

Verlangen naar het hemelse Jeruzalem, pelgrimstochten naar het aardse Jeruzalem

Christoph Burger

Het beeld van Jeruzalem speelt in de geschiedenis van het christendom een belangrijke rol. Een aantal betekenissen die christenen aan dat beeld hebben gehecht zullen in dit artikel in vogelvlucht aan de orde komen. Ik zal enkele voorbeelden geven van wat christelijke theologen gezegd hebben over het 'aardse Jeruzalem', in het bijzonder over de stad als doel van pelgrimstochten, waartoe overigens ook de kruistochten in zekere zin gerekend kunnen worden. Ook zal ik laten zien hoe theologen over het 'hemelse Jeruzalem' hebben gesproken. We zullen zien dat de verwachting van het 'hemelse Jeruzalem', het paradijs, ook de beeldvorming met betrekking tot het aardse Jeruzalem heeft beïnvloed. Ik wil me echter niet beperken tot theologische uitspraken. Aan de hand van kerkliederen, die als de uitdrukking van het geloof voor een bredere laag van de bevolking kunnen worden gezien, hoop ik duidelijk te maken dat de verwachting van het hemelse Jeruzalem het geloof van velen heeft gevormd.

Ik zal ook enkele zwarte kanten van de christelijke liefde voor Jeruzalem noemen. Bijvoorbeeld de eis die Hieronymus formuleerde tegenover de joden, om de stad alleen voor de christenen te bezitten, een eis die zeshonderd jaar later door kruisridders met geweld tegenover de moslims werd doorgevoerd. De psychotherapeut Raguse heeft deze zwarte kant van de christelijke liefde voor Jeruzalem sterk benadrukt. Naar mijn indruk doet hij dat echter eenzijdig. Ik zal proberen te laten zien dat de hoop op het 'hemelse Jeruzalem' gelovigen ook ongebruikelijke kracht gaf. Dat valt nog steeds te bespeuren in de liederen die in het *Liedboek voor de kerken* verzameld zijn.

De voorgeschiedenis van het christelijke beeld van Jeruzalem

De plaats die Jeruzalem in het christelijk geloof inneemt wortelt diep in de betekenissen die Jeruzalem al voor het volk Israël had. In de oudheid betekende de overwinning van het ene leger op het andere in het Nabije Oosten veelal ook de overwinning van de beschermgod van het winnende leger op de beschermgod van het verliezende leger. Het was voor de burenen van Israël dan ook een tegenwoordige gedachte dat dit volk zich niet neerlegde bij een militair verlies, en dat het ook na grote nederlagen bleef geloven in de macht van zijn beschermgod.

In het jaar 586 v.Chr. bijvoorbeeld kwamen de joden tot de overtuiging dat de verovering van Jeruzalem door koning Nebukadnezar van Babylon niet betekende dat hun god ten onder gegaan was. En zo was ook hun reactie toen koning Antiochos IV Epiphanes van Syrië - een van de zogenaamde 'diadochen-koningen' die Alexander de Grote waren opgevolgd - in het jaar 169 v.Chr. een militaire overwinning boekte, en een altaar voor zijn oppergod Zeus in de tempel van Jeruzalem installeerde. De joodse Makkabeeën hielden vast aan hun god; ze heroverden Jeruzalem en verwijderden het altaar van Zeus uit de tempel.

Dezelfde ervaring met religieus gemotiveerde opstanden hadden later ook de Romeinen met de joden. In het jaar 64 v.Chr. versloeg de Romeinse veldheer Pompeius het leger van de koning van Syrië. Voortaan hadden de Romeinen het in Palestina voor het zeggen. In het jaar 66 n.Chr. waren er opnieuw joden die in opstand kwamen, en opnieuw had deze opstand een godsdienstige achtergrond. De Romeinen sloegen de opstand neer en in het jaar 70 verwoestten ze de tempel in Jeruzalem. Nadat ook de opstand van Simon Bar-Kochba (132 - 135 n. Chr.) mislukt was, wilden de Romeinen de joodse religieuze opstanden grondig aanpakken. De Romeinse oppergod Jupiter kwam in de tempel in Jeruzalem te staan. Daarnaast moest ook de naam 'Jeruzalem' uit de hoofden worden gebannen, en de stad kreeg de naam 'Aelia Capitolina'. De eerste naam, 'Aelia', is afgeleid van die van de zegevierende keizer Publius Aelius Hadrianus, die van 117 tot 138 regeerde. De tweede, 'Capitolina', verwijst naar de tempel van de Romeinse oppergod in Rome, Jupiter Capitolinus, Jupiter van het kapitaal. Jeruzalem, nu dus 'Aelia Capitolina', werd een Romeinse stad. Joden mochten er niet eens komen, en tot aan het begin van de vierde eeuw waren er Romeinse ambtenaren, die de naam 'Jeruzalem' zelfs niet kenden. Voor de Romeinse god Jupiter kwam er in 'Aelia Capitolina' waarschijnlijk zelfs een tweede tempel bij. En er kwam een tempel voor de godin van de liefde, Venus. Ook deze pogingen echter konden het geloof in de God van Israël niet breken, hoewel de joden pas van keizer Constantijn, rond het jaar 333, toestemming kregen één keer per jaar de tempel in Jeruzalem te bezoeken en er te klagen over zijn verwoesting. Deze hoop tegen de verdrukking in vormt ook de wortel van de christelijke verwachting.

Het aardse en het hemelse Jeruzalem

In de eerste eeuwen zijn er christenen van joodse origine die bij het bidden altijd in de richting van Jeruzalem kijken. Ze sluiten zich daarmee aan bij een joodse opvatting, die zegt dat God in de tempel blijft wonen, ondanks diens verwoesting. Deze christenen leggen zich niet neer bij de vernieling van de tempel in het jaar 70, noch bij de ontwijding van de stad door de Romeinen in 135 na Chris-

us. Ze beschouwen Jeruzalem nog steeds als een plaats waar God op een ~~be~~ **be**zondere wijze aanwezig is. In de tweede eeuw vinden we ook bij de christen ~~Jes~~ **Jes**us de Martelaar, die niet van joodse origine is, de opvatting dat Christus ~~be~~ **be** zijn wederkomst naar Jeruzalem zal komen. Daar zal hij zijn rijk bouwen, dat ~~du~~ **du**zend jaar zal blijven bestaan.

Niet alle christenen verbinden hun hoop op een hemels Jeruzalem met de ~~pl~~ **pl**aats van het aardse Jeruzalem. In de tweede eeuw koesteren ook de - door de ~~ch~~ **ch**ristelijke gemeenten afgewezen - volgelingen van de profeet Montanus de ~~op~~ **op**vatting van de wederkomst van Christus naar 'Jeruzalem', maar zij geven hun ~~st~~ **st**ad Pepousa, gelegen in Phrygië, tegenwoordig deel van Turkije, de naam ~~'~~ **'**Jeruzalem'. Hier, en niet in het aardse Jeruzalem, verwachten ze de komst van ~~het~~ **het** hemelse Jeruzalem. Volgens de volgelingen van Montanus wordt Pepousa ~~het~~ **het** nieuwe Jeruzalem. We vinden deze opvatting nog aan het begin van de ~~ve~~ **ve**rde eeuw bij Methodius van Olympos. Hoe sterk het spreken over Jeruzalem ~~is~~ **is** de loop der tijden verandert, en dat men het spreken over de hoop van ~~ge~~ **ge**loovige enkelingen op een plaats in de hemel niet mag verwarren met de ~~ver~~ **ver**wachting van het einde der wereld, heeft Peter Raedts duidelijk laten zien.

De inschatting van de aardse stad Jeruzalem loopt al in de eerste eeuwen van ~~de~~ **de** kerkgeschiedenis sterk uiteen: als plaats van kruisiging en opstanding kan ze ~~zo~~ **zo**wel positief als negatief gewaardeerd worden. Bisschop Eusebius van ~~C~~ **C**aesarea (gest. 339/40) kan in zijn *Leven van keizer Constantijn* over Jeruzalem ~~ze~~ **ze**ggen: 'Hier is Christus gestorven, hier is hij opgestaan'. Anderzijds kan de ~~ker~~ **ker**vader Hieronymus (gest. 420) Jeruzalem een stad vol zonde noemen, omdat ~~C~~ **C**hristus er gekruisigd werd.

Op de lange termijn wordt onder de christenen de verwachting van een ~~hem~~ **hem**els Jeruzalem belangrijker dan de belangstelling voor het aardse Jeruzalem. ~~De~~ **De** toezeggingen van God gelden immers voor alle volkeren van de aarde. ~~Be~~ **Be**zonder invloedrijk voor deze verschuiving is Origenes, de grote christelijke ~~the~~ **the**oloog uit Alexandrië in Egypte (gest. 258). Hij ziet het spreken over Jeruza- ~~lem~~ **lem** als een voorbeeld voor een overdrachtelijke, geestelijke wijze van spreken. ~~Som~~ **Som**me christenen in zijn tijd verwachten de komst van het hemelse Jeruzalem ~~op~~ **op** zo'n manier 'dat de aardse stad Jeruzalem weer opgebouwd wordt' - wat dus ~~is~~ **is** Origenes' tijd nog niet het geval was. Ze menen dat deze stad letterlijk 'op ~~ed~~ **ed**elstenen gebouwd' zou moeten worden, zoals in de Openbaring van Johannes ~~21~~ **21**:19-20) wordt beschreven. Origenes spot met deze uitleg van Gods ~~toe~~ **toe**zegging volgens Jesaja 60,10 ('vreemdelingen zullen uw muren herbou- ~~wen~~ **wen**): 'Ze willen een lui leventje leiden ten koste van de allochtonen, die voor ~~hem~~ **hem** de muren zouden moeten bouwen. ... Ze zien niet, dat de toezeggingen in ~~de~~ **de** Heilige Schrift op een geestelijke wijze begrepen dienen te worden.'

Gregorius van Nyssa (gest. na 394) is vooral befaamd om zijn aandeel aan ~~het~~ **het** tot stand komen van de nog steeds geldende gedachte dat in Jezus Christus ~~God~~ **God** op een bijzondere wijze aanwezig was. We vinden bij hem de opvatting dat

een bezoek aan het aardse Jeruzalem voor iemand die als monnik of non een bijzonder serieus christen wil zijn weinig nut heeft, ja zelfs een bedreiging kan vormen. In een van zijn brieven schrijft hij:

Onder degenen die een eenzaam en teruggetrokken leven hebben gekozen, zijn er, die van mening zijn dat het deel uitmaakt van de vroomheid, dat men de plaatsen in Jeruzalem bekijkt waar men de tekenen van het verblijf van de Heer in het vlees kan zien. Toen de Heer hen die hij uitverkoren heeft voor de erfenis van het koninkrijk der hemelen riep, heeft hij een reis naar Jeruzalem echter niet onder de goede werken genoemd. Op de plaatsen waar Hij de zaligheden noemt, sluit Hij een zulke bezigheid niet in. Waarom zich dan vooral daarmee bezig houden, wat noch zalig maakt noch in staat stelt het koninkrijk te ontvangen? ... Wat heeft degene meer die deze plaatsen opgezocht heeft? Alsof de Heer tot aan deze dag lichamelijk op deze plaatsen zou leven! Alsof de heilige Geest bij de bewoners van Jeruzalem in overvloed zou zijn, alsof het hem onmogelijk zou zijn, tot ons te komen!

Voor Gregorius van Nyssa staat het streven naar zaligheid en naar het koninkrijk der hemelen voor iemand die een vroom leven wil leiden dus duidelijk voorop. Voor hem betekent het een ontkenning van de alomtegenwoordigheid van de Heilige Geest, als iemand van mening is de Heer beter in Jeruzalem te kunnen zoeken. Eeuwen later zal Bernardus van Clairvaux schrijven dat het voor leken nuttig is de heilige plaatsen te bezoeken teneinde een voorsmaak van de hemel te genieten, maar dat het voor monniken een terugval in een vroeger stadium van geestelijke groei betekent als zij hun kloosters verlaten voor een pelgrimstocht naar Jeruzalem.

Hieronymus (gest. 420) legt voor zijn lezers en lezeressen het attribut 'heilige stad' voor Jeruzalem in het evangelie volgens Mattheüs (27, 50-53) op de volgende manier uit:

Dat Jeruzalem hier een 'heilige stad' genoemd wordt, dienen we zo te begrijpen, dat zij onderscheiden zal worden van al die steden, die toen afgoden dienden. Want alleen in haar was de tempel, werd de ene God vereerd en vierde men de ware eredienst. We kunnen de geheimen van God gedurende ons aards bestaan nog niet kennen. Ze worden in het hemels Jeruzalem verborgen.

Hieronymus beschouwt het land Israël als het land dat de christenen toegezegd is. Hij schrijft dat alléén de christelijke god God is, dat alléén de christenen Hem op de juiste manier vereren en dat daarom ook Palestina voor de christenen het land der belofte is. Hij meent zijn opvatting te kunnen staven door het feit dat in zijn tijd de joodse zeggenschap over Palestina miniem is:

Zij die menen dat dit land sinds hun terugkomst uit Egypte in het bezit van het volk der joden zou zijn, zullen mij antwoorden, hoeveel [de joden] daarvan werkelijk in

bezit hebben. Ons is het nu door het lijden en de opstanding van Christus tot land der belofte geworden!

Bezonder belangrijk voor de verwachting van het hemelse Jeruzalem is Augustinus (gest. 430). Hij stelt 'Jeruzalem' voor als de stad van God tegenover 'Babylon' als de stad van de duivel. Het gaat hem daarbij niet om de aardse stad Jeruzalem, maar om de hemelse stad Jeruzalem. In zijn werk *Het onderwijzen van de nieuwelingen* schrijft hij:

Er zijn dus twee steden: de ene van de goddelozen, de andere van de heiligen. Zij strekken hun bestaan uit vanaf het begin van het menselijk geslacht tot aan het einde van de wereld. Nu zijn ze naar het lichaam vermengd, maar naar de gezindheid gescheiden. In de oordeelsdag zullen ze echter ook naar het lichaam gescheiden worden. ... Zoals dan Jeruzalem de stad en de gemeenschap van de heiligen aanduidt, zo duidt Babylon de stad en de gemeenschap van de goddelozen aan ...

In Augustinus' grote werk *De stad van God* gaat het om geloof en ongeloof. Tussen geloof en ongeloof is geen derde weg mogelijk. Augustinus sluit aan bij de apostel Paulus: 'Alles wat niet uit het geloof is, is zonde' (Romeinen 14, 23b). De tegenstelling is absoluut. Aan de ene kant staat de stad van God, aan de andere kant de stad van de duivel.

Pelgrimages en kruistochten naar het aardse Jeruzalem: eerbied, heerszucht, hebzucht

Al in de tweede eeuw zoeken christenen de plaatsen op waar Christus geboren is, geleefd heeft, gestorven en naar hun overtuiging opgestaan is. Waarschijnlijk mocht in 'Aelia Capitolina' geen kerk gebouwd worden, en de christenen verzamelden zich vermoedelijk in een grot op de olijfborg. Eusebius van Caesarea schrijft aan het begin van de vierde eeuw, dat gelovigen uit alle delen van het rijk al lange tijd daar naar toe komen. Enkele vroege pelgrims zijn goed bekend door hun reisverslagen, bijvoorbeeld een pelgrim uit het Zuidfranse Bordeaux in het jaar 333 en de non Egeria in het jaar 381.

Nadat hij de strijd om de keizerlijke waardigheid zowel in het westen als in het oosten van het Romeinse Rijk gewonnen heeft, staat keizer Constantijn het christendom de status van gedoogde godsdienst toe. Nu wordt het voor christenen veel makkelijker de plaatsen in Palestina te bezoeken die ze als heilig beschouwen. Eusebius van Caesarea spreekt over een pelgrimage naar Jeruzalem als over drinken aan de bron 'van de leven gevende rivier, die tot heil van alle volkeren uit de oorsprong is voortgekomen.' Keizer Constantijn laat de tempel van de godin van de liefde, Venus, in Jeruzalem afbreken, en tot aller verrassing, vermeldt zijn biograaf Eusebius, vindt men daaronder het graf van

Christus. De keizer laat vervolgens aldaar, ‘temidden van de hoofdstad van de Hebreërs’, een kerk bouwen, en evenzo bij de grot van de hemelvaart. Eusebius beschouwt de joodse tempel in het oosten van Jeruzalem als medeplichtig aan de dood van Jezus. Daarom is die ook verwoest, meent hij te weten. Waar Christus is opgestaan, in het westen van Jeruzalem, ontstaat nu volgens hem het Nieuwe Jeruzalem. Al in de vierde eeuw komen we dus een tegenstelling tussen een joods Jeruzalem en een christelijk Jeruzalem tegen.

In het jaar 636 verovert de islamitische kalief Omar Palestina, en vervolgens kent Jeruzalem eeuwenlang een vreedzame ontwikkeling. Maar in het jaar 1071 veroveren de Seldjoeken Jeruzalem en zij staan christelijke pelgrimstochten niet toe. Dat komt de keizer van Byzantium Alexios goed uit. Hij wil namelijk het gebied van het huidige Turkije voor zijn eigen rijk terug veroveren, en daarvoor wil hij in westelijk Europa soldaten tegen de Turkse Seldjoeken inhuren, en dat zo goedkoop mogelijk. In zijn verzoek aan de paus stelt de keizer van Byzantium daarom de hulp aan Jeruzalem voorop, ook al gaat het hem daar eigenlijk niet om. Paus Urbanus II geeft de wens van de keizer een andere draai. Op de synode van Clermont in het jaar 1095 zet hij de christelijke ridders onder zijn gehoor ertoe aan Jeruzalem, het graf van Christus en het heilige land te veroveren. Velen gaan op pelgrimage, deze keer bewapend. Alléén al de naam Jeruzalem moet voor de mensen van de elfde eeuw een magische glans hebben gehad. Ze zijn waarschijnlijk niet in staat geweest om hun beeld van de stad in Palestina waar Jezus Christus gekruisigd en opgestaan was, naar hun opvatting middelpunt van deze aarde, te onderscheiden van het beeld van het ‘hemelse Jeruzalem’, gebouwd op edelstenen, middelpunt van de geestelijke wereld. In 1099 veroveren de kruisvaarders Jeruzalem en ze doden de bevolking in een verschrikkelijk bloedbad. Twee eeuwen later zijn ze weer verdreven.

Joachim van Fiore: hoop op het hemelse Jeruzalem

Joachim van Fiore (gest. 1202), abt in het zuiden van Italië, is van mening dat het mogelijk moet zijn om op basis van het Oude Testament de toekomst te voorspellen. Zijn redenering gaat als volgt: de geschiedenis die in het eerste boek van Mozes begint en met de menswording van Gods zoon in Jezus Christus eindigt, heeft een parallel in het Nieuwe Testament. Omdat het volk Israël zeven vervolgingen heeft moeten doorstaan, moet ook de christelijke kerk zeven vervolgingen meemaken. Twee vervolgingen vinden we al in het Nieuwe Testament, namelijk door joden en heidenen, twee zijn er in de geschiedenis der kerk al geweest, door de Arianen en de Arabieren, dus komen er nog drie. In de openbaring van Johannes vindt Joachim acht visioenen. Deze voorspellen naar zijn mening acht tijdperken. Het einde van de geschiedenis is volgens Joachim de komst van het hemelse Jeruzalem.

Volgens Joachim is er al een nieuw Jeruzalem op aarde. In het vijfde tijdperk van de nieuwe bedeling is er bijvoorbeeld oorlog tussen het nieuwe Jeruzalem, volgens hem de pauselijke kerk, en de koningen van het Duitse rijk, die Joachim als 'Babylonische' heersers ziet. In het zevende tijdperk verwacht hij al een deel van de klaarheid van Jeruzalem, dat in het achtste tijdperk volop zal verschijnen. Als hij over Jeruzalem spreekt, vinden we opnieuw het beeld van Jeruzalem als moeder, dat we uit het Oude Testament al kennen. Joachim schrijft:

Wat zal dat voor een vreugde zijn, wanneer wij naar het vaderland komen, onze moeder Jeruzalem zien en het gelaat van Hem die ons maakte, ons bezat en schiep? – Zodra dat gebeurd is, zullen er geen tijden meer zijn, maar één eeuwige dag. Er zullen geen koningen der aarde meer heersen, maar alléén de Koning, de Heer der hemelse legermacht. Er zullen geen staten van volken meer zijn zoals tot nu toe en nu, maar alleen Gods stad, onze moeder Jeruzalem...

Joachim van Fiore is in het christelijke westen de eerste, die van een vooruitgang naar een beter leven in de geschiedenis spreekt, de eerste ook, die een fundamenteel betere toekomst verwacht. Het valt op dat hij 'vaderland' naast 'moeder Jeruzalem' plaatst.

Laatmiddeleeuwse verwachting van de eindtijd (rond 1480)

Over de gedachten van minder vooraanstaande christenen kunnen we iets te weten komen door naar beelden uit een boek met illustraties uit de late middeleeuwen te kijken. Aan het einde van de vijftiende eeuw is er grote belangstelling voor de eindtijd. Is de grote tegenstander van Jezus Christus, de 'Antichrist', al gekomen? Of moet men hem nog verwachten? Dat houdt de gemoeieren volop bezig. En de drukkers spelen daarop in. Een boek dat in het toen Zuid-Duitse Straatsburg rond het jaar 1480 verschenen is, laat daarnaast ook de wortels van het toen bloeiende antijudaïsme duidelijk zien.

De 'Tegen-Christus', de Antichrist, probeert in opdracht van de duivel Jezus na te spelen. Hij krijgt het voor elkaar de joden te overtuigen dat hij de lang verwachte messias is. Nu beginnen de joden de tempel te Jeruzalem weer op te bouwen - voor de lezers deel van de onheilsgeschiedenis! De profeten Elia en Enoch worden op bevel van de Antichrist gedood, natuurlijk in Jeruzalem. Jezus heeft immers gezegd: 'Jeruzalem, Jeruzalem, dat de profeten doodt ...' (Mattheüs 23, 37). Het boek bevat ook een beeld van Jezus' jammerklacht over Jeruzalem. En waar bereikt de hoogmoed van de Antichrist zijn hoogtepunt? Natuurlijk in Jeruzalem. Vanaf de Olijfberg wil hij de hemelvaart van Jezus Christus nadoen.

Czu ierusalem lot sich der Endkrist beschneiden / noch der alten ee·vnd er spricht zu den juden· Er sey messias der in verheiffen sy· Des sy als lang gewartet haben· Vnd das stet ouch in Compendio· Vnd so er sich der gotheit an nymbt/so scheidet sich der güte Enigel von jm· Vnd das seit die gloß Apocalipsis·

Wye hebent die juden den Tempel Salomons zu ierusalem wider an zu bauen· Der vor zytten zerstört wart/vonden romischen keisern Tyto vnd Vespasiano· Vnd die juden sprechen/ir got sy kumen· Das stet in Compendio· In dem achten büch des sibenden capitels·

Laatmiddeleeuwse verwachting van de eindtijd. Houtsneden met hoogduitse teksten (Straatsburg, rond 1480). De Antichrist [het Duitse 'End-Christ' zinspeelt op 'Christus van de eindtijd'] laat zich in Jeruzalem besnijden, [zie Lucas 2,21], en beweert de goddelijke messias van de joden te zijn. De joden beweren dat in de persoon van de Antichrist hun God gekomen zou zijn en beginnen de tempel in Jeruzalem weer op te bouwen. [De verwachting van de messias houdt voor joden in werkelijkheid niet in dat hij goddelijk zou zijn, laat staan God zelf.] Overgenomen met toestemming van Uitgeverij Wittig, Kiel, uit: *Der Antichrist und Die Fünfzehn Zeichen vor dem Jüngsten Gericht*.

Het nieuwe Jeruzalem, het 'duizendjarige rijk van God' te Münster in Westfalen

Rond het jaar 1530 leven doopsgezinden rond hun leidsman Melchior Hoffman met de verwachting van het einde der wereld. Sommigen van zijn leerlingen wisten het rijk Gods met wapengeweld stichten. In februari 1534 grijpen ze de stad Münster in Westfalen. Hier willen ze het nieuwe Jeruzalem oprichten. Eind juni 1535 neemt de rooms-katholieke bisschop na een belegering de stad in.

De doperse predikant Bernhard Rothmann schrijft volgens een verslag van een tijdgenoot aan de volgelingen van de doperse leer om ze aan te moedigen naar Münster te komen: wie zorg wil dragen voor zijn heil, zal nu met vrouw en kind de aardse goederen verlaten en tot hem komen. Hij zal met hem het heilige Jeruzalem en Sion en de ware tempel van Salomo inrichten en daarbinnen de dienst van de eeuwige God zonder alle afgodendienst. Naast de hemelse schat zal hij voldoende [aardse] goederen krijgen.

Calvijn: Jeruzalem is hemels en aards tegelijk

Een Calvijn-deskundige uit Israël, Myriam Yardeni van de universiteit Haifa, wijst op het verschil tussen Augustinus en Calvijn. Voor Augustinus was Jeruzalem alleen ten tijde van koning David zowel aardse als hemelse stad. Voor Calvijn daarentegen blijft Jeruzalem beide, aardse en hemelse stad. Het Rome van de pausen belet naar Calvijns opvatting dat het gemengde Jeruzalem, hemels en aards tegelijk, op aarde verschijnt. Jeruzalem is voor Calvijn dus tegelijk een historische en een mythische stad.

Gezangen in het protestantse 'Liedboek voor de Kerken'

Een vluchtige blik in het *Liedboek voor de Kerken* leert al hoe sterk de verwachting van het 'hemelse Jeruzalem' de gemeenten heeft beziggehouden. Alleen al met betrekking tot het hoofdstuk over het 'hemelse Jeruzalem' in Openbaring 21 en 22 zijn er tweeëntwintig gezangen opgenomen. In meer dan een op de twintig gezangen van het liedboek wordt op het 'hemelse Jeruzalem', ook 'Sion' genoemd, gezinspeeld! Kennelijk spreekt Sion zeer sterk tot de vertolkers. Om de zinspelingen op 'Jeruzalem als bruid' op waarde te kunnen schatten zou men ook de teksten over het komen van de bruidegom erbij moeten nemen. Nader onderzoek zou vervolgens kunnen uitwijzen welke liederen al langer in Nederland bekend zijn en welke pas door leden van de liturgische beweging vertaald zijn, en later ingeburgerd zijn.

Onder de noemer 'Koninkrijk Gods' is een aantal gezangen in het liedboek opgenomen dat op het 'hemelse Jeruzalem' betrekking heeft. In lied 260, 'Stad Jeruzalem verheven,' wordt Jeruzalem Gods 'bruid' genoemd, 'dalend uit de hemel', 'voor het bruiloftsfeest bereid', 'in onaardse schoonheid stralend'. Het aardse bestaan van de christenen, hier omschreven met 'wie op Christus bleven hopen', wordt daarentegen 'bitter' genoemd. De oorspronkelijke tekst van dit lied stamt al uit de achtste eeuw. Lied 261 stamt uit de twaalfde eeuw:

Sion mijn vaderland
land aan de overkant
vol melk en honing
stad in het gouden licht
glanzende opgericht,
stad van mijn Koning.

Pas na zijn dood hoopt de zingende christen zijn 'vaderland' te zien. Het ligt immers 'aan de overkant'. Sion is zowel 'stad' (van de hemelse Koning) als 'land', en wel het beloofde land - daarop duiden de woorden 'vol melk en honing'.

De gedachte van de hemelse bruiloft van God met zijn bruid Sion komt bijzonder goed tot uitdrukking in lied 262: "Op, waakt op!", zo klinkt het luide', vertaald naar een Duits lied uit de zestiende eeuw. Geen woord over een tekort op aarde, alle klemtoom ligt op de vreugde over de wederkomst van de hemelse bruidegom Christus. Verschillende malen is er sprake van het hart:

Sion hoort de wachters zingen,
zij voelt het hart van vreugd opspringen... (vers 2).

Geen oog heeft ooit begroet,
geen hart heeft ooit vermoed
zulk een vreugde (vers 3).

Het eerste puur Nederlandse lied in dit kader is lied 263: 'Jeruzalem, gij schone stad, / hoe staat gij, bruid, in mijn behagen!' uit de zestiende eeuw. In de eerste vier verzen die in het liedboek staan wordt Jeruzalem - of Sion - vijf keer 'schoon' genoemd. Jeruzalem is Gods bruid - een beeld met oudtestamentische wortels -, het is tegelijk het vaderland van de christelijke zangeres of zanger. Het 'Sion schoon' wordt het 'enig lief' genoemd. Het heeft zijn hart en zinnen geroofd. Alléén naar Sion gaat de liefde van de zanger uit (vers 4). De zanger beoordeelt zijn eigen plaats als 'het tranendal' (vers 6). Hij is beneden, het hemelse Jeruzalem is boven. Zijn hoop gaat uit naar een eeuwig verblijf aldaar. Vers 3 begint dan ook met de woorden: 'Schoon vaderland, schoon vaderland

—' Het hemelse Jeruzalem, in vers 1 een stad genoemd, wordt nu vaderland genoemd.

Gezang 264, 'Jeruzalem, o stad zo hoog gebouwd' van de Duitser Johannes Meyfart stamt eveneens uit de zestiende eeuw, de Nederlandse vertaling van de pen van Smelik is uit de twintigste eeuw. Was er in vers 4 van lied 263 sprake van dat Jeruzalem het hart van de zangeres (de zanger) geroofd had, hier heet het al in het eerste vers: 'naar u verlangt mijn hart', en 'Met haasten en verward is over berg en dalen / ... mijn hart ... / u tegemoet gesneld.' In het vierde vers wordt dat weer opgenomen door 'Hoe klopt mijn hart in mij!'

Lied 265, 'Jeruzalem, mijn vaderstad' stamt uit de zestiende eeuw, is van Engelse oorsprong en vertaald door de Nederlander Willem Barnard in de twintigste eeuw. Barnard noemt Jeruzalem allereerst 'vaderstad'. Bij hem is Jeruzalem dus geen 'vaderland', maar 'vaderstad'! Maar hij vult dat onmiddellijk aan met 'moederhuis'. Wie 'vaderstad' te streng vindt, kan in het warme 'moederhuis' terecht. In het laatste vers draait Barnard de beelden om en plaatst het 'vaderhuis' naast de 'moederstad'. Barnard verbindt de gedachten van het paradijs en van de pelgrimstocht met elkaar:

God geve mij, Jeruzalem,
dat ik eens op een dag
een pelgrim aan uw poorten ben
en dat ik binnen mag (vers 5).

Hij neemt ook de gedachte van Jeruzalem als Gods bruid op, die uit het spreken over Jeruzalem in het Oude Testament bekend is: 'De heiligen staan ... / ... van aangezicht tot aangezicht / met God en met zijn bruid' (vers 8). Iedereen mag er zijn, als het aan Barnard ligt:

De negers met hun loftrumpet,
de joden met hun ster,
wie arm is, achteropgezet,
de vromen van oudsher ... (vers 19).

Er wordt niemand buitengesloten. Dit in tegenstelling tot de veronderstelling dat de verwachting van het paradijs een afgrenzing moet omvatten.

Het zou heel interessant zijn om na te gaan in welke periode van de herkgeschiedenis het verlangen naar het hemels Jeruzalem sterk was en in welke periode zwak. Het zou onder meer een toets kunnen zijn voor het verwijt van de theoreticus van het socialisme Karl Marx, dat godsdienst een verdovingsmiddel is dat het volk slechts helpt om zijn erbarmelijk bestaan vol te houden, in plaats van dat het dit aanmoedigt zijn onderdrukkers van zich af te schudden. Op dit punt zijn sterk uiteenlopende interpretaties mogelijk. Men kan bijvoorbeeld beweren dat in gezang 263 het aardse bestaan gedevalueerd wordt door een

vergelijking met de eeuwige zaligheid. Het kan echter ook heel anders worden gezien, namelijk dat het aardse bestaan juist geïnspireerd wordt door de hoop op het hemelse Jeruzalem! Lied 264 eindigt met de woorden: 'Ik zie u reeds van verre, / mijn hoge vaderland!'

Actuele voorbeelden van de verwachting van een 'hemels Jeruzalem'

De verwachting van een 'hemels Jeruzalem' wordt niet alleen in het *Liedboek* verwoord. Die verwachting bestaat ook vandaag de dag nog.

In een recent verschenen nummer van het *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* met als titel *Leeswijzen van de Schrift* geeft de nieuw-testamenticus Johan Vos een overzicht over de exegese van Eugen Drewermann van *De Openbaring van Johannes*, en van de kritiek daarop van de psychoanalyticus Hartmut Raguse. Raguse is ontsteld over de receptiegeschiedenis van *De Openbaring van Johannes*. Het gaat zijns inziens fout zodra - in de woorden van Vos - 'het visioen van het duizendjarig rijk verbonden met de reinheidsvoorstellingen van het hemelse Jeruzalem tot een politiek programma wordt'. Raguse stelt dus het spreken over 'reinheid' in *De Openbaring van Johannes* aan de kaak. Hij beklemtoont dat de bewoners van het hemelse Jeruzalem geen seksuele contacten hebben en verbindt dit met de gewelddadigheid van de engelen die al het onreine vernietigen. Hij schrikt terug voor het geweld dat er aan te pas moet komen om het onzuivere te zuiveren. Vos geeft Raguse als volgt weer: 'De keerzijde van het verlangen naar het hemelse Jeruzalem is een extreme agressie tegen alles wat dit ideaal in de weg staat'.

Toch is het de vraag of dit oordeel niet te massief is. In hetzelfde nummer van het *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* schetst Hans de Wit, oudtestamenticus en specialist voor bevrijdingstheologie, hoe enkele bijbeluitleggers uit Latijns-Amerika het beeld van het 'hemelse Jeruzalem' uitleggen. Bij hen vindt het beeld, en het apocalyptisch kader waarin het staat, juist veel waardering. 'Apokalyptiek is de ideologie van de subversie', schrijft bijvoorbeeld R. Dri, en een ander meent: 'De apokalyptiek drukt idealen uit van de verdrukten die nog niet zijn overmeesterd.' C. Mesters is van mening 'dat apokalyptiek opkomt in tijden waarin het geloof van gemeenschappen op brutale wijze op de proef wordt gesteld.' De Wit vat samen: 'Het hemelse Jeruzalem is in kringen van bevrijdingstheologen een buitengewoon positief, aards en materieel symbool.'

Tot slot

Ik heb in dit artikel willen tonen dat de hoop op het 'hemelse Jeruzalem' betekent dat men hoopt op een leven in de nabijheid Gods. Daarnaast wilde ik

laten zien hoe sterk door de eeuwen heen de verstrengeling tussen de verwachting van het 'hemelse Jeruzalem' en de beeldvorming over het 'aardse Jeruzalem' is geweest. Zonder aan de zwarte kanten van de christelijke houding jegens Jeruzalem voorbij te gaan meen ik toch dat we de christelijke hoop op Jeruzalem niet alleen als één van de zwarte kanten van de geschiedenis van het christendom moeten zien. Mijns inzien doet de hoop die wordt gevoed door het beeld van het hemelse Jeruzalem christenen ook leven. Dat meen ik te bespeuren in de liederen die in het *Liedboek* verzameld zijn, en dit is ook duidelijk het geval bij de bevrijdingstheologen uit Latijns-Amerika.

Geciteerde bronnen:

Der Antichrist und Die Fünfzehn Zeichen vor dem Jüngsten Gericht. Faksimile der ersten typographischen Ausgabe eines unbekanntes Straßburger Druckers, um 1480. Inkunabel der Stadt- und Universitätsbibliothek Frankfurt am Main Inc. fol. 116. Mit Kommentarband (Karin Boveland, Christoph Peter Burger, Ruth Steffen), Hamburg/Amsterdam 1979.

Augustinus, *De catechizandis rudibus* 19, 31, regels 9 - 12; 21, 37, regels 3 - 5 (Corpus Christianorum 46, Turnhout 1969, p. 156, 161).

Eusebius van Caesarea, *Laus Constantini* 9, 15 (Migne, Patrologiae cursus completus. Series graeca, 20, Paris 1857, col. 1372).

Eusebius van Caesarea, *Vita Constantini* 3, 33 (Migne, Patrologiae cursus completus. Series graeca 20, Paris 1857, coll. 1093/1095).

Gregorius van Nyssa, brief 2,3,3 en 2,8 (Sources Chrétiennes 363, p. 110/114).

Hieronymus, brief 120, 4.5 (Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum, 55, Leipzig 1912, p. 490/91).

Joachim van Fiore, *Enchiridion super Apocalypsim*, Ed. by Edward K. Burger. Toronto 1986. Verzen 910 - 916; 1577 - 1579; 1852 - 1855.

Kessenbroch, H., *Anabaptistici furoris ... historica narratio*, vertaald naar: Richard van Daelen: *Das Täuferreich zu Münster 1534-1535*, 1974, p. 58v, hier geciteerd volgens Heiko A. Oberman (ed.): *Die Kirche im Zeitalter der Reformation*, Neukirchen 1981, document 88c, p. 182.

Origenes, *De principiis* 2, 11, 2 (ed. H. Görgemanns/H. Karpp, Darmstadt 1985, p. 440-442).