónder die vleeselijke besnijdenis van Abraham in de tijd? De rigoureuze antithese tussen Israël en de kerk bij Tertullianus lijkt een poging het heil even rigoureuus te denken: alles staat of valt met de vraag of Jezus de *novae legis lator* is, de gever van het nieuwe heil. Maar als antibeeld van dit heil zijn de ongelovige joden juist...onmisbaar.

Eusebius

Tijdens het episcopaat van Eusebius van Caesarea (ca. 263-ca. 339) heeft de constantijnse wending plaatsgevonden, waarin hij de vervulling zag van de oud-testamentische profetieën. Bij hem komen we een andere manier tegen om Israël tegen de achtergrond van de eenheid van God en de Schriften te begrijpen. Eusebius wordt wel 'de vader van de kerkgeschiedenis' genoemd, en bij hem zien we inderdaad een sterk heilshistorisch model, waarbij anders dan bij Tertullianus niet de antithese tussen joden en christenen overheerst, maar er sprake is van een veel meer geleidelijke en zegevierende voortgang van Gods openbaring.

Ulrich²⁹ heeft een nauwkeurig onderzoek gedaan naar het voorkomen van de begrippen Hebreëen, joden, heidenen en christenen bij deze bisschop uit Caesarea – niet eens Israël, opvallend genoeg. Hij schetst dan een historisch model, waarbij er vanaf het begin een onderscheid is tussen de heidenen met hun polytheïsme en de Hebreëen met hun monotheïsme bij wijze van oeropenbaring. We herkennen de notie van een eerste openbaring van Tertullianus, zij het hier beperkt gebleven tot het ene volk van de Hebreëen. Maar anders dan bij deze staat bij Eusebius de wet van Mozes die daarop volgt in een positief teken, omdat het de joden houdt bij de ene God van de Hebreëen, zodat allen die de wet houden ook delen in zijn heil. De Schrift vertelt met andere woorden ook werkelijk een heilsgeschiedenis vanaf den beginne. Zodat ten slotte Christus komt en de lijn van de Hebreëen en gelovige joden wordt doorgezet in de kerk van alle bekeerden, in wie God bezig is zijn heilsbeloften te vervullen. Waarmee dus nu ook de wet van de joden 'antiek' geworden is.

Hier komt het beroemde beeld naar voren van het 'derde geslacht': de christen is het derde geslacht dat uit heidenen en joden is geboren, waarbij de

28 Vgl. Kurt Hruby, *Juden und Judentum bei den Kirchenvätern*, Schriften zur Judentumskunde 2, Zürich 1971, 58.

29 Jörg Ulrich, *Euseb von Caesarea und die Juden*, Berlijn 1998.

kerk instaat tussen jodendom en 'griekendom'. Zo zegt Eusebius in zijn *Demonstratio evangelica* (uit ca 315):

*Zou het dan niet precies die derde groepering zijn die wij hebben aangegeven, tussen jodendom en Griekendom in (...). En dat zal dan het christendom zijn, geen Griekendom en geen jodendom, maar daartussenin, een zeer oude godsverering, een filosofie uit een diep verleden, maar onlangs aan alle mensen van heel de wereld als norm gegeven.*³⁰

De oeropenbaring ooit aan de Hebreëen gegeven, nu tot een algemene leer verbreed waarin jodendom en 'Griekendom' zijn verenigd. Dit is niet het model van de antithese, maar van de synthese. De 'ordo temporum' van Eusebius bestaat dan ook uit een drieslag waarin de continuïteit van het heil overheerst. Dit wordt ook duidelijk uit zijn volgende bezwering:

*En mijn geschrift richt zich niet, zoals iemand zou kunnen zeggen, tegen de joden. Neen, neen, het is er verre van. Het is juist geschreven in hun geest, als zij goed willen luisteren. Want het verenigt de twee met elkaar: de christenen met de joden, op grond van het getuigenis van een voorspelling in het verre verleden, de joden met de christenen op grond van de volkomen vervulling van de profetieën die zij bezitten.*³¹

Bij Eusebius verschijnt er echt een heilsgeschiedenis voor en na Christus. Deze koppelt eerst de christenen aan de joden, en vervolgens de joden aan de christenen. Beiden vallen zagezegd onder de ene boog van Gods verbond, waarbij de joden het roemrijke verleden representeren en de christenen het roemrijke heden. Maar zij zijn gehouden aan dezelfde geest, aan dezelfde beloften en vervulling.

Eusebius komt hierin tot een veel positievere opvatting over de joden dan Tertullianus. Zij vormen zagezegd de 'these', waartegenover de Grieken de 'antithese' vormen, om beiden nu volwaardig plaats te krijgen binnen de 'synthese' van het 'derde geslacht'. Maar is het een echte synthese? Het valt op dat ook hier de gedachte van de kerk als het ware Israël zó niet voorkomt maar in andere bewoordingen wordt gevat. Evenals bij Tertullianus lijkt bij Eusebius de term 'joden' garant te moeten staan voor de continuïteit tussen verleden en heden, en worden zij ook hier gedefinieerd als het volk van de mozaïsche wet. Maar, hoe vriendelijk en respectvol ook bejegend, omdat zij geen antibeeld van het heil vormen maar een fase van dit heil, hun rol lijkt minstens zozeer uitgespeeld als bij Tertullianus. Was er bij Tertullianus nog oog voor de belofte van hun uiteindelijke redding, waar de kerk dialectisch van afhing, bij Eusebi-

30 *Demonstratio evangelica* I,2,8. Vertaling Van Winden *Wijsheid*, 301-302.

31 *Dem. evang.* I,1,11, Van Winden *Wijsheid*, 297.

us lijkt elke belofte van een redding te ontbreken, zo ontnemen we aan Schrecken-berg.³² Eusebius' 'Joodse blik' lijkt slechts op het verleden gericht. Dit hoeft ons niet te verbazen, bij deze zo zichtbaar historisch, empirisch denkende theoloog die de verwoesting van de tempel in 70 zag als een helder bewijs voor het nieuwe geloof, en tevens als straf voor de kruisiging.³³ Niet langer de jood, maar de christen is nu degene die de historie aan zijn zijde heeft. Het lijkt de consequentie te zijn van Eusebius' 'historisme'.³⁴

We laten het bij deze benadering van Israël die uit het werk van Eusebius consequent en helder naar voren treedt. Ook Eusebius biedt met een 'ordo temporum' de mogelijkheid Israël in zijn zelfstandige betekenis te denken tegen de achtergrond van de eenheid van God en de twee Testamenten. Net als bij Tertullianus gebeurt dit via de term 'joden' als de onderhouders van de wet van Mozes. Maar net als bij Tertullianus zien we dat de ruimte die deze joden geboden krijgen tegelijkertijd hun beperking is: na Christus lijkt hun heil uitgespeeld. De eenheid van God en de heilige Schriften lijkt voornamelijk alleen te kunnen worden gewaarborgd ten koste van de continuïteit van Israël als het volk van de mozaïsche wet.

Origenes

We doen een stap terug in de tijd. Ook Origenes (ca. 185-254) had als Eusebius ná hem oog voor de bijzondere, eervolle positie van de joden ten opzichte van het heidendom, maar minder dan deze lijkt hij uit te gaan van een strikte 'ordo temporum'.

Bij Origenes overheerst, als bij zoveel theologen uit het Oosten, de noodzaak van een 'pneumatikè theooria tou nomou': het geestelijk schouwen van de wet, zoals Basilius de Grote het verwoordt.³⁵ God kennen is God schouwen. Waar het om gaat is de *translatio* van de *sensus Judaicus*,³⁶ het omzetten

32 "Auch an eine endzeitliche Bekehrung ganz Israels und an eine Konvergenz von Kirche und Synagoge scheint er kaum noch zu denken", in: Heinz Schrecken-berg, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.-11. Jh.)*, Frankfurt am Main 1999 (4), 267.

33 Vgl. Schrecken-berg, *Texte*, 266/7.

34 De belangwekkende these in dit verband van Aaron P. Johnson in *Ethnicity and Argument in Eusebius' Praeparatio evangelica*, Oxford 2006, dat het derde geslacht bij Eusebius eerder 'a nation (ethnos) and race (genos)' betekende dan een godsdienst, moeten we hier laten rusten.

35 Vgl. Diestel, *Geschichte*, 123.

36 GCS 30,331, 24/25: *...his, qui Christiani quidem dicuntur, sed in scripturis adhuc sensum Judaicum servant...* Het gaat hier dus spannend genoeg om juist christenen die Joods lezen.

van de letterlijke betekenis van de wet, zoals de joden haar begrijpen, naar haar geestelijke betekenis, waarmee zij pas goed tot haar recht komt. Want Mozes, breder gezegd: héél de Schrift, is de profeet die Christus verkondigt, zoals Origenes stelt in zijn verweer tegen Celsus.³⁷ Hoe letterlijk we dit moeten opvatten, zien we daaraan dat Origenes zelfs kan zeggen dat de goedheid van God hem in het Oude Testament meer tegemoetstraalt dan in het Nieuwe³⁸ – maar dan uiteraard verhuld in de letter, en niet als letter zelf. ‘Die ganze Gesetzesgebung ist ihm nur Hülle der ewigen Wahrheit’, zegt Diestel daarover.³⁹ Soms biedt de Schrift ons zelfs struikelblokken en onmogelijkheden, *skandala* en *adunata*, opdat wij juist de mystieke zin ervan begrijpen, stelt Origenes daarbij.⁴⁰

Niet de antithese van ‘wet’ en ‘evangelie’, maar de dynamiek van letter en geest vormt bij Origenes dus de leidende hermeneutische gedachte. Dat de ongelovige joden daarbij het oordeel toekomt ‘blind’ te zijn, is duidelijk. Schreckenbergs spreekt van een ‘kompromisslose Härte’ die het spreken van Origenes over de joden kenmerkt, zodra het over de waarheidsvraag van Christus gaat.⁴¹ Door het werk van Peter Gorday is er inmiddels echter oog ontstaan voor meer. In zijn vergelijkende studie naar de uitleg van Romeinen 9-11⁴² wijst hij op de centrale betekenis die Romeinen 9-11 bij Origenes heeft voor zijn verstaan van Gods heil. Paulus’ hoofdstukken 9-11 schilderen een ‘salvation-history of creation, fall, election and redemption with a final consummation’ en vormen zo ‘a kind of prism through which Origen views the spiritual progress and destiny of each human being.’⁴³ Ja, zo stelt Gorday: ‘The experience of the individual Christian is the experience of Israel and vice versa.’⁴⁴ Binnen deze ‘dynamic salvation-history both of Jews and Gentiles and of the individual soul’, waarin heel de kosmos zich beweegt ‘forward to its consummation,’⁴⁵ hebben de joden dus hun eigen rol te spelen. Een rol, die er

37 GCS 2,95. Zie de hele par. XLV, die in 23/26 wordt afgesloten met: ‘kai to paradokson ge ek toon peri Ièsu apodeikseon en nomooi kai profètai apodeiknutai hoti kai Mooüsès kai hoi profètai èsan profètai tou theou.’

38 Vgl. Diestel, *Geschichte*, 61.

39 Diestel, *Geschichte*, 37.

40 Diestel, *Geschichte*, 36/7.

41 Schreckenbergs, *Texte*, 229.

42 Peter Gorday, *Principles of patristic exegesis. Romans 9-11 in Origen, John Chrysostom, and Augustine*, New York en Toronto: Mellen 1983.

43 Gorday, *Principles*, 87.

44 Gorday, *Principles*, 88.

45 Gorday, *Principles*, 94.

niet alleen op neerkomt dat zij (naar Rom. 11:11) God er door hun val toe bewogen hebben 'to embrace all of humankind in his salvation', totdat zij (naar Rom. 11:26) uiteindelijk op hun beurt dit heil zullen ontvangen 'in the final salvation of the Jews themselves'⁴⁶, – maar meer dan dat alleen lijkt deze heilseconomie tussen Jood en heiden(kerk) ook nog eens te huizen in elke mensziel om van 'Israëliet' een 'ware Israëliet' te worden. In haar inleiding op Origenes' commentaar op de Brief aan de Romeinen⁴⁷ trekt Theresia Heither deze gedachtengang van Gorday duidelijk door, wanneer zij schrijft: "Jude' ist also bei Origenes ein Würdenname, anders als bei den späteren Kirchenvätern"; 'Die Juden sind Gottes erste Liebe, sie sind als die ersten zum wahren Israel berufen, und das bleibt so, auch wenn die ersten die letzten sind und den Ruf zum Glauben noch nicht realisiert haben'; en: 'Darum ist die Kirche seiner Zeit eine Kirche der Heidenchristen, die ihren Platz in der Heilsgeschichte hat in der Zwischenzeit zwischen den beiden Berufungen Israels'.⁴⁸

Ook bij Origenes lijkt volgens recent onderzoek dus sprake te zijn van een 'ordo temporum', maar deze ordo is in de eerste plaats een 'ordo salutionis' die voor joden én heidenen nog gaande en onvervuld is, en die uiteindelijk alle mensen daar zal brengen waar ze thuishoren – de joden als Gods 'eerste liefde' inclusief.⁴⁹ Dat in deze interpretatie van Origenes een andere 'toon' wordt aangeslagen dan bij Tertullianus en Eusebius is zonneklaar. Toch mag de vraag gesteld worden, of wellicht bij Gorday, en zeker bij Heither, het heilsmodel van Origenes waarin (in overeenstemming uiteraard met zijn beroemde thematiek van de 'wederoprichting aller dingen') joden en heidenen samen tot het heil komen, niet te chronologisch wordt opgevat – of, met andere woorden, bij het eschatologisch spreken van Origenes over de joden, de oplossing van het eigenlijke probleem van geloof en ongelooft uiteindelijk ook niet te veel, net als bij Tertullianus en Eusebius met hún 'ordo temporum', wordt gezocht in de categorie van 'de tijd', als de uiterlijke wetmatigheid van heil waaraan God zelf is gebonden, terwijl Origenes zelf toch in Romeinen 9-11 steeds geen andere 'solution' aandraagt dan de juiste, dat is geestelijke lezing

46 Gorday, *Principles*, 80/81.

47 Origenes, *Commentarii in epistolam ad Romanos. Liber Septimus, liber octavus*. Übersetzt und eingeleitet von Theresia Heither OSB, Herder 1994.

48 Origenes, *Commentarii*, 23 resp. 25 en 27.

49 Heither merkt hierbij (26) op, dat Origenes in Rom. 11:26 niet 'hoetoos' leest, maar 'tote', waarmee voor Paulus niet de wijze, maar het tijdpunt van heil voor de Joden het 'geheimis' (vs. 25) is. Of dit 'dan' voor Origenes zo chronologisch is als Heither het interpreteert, blijft de vraag.

van de wet om God te schouwen, en daarmee permanent onderscheidt tussen twee soorten Israël.⁵⁰ Ik wijs op een veelzeggende passage uit zijn commentaar bij Romeinen 11.

Bij Romeinen 11:25 legt Origenes uit wat het betekent voor de tot geloof gekomen heidenen om zich niet op hun eigen inzicht te verlaten maar 'dit geheimenis' van de terugkeer van Israël naar zijn eigen stam (vgl. Rom. 11:24) te begrijpen. Welnu, handelen naar eigen inzicht zou het zijn om je te verheffen ten opzichte van de weggebroken takken. Maar dat is de wijsheid van de mens, niet van God. 'Wie namelijk denkt in de wijsheid van God, die trapt niet op de verworpenen vanwege Gods weldaden, maar betuigt met vrees dankbaarheid aan de royale barmhartigheid.'⁵¹ Laat dus niet het oordeel over geloof en ongelooft, over geënt of weggebroken zijn, prevaleren, maar de dankbaarheid om Gods genade. Het is ook deze genade voor ons heidenen juist die 'God heeft doen toestaan dat voor een deel, dat is niet bij allen maar bij sommigen uit Israël blindheid ontstaat,'⁵² vervolgt Origenes dan, maar 'deze blindheid zal ongetwijfeld wijken wanneer de volheid van de heidenen is ingegaan.'⁵³ Wezenlijk is nu dat hij deze 'ordo salutis' echter niet afleidt vanuit de noodzaak tot 'alverzoening' of vanuit een andere wetmatigheid van God, om joden en heidenen beiden te redden in het eschaton. Alleen God en zijn Zoon, en wellicht ook zijn vrienden, weten wie tot dit 'gans Israël' en wie tot deze volheid van de heidenen behoren, zegt hij opeens tamelijk verrassend.⁵⁴ Blijkbaar is het niet zomaar 'iedereen', zijn het niet alle joden en alle heidenen, samen of apart. Maar, al weten we niet wie dit zijn, vervolgt Origenes, zoveel zinnigs kunnen we erover zeggen: '...zolang Israël het Israël naar het vlees blijft en niet ook naar de geest tot ware Israëliet zal zijn gemaakt, die God schouwt met zijn verstand, kan hij niet vallen onder het heil. En zo kunnen ook alle heidenen niet in zijn geheel gered worden, maar slechts zij die binnen de volheid gevon-

50 Kernachtig uitgedrukt in de uitleg van Rom. 11:7: *In his apostolus Israel in duas dividit, quarum unam 'electionem' (...), aliam 'ceteros' apellat.* (Origenes, *Commentarii*, 250)

51 *Qui enim secundum Deum sapit, in beneficiis Dei non insultat abiectis, sed cum timore gratias agit misericordiae largientis.* (Origenes, *Commentarii*, 300)

52 *...patitur Deus ex parte, id est non omnibus, sed aliquibus ex Israel fieri caecitatem ...*(Origenes, *Commentarii*, 302)

53 *...sine dubio, cum ingressa fuerit gentium plenitudo, caecitas cessabit.* (Origenes, *Commentarii*, 304)

54 Vgl. *Quis autem sit iste omnis Israel, qui salvus fieret, vel quae erit ista plenitudo etiam gentium, Deus solus novit et unigenitus suus et si qui forte amici eius sunt (...).* (Origenes, *Commentarii*, 304)

den zullen worden, wat het dan ook moge zijn dat door de apostel 'volheid' wordt genoemd.⁵⁵

Onzes inziens wordt uit deze gehele passage met betrekking tot Romeinen 11:25 en 26 duidelijk dat de enige zekerheid die we volgens Origenes hebben deze is, dat God zijn heil schenkt omwille van zijn royale barmhartigheid aan zowel heidenen als Israël, en dat dit niet anders gaat dan langs de weg van het geestelijk verstaan van de Schrift voor beiden, zonder dat wij weten tot wie dit heil uiteindelijk strekt. Al heeft Israël op dit punt zeker nog heil te verwachten, het is toch niet de tijd maar Gods eigen 'schoot van ontferming', die bepaalt welke zoon van Abraham uiteindelijk kind van de belofte is.⁵⁶ Namelijk doordat hij God ziet 'met de ogen van de ziel'.⁵⁷ Niet via een strikte 'ordo temporum', maar wel via een helder criterium van geloof en ongeloof, wijst Origenes de joden dus eveneens duidelijk hun plaats.

Daarbij valt nog wel iets op. Wij hebben Origenes niet horen spreken over 'Judaei' maar slechts over Israël, in zijn twee wijzen van geloven. Bij Gorday en Heither lijkt dit verschil geen rol te spelen. Voor hen vormen de joden en niet Israël het eigenlijke voorwerp van hun onderzoek. Maar wie Origenes' commentaar op Romeinen 9-11 leest, constateert onmiddellijk dat hij hier juist niet over 'de joden', maar – in aansluiting bij Paulus – steeds over Israël spreekt. Wij stelden reeds dat Harvey op het belang van dit onderscheid in taalgebruik heeft gewezen. Hoe hebben we dit taalgebruik te duiden? Het lijkt aannemelijk te wijzen op de nauwgezetheid van de bijbels theoloog die Origenes was. Zomin als Paulus Israël en de joden door elkaar gooit, doet Origenes dit. De vraag of er bij hem ook sprake is van een zekere 'smetvrees' ten aanzien van de joden, omdat zij toch met hun 'sensus Judaicus' het eigenlijke ongeloof belijden en symboliseren, laten we rusten. Wel draagt Harvey een punt aan dat ons nog iets verder helpt voor een verstaan van dit spreken over Israël.

In zijn bovengenoemde boek⁵⁸ zegt Harvey dat Israël een aanduiding van het land of het volk was, maar toch altijd iets van de notie heeft van de 'gemeente van God', de gemeente die naar Hem hoort; vergelijk 'de God van

55 *Hoc tamen potest etiam nostro sensui occurrere, quod sicut Israel, quamdiu permanet secundum carnem Israel et non etiam secundum spiritum factus fuerit Israelita verus mente videns Deum, pertinere non potest ad salutem, ita nec gentes quidem omnes omnino salvari possunt, nisi quae intra plenitudinem fuerint repertae, quaecumque illa est, quae ab apostolo plenitudo nominatur.* (Origenes, *Commentarii*, 304/306)

56 Vgl. *Et contendit ostendere, quomodo Isaac non sit filius carnis, sed sit filius Dei ...*(Origenes, *Commentarii*, 144).

57 Origenes, *Commentarii*, 256.

58 Zie noot 8.

Israël. 'Israel', zegt hij, is 'an audience for this God and for the authors of the literature discussed.'⁵⁹ Dit sterkt het vermoeden dat voor de 'Bijbelvorser' Origenes Israël exegetisch gesproken een volledig heilsbegrip kon zijn, zonder dat hij daarbij per se oog hoefde te hebben voor de joden in hun historiciteit. Het centrale onderscheid in de twee Israëls in zijn theologie laat evenwel zien dat hij degelijk ook oog had voor Israël in zijn ongelooft. Het lijkt dan ook aanneemelijk dat hij onder dit 'Israël naar het vlees' niet alleen de ongelovige heidenen, maar ook nog steeds de joden verstond, tot wie Paulus' belofte uit Rom. 11:27 zich uitstreckte, 'omwille van de vaderen'. Zo ligt bij Origenes in het Bijbelse begrip Israël een belofte, waaronder (naar Rom. 11:32) allen in hun ongelooft met elkaar lijken te zijn besloten, terwijl tegelijkertijd over de joden kan worden gezwezen.

Augustinus

Kerkvader Augustinus (354-430) lijkt er als eerste in geslaagd te zijn om de joden *post Christum natum* in hun geheel uitdrukkelijk in een positief daglicht te zetten. Juist als *ongelovige* joden verdienden zij binnen het Romeinse Rijk en de christelijke cultuur een eigen plaats.⁶⁰

In *De stad van God* plaatst Augustinus de joden onder een negatief teken door Kaïn te zien als ook 'een voorafbeelding van de joden, door wie Christus gedood is'⁶¹. Zoals Kaïn Abel doodde, de herder van schapen, doodden de joden de Goede Herder. Maar net als Kaïn zijn zij hiermee getekend door de beschermende hand van God. 'Dood hen niet!', klinkt het dan ook als een goddelijk bevel in Augustinus' uitleg van Ps. 59 (58). We stuiten hier op het typische aspect van de joden als de 'archivarissen' en 'bibliothecarissen' van de

59 Harvey, *True Israel*, 272.

60 Het meest vergaand verwoord door Paula Fredriksen in *Augustine and the Jews. A Christian Defense of Jews and Judaism*, Yale University Press 2010. Haar hoofdthese is dat bij Augustinus Joden (praktiserend) Jood moeten blijven omdat wij aan hen kunnen aflezen wat Gods wil in onze geschiedenis is: "No less than the people chronicled in the Church's Old Testament, the Jews of the late Roman Synagogue, embody – literally incarnate – the will of God in human history. The continuing existence of Jews as Jews, Augustine urges, is yet another gracious gift of God to the Church" (Fredriksen, *Jews*, 372). Fredriksen gaat hierin verder dan het onderzoek tot nu toe, dat deze 'gift' vooral ziet in hun betrouwbare bewijs van de Schriften. In zijn lemma 'Iudaei', in: C. Mayer red., *Augustinus-Lexikon* 3, Schwabe 2010, 789, stelt J. van Oort contra Fredriksen dat 'salus ex Iudaeis est' (Joh. 4:22) "according to A., refers to the past and is part of the history of salvation."

61 *Civ. XV,7*; Aurelius Augustinus, *De stad van God. Vertaald en ingeleid door Gerard Wijdeveld*, Baarn 1992, 685.

kerk, dat bij Augustinus toenemend opklinkt.⁶² Mochten de heidenen immers denken dat de kerk de profetieën zelf 'naar Christus toe' geschreven zou hebben, om hun wonderbaarlijk gelijk te bewijzen, zoals Vergilius achteraf de geschiedenis van Rome laat profeteren door Aeneas – laten ze dan naar de synagoge gaan. Ze zullen zien en horen dat de joden, die toch 'vijanden' van de kerk zijn, dezelfde profetieën reciteren. Juist vanwege hun ongeloof getuigen de joden daarom van de betrouwbaarheid van deze profetieën. Zij zijn: 'getuigen van hún ongelijk en ónze waarheid,'⁶³ stelt Augustinus pregnant. En zo dienen zij overal de kerk als 'getuigen van de christelijke waarheid'.

Het voortbestaan van de joden na Christus is voor Augustinus vanzelfsprekend.⁶⁴ Maar hoe ver reikt deze gedachte? Want als de profeten inderdaad naar waarheid van Christus spreken, en de joden horen deze profetieën – wat betekent dat anders dan dat ook zij 'onder het gehoor van Christus' zitten? Wat kan hun ongeloof in deze Christus anders zijn dan een raadselachtige vorm van blindheid en doofheid voor juist hun *eigen* Schriften? Augustinus' preek *Adversus Judaeos*, waarin hij halverwege tegen de joden spreekt 'alsof zij hier een ogenblik aanwezig zijn,'⁶⁵ gaat helemaal over de vraag wie zich Israël noemen mag. Omgekeerd aan Tertullianus roept hij de joden op zich inderdaad met het bijbelse Israël te identificeren – om zich dan in het verworpen Israël te herkennen. Er zijn immers altijd twee Israëls. Het Israël dat als Saul is verworpen en het Israël dat als David is verkozen.⁶⁶ Dat laatste Israël is het Israël van allen die geloven en zullen geloven, het ware Israël 'dat God ziet'. Dat Israël zien we in de kerk, zonder dat we al definitief weten wie hiertoe behoren. En ook de joden worden blijvend tot dit ware Israël geroepen, net als de kerk; ook de joden worden dus *door hun eigen teksten* tot Christus vermaand.

Na Tertullianus, Eusebius en Origenes krijgen we zicht op nog een andere manier van spreken. Geheel 'eusebiaans' begint ook Augustinus in zijn *Stad van God* met de Hebreeën als Gods ene oervolk. Vanaf Jacob, maar vooral

62 Zie Wessel H. ten Boom, *Profetisch tegoed. De Joden in Augustinus' De civitate Dei*, Kampen 2002, 101-105, 129-146, 309-314, en Wessel H. ten Boom, *Provocatie. Augustinus' preek tegen de Joden*, Kampen 2006, 219-248.

63 'Testes iniquitatis suae et veritatis nostrae', *En. in Ps.* 58, I,22.

64 Ja, zegt hij in dezelfde psalmutleg, I,21, ze zijn noodzakelijk, *necessarii*, voor de gelovige volken.

65 *Adv. Jud.* VII,9; Ten Boom, *Provocatie*, 34.

66 Vgl. J. van Oort, 'Israel, Israelitae' (C. Mayer, *Lexikon* 3, 749): "The first one is always described as an earthly, temporal and carnal reality, the second one as the heavenly, eternal and spiritual fulfillment."

Mozes, gaat hij over op Israël in heel zijn historische gestalte, die loopt tot aan de deling van het rijk en ballingschap. Daarna nemen Juda en Judea het stokje over. Het bijzondere en beslissende van Augustinus' aanpak is nu echter dat hij deze geschiedenis van Hebreëen, Israëlieten en joden niet alleen als historie opvat, tot aan de Christus naar het vlees, maar tegelijkertijd als *profetische* geschiedenis *die over zijn eigen tijd heenwijst*. Zij wijst over de komst van Christus in het vlees heen naar zijn laatste komst in heerlijkheid.⁶⁷ De geschiedenis van Israël wordt daarmee tot een *blijvende* profetische geschiedenis van Gods heil. Ja, de vraag kan worden gesteld of bij Augustinus de geschiedenis van Israël niet vóór alles voorafbeelding is van het laatste heil, dat met de wederkomst openbaar wordt en zonder einde is. Alle 'realia' in de theologie van Augustinus lijken toch dáár steeds naar te verwijzen.⁶⁸ Het 'verhaal van Israël' is ten diepste het verhaal van geloof en ongeloof in Christus Zelf. Het is profetie van het Israël naar de geest.

Net als Tertullianus en Eusebius denkt Augustinus in de categorieën van tijd en geschiedenis. Maar met Origenes lijkt hij zich bewust te zijn van het probleem, dat tijd en eeuwigheid niet in elkaar geschoven kunnen worden. Door de historische lijn van het voortgaan in de tijd breekt de verticale lijn van het eeuwige heil door. En dat geheim heeft zich afgespeeld vóór Christus en speelt zich af na Christus. En het is opvallend genoeg niet de geschiedenis van de kerk, maar juist de beperkte geschiedenis van Israël die vertelt van dit eeuwige heil.⁶⁹ Wie goed kijkt naar de tijd, ziet hoe hij spreekt van de eeuwigheid. Wie goed hoort naar Israël, hoort de belofte van het *verus Israël*.⁷⁰ Bij Augustinus leert Israël ons dus zélf het *skandalon* van het heil voor jood en heiden. En zo houdt het zelf zijn grenzen open en vloeibaar, in een onafgeronde geschiedenis die uitziet naar het laatste oordeel over hem.

67 Dit onderscheid tussen Christus' gestalte van nederigheid bij zijn eerste komst en van heerschappij bij zijn wederkomst, is het grondpatroon van Augustinus' christologie. Dit onderscheid niet te zien, is al volgens Tertullianus de grondfout van de Joden, zo in *Jud.* XIV.

68 Onjuist lijkt me de vertaling van Van Oort, *Lexikon*, 749, dat we de *signa rerum futurarum* van Israëls geschiedenis in de kerk zien "fulfilled", waar Augustinus zegt *nunc in ecclesia videmus impleri* (*cat. rud.* 36). Al zijn de vervullingen nu al wel gaande, o.i. worden alle *realia*, *signa* en *sacramenta* volgens Augustinus pas ten volle vervuld in de eeuwigheid.

69 Vgl. O. Noordmans, 'De Confessiones van Augustinus', *Eltheto. Maandschrift der Nederlandse Christenstudenten Vereeniging*, 5/1930, 145, over het historische en eeuwige bij Augustinus: "Maar ze vallen toch niet samen. Het historische wordt niet mystisch opgeheven. En het eeuwige vloeit niet in historische bedding."

70 Zie voor het 'ware Israël': J. van Oort, 'The 'true' Israel', in: C. Mayer, *Lexikon* 3, 749/750; Ten Boom, vooral *Provocatie*, 276-312.

Conclusie

De hier geboden blik in het denken van vier *patres* mag aantonen hoe de vroegchristelijke theologen het denken rondom Israël hebben gezocht en in gang gezet. De uitgangspositie die wij bij Diestel⁷¹ geformuleerd zagen, dat de vroege kerk zich heeft verstaan als het 'nieuwe' of 'ware Israël', wordt daarbij bevestigd, al valt het op dat noch Tertullianus, noch Eusebius, dit ook in juist deze termen articuleert, terwijl bij Origenes dit nieuwe Israël eerder op de mensenziel dan op de kerk betrekking heeft. Is er in het zelfverstaan van de vroege kerk wellicht meer sprake van een breuk geweest met Israël dan wij nu, misschien wel onder invloed van Augustinus, menen? De benadering van Augustinus mag in dit spreken de meest rijke, want meest synthetische, worden genoemd, maar of zij ook de meest adequate is om het theologisch probleem van het 'defining Israël' te doordenken, is daarmee nog niet gezegd. Al deze *patres*, in hun uiteenlopende benadering, houden ons scherp of wij het ware *skandalon* van Israël onder ogen willen komen – in zijn grenzen én ontgrenzing, in zijn beslistheid en 'geheimenis.'

W.H. ten Boom (Didam) is em. pred. (PKN) en redactiesecretaris van *In de Waagschaal*.

71 Zie noot 6.