

HERSCHREVEN HEILSGESCHIEDENIS

Geschiedschrijving en toekomstverwachting in Ezechiël 20

J. Dekker

Abstract

Ezekiel's preaching in chapter 20 of his book presents an intriguing example of prophetic history writing. With the catastrophic outcome of Israel's history at the time of exile in mind Ezekiel presents a thorough theological reconstruction of it. This study describes how Ezekiel used elements of Israel's central credo and radically reinterpreted them to fit his own judgement preaching. The prophetic freedom in which Ezekiel operates seems to be characteristic for biblical history writing in general and should be kept in mind while reading other biblical accounts of history like the Former Prophets. The second part of this article focuses on Ezekiel's perspective on Israel's future as presented in the same chapter demonstrating the same prophetic freedom in rhetorically transforming central elements of Israel's traditions.

Inleiding

De profeet Ezechiël wordt wel eens de Calvin van het Oude Testament genoemd.¹ Het ligt voor de hand waaraan hij deze bijnaam te danken heeft. De prediking van Ezechiël kenmerkt zich door een sterk theocentrische focus en wekt de indruk dat er een diepe theologische reflectie aan ten grondslag ligt. Dit geldt zeker voor de prediking waarvan in Ezechiël 20 verslag wordt gedaan. Een belangrijk deel van dit hoofdstuk bestaat uit een terugblik op Israëls geschiedenis, een verrassende terugblik. Ezechiël beperkt zich tot de periode van uittocht tot intocht en concentreert zich dus op die momenten die het hart vormden van Israëls geloofsbelijdenis (vgl. Deut. 26:5-9). Tegelijkertijd zet hij dit belijden echter volledig op z'n kop door een geheel eigen kijk op Israëls vroegste geschiedenis te presenteren. Von Rad typeert Ezechiël 20 daarom als een 'Travestie der Heilsgeschiede', een ongehoorde omduiding van Israëls heilige overleveringen.²

1 Th.C. Vriezen en A.S. van der Woude, *Oudisraëlitische en vroegjoodse literatuur*, Kampen 2000, 282.

2 G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments II: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*, München 1980⁷, 236. Sedlmeier spreekt van 'eine Persiflage des Exodus'. Zie *Das Buch Ezechiel Kapitel 1-24*, Stuttgart 2002, 265.

In dit artikel probeer ik het eigene van Ezechiëls kijk op Israëls geschiedenis in beeld te brengen. In het verlengde hiervan ligt de hermeneutische vraag naar de eigen aard van de bijbelse geschiedschrijving als zodanig. Het tweede deel van deze bijdrage spitst zich toe op de profetische toekomstverwachting waarop Ezechiël 20 uitloopt.

1. Profetische geschiedschrijving

1.1. Situering en opbouw van Ezechiël 20

Ezechiël hoort bij de ballingen die al in 597 naar Babylonië waren weggevoerd. Ruim twintig jaar vervult hij daar zijn profetische roeping, waarbij het bericht over de val van Jeruzalem (33:21) een belangrijke overgang markeert in de aard van zijn prediking. Voorafgaand aan dit bericht bestaat zijn prediking vooral uit gerichtsprediking, daarna uit heilsprediking. De prediking in Ezechiël 20 valt nog helemaal in de eerste categorie. De datering wordt zelfs nauwkeurig aangegeven en door geleerden berekend op 14 augustus 591, in het derde jaar van Ezechiëls profetische werkzaamheid.

Een aantal van Israëls oudsten wendt zich tot de profeet om via hem de HERE te raadplegen. Waarover zij de HERE komen raadplegen wordt niet verteld. Het lijkt waarschijnlijk dat hun raadpleging samenhangt met het verlangen om naar Jeruzalem terug te keren. Hun ballingschap duurde inmiddels zo'n zeven jaar en het boek Jeremia vertelt van profeten die een paar jaar eerder hadden aangekondigd dat alle tempelschatten en weggevoerde ballingen binnen twee jaar weer naar Jeruzalem zouden zijn teruggekeerd (Jer. 28:3-4). Het is goed denkbaar dat een dergelijke verwachting bij deze raadpleging door de oudsten op de achtergrond heeft gestaan. Hun verzoek wordt echter radicaal afgewezen, zoals verwoord in de verzen 3-4 en 30-31 (vgl. 8:1 en 14:1vv) die samen de omlijsting vormen voor de historische terugblik in het eerste deel van Ezechiël 20.

Dat Israëls oudsten bij God voor een dichte deur komen, vindt zijn oorzaak in het niet willen verlaten van het spoor van hun voorouders, waardoor ze zich blijvend verontreinigen (20:30-31). Daarom krijgt Ezechiël opdracht om zijn gehoor in het bijzonder de gruweldaden van de voorouders voor te houden (20:4). De profeet kwijt zich van zijn taak middels een terugblik op Israëls geschiedenis. Daarbij zoomt hij achtereenvolgens in op

- (1) Israël in Egypte (20:5-9),
- (2) de eerste generatie in de woestijn (20:10-17), en
- (3) de tweede generatie in de woestijn (20:18-26).

Elk van deze episodes wordt min of meer volgens hetzelfde patroon beschreven: de HERE betoont zijn volk zijn weldaden en spreekt het aan – de Israëlieten zijn opstandig – de HERE is van plan zijn toorn uit te gieten – Hij besluit daar desondanks vanaf te zien om zijn naam niet te ontwijden bij de volken. De verzen 27-29 lijken hierbij wat uit de toon te springen doordat zij over Israëls offerhoogten gaan en het gesignaleerde patroon in deze verzen niet wordt voortgezet. Deze verzen blijken echter vooral in relatie tot het slot

te zijn opgetekend en nemen binnen het geheel van dit hoofdstuk een zinvolle plaats in. In de huidige vormgeving wordt Ezechiëls prediking bij vers 31 nog niet afgesloten, maar krijgt deze een vervolg in de verzen 32-38, resp. 39-44. Daar wordt de diepste achtergrond onthuld van Israël's weigering om het spoor van de voorouders te verlaten en wordt aangekondigd hoe de HERE met zijn volk verder wil. Deze verzen komen later aan de orde. Eerst richten wij onze aandacht op de profetische terugblik waarin Ezechiël een theologische reconstructie biedt van Israël's vroegste heilsgeschiedenis.

1.2. Eerste episode: Israël in Egypte (20:5-9)

Voor Israël was de uittocht het wonder van zijn bevrijding uit de slavernij. De uittocht was zelfs de basis van zijn geloof, waarop het altijd kon terugvallen. Ook Ezechiël laat de geschiedenis van Israël beginnen met de blijde boodschap dat de HERE Israël heeft uitgekozen en zich in Egypte aan hen heeft bekend gemaakt (20:5). Bij die gelegenheid heeft de HERE zelfs gezworen hen uit Egypte weg te leiden naar een land dat Hij speciaal voor hen had uitgezocht (20:6).³ Maar daarna gaat het verhaal van de uittocht bij Ezechiël anders dan gebruikelijk. Ezechiël vertelt namelijk dat God de Israëlieten al in Egypte heeft opgeroepen om hun afgoden weg te doen, in het bijzonder de afgoden van Egypte (20:7; vgl. Joz. 24,14). Dat hebben ze echter geweigerd. Het gevolg was dat de HERE zelfs in Egypte al, nog vóór de uittocht, van plan is geweest om zijn toorn over het volk uit te storten (20:8). Het is alleen dat Hij zijn naam niet wilde ontwijden, dat Hij hen uit Egypte heeft weggeleid (20:9).

Ezechiël bekijkt het verhaal van de uittocht dus vanuit een ander perspectief dan wij gewend zijn. Hij projecteert Israël's vooral uit de woestijntijd bekende opstandigheid tot zelfs in Egypte terug. Op deze manier klinkt het verhaal van de uittocht niet meer als het succesverhaal van een slavenvolk dat er ellendig aan toe was, maar gelukkig een machtige Bevrijder had. Ezechiël typeert Egypte ook niet als slavenhuis. Met gevoel voor *understatement* zegt hij enkel dat Israël leefde tussen de volken (20:9). Bij Ezechiël zijn de Israëlieten in Egypte zelf daders geworden: geen slachtoffers van onderdrukking die bevrijd moesten worden, maar daders van afgoderij die bekeerd moesten worden (vgl. 23:3,19). Het had niet veel gescheeld of het was nooit tot een uittocht gekomen...

Het effect dat Ezechiël met zijn versie van de uittocht beoogt, is ongetwijfeld dat elke vanzelfsprekendheid uit het geloof wordt weggenomen. De uittocht gold voor Israël als de vanzelfsprekende basis onder zijn bestaan. Wat er ook zou wankelen, niet dat God de HERE is die zijn volk met een sterke hand en uitgestrekte arm uit Egypte heeft geleid. Alsof de uittocht zich ervoor leent om te idealiseren en je met een beroep hierop bij God automatisch gehoor zult vinden. Ezechiël neemt de vanzelfsprekendheid van dit rustpunt weg. In zijn perspectief herinnert de uittocht niet alleen aan het wonder dat God Israël heeft uitgekozen en gezworen heeft zijn God te zijn, maar ook aan de toorn die Israël's

3 W. Zimmerli (*Ezechiël 1-24*, BKAT, Neukirchen 1969, 444) vraagt zich af of het verhaal van de verspieters hier een geestelijke transponering heeft ontvangen. In Num. 13-14 wordt namelijk hetzelfde werkwoord gebruikt.

opstandigheid en afgodendienst bij God hebben opgeroepen. Daardoor heeft Israëls bevrijding aan een zijden draadje gehangen, aan het zijden draadje van de naam die de HERE niet wilde ontwijden in de ogen van de volken (20:9).

Met het noemen van de naam van de HERE komt het belangrijkste motief ter sprake dat Ezechiëls kijk op de geschiedenis bepaalt. In vrijwel identieke bewoordingen zal dit motief nog tweemaal terugkeren (20:14,22). Ook hier lijkt de profeet een eigen uitwerking te hebben gegeven aan een motief dat zijn oorspronkelijke thuishaven in Israëls oude tradities heeft. Van Mozes wordt namelijk verteld dat hij meer dan eens Gods toorn heeft weten af te wenden door als voorbidder op te treden. Daarbij vroeg hij aandacht voor de naamschade die het voor de HERE tot gevolg zou hebben als Hij zijn eigen volk zou vernietigen (zie Ex. 32:12 en Num. 14:13-16). Mogelijk heeft Ezechiël dit motief uit Mozes' voorbede overgenomen en theologisch verwerkt door de naam van de HERE in zijn reconstructie van Israëls vroegste geschiedenis centraal te stellen. Hij laat zien hoe de voortgang van Israëls geschiedenis vanaf het allereerste begin alleen theologisch verklaard kan worden. De enige reden waarom Israëls geschiedenis niet voortijdig is afgebroken ligt in het feit dat de HERE een naam had hoog te houden.⁴

1.3. Tweede episode: de eerste generatie in de woestijn (20:10-17)

De tweede episode in Ezechiëls terugblik betreft het verblijf van Israël in de woestijn. Ook nu wordt eerst aandacht gevraagd voor één van Gods weldaden, namelijk de wetgeving in de woestijn (20:11). Met een formulering die ook bekend is uit Lev. 18:5 wordt van Gods wetten en regels gezegd dat zij *'leven brengen aan iedereen die zich eraan houdt.'* (vgl. Rom. 10:5 en Gal. 3:12) Dit wordt zelfs twee keer gezegd (20:11,13) en later nog een keer (20:21). Er is dus geen sprake van dat de HERE zijn volk uit Egypte bevrijd had om het in het ongeluk te storten. De HERE wilde zijn volk leven geven. Maar ook in de woestijn was Israël opstandig, net als eerder in Egypte.

Ezechiël noemt nu in het bijzonder de manier waarop Israël met de sabbat is omgegaan. De Hebreeuwse tekst gebruikt een meervoud, wat er op kan wijzen dat Ezechiël niet enkel de wekelijkse sabbat, maar ook Israëls andere feesttijden op het oog heeft. Gods wetten, regels en sabbatten worden zelfs meer dan eens in één adem genoemd, met steeds het bezittelijk voornaamwoord 'mijn' erbij (20:11-12,13,16). De grote nadruk die in deze nevenschikking op de sabbat valt is frappant. Israëls afgoderij wordt ook genoemd (20:16), maar het is vooral de wijze waarop Israël met de sabbat is omgegaan waarvoor Ezechiël nu aandacht vraagt. Het wonderlijke is echter dat ons daarvan uit de woestijntijd niet zoveel bekend is. We kennen alleen het verhaal van het manna, toen Israël voor het eerst bepaalde richtlijnen voor de sabbat kreeg en er prompt een paar waren die zich daar niet aan hielden (Ex. 16:23-30). Verder is er het verhaal van iemand die op sabbat hout aan het sprokkelen was (Num. 15:32). Toch licht Ezechiël juist die sabbat eruit. Dit zal hiermee samenhangen dat Ezechiël daar ook in zijn eigen dagen

4 Zie voor een uitwerking van dit motief J. Dekker, 'Vrees voor naamschade bij de volken. Kanttekeningen bij Ezechiël 20 in de NBV', *Met Andere Woorden* 25/4 (2006), 13-21.

tegenop liep. Van de tijd vlak vóór de ballingschap is bekend dat men de sabbat niet zo ernstig nam (zie Jer. 17:19-27 en Ezech. 22:8,26; 23:38). Dat gegeven brengt Ezechiël er waarschijnlijk toe om juist die sabbat in zijn terugblik een aparte plaats te geven, zodat zijn hoorders in de geschiedenis van hun voorouders ook hun eigen geschiedenis herkennen en aan het denken worden gezet.

Van Gods sabbatten wordt intussen niet gezegd dat die leven brengen. Dat zegt Ezechiël wel in het algemeen van Gods wetten en regels. Het doel van de sabbatten is anders. Die zijn het zichtbare teken en zegel van Israëls verkiezing (vgl. Ex. 31:13). Daar kun je de unieke positie van Israël aan aflezen. Dat de Israëlieten de sabbat niet in ere hielden, was ook in het Oude Testament dus meer dan alleen iets uiterlijks. Daarmee maakte Israël duidelijk dat het eigenlijk van zijn verkiezing af wilde en liever, zoals vers 32 het straks verwoorden zal, net als de andere volken wilde zijn.

Uit de eed die in vers 15 wordt vermeld, blijkt hoezeer de HERE zich hierdoor persoonlijk geraakt voelde (vgl. 22:26). In Egypte had de HERE gezworen dat Hij Israëls God wilde zijn en dat Hij zijn volk zou uitleiden naar het land dat Hij speciaal voor hen had uitgezocht (20:5-6). Nu zweert Hij precies het tegenovergestelde, namelijk dat Hij hen *niet* zal brengen naar het land Hij hun geven wilde. Zijn relatie met Israël maakt Hij niet ongedaan, de woorden *'Ik de HEER, ben jullie God'* (20:5) worden niet herroepen, maar de HERE komt wel terug op zijn belofte om hen naar het beloofde land te brengen. In plaats daarvan zou de woestijn nu hun bestemming zijn, zoals dat in vers 10 feitelijk al gezegd was. Tegen de achtergrond van de eed uit vers 6 had het voor de hand gelegen dat ook in vers 10 als bestemming van de uittocht het beloofde land zou zijn vermeld. De vermelding van de woestijn heeft hier echter al een omineus karakter en zal in het vervolg van dit hoofdstuk een belangrijk trefwoord blijven.

1.4. Derde episode: de tweede generatie in de woestijn (20:18-26)

Wanneer de tweede woestijngeneratie ter sprake komt, lijkt er aanvankelijk enkel een herhaling van zetten plaats te vinden. Opnieuw is er sprake van een oproep om Gods wetten, regels en sabbatten te onderhouden (20:19-20) en van opstandigheid aan de kant van Israël (20:21,24). Opnieuw overweegt God zijn toorn uit te storten (20:21) en besluit Hij daar ter wille van zijn naam vanaf te zien (20:22). Behalve herhaling vindt er in deze derde passage echter ook een verscherping plaats:

- 1) Allereerst ontbreekt een vermelding van één van Gods weldaden, waar de vorige passages mee begonnen waren. Gods wetten en regels worden wel genoemd, maar de gave hiervan wordt niet eerst als een weldaad verhaald. Het begint gelijk met een vermaning.
- 2) Uitdrukkelijk wordt nu ook het motief uitgewerkt dat een belangrijke rol speelt in Gods weigering om zich door de oudsten te laten raadplegen (20:4,30), namelijk de navolging van het verkeerde voorbeeld van Israëls voorouders (20:18).
- 3) De directe rede die nu wordt gebruikt (niet in de NBV) appelleert steeds krachtiger aan de oudsten voor wie Ezechiël deze historische terugblik geeft: *'Leef niet volgens de wetten en regels van uw voorouders.'* (20:18) Ook in de vermaning van vers 19-20 wordt de directe rede gebruikt. Daarin onderscheidt deze derde passage zich van de

tweede, waar Gods regels, wetten en sabbatten voor het eerst ter sprake kwamen.

- 4) Een verscherping van toon valt ook te beluisteren in het begin van vers 22 waar in de Hebreeuwse tekst gezegd wordt dat de HERE zijn hand terugtrok. Dit suggereert dat God zich niet meer in een fase van zelfoverleg bevond, maar zijn hand reeds richting zijn volk had uitgestoken. De NBV brengt deze verscherping te weinig tot uitdrukking.⁵
- 5) De eed die God volgens vers 23 aflegt, impliceert ook een aanzienlijke verscherping van inhoud. De HERE zweert dat Hij zijn volk zal verstrooien. In vers 15 had de HERE de eerste generatie gezworen dat Hij hen niet meer naar het beloofde land zou brengen. Uit de traditie is bekend dat de tweede generatie het land wel heeft mogen binnengaan, maar Ezechiël gaat daar opvallend aan voorbij en verhaalt van een eed die God al in de woestijn de ballingschap doet aankondigen! Opnieuw brengt Ezechiël hiermee een element in dat uit de traditie zo niet bekend is. Wel spreekt Ps. 106:26-27 in deze richting, maar deze psalm blijkt van Ezechiël 20 afhankelijk te zijn. De vroege aankondiging van Israëls verstrooiing impliceert dat de profeet in zijn terugblik helemaal voorbijgaat aan Israëls verblijf in het beloofde land (de verzen 27-29 komen later ter sprake). Israël lijkt het land al weer kwijt te zijn, zelfs voordat het er is binnengegaan! Tegen Abraham had God gezegd dat pas de vierde generatie vanuit Egypte naar Kanaän zou trekken, omdat de Amorieten dan pas zoveel kwaad zouden hebben bedreven dat de maat voor God vol zou zijn en de Israëlieten hen uit het land zouden mogen verdrijven (Gen. 15:16). Met deze eed van de HERE in de woestijn heeft echter ook Israëls eigen verblijf in Kanaän onder een soortgelijke noemer gestaan!
- 6) De belangrijkste verscherping ligt ten slotte in vers 25 waar gezegd wordt dat de HERE zijn volk slechte wetten heeft gegeven en regels die leidden tot de dood.⁶ Dit zijn schokkende woorden, want hoe kan een goede God ooit slechte wetten geven? Wanneer dit in het vervolg nog concreet wordt gemaakt in de richting van het kinderoffer, wordt het zelfs huiveringwekkend.

Voor het verstaan hiervan is het van belang vast te houden dat Ezechiël ook eerder in zijn preek al gesproken heeft over wetten en regels die God gegeven had. In vers 11 wordt over de eerste woestijngeneratie gezegd dat de HERE haar zijn wetten en regels gaf, met de uitdrukkelijke vermelding dat die leven brengen. Precies het tegenovergestelde dus van wat vers 25 zegt. Eerder is er dus een moment geweest dat de HERE zijn volk goede wetten heeft gegeven die leven brengen. Dat laatste wordt zelfs driemaal onderstreept (20:11,13,21), zodat er geen onduidelijkheid kan zijn over Gods bedoelingen.

Frappant is echter dat Ezechiël deze derde passage al met het noemen van slechte wetten en regels begonnen was, namelijk die van Israëls voorouders (20:18). Na de gruweldaden en afgoden van Israëls voorouders (20:4,16) worden nu ook hun wetten en

5 J. Dekker, 'Naamschade', 17-18.

6 De NBV klinkt scherper dan de Hebreeuwse tekst waar sprake is van 'wetten die niet goed zijn' en 'regels waardoor men niet zal leven'.

regels genoemd. Dat veronderstelt dat deze voorouders hun kinderen bewust in een bepaalde richting hebben opgevoed. Voor de HERE is dat aanleiding geweest om die tweede generatie (en impliciet ook de huidige ballingen!) op te roepen om het spoor van hun ouders te verlaten. Met nadruk stelt God dan zijn eigen wetten en regels tegenover die van Israëls voorouders (20:19). Wat daarbij opvalt is dat Ezechiël voor de laatste in vers 18 een andere meervoudsvorm gebruikt (*chuqqÿm*, manlijk meervoud) dan wanneer hij in dit hoofdstuk over Gods eigen wetten spreekt (*chuqqÿt*, vrouwelijk meervoud). Deze manlijke meervoudsvorm is bij Ezechiël veel minder gebruikelijk dan de vrouwelijke vorm. Het kan dan niet toevallig zijn dat Ezechiël deze manlijke vorm ineens ook in vers 25 gebruikt waar hij die slechte wetten ter sprake brengt. Binnen de context van Ezechiël 20 gaat hier de boodschap vanuit dat deze niet op hetzelfde niveau liggen als Gods goede wetten die leven brengen. Ze worden in vers 25 ook niet ‘mijn’ wetten genoemd. De profeet wil blijkbaar dat wij bij die slechte wetten in vers 25 onmiddellijk terugdenken aan de eerder genoemde slechte wetten van Israëls voorouders!

In het perspectief dat met de eed van vers 23 is neergezet, valt de schokkende mededeling van vers 25 op zijn plaats. Dan staat het geven van slechte wetten in de context van het oordeel dat God over zijn volk reeds had aangekondigd. Dit zou blijkbaar de weg zijn waarlangs de HERE de straf van de ballingschap dichterbij liet komen en de onvermijdelijkheid ervan voor iedereen zichtbaar zou maken. Maar kan Gods oordeel werkelijk zover gaan als hier beschreven wordt? Heeft de HERE zijn volk zelfs tot het brengen van kinderoffers aangezet (20:26)? Allereerst moet worden opgemerkt dat de NBV (*‘hun eerstgeborenen kinderen liet ik hen offeren’*) scherper klinkt dan de Hebreeuwse tekst die het subject juist ongenoemd laat en de HERE niet expliciet met het kinderoffer verbindt. Het blijven *‘hun eigen offergaven’*. De NBG-vertaling (*‘doordat zij alle eerstgeborenen door het vuur lieten gaan’*) doet meer recht aan dit gegeven. De Hebreeuwse tekst heeft vrijwel dezelfde formulering als in vers 31. Anders echter dan in vers 31 waar uitdrukkelijk over het door het vuur doen gaan van kinderen wordt gesproken, spreekt vers 26 alleen over de eerstgeborene en blijft de vermelding van het vuur achterwege (i.t.t. NBG). Dit roept bij sommige exegeten de vraag op of het in vers 26 eigenlijk wel over kinderoffers gaat of dat dit vanuit vers 31 wordt ingelezen. De formulering in vers 26 doet bovendien sterk denken aan die van de wet op de eerstgeborene uit Ex. 13:12. Deze wet die oorspronkelijk de toewijding aan de HERE beoogt, zou in het kader van Gods oordeel dan in zijn tegendeel zijn verkeerd en een verontreinigende functie krijgen om de gemeenschap met God te blokkeren.⁷ Het is inderdaad aannemelijk dat vers 26 op deze wet bedoelt te zinspelen, maar niet omdat niet aan het kinderoffer gedacht zou zijn, want deze associatie is blijkens de verwantschap met vers 31 ongetwijfeld beoogd. De dubbelzinnigheid in de formulering lijkt veeleer bewust gekozen om het kinderoffer niet al te expliciet met de HERE in verbinding te brengen.

In de wet van Mozes staat dat de Israëlieten ook hun eerstgeborenen zonen aan de HERE moesten afstaan (Ex. 22:28-29). Deze mochten echter niet geofferd worden, maar

7 Sedlmeier, *Das Buch Ezechiel*, 290vv.

moesten worden losgekocht (Ex. 13:13,15; 34:20; Num. 18:15). Omdat van dit laatste in Ex. 22:28-29 niet gesproken wordt, hebben sommige exegeten in deze tekst een oudere traditie in het Jahwegeloof willen ontdekken waarin ook het kinderoffer nog een legitime plaats had. De mogelijkheid van loskoping zou dan van later datum zijn. Ezech. 20:25-26 zou een bewijs zijn voor het bestaan van zo'n oude traditie.⁸ Deze theorie is echter zeer speculatief en heeft een wel erg wankel basis als een tekst die zo sterk retorisch van karakter is hiervoor de bewijslast moet dragen. Gods afkeer juist van het heidense kinderoffer doortrekt alle lagen van het Oude Testament. Dat neemt niet weg dat in de late koningentijd desondanks de gedachte lijkt te zijn ontstaan dat ook de God van Israël met kinderoffers gediend zou kunnen worden. Vooral de profeet Jeremia heeft die gedachte bestreden en moest diverse keren tegen Israël zeggen: *'Ik heb dat nooit geboden, ik heb dat nooit gezegd en nooit gewild.'* (Jer. 7:31; 19:5; 32:35; vgl. Ezech. 16:21 en 23:39). Op het eerste gezicht lijkt dat in strijd met de indruk die Ezechiël 20 wekt. Gelet echter op de eerder aangewezen samenhang met vers 18 betekent het 'geven' waarvan vers 25 spreekt niet meer en niet minder dan dat God zich bij de slechte wetten van Israëls voorouders heeft aangesloten. In zijn toorn zegt de HERE in feite: Als jullie mijn goede wetten dan niet willen, dan zullen jullie het ook inderdaad met de slechte wetten van je voorouders moeten doen. Dan moet je de maat van ongerechtigheid maar vol maken en zal Ik jullie bevestigen in je eigen keus om opstandig te zijn (vgl. Opb. 22:11).

Dit alles doet niets af aan het huiveringwekkende van wat in de verzen 25 en 26 gezegd wordt. Het kennen van God kan ook verbijsterend zijn (vgl. Jes. 28:11,21). Ezechiël lijkt zijn woorden bedoeld te hebben om bij zijn hoorders een heilzaam schok-effect teweeg te brengen. Niet om een specifieke en ergens te dateren gebeurtenis uit Israëls geschiedenis in herinnering te roepen, maar vanwege het retorisch effect. Met de ongebruikelijke meervoudsvorm in vers 25 verraadt Ezechiël zijn retorische bedoelingen.⁹

1.5. Bijbelse geschiedschrijving en de vrijheid van de profetie

In een bijdrage over profetische geschiedschrijving in het boek Kronieken heb ik gesteld dat het tot de vrijheid van de profetie behoort om de details uit Davids leven aan het bredere perspectief van Israëls geschiedenis ondergeschikt te maken.¹⁰ In het geval van Kronieken leidt dit tot een eenzijdig positieve belichting van het leven van koning David.

8 Th.C. Vriezen, *Hoofddlijnen der theologie van het Oude Testament*, Wageningen 1978⁶, 237.

9 D.I. Block, *The Book of Ezekiel. Chapters 1-24*, NICOT, Grand Rapids 1997, 640. Het is opmerkelijk dat Paulus in zijn nadenken over de wet niet op Ezech. 20:25 heeft teruggegrepen. Na Paulus gebeurde dat wel, vooral in de christelijke polemiek tegen de Joden. Zie P.W. van der Horst, 'I Gave Them Laws That Were Not Good: Ezekiel 20:25 in Ancient Judaism and Early Christianity', in: J.N. Bremmer en F. García Martínez (red.), *Sacred History and Sacred Texts in Early Judaism: A Symposium in Honour of A.S. van der Woude*, Kampen 1992, 94-118.

10 J. Dekker, 'Profetische geschiedschrijving (1 Kronieken 28:7, 10, 20)', *Theologia Reformata* 46/4 (2003), 299-303.

Daarmee heeft de schrijver recht willen doen aan het geheel van Israëls geschiedenis als heilsgeschiedenis. In Ezechiël 20 gebeurt iets soortgelijks, maar dan in negatieve zin. Rekening houdend met de in zijn dagen catastrofale uitkomst van Israëls geschiedenis, maakt Ezechiël de details hieruit ondergeschikt aan zijn overall-perspectief. Met het oog op een uitverkoren volk dat door een hardnekkig volgehouden opstandigheid op het punt staat alles kwijt te raken, komt hij tot een reconstructie die ten diepste meer theologisch dan historisch van aard is. Tegelijk moet gezegd worden dat het Ezechiël aan historische aanknopingspunten voor deze reconstructie van Israëls geschiedenis niet heeft ontbroken:

- 1) Ezechiël spreekt specifiek van een verering van Egyptische afgoden. Toch bestond er al een traditie over een *in Egypte* gepraktiseerde afgodendienst. Deze komt *en passant* in Joz. 24:14 ter sprake. De zich herhalende rebellie van Israël is vooral uit de woestijntijd bekend. Het bijzondere van Ezechiëls reconstructie is dat hij het beginpunt hiervan al in Egypte ziet liggen.
- 2) De nadruk die Ezechiël op het motief van de naam legt, zou eveneens in de woestijntraditie verankerd kunnen zijn. Van Mozes wordt verhaald dat hij de vernietiging van Israël heeft weten af te wenden door de HERE te wijzen op de naamschade die dat tot gevolg zou hebben (Ex. 32:12 en Num. 14:13-16).
- 3) In het onderscheiden van twee verschillende generaties die de woestijntijd hebben doorgemaakt en beide opstandig waren, sluit Ezechiël zich naadloos bij de traditie aan.
- 4) Opmerkelijk is echter de nadruk die de profeet op de verachting van de sabbat legt, die al in de woestijntijd zou hebben plaatsgevonden. Hiervoor is het getuigenis beperkt, al kan worden verwezen naar het verhaal van het manna (Ex. 16:23-30) en dat van de houtsprokkelaar (Num. 15:32).
- 5) De eed waarmee de HERE reeds vóór de intocht de verstrooiing onder de volken aankondigt is uniek, omdat het verblijf van Israël in Kanaän daarmee van meet af onder een negatieve noemer wordt geplaatst. Toch kent het boek Deuteronomium een aankondiging van zo'n verstrooiing die al met de persoon van Mozes verbonden wordt (Deut. 4:27; 28:64; 30:3; vgl. Lev. 26:33). Waar deze aankondiging in Deuteronomium conditioneel is, heeft deze bij Ezechiël echter de vorm van een eed van de HERE gekregen.

Een en ander overwegend stel ik vast dat voor alle motieven in Ezechiëls reconstructie, op het schokkende motief van de slechte wetten na, op een of andere manier wel een aanknopingspunt kan worden gevonden in Israëls historische overleveringen. Tegelijk valt echter op dat Ezechiël bij de concrete uitwerking hiervan in profetische vrijheid zijn eigen weg is gegaan. Daarbij is hij er niet voor teruggeschrokken om zelfs Israëls meest centrale belijdenis, die van de uittocht, grondig te herschrijven. Ezechiël spreekt zo radicaal mogelijk zowel over Israëls ontrouw als een *corruptio totalis* die van meet af een stempel heeft gezet op zijn geschiedenis, als over de naam van de HERE als de enige basis voor Israëls (voort)bestaan. Ter vergelijking kan nog worden vermeld dat eerder ook Amos al had gewaagd om de belijdenis van Israëls uittocht uit Egypte vergaand te rela-

tiveren, door deze verrassend gelijk te schakelen met een eveneens door de HERE bewerkstelligde uittocht van de Filistijnen uit Kreta en van de Arameeërs uit Kir (Am. 9:7). Beide profeten getuigen daarmee elk op eigen wijze van de grote mate aan profetische vrijheid die met het verhalen van Israëls geschiedenis, zelfs bij de centrale momenten daarvan, gepaard kon gaan. Dat maakt het er voor gereformeerde exegeten die hechten aan de historiciteit van wat de Bijbel verhaalt niet eenvoudiger op, want ook in de geschriften van de vroege profeten zullen we – misschien meer dan voorheen – op deze profetische vrijheid bedacht moeten zijn. Zij hoort bij de eigen aard van de bijbelse geschiedschrijving.¹¹

2. Profetische toekomstverwachting

2.1. De scharnierfunctie van vers 32

Richten we nu onze aandacht op het tweede deel van Ezechiël 20 waarin de profeet zijn blik naar de toekomst richt (20:32-44). Ook in zijn toekomstverwachting blijkt Ezechiël op een verrassende manier gebruik te maken van motieven uit Israëls heilsgeschiedenis.

In de exegetische discussie vervult vers 32 een cruciale rol. Hier refereert de profeet aan een onder Israël levende gedachte, zoals hij dat ook elders doet (vgl. 12:21 en 18:1-2). In Ezech. 20:32 gaat het om de gedachte dat Israël aan de volken gelijk zou willen worden. De vraag is wat de intentie is van deze gedachte. Sommige exegeten horen er vooral berusting en moedeloosheid in (vgl. 33:10 en 37:11).¹² In het licht van de verwoesting van Jeruzalem zou Israël geen andere weg meer zien dan een opgaan in de volkenwereld. Verstoken van zijn eigen land en verlaten door de HERE zat er niets anders meer op dan net als de volken goden van hout en steen te gaan dienen. Deze uitleg veronderstelt dat er bij vers 32 een nieuw gedeelte begint dat oorspronkelijk een zelfstandige profetie vormde. In tegenstelling tot de voorafgaande gerichtsprediking zouden de verzen 32-44 meer in het teken van heil en verwachting staan. Dit laatste moet voor de verzen 32-38 echter stellig worden ontkend. Ook deze verzen staan nog helemaal in het teken van het gericht. Het is aannemelijker om de gedachte waaraan Ezechiël in vers 32 refereert niet als uiting van berusting, maar van een daadwerkelijk verlangen te duiden.

Tot nu toe is dit hoofdstuk één grote terugblik op Israëls geschiedenis geweest. Het steeds weer terugkerende refrein was dat de Israëlieten opstandig waren. Ezechiël heeft er drie episodes uitgelicht (op de verzen 27-29 kom ik beneden terug), waarna hij in vers 30 tot zijn conclusie komt: *‘Is het niet zo dat jullie jezelf nog altijd onrein maken, net*

11 Vgl. C. Houtman, *De Schrift wordt geschreven. Op zoek naar een christelijke hermeneutiek van het Oude Testament*, Zoetermeer 2006, 104: ‘Zeker is dat de geschiedschrijving als interpretatie van de overleveringen in dienst staat van prediking die actueel wil zijn en gericht is op de verkondiging van “Woord van God” voor de eigen tijd.’

12 Zie Zimmerli, *Ezechiël*, 453 en W.A.M. Beuken, ‘Ez 20: Thematiek en literaire vormgeving in onderling verband’, *Bijdragen* 33 (1972), 39-64.

zoals jullie voorouders deden? En plegen jullie niet tot op de dag van vandaag overspel met hun afschuwelijke goden?’ Hierbij worden ook Israëls kinderoffers genoemd. De conclusie van Ezechiël is duidelijk: het Israël van nu is niet beter dan zijn voorouders. Het ontbreekt Israël aan toewijding en gehoorzaamheid. Toch zit het meest schokkende op dit moment van Ezechiëls preek nog niet eens zozeer in Israëls voortdurende tekortschieten en zelfs niet in die kinderoffers, hoezeer de HERE die ook verafschuwt. Het meest schokkende zit in de gedachte die daaronder ligt en in vers 32 wordt aangewezen. De onderliggende gedachte, die in de vorm van een waarschijnlijk gefingeerd citaat ter sprake komt,¹³ is dat Israël zijn bijzondere status als volk van God het liefste kwijt zou zijn. Hier ziet Ezechiël de bron waaruit Israëls gebrek aan toewijding afkomstig is. Het is niet alleen onmacht, maar ook onwil geweest dat Israëls geschiedenis op de ballingschap is uitgelopen. In de thora wordt het als oordeel aangekondigd dat Israël in de ballingschap andere goden, van hout en steen, zal dienen (Deut. 28:36). De profeet onthult in vers 32 hoe Israël zelf zich naar dit oordeel heeft uitgestrekt...

Het ligt intussen voor de hand om bij vers 32 aan 1 Sam. 8:5,20 te denken. In de dagen van Samuël had Israël een zelfde gedachte uitgesproken. Toen spitste het verlangen om als de volken te zijn zich toe op het hebben van een koning, wat door de HERE werd opgevat als een verwerping van zijn koningschap over Israël. Dat inderdaad aan deze geschiedenis gedacht moet worden, blijkt als de HERE zich ook in vers 33 nadrukkelijk als koning poneert, zelfs met een eedformule: *‘Zo waar ik leef – spreekt God, de HEER –, ik zal jullie koning zijn.’* Het is de enige plaats in het boek Ezechiël waar het koningschap van de HERE expliciet ter sprake komt (terecht dat de NBV dit element benadrukt!). Het mooie van deze reactie is dat de HERE zich blijkbaar niet zomaar bij Israëls onwil neerlegt.

2.2. De impasse doorbroken (20:33-38)

In één adem kondigt Ezechiël vervolgens aan hoe God zijn koningschap over Israël wil handhaven. Dat is een belangrijk moment in dit hoofdstuk, want Gods weg met Israël is in een vreselijke impasse terechtgekomen. De geschiedenis van Israël is bezig dood te lopen. De vraag is dan hoe de HERE deze impasse denkt te doorbreken en de toekomst van zijn koninkrijk weer op de rails te krijgen?

Nadat Ezechiël Israëls verleden heeft beschreven, komt hij nu tot een profetische

13 Voor de retorische functie van een gefingeerd citaat in de context van de profetische prediking, zie H.W. Wolff, ‘Das Zitat im Prophetenspruch. Eine Studie zur prophetischen Verkündigungswese’, in: *Gesammelten Studien zum Alten Testament*, München 1973³, 36-129. Het belangrijkste inhoudelijk kenmerk van een gefingeerd citaat is dat het profetisch oordeel er al in besloten ligt. Voor de profeten kwam het niet op de echtheid, maar op de waarheid van een citaat aan. Een duidelijk voorbeeld van zo’n gefingeerd citaat is o.a. te vinden in Jes. 28:15. Zie J. Dekker, *De rotsvaste fundering van Sion. Een exegetisch onderzoek naar het Sionswoord van Jesaja 28,16*, Zoetermeer 2004, 83-90.

beschrijving van Israëls toekomst, in drie scènes die een zekere parallellie vertonen met de drie episodes uit Israëls verleden:¹⁴

- (1) een nieuwe uittocht (20:33-34)
// uittocht uit Egypte (20:5-9)
- (2) Israël in de woestijn van de volken (20:35-36)
// eerste generatie in de woestijn (20:10-17)
- (3) oordeel en zuivering in de woestijn (20:37-38)
// tweede generatie in de woestijn (20:18-26)

2.2.1. Eerste scène: een nieuwe uittocht (20:33-34)

Het motief van Gods koningschap was in Israëls geboortepapieren al met de traditie van de uittocht verbonden (zie Ex. 15,18). Wanneer Ezechiël Gods koningschap ter sprake brengt, gebeurt dat uitgerekend in een context waarin hij een nieuwe uittocht aankondigt. De HERE presenteert zich als een koning die *'met sterke hand en opgeheven arm...* (bekende woorden uit het verhaal van de uittocht, zie Deut. 4:34; 5:15 etc.) *...en met uitgestorte toorn'* zijn koningschap zal uitoefenen (20:33). De laatste woorden zijn een creatieve toevoeging van Ezechiël (vgl. Jer. 21:5). Net als in zijn beschrijving van de eerste uittocht (20:5-9) presenteert Ezechiël ook de nieuwe uittocht niet als een geweldige bevrijding. De eerste uittocht kwam enkel voort uit het feit dat de HERE zijn toorn niet over zijn volk had willen uitstorten, de tweede zal juist gepaard gaan met een uitstorting van Gods toorn. De woordelijke herhaling van de drieslag *'met sterke hand en opgeheven arm en met uitgestorte toorn'* in vers 34 onderstreept dat deze nieuwe uittocht niet tot heil zal strekken. Anders dan bij Deutero-Jesaja (Jes. 43:16vv; vgl. Hos. 2:16v) staat de nieuwe uittocht bij Ezechiël helemaal in het kader van het gericht.

2.2.2. Tweede scène: Israël in de woestijn van de volken (20:35-36)

Dit laatste roept natuurlijk vragen op. Ezechiël heeft driemaal gezegd dat de HERE inderdaad van plan was om zijn toorn over Israël uit te storten, maar dat Hij daar steeds ter wille van zijn naam vanaf heeft gezien (20:9,14,22). Waarom zou de HERE zijn toorn nu wel uitstorten? Dat lijkt een vreemde manier om de impasse te doorbreken. Waarom schrikt de HERE er niet ook nu voor terug om naamschade te lijden onder de volken? Maar laten we goed letten op wat hier feitelijk wordt aangekondigd. In vers 35 zegt de HERE dat Hij zijn volk de woestijn van de volken in zal jagen en dat ze daar oog in oog met Hem komen te staan. Net als de uittocht die in 20:10-17 beschreven wordt, blijkt ook de nieuwe uittocht de woestijn als bestemming te hebben en wordt in dit motief Gods oordeel tot uitdrukking gebracht. Die 'woestijn van de volken' is in dit verband geen geografische aanduiding, maar functioneert als tegenpool van 'de woestijn van Egypte' die in het volgende vers wordt genoemd.¹⁵ De woestijn van Egypte is de woestijn van de

14 Sedlmeier, *Studien zu Komposition und Theologie von Ezechiel 20*, Stuttgart 1991, 342.

15 Zimmerli spreekt van een 'typologisch tegenbeeld' (*Ezechiel*, 456).

eerste uittocht, maar impliceert niet dat Egypte zelf als volk in die woestijn aanwezig was. Daar was men juist van verlost. Zo is de woestijn van de volken met de tweede uittocht verbonden, maar evenmin als plaats waar de volken aanwezig zijn. In de woestijn is men daar juist van verlost. De woestijn van de volken staat in feite voor een stuk niemandsland. Als de HERE Israël juist daarheen leidt, dan zijn de volken dus ook geen getuigen meer van wat er tussen de HERE en zijn volk gebeurt. Het is precies daar waar de HERE zijn volk wil hebben, want daar hoeft Hij niet te vrezen dat zijn naam schade zou lijden. Het is onder vier ogen dat de HERE zijn volk wil spreken, ‘van aangezicht tot aangezicht’. Deze laatste uitdrukking wordt in de traditie van Israëls woestijntijd met het oog op Mozes gebruikt. In Ex. 33:11 staat dat de HERE met Mozes sprak ‘van aangezicht tot aangezicht’, zoals iemand spreekt met zijn vriend (NBV: *‘De HEER sprak persoonlijk met Mozes...’* Zie ook Deut. 34:10). Wanneer Ezechiël dezelfde uitdrukking gebruikt voor de ontmoeting tussen God en zijn volk is dat echter bepaald onheilspellend (vgl. Gen. 32:31 en Ri. 6:22). Bij de uittocht uit Egypte betekende Gods koningschap heil voor Israël en schrik voor de volken (zie Ex. 15). Ezechiël confronteert zijn gehoor met de richtende kant van Gods koningschap.

2.2.3. Derde scène: oordeel en zuivering in de woestijn (20:37-38)

Wat de HERE met de nieuwe uittocht voor ogen staat, lezen we in vers 37. Dit vers is tekst-kritisch niet eenduidig, maar de NBV biedt een aanvaardbare vertaling: *‘Ik zal je onder mijn herdersstaf dwingen en je houden aan de verplichtingen van ons verbond.’* Het doel van de nieuwe uittocht is dus niet het einde van Israël, maar dat het zich zal houden aan wat in het verbond was afgesproken. Het gaat erom dat Israëls onwil voorgoed zal worden overwonnen en het de HERE volkomen toegewijd zal zijn. Net als in de derde episode van Israëls geschiedenis (20:18-26) is de context van Gods handelen met Israël nog steeds de woestijn. Anders dan toen wordt er nu echter geen onderscheid meer gemaakt tussen de verschillende generaties. Er is wel sprake van een (onder)scheiding, maar deze zal zich langs andere lijnen voltrekken.

Het beeld van die herdersstaf (de motieven ‘koningschap’ en ‘herderschap’ waren destijds nauw verbonden) is ontleend aan de manier waarop een herder zijn schapen telde. Stuk voor stuk moesten zijn schapen onder zijn staf doorlopen, zodat hij ze tellen en ook selecteren kon. De schapen waarmee wat aan de hand was kon hij er zo uithalen. Een soortgelijke selectie wordt hier ook voor Israël aangekondigd (vgl. Lev. 27:32). Het oordeel dat de HERE in de woestijn voltrekken zal gaat dus gepaard met een zuivering, waarbij de weerspanningen die niet onder Gods herdersstaf willen leven eruit worden gehaald. Daarbij wordt tevens gezegd dat zij weliswaar uit hun ballingschap worden weggeleid, maar niet naar hun eigen land zullen worden teruggebracht (20:38). Dit roept het oordeel van de verstrooiing uit de derde episode van Israëls geschiedenis in herinnering (20:23), maar waar daar volken en landen als bestemming worden genoemd, blijft de uiteindelijke bestemming van de weerspanningen in Ezechiëls toekomstverwachting onvermeld. Ze worden blijkbaar aan zichzelf overgelaten en zullen nergens thuishkomen (vgl. Ezech. 13:9), een zinspeling op het uit de traditie bekende gegeven dat de eerste generatie Kanaän niet mocht binnengaan en geen andere bestemming had dan rond te dolen in de woestijn (zie Num. 14:26-

35). Dit oordeel beperkt zich nu echter niet meer tot deze of gene generatie, omdat de scheiding zich in Ezechiëls toekomstverwachting langs andere lijnen voltrekt.

Evenals Ezechiëls terugblik op Israëls verleden komt ook zijn beschrijving van Israëls toekomst tot een voorlopige afsluiting met de constatering dat ze zullen weten wie de HERE is (20:38). In 20:26 ligt er in deze godskennis al een element van verbijstering besloten, maar ook de wijze waarop Ezechiël de toekomstige voltrekking van Gods oordeel beschrijft, kan niet zonder verbijstering worden aangehoord. Het is niet het laatste dat in dit hoofdstuk gezegd wordt, maar het is de HERE duidelijk ernst met zijn koningschap. God laat het plan om zijn koninkrijk te stichten niet zomaar stukbreken op de onwil van zijn eigen volk. Om die onwil te overwinnen zorgt de HERE voor een beslissend moment waarop zijn volk oog in oog met Hem komt te staan en Hij een radicale zuivering tot stand kan brengen.

2.3. Een nieuwe toekomst (20:39-44)

Het laatste gedeelte van Ezechiël 20 begint wat ironisch wanneer de profeet tegen zijn tijdgenoten zegt dat ze maar achter hun afgoden aan moeten lopen, als ze toch niet willen luisteren (de NBG-vertaling gaat uit van een eedformule). Voor God staat in elk geval vast dat er een toekomst zal komen waarin zijn volk Hem volledig toegewijd zal zijn en het zijn heilige naam niet meer zal ontwijden (eerder had dit spreken over Gods naam een ander accent, namelijk dat de HERE zelf zijn naam niet wilde ontwijden in de ogen van de volken!). Die nieuwe toekomst blijkt nauw verbonden met een bepaalde plaats: Gods heilige berg, de verheven berg van Israël. Nergens in zijn boek gebruikt Ezechiël de naam Sion, maar dat deze berg bedoeld is mag duidelijk zijn.

Van Gods heilige berg wordt in vers 40 gezegd dat alleen daar het volk van Israël de HERE zal dienen. Wanneer dat zo gezegd wordt, is dat in contrast met de offerhoogten die in de verzen 27-29 ter sprake komen.¹⁶ De verzen 27-29 worden vaak als een latere toevoeging gezien van iemand die in de voorafgaande historische terugblik een afzonderlijke passage over Israëls verblijf in het land gemist had. Zimmerli noemt dit een voorbeeld van 'Nachexegese', waarbij de schrijver over het hoofd moet hebben gezien dat Ezechiël zich bij Israëls oude credo had aangesloten. In vergelijking met het voorafgaande wekken deze verzen inderdaad wel enige bevreemding en het is denkbaar dat ze pas later zijn ingevoegd (vgl. Ezech. 6:13). Toch lijken deze verzen meer met het oog op en in contrast met de verzen 39-44 geschreven te zijn, dan omdat er in het voorafgaande iets gemist zou zijn. Diverse exegeten gaan er vanuit dat ook de verzen 39-44 pas later aan de voorafgaande gerichtsprediking zijn toegevoegd, misschien wel door Ezechiël zelf. Hoe dit ook zij, de thematische samenhang met het voorafgaande is opmerkelijk.¹⁷

16 Let op de functie van het woord 'daar' (Hebr. *sjÇm*) dat in de verzen 39-44 maar liefst vier keer klinkt in contrast met de verzen 27-29 waar hetzelfde woord 'daar' (Hebr. *sjÇm*) ook viermaal benadrukt was!

17 Greenberg legt grote nadruk op de eenheid van heel hoofdstuk 20 en geeft een overzicht van allerlei verbindende motieven. Zie M. Greenberg, *Ezechiël 1-20*, HTKAT, Freiburg 2001, 414-416.

Bovendien, waar vers 33 zo krachtig het koningschap van de HERE poneert, daar kan het motief van zijn heilige berg haast niet ontbreken. De tekst van Ezechiël 20 presenteert zich aan de huidige lezer als een weldoordacht geheel. Waar de verzen 27-29 de gang van het hoofdstuk aanvankelijk hinderlijk lijken te onderbreken, presenteren juist deze verzen de achtergrond die de slotverzen van Ezechiël 20 extra zeggingskracht geeft.

Er is in deze slotverzen sprake van een totale omkering van wat Ezechiël tot nu toe van Israël gezegd had. Steeds was het refrein dat de Israëlieten zich tegen de HERE verzetten, met als onderliggende gedachte dat ze eigenlijk van hun bijzondere positie als volk van de HERE afwilden (20:32). In de verzen 40 en 41 wordt echter tweemaal verteld dat op Gods heilige berg Israël de HERE met vreugde zal vervullen.¹⁸ Dat is een grote omslag waarvoor elk aanknopingspunt in Israël zelf ontbreekt. Het geheim van deze omslag zit in de plaats die genoemd wordt. Als plaats van de tempel is Gods heilige berg, respectievelijk Sion in de Bijbel niet zelden een aanduiding voor de plaats die het geheim van de verzoening in zich draagt. Onverwacht krijgt Ezechiël 20 hiermee toch nog een hoopvol slot. God biedt zijn volk een plaats waar het zich ondanks zijn verleden aanvaard mag weten. Anders dan op zijn offerhoogten hoeft het zich op deze plaats niet zelf in te spannen om bij God en goden in de gunst te komen. Weliswaar zegt Ezechiël ook van Gods heilige berg dat daar nog offers gebracht zullen worden, maar deze staan bij voorbaat al in het teken van de aanvaarding. Voorop gaat namelijk de verzekering dat de HERE zich in de zijnen zal verheugen. Niet hun offers die in vers 28 als een liefelijke reuk worden aangeduid, maar zij zelf zullen volgens vers 41 een geurig offer voor de HERE zijn.

Opmerkelijk is dat er in vers 40 met zoveel nadruk wordt gesproken over *heel* het huis van Israël. Hier lijkt de notie van de grote scheiding (vers 38) uit beeld verdwenen. Calvijn haast zich daarom te zeggen dat de HERE zich hier enkel tot de ware gelovigen richt en dat ook de in vers 42 beloofde terugkeer enkel de uitverkorenen betreft.¹⁹ Maar het spreken over heel het huis van Israël is minder problematisch dan het lijkt. Wanneer deze slotverzen vooral het contrast met de verzen 27-29 benadrukken, is het begrijpelijk dat tegenover de totale verdorvenheid uit Israëls verleden nu Israëls toekomst getekend wordt als één van totale toewijding.²⁰

18 De Jong wijst erop dat 'een welgevallen hebben aan' (20:40,41) verkiezingsterminologie is, waar het hoofdstuk in vers 5 ook mee begint. In dit hoofdstuk 'ondergaan we een gaandeweg toenemende spanning waarin Israëls verkiezing in de crisis komt en het pure genadekarakter ervan aan het licht treedt.' Zie zijn *Van oud naar nieuw. De ontwikkelingsgang van het Oude naar het Nieuwe Testament*, Kampen 2002, 259.

19 Zie Johannes Calvijn, *Ezechiël I. Hoofdstuk 1-20*, Verklaring van de Bijbel, Goudriaan 1996, 566.

20 De Jong wijst op het contrast met de werkelijkheid dat het slechts een schamele rest was die uit de ballingschap is teruggekeerd: 'Maar het denken en hopen vanuit de genadevolle toeger van God is zo sterk dat de werkelijkheid van een restgewijze toebrengring daarbij verbleekt en ruimschoots overschreden wordt. De profeet ziet het hele volk komen.' (Herschreven heilsgeschiedenis.

Het valt intussen op dat er in het vervolg niet meer over Gods heilige berg (Sion), maar vooral over het land gesproken wordt waarin Israël wordt thuisgebracht. Die overgang van berg naar land kan op het eerste gezicht verbazen, maar we zullen het moeten omkeren. Niet dat het vanaf vers 42 over het land gaat moet verbazing wekken, want daar ging het in dit hoofdstuk telkens al over. Het is de vermelding van Gods heilige berg die verrassend is. Wordt dit motief enkel opgeroepen door het motief van Gods koningschap of valt daar bijbels-theologisch meer over te zeggen? Naar mijn indruk laat de huidige vormgeving van Ezechiël 20 zien dat de weg naar het beloofde land via de berg Sion loopt. Dat bedoel ik niet geografisch, maar in zijn geestelijke betekenis dat Israël het land van de belofte niet onveranderd kan binnengaan. Dan zou heel de voorafgaande geschiedenis van opstandigheid zich immers herhalen. Dat Israël het land alleen via Gods heilige berg kan binnengaan wil zeggen dat daar eerst het wonder van de aanvaarding moet plaatsvinden, doordat Israël de plaats passeert die het geheim van de verzoening in zich draagt.

Hoe basaal dit gegeven is wordt duidelijk als eerst daarna in vers 43 van het land gezegd wordt, dat de Israëlieten daar met schaamte zullen terugdenken aan de daden waarmee ze zichzelf verontreinigd hebben en van zichzelf zullen walgen vanwege al het kwaad dat ze gedaan hebben. Alleen wanneer Gods volk zich daadwerkelijk door God aanvaard weet en deel heeft gekregen aan het geheim van de verzoening, kan het zijn zonden veilig onder ogen zien zonder daarmee zijn houvast te verliezen. De volgorde die het slot van Ezechiël 20 laat zien draagt een voluit evangelisch karakter!

Het laatste vers vertelt tenslotte dat de plaats waar Israël thuis mag komen uiteindelijk ook de plaats is waar het in verwondering zal beseffen wie de *HERE* is. Want het kan natuurlijk niet de bedoeling zijn dat mensen bij zichzelf eindigen, ook niet wanneer ze in schaamte terugdenken aan hun eigen zonden. Uiteindelijk gaat het erom weer bij God uit te komen, dat Israël zich kan verwonderen over wie de *HERE* is. Wanneer heb je immers meer reden tot verwondering dan wanneer de *HERE* inderdaad zo handelt als hier beschreven staat? Als Hij niet doet wat bij de slechte daden van mensen, maar wat bij zijn naam past. Eerder in dit hoofdstuk werd driemaal verhaald dat de *HERE* ter wille van zijn eigen naam iets niet had gedaan. Hij had er telkens van afgezien om zijn toorn over Israël uit te storten, hoewel daar alle aanleiding voor was geweest. De *HERE* wilde zijn naam niet ontwijden in de ogen van de volken (20:9,14,22). Het vernietigen van zijn eigen volk paste dus niet bij Gods naam. Ezechiël 20 laat zien dat het precies omgekeerd is. Uiteindelijk is het enige dat past bij Gods naam dat Hij afziet van zijn toorn en Hij zijn volk genadig is. Het past bij Gods naam om zijn plannen niet te laten afknappen op de onwil van mensen, maar een plaats te creëren waar de zijnen Hem volledig toegewijd kunnen zijn.

2.4. Bijbelse toekomstverwachting en de vrijheid van de profetie

Voor zijn profetische kijk op Israëls toekomst maakt Ezechiël volop gebruik van de centrale motieven uit Israëls heilsgeschiedenis, zoals hij dit ook in zijn profetische terugblik had gedaan. Zijn werkwijze is opnieuw verrassend vanwege de omkeringen die ermee gepaard gaan. Motieven die in Israëls geschiedenis een duidelijk heilskarakter hebben weet Ezechiël zo te gebruiken dat ze in dienst van zijn gerichtsprediking komen te staan:

- 1) Opvallend is de wijze waarop Ezechiël het motief van de uittocht gebruikt. Hij kondigt weliswaar een nieuwe uittocht aan, maar ook deze staat helemaal in het kader van de zich ontladende toorn van God. Aan de traditionele noties van ‘Gods sterke hand en opgeheven arm’ voegt Ezechiël op confronterende wijze de notie van ‘Gods uitgestorte toorn’ toe. Ten opzichte van de eerder beschreven uittocht uit Egypte, die ook al onder een negatieve belichting stond (20:5-9), is dat nog een aanzienlijke verscherping: de HERE zal niet langer afzien van zijn toorn. Ook in de profetische toekomstverwachting van Ezechiël wordt Israëls heilsgeschiedenis dus herschreven. Dit valt des te meer op als we letten op hoe het motief van de nieuwe uittocht bij andere profeten fungeert.
- 2) De scherpte van Ezechiëls prediking heeft alles te maken met de in vers 32 verwoorde gedachte dat Israël van zijn bijzondere verbondspositie af wil. In dit verband brengt Ezechiël het koningschap van de HERE ter sprake als een voor God onopgeefbaar en niet onderhandelbaar gegeven. Maar waar Gods koningschap in de context van het traditionele uittochtverhaal heil voor Israël betekent en schrik voor de volken, zal Israël in Ezechiëls toekomstverwachting zelf met de richtende kant van Gods koningschap in aanraking komen.
- 3) Nog radicaler dan in zijn profetische terugblik blijkt de woestijn in Ezechiëls toekomstverwachting als plaats van het gericht te fungeren. Waar de uitstorting van Gods toorn destijds door de aanwezigheid van de volken verhinderd werd, zal Israël in ‘de woestijn van de volken’ volledig aan het oordeel van de HERE zijn overgeleverd. Het uit de traditie van Israëls woestijntijd bekende gegeven van Gods vertrouwelijke omgang met Mozes ‘van aangezicht tot aangezicht’, wordt met een tegengestelde en uiterst dreigende betekenis op het volk als geheel toegepast.
- 4) Waar de scheiding zich in Israëls woestijntraditie tussen de eerste en tweede generatie voltrok, vindt deze in Ezechiëls toekomstverwachting op een meer radicale wijze plaats doordat heel het volk onder Gods herdersstaf gedwongen wordt en van weerspannigen gezuiverd zal worden. Op het eerste gezicht kan hierbij niet van een omkering van een oorspronkelijk heilsmotief worden gesproken en gaat het meer om een radicalisering van het gericht. Wanneer Ezechiël zijn beschrijving van Israëls toekomst echter laat uitlopen op de huiveringwekkende mededeling dat er voor de weerspannigen wel een uittocht, maar geen intocht meer zal zijn, dan wordt het motief van de uittocht voor het toenmalige gehoor van Ezechiël nog eenmaal van elke heilsverwachting die er traditioneel in besloten ligt ontdaan.

Niet alleen in Ezechiëls terugblik op Israëls geschiedenis, maar ook in zijn kijk op Israëls toekomst wordt de heilsgeschiedenis dus min of meer herschreven. In profetische vrijheid maakt Ezechiël Israëls oude overleveringen dienstbaar aan zijn gerichtsprediking. Om deze gerichtsprediking de nodige actualiteit te geven komt Ezechiël opnieuw tot een retorische omkering van de centrale motieven uit Israëls heilsgeschiedenis.

Dit is echter niet de enige omkering waarvan hoofdstuk 20 getuigt, want door het oordeel van God als een zuiveringsgericht te tekenen (20:37-38), heeft Ezechiël ook aan zijn zo onheilspellende toekomstverwachting impliciet een element van hoop meegegeven

dat om een vervolg vroeg en dit in de verzen 39-44 ook gekregen heeft. Dit vervolg komt na alle donkere klanken enigszins onverwacht. Het kan in een later stadium zijn toegevoegd, maar is in de huidige tekst van Ezechiël 20 nauw met het voorafgaande verbonden. Heeft Ezechiël zowel in zijn geschiedschrijving als in zijn toekomstverwachting de meest centrale motieven uit Israëls heilsgeschiedenis stuk voor stuk op z'n kop gezet, aan deze retorische omkeringen wordt in dit hoofdstuk niet het laatste woord gegeven. Het laatste woord is aan de definitieve omkering waarop Israëls geschiedenis ten slotte moet uitlopen, de totale transformatie van Israël. Het enige motief voor deze transformatie ligt uiteindelijk in de naam van de HERE. Dit motief is in Ezechiëls perspectief de enige reden geweest waarom Israëls geschiedenis niet voortijdig was afgebroken. Het slot van Ezechiël 20 laat zien dat ook Israëls toekomst van de naam van HERE afhankelijk is. Deze naam is en blijft beslissend voor hoe de HERE met zijn volk handelt. Hij heeft een naam hoog te houden. Dezelfde naam van wie de kerk gelooft dat Hij deze in Jezus Christus heeft bekend gemaakt, van wie geschreven staat dat zijn naam de enige is die redding brengt (Hand. 4:12) en elke naam te boven gaat (Fil. 2:9).