



## UvA-DARE (Digital Academic Repository)

### Het Réveil als 'joodsche Hervorming'

Wallet, B.

**Publication date**

2012

**Document Version**

Author accepted manuscript

**Published in**

Opwekking van de natie: het protestantse Réveil in Nederland

[Link to publication](#)

**Citation for published version (APA):**

Wallet, B. (2012). Het Réveil als 'joodsche Hervorming'. In F. van Lieburg (Ed.), *Opwekking van de natie: het protestantse Réveil in Nederland* (pp. 185-210). Verloren.

**General rights**

It is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), other than for strictly personal, individual use, unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

**Disclaimer/Complaints regulations**

If you believe that digital publication of certain material infringes any of your rights or (privacy) interests, please let the Library know, stating your reasons. In case of a legitimate complaint, the Library will make the material inaccessible and/or remove it from the website. Please Ask the Library: <https://uba.uva.nl/en/contact>, or a letter to: Library of the University of Amsterdam, Secretariat, Singel 425, 1012 WP Amsterdam, The Netherlands. You will be contacted as soon as possible.

# Het Réveil als ‘joodsche Hervorming’

Bart Wallet

De negentiende-eeuwse theologiestudent die wilde weten waar die ongrijpbare beweging van Bilderdijk, Da Costa en Groen van Prinsterer eigenlijk voor stond, kon op zoek naar een antwoord naar het invloedrijke handboek grijpen van Christiaan Sepp: *Proeve eener pragmatische geschiedenis der theologie in Nederland, van 1787 tot 1858*. Bladerend in het werk van deze doopsgezinde kerkhistoricus, zou hij na een uitvoerige bespreking van de moderne ‘kritische theologie’ enkele zinnen tegenkomen onder het kopje ‘mannen der “malaise” of de “malcontenten”’. Daar wordt dan eindelijk Isaïc daCosta geïntroduceerd als de voornaamste ‘woordvoerder der orthodoxie’, die echter – veelzeggend – geen theoloog was. Het oordeel van Sepp over Da Costa was kort en bondig: ‘zijne theologie heeft zich nooit losgemaakt uit den knelenden band der Joodsche schriftbeschouwing en geene concessie aan de wetenschap gedaan. Ontbloomt van exegetische bekwaamheden en voor filosofie hoofd noch hart hebbende, vindt Da Costa zijn sterkte in een ultra-conservatisme, dat alleen ten aanzien van het punt van het verbindend gezag der formulieren eenige speling toelaat.’<sup>1</sup>

Het oordeel van Sepp was Allard Pierson, een modern theoloog die niettemin een band behield met zijn jeugd in Réveilkringen, al te bar: ‘Hier wordt meer miskend dan een persoon, hier wordt voorbijgezien die geheele *théologie du Réveil*, die in ons vaderland groote beteekenis gehad heeft en nog heeft.’<sup>2</sup> Toch was Sepp allerminst een uitzondering. Zijn waardering van wat Pierson en anderen het Réveil noemden, en van Da Costa in het bijzonder, werd door veel toonaangevende negentiende-eeuwse theologen gedeeld. De invloed van de joodse achtergrond van enkele hoofdrolspelers, waaronder Da Costa, werd nog breder opgemerkt. Op onverwachte momenten dook het idee op dat het Réveil eigenlijk niets anders was dan een ‘joodsche Hervorming’ binnen de kerk, zoals de eigenzinnige orthodoxe theoloog Hermann Friedrich Kohlbrugge weinig complimenteus opmerkte.<sup>3</sup>

1 Christiaan Sepp, *Proeve eener pragmatische geschiedenis der theologie in Nederland, van 1787 tot 1858* (3<sup>e</sup> druk; Leiden 1869) 388.

2 Allard Pierson, ‘Waardering’, *De Gids* 25/1 (1861) 663-690.

3 Hermann Friedrich Kohlbrugge, *Gouden appelen in zilveren gebeelde schalen. Diverse brieven. Deel 2* (Middelburg 2010) 34 (brief Kohlbrugge aan Hermanus van Heumen, 1 december 1835).



Isaac da Costa (1798-1860). Foto van een geschilderd portret van Isaac da Costa (1798-1860). Bijzondere Collecties UvA, Collectie van de Stichting Het Réveil-Archief, RA 01:0608 (1). Het betreft een schilderij uit 1822 van Jan Willem Pieneman.

In de geschiedschrijving van het Réveil in de twintigste eeuw werd de joodse identiteit van Da Costa en zijn vriend Abraham Capadose vooral gereduceerd tot een anekdotische aardigheid. Er werd aandacht aan besteed, maar de nadruk viel erop dat ze sinds hun bekering protestantse christenen waren geworden, strijders voor de calvinistische orthodoxie. Da Costa's *Bezwaren tegen den geest dezer eeuw* werd een iconisch antirevolutionair geschrift en diens liederen veroverden zich als recente calvinistische psalmen een vaste plaats in het protestantse onderwijs. De beweging van het Réveil werd ingepast in een genealogie die al naar gelang de positie van de auteur overliep in het eigen antirevolutionaire of christelijk-historische standpunt. De joodse Réveilvertegenwoordigers waren daarbij niet meer dan een schakel tussen Bilderdijk enerzijds en Kuyper en De Savornin Lohman anderzijds. Te veel nadruk op de joodse eigenheid van Da Costa en Capadose – tijdens hun leven nog een van de voornaamste prisma's waardoor naar hen werd gekeken – paste daar niet bij. In 1890 werd in *De Standaard* zelfs afkeurend gesproken over 'pikante belangstelling' in protestants-christelijke kring voor Da Costa's joodse achtergrond.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> 'Toenemend antisemitisme', *De Standaard*, 5 mei 1890.

Niet ten onrechte sprak Jaap Meijer over een 'Da Costa-legende' die was geschapen, waarbij hij vooral doelde op de beeldvorming over Da Costa's joodse jeugd. Zijn stelling valt echter moeiteloos door te trekken naar de waardering van heel Da Costa's leven. Meijer ontwierp in zijn dissertatie, als jood in oktober 1941 bij Jan Romein verdedigd, een geheel afwijkende Da Costa-interpretatie.<sup>5</sup> Hij benaderde Da Costa niet vanuit diens christelijke periode, maar nam zijn vertrekpunt juist in diens joodse jeugd. De route naar het protestantisme duidde Meijer daarbij als een joodse queeste, waarin Da Costa op zoek was naar een romantische, vitale joodse identiteit. Die vond hij niet in de versteende orthodoxie, noch het verlichte klimaat van zijn jeugd, waarin het nationaal-joodse en doorleefd-religieuze nauwelijks meer een rol speelde. Via Bilderdijk vond Da Costa in het Nederlandse protestantisme echter een nieuwe ankerplaats voor zijn joods-nationale en joodsmessiaanse denken. 'Het aanvaarden van Christus als den Messias', zo concludeerde Meijer, 'was een vorm van Joodsch Messianisme en beteekende voor zijn leven slechts een heroriëntatie van het Jodendom.' Daarbij verwees hij naar Da Costa's uitspraak: 'Ik bleef toch wel (neen! Ik werd eerst recht) Israeliet, toen ik door de genade van mijner Vaderen God en Zaligmaker, mij Christen beleed.'<sup>6</sup>

Hoewel er de nodige vragen gesteld kunnen worden bij Meijers Da Costa-interpretatie, met name hoe hij als (dan) zionist van Da Costa een proto-zionist maakt, sluit zijn visie beter bij de contemporaine negentiende-eeuwse receptie aan dan de latere historiografie. De joodse identiteit van Da Costa – maar ook van verschillende anderen in Réveilkering – speelde zowel voor hemzelf als voor anderen een blijvende rol. Illustratief is de kernachtige rede die Daniël Chantepie de la Saussaye hield na Da Costa's overlijden, waarin hij Da Costa typeerde als jood 'staande boven de Heiden-kerk', maar ook vanuit diezelfde joodse identiteit 'staande tegenover die kerk en tegen haar getuigende', daarbij 'die kerk prophetisch wijzende op hare toekomst'.<sup>7</sup> Meijer heeft zich vooral beperkt tot een herinterpretatie van Da Costa's jeugd en groei naar het christendom, maar gaf al aan dat diens joodse identiteit ook de sleutel bevat tot het leven van Da Costa sinds zijn doop.<sup>8</sup> Dat spoor is de moeite waard om verder verkend te worden. Binnen het bestek van dit artikel zal het uiteraard slechts mogelijk zijn om in grote lijnen duidelijk te maken welke rol het joodse element speelde in het debat over wat achteraf is gekarakteriseerd als het 'Réveil'. Aan de hand van een drietal casus – Da Costa's *Bezwaren*, diens Schriftbeschuwing en het conflict met Kohlbrugge – wil ik aantonen hoe een benadering van het 'Réveil' als 'joodsche Hervorming' kan leiden tot een beter begrip

5 Over Meijers identificatie met Da Costa en de promotie bij Romein: Evelien Gans, *Jaap en Ischa Meijer. Een joodse geschiedenis 1912-1956* (Amsterdam 2008) 159-171.

6 Jaap Meijer, *Isaac daCosta's weg naar het Christendom. Bijdrage tot de geschiedenis der Joodsche problematiek in Nederland* (Amsterdam 1946) 98.

7 *Nieuw Amsterdamsch handels- en effectenblad*, 29 mei 1860.

8 Jaap Meijer, *Martelgang of cirkelgang. Isaac daCosta als Joods romanticus* (Paramaribo 1954) 82.

van deze aristocratische vroomheidsbeweging. Tevens worden hierdoor tegelijkertijd protestantse zelfbeelden én de beeldvorming over joden in de eerste helft van de negentiende eeuw blootgelegd.

### Bekeerlingen en hun joodse identiteit

Bekeringen vanuit het jodendom tot het christendom zijn van alle tijden. Gedreven door uiteenlopende motieven, maatschappelijk, economisch of religieus, zetten joden de stap van de eigen minderheidspositie naar het meerderheids geloof. De betekenis van die stap verschilde echter per periode aanzienlijk. Tot in de tweede helft van de achttiende eeuw was vrijwel overal hetzelfde patroon zichtbaar: joden die zich tot het christendom bekeerden namen een nieuwe identiteit aan en zeiden hun oude, joodse identiteit vaarwel. Door christen te worden, werd uitgedrukt dat men niet langer bij de joodse gemeenschap wenste te behoren en wilde opgaan in de christelijke samenleving. Symbolisch werd dat tot uitdrukking gebracht in het aannemen van nieuwe namen, vaak met een variant van Christiaan of Christine erin. Deze christenjoden mochten vaak door de buitenwacht nog op hun joods verleden aangesproken worden, of door de kerk worden ingezet voor de bestrijding van het jodendom, zelf positioneerden zij zich welbewust aan christelijke zijde. De grenzen tussen joodse en christelijke gemeenschappen waren scherp en helder en de doop markeerde de overgang.<sup>9</sup>

Ook in de negentiende eeuw was een groot deel van de bekeerlingen deze opvatting toegedaan. De politieke en maatschappelijke ontwikkelingen resulteerden in toenemende aantallen bekeringen tot het christendom.<sup>10</sup> Dat was met name het geval in de landen die de ‘gematigde route’ tot emancipatie van joden volgden, volgens het model van de Pruisische ambtenaar Christian Wilhelm von Dohm in diens *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* (1781). Joden zouden zich, alvorens gelijke burgerrechten te verkrijgen, eerst moreel moeten aanpassen aan de meerderheidscultuur. Maatschappelijke integratie werd zo tot voorwaarde voor politiek-juridische emancipatie. In de Habsburgse en Duitse landen, waar deze route werd gevolgd, lag de inspanningsverplichting hierdoor bij de joodse gemeenschappen. Die deden vervolgens verwoede pogingen om de burgerlijke cultuur over te nemen en joden maakten al snel deel uit van het opkomende *Bildungsbürgertum*.<sup>11</sup> De emancipatie bleef echter uit. Daardoor bleven tal van beroepen en maatschappelijke posities voor deze geïntegreerde joden gesloten. Uit frustratie hierover, en

9 Todd M. Endelman ed., *Jewish apostasy in the modern world* (New York 1987); David Ruderman, *Early modern Jewry. A new cultural history* (Princeton/Oxford 2010) 180-186.

10 Jacob Katz, *Tradition and crisis. Jewish society at the end of the Middle Ages* (New York 1993) 222-223.

11 Simone Lässig, *Jüdische Wege ins Bürgertum. Kulturelles Kapital und sozialer Aufstieg im 19. Jahrhundert* (Göttingen 2004).

inmiddels goed vertrouwd met het heersende cultuurchristendom, besloten tallozen zich te laten dopen om zo – in de woorden van een van hen, de dichter Heinrich Heine – het entreebiljet tot de Europese cultuur te verkrijgen.<sup>12</sup> In de landen van de 'radicale route' van emancipatie, zoals Frankrijk en Nederland, lag het aantal doopgevallen veel lager. Hier werd aan joden op principiële gronden politiek-juridische emancipatie verleend, wat vervolgens gevolgd werd door een traject van integratiepolitiek. Doop was niet strikt noodzakelijk om een betere maatschappelijke positie te verkrijgen.<sup>13</sup>

Voor zowel joden in de landen van de gematigde als de radicale route kon bekering tot het christendom de laatste stap zijn in een proces van integratie en assimilatie.<sup>14</sup> Todd Endelman heeft hiervoor de term 'radical assimilation' gemunt, waarmee wordt uitgedrukt dat door de doop beoogt werd het joodse verleden definitief achter zich te laten en de wens volledig op te gaan in de dominante meerderheidscultuur.<sup>15</sup> Ondertussen was in de negentiende eeuw wel het een en ander veranderd. De verlichte inrichting van de samenleving had de rol van religie grotendeels teruggedrongen naar het kerkelijke domein, terwijl de overheid een algemeen-christelijke identiteit waarborgde. Een religieuze overgang had daarmee minder maatschappelijk effect dan tijdens het *ancien régime*. Daar kwam bij dat in de vroege romantiek nationale en etnische identiteiten werden herontdekt, nog niet zozeer in competitie met elkaar, maar wel als sleutel tot eigenheid.<sup>16</sup> Ook joodse bekeerlingen werden met dit nieuwe etnische denken geconfronteerd, zij mochten van religie veranderd zijn, maar hun omgeving bleef joods-nationale karakteristieken in hen herkennen. Ten slotte was het aandeel bekeerlingen in sommige steden dermate groot dat er weliswaar sprake was van een afscheid van de formele joodse gemeenschap, maar een volledige integratie in de christelijke samenleving ook achterwege bleef. Half gewild, half ongewild ontstond tussen joodse en christelijke gemeenschappen een schermzone van 'blurring identities', in elkaar overlopende identiteiten.<sup>17</sup>

Typerend voor de negentiende eeuw is dat naast de oude opvatting over overgang van jodendom naar christendom een nieuwe visie opgeld deed. Sommige bekeerlingen zagen hun overgang niet langer louter als een afscheid van het jodendom, maar benadrukten de continuïteit tussen jodendom en christendom. In

12 Peter Honigmann, *Die Austritte aus der Jüdischen Gemeinde Berlin, 1873-1941* (Frankfurt am Main 1988); idem, 'Die Austritte aus dem Judentum in Wien, 1868-1944', *Zeitgeschichte* 15 (1988) 452-466.

13 Jonathan I. Helfand, 'Passports and piety: apostasy in nineteenth-century France', *Jewish History* 3 (1988) 59-83; Todd M. Endelman, 'Antisemitism and apostasy in nineteenth-century France: a response to Jonathan Helfand', in: *Jewish History* 5 (1991) 57-64.

14 Pierre Birnbaum en Ira Katznelson (eds.), *Paths of emancipation. Jews, states, and citizenship* (Princeton 1995).

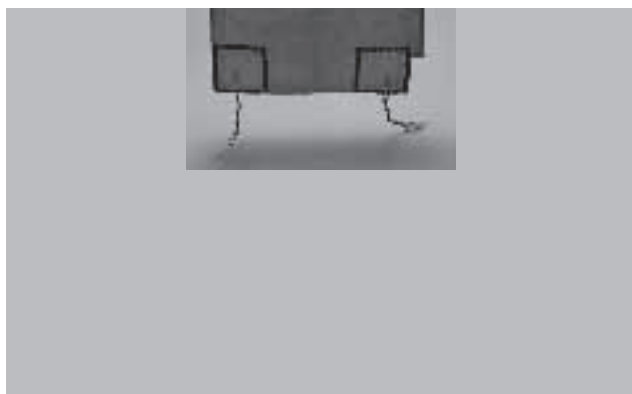
15 Todd M. Endelman, *Radical assimilation in English Jewish history, 1656-1945* (Bloomington, Ind. 1990).

16 Rüdiger Safranski, *Romantik. Eine deutsche Affäre* (München 2007).

17 Todd M. Endelman, 'Memories of Jewishness: Jewish converts and their Jewish pasts', in: Elisheva Carlebach, John Efron, David Myers (eds.), *Jewish history and Jewish memory: essays in honor of Yosef Hayim Yerushalmi* (Hanover, NH 1998) 311-329.



te klein



Het tallit katan (de kleine gebedsmantel die onder de kleding wordt gedragen) van de jeugdige Isaïc da Costa, begin negentiende eeuw. Foto Joods Historisch Museum, Amsterdam, collectie nr. 03436.

hun nieuwe christelijke context probeerden zij hun joodse identiteit te integreren. Daarbij werd, in navolging van de vroege romantiek, vooral gewezen op de joodse etniciteit en hoe zij nog altijd deel uitmaakten van het joodse volk. Maar ook kwam het voor dat er gezocht werd naar een synthese tussen joodse en christelijke theologie en rituelen. De complexiteit van de negentiende-eeuwse ontwikkelingen, de verkregen emancipatie of de strijd daarvoor, het integratiebeleid en de zoektocht naar een eigentijds jodendom resulteerden in hybride identiteiten, dubbele loyaliteiten en nieuwe experimenten tussen gevestigde joodse en christelijke gemeenschappen. Hier en daar kwam het zelfs tot gemeenschapsvorming van joodse christenen, waar christelijke geloofsovertuigingen en joodse rituelen met elkaar werden vervlochten. Het bekendste voorbeeld is de gemeenschap 'Nieuwe Israëlieten' onder leiding van Joseph Rabinowitz, gesticht in 1884 in Kishinev.<sup>18</sup>

Het is tegen deze achtergrond dat de joodse Réveilvoormannen geplaatst moe-

<sup>18</sup> Steven J. Zipperstein, 'Heresy, apostasy, and the transformation of Joseph Rabinovich', in: Endelman, *Jewish apostasy*, 206-231; Kai Kjaer-Hansen, *Joseph Rabinowitz and the messianic movement. The Herzl of Jewish Christianity* (Edinburgh/Grand Rapids 1995).

ten worden. De doop was voor hen geen afscheid van hun joodse identiteit maar een transformatie daarvan in een nieuwe context. Zij beoogden geen 'radical assimilation' maar juist een verdieping van hun jodendom. Hun zoektocht naar invulling en betekenisgeving aan hun joodse identiteit ging dan ook gewoon door. Binnen het Nederlandse protestantisme was dit een nieuw verschijnsel, tot dusver hadden bekeerlingen zich keurig aangepast aan de heersende christelijke overtuigingen en die zelfs verdedigd ten opzichte van de joodse gemeenschap. Nu werd de kerk echter geconfronteerd met zelfbewuste christenjoden, die niet alleen richting het jodendom maar ook richting het christendom kritische vragen stelden vanuit hun joodse identiteit.

### Joodse bekeerlingen in Réveilkring

In vergelijking met andere landen was het aantal joodse bekeerlingen in Nederland beperkt. Het kwam op geringe schaal voor onder armlastige joden, die via doop hoopten op ondersteuning door de diaconie. Daarnaast waren het vooral joden uit de smalle elite die de stap zetten. Zij bewogen zich al in de kringen van de Nederlandse aristocratie en het patriciaat en bevonden zich binnen de joodse gemeenschap vaak in een geïsoleerde positie, zonder sociale contacten op eigen niveau en daardoor ook vaak zonder geschikte huwelijkspartners. Overgang tot het christendom kwam met name voor onder de geaccultureerde Sefardische joden, gecentreerd rond de twee Portugees-Israëlietische Gemeenten in Amsterdam en Den Haag. Van de Portugees-joodse families die door Willem I aan het begin van zijn regeerperiode in de Nederlandse adel werden opgenomen, was in relatief korte tijd het grootste gedeelte overgegaan tot het christendom.<sup>19</sup>

De neven Isaïc da Costa en Abraham Capadose, de twee bekendste joodse Réveilvertegenwoordigers, zetten met hun overgang in 1822 een stap die in hun gemeenschap niet onbekend was. Ook vanuit de eigen familiekring waren ze ermee bekend. Een oudoom van Da Costa, de befaamde Engelse econoom David Ricardo, had zich al op jonge leeftijd bekeerd en bleef contact houden met de Nederlandse familie. Tijdens een van zijn bezoeken aan Amsterdam ontmoette Ricardo ook Da Costa.<sup>20</sup> De vader van Da Costa's verloofde en nicht, Hanna Belmonte, had zich eveneens bekeerd – opvallend genoeg niet tot het dominante protestantisme, maar tot het katholicisme.<sup>21</sup> Desondanks bleef de overgang van jodendom naar christendom een ingrijpende stap, waar beide neven nog geruime tijd over bleven

<sup>19</sup> Hier doet zich een vergelijkbaar verschijnsel voor als bij de Hugenootse adel in Frankrijk, die na de burgerlijke gelijkstelling van protestanten ook massaal overstapte naar het rooms-katholicisme.

<sup>20</sup> Arie L. Molendijk, 'The rhetorics and politics of the conversion of Isaïc daCosta', in: Jan N. Bremmer, Wout Jac. van Bekkum en Arie L. Molendijk (eds.), *Cultures of conversion* (Leuven 2006) 65-82.

<sup>21</sup> Meijer, *Weg naar het christendom*, 100.



aarzelen. Da Costa koos er gedurende een tweetal jaren voor om vanuit christelijke inspiratie binnen de joodse gemeenschap actief te blijven en de gebeden en riten te interpreteren vanuit een christelijk verstaanskader.<sup>22</sup> Dit ‘christelijk jodendom’ was echter een overgangsverschijnsel naar wat een ‘joods christendom’ zou worden. Da Costa en Capadose waren representanten van de nieuwe lichtung joodse christenen, die hun joodse identiteit niet wensten af te leggen maar wilden verbinden met hun nieuwe christelijke geloof. Veelzeggend is dat beiden ervoor kozen om geen nieuwe christelijke naam aan te nemen.

Naast Da Costa en Capadose onderging ook Da Costa’s vrouw, Hanna Belmonte, de doop.<sup>23</sup> De overgang van de veelbelovende jongeren veroorzaakte grote opschudding in de Portugees-joodse gemeenschap. Verschillenden verbraken hun contacten met de bekeerlingen, hoewel zij – anders dan Jaap Meijer schildert – niet volledig van hun Sefardische leefmilieu werden afgesneden. Capadose mocht niet langer wonen in het huis van zijn invloedrijke oom, Immanuel Capadose, de voorzitter van de Hoofdkommissie tot de Zaken der Israëlitien. Ook kon hij hem niet langer opvolgen in zijn medische praktijk. Maar hij bleef welkom in familiekring, op voorwaarde dat hij niet over zijn nieuwe geloof sprak. Ook met zijn ouders onderhield hij het contact. Toen Capadose onder vuur lag vanwege zijn brochure over de koepokinenting nam zijn vader het voor zijn ‘brave zoon’ op.<sup>24</sup> Bij Da Costa was het niet anders, ook hij bleef met zijn joodse familie omgaan, zoals zijn moeder en de verwante familie Bueno. In de Esnoga, de magnifieke Portugese synagoge, kwamen de bekeerlingen niet meer, maar het Sefardische familieleven bleef hun leefwereld stempelen.

De bekering van de drie jongeren inspireerde ook anderen die stap te zetten. Da Costa’s schoonmoeder en schoonzus, Simcha da Costa en Henriëtte Belmonte, werden in 1824 door de Waalse predikant Pierre Chevallier gedoopt. Henriëtte Belmonte trouwde later met diens zoon, Mathile Jacques Chevallier. Volgens Capadose bekeerde ook zijn broer Joseph zich op diens sterfbed tot het christendom – een claim die uit de aard der zaak moeilijk te verifiëren valt.<sup>25</sup> Met dat de bekendheid van Da Costa en Capadose groeide, nam ook hun exemplarische rol voor potentiële bekeerlingen toe. Uit Sefardische kring bekeerden zich de voorzitter van de Portugees-Israëlitische Gemeente Den Haag, dr Jacob Benjamin de Pinto, en in 1853 de bekende geruchtmakende radicale politicus uit Haarlem, jonkheer Mozes Salvador. Zowel Capadose als Da Costa waren bij hun bekering nauw betrokken. Bij de doop van eerstgenoemde in hervormd Den Haag in 1841 trad Capadose als doopgetuige op.<sup>26</sup>

22 Ibidem, 99.

23 O.W. Dubois, *Dagboekje van Hanna da Costa-Belmonte* (Heerenveen 2000) 31-33.

24 D. Kalmijn, *Abraham Capadose* (Middelburg 2010) 19, 21, 27-28, 121.

25 Abraham Capadose, *Die Bekehrung der Brüder Cappadose* (New York 1845).

26 Nationaal Archief ’s-Gravenhage, Ministerie voor Hervormde Eeredienst enz., Hoofdkommissie tot de za-

Da Costa en Capadose hadden beiden een sterke Sefardische identiteit, als ware erfgenamen van het *bom judesmo* van de Portugese joden dat nadrukkelijk werd afgegrensd van de arme, onaanzienlijke Asjkenazische joden. Tussen Sefardische en Asjkenazische joden bestond niet alleen een etnische en religieuze, maar vooral ook een sociale kloof. In de eerste helft van de negentiende eeuw waren Sefardische en Asjkenazische joden door de overheid gedwongen om één denominatie uit te maken, maar de meeste Sefardiërs bleven zich hiertegen verzetten. In 1870 werd de onafhankelijkheid herwonnen, tot grote vreugde van de Portugese joden.<sup>27</sup> Ook na hun bekering bleven beide neven trots op hun Portugese afkomst en hadden ze romantische fantasieën over een groots adellijk verleden op het Iberisch schiereiland. Da Costa deed uitvoerig onderzoek naar de geschiedenis van de Portugees-joodse adel, in de hoop tegelijkertijd zijn eigen adel te kunnen onderbouwen.

Voor Asjkenazische joden fungeerden Sefardiërs als rolmodel. Zij lieten zien hoe joodse identiteit en een moderne levensstijl met elkaar gecombineerd konden worden. Potentiële Asjkenazische bekeerlingen keken vanuit die achtergrond dan ook op tegen de Sefardische Da Costa en Capadose. Een van hen was de zoon van een Groningse godsdienstleraar, Philippus Samuël van Ronkel. Da Costa had nog na zijn eigen bekering gecorrespondeerd met diens vader. In het bekeringsproces van Van Ronkel nam Da Costa een belangrijke plaats in en hij trad daarom ook in 1856 als doopgetuige op in de Utrechtse Domkerk. Van Ronkel werd later hervormd predikant en bewoog zich gaandeweg af van het orthodoxe gedachtengoed van het Réveil, hoewel Da Costa levenslang voor hem een voorbeeldfiguur bleef.<sup>28</sup> Eerder al waren Capadose en Da Costa gezamenlijk betrokken bij de bekering en doop van het Asjkenazische gezin Lion Cachet in 1849 in de Amsterdamse Noorderkerk, waarbij Da Costa het gezin onthaalde op een doopmaaltijd en de kinderen een bijbel gaf. Een van de zoons uit het gezin zou een bekend predikant worden en zich aansluiten bij de Doleantie.<sup>29</sup>

ken der Israëlieten, inv.nr. 118 nr. 246 (brief J.B. de Pinto aan minister 11 februari 1841); nr. 324 (brief Portugees-Israëlitische Hoofdsynagoge 's-Gravenhage aan Hoofdcommissie 16 februari 1841); inv.nr. 119 nr. 363 (besluit minister 24 februari 1841); De Pinto publiceerde later, met het oog op zijn vroegere geloofsgenoten, onder het pseudoniem 'Een Nederlandsche Israëliet', de brochure: *De godsdienstige hervorming der Nederlandsche Israëlieten* (Zutphen 1847). Nadien had De Pinto een uiterst tumultueus leven, waarbij hij achtereenvolgens bij de hervormden, afgescheidenen en baptisten betrokken is. Hij geldt als een van de pioniers van het baptisme in Nederland, maar wendde zich naderhand gedesillustreerd af, mede omdat hij te weinig ruimte zag voor zijn joods-christelijk denken; Kalmijn, *Capadose*, 149; Groen twijfelde overigens aan Salvadors bekering, onder meer omdat hij radicaal politicus bleef en zich niet bij zijn antirevolutionaire beweging aansloot; *De Nederlander* 28 juni 1853; 4 juli 1853; zie ook *Algemeen Handelsblad* 2 juli 1855; verder over Salvador: B. de Gaay Fortman, *Figuren uit het Réveil* (Kampen 1980) 29-44.

<sup>27</sup> Bart Wallet, *Nieuwe Nederlanders. De integratie van de joden in Nederland 1814-1851* (Amsterdam 2007) 141-144.

<sup>28</sup> D. de Vos, *Jezus is de beste uitlegger van het Oude Verbond. Dr. Ph.S. van Ronkel en de citaten uit het Oude in het Nieuwe Testament* (Kampen 2007) 26-27, 33-35, 37, 80-81.

<sup>29</sup> Kalmijn, *Capadose*, 165-166; Elizabeth Johanna Möller Conradie, *Hollandse skrywers uit Suid-Afrika; 'n kultuur-historiese studie 1875-1905* (Amsterdam 1949) 116.

In de kring rond Da Costa en Capadose waren zo meerdere joodse christenen te vinden, zowel Sefardische als Asjkenazische. De joodse inbreng in het Nederlandse Réveil is daarmee allerminst beperkt tot de beide neven. Naast deze bekeerlingen hielden ook enkele buitenlandse joden zich in Réveilkringen op. Sinds het begin van de negentiende eeuw was Amsterdam namelijk zowel vanuit Engeland als Schotland aangewezen als missiegebied voor de jodenzending. Zowel de Anglicaanse als de Schotse kerk zonden bij voorkeur missionarissen met een joodse achtergrond naar de stad. Zij waren veelal afkomstig uit Duitstalig Centraal-Europa en werden geacht daardoor de Jiddisch en Nederlands sprekende Amsterdamse joden te kunnen bereiken. Christiaan Wilhelm Hirsch Pauli was van 1844 tot 1874 in Amsterdam werkzaam vanuit de Zionskapel namens de voornaamste jodenzendingsorganisatie, de London Society for Promoting Christianity among the Jews. In 1849 zond de Schotse Free Church de eveneens van oorsprong Duitse Carl August Ferdinand Schwartz (1817-1870). Hij bleef tot 1864 in Amsterdam. Da Costa en Capadose patroneerden beide jodenzendingen en introduceerden hen in de bredere kring van het Réveil. Met name de samenwerking met Schwartz was hecht, via de vereniging 'Vrienden Israëls' waarin beide neven actief waren voor de bekering van joden in Nederland.<sup>30</sup> Beide zendelingen waren overigens weinig succesvol in hun eigenlijke missie en hadden al spoedig een grotendeels christelijk gehoor. Tussen de Sefardische Da Costa en Capadose en de Asjkenazische Pauli en Schwartz bleef de oude sociale grens bestaan. Capadose liet zich zo eenmaal ontvallen dat Schwartz in zijn handigheid een typische 'Hoogduitse Jood' was.<sup>31</sup>

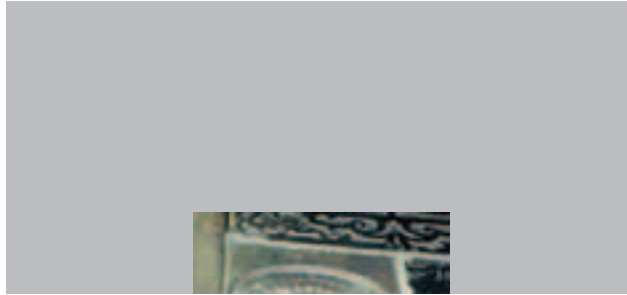
In de Réveilkring heerste een protestants-oecumenische atmosfeer. Hervormden, Waals-hervormden, doopsgezinden, (hersteld-)luthersen en remonstranten troffen elkaar in de voor het Réveil typerende huisbijeenkomsten. Vanuit de Bilderdijkse erfenis was er een sterke binding met de oude gereformeerde kerk van vóór de Bataafs-Franse tijd, maar de uitwerking was allerminst exclusief. Betrokkenheid bij de ontwikkelingen in de Nederlandse Hervormde Kerk was altijd ingebed in een bredere vroomheidsbeleving die kerkgrenzen oversteeg. Naast de nadruk op die doorleefde orthodoxie, dwars door de denominaties heen, lag het onderscheidende van het Réveil voor een belangrijk deel in de specifieke joodse insteek van de joodse Réveilvoormannen.

Kluit wijst als beginpunt van de Amsterdamse Réveilkring het moment aan waarop Da Costa begon met het houden van zijn Bijbellezingen op zondagavond.

30 M. Elisabeth Kluit, 'Israël, knooppunt van het internationale Réveil', in: idem, *Nader over het Réveil. Vijf schetsen* (Kampen z.j.) 134-165; W. de Greef, *Messiasbelijdende joden: Carl A.F. Schwartz* (Leiden 1990). Schwartz was goed geïntegreerd in het Amsterdamse milieu en zelfs getrouwd met een zus van burgemeester Jan Messchert van Vollenhoven. De volkszanger Kees Meijer dichtte over hem in zijn 'Het bruiloftsfeest van een gedoopten Jood': 'Daar was een zeker Joodje/ En lang geen idootje'. Van Vollenhoven werd ook door Meijer aangevallen op zijn familieband met Schwartz: 'Amstels burgers, niet meer vrij,/ leven bij Zwartz' dweeperij'; H.F. Wijnman, 'De Amsterdamse liedjeszanger Kees Meijer (1818-1885)', *Jaarboek Amstelodamum* 61 (1969) 155-171.

31 Kalmijn, *Capadose*, 162.

Grafsteen van Isaïc da Costa (1798-1860) in de Nieuwe Kerk te Amsterdam, met – heel trots – zijn Portugese familiewapen. Foto B. Wallet.



te klein



Daar klopte het hart van het Réveil.<sup>32</sup> Die observatie lijkt volop terzake, juist die Bijbellezingen vormden een ruimte waar buiten de kaders van traditionele kerkelijke structuren het eigene van de Réveilkring tot uitdrukking kon komen. Dit was echter tevens de *space* tussen jodendom en christendom, waar Da Costa voor een gehoor van gedoopte joden en patricische christenen zijn eigen 'joodse christendom' construeerde. Na zijn overlijden schreef Schwartz niet ten onrechte dat 'Da Costa het meer van zijne roeping achtte om de Christenen, naar aanleiding van zoo vele beloften en voorzeggingen, tot deelneming in het lot van Abrahams nageslacht op te wekken ... [dan] om Israël zelf tot zijnen Koning te brengen.'<sup>33</sup> Hoewel Da Costa op bescheiden schaal betrokken was bij de jodenzending, liet hij zich daar nauwelijks actief mee in. Hij wilde, vanuit zijn eigen joods-christelijke identiteit, de kerk uit de heidenen toespreken en hun ogen openen voor de joodse Bijbel, de joodse Jezus, het joodse volk en het joodse land. 'Het is tijd,' zo schreef hij in 1855, 'dat de Christelijke kerken, dat de Christennatiën aan hunne schuld jegens Israël gedachtig worden.'<sup>34</sup> De Bijbellezingen waren sinds 1826 de oefenplek waar Da Costa een eigen joodse uitleg van de Schriften ter berde gaf en hij met christenjo-

<sup>32</sup> M. Elisabeth Kluit, *Het protestantse Réveil in Nederland en daarbuiten 1815-1865* (Amsterdam 1970) 168.

<sup>33</sup> C.A.F. Schwartz in: *De Hope Israëls* 1 (1862) 10, 37.

<sup>34</sup> Isaïc daCosta, *Vijf en twintig stellingen over de nationale wederoprichting van Israël* (Amsterdam 1855) 7.

den en heidenchristenen een kleine gemeenschap vormde die Israël een plaats gaven in hun christelijk leven. Dit ging niet zonder discussie in eigen Réveilkring en bleef evenmin onopgemerkt door de buitenwacht, die juist dit element gebruikten om het vreemde, het anders-zijn van het Réveil te benadrukken. Door de prominente rol van christen-joden in het Amsterdamse Réveil, met een uitgesproken beleving van hun joodse identiteit, werd het informele netwerk als geheel al spoedig als een ‘joodsche Hervorming’ beschouwd.

### Da Costa's *Bezwaren* als joods geschrift

Toen in 1823 Da Costa's *Bezwaren tegen de geest der eeuw* verschenen, was het alsof een bom ontplofte in de Nederlandse republiek der letteren. Het geschrift was een massieve, frontale aanval op het verlichte gedachtegoed dat ondanks de aftocht van de Fransen diep verankerd was geraakt in de Nederlandse samenleving. Waar velen de eigen, negentiende eeuw beschouwden als een hoogtepunt in de geschiedenis, keerde Da Costa zich tegen een dergelijke optimistische geschiedvisie. Hij waagde de stelling zelfs om te keren: vroeger, in het *ancien régime*, was juist van alles beter geregeld. Tegenover Verlichting en rede stelde Da Costa traditie en openbaring, verdraagzaamheid was naar zijn smaak verworden tot onverschilligheid en ondertussen vierden hoogmoed en zedeloosheid hoogtij.

In de *Bezwaren* speelt Da Costa's joodse achtergrond op het eerste gezicht slechts een kleine rol, waardoor die in veel verzuilde analyses gemakkelijk vergeeten kon worden. Vaak valt alle nadruk op de expliciet christelijke insteek die Da Costa kiest. Zo benadrukte de Apeldoornse kerkhistoricus Hovius dat Da Costa ‘Christen [was] geworden in die ware, echte, schone zin, waarin onze Catechismus de Christen tekent’, een prototype van een antirevolutionair, gereformeerd gelovige.<sup>35</sup> En ook Kluit, die de joodse achtergrond van Da Costa zeker op waarde wilde schatten, beweerde dat Da Costa na de publicatie van de *Bezwaren* in een isolement kwam vanwege: ‘Niet zijn Jood-zijn, zijn Christelijke tijd-strijd brengt hem hierin.’<sup>36</sup> Dat is een opvatting die nader tegen het licht gehouden moet worden.<sup>37</sup>

Allereerst is er wat Da Costa in de *Bezwaren* schrijft. Da Costa schrijft zijn *Bezwaren* vanuit zijn nieuwe positie als christen en identificeert zich met de traditie

35 J. Hovius, *Isaïc da Costa's Bezwaren tegen den Geest der Eeuw* ('s-Gravenhage 1973) 11.

36 M. Elisabeth Kluit, ‘Mr. Isaïc da Costa, de mens in zijn tijd’, in: *Isaïc da Costa. Op 28 april 1960, honderd jaar na zijn overlijden herdacht* (Nijkerk 1961) 9-38, aldaar 21.

37 De receptiegeschiedenis van de *Bezwaren* is ook uitgebreid door A. en M. Kagchelland bestudeerd. In hun visie is er echter slechts incidenteel sprake van antisemitisme. Ik wil hier laten zien dat het niet louter een kwestie was van anti-joodse toespelingen op Da Costa, maar dat ook het inhoudelijke debat hierdoor werd gestempeld; *Van Dompers en Verlichten: een onderzoek naar de confrontatie tussen het vroege protestantse Réveil en de Verlichting in Nederland (1815-1826)* (Delft 2009) 370. Vergelijking tevens: O.W. Dubois, *Een vriendschap in Réveilkring. De omgang tussen Isaïc da Costa en Willem de Clercq (1820-1844)* (Heerenveen 1997) 81-85.

van de Nederlandse Hervormde Kerk waartoe hij is getreden. Hij is zijn joodse herkomst echter allerm minst vergeten. In de tweedeling die hij tekent, van de verlichte eeuwling tegenover de verstandige gelovige, plaatst hij veelzeggend de 'welmeenende Joden' aan dezelfde kant als de 'ware Christenen'.<sup>38</sup> Deze joden, die vasthouden aan Mozes en de rabbijnen, klagen ook over verval van godsdienstigheid, afnemende trouw aan Tora, geringschatting van de joodse afkomst en de afnemende verwachting van de messias. Daarom staat 'de op de toekomst van den Zone Davids oprechtelijk wachtende Jood' dichter bij de waarheid dan de hedendaagse 'christelijke' socinianen die van Jezus' leer een wijsgerig stelsel maken.<sup>39</sup>

In de storm die de *Bezwaren* losmaakten, speelde de joodse achtergrond van Da Costa eveneens een rol van betekenis. Voor zowel kritische als instemmende recensenten was het niet slechts een biografisch aardigheidje, maar had Da Costa's jood-zijn ook inhoudelijke sporen getrokken in het geschrift. Dat spitste zich toe op een tweetal thema's: Da Costa's houding tegenover verdraagzaamheid en diens kritiek op de 'rede'. In de kritiek op Da Costa krijgen we bovendien een doorsnede van antisemitische stereotypen aan het begin van de negentiende eeuw. Da Costa doorzag dat zelf scherp. Hij merkte dat hij tijdens de commotie rond de *Bezwaren* door veel mensen werd gemedend. 'Voor sommigen mag ik zijn Apollo met zijn lier, maar voor velen, zeer velen, blijf ik de smous met zijn orgel!'<sup>40</sup>

Dat Da Costa als jonge joodse nieuwkomer in het Nederlandse protestantisme juist het thema van de verdraagzaamheid bij de kop pakte, werkte als een rode lap op een stier. Het was immers die verdraagzaamheid die ervoor had gezorgd dat joden gelijkberechtigde burgers waren geworden en nu allerlei mogelijkheden kregen die ze voordien niet hadden? Dat uitgerekend Da Costa met z'n joodse achtergrond daarop zijn pijlen richtte, zette kwaad bloed. De bron van diens kritiek werd niet zozeer in zijn nieuwe christelijke geloof gezocht, maar juist in het jodendom van zijn jeugd. 'Wat dunkt u, landgenooten! Van den jongeling die pas uit het onverdraagzame Jodendom tot het liberale Christendom overgegaan, ons deze doorslaande blijken geeft van den geest der liefde, welke in hem heerscht?', zo riep de recensent in het *Algemeen Letterlievend Maandschrift* uit. Dat Da Costa nu 'een geesel en schandvlek is' behoefde echter weinig verwondering te wekken, omdat hij immers in het onverdraagzaamste jodendom was opgevoed.<sup>41</sup>

Hier komen we een hardnekkig beeld van het jodendom op het spoor, dat wijdverbreid was in vroeg-negentiende-eeuws Nederland. Het was een sterk door christelijke theologische opvattingen gestempelde visie die in het hedendaagse jodendom vooral het jodendom uit de dagen van Jezus wilde herkennen. Het joden-

<sup>38</sup> Isaïc da Costa, *Bezwaren tegen den Geest der Eeuw* (Leiden 1823) 8.

<sup>39</sup> Isaïc da Costa, *Bezwaren*, 9-10.

<sup>40</sup> M.W. Maclaine Pont, 'Levensbericht van Johannes Petrus Hasebroek', *Jaarboek van de Maatschappij der Nederlandsche Letterkunde 1896-1897* (Amsterdam 1897), 117-152, aldaar 146.

<sup>41</sup> *Algemeen Letterlievend Maandschrift* 7 (oktober 1823) 403-405.

dom was nu onverdraagzaam, zoals het dat ook destijds tegen Jezus was geweest. Dat verklaart waarom Da Costa in tal van kritieken als farizeeër werd betiteld, de destijds gangbare negatieve stereotypering van het klassieke jodendom. In de liberale *Arnhemse Courant* werd Da Costa voor de voeten geworpen ‘dat gij met dat oogmerk Christen proselijt zijt geworden, schoon nog een oude Fariseesche jood in het hart, als of gij nijdig waart over de toenaderende verdraagzaamheid en vrede in de Nederlandsche Christen kerk.’<sup>42</sup> En niet veel anders werd het door de *Vaderlandsche Letteroefeningen* verwoord: ‘De oude Farizeër, de geest van bitterheid, vervloeking en verdoemenis’ zit nog in Da Costa, om een echte christen te worden moet dat er nog uit bij de jonge auteur van de *Bezwaren*.<sup>43</sup>

Opvallend is dat Da Costa in zijn volgende publicatie deze kritiek impliciet beantwoordt – en wel vanuit hetzelfde paradigma als z’n opponenten. Met de programmatische titel *Sadduceën* zette hij de progressieve elite van zijn dagen weg als de ervijanden van de Farizeeërs, de dominante priesterkaste in het Jeruzalem rond het begin van de jaartelling die ‘vrijzinnige’ opvattingen koesterde.<sup>44</sup> Hij verweet ze het Oude en het Nieuwe Testament van elkaar te scheiden en zo van het christelijk geloof een stelsel te maken tot godsdienstige en zedelijke verbetering van de mensheid. Het wekt dan ook weinig verwondering dat ditmaal de kritiek zo mogelijk nog scherper was dan bij de *Bezwaren*. Volgens de Leidse remonstrantse predikant Johannes Roemer verkondigde Da Costa farizeesche stellingen ‘opdat gij een verouderd Jodendom boven het Christendom zoudt kunnen verheffen’. Da Costa zou geen echt christen zijn geworden, maar van binnenuit met zijn ‘ellendige stellingen’ de kerk schade aandoen. ‘Ach, ware toch Da Costa liever Jood gebleven!’, zo concludeerde Roemer.<sup>45</sup> Een andere criticus, Samuël Iperuszoon Wiselius, nam diezelfde toon over en betitelde Da Costa’s geschrift als ‘vol joodse bitterheid, oproerig tegen Christus zelf’: ‘Ach! Dat hij in het Jodendom gebleven ware! In het Christendom is hij een bittere galle, doende de naam des Heeren smaetheid aen en den Geest bedroevende’.<sup>46</sup>

Da Costa’s kritiek op de verlichte verdraagzaamheid werd door tal van recensenten dus herleid tot zijn joodse identiteit. Via het theologische paradigma van de Farizeeër werd in het jodendom een onverdraagzame godsdienst gezien. Dat werd gekoppeld aan de betekenis van joodse afstamming, waar ook Da Costa in de *Bezwaren* over schreef. Joden zouden hoogmoedig zijn, denken uitverkoren te zijn en dus meer dan anderen. Ronduit malicieus was wat een ‘oud en echt Voetiaan’

42 ‘Mengelwerk. Aan den heer Da Costa’, *Arnhemse Courant* 27 juli 1824.

43 *Vaderlandsche Letteroefeningen* (1823) 465-474, aldaar 471.

44 Isaäk da Costa, *De Sadduceën* (Leiden 1824); zie hierover O.N. Oosterhof, *Isaäk da Costa als polemist* (Kampen 1913) 55-82.

45 J. Roemer, *De Pharizeën* (Haarlem 1824); aldus geciteerd in: ‘Boekbeschouwing’, *Boekzaal der geleerde wereld* (1824) II 435-436.

46 S.I.Z. Wiselius, *De Sadduceën van Mr. I. da Costa getoetst aan Redelijkheid, Geschiedenis, en Bijbel* (Amsterdam 1824) 89.

beweerde over de *Bezwaren*: Da Costa zou die geschreven hebben uit eer- en geldzucht, het was niets dan een joodse verkoopstunt dat hij zich eerst had laten dopen. Want nu konden de joodse kermishandelaren met de verkoop van de *Bezwaren* financieel binnenlopen.<sup>47</sup> De *Bezwaren* als onderdeel van een groter joods complot, zo lijkt de Voetiaan het te willen zien. Vergelijkbaar was het oordeel van 'B.' in een briefwisseling met 'A.' over de *Bezwaren* in het invloedrijke tijdschrift *Vaderlandsche Letteroefeningen*: 'Want dat het heele gebabbel van ons *Joodje* geene tegenspraak waardig is, dat elke oude kwezel het hondermaal bijna even zoo gezegd heeft, ja dat hij in vele opzigten gelijk heeft, en gelijk wij zeiden, metderdaad en op de proef toont gelijk te hebben [nl. dat hij gedreven wordt door de 'Duivel der Eerzucht', btw], dat moet gij mij immers toestemmen. Het is eierzucht, of vechtzucht, of zelfs wel geldzucht, weet ik het?'<sup>48</sup>

Het tweede thema dat vanuit Da Costa's joodse achtergrond werd becommentarieerd, was diens kritiek op de rede. Ook dat werd niet *prima facie* aangenomen als de uiting van een kritische hedendaagse intellectueel, maar door vriend en vijand geïnterpreteerd vanuit Da Costa's joodse identiteit. Allard Pierson bracht die opvatting later kernachtig onder woorden: 'De kritiek der rede is geene vrucht van Israëlitischen bodem; tot het inzicht in de natuur van alle weten kan de Israëliet-kristen, dichter bovendien, te minder komen, daar voor hem eene goddelijke openbaring, in den eigenlijken zin des woords, de bron was van de hoogste wetenschap.'<sup>49</sup> Het jodendom als openbaringsgodsdienst, ontspruitend aan Gods gave van de Tora op de Sinai aan het volk Israël, werd daarmee tegenover het heersende rationele denken geplaatst. Ook hieronder lag de verlichte geschied- en religiebeschouwing: in een lang proces zou niet alleen de mens maar ook de godsdienst zich ontwikkeld hebben van natuur-, via openbarings-, naar een rationale geloofsarticulatie. Het jodendom was in die zin een anachronisme – en Da Costa was in zijn kritiek op het heersende rationalisme niets anders dan een vertolker van het joodse openbaringsidee.

Deze opvatting kleurde niet alleen de evaluatie van de *Bezwaren*, maar ook de kritieken op Da Costa's poëzie. Hoewel velen zich daarover heel wat lovender uitlieten dan over Da Costa's cultuurkritische publicaties, werd ook diens poëzie als typisch joods gezien. Door zijn joodse denken vanuit openbaring zou hij, 'op de wijsbegeerte nederziende met al den haat eens jeugdigen bekeeringsijvers', geen moderne, westerse gedichten kunnen schrijven. De remonstrantse theoloog Cornelis Petrus Thiele ergerde zich dat Da Costa ieder gedicht met een toepassing eindigde. Ze zouden bovendien eentonig zijn, terwijl werkelijke schoonheid omwille van zichzelf voor de joodse dichter niet was weggelegd. 'Hij is geweest die

47 *Algemeen Nieuws- en Advertentie-Blad* 3 september 1823.

48 'Drie brieven over Mr. I. da Costa's bezwaren tegen den geest der eeuw', *Vaderlandsche Letteroefeningen* (1823) 74.

49 Allard Pierson, *Oudere tijdgenooten* (3<sup>e</sup> druk; Amsterdam 1922) 17.



God hem gemaakt had,' concludeerde Thiele, 'een israëliet zonder bedrog, maar een israëliet.'<sup>50</sup> Positiever was de hervormde dominee-dichter J.J.L. ten Kate, die echter dezelfde analyse deelde. Da Costa schreef oosterse poëzie 'die bepaaldelijk de Godsdienst tot moeder heeft' en weigerde moderne classicistische gedichten te schrijven. Da Costa dichtte psalmen en hymnen vanuit een 'gantsch-Semitische waereldbeschouwing'.<sup>51</sup>

Hoewel er de nodige kritische vragen zijn te stellen bij het idee dat Da Costa geen westerse maar oosterse poëzie schreef, was het in ieder geval een overtuiging waartoe de dichter zelf ook uitnodigde. Hij zag zijn gedichten bewust als een joodse expressie in een westerse context en wilde ook op die manier begrepen worden. Veelzeggend is het gedicht waarin hij dat onder woorden bracht: 'Mijn Vaderen! Geeft me adem, kracht, woorden (...) Zoo zullen mijne akkoorden/ Den psalm van 't Oost in 't West weërgalmen doen'.<sup>52</sup> Publiekelijk verzette Da Costa zich tegen de grote plaats die de Griekse mythologie en het classicisme in de moderne poëzie kregen. Voor hem was de poëzie uit het Oude Testament de ware inspiratiebron. Tijdens een lezing van Martinus des Amorie van den Hoeven in 1856 werd dat pijnlijk duidelijk. Des Amorie van den Hoeven liet zich daarin lovend uit over de klassieke Oudheid en stelde die als voorbeeld voor de eigen tijd. Da Costa, die ook in de zaal zat, stond op en stelde de prangende retorische vraag, waarover hij terstond een lezing improviseerde: 'Is Hellas of is Israël het uitverkoren volk?'<sup>53</sup>

### Joodse Schriftbeschouwing

Da Costa's 'oosterse' denken, zijn openbaringsgeloof en zijn kritiek op de rede, speelden niet alleen een rol bij de beoordeling van diens *Bezwaren* en poëzie, maar evenzeer in de felle polemieken waarin Da Costa verwickeld raakte over de interpretatie van de Bijbel. Hoewel Da Costa zichzelf als dichter beschouwde, vond hij zijn wekelijkse Bijbellezingen misschien nog wel het belangrijkste onderdeel van zijn oeuvre. Het is daar dat we de joodse christen die Da Costa was geworden in het hart kijken in zijn zoektocht naar een ruimte tussen jodendom en christendom. In zijn Bijbellezingen, die overigens niet alleen in Amsterdam maar ook elders

50 C.P. Thiele, 'Isaac da Costa (Slot)', *De Nederlandsche Spectator* 15, 13 april 1861, 113-115, aldaar 114.

51 J.J.L. ten Kate, *Bilderdijk en Da Costa: eene studie* (Amsterdam 1862) 8, 104.

52 J.P. Hasebroek (ed.), *Da Costa's kompleete dichtwerken* 2 (Arnhem 1870) 84.

53 Des Amorie van der Hoeven op zijn beurt beschouwde Da Costa als 'den Elia, die op zijn Semitischen vuurwagen door onze Noorderstreken het Evangelie ronddroeg'; H.P.G. Quack, 'Martinus des Amorie van der Hoeven', in: *De Gids* 33 (1869) 2, 177-262; 369-445; aldaar 262 en 398. Cf. Da Costa's gedicht *Op het Gorkumsche heidendom* (Amsterdam 1833), waarin hij ten strijde trekt tegen de manier waarop de 'helden van Antwerpen' in Gorinchem in een Grieks-mythologische setting zijn onthaald. Beter hadden daar de psalmen van Zion geklonken kunnen hebben. De recensent van de *Vaderlandsche Letteroefeningen* (1833, 628-630) verzucht: 'Dan, er is niets nieuws onder de zon; en de groote PAULUS had reeds in zijnen tijd, in de Gemeente des Heeren, niet het minste te kampen met hen, die uit de Besnijdenis waren!'

werden gehouden, bestudeerde Da Costa zowel het Oude als Nieuwe Testament. Steevast koos hij daarbij een joodse insteek en liet hij tegenover de gangbare bijbelwetenschap een eigen joods geluid horen, want 'al Gods wegen zijn Israëlitisch'.<sup>54</sup>

De basis van Da Costa's Schriftvisie lag in de eenheid van de hele Bijbel.<sup>55</sup> Hij keerde zich tegen het tegen elkaar uitspelen van Oude en Nieuwe Testament, waarbij de eerste vaak als 'verouderd' en 'vervangen' werd gekwalificeerd. Da Costa herkende dezelfde God en dezelfde messias in beide delen van de christelijke canon. Eveneens keerde Da Costa zich tegen de, sinds de scholastiek, gangbare scheiding die in Tora werd gemaakt tussen morele en ceremoniële gedeelten – waarbij de eerste dan van blijvende waarde zou zijn voor christenen, terwijl het ceremoniële opgeheven en achterhaald zou zijn. Da Costa betoogde dat de hele Tora ook in het evangelie was te vinden, waardoor een (gedeeltelijke) verwerping van Tora ook een (gedeeltelijke) verwerping van het Nieuwe Testament betekende. Ondertussen las Da Costa het Oude Testament met een nadrukkelijk joods-christelijke bril: het volk Israël was een voorafschaduw van Jezus zelf, in de weg van Israël was Jezus herkenbaar. Zo werden Israël en Jezus onlosmakelijk met elkaar verbonden. In Da Costa's Schriftvisie nam het huidige bestaan van het joodse volk eveneens een belangrijke rol in. Hij beschouwde Israël als raadsel en sleutel van de wereldgeschiedenis. Door het feit dat het joodse volk nog altijd bestaat, werd alleen al de moderne kritiek op het Oude en Nieuwe Testament weerlegt. Joden stelden door hun aanwezigheid de Bijbel in de moderne samenleving present en onderstreepten de waarheid van de Schrift.<sup>56</sup>

Da Costa was polemisch ingesteld. Zijn Schriftvisie vormde hij mede in debat met contemporaine bijbelwetenschappers en theologen. Opnieuw speelde zijn joodse identiteit hierbij een grote rol. Da Costa analyseerde scherp dat onder invloed van het gangbare verlichte, progressieve denken een nieuwe historisch-kritische bijbeluitleg opkwam met fatale gevolgen voor het jodendom en voor een christelijke visie op Israël. Een grondige studie van Da Costa's Bijbellezingen zal tot een meer omvattende analyse moeten komen, maar hier kunnen we kort de contouren van Da Costa's joodse Schriftvisie schetsen aan de hand van een drietal thema's: het debat met de Duitse nieuwtestamentici en hun Nederlandse volgelingen; de polemieken met de Groningers; en ten slotte de controverse over het chiliasme.

De Duitse nieuwtestamentici die door Da Costa werden aangevallen waren David Strauß en Ferdinand Christian Baur en diens Tübinger Schule. Strauß kwam in 1835 met het gerucht makende *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, waarin de evangelieverhalen werden gekarakteriseerd als mythische producten ontsproten aan

<sup>54</sup> G. Bos, *Isaac da Costa. Al Gods wegen zijn Israëlitisch* (Apeldoorn 1992).

<sup>55</sup> E.L. Smelik, 'Da Costa en de Bijbel', in: *Isaac da Costa. Op 28 april 1960, honderd jaar na zijn overlijden herdacht* (Nijkerk 1961) 39-57.

<sup>56</sup> Isaac da Costa, *Voorlezingen over de waarheid en waardij der Schriften van het Oude Testament* (Leiden 1843).

een typisch joods messianisme. De historiciteit van een groot deel van Jezus' leven werd zo in diskrediet gebracht. Tevens werd geïmpliceerd, zoals Da Costa scherp doorzag, dat huidige intellectuelen de joodse mythologie dienden te ontstijgen en zich te beperken tot een wetenschappelijke, rationele analyse. Op een vergelijkbaar spoor zat Ferdinand Christian Baur, die in Tübingen school maakte met zijn studie van Paulus en de geschiedenis van het vroege christendom. Baur zag, naar hegeliaans model, in het Nieuwe Testament een dialectische botsing tussen de universalist Paulus en de joodse, particularistische Petrus en Jacobus. De christelijke kerk vormde de synthese van die dialectische ontmoeting en was daarmee een hogere gestalte dan het voorafgaande jodendom – én het jodendom dat als anachronisme én antipode naast de kerk bleef bestaan.<sup>57</sup>

Da Costa doorzag de implicaties van Strauß en de Tübinger Schule en verweerde zich heftig. Het ging hem niet alleen om de historiciteit van de Schriften, maar ook om de waardering van het jodendom. Da Costa zag in de progressieve hegeliaanse theologie een terzijdeschuiving van het jodendom, terwijl hijzelf het joodse volk – tot op de huidige dag – als de bevestiging zag van de waarheid van de Evangelieën. De kerk en het christelijk geloof stonden niet tegenover Israël en het jodendom, maar vormden daarmee een eenheid – precies zoals Oude en Nieuwe Testament samen de christelijke Bijbel uitmaken. Da Costa zag in het Nieuwe Testament dan ook geen botsing tussen universalisme en particularisme, maar benadrukte de eenheid van de boodschap van Jezus en de apostelen. Paulus bracht geen ander evangelie dan Petrus en Jacobus. Waar Baur Paulus zag strijden tegen bekrompen joodse inzichten, benadrukte Da Costa juist dat ook Paulus bij uitstek joods was en zich daar allerminst tegen keerde. Het waren juist de dwalingen van heidenchristenen, die niets van het jodendom begrepen, waar Paulus het mee te stellen had, zo be-toogde Da Costa.<sup>58</sup>

Da Costa's scherpe kritiek op de nieuwe inzichten uit de Duitse bijbelwetenschap bleef onder Nederlandse intellectuelen niet onopgemerkt. De filosoof Johannes van Vloten, de herontdekker van Spinoza die tijdens een reis door Zuid-Duitsland met de Tübinger School in contact kwam, bracht Da Costa's kritiek terug tot diens joodse identiteit. Da Costa zou de strijd van Paulus tegen de joden niet kunnen begrijpen, omdat Da Costa er zelf een is. Da Costa zou de wet weer tot leven willen wekken en daarmee joodse werkheiligheid ten dag spreiden – pre-

57 Anders Gerdmar, 'Ferdinand Christian Baur: Judaism as an Historian Antipode of Christianity' en 'David Friedrich Strauss: Judaism in Continuity and Discontinuity with Christianity', in: idem, *Roots of Theological Anti-Semitism: German Biblical Interpretation and the Jews from Herder and Semler to Kittel and Bultmann* (Leiden 2009) 97-120, 121-131.

58 Isaïc da Costa, *Voorlezingen over de verscheidenheid en de overeenstemming der vier evangeliën, of Proeve van de middelen, welke de Bijbel ook den niet wetenschappelijken onderzoeker aanbiedt tegen de aanvallen van het ongelooft, bepaaldelijk tegen het "Leben Jesu" van Dr. D. F. Strauss I-II* (Leiden 1840-1842); idem, *Paulus, eene schriftbeschuwing I-II* (Leiden 1846-1847).

cies de thematiek waarmee Paulus zozeer te kampen had gehad.<sup>59</sup> Elders in *De Gids* werd Da Costa's verzet tegen de moderne bijbelwetenschap eveneens herleid tot joods particularisme, terwijl ook de stellige stijl van de dichter, als zou hij de waarheid in pacht hebben, als joods werd getypeerd.<sup>60</sup> Niet veel anders was het in de *Vaderlandsche Letteroefeningen*, waar Da Costa ervan werd beschuldigd zijn joodse uitleg aan heidenchristenen op te willen dringen.<sup>61</sup>

Het debat van Da Costa met de Groningers, met name met Petrus Hofstede de Groot, was in feite niet meer dan een variant op het bovenstaande conflict. Hoewel de Groningers de nodige afstand hielden tot de Duitse ontwikkelingen, waren ook zij door een vorm van vooruitgangdenken bevangen.<sup>62</sup> Da Costa viel Hofstede de Groot aan op zijn dogmatische ideeën, onder meer over de goddelijkheid van Jezus en de onfeilbaarheid van de Schrift, waarbij op het eerste gezicht geen specifiek joodse thematiek mee leek te spelen.<sup>63</sup> Die herkende de Groningse theoloog echter wel in Da Costa's pleidooi voor de traditionele opvatting van de triniteitsleer, die door de vroege kerk met joodse ideeën zou zijn ontwikkeld: 'Dat de heer D.C. dit Johanneïsche woord [Johannes 1, 14] en de eenheid van God en mensch niet begrijpt, noopt ons op nieuw aan eenzijdigheid te denken, uit eene Joodsche opvoeding overgebleven. Ten minste hij maakt nog altijd dezelfde gevolgtrekkingen, welke wij de Joden, die Jezus Christus hoorden spreken of later Hem door de Apostelen hoorden verkondigen, zien maken.'<sup>64</sup> Ook hier zien we weer dat de joden in de eigen tijd op een lijn werden gesteld met de joden uit Jezus' dagen – en Da Costa als een representant daarvan wordt opgevoerd.

In de visie van Hofstede de Groot dacht Da Costa in zijn nadruk op de onfeilbaarheid van de Schrift, met het respect voor de precieze tekst, op een joodse manier en had hij – om tegenstrijdigheden in de Schrift te verzoenen – 'allerlei Rabbijnsch-Scholastieke spitsvondigheden' nodig, geheel 'naar zijnen aard en zijne vroegere opvoeding'.<sup>65</sup> Dat Da Costa zelf niet los kon komen van zijn joodse iden-

59 J. van Vloten, 'Paulus, eene schriftbeschouwing, door Mr. Isaïc da Costa', *De Gids* 11 (1847) 625-640.

60 T.K.M.v.B[aumhauer], 'Paulus, eene schriftbeschouwing, door Mr. Isaïc da Costa', *De Gids* 11 (1847) 581-624.

61 'Boekbeschouwing', *Vaderlandsche Letteroefeningen* (1841) 93-103.

62 Voor een nauwkeurige positionering van de Groningers, zowel ten opzichte van de Duitse contemporaine theologie als het Réveil, zie: J. Vree, *De Groninger godgeleerden. De oorsprongen en de eerste periode van hun optreden (1820-1843)* (Kampen 1984). Daarin ook, op pagina 205, de observatie van Hofstede de Groot over het Réveiltijdschrift *Nederlandsche Stemmen* – waarin Da Costa een prominente rol speelde, maar ook andere Réveilvoormannen schreven – dat de Groningers de daarin voorkomende denkwijze 'voor te laag en te bekrompen, te Joodsch en letterknechtig houden in het verhevene en geestelijke Christendom'.

63 Isaïc da Costa, *Eenige opmerkingen omtrent het onderscheidend karakter der Groningsche Godgeleerde School; naar aanleiding van het Latijnsche Handboek over Christelijke Dogmatiek en Apologetiek, uitgegeven Ao. 1845 (2<sup>e</sup> druk) door de Hoogleraren Pareau en Hofstede de Groot* (Amsterdam 1847); zie over de bredere context van dit debat: O.N. Oosterhof, 'Da Costa tegen de Groninger school', in: idem, *Polemist*, 88-129.

64 Petrus Hofstede de Groot, *De berigten omtrent het onderscheidend karakter der Groningsche godgeleerde school, van Mr. I. da Costa, toegelicht door P. Hofstede de Groot* (Groningen 1848) 20.

65 Ibidem, 61.

titeit was tot hier aan toe, maar dat hij ook andere christenen voor zijn visie probeerde te winnen, ging Hofstede de Groot werkelijk te ver: 'Maar daarom laat ik mij het Nieuwe Verbond des *geestes* door geene Joodsche bekrompenheid weder ontrukken, om eene *wet* in letteren er voor aan te nemen. Christus, de Evangelische Christus, is mijn Heer; Hem laat ik mij niet in een Mozes veranderen (...).' <sup>66</sup> Da Costa deed, aldus de Groninger leidsman, alsof het Oude Verbond nog niet voorbij is en wilde daarom de apostelen als joden benaderen – terwijl zij juist de kampioenen zijn van de evangelische vrijheid.

Geheel verweven met Da Costa's bijbelinterpretatie was het chiliasme, het idee dat in de eindtijd op aarde een duizendjarig rijk zou komen met daarbij een centrale rol voor Israël. <sup>67</sup> Het was voor Da Costa onopgeefbaar dat de rol van het huidige joodse volk in de wereld- en heilsgeschiedenis niet was uitgespeeld, maar dat het in het eschaton opnieuw naar voren zou treden. Zo benaderde hij ook zijn medejoden, die, zo legde hij uit tijdens het eerste gebedsuur van de Vereniging der Nederlandsche Vrienden Israëls, 'levendmakende beginselen' in zich hebben. Die sluimerden nu nog in hen, maar zouden in het eschaton zichtbaar worden. <sup>68</sup> De joden, zo stelde Da Costa tijdens een andere lezing, nu voor het Evangelische Alliantie in Londen, zijn een reserve, een falanx, die staan te wachten om op Gods wenk naar voren te treden als Christus weerkomt en zijn rijk zal stichten. Dan zal het joodse volk worden hersteld en ook terugkeren naar het voorouderlijke land. <sup>69</sup>

Dit dacostiaanse chiliasme, met zijn letterlijke lezing van de Schrift en centrale rol voor Israël, stuitte op veel weerstand onder Nederlandse theologen en intellectuelen. In *De Gids* nam de doopsgezinde theoloog Jan van Gilse er expliciet afstand van, hij beschouwde het chiliasme als een dwaasheid en een typisch joodse bovendien. Da Costa had een veel te aardse verwachting voor de toekomst, evenals alle andere joden, en gaf daardoor ook toorn en wraak teveel ruimte. Een christelijke, nieuwtestamentische visie zou daarentegen over het einde der tijden vooral in termen van liefde en zachtmoedigheid spreken. Het vroege christendom had immers het joodse idee van een aards rijk en een laatste oordeel overwonnen. Christus, zo stelde Van Gilse, heeft ons vrijgemaakt van joodse dromerijen en de letterlijke bijbeltekst. Spottend voegde de theoloog er aan toe: Da Costa denkt dat stoomboten en treinen vol joden naar Palestina terug zullen gaan! <sup>70</sup> Da Costa's polemieken met de Leidse theoloog Jan Hendrik Scholten verliep langs vergelijkbare lijnen. <sup>71</sup> Scholten

<sup>66</sup> Ibidem, 62.

<sup>67</sup> Over de rol van dit chiliasme in de briefwisseling van Da Costa met Groen van Prinsterer: J.G. Barnhoorn, *Amicitia christiana. Da Costa en Groen van Prinsterer in hun briefwisseling (1830-1860)* (Utrecht 2009) 289-303.

<sup>68</sup> *Algemeen Handelsblad*, 5 juli 1849.

<sup>69</sup> Isaäk da Costa, 'Een en twintig dagen te Londen. Laatste dag der zittingen van de Evangelische Alliantie', *De Nederlander* 17 (1852) 2.

<sup>70</sup> J. van Gilse, 'Het duizendjarig rijk en het gezag der Schrift', *De Gids* 21 (1857) 1-46.

<sup>71</sup> Isaäk da Costa, *Wat er door de theologische faculteit te Leyden al zoo geleerd en geleverd wordt. Eene stem der smart en des beklags* (Amsterdam 1857); meer over dit conflict in: Oosterhof, *Polemist*, 205-217.

beoordeelde het idee van een wederkomst van Jezus als het product van 'Joodsche droomerijen', waarop Da Costa Scholten ervan beschuldigde de bijbelse profetieën te miskennen. Volgens Scholten waren profeten echter geen waarzeggers en nam Da Costa als jood hun geschriften veel te letterlijk. Da Costa was verstrikt geraakt in een joods dualisme, zo stelde Scholten, en het lukte hem niet zich daaraan te ontworstelen. Dat leidde tot Scholtens conclusie over Da Costa: 'hoezeer Christen in naam, in beginsel, ik zeg niet Israëliet, maar Jood'<sup>72</sup> – daarbij bewust het destijds pejoratieve woord 'jood' verkiezend boven het meer 'beschaafde' woord 'Israëliet'.

### Het Réveil en de joodse wet: Da Costa en Kohlbrügge

In de historiografie van het Réveil is de strijd tussen Da Costa en Kohlbrügge zonder meer een *cause célèbre*. Dat conflict, dat cirkelde rond de heiliging van de christen, lijkt op het eerste gezicht een klassiek christelijk theologisch debat te zijn, waarbij zowel Kohlbrügge als Da Costa naast bijbelcitataten hun stelling probeerden te onderbouwen met bewijsvoering uit de protestantse traditie. Zo is het conflict tot dusver ook vrijwel altijd geduid. Wie echter de hiervoor besproken debatten in het achterhoofd heeft en vervolgens naar dit conflict kijkt, ziet dat er meer aan de hand is. In het debat over heiliging gaat het onvermijdelijk ook over de plaats van het Oude Testament, van Tora, de wet van Mozes. Het is precies daarom dat Da Costa de handschoen moest opnemen tegen Kohlbrügge.

De relatie tussen Da Costa en Kohlbrügge is ontstaan doordat de laatste als student zijn gedichten aan Da Costa kwam tonen. Daarop introduceerde Da Costa Kohlbrügge in de Réveilkring en kreeg hij ook de gelegenheid om in de particuliere godsdienst oefeningen tijdens de huiskamerbijeenkomsten voor te gaan. In die periode moet Kohlbrügge tegen Da Costa hebben opgezien.<sup>73</sup> Kohlbrügge kwam uit een arm, luthers milieu en tussen hem en de Réveilmensen was voortdurend een sociale kloof, waar beide zijden zich van bewust waren. Kohlbrüggens taalgebruik werd in Réveilkring als ruw en grof ervaren, terwijl Kohlbrügge afhankelijk was van de rijke Réveilmensen als patroon op financieel en economisch terrein.<sup>74</sup> Deze sociale kloof, waaraan Kohlbrügge steeds werd herinnerd, ondanks de ruimhartige

72 J.H. Scholten, *Teregtwijzing van Mr. Isaäc da Costa naar aanleiding van zijn geschrift 'Wat er door de theologische faculteit te Leyden alzoo geleerd en geleverd wordt, enz.'* (Leiden 1857) 34.

73 Zie over de relatie tussen beiden: W. Balke, 'De spiritualiteit van Isaäc da Costa en dr. H.F. Kohlbrugge', in: W. van 't Spijker e.a., *Spiritualiteit* (Kampen 1993) 231-252.

74 Allard Pierson en De Clercq's jongste kleindochter, *Willem de Clercq naar zijn dagboek* II (Haarlem 1888), 84; onuitgegeven dagboek van Willem de Clercq, 25 januari 1834; geciteerd bij: J. van Lonkhuijzen, *Hermann Friedrich Kohlbrügge en zijn prediking, in de lijst van zijn tijd* (Wageningen 1905) 175-176; Universiteitsbibliotheek Amsterdam, collectie Het Réveil-Archief, portefeuille F LXXXIII, brieven van H.F. Kohlbrugge aan W. de Clercq 25 december 1832; 11 augustus 1835; 15 april 1836; 28 juni 1836; 18 november 1840; 9 november 1842; 10 december 1842; 11 oktober 1843; 15 november 1843.

entree die hij in Réveilkring ontving, speelde ook op de achtergrond van het conflict met Da Costa mee en verklaart mede de felheid waarmee een gekwetste Kohlbrügge op de kritiek uit Amsterdam reageerde. Naast het sociale onderscheid moet ook de joodse achtergrond van Da Costa een blijvende rol hebben gespeeld. Wie het werk en de brieven van Kohlbrügge doorneemt, ziet dat hij over joden vooral schrijft in destijds gangbare negatieve termen: joden zijn ‘hardnekkig’, ‘ongelovig’, lijden aan ‘Joodsche Bileamistische geldzucht’, waardoor hij ook het stereotiep van ‘de rijke Jood’ omarmt.<sup>75</sup> Als hij tijdens en na het conflict over Da Costa als jood schrijft, spelen dit soort connotaties op de achtergrond mee.

Toen Kohlbrügge in 1833 in het Duitse Wuppertal een geruchtmakende preek hield over Romeinen 7, 14 werden de verschillen tussen Kohlbrügge en Da Costa duidelijk zichtbaar. In deze preek betoogde Kohlbrügge dat de christen Jezus niet alleen voor zijn rechtvaardiging, maar ook voor zijn heiliging nodig heeft. Evenals in de rechtvaardiging er niets van de mens bij is, zoals het adagium van de Reformatie had geluid, immers geen werken maar louter genade, zo zou dat ook in de heiliging zijn. De wet was daardoor, aldus Kohlbrügge, ‘ons een lijk geworden’. Christenen moesten niet proberen zelf een heilig leven te leiden, geleid door Gods wet, maar moesten ook daarin volledig afhankelijk van Jezus zijn.<sup>76</sup> De preek baarde veel opzien en raakte al snel verspreid, zowel in Duitsland als in Nederland. Ook Da Costa kwam de preek onder ogen en hij las er vanuit zijn joods-theologisch denken een volledige terzijdeschuiving van Tora in, waar hij de klassieke christelijke term van ‘antinomianisme’ aan verbond. In een brief aan Kohlbrügge zette Da Costa zijn bezwaren uiteen, waarop Kohlbrügge vervolgens reageerde. Beide brieven werden geschreven met het idee dat ook anderen mee zouden lezen. Kohlbrügge gaf beide brieven vervolgens zelfs uit, waarbij de naam van Da Costa aanvankelijk werd weggelaten.<sup>77</sup> Dat kan mede een verklaring zijn dat Kohlbrügge in zijn reactie op Da Costa diens joodse achtergrond niet specifiek noemt, terwijl hij in een brief aan een geestverwant die wel degelijk in verband brengt met dit conflict.

Wat stond er volgens Da Costa op het spel in de preek bij Kohlbrügge? Evenals bij de moderne theologen, zag De Costa bij Kohlbrügge ook een scheiding optreden tussen het joodse, verouderde Oude Testament en het christelijke Nieuwe Testament. Kohlbrugge beschreef de wet van Mozes, de Tora, als een wet die de mens veroordeelde en plaatste die tegenover het Evangelie, die de mens in vrijheid

75 Zie voor deze en andere negatieve kwalificaties van joden: J. van Lonkhuyzen, *Hermann Friedrich Kohlbrügge* (Wageningen 1905) 212-213; en bijv. Hermann Friedrich Kohlbrügge, *Twaalf twaalfstallen preken*. 4<sup>de</sup> twaalfstal (Middelburg 2002) 56, 64, 119.

76 Hermann Friedrich Kohlbrügge, *Het zevende hoofdstuk van Paulus' brief aan de Romeinen; voorts: zijne leerrede over Romeinen 7:14 met toelichting* (Amsterdam 1932) 133-157.

77 *Hoogst belangrijke briefwisseling tusschen Dr. H.F. Kohlbrügge en Mr. I. da Costa over de leer der heiligmaking naar aanleiding van en vermeerderd met de leerrede van Dr. Kohlbrügge over Rom. 7:14* (4<sup>e</sup> druk; Amsterdam 1933).

plaatst. Die scheiding, waarbij Tora terzijde werd geschoven en als niet meer geldig werd beschouwd, wees Da Costa robuust af.<sup>78</sup> Voor hem was de hele Bijbel, Oude en Nieuwe Testament een eenheid. De heiliging van de christen is daarom een omarmen van de 'wet van Christus; dat is de wet van Mozes niet meer in donder, onweder en storm, maar onder het geruisch van eenen liefelijken regen als des Heiligen Geestes'.<sup>79</sup> De Wet van Mozes en de evangelische Wet van Christus, zo stelde Da Costa, zijn identiek aan elkaar, het is die wet die de heilige Geest de christen in het hart schrijft. Kohlbrugge, hoezeer op het eerste gezicht orthodox protestants, was in Da Costa's visie 'in den grond verwant met de pantheïstische richting van Groningen', omdat beiden zich schuldig maakten aan 'Schriftverdraaiing'.<sup>80</sup>

Kohlbrügge begreep dit punt van Da Costa goed, maar verwierp het hartgrondig.<sup>81</sup> Voor hem was 'de Wet ons een lijk' en moet 'het nieuwe verbond, geheel onderscheiden van het verbond op Sinai' worden.<sup>82</sup> Volgens Kohlbrügge sprak de protestantse traditie 'geheel anders [...] dan uwe bekrompene en gesplitste voorstelling, als ware het Koninklijk ambt van Christus uitsluitend te betrekken tot de heiligmaking, en dat wel naar eene vernieuwd op te richten Wet van Mozes, hoe smakelijk ook door u voorgesteld'.<sup>83</sup> Hij weet die voorstelling van Da Costa aan diens dichterlijke natuur, maar vond het niet 'schriftmatig'. Voor Kohlbrugge was zijn ontdekking een vervolg op de ontdekking van Luther en zag hij in Da Costa's kritiek een tegenwerken van de 'vleselijke mens' die aan zijn eigen werken hechtte. Het was, in het theologisch paradigma van die dagen, voor Kohlbrügge een terugkeer naar een wettisch rooms-katholicisme en farizees jodendom. Zo valt ook de kwalificatie 'joodsche Hervorming' voor het Réveil te begrijpen, die Kohlbrugge in de mond neemt als hij het Réveil opvoert als voorbeeld van een geestelijke beweging die gedoemd is te mislukken omdat het mensenwerk is. Kohlbrügge zag in Da Costa's visie een introductie van joodse ideeën in het christendom en zag in diens

78 Ook elders in zijn oeuvre schrijft Da Costa meermaals over de blijvende betekenis en geldigheid van Tora, juist voor joden. Zo stelt hij in zijn Bijbellezingen dat het Evangelie niet een vervanging is van de Wet van Mozes, maar een 'verhoogde toestand' ernaast. Voor de joden geldt nog altijd Tora, voor christenen Christus – zo zullen ze ook door God geoordeeld worden; *Bijbellezingen van wijlen Mr. Isaïc da Costa, opgeteekend en medegedeeld door J.F. Schimsheimer. Achtste deel (De Handelingen der Apostelen)* (Amsterdam 1877) 25.

79 *Hoogst belangrijke briefwisseling*, 18.

80 Aldus Da Costa in een brief aan Willem de Clercq in 1843, geciteerd bij: J. Hobma, 'Willem de Clercq, Da Costa en Kohlbrugge', *De Gids* 71 (1907) 213-253, aldaar 228. Ook in zijn Bijbellezingen betoogde Da Costa dat het 'Oude Verbond' geen afgedane zaak was: K., 'Eene Bijbellezing van mr. Is. Da Costa', *De tijdspiegel* 15 april 1857, 464-476, aldaar 470.

81 Hij keerde zich niet alleen tegen Da Costa's visie op de heiliging, maar verwierp ook het verwijt van antinomianisme. Kohlbrugge betoogde dat de Wet van Mozes 'geestelijk, heilig en goed' was, 'maar [dat] het is de groote afdwaling, dat we na ontvangen genade gaan meenen, dat wij haar nu nog ter hand moeten nemen, in plaats van het te zoeken bij Christus alleen' – aldus J.C.S. Locher, in: Kohlbrügge, *Het zevende hoofdstuk*, 3.

82 *Hoogst belangrijke briefwisseling*, 42. Zie over de uitdrukking 'de Wet [is] ons een lijk' ook de brief van Kohlbrugge aan J.D. Ludwig te Utrecht, 14 oktober 1833: H.F. Kohlbrugge, *Door Zijne wonden is ons genezing geworden. Brieven van dr. H.F. Kohlbrugge uit het Kohlbrugge-archief te Utrecht* (Wageningen 1935) 65-80.

83 *Hoogst belangrijke briefwisseling*, 52.



pleidooi voor heiliging uiteindelijk niets anders dan joodse ‘werkheiligheid’.<sup>84</sup>

Overigens, het is belangrijk om te benadrukken dat het Oude Testament als geheel voor Kohlbrügge niet had afgedaan.<sup>85</sup> Tegenover Strauss en Baur benadrukte hij ook de eenheid van de Schrift. Maar waar Da Costa die eenheid zag in een volledig joodse lezing van zowel Oude als Nieuwe Testament, volgde Kohlbrügge precies de omgekeerde route. Hij wilde beide bijbeldelen volledig christelijk lezen, dat willen zeggen: naar de geest van het Nieuwe Testament. Een joods pleidooi voor de blijvende waarde van Tora, of een joods verstaan van Jezus en de apostelen paste daar niet in. Zo schreef Kohlbrügge aan zijn Amsterdamse vriend H.J.A. Boissevain: ‘ik hoor van [de bevriende theoloog in Halle] Wichelhaus dat [diens collega] professor Tholuck uit zijn schuilhoek gejaagd is door mijn boekje: *Wozu das Alte Testament?* en nu aan de studenten gezegd heeft dat onze Heer en Zijn apostelen joodsgezinde mensen geweest zijn, waarop de studenten hem met mijn boekje verslagen hebben.’<sup>86</sup>

Kohlbrügge nam niet alleen op het punt van de heiliging afstand van Da Costa. Ook van diens chiliasme en toekomstverwachting voor Israël distantieerde hij zich. Hij beoordeelde dat als ‘leringen’ waarmee ‘de mens zich staande [zoekt] te houden en te blijven smaken de genieting der zonde der tegenwoordige wereld’, het was Kohlbrügge allemaal te aards en te concreet. ‘Hoe hebt ge niet zoveel gezond verstand om te zien, dat als ge het ene letterlijk opvat, ge het andere ook letterlijk moet opvatten?’<sup>87</sup> Het hele idee van een duizendjarig rijk moest in Kohlbrügge’s visie niet letterlijk gelezen worden, maar als een symbool voor een langdurige periode waarin de kerk zal delen in Christus’ verdrukking. Kohlbrügge’s benadering van Da Costa bleek eens te meer in een brief die hij schreef aan een vriend, die hem onder meer de brochure had toegezonden waarin Da Costa reageerde op de kritiek van Scholten op diens chiliasme. Daarop reageerde Kohlbrügge: ‘Ja wel knijpt het hart er bij toe. Hoe dommer hoe brutaalder – d.C. antwoord is dat van een naïve verstandige Jood – maar geheel toch van een Jood – niet met waardigheid uit de ware waarheid – niet gezalfd (ik moest er dikwerf bij glimlachen over het snedige)’.<sup>88</sup>

84 Cf. wat Kohlbrügge in een brief aan Drost schrijft over zijn ontdekking: ‘Oude mens noemt de Apostel, – nemende daarmede in een woord tezamen ’s mensen toestand opzichtelijk God, – in de val uit de heerlijkheid, – in zijn pretenties daarna met de wet, en in zijn Joods tegenchristelijk bestaan, – en in die uitvloeiselen daarvan zichtbaar in de letterlijke overtredingen of in het oog springende werken des vleses’; Kohlbrugge, *Gouden appelen* 2, 28.

85 H.F. Kohlbrugge, *Wozu das alte Testament? Anleitung zur richtigen Schätzung der Bücher Mosis und der Propheten* (Elberfeld 1846).

86 Geciteerd bij Balke, *Johannes Wichelhaus*, 61.

87 Uit Kohlbrugge’s *Schriftverklaringen* deel 15; geciteerd bij: W. Westerbeke, ‘Inleiding’, in: *Hoogst belangrijke briefwisseling tussen dr. H.F. Kohlbrugge en een van de meest beroemde zijner tijdgenoten* (Middelburg 2010) 16-17.

88 Brief Kohlbrugge, 15 juni 1857, geciteerd bij Westerbeke, ‘Inleiding’.

## Conclusie

De drie cases die hier kort zijn gepresenteerd – Da Costa's *Bezwaren* als joods geschrift, diens Schriftvisie en de polemieek met Kohlbrugge – laten zien dat zowel Da Costa's eigen insteek als de kritiek daarop nadrukkelijk verstaan moeten worden vanuit een joods kader. Da Costa was in zijn activiteiten en publicaties nadrukkelijk op zoek naar een eigen, specifiek joods-christelijke benadering. De bijbellezingen die hij organiseerden waren een vrije, onafhankelijke ruimte tussen gevestigd christendom en jodendom in. Daar experimenteerde hij met een nieuw joods-christelijk verstaan van de Schrift, de kerk en Israël. Ook in zijn publicaties, gedichten en polemieken werd hij geleid door deze nieuwe joods-christelijke visie. Centrale elementen daarin waren een joodse interpretatie van de hele christelijke Bijbel, met name ook van het Nieuwe Testament; nadruk op de blijvende betekenis van Tora, ook na de komst van Jezus; oog voor de betekenis van het joodse volk in het heden én in de toekomst.

Da Costa's geschiedvisie was doortrokken van een uitgesproken chiliastische eschatologie. Hij geloofde dat joden momenteel een slapende reserve waren, die op Gods tijd bij de wederkomst van Jezus zouden ontwaken en hun plaats in Gods Koninkrijk gaan innemen. Dat maakte dat hij het joodse volk, in tegenstelling tot de destijds gangbare progressieve geschiedvisie, niet als een gedateerd en anachronistisch overblijfsel uit oude tijden zag, maar als een onverminderde speler in Gods heilsplan. Hierdoor kwam hij in conflict met zowel liberale, hegeliaanse vooruitgangstheologen als Strauss en Baur en Nederlandse (gematigde) moderne theologen als Scholten en Hofstede de Groot, alsook met de orthodoxe eigenzinnige theoloog Kohlbrügge. Een theologiseren dat geen ruimte gaf aan de betekenis van Israël en Israëls geestelijke erfenis in de vorm van Tora wees Da Costa robuust van de hand.

Die zelfbewuste joodse interpretatie van het christelijk geloof, die bovendien haaks stond op heersende filosofische en theologische modes, wekte de nodige wrevel op. In de polemieken die met Da Costa werden gevoerd over Schriftvisie, chiliasme en plaats van de Wet, doken dan ook onverminderd anti-joodse stereotypingen op. Hij werd beschouwd als iemand die het jodendom nooit achter zich heeft gelaten, maar daar in zijn Schriftvisie, zijn 'farizeïsme', hang naar openbaringsgeloof en aandacht voor het concrete en aardse nog voortdurend aan hing. Daarom werd Da Costa beschouwd als iemand die de kerk probeerde te 'verjoodsen' en het universalisme van een Paulus probeerde tegen te werken. Als oosterse geest zou Da Costa bovendien niet in staat zijn om redelijk te denken, hij was iemand die – ook in zijn poëzie – slechts als openbaringsprofeet kon spreken en schrijven.

De beeldvorming rond Da Costa straalde af op de bredere Amsterdamse Réveilkring. Naast Da Costa waren meerdere joodse christenen actief in deze kring, die

elk op eigen wijze de zoektocht van Da Costa deelden. Ook niet-joodse geestverwanten werden gestimuleerd om hun traditionele denken te herijken en aan het joodse volk een grotere plaats toe te kennen dan voorheen. De participatie van tal van Réveilmensen in de Vereniging voor Israël is daarvan een sprekend bewijs. De joodse achtergrond van Da Costa en anderen was daarmee meer dan een biografisch aardigheidje, maar kleurde zelfverstaan én beeldvorming in de negentiende eeuw. Het Réveil als 'joodsche Hervorming' was daarmee zowel een vijandbeeld voor de tegenstanders, als een positief beeld voor Da Costa en de zijnen. De Amsterdamse Réveilkring probeerde zo het antwoord te zijn op de vraag die Da Costa in zijn *Vijf en twintig stellingen over de nationale wederoprichting van Israël* formuleerde: 'Hebben de Gemeenten des Heeren uit de volken, hoe gezegend en bevoorrecht ook sedert achttien eeuwen, evenwel ten allen tijde niet eene ledigheid en onvolkomenheid ondervonden, het gevolg der afwezigheid van het oudste volk in het gezin van den Koning der natiën?'<sup>89</sup>

<sup>89</sup> Da Costa, *Vijf en twintig stellingen*, 7.