

## VOORWOORD

In het kader van een grootscheeps onderzoek op de Katholieke theologische Universiteit te Utrecht door Theo Salemink en Marcel Poorthuis naar katholieke beeldvorming van jodendom in de twintigste eeuw in Nederland kwamen wij de theologische nalatenschap van theoloog Leo Bakker tegen. Deze katholieke theoloog, oprichter van het onderzoeksprogramma relatie Jodendom Christendom, heeft zich ongetwijfeld het meest diepgaand van alle katholieke theologen met de betekenis van het jodendom voor de theologie beziggehouden. Zijn onverwachte overlijden tien jaar geleden verhinderde publicatie van deze nalatenschap.



*Leo Bakker*

Op deze wijze willen wij toch diens waardevolle gedachten toegankelijk maken voor het publiek. Bovendien zal Leo Bakker figureren in deze publicatie naar aanleiding van ons onderzoek.

De literaire nalatenschap bestaat uit een bundeling van deels reeds eerder gepubliceerde artikelen, onder de titel: De schone zwarte bruid, een toespeling op de bruid uit het Hooglied. Het joodse volk in het Oude Testament in de theologie, luidt de ondertitel en al meteen wijst Bakker erop dat aandacht voor het Oude Testament niet hetzelfde is als aandacht voor het jodendom. Ook pleit hij voor een cesuur in de theologie, gevormd door 'Auschwitz'. Het gaat hem niet om een Israëltheologie, maar om een revisie van heel de theologie. Als voorbeeld verwijst hij naar Thomas van Aquine die stelt dat de ceremoniële wetten na Christus niet alleen dood zijn, maar ook dodelijk. De intrigerende tegenwerping dat de apostelen ook na de gave van de H. Geest nog joodse rituele gebruiken hielden, erkent Thomas, maar verklaart dat

als 'doen alsof', om de joden niet te ergeren (Summa Theologiae I, II, q. 103). Het is duidelijk dat hier een radicale herziening van heel de Wetsidee in de christelijke theologie nodig is, wil men het jodendom niet blijvend met de dood associëren. Modernere theologen als Rahner en Bultmann doen evenwel weinig anders dan Thomas. Ook Karl Barth, wel de kerkvader van de 20e eeuw genoemd, ontsnapt niet aan de kritiek van Leo Bakker, die confessionele grenzen overschrijdt: herwaardering van Miskotte, kritiek op Luther, zelfs kritiek op de feministische theologie voorzover die het patriërchaat aan het jodendom in Jezus' tijd zou toeschrijven, maar ook kritiek op Ratzinger die de politieke theologen een 'joods' messianisme verwijt. Regelmatig keert Marx terug in de reflectie - Bakker verloochent zijn eerdere interesse niet - maar het boek eindigt met het jodendom als een moderne Jobsgestalte, of ook als Jacob die worstelt met Esau, zijn vijand en zijn broeder, en met God en de zegen ontvangt.

Naast de bundel artikelen: De schone donkere bruid, bestaande uit merendeels gepubliceerde artikelen, waarvan bijgaand de bestanden, is er de aanzet tot een geheel ongepubliceerde monografie:

### **Vijandige broeders?**

Een tweede monografie, nog geheel in aanzet, is dan ook getiteld: Vijandige broeders? En gaat in op de verhouding tussen joden en christenen. Na een historische schets van het jodendom in Nederland komt als snel de Sjoah in beeld. Bakker oppert drie verklaringmodellen: een vanuit de kerkelijke anti-joodse theologie. Bakker wijst op het

raciale en antichristelijke karakter van het nazisme, maar ziet toch ook veel parallellen tussen nazisme en christelijke vooral Middeleeuwse theologie die als voedingsbodem gewerkt kan hebben.

Een tweede verklaringsmodel zoekt in de secularisatie en de opkomst van de totalitaire staat de grond voor de Sjoah. Een derde model ziet in de Duitse cultuur specifieke factoren aan het werk die moeten verklaren waarom de Sjoah alleen daar heeft plaatsgevonden. Als systematisch theoloog opteert Bakker voor een samengaan van de drie modellen, met de ruiterlijke erkenning dat het christelijk antisemitisme in elk geval een belangrijke factor is geweest.

Er zal worden gezocht naar wegen om ook deze tekst op de website [www.ktu.nl/rjc](http://www.ktu.nl/rjc) te publiceren.

Namens de redactie,

**Marcel Poorthuis,  
Coordinator Relatie Jodendom – Christendom,  
Katholieke Theologische Universiteit (KTU) te Utrecht**

# INHOUDSOPGAVE

Voorwoord .....	1
Inhoudsopgave.....	3
Het joodse volk en het oude testament in de theologie.....	6
<b>Deel I: Een hoofdstuk theologie na Auschwitz.....</b>	<b>6</b>
1. Inleiding in de problematiek .....	6
1.1 Oude testament en joodse volk .....	6
1.2 Theologie na Auschwitz?.....	7
2. Typen van benaderingen .....	10
2.1 R. Bultmann: oude modellen vernieuwd .....	10
2.2 De satisfactie-leer van Anselmus.....	12
2.3 De interpretatie van de wet bij Thomas van Aquino .....	13
2.4 Hedendaagse katholieke theologen.....	20
3. Het zoeken naar een alternatief .....	23
3.1 Nieuw verworven inzichten in de exegese van het oude testament .....	23
3.2 Vragen aan de exegese van het nieuwe testament .....	24
3.3 Alternatief aanwezig in de calvinistische traditie? .....	24
3.4 Veranderingen in een theologie na Auschwitz .....	24
<b>Deel II: Voorbij twee anti-joodse beschouwingwijzen.....</b>	<b>27</b>
Inleiding .....	27
1. Gelijktelling van oude testament en huidige jodendom.....	27
1.1 Harnack, Schleiermacher en anderen .....	27
1.2 Wiskundige formule.....	31
2. Tegenoverstelling van oude testament en huidige jodendom.....	31
2.1 Gerhard Kittel en nazi-Duitsland.....	31
2.2 Beeldengroep te Straatsburg.....	32
2.3 Een middeleeuws mysteriespel .....	33
2.4 Wiskundige formule.....	34
3. Eenzelfde anti-joodse traditie .....	34
3.1 De tegenstelling betreft vooral het oude testament.....	34
3.2 Onterving en vervanging .....	35
3.3 Reacties van joden.....	35
4. Positieve vormen t.a.v. het joodse volk .....	37
4.1 Gunstige wendingen met politieke invloed.....	38
4.2 En in de theologie ?.....	40
5. Een wens van het tweede vatikaans concilie .....	41
5.1 'Nostra aetate' als keerpunt? .....	41
5.2 Een 'groot gemeenschappelijk geestelijk erfgoed' .....	42
5.3 Breuk met kerkelijk verleden of slechts bekering van individuen?.....	44
5.4 Conclusie .....	46
<b>Stereotiepe wending bij vernieuwing in de theologie .....</b>	<b>47</b>
1. De rechtvaardigingsleer van Luther.....	47
2. Herbezinning over oorlog en vrede .....	48
3. Herbezinning over verzoeningsleer.....	49
4. Afscheid van een patriarchale cultuur .....	51
5. Kritiek op politieke theologie .....	53

<b>Een doorbraak die om voortzetting vraagt: Kornelis heiko miskotte .....</b>	<b>58</b>
1. Het oudtestamentisch tegoed.....	58
2. Achtung voor de joodse traditie na Christus .....	60
3. Heidens, joods en christelijk.....	60
4. Christendom met joodse structuur .....	62
5. Joodse en christelijke lezing van het Oude Testament.....	63
6. Evaluatie.....	66
6.1 Is correlatie een juiste typering voor het jodendom ? .....	67
6.2 De antropomorfe God van het verbond en correlatie .....	69
6.3 De boom van het leven.....	71
<b>Jezus' verhouding tot Israël in het dragen van onze zonden: Een kritische bespreking van de theologie van Karl Barth .....</b>	<b>74</b>
Inleiding .....	74
1. Jezus' plaatsbekleding bij bekeringen, doop en kruis: presentatie en analyse.....	75
1.1 De drie bekeringen met hun vooronderstellingen.....	75
1.2 Eenheid van bekeringen, Doop en Kruis.....	77
1.3 Overeenkomst en verschil tussen Barth en Anselmus .....	78
1.4 Jezus in de plaats van het zondige Israël .....	78
2. Kritische bespreking van de gesignaleerde vooronderstellingen .....	79
2.1 De macht van Jezus en de almacht van God.....	81
2.2 Het kruis en het lot van de joden: tekenen van Gods machtige toorn? .....	82
2.3 Barth en de klassieke afweershouding tegen de joden.....	83
2.4 Het oude testament in de theologie van Barth .....	84
3. Nabeschouwing .....	88
<b>Heil door Jezus alleen: Jezus' uniciteit en de afweershouding tegen de joden .....</b>	<b>92</b>
Inleiding .....	92
1. Themanummer over de betekenis van Jezus.....	93
1.1 De vier motieven voor herbezinning .....	93
1.2 Denaux tegenover Logister.....	94
1.3 De drievoudige vertakking van het exclusivisme .....	95
1.4 Exclusie, inclusie of relativiteit? .....	96
2. De 'adversus iudaeos'-traditie als oorsprong van christologisch exclusivisme.....	98
2.1 De hypothese: onontbeerlijk vijfde motief .....	99
2.2 Deels ongebroken 'adversus iudaeos'-traditie.....	99
2.3 Drievoudige uitsluiting van joden .....	101
3. Voortgezette vingeroefening .....	103
3.1 Geen perfectionisme .....	104
3.2 Jezus en het rijk van God .....	105
3.3 Grondvraag van de oecumene .....	106
3.4 Aardse en voorlopige taak van de messias .....	106
3.5 Verhouding tot de andere godsdiensten .....	107
<b>Joden en christenen: één geloof? Een theologische beschouwing over de geschilpunten .....</b>	<b>110</b>
Inleiding .....	110
1. De theologische geschilpunten .....	111
1.1 De twee oorspronkelijke geschilpunten: Jezus en de Schrift.....	111
1.2 Het oudste secundaire geschilpunt: Kerk en Israël .....	112
1.3 Onderlinge verwevenheid van de geschilpunten.....	114
1.4 Twee tertiaire geschilpunten: de goddelijkheid van Jezus en de verlossingsleer ...	116
2. Theologische herbezinning op de geschilpunten.....	119

2.1 De profetische beloften en hun vervulling .....	119
2.2 Geestelijke en wereldlijke interpretatie van zonde en heil .....	121
2.3 Intermezzo: veranderingen aan joodse kant .....	123
2.4 Blijft de christologie een struikelblok? .....	124
2.5 Jezus en de verwachtingen van Israël .....	125
2.6 De messiaanse taak van de christelijke gemeente .....	126
2.7 Geen christologie die uitsluit .....	127
2.8 Een heerschappij die zichzelf opheft .....	128
3. Nabeschouwing .....	129
<b>Jezus voorzegt door de profeten? Een strijd tussen christenen en joden over de uitleg van Jesaja 7,14 .....</b>	<b>131</b>
1. Drie middeleeuwse auteurs over Jesaja 7,14 .....	133
1.1 André en Richard van Sint Victor .....	133
1.2 Thomas van Aquino .....	140
1.3 Typering en evaluatie .....	143
2. Verdere theologische bezinning .....	145
2.1 Letter en geest .....	145
2.2 Einde van de adversus iudaeos-traditie? .....	148
2.3 Theologie als geloof op zoek naar inzicht .....	149
2.4 Uitleg met Christus en met de joden? .....	151
<b>Wat is er in de nieuwe tijd gebeurd? .....</b>	<b>153</b>
1. Secularisatie en antropologische wending .....	153
1.1 Een nieuw gegroeid vertrouwen in de mens .....	153
1.2 Rede tegenover openbaring .....	153
1.3 Godloos apriori van de wetenschap en de politiek .....	155
2 Christelijke reactie .....	156
2.1 Zigzagkoers en onderlinge verdeeldheid .....	156
2.2 Secularisatie-theologie .....	157
3 Gemeenschappelijk erfgoed van christenen en joden .....	159
3.1 Bonhoeffer: een driehoeksverhouding .....	159
3.2 Keuzeverwantschap tussen joden en moderne cultuur? .....	160
4. Transformatie van religieuze motieven .....	163
4.1 secularisatie en sacralisatie .....	163
4.2 God en geschiedenis .....	166
<b>Gevecht aan de Jabbok .....</b>	<b>171</b>
1. Kritiek op de almachtdroom .....	171
1.1 Omkering van de projectie-these bij Freud .....	171
1.2 Een 'godscomplex' als ziekte volgens Horst Eberhard Richter .....	172
2 Israël en zijn strijd met God .....	176
2.1 Jakob: een oorsprongsgeschiedenis .....	176
2.2 Achtergrond in de geschiedenis van Israël .....	177
2.3 Traditiesgeschiedenis .....	182

# HET JOODSE VOLK EN HET OUDE TESTAMENT IN DE THEOLOGIE

## DEEL I: EEN HOOFDSTUK THEOLOGIE NA AUSCHWITZ

### 1. Inleiding in de problematiek

#### 1.1 Oude testament en joodse volk

In 1980 heeft de synode van de Evangelische Kerk in de Westduitse deelstaat Rheinland een verklaring aangenomen die de titel droeg: 'tot vernieuwing van de verhouding tussen christenen en joden'. In deze verklaring, waarvan de betekenis m.i. de grenzen van de eigen regio en confessie van deze landkerk ver overschrijdt, komt de volgende markante zin voor: 'Eeuwen lang werd het woord "nieuw" in de bijbeluitleg tegen het joodse volk gericht: het nieuwe verbond werd als tegenstelling tot het oude verbond, het nieuwe godsvolk als vervanging van het oude godsvolk verstaan'.<sup>1</sup> Hier komen twee verhoudingen samen, die wij ook in onze titel en ondertitel verbonden hebben: hoe christenen de verhouding zien tussen het oude en het nieuwe testament, bepaalt in grote mate hun relatie met het jodendom.

Wordt het oude testament beschouwd als door de komst van Christus verouderd en afgedaan (daartegen protesteert de Rheinlandse synode), dan heeft ook het jodendom theologisch geen recht van bestaan meer - althans niet voor zover het joodse volk zijn eenheid en zijn voortbestaan dankt aan zijn godsdienst. Toch kent de dubbele verhouding nog een omgekeerde vorm, die zich ook kan beroepen op een traditie van eeuwen. Jodendom en oude testament worden niet slechts met elkaar geïdentificeerd, maar ook aan elkaar geopponeerd. Volgens deze christelijk visie verstaat het jodendom zijn eigen bijbel niet. Het jodendom na Christus (in sommige versies al het jodendom ten tijde van Christus) wordt dan totaal ontrouw verklaard aan zijn eigen schrift. Het heeft er wel de letter van behouden, maar niet de geest. Zo kon b.v. een man van groot exegetisch gezag als Gerhard Kittel, redacteur van het befaamde theologische woordenboek, het nieuwe testament karakteriseren als 'das anti-jüdischte Buch der ganzen Welt'.<sup>2</sup>

De dubbele verhouding kent dus twee vormen, die bij eerste oogopslag elkaars tegengestelden lijken, maar bij nader toezien helemaal niet zo tegengesteld zijn aan elkaar. Er is een identificatievorm, waarbij het latere jodendom met het oude testament gelijk geschakeld wordt en beide beschouwd worden als verouderd en vervangen door wat in Christus gebracht is. En er is een oppositionele vorm, waarbij het jodendom gesteld wordt tegenover zijn eigen verleden en zijn eigen bijbel, die als oude testament immers geheel heenwees naar Christus en op zijn komst gericht stond. Beide vormen legitimeren ieder op hun eigen manier de traditionele stelling van de onterving van het joodse volk door de christelijke kerk. In de eerste vorm blijft wel alles wat verouderd is van het oude testament, bij de joden (dat erven ze dus wel, maar juist als achterhaald). In de tweede vorm wordt hun ook hun eigen schrift betwist en geestelijk ontnomen. Aan beide vormen is gemeenschappelijk, dat ze sterke polemische trekken dragen ten aanzien van het jodendom.<sup>3</sup>

---

1. 'Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden': Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland, Beschluss vom 11. Jan. 1980. Zie: Auschwitz als Herausforderung für Juden und Christen, hg. v. Günther B. Ginzler, Heidelberg, Lambert Schneider, 1980, 402-407 (citaat 405).

2. In: Forschungen zur Judenfrage, I (1937), 62; geciteerd uit J.S. Vos, Politiek en exegese: Gerhard Kittels beeld van het jodendom (Verkenning en Bezinning 17, 1983, nr. 2), Kampen, Kok, 1983, 18. \_ De bedoeling van Kittel was een scheiding aan te brengen tussen het oude testament en het jodendom, om zoals hij zei (in Hitler-Duitsland!) het oude testament als christelijk boek voor de kerk te kunnen redden.

3. Voor de verschillen en de overeenkomsten tussen deze twee vormen voor de verhouding tussen jodendom en

## 1.2 Theologie na Auschwitz?

Geschokt door de gebeurtenissen gedurende de tweede wereldoorlog en met name door de monsterlijke poging van Hitler om heel het joodse volk uit te roeien, hebben christenen in verschillende landen en in diverse kerkgemeenschappen de vraag gesteld, in hoeverre het christelijke verleden een stuk van de weg heeft geplaveid die uiteindelijk naar Auschwitz voerde. Deze herbezinning heeft geresulteerd in een aantal officiële uitspraken, die alle op een of andere manier stelling nemen tegen de vermelde ontrevings-these. Het duidelijkst is dit wel gebeurd door de Rheinlandse synode in 1980. Maar ook het tweede Vaticaans concilie heeft in zijn verklaring 'Nostra Aetate' uit 1965 benadrukt dat er veel is wat joden en christenen verbindt. Het sprak daarbij uitdrukkelijk over een groot 'gemeenschappelijk geestelijk erfgoed' van christenen en joden. Hier neemt het concilie dus afstand van wat hierboven de tweede oppositionele vorm is genoemd en keert het zich tegen de gedachte, dat de joden slechts de letter hebben behouden en niets van de geest. Het concilie citeert ook met klem Paulus' uitspraak (uit Rom. 11,28-29) dat de joden die niet in Jezus als hun messias gingen geloven, toch 'omwille van de aartsvaders steeds bijzonder dierbaar (blijven) aan God, Die geen berouw kent over zijn gaven, noch over zijn roeping'.<sup>4</sup> Dit kan worden verstaan als een afwijzing van de eerste vorm, dat nl. de tijd van het jodendom met die van het oude testament voorbij is op grond van de komst van Christus. In een uitwerking van en een commentaar op dit decreet van het tweede Vaticaans concilie heeft een comité van de Franse bisschoppenconferentie in 1973 de stellingname van het concilie 'eerder een begin dan een eindpunt' genoemd, nl. als 'keerpunt in de christelijke houding tegenover het jodendom'. De Franse bisschoppen voegen er ook met niet mis te verstane duidelijkheid aan toe, dat de verklaring van het concilie 'een breuk betekent ten opzichte van de houding van het verleden'.<sup>5</sup>

Betekent dit nu ook dat er een 'theologie na Auschwitz' moet komen? Dat zou inhouden, dat Auschwitz een cesuur betekent voor de theologie, anders heeft het geen zin om te spreken over theologie na Auschwitz. Het moet dus om meer gaan dan om bijstelling op enkele, eventueel zelfs belangrijke, punten. Van 'theologie na Auschwitz' kan men alleen dan spreken, wanneer heel de theologie zo anders wordt, dat zij door deze verandering wordt gekarakteriseerd. Er is een vergelijking te maken met het begrip receptie. Bij Thomas van Aquino b.v. was er sprake van zo'n ingrijpende Aristoteles-receptie, dat zijn theologie daardoor in haar geheel gekenmerkt werd en daarin ook verschilde van andere theologieën, waar niet een dergelijke Aristoteles-receptie plaatsvond. Op soortgelijke wijze wordt nu soms gesproken over b.v. Marx-receptie in bepaalde stromingen van de theologie.<sup>6</sup> Toch is het verschil met receptie, dat een theologie na Auschwitz niet primair beoogt kritisch en selectief te integreren wat niet-christelijke denkers (Aristoteles, Marx, enz.) hebben gedacht. Bij een theologie 'na' gaat het allereerst om een gebeurtenis, en wel een gebeurtenis uit onze recente geschiedenis. Voorwaarde daarvoor is wel, dat die gebeurtenis iets en zelfs veel met de christelijke traditie te maken heeft, b.v. doordat zij er - minstens ten dele - door veroorzaakt is. Die gebeurtenis mag ook niet puur incident of toeval zijn, veroorzaakt door

---

oude testament, zie in deze bundel de volgende bijdrage, die als deel II hierbij aansluit.

4. Verklaring Nostra Aetate over de houding van de kerk ten opzichte van de niet-christelijke godsdiensten, nr. 4, in: Constituties en Decreten van het 2e Vaticaans Oecumenisch Concilie, Amersfoort, Katholiek Archief, 1967, 246.

5. Deze verklaring is opgenomen in Auschwitz als Herausforderung, l.c., 284-295, citaten 285; Ned. vert. is te vinden in: Arch. v.d. Kerken 28 (1973) 593-599. \_ Zie verder ook de 'Verklaring van de Raad van Kerken in Nederland betreffende het hardnekkig antisemitisme', 25 mei 1981 (opgenomen en becommentarieerd in het speciaal-nummer van Ter Herkenning 11 nr. 4, jan. 1983). Zie ook de Verklaring van de gemeenschappelijke Synode van de (r.k.) bisdommen in West-Duitsland van 22 nov. 1975, in: Auschwitz als Herausforderung, l.c., 312-314, en andere in deze publikatie opgenomen officiële uitspraken.

6. Zie L.A.R. Bakker, De Marx-receptie in de theologie, in: L.A.R. Bakker en H.P.M. Goddijn (red.), De godsdienstkritiek van Karl Marx, Baarn, Ambo, 1983, 9-34.

een paar machtswellustelingen die in het geheim hun monsterlijk plan hebben uitgevoerd. Als aan zo'n gebeurtenis werkelijk die hermeneutische functie kan toekomen die er in de theologie 'na' aan wordt toegekend, dan moet zij onthullend werken op twee manieren. Ten eerste moet in Auschwitz, al is het in een afschuwelijk vergrootglas en verwrongen als in een lach- of beter huilspiegel, werkelijk iets zichtbaar worden van wat in de kern van heel onze westerse geschiedenis aan de gang is. Tegelijkertijd moet Auschwitz dan werkelijk als symptoom kunnen worden opgevat, zij het als een wanstaltig verergerd symptoom, van de werkingsgeschiedenis van de christelijke traditie.

Wat het tweede punt betreft: het is natuurlijk onzinnig om Auschwitz onmiddellijk met de christelijke traditie te verbinden. Daarvoor hebben op Auschwitz te duidelijk na-christelijke en zelfs uitgesproken anti-christelijke invloeden hun funeste bijdragen geleverd. Maar het lijkt even onzinnig om Auschwitz helemaal los te maken van de voorafgaande christelijke traditie. Dit kwalijke verband probeert de theologie na Auschwitz op te sporen. Zij is er dus van overtuigd, dat er zo'n verband wel degelijk bestaat. Doel van dit speurwerk is, in de christelijke kerken, en met name ook in de theologie zelf, de verdere doorwerking van datgene wat de weg naar Auschwitz heeft helpen plaveien, een halt toe te roepen. Volgens een Nederlands gezegde, dat teruggaat op de bergrede (Mt. 7,15-23), kan men aan de vruchten zien of een boom gezond of ziek is. Die vruchten zijn volgens de bergrede de werken. 'Aan hun vruchten zult gij ze kennen' (vs. 20) wordt in een theologie na Auschwitz vertaald door een onderzoek van de traditie op haar werkingsgeschiedenis. Daarbij is een christologische belijdenis op zich nog geen garantie, zoals ook de tekst in de bergrede vervolgt: 'niet ieder die tot mij zegt: "Heer, Heer", zal binnengaan in het rijk der hemelen, maar hij die de wil doet van mijn vader die in de hemel is' (vs. 21). Waar de christelijke traditie ongerechtigheid bewerkt - zo zou men het uitgangspunt van een theologie na Auschwitz kunnen formuleren - moet zij als onchristelijk en zelfs anti-christelijk worden ontmaskerd, hoe goed haar identiteitspapieren ook schijnen te zijn. De theologie na Auschwitz onderzoekt dus alle identiteitspapieren van de christelijke traditie met een zekere argwaan. Die argwaan stoot bij anderen op verzet. Dat verzet kan op bepaalde punten gerechtvaardigd zijn. Het is immers niet uitgesloten, dat de argwaan er toe verleidt ook authentieke identiteitspapieren voor onecht te verklaren - wat o.i. bij sommige ontwerpen van een theologie na Auschwitz inderdaad gebeurd is. Dit neemt niet weg, dat het uitgangspunt van de theologie na Auschwitz gerechtvaardigd lijkt: de bijbelse toetssteen voor de juistheid van de traditie (ook van de traditionele leer) is haar werking. Zo luidt ook het criterium voor het oordeel dat aan het slot wordt uitgesproken over hen die wel 'Heer, Heer' hebben gezegd: 'Maar dan zal ik hun onomwonden verklaren: nooit heb ik u gekend, gaat weg van mij, gij die ongerechtigheid doet!' (vs. 23).

Zo is dus een theologie na Auschwitz aan het ontstaan, begonnen vooral in de Verenigde Staten van Amerika, maar nu ook duidelijk aanwezig in Europa. Johann Baptist Metz b.v. antwoordt op de vraag, of er niet een criterium is om al die grootse theologische stromingen van heden te kunnen beoordelen, dat er inderdaad een gemakkelijk hanteerbaar en schijnbaar eenvoudig criterium is. Maar, zegt hij erbij, zoals ik intussen al lang weet, is het ook een zeer veeleisend criterium. Hij formuleert het criterium aldus: 'vraag jezelf af, wanneer je een nieuwe theologie ontmoet: is dat een theologie die men voor en na Auschwitz op dezelfde manier zou kunnen bedrijven? Als dat zo is, laat ze dan liggen, met welke mooie naam ze ook verbonden mag zijn.' Voor Metz is Auschwitz dus een duidelijke scheidslijn voor de theologie. Datzelfde geldt ook voor de Duitse jezuïet Franz Mussner. In het voorwoord op zijn boek 'Traktat über die Juden' schrijft hij, dat hij breekt met de traditie die al in de tijd van de kerkvaders is ingezet met hun 'tractaten tegen de joden', wier anti-joodse geest tot in onze tijd heeft doorgewerkt. Naar zijn mening gaat het ook niet om een

---

7. Auschwitz als Herausforderung, l.c., 175-176; ook in J.B. Metz, *Jenseits bürgerlicher Religion*, München/Mainz, Kaiser/Grünwald, 1980, 42.



'thema aan de rand van de theologie, maar om een thematiek die in het centrum van de theologie binnenvoert'.<sup>8</sup> Al in de eerste paragraaf van het boek spreekt hij daarom over de hermeneutische functie die Auschwitz voor de theologie moet hebben. De scheidslijn loopt dus door de confessies heen. Er is immers al gewezen op de belangrijke verklaring van de Evangelische Kerk in het Rheinland.

Dàt Auschwitz wel degelijk een scheidslijn aanbrengt tussen theologieën, blijkt uit de felle reacties van vooral Duitse theologen tegen een theologie na Auschwitz. In een opstel, waarvan de titel over de teneur van zijn denken niets te raden overlaat, zet G. Klein het zwaarste geschut in stelling waarover een theoloog uit de reformatie kan beschikken.<sup>9</sup> Hij keert zich tegen wat hij noemt 'het program van een retrospectieve hermeneutiek', waarbij men vanuit de latere gebeurtenissen (in kwestie dus Auschwitz) terugblikt om het anti-judaïsme bij de exegese van het nieuwe testament te helen. Dat is volgens hem tegen het 'sola scriptura', het 'sola fide' en het 'solus Christus'. Een stuk geschiedenis wordt zo minstens tendentieel belangrijker geacht dan de openbaring van het woord van God, omdat men de eerste vonk voor de redding ('die Inizialzündung der Rettung') ergens anders zoekt dan in het horen van het geloofstichtende evangelie. In plaats van de bekering te verwachten alleen van het woord van het evangelie en alleen van Christus, wordt hier naar de mening van Klein een 'stuk geschiedenis vergoddelijkt' (421). Dat is voor hem des te meer het geval, omdat de Rheinlandse synode niet alleen oproept tot bekering vanwege Auschwitz, maar ook positief het blijven bestaan van het joodse volk na Auschwitz en zijn terugkeer naar het land van zijn vaders en daarmee ook de stichting van de staat Israël durft te duiden als een 'teken van de trouw van God tegenover zijn volk'.

Dit laatste punt ligt trouwens ook in Nederland uitermate delicaat, zoals bleek bij het tot stand komen van de verklaring van de Raad van Kerken over het hardnekkige antisemitisme en de reacties die daarop gevolgd zijn. Zo gauw de staat Israël ter sprake kwam, moest worden gebalanceerd op het slappe koord. Overigens niet zonder reden, want het zou natuurlijk uitermate dubieus zijn, als een christen zich in naam van het geloof niets meer gelegen zou laten zijn aan het lot van de Palestijnen. Wat (ook in dit artikel) bedoeld wordt met theologie na Auschwitz, is echter niet hetzelfde als 'Israëltheologie'.<sup>10</sup> Wel zou men kunnen zeggen, dat Israëltheologie er een onderdeel van vormt, in zoverre de theologie haar oordeel over het joodse volk en over het recht dat dit volk heeft op een eigen land, moet herzien. Kennelijk heeft dit alles te maken met hoe men de verhouding ziet tussen het oude en het nieuwe testament. Maar theologie na Auschwitz is veel omvattender. Zij is niet een theologie over een deelgebied (b.v. de verhouding met de joden), maar een theologie die anders is omdat haar hermeneutiek veranderd is. En de hermeneutiek verandert inderdaad (daar hebben Klein c.s. zeker gelijk in), doordat men een stuk geschiedenis en wat daartoe geleid heeft, ernstig neemt, en wel: ook theologisch ernstig neemt. Mag dat of mag dat niet? Bij het beantwoorden van deze vraag staat kennelijk de kern van de theologie zelf op het spel, getuige de felle reacties die tegen een theologie na Auschwitz worden ingebracht. Stelt Auschwitz ons alleen voor de ethische vraag - zoals de redactie van het tijdschrift Kerygma und Dogma kennelijk meent in haar themanummer 'Theologie nach Holocaust?' - of christenen wel alles gedaan hebben 'wat naar het eenduidige getuigenis van de H. Schrift had moeten worden gezegd en gedaan'?<sup>11</sup> Of betekent Auschwitz ook een oproep tot omkeer voor de theologie zelf?

---

8. Fr. Mussner, Traktat über die Juden, München, Kösel, 1979, 9.

9. G. Klein, 'Christlicher Antijudaismus'- Bemerkungen zu einem semantischen Einschüchterungsversuch, in: Zts. theol. Kirche 79 (1982) 411-450.

10. In de bundel van Geen plek om het hoofd neer te leggen: Israël en de Palestijnen \_ theologische verheldering van een politiek conflict, Baarn, Ten Have, 1983, worden deze twee herhaaldelijk met elkaar verward of minstens niet voldoende onderscheiden.

11. Zie Kerygma und Dogma 27 (1981) nr. 3, 151.

De beantwoording van de vraag of in het licht (of vanwege het donker) van Auschwitz ook de theologie zelf moet veranderen, hangt sterk samen met het onderwerp van deze studie: de verhouding tussen oude testament en nieuwe testament. Volgens een gelukkige uitdrukking van het tweede Vaticaanse concilie is de schrift als het ware 'de ziel van de hele theologie'.<sup>12</sup> Het lijkt daarom uitermate belangrijk, te onderzoeken hoe deze ziel in de theologie werkt. Het doel van dit artikel is dus niet een exegetisch onderzoek over de schrift zelf, b.v. hoe het nieuwe testament omgaat met wat toen nog 'de schriften' waren en nu het oude testament heet, al zullen wij daar niet helemaal aan voorbij kunnen gaan. Wij willen onderzoeken, hoe in de theologie zelf de verhouding gezien is tussen deze twee delen van de bijbel en hoe die visie inderdaad 'als een ziel' doorwerkt in al haar ledematen. Als hypothese hebben wij daarbij twee stellingen. Ten eerste zijn de twee delen van de schrift teveel tegenover elkaar geplaatst. Ten tweede is het oude testament te zeer naar (een bepaalde lezing van) het nieuwe testament toe geïnterpreteerd, waardoor veel van zijn eigen verrijkende inbreng verloren ging. Dit zou betekenen, dat de ziel van de theologie te vaak als een gespleten ziel functioneert, en dat ze tegelijkertijd ten dele is geatrofieerd. Ook menen wij, dat dit euvel niet pas van recente datum is, maar reeds eeuwenlang en van ouds her in de theologie aanwezig was. Dit verklaart, waarom hetzelfde euvel huist in een brede scala van theologische stromingen die onderling zeer verschillen.

Het is natuurlijk niet de bedoeling een geschiedenis te schrijven van de theologie over deze kwestie. Dit zou niet alleen een veel te pretentieuze opgave zijn voor een artikel, maar is ook voor onze vraagstelling niet nodig. Wij willen nl. typen van benadering op het spoor komen. Dit zal concreet gebeuren door deze typen aan te duiden bij verschillende theologen en theologische richtingen. Daarbij wordt na Anselmus van Canterbury (2.2) bijzondere aandacht besteed aan Thomas van Aquino (2.3), omdat ik hem beschouw als een brandpunt waar vele lijnen uit de voorafgaande traditie samen kwamen en waarvan vele lijnen weer zijn uitgegaan die doorwerken tot in onze tijd toe. Het is b.v. verrassend, te zien hoe veel van Thomas' opvattingen (op een ongetwijfeld soms sterk gemodificeerde manier) terug te vinden zijn bij hedendaagse theologen, niet alleen uit de katholieke en de lutherse traditie, maar zelfs b.v. bij Karl Barth. Overigens blijft deze laatste opmerking een bewering die wij in dit artikel alleen ten aanzien van Bultmann en zijn school (2.1) en ten aanzien van enkele hedendaagse katholieke theologen (2.4) op haar waarheidsgehalte zullen kunnen toetsen.<sup>13</sup>

## 2. Typen van benaderingen

### 2.1 R. Bultmann: oude modellen vernieuwd

Bultmann zette een oude traditie voort, toen hij in een opstel over de betekenis van het oude testament voor het christelijk geloof de volgende tegenstelling poneerde: 'de mens van het oude testament staat onder de eis, terwijl de mens van het nieuwe testament onder de genade staat van God, die hem als zondaar aanneemt'.<sup>14</sup> Dat is de oude tegenstelling tussen wet en evangelie, en Bultmann beseft dat heel goed. Hij doet hier een beroep op Luther en Paulus, voor wie het oude testament als geheel naar Bultmanns mening 'onder het begrip stond van de wet, als uitdrukking van de eisende wil van God'. Het is de moeite waard even stil te blijven staan bij deze opvatting, omdat zij nog allerminst dood blijkt te zijn. De felle tegenstand tegen een theologie na Auschwitz bij Grässer, Hesse, Honecker en zoveel andere Duits-evangelische theologen (Bonn dertien professoren!) wordt nl. alleen begrijpelijk

---

12. In het decreet over de priesteropleiding, *Optatum totius*, nr. 16; zie: *Constituties en Decreten*, l.c., (noot 0), 217; deze zinsnede wordt ook geciteerd in de apostolische constitutie *Sapientia Christiana* van paus Johannes Paulus II (art. 67, par. 1).

13. Voor Karl Barth zie in deze bundel de vijfde bijdrage, die geheel aan hem is gewijd.

14. R. Bultmann, *Die Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben*: in: *Glauben und Verstehen*, I, Tübingen 51 964 (1933), 313-336; cit. 319. Verdere citaten aangegeven met blz. in de tekst.

tegen de achtergrond van de theologische opvattingen van Bultmann, door wie zij alle sterk zijn beïnvloed.

Bultmann maakt een duidelijk onderscheid tussen een historische beschouwingwijze en een theologische benadering. De historische benaderingswijze kan laten zien, hoe aan de christelijke religie een hele godsdienst-geschiedkundige ontwikkeling van het jodendom voorafging. De theologische benadering is echter slechts geïnteresseerd in wat hij noemt 'de zakelijke betekenis' hiervan, nl. dat de mens onder het oude testament staan moet, als hij het nieuwe wil verstaan. Welnu, zegt Bultmann: het evangelie kan alleen worden gepredikt, als de mens onder de wet staat. In zoverre is het oude testament voor hem de blijvende voorwaarde voor het nieuwe testament. Maar is het oude testament dan niet méér dan wet alleen? Dat wil Bultmann niet ontkennen. Hij weet dat ook het oude testament spreekt over Gods genadebewijzen. Maar in Christus, aldus Bultmann, is deze geschiedenis beëindigd. Het oude is voorbij, het nieuwe is daar. Want in Christus is er sprake van 'de eschatologische daad van God, die aan alle volksgeschiedenis als de sfeer van het handelen van God met de mens een einde maakt' (332). Dat wil dus zeggen: 'voor het christelijk geloof is het oude testament niet meer openbaring, zoals het dat voor de joden was en is. Wie in de kerk staat, voor hem is de geschiedenis van Israël voorbij en afgedaan'; 'de geschiedenis van Israël is voor ons niet openbaringsgeschiedenis' (333). Als theologische betekenis van het oude testament blijft dus slechts over, dat het de wet representeert. Maar het representeert deze wet dan ook slechts. Vandaar dat Bultmann even glashelder als glashard kan zeggen: 'maar deze wet, die zich in het oude testament belichaamt, hoeft geenszins het concrete oude testament te zijn', ja, 'het kan dus ook slechts uit pedagogische motieven zijn, wanneer in de christelijke kerk juist het oude testament gebruikt wordt, om de mens tot het bewustzijn te brengen, dat hij onder Gods eis staat' (321).

In hoeverre het oude testament zo nog een wezenlijk deel van de bijbel kan worden genoemd, is niet duidelijk. In zijn historisch gehalte wordt het voor Bultmann voorwerp voor godsdienstwetenschap, terwijl het naar zijn theologische betekenis voor hem inwisselbaar is.<sup>15</sup>

Bultmann heeft zich echter niet alleen uitgesproken voor het oude schema wet en evangelie, hij heeft ook het andere oude schema van profetie en vervulling geherinterpreteerd.<sup>16</sup> De manier, waarop in het nieuwe testament en ook in de christelijke traditie uitspraken van profeten als voorspellingen zijn opgevat die in Christus vervuld werden, is voor ons niet meer na te voltrekken. Deze uitspraken hadden immers in letterlijke en directe zin een ander gebeuren op het oog dan datgene waar het nieuwe testament over getuigt. Zo kan b.v. Jesaja 7,14 slechts via de septuagintvertaling en tegen de oorspronkelijke Hebreeuwse tekst in als voorspelling gezien worden van de geboorte van Jezus uit de maagd Maria (vgl. Mt. 1,23). Bultmann geeft hier nog vele andere voorbeelden, maar zijn conclusie is helder: 'Deze wijze om over voorspelling en vervulling te spreken is ... onmogelijk geworden' (165). Daarna bespreekt hij de visie van de 19e-eeuwse theoloog Hoffmann, voor wie niet de woorden van het oude testament profetie waren, maar de geschiedenis van Israël zelf. De geschiedenis van Israël als een beweging naar haar doel toe, dat Christus is, draagt dit doel voortdurend als voorspelling of belofte in zich. Hiertegen brengt Bultmann in, dat het nieuwe verbond geen binnenwereldlijk gebeuren is. Integendeel, 'het nieuwe verbond is een radicaal eschatologische grootheid, d.w.z. een buitenwereldlijke grootheid, en het toebehoren tot dit verbond ontwereldlijkt de bondgenoten' (175). Daarom is voor hem ook het spreken over messiaanse hoop in de engere zin een tegenstrijdigheid. Het zou nl. inhouden, dat het heil dat de messias brengt, hier binnen de wereld te verwachten zou zijn.

---

15. Bultmann staat hier overigens in een hele traditie, waaraan A. von Harnack in zijn boek over Marcion wel de meest krasse verwoording gaf. Zie \_ 1.1 in de volgende bijdrage.

16. R. Bultmann, *Weissagung und Erfüllung*; in: *Glauben und Verstehen*, II, Tübingen, 41965 (11952), 162-186.

Toch houdt Bultmann met Hoffmann vast aan de gedachte, dat het oude testament in zijn geheel, als geschiedenis, profetie is van Christus. Maar zij is dit dan wel op heel paradoxale wijze, nl. 'in haar innerlijke tegenspraak, in haar mislukken' (183). Ook dit is echter voor Bultmann niet iets specifiek voor het Israël van het oude testament. Zo zijn wij via het schema belofte-ervulling weer terug bij het schema wet-genade. In Israël wordt slechts zichtbaar, wat voor iedere mens en elk volk geldt, nl. dat het onder de eis van God staat, maar deze eis niet vervult. In deze tegenspraak ligt echter voor Bultmann precies het aanknopingspunt voor Gods genade, want God rechtvaardigt de zondaar. Zo noemt hij hier dan ook de wet van Mozes 'de weg van het mislukken in de zonde' (185). Hierin ligt voor Bultmann een belangrijke betekenis van het oude testament, omdat het geloof de terugblik nodig heeft 'naar de oudtestamentische geschiedenis als een geschiedenis van mislukken (Geschichte des Scheiterns) en daarmee van de belofte. Het oude testament brengt de christen in herinnering, dat 'de situatie van de gerechtvaardigde slechts op het fundament van het mislukken berust' (186). Overigens gaat het voor Bultmann steeds om een belofte die pas vanuit de vervulling als belofte kan worden gezien; het gaat slechts om een voorspelling achteraf. Bovendien is de voorspelling inwisselbaar: het mislukken van het oude testament illustreert nl. het mislukken waartoe iedere mens gedoemd is zonder Christus. Ook hier stoten wij dus weer op dezelfde conclusie: de wezenlijke betekenis van het oude testament is nog slechts uitermate gering; het concrete oude testament dient hier slechts ter illustratie.<sup>17</sup>

## 2.2 De satisfactie-leer van Anselmus

Ongetwijfeld had Bultmann gelijk, toen hij meende dat hij met de tegenstelling wet en evangelie een oud model hanteerde voor de verhouding tussen oude en nieuwe testament. Bultmann staat in de lutherse traditie en verwijst in deze context ook naar Luther, zoals boven reeds gezien werd. Toch heeft hij er ongetwijfeld ook gelijk in, wanneer hij meent dat deze traditie reeds lang aan Luther vooraf ging. De tegenstelling tussen oude en nieuwe testament als tussen wet en evangelie wordt dan ook al voorondersteld door diegene die wel genoemd is 'de laatste kerkvader en de eerste systematisch theoloog': Anselmus van Canterbury. Zijn geschrift 'Cur Deus homo' heeft, zoals bekend, in de traditie enorme uitwerking gehad vanwege de daarin uitgewerkte gedachten over de samenhang tussen de menswording van God en de verzoening door het Kruis, in de z.g. satisfactie-leer. Kort samengevat is de gedachtengang aldus: de mensheid heeft door haar zonde God beledigd en daarmee een oneindige schuld op zich geladen. De mens, die deze schuld zou moeten inlossen, is echter niet in staat een oneindige schuld te voldoen. God zelf zou dat wel kunnen, maar heeft niet de schuld begaan en hoeft dus ook niet de straf te ondergaan. Waarom werd God dus mens? Omdat God zo in zijn barmhartigheid voor de mens aan zijn rechtvaardigheid kon voldoen: de Godmens zou aan het kruis de zoendood sterven. Zo loste een mens de schuld in waartoe hij verplicht was, wat hij echter alleen kon omdat hij als Godmens oneindige waarde verleende aan de straf die hij onderging. Deze hele gedachtengang veronderstelt, dat God niet barmhartig en genadig kan zijn afgezien van of vóór Christus' dood aan het kruis. Dan is dus ook pas het nieuwe testament de tijd van genade. Hier is duidelijk - hoewel impliciet - de tegenstelling tussen oude en nieuwe testament als wet en genade werkzaam. Dit betekent, dat overal waar deze satisfactiegedachte in de theologie nog stand houdt, ook dit schema nog doorwerkt.

---

17. In het themanummer van Kerygma und Dogma, 'Theologie nach Holocaust?' (vgl. noot **Fout! Bladwijzer niet gedefinieerd.**), geeft Anton Gunneweg als zijn bijdrage tot de beantwoording van de in dit nummer gestelde vraag een perfect exempel van deze theologische opvattingen van Bultmann: Herrschaft Gottes und Herrschaft des Menschen: eine alttestamentliche Aporie von aktueller Bedeutung, ib. 164-179; hij meent daarom ook iedere vorm van 'politieke theologie' te moeten afwijzen (178).

## 2.3 De interpretatie van de wet bij Thomas van Aquino

Zoals gezegd besteden wij bijzondere aandacht aan Thomas van Aquino, zowel om de buitengewone invloed die hij had op de latere theologie (direct of indirect: Luther b.v. heeft Thomas nooit bestudeerd, maar vertoont toch frappante overeenkomst in zijn opvattingen) alsook omdat Thomas zeer uitvoerig, helder en expliciet aandacht heeft besteed aan de vragen die ons bezig houden. Wij stoten daarbij op een verscheidenheid van modellen - naast wet en evangelie ook natuur en genade, belofte en vervulling, vrees en liefde, letter en geest, aards en hemels - die hij zeer consistent op hun onderlinge verschillen, maar ook op hun samenhang, bevraagd heeft.

### 1. Oude wet tegenover wet van genade

Voor Thomas vormen oude en nieuwe testament samen een eenheid als goddelijke wet (*lex divina*). Over deze goddelijke wet spreekt hij binnen de 'Summa theologiae' in wat men zou kunnen noemen zijn wettentractaat. Daarin ziet hij de natuurwet en de positieve wetgeving door vorsten samen met de goddelijke wet van het oude en nieuwe testament in een grootse synthese met de 'eeuwige wet' in God, waaruit deze alle voortkomen. Zoals de Summa in haar geheel, zo wordt ook dit wettentractaat samen met de behandeling van de genade die er op volgt, gekenmerkt door het schema van voortkomst uit God en terugkeer naar God (*exitus-reditus*). Door de goddelijke wet wordt de mens in staat gesteld zijn eigenlijke doel te bereiken, nl. terug te keren naar God, van wie alles ook is uit gegaan. Deze beschouwingen over wet en genade staan aan het slot van de eerste afdeling van het tweede deel van zijn 'Summa theologiae' (*Prima secundae*, q. 90-114). Het gedeelte hierbinnen dat over de goddelijke wet handelt (q. 98-108) is met twee andere grote eenheden uit de Summa terecht geroemd als rijk aan bijbel-theologische inspiratie.<sup>18</sup>

Binnen de ene goddelijke wet onderscheidt Thomas de 'oude wet' (het oude testament als 'lex vetus') en de 'nieuwe wet' ('lex nova'), die hij ook 'wet van genade' ('lex gratiae': nieuwe testament) noemt. In deze terminologie komt al heel duidelijk naar voren wat Thomas als het principiële onderscheid ziet tussen de bedeling in het oude en die in het nieuwe verbond; pas in dit laatste wordt met de wet ook de genade gegeven, terwijl het oude verbond nog slechts wet is. De wet is voor Thomas een hulp voor het verstand om te weten wat goed is. De genade daarentegen raakt het hart, zodat de mens ook datgene wat goed is wil en kan doen. In de proloog op het hele wettentractaat (begin van q. 90) spreekt hij dan ook over God als 'buiten ons liggend beginsel, dat ons beweegt tot het goede', maar dit doet op twee manieren, omdat God 'ons zowel onderricht door de wet als helpt door de genade' (*Deus, qui et nos instruit per legem, et iuvat per gratiam*). Hier ligt dus ook het wezenlijke verschil tussen de oude en de nieuwe wet: de oude wet onderricht wel over wat iemand moet doen - het effect is dus dat hij of zij weet wat te doen staat - maar ze helpt iemand niet het ook te kunnen doen, ze geeft geen genade. In tegenstelling tot de oude wet doet de 'wet van de genade' dit wel: zij geeft tegelijk met kennis ook de genade van de H. Geest, die door Christus in het hart wordt uitgestort. Uit dit fundamentele onderscheid volgen bij Thomas allerlei andere onderscheidingen, waarbij hij overigens overvloedig put uit de traditie vóór hem, met name uit Augustinus. Toch gaat hij hier heel genuanceerd te werk.

### 2. Morele geboden en de blijvend geldige natuurwet

Voor Thomas kan in de oude wet onderscheid worden gemaakt tussen drie soorten geboden: die het zedelijk leven van de mens betreffen (*praecepta moralia*), geboden van rituele aard (*praecepta ceremonialia*) en tenslotte geboden die sociale en maatschappelijke

---

18. M.-D. Chenu, *Introduction à l' étude de Saint Thomas d' Aquin*, Parijs, Vrin, 31974, 271; met I, q. 67-74 (scheppingswerk in zes dagen) en III, q. 27-59 (mysterie van Jezus' leven).

betrekkingen tussen de mensen onderling ordenen (*praecepta judicialia*). Thomas citeert hier Rom. 7,12: 'het gebod is heilig, rechtvaardig en goed'. Dat de wet heilig is, heeft betrekking op de rituele geboden, dat zij rechtvaardig is betreft de judiciële geboden, dat zij goed is slaat op de morele geboden. De goddelijke wet regelt nl. de houding tussen de mensen onderling en met God. Beide verhoudingen behoren tot de zedelijke geboden, maar moeten nader worden bepaald en daartoe dienen dan de rituele en judiciële geboden. De zedelijke geboden nu behoren alle 'op een of andere manier' (*aliquo modo*) tot de natuurwet. Paulus zegt immers in Rom. 2,14 dat wanneer heidenen, die de wet niet hebben, uit zichzelf doen wat de wet verlangt, zij zichzelf tot wet zijn (q. 100, a. 1). Voor sommige geboden geldt dit zeer duidelijk, b.v. voor het gebod 'eert uw vader en uw moeder' of 'gij zult niet doden'. Voor sommige geboden echter heeft de mens goddelijk onderricht nodig, b.v. voor het verbod om God af te beelden. Als natuurwet blijft de oude wet van kracht, niet echter uit kracht van de oude wet, maar uit kracht van de natuurwet. Wel bewerken de zedelijke geboden van de oude wet niet de rechtvaardiging, want Thomas onderstreept met een nadruk waar Luther weinig op aan te merken zou hebben, dat de rechtvaardiging komt uit geloof en niet uit de werken van de wet, met een citaat uit Rom. 4,2 (q. 100, a. 12). Waarom noemt Thomas de wet van het oude testament dan 'oude wet', wanneer deze toch als zedelijke wet en natuurwet blijvende geldigheid behoudt? Allereerst is zij oud omdat, zoals wij reeds gezien hebben, de nieuwe wet ook de genade geeft, die de oude wet nog niet kon geven. Maar de oude wet is bovendien verouderd, in zoverre de ordening van de mensen onderling (gebod 4-10 in de dekalog) en met God (gebod 1-3 in de dekalog) in de ceremoniële en judiciële geboden nadere concrete uitwerking heeft gekregen. Toch ligt dit bij beide soorten geboden weer verschillend.

### 3. De ceremoniële geboden en het kruisoffer

Het verplichtend karakter van de ceremoniële rituele geboden van het oude verbond hield volgens Thomas op bij de komst van Christus. De rituele geboden hadden nl. een dubbele zin: ze ordenden de cultus van Israël t.a.v. God (letterlijke zin), maar deze ordening was tegelijkertijd een voorafbeelding van het offer dat Christus vrijwillig aan het kruis volbracht (figuurlijke zin; q. 102, a. 3). Zo onderscheidt Thomas drie stadia van de innerlijke eredienst. Er was een stadium waarin niet alleen de hemelse goederen (*bona caelestia*), maar ook datgene waardoor wij naar die hemelse goederen geleid worden, nog als toekomstig geloofd en verhoopt werden. Dat is de status van de innerlijke eredienst van het oude verbond. In het nieuwe verbond daarentegen zijn nog wel de hemelse goederen toekomstig en richten zich daarop dus ook het geloof en de hoop, maar voor datgene waardoor wij in de hemelse zaken worden binnengeleid, zijn het geloof en de hoop gericht op in het heden aanwezige of in het verleden volbrachte zaken, vooral het kruisoffer van Christus. Het derde stadium van de innerlijke eredienst wordt bereikt in de hemel, waar niets wordt geloofd als afwezig, zoals er niets wordt gehoopt als toekomstig, omdat alles in het heden aanwezig is en niets meer verwijst naar wat komen gaat. Daarom, zegt Thomas, zoals in de hemel onze huidige eredienst plaats zal maken voor de toekomstige, waar geen tempel meer zal zijn, zo moest de eredienst van het oude verbond plaats maken voor die van het nieuwe, waarheen zij verwees (q. 103, a. 3). De rituelen van het oude testament waren immers wel 'tekenen' (*signa*), maar geen 'werkdadige tekenen' (*signa efficacia*); Thomas noemt ze wel sacramenten, maar dan sacramenten die nog niet de genade meedeelden, zoals de sacramenten van het nieuwe verbond dit wel doen (q. 100, a. 12). Daarom ook konden de riten van het oude testament - evenmin als de morele geboden van de wet - de mens rechtvaardigen.

Door de komst van Christus en zijn sterven aan het kruis, waarheen de oude riten verwezen, zijn de rituele geboden dus buiten kracht gezet. Maar dat niet alleen. Zij zijn niet alleen dood (*mortua*), maar ook dodelijk (*mortifera*). Wie nu nog, na de dood van Christus, de rituele

geboden van het oude verbond onderhoudt, bedrijft doodzonde (q. 103, a. 4). Thomas beseft heel goed, dat hij hiermee een krasse uitspraak doet. In een objectie wijst hij er nl. zelf op, dat de apostelen na de komst van de H. Geest nog de joodse ritën hebben onderhouden. Zo wordt in Hand. 16 gezegd, dat Paulus Timoteüs besneed, terwijl uit Hand. 21,26 blijkt, dat dezelfde apostel op aanraden van Jacobus een joods reinigingsritueel onderging, zoals ook het eerste apostelconcilie volgens Hand. 15,25 joods rituele gebruiken oplegde. Thomas' antwoord is zeer verhelderend voor zijn positie. Allereerst houdt hij er aan vast, dat het joodse ritueel inderdaad niet zonder doodzonde na Christus meer kan worden onderhouden. Dat zou nl. een leugen betekenen voor de christen. Het zou hetzelfde zijn, alsof iemand zou belijden, dat Christus nog moet geboren worden, wat de vaders vroom en naar waarheid konden zeggen maar nu een zonde tegen het geloof zou zijn. Immers 'de ceremonies van de oude wet betekenden Christus als degene die nog zou geboren worden en zou sterven; onze sacramenten echter betekenen hem als reeds geboren en gestorven'. Wat de rituele geboden betreft hanteert Thomas dus duidelijk het model van belofte en vervulling: in Christus is reeds vervuld, wat in het oude verbond nog slechts verzinnebeeld werd als toekomstig. Maar wat doet hij dan met die toch wel serieuze objectie vanuit het nieuwe testament? Allereerst merkt Thomas op, dat hier in de traditie verschillende antwoorden op gegeven zijn. Volgens het radicalere standpunt van Hiëronymus zijn er twee tijden: een tijd vóór en een tijd na het lijden van Christus. Dat de apostelen toch ook na Jezus' dood joodse ritën hebben onderhouden was dus niet 'naar waarheid, maar slechts met een zeker vroom doen alsof (*solum quadam pia simulatione*), nl. om de joden niet te ergeren en hun bekering niet in de weg te staan. Thomas geeft echter de voorkeur aan de mening van Augustinus, die drie tijden onderscheidde. In de tijd voor Christus' lijden waren de joodse rituelen noch dodelijk, noch dood, wat ze in de tijd na de verbreiding van het evangelie wel zijn geworden. Daar tussen in echter, dus tussen Christus' lijden en de verspreiding van het evangelie, ligt volgens Augustinus een tijd waarin de rituelen wel dood (*mortua*) waren, omdat ze geen enkele kracht meer hadden en ook niemand gehouden was ze te onderhouden, maar nog niet dodelijk (*mortifera*). In die tussentijd konden ze dus geoorloofd worden onderhouden, mits men ze niet beschouwde als noodzakelijk tot het heil (q. 103, a. 4 ad 1). Het is dus duidelijk, dat Thomas hier via het model van belofte en vervulling tegelijk een schema hanteert dat wij als substitutie-model kunnen kwalificeren: de rituelen van het nieuwe verbond komen in de plaats van de ritën van het oude verbond, ze vervangen deze.

#### 4. De judiciële geboden en de voorbereiding op Christus' komst

Hoe staat het nu met de derde groep geboden, de '*praecepta judicialia*'? Ook deze, zegt Thomas, zijn afgeschaft, letterlijk 'leeggemaakt' (*evacuata*), door de komst van Christus (q. 104, a. 3). Toch ligt de zaak hier anders dan bij de rituele geboden. Zijn de rituele geboden na Christus zowel dood als dodelijk, de sociaal-maatschappelijke geboden zijn slechts dood, niet dodelijk. Toch maakt Thomas hier wel een kanttekening bij: ze zouden nl. wel dodelijk worden, indien men ze onderhoudt omdat men meent dat ze nog een verplichtende kracht hebben vanuit hun instelling in het oude testament. De reden van dit verschil is, dat de rituele geboden wel dienden om de cultus te regelen, maar toch eerst en vooral (*primo et per se*) voorafbeeldingen waren van Christus' offerdood. De sociaal-maatschappelijke geboden echter dienden niet om vooraf te beelden, maar om het volk goed te disponeren, zodat het gericht werd op de komst van Christus. Omdat de situatie van het volk door de komst van Christus veranderd is, hebben derhalve de sociaal-maatschappelijke geboden geen verplichtend karakter meer en zijn ze afgeschaft. Want in Christus is er geen onderscheid meer tussen heiden en jood, dat er tevoren wel was (q. 104, a. 3 ad 3). Maar sommige van deze regelingen kunnen ook in de nieuwe situatie nog bruikbaar blijken en mogen dus door een vorst worden heringevoerd.

## 5. De oude wet als pedagoog naar Christus

Ondanks alle onderscheid binnen de oude wet overeenkomstig de drie soorten van geboden die ze bevat, benadrukt Thomas toch ook sterk de eenheid ervan. Uit de plusminus 850 bijbelteksten die hij citeert in dit wetten- en genadetractaat en de ruim 600 bijbelteksten alleen al binnen de verhandeling over de goddelijke wet (q. 98-108) geniet één bepaalde tekst van Paulus dan ook een duidelijke voorkeur. Het betreft Galaten 3,23-25, waarmee Thomas de oude wet als geheel in haar eenheid en haar onderscheid tot de nieuwe wet meent te kunnen karakteriseren. Paulus noemt de wet hier de 'pedagoog naar Christus toe'.<sup>19</sup> Met deze tekst maakt Thomas keer op keer duidelijk, dat het in de oude en in de nieuwe wet niet gaat om twee verschillende soorten van wet, maar om eenzelfde goddelijke wet in twee verschillende fasen. Het is, zegt Thomas, een verhouding als tussen iemand die eerst onvolwassen was (puer) en later volwassen wordt (vir). Het is ook een verhouding van onvolmaakt tegenover volmaakt: de geboden die aan kinderen worden gegeven, zijn weliswaar volmaakt met betrekking tot de conditie van hen aan wie ze gegeven worden, maar niet zonder meer volmaakt; en zo waren de voorschriften van de wet. Vandaar dat de apostel zegt: 'de wet was onze pedagoog in Christus' (q. 98, a. 2 ad 1).

Waarin ligt nu het onvolmaakte karakter van de oude wet? Dat hebben we al gezien: in het feit dat ze wet kennis verschafte, maar geen kracht of genade om ook volgens die kennis te leven. Voor deze stelling, die het fundament vormt van heel Thomas' beschouwingwijze over de oude wet, verwijst hij naar verschillende teksten uit het nieuwe testament, b.v. naar Rom. 8,2-3, waar Paulus spreekt over de machteloosheid van de wet tegenover het leven dat door Jezus Christus komt. Belangrijk is natuurlijk ook Joh. 1,17: 'werd de wet door Mozes gegeven, de genade en de waarheid kwamen door Jezus Christus'. Maar als dat zo is, wat was dan de zin van de oude wet? Waartoe diende zij, en hoe kon zij als pedagoog naar Christus toe leiden? Weer ontwikkelt Thomas een gedachtengang die wij bij veel theologen in de eeuwen na Thomas kunnen terugvinden en b.v. door Bultmann nog geactualiseerd is in zijn 'Geschichte des Scheiterns'. Thomas gaat hier op in bij de behandeling van de vraag, waarom de wet gegeven werd ten tijde van Mozes. Had het niet meer voor de hand gelegen, zo luidt de objectie, dat de wet onmiddellijk na de zondeval in het paradijs gegeven was, als die wet toch disponeert tot het heil dat komen zou door Christus? Neen, zegt Thomas, de wet had dan nooit de mensen zo kunnen overtuigen van hun hoogmoed (voor Thomas, samen met de begeerlijkheid, het begin van alle zonde). Over twee zaken was de mens hoogmoedig, nl. over zijn kennen en over zijn kunnen. De hoogmoed van zijn kennis bestond hierin, dat naar zijn mening de 'natuurlijke rede hem zou kunnen volstaan voor het heil'. Daarom, zegt Thomas, heeft God de mens aan de leiding van zijn eigen verstand overgelaten zonder hulp van de geschreven wet, zodat hij niet alleen zou weten maar ook ervaren, dat het natuurlijk verstand hier tekort schiet. De mensen waren nl. ten tijde van Abraham tot afgoderij en afschuwelijke ondeugden vervallen. Daarom moest er toen een geschreven wet komen om de menselijke onkunde te genezen. Maar, zo gaat Thomas voort, nadat de mens kennis had gekregen door de wet, werd zijn hoogmoed over zijn kunnen aan de kaak gesteld, nl. omdat hij zwak bleek en 'niet kon vervullen wat hij kende'. Thomas eindigt deze beschouwing met een citaat van Paulus uit Rom. 8,3: 'en daarom, zoals de apostel besluit, "wat onmogelijk was voor de wet, verzwakt als deze was door het vlees, zond God zijn Zoon ... opdat de rechtvaardiging van de wet in ons tot vervulling zou komen"' (q. 98, a. 6). Toch is het oude testament voor Thomas niet louter een geschiedenis van mislukking. Er waren ook goede mensen, zegt hij. Voor hen werd de wet gegeven als hulp, wat toen des te noodzakelijker was omdat 'de natuurwet begon verduisterd te worden vanwege de overvloed van zonden'. Daarom werd de hulp gegeven, eerst het onvolmaakte van de oude wet om zo bij de hand geleid te worden naar de nieuwe wet. In die zin staat

19. Thomas citeert deze tekst op 8 plaatsen in 6 verschillende artikelen, die over het gehele leges-tractaat verspreid staan: q. 91, a. 5; q. 98, a. 2 (3x); q. 99, a. 6; q. 104, a. 3; q. 106, a. 3; q. 107, a. 1.



voor Thomas de oude wet tussen natuurwet en nieuwe testament in: 'en daarom moest tussen de natuurwet en de wet van de genade de oude wet gegeven worden' (ib.).

## 6. Aards en tijdelijk tegenover hemels en eeuwig

Thomas durft consequent te zijn: omdat de oude wet geen genade gaf, werd met haar ook niet de mogelijkheid gegeven om ze uit liefde te volbrengen. Hiermee komen wij aan de vraag naar het motief voor het onderhouden van de wet. Thomas neemt van Augustinus<sup>20</sup> de zin over 'in het kort bestaat het verschil tussen wet en evangelie hierin: vrees en liefde' (q. 107, a. 1). Hij maakt er dan wel onmiddellijk een zeer serieuze objectie tegen. Ook de oude wet bevat toch voorschriften van liefde: 'Gij zult uw naaste beminnen' en 'Gij zult de Heer uw God beminnen'? Maar het is iets anders, antwoordt Thomas, of iets geboden wordt of dat iets ook vervuld kan worden. De oude wet werd gegeven 'aan onvolmaakten, d.w.z. aan hen die nog niet de geestelijke genade hadden ontvangen'. Zij kon dus niet uit liefde worden onderhouden, maar slechts uit vrees voor straf en uit hoop op beloning. Daarom heet de oude wet terecht een wet van vrees, terwijl de nieuwe wet een wet van liefde is. Daarom ook is de oude wet verbonden met het aardse (in straf en beloning), terwijl de nieuwe wet de mensen richt op het geestelijke en het eeuwige. Daarom ook wordt van de oude wet gezegd dat ze wel de hand bedwingt, maar niet de geest, terwijl de nieuwe wet als wet van liefde juist de geest bedwingt. De oude wet werd dus ook van buitenaf opgelegd, terwijl de nieuwe wet van binnen uit kan worden volbracht. Het is duidelijk, hoe Thomas hier, overigens op geleide van de aan hem voorafgaande traditie, vanuit het eenmaal ingenomen standpunt dat de genade nog niet in het oude verbond gegeven werd, consequent doordenkt. Het zal echter ook duidelijk zijn hoe dit consequente doordenken aanleiding kon zijn voor het aankweken van stereotype beelden over de joden. Zij waren aards, vleeselijk, slechts tot moreel gedrag in staat voorzover het uiterlijk werd opgelegd door dwang of ertoe verlokend werd door tijdelijk gewin, enz. - Toch ziet Thomas ook in de tijd van het oude verbond enigen (aliqui) die wel de liefde en de genade van de H. Geest hadden en die vooral (principaliter) de geestelijke en eeuwige beloften verwachtten. Maar over hen zegt hij dan ook: in dit opzicht behoorden zij tot de nieuwe wet. Want de oude wet, ook waar zij voorschriften van liefde gaf, gaf toch niet de H. Geest, door wie de liefde in ons hart wordt uitgestort (met een citaat uit Rom. 5: ib. ad 2). Want degenen die in de tijd van het oude verbond aan God aangenaam waren door het geloof, behoorden in die zin tot het nieuwe verbond, want niemand wordt gerechtvaardigd tenzij door het geloof in Christus. Uit het toegevoegde citaat blijkt, dat Thomas hier met name de rij gelovigen uit het oude testament op het oog heeft waarover Hebr. 11 spreekt. Die behoren dus tot de nieuwe wet, zoals er omgekeerd ook in de tijd van het nieuwe verbond nog enige vleeselijke (aliqui carnales) mensen zijn, die niet komen tot de volmaaktheid van de nieuwe wet en daarom tot de werken van de deugd moeten worden geleid door vrees voor straf en door enige tijdelijke beloften (ad 2). Met het schema wet/genade is daarom bij Thomas ook het model van aards en hemels verbonden. Ook voor dit model aards/hemels past weer de vergelijking kind-volwassene: de oude wet werkte met tijdelijke beloften, 'zoals kinderen ertoe worden gebracht iets te doen door hun kinderlijke geschenkjes aan te bieden (aliquibus puerilibus munusculis: q. 99, a. 6). Daarentegen bestaat de volmaaktheid van de mens hierin, dat hij 'met minachting voor het tijdelijke het geestelijke najaagt' (ut contemptis temporalibus, spiritualibus inhaereat: ib.).

---

20. Ik ben niet nagegaan in hoeverre het hier authentieke geschriften van Augustinus, Hiëronymus e.d. betreft of geschriften die slechts aan hen werden toegeschreven. Voor onze vraagstelling doet dit weinig ter zake.

## 7. Samenvatting en typering

Wij zijn zo uitvoerig op Thomas van Aquino ingegaan, niet alleen omdat hij aan de oorsprong staat van een hele ontwikkeling in de theologie, zoals hij ook een samenvatting betekent van de aan hem voorafgaande traditie, maar ook omdat er nauwelijks een andere theoloog aan te wijzen is die zo helder en overzichtelijk, zo bijbels en tegelijk systematisch, zo consistent over de verhouding tussen het oude en het nieuwe testament heeft nagedacht. Juist daardoor krijgen zijn denkmodellen welhaast een ideaal-typisch karakter. Tegelijk maakt de afstand in tijd het gemakkelijker er kritisch distantie van te nemen. Daardoor zal het, naar wij hopen, ook gemakkelijker worden dezelfde modellen in hedendaagse stromingen op het spoor te komen, waar ze vaak minder duidelijk, minder ideaal-typisch, maar toch nog steeds werkelijk aanwezig zijn.

We vatten nog eens samen wat we al gezien hebben en vergelijken dit daarbij met de modellen die Bertold Klappert heeft onderscheiden. Het grondmodel bij Thomas is dat van wet zonder tegenover wet met genade. Maar dit grondmodel vult hij bij de verschillende onderdelen van de wet telkens weer anders in. Bij de morele voorschriften zijn we gestoten op wat Bertold Klappert heeft genoemd het 'subsumptiemodel'.<sup>21</sup> de bijzondere wet van Mozes werd (op dit punt) door Thomas nl. onder de algemene noemer gebracht van en zo gesubsumeerd onder de natuurwet. Daartoe moest hij deze morele wet a.h.w. losweken uit de geschiedenis van Gods verbond met Israël. Zeker, concreet gesproken was de openbaring van de wet op de Sinaï nodig, omdat het zondige mensengeslacht niet meer wist wat het zonder die openbaring toch als natuurwet had kunnen kennen. In die zin werd het kennen van de natuurwet door hem in feite, zij het niet rechtens (de facto, niet de iure), afhankelijk gesteld van wat er in het oude Israel gebeurde. Opvallend is echter vooral, dat Thomas het oude testament reduceerde tot wet. Met name deze reductie betekent een losmaken van de wet uit de verbondsgeschiedenis. Het oude testament als 'oude wet' betekent nog slechts een vullen van een leemte in ons kennen en is in die zin onthistoriseerd. De 'grote daden' van de God van Israel met zijn volk worden nog slechts opgevat als een aardse beloning om zijn volk te verlokken de wet te onderhouden. Zij zijn niet de genadevolle context, waarbinnen ook de wet wordt gegeven - zoals de wet zelf trouwens ook niet als genadeblijk wordt gezien, misschien wel als wegwijzer en als licht voor de voeten, maar dan als iets wat slechts de hand bindt maar waar het hart zich niet over kan verheugen en waar men dus eigenlijk ook niet een feest als 'de vreugde der wet' over kan vieren. Bultmann heeft op dit punt scherper gezien, hoe wet en genade in het oude testament samengaan. Maar volgens hem is dit samengaan niet onverbreeklijk, integendeel: Bultmann verbreekt hun eenheid. We hebben immers gezien, hoe hij de oudtestamentische genadeblijken irrelevant verklaarde, na Christus en voor ons. Zij zijn nog slechts voorwerp voor godsdiensthistorie, niet voor theologie. Daardoor houdt ook Bultmann alleen de wet over. Zo kan ook zijn beschouwing worden getypeerd als subsumptie-model: het is slechts uit pedagogische motieven, wanneer de kerk juist het oude testament gebruikt om de mens tot het algemene bewustzijn te brengen, dat hij onder de wet staat.

Toch maakte Thomas de natuurwet niet helemaal los van de geschiedenis, hij koppelde haar nl. weer wel aan Christus; want zonder genade kan de natuurwet, zoals Thomas telkens nadrukkelijk onderstreept, niet zó onderhouden worden, dat zij voert tot het doel. Aldus werd de tegenstelling tussen wet zonder en wet met genade ook een tegenstelling tussen onmachtige, zondige natuur en een natuur die door de genade in staat is haar vervulling te bereiken. Hier kan men met Klappert spreken van 'illustratie-model'. Dit illustratie-model troffen we ook reeds bij Bultmann aan: het oude Israel illustreert waartoe de mens zonder

---

21. B. Klappert, *Israel und die Kirche: Erwägungen zur Israellehre Karl Barths*, München, Kaiser, 1980, 22-24; In dit boekje typeert Klappert het theologisch denken over Israël en de kerk in vijf negatieve en drie positieve modellen, voordat hij aan de hand daarvan de leer van Barth kritisch bespreekt. Zeer verhelderend.

genade in staat is, nl. slechts tot zonde en mislukking, slechts tot 'Geschichte des Scheiterns'.

Met betrekking tot de ceremoniële voorschriften zijn we op een ander model gestoten: het 'substitutie-model'. Na de komst van Christus zijn deze wetten afgeschaft en werden gesubstitueerd door, of - in beter nederlands - moesten plaats maken voor, nieuwe ritën. Tegelijkertijd is hier het 'model van belofte en vervulling' werkzaam, omdat de oude ritën verwezen naar het offer van Christus, dat in de nieuwe ritën herinnerd en tegenwoordig gesteld wordt.

Ook voor de judiciële geboden geldt dat ze afgeschaft zijn. Komt daar ook iets voor in de plaats? Men zou hier eventueel kunnen denken aan kerkelijk recht, voorzover dit de betrekkingen tussen mensen onderling nader regelt. Maar dat is zeker niet iets dat Thomas heeft onderstreept en lijkt eerder buiten zijn horizon te liggen. Beter kan men hier een vergelijking maken met hoe Luther een paar eeuwen later maar m.i. geheel in dezelfde traditie over deze wetten sprak. Ze hielden het joodse volk in die tijd en die omstandigheden een beeld voor ogen van het juiste leven als jood. Of zoals Luther het met een zinspeling op een gedragscode uit zijn eigen land formuleerde: deze wetten waren 'der Juden Sachsenspiegel'. Wel kan een vorst in een andere tijd en voor een ander volk zich er bij het opstellen van wetten door laten inspireren, maar dan wel vrijblijvend. Kunnen we hier spreken van een model? Dat lijkt in eerste instantie moeilijk, zeker als we denken aan de modellen van Klappert. Thomas, zoals later ook Luther, geeft hier blijk van een besef van relativiteit, waardoor ruimte voor handelingsvrijheid ontstaat. Bepaalde wetten en bepaalde vormen van samenleving tussen mensen kunnen goed zijn in een bepaalde tijd, voor een bepaald volk en in een bepaalde situatie, zonder daarom tot eeuwigdurende wetten te moeten worden verheven, die ons nu nog zouden binden. In die zin is Thomas' standpunt hier het tegendeel van fundamentalisme. Toch ligt aan deze relativiteit bij Thomas ook het 'substitutie-model' ten grondslag (dat in veel mindere mate het denken van fundamentalisten beheerst, zoals we nog zullen zien). Concreet ging het nl. om de voorgeschreven gebruiken van het oude Israel. Thomas is hier ook tot zijn vrijheid van denken gekomen door de overweging, dat Israel's bestaansrecht is opgeheven omdat de kerk zijn plaats heeft ingenomen.

Met betrekking tot het motief voor het onderhouden van de wet zijn wij allereerst gestoten op de tegenstelling tussen de liefde aan de ene kant en vrees voor straf en hoop op beloning aan de andere kant. Maar daarmee raakten wij tegelijk aan een aantal andere tegenstellingen: van innerlijk tegenover uiterlijk (c.q. wettisch), van geest tegenover letter (c.q. letterzifterij), maar vooral van hemels, eeuwig en geestelijk tegenover aards, vergankelijk en vleselijk. Er is bij Thomas dus sprake van een geestelijke en onwereldlijke interpretatie van het aardse en materiële in het oude testament. Dit aardse of wereldlijke is nl. niet op zich van waarde, maar dient slechts als verwijzing naar iets anders.

Ondanks zijn spreken over een natuurwet en zelfs over natuurlijke godskennis, wordt bij Thomas toch alles van Christus afhankelijk gesteld. In die zin belijdt hij duidelijk een 'solus Christus', verbonden met een 'sola gratia', zij het op zijn eigen manier. Heel zijn visie op de verhouding tussen oude en nieuwe testament hangt samen met zijn christologie en verlossingsleer. Diezelfde christologie en verlossingsleer roepen bij hem echter ook de twee tendenzen in het leven waarover reeds in de inleiding van dit artikel werd gesproken: van de ene kant immers verklaart hij vanuit het geloof in Christus de oude wet leeg van genade en daarom gedoemd tot mislukking, waardoor een zeer scherpe tegenstelling ontstaat tussen oude en nieuwe testament; van de andere kant wordt het oude testament geheel vanuit het nieuwe gelezen en daarom naar Christus toe gericht, zodat er in die zin via het schema belofte-vervulling een zeer grote eenheid ontstaat tussen beide testamenten.

### 3.4 Hedendaagse katholieke theologen

Maar als deze modellen inderdaad verouderd kunnen worden genoemd, zijn ze dan nog wel werkzaam? Bij een heel aantal duitse evangelische theologen kennelijk wel, getuige hun felle reactie op de rheinlandse synode. Opmerkelijk is, dat het hier bijna allemaal theologen betreft uit de school van Bultmann.

Maar hoe staat het in de katholieke theologie? Zoals gezegd, kunnen we geen volledigheid nastreven. Toch mag hier misschien wel een vermoeden worden uitgesproken over wat nog altijd, in het algemeen gesproken, typerend is voor katholieke theologie. Bij Thomas was het oude testament het 'onvolmaakte', ja ook het onvolwassene. Zoals een jongen uitgroeit tot man, zo is het oude testament in Christus tot volkomenheid gekomen, maar is daarmee ook in zijn onvolwassen vorm volledig voorbijgestreefd. Het valt moeilijk te ontkennen, dat in het denken van Thomas over de verhouding tot het oude testament en in samenhang daarmee tot het joodse volk een grote mate van christelijk superioriteitsgevoel aanwezig is. De joden representeren een voorbij stadium, nl. dat van het oude testament. Hiervan gaat gemakkelijk de suggestie uit, dat men aan hen niet veel aandacht meer hoeft te besteden.

#### 1. Doorwerking van het Tweede Vaticaans Concilie?

Dit standpunt is in beginsel door het Tweede Vaticaans Concilie overwonnen. Dit Concilie heeft nl. het gesprek van christenen met joden aangemoedigd, met als motief dat 'het gemeenschappelijk geestelijk erfgoed van christenen en joden zo groot is'. De joodse godsdienst van nu wordt dus niet gelijkgesteld met het oude testament. Het is niet zo, dat de christenen de erfgenamen zouden zijn van het oude testament, terwijl de joden het na dato nog steeds representeren. Beide, niet alleen de christenen, maar ook de joden worden hier erfgenamen genoemd. En tegelijk wordt hier uitdrukkelijk gezegd, dat de twee soorten erfgenamen veel van elkaar kunnen leren. Niet alleen de christenen hebben dus veel te bieden aan de joden (dat is het klassiek christelijke standpunt), maar ook omgekeerd de joden aan de christenen. Dit leren van de christenen betreft duidelijk niet alleen de hebreeuwse taal (daar hebben christenen ook vroeger heel wat van joden geleerd), maar het geestelijk erfgoed zelf. Wat de joden in dit opzicht te bieden hebben moet dus wel zijn de eigen manier waarop het oude testament en de tweede tempelperiode (bakermat of erflater voor beide godsdiensten, en daarom hun 'gemeenschappelijk geestelijk erfgoed') in de joodse traditie tot op heden voortleeft.<sup>22</sup>

We citeerden reeds de uitspraak van het franse episcopaat, waarin dit standpunt een breuk werd genoemd ten aanzien van een lange traditie.<sup>23</sup> Maar dan gaat het wel - hier spreek ik dus mijn vermoeden uit - om een breuk, die grotendeels nog voltrokken moet worden. Het door het Concilie hier in algemene en daarom ook noodzakelijk wat vage bewoordingen aangeduide standpunt wordt in de katholieke theologie nog slechts hier of daar met enige consequentie ingenomen, maar heeft zich in het algemeen nog steeds niet echt doorgezet. Wel zijn na het Concilie de duidelijkste uitwassen (beschuldiging van godsmoord e.d.) weggesneden. Maar voor het overige is er, bij alle ingrijpende veranderingen in de katholieke theologie, op het punt van het oude testament en de joden eerder sprake van een tamelijk ongebroken lijn vanaf Thomas (en lang voor Thomas!) tot nu toe. Dit is mede een gevolg van het met deze theologische opvattingen samenhangende feit, dat de verhouding tot het joodse volk in de katholieke theologie veel minder besproken wordt dan het geval is in de protestantse tradities.

Ongetwijfeld heeft deze veronachtzaming, hoe paradoxaal dit moge klinken, ook haar positieve zijde. Want al is het negatieve en voor de joden veel venijnigere illustratie-model,

---

22. Voor een indringender analyse van Nostra Aetate nr.4 zie \_ 5 in de volgende bijdrage (deel II).

23. Zie boven, blz. 0.

zoals we zagen, ook bij Thomas niet afwezig, dit model is toch veel typerender voor Luther en de traditie die van hem is uitgegaan. Oberman heeft laten zien, hoe voor Luther 'de joden het aanschouwelijke materiaal en het diagnostische instrumentarium leveren voor de tot 1520 verborgen christelijke ziekte tot de dood'.<sup>24</sup> Voor Luther was de grondfout van de katholieke traditie dezelfde als die van de joden: werkgerechtigheid. Dat gaf een negatieve pointe bij heel zijn spreken over de joden, al was die pointe dan ook tegen wantoestanden in de Catholica gericht. Zoiets is in de katholieke traditie niet aanwezig. Daar overheerst in het spreken over de joden niet de afwijzing van iets wat in de joden en ook elders als slecht wordt beschouwd. Daar overheerst eerder, zoals gezegd, het weinig of niet spreken over de joden. 'Israël-theologie' bestaat nauwelijks in de katholieke traditie, al heeft bv. Schillebeeckx in een land als Nederland zich wel uitgesproken over de verhouding tussen kerk en Israël, maar dan toch eerder incidenteel.<sup>25</sup> Wel is ook in ons eigen land, door Lucas Grollenberg, de staat Israël tot een thema gemaakt van theologiseren, of liever (ook in zijn eigen intentie) van ont-theologiseren; en juist in dat voorstel tot ont-theologisering is het niet moeilijk de doorwerking te ontwaren van de theologie van zijn beroemde middeleeuwse ordegenoot.<sup>26</sup>

## 2. Karl Rahner

Ook bij Karl Rahner is de geringe aandacht voor oude testament en jodendom opvallend. Het is de moeite waard zijn gedachten hieromtrent nader te onderzoeken, omdat Rahner zo baanbrekend heeft gewerkt in de vernieuwing van de katholieke theologie en een onderzoek naar zijn opvattingen dus terecht kan worden beschouwd als een goede steekproef. Zijn we bij Thomas gestoten op een evolutie-schema avant la lettre (het oude testament is een op zich niet slecht maar in Christus wel achterhaald stadium van ontwikkeling), dan denkt Rahner de verhouding tussen oude en nieuwe testament heel uitdrukkelijk 'binnen een evolutief wereldbeeld'.<sup>27</sup> Het meest indringend en omvattend heeft hij zich hierover uitgesproken in het vijfde hoofdstuk van zijn Grundkurs des Glaubens.<sup>28</sup> Welke waarde kent hij toe aan het oude testament? Terwijl er concrete (kategoriale) openbaringsgeschiedenis plaats heeft gevonden zolang er mensen zijn, noemt hij het oude testament samen met het nieuwe de particuliere 'ambtelijke' openbaringsgeschiedenis. Oude en nieuwe testament horen dus bij elkaar en zijn niet te scheiden, laat staan tegenover elkaar te plaatsen zoals Marcion deed. Maar wat heeft dit oude testament ons christenen te zeggen? Blijkbaar toch niet zo heel veel. 'Het anderhalf millennium van de oudtestamentische verbondsgeschiedenis met Moses en de profeten zijn bij alle differentiëring en bij alle dramatische verandering immers toch slechts het korte ogenblik van de allerlaatste voorbereiding op Christus' (170). 'Althans voor ons nu' is een theologisch geldige uitspraak erover 'slechts vanuit Christus

24. H.A. Oberman, *Wurzeln des Antisemitismus; Christenangst und Judenplage im Zeitalter von Humanismus und Reformation*. Berlin 1981, 144.

25. Zie zijn goed gedocumenteerde en interessante beschouwing over Kerk en Israël in het nieuwe testament, waar hij zich ook uitsprekt over zionisme en over de verhouding tot de staat Israël nu (motto: ontheologisering, zij het met nuances), in: *Gerechtigheid en liefde, genade en bevrijding*, Nelissen, Bloemendaal 1977, 550-575. Toch kan men niet beweren, dat Schillebeeckx' theologie een uitwerking betekent van de aanzet van het Tweede Vaticaans Concilie op dit punt.

26. Hoewel hij in zijn boek *Voor een Israël zonder grenzen*, In den Toren, Baarn 1977 (herziene uitgave), pleit voor een volstrekte ont-theologisering van de vragen over de staat Israël, getuigt zijn kritische houding ten aanzien van de staat Israël als joodse staat m.i. van de invloed van de theologische traditie, die wij bij Thomas van Aquino aantreffen. Wel gaat hij duidelijk een stap verder dan Thomas. Had volgens Thomas het joodse volk theologisch gezien geen reden meer van bestaan, voor Grollenberg is de idee 'joods volk' eigenlijk nog slechts een fictie omdat het joodse volk in de werkelijkheid niet meer bestaat. Zie bv. blz.80vv ('Geen toekomst voor zionistisch Israël'), waar hij met instemming het boek van Georges Friedmann bespreekt, Israël, het einde van het joodse volk?, en daarbij opmerkt: 'Al staat er een vraagteken achter de titel van zijn boek, het is duidelijk dat Friedmann die vraag met ja beantwoordt' (82).

27. Vgl. de titel van een belangrijk en voor de theologie van Karl Rahner zeer representatief opstel: 'Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung', in *Schriften zur Theologie*, Bd.5, 183-221.

28. Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens; Einführung in den Begriff des Christentums*, Herder, Freiburg enz. 1976, 143-177. Het hoofdstuk (fünfter Gang) is getiteld 'Heils- und Offenbarungsgeschichte'.

mogelijk'. Het geschreven oude testament laat nl. (en hier valt de beperking 'althans voor ons nu' weg) geen consistente duiding toe, noch wat de inhoud noch wat de omvang ervan betreft, behalve vanuit Christus. Dit betekent dus, dat wij alleen vanuit Christus helderheid kunnen krijgen over de zin van het oude testament. Maar is dan ook omgekeerd niet waar, dat het oude testament ons verduidelijkt, wat Jezus als de verwachte Messias kan betekenen en is dus ook het oude testament onmisbaar om het nieuwe in zijn juiste zin te verstaan? Dit wordt door Rahner hier nergens gezegd. Eerder het tegendeel. Rahner beklemtoont nl. iets, wat we op een andere manier bij Bultmann aantreffen: de concrete geschiedenis van het oude Israël is inwisselbaar. Het blijvende volgens Rahner is echter niet zoals bij Bultmann allereerst de 'wet', maar de gelovige 'duiding'. Zo schrijft hij: 'Niet de concrete inhoud van deze geschiedenis voor Christus in het oude Verbond maakt haar tot de openbaringsgeschiedenis (want categoriaal gebeurt hier toch eigenlijk niets, wat niet ook in iedere andere volksgeschiedenis voorkomt), maar de duiding van deze geschiedenis als het gebeuren van een dialogaal partnerschap met God en als prospectieve tendens naar de open toekomst maakt deze geschiedenis tot een openbaringsgeschiedenis' (171). Wel is hij filosofisch genoeg geschoold om meteen toe te voegen, dat deze twee duidingsmomenten (verbondsgedachte en openheid naar toekomst) 'historische momenten aan het geduide zelf' zijn; 'maar', voegt hij daar weer aan toe, ' (alleen) deze duiding constitueert de geschiedenis als openbaringsgeschiedenis'. Men kan Rahner op dit punt geen onhelderheid of ontwijkend taalgebruik verwijten, want hij formuleert zijn conclusie over de inwisselbaarheid van Israëls concrete geschiedenis minstens zo duidelijk als Bultmann: 'Daaruit volgt, dat zulke geschiedenis ook in de geschiedenis van andere volken heeft kunnen gebeuren en ook gebeurd is, temeer omdat de geschiedenis van Israël concreet ook altijd in een laatste en onontwarbare mengeling de geschiedenis van de schuld, van de afval van God, de geschiedenis van legalistische verharding van het oorspronkelijk religieuze was' (171). Het enig belangrijke in de geschiedenis van Israël is en blijft dus de gelovige duiding ervan, en deze - Rahner wordt niet moe het in deze pagina's te herhalen, is voor ons alleen vanuit Christus mogelijk. Door de hypostatische vereniging in de Godmens Jezus wordt de verbondsgedachte van Israël persoonlijk levende en onherroepelijke werkelijkheid, waar Israëls geschiedenis met haar openheid naar de toekomst toe naar uitstond, ook al kon dit alles voor de oudtestamentische mens zelf nog niet zo bewust worden als voor ons.

Bij alle verschillen in de verdere uitwerking ervan is het niet moeilijk in heel deze gedachtengang van Rahner het schema van Thomas terug te vinden, waarmee deze het oude en het nieuwe verbond tegelijk verenigde en onderscheidde: zij verhouden zich als onvolmaakt tot volmaakt, als jongen tot volwassen man. Bij beide auteurs betekent dit echter ook, dat het nieuwe testament treedt in de plaats van het oude, zoals het onvolmaakte moet wijken voor het volmaakte en zoals de jongen uitgroeit tot man. Hier is dus, om weer met Klappert te spreken, sprake van een substitutie-model in het denken. Het bijbelse Israël is bij Rahner minder het prototype, en daarmee de beste illustratie, van het falen en van de verlorenheid van iedere mens zonder Christus, zoals we dit bij Bultmann aantreffen, al komt ook die gedachte zoals bij Thomas ook bij Rahner wel even om de hoek kijken. Het gaat dus om een andere variant van het substitutie-denken. Vormde bij de lutheraan Bultmann de vervanging (substitutie) van vervallenheid en zonde door het tot zichzelf komen in Christus de rode draad van zijn betoog, dan is het bij Rahner eerder de gedachte van groei in volkomenheid en van verheffing door genade, waarom de kerk de plaats van Israël inneemt, zoals hij in alle hoffelijkheid toch ook duidelijk heeft doen uitkomen in het gesprek dat hij hield met Pinchas Lapide.<sup>29</sup> Bij Bultmann dus meer het tegenstellingsmodel wet - genade, terwijl

---

29. Pinchas Lapide en Karl Rahner, Heil von den Juden? Ein Gespräch. Grünewald, Mainz 1983; ned. vert.: Heil uit de Joden? Een discussie, Gooi en Sticht, Hilversum 1984. Zie bv. de discussie over Rom. 11,29 op p.14vv (ned. vert.) en de milde maar toch onmiskenbare scepsis waarmee Rahner spreekt over het 'gevoel' van de joden, die zich nog steeds beschouwen als uitverkoren volk, p.22vv. Onthutsend is soms de onkunde van Rahner, bv. waar hij niet blijkt te weten, dat het rabbijnse jodendom in verrijzenis gelooft (p.26v).

Rahners denken zich eerder beweegt binnen het harmoniemodel van belofte (duiding!) en vervulling. Beide modellen tesamen troffen we bij Thomas aan. Bij alle drie de auteurs wordt hiermee het oude testament vervangen door het nieuwe, en de joodse godsdienst door het christendom.

Evenmin als dit bij Bultmann aan te wijzen is, zijn Rahners gedachten over de verhouding tussen oude en nieuwe testament merkbaar beïnvloed door de schok van Auschwitz. Wanneer we dus zijn leerling Johann Baptist Metz mogen geloven en het criterium dat hij heeft geformuleerd,<sup>30</sup> op zijn leermeester toepassen, betekent dit dat we bij Rahners theologie - ondanks de enorme en bijna niet hoog genoeg te schatten verdienste die zij heeft gehad en nog heeft voor de vernieuwing in het katholieke denken - toch op onze hoede moeten blijven.

### 3. Het zoeken naar een alternatief

Wat valt er van de modellen die in de vorige paragraaf beschreven werden, te zeggen? Met welk recht hebben wij ze verouderd genoemd? En is het waar, dat ze nog altijd doorwerken? Maar vooral ook: in welke richting zou dan moeten worden gezocht naar een goed alternatief? Deze vragen eisen een eigen uitwerking, die niet meer in het kader van dit artikel gegeven kan worden. Toch wil ik hier enige aanduidingen geven, maar dan in de vorm van een nog uit te werken program en dus van onbewezen stellingen.

#### 3.1 Nieuw verworven inzichten in de exegese van het oude testament

Met welk recht werden de modellen verouderd genoemd? Als wij ons op Thomas concentreren: zijn manier van lezing van het oude testament is door de ontwikkeling van de exegese voor ons op drie wezenlijke punten niet meer mee te voltrekken:

(1) de opvatting is onhoudbaar geworden, dat het oude testament slechts wet zou zijn. De wet van Mozes is niet los te maken van de verbondssluiting op de Sinaï. In het verhaal volgens Exodus 34 definieert Jahwe zichzelf vóór het geven van de wet als 'een barmhartige en medelijdende God, lankmoedig, groot in liefde en trouw (chêsêd we-êmêt)' (Ex. 34,6). Ook de wet van Mozes was dus reeds een 'lex gratiae', een wet van genade.

(2) Ook het schema belofte-vervulling kan niet meer op de wijze gehanteerd worden zoals Thomas nog deed. Bultmann sprak inderdaad een in de exegese van het oude testament verworven standpunt uit, toen hij meende dat geen belofte of profetie in het oude testament in directe en letterlijke zin een voorspelling was van Jezus Christus (afgezien misschien van enkele late teksten?). De profetieën en beloften hebben betrekking op wat de profeten in een zeer nabije eigen toekomst verwachtten. Ook hier is dus het oude testament voller dan volgens het klassieke model gezien werd. Er zijn reeds tal van (partiële) vervullingen binnen het oudtestamentisch Israël.

(3) De uiterst negatieve beschrijving van Israëls geschiedenis kan niet meer zo direct en onmiddellijk, en zeker niet zo exclusief, worden opgevat als Gods oordelend woord over Israël. Het is slechts Gods woord als menselijk woord van Israël zelf. Zo gaat het in de deuteronomistische geschiedschrijving van b.v. de boeken Koningen om een kritische visie van Israël op zijn eigen verleden, vanuit een bekering tot de God van het Verbond. Daarom werd dit verleden zo zwart afgetekend, tendentius zwart; zwarter dus ook wel dan het in feite geweest is.

Op al deze drie punten heeft de exegese zich vrij gemaakt uit de ban van de oude dogmatiek. De theologie zelf heeft zich echter nog slechts zeer ten dele uit deze oude ban

---

30. Zie boven, blz. 0.

bevrijd. Vandaar de kloof tussen theologie en exegese van het oude testament. Deze kloof moet de theologie overbruggen, wil zij niet in verouderde modellen blijven steken. Van de andere kant kan het overbruggen van deze kloof de exegese van het oude testament bevrijden uit een nieuwe ban waarin zij minstens gedeeltelijk gevangen is: die van de godsdienstwetenschap (waar Bultmann haar aan uitlevert).

### **3.2 Vragen aan de exegese van het nieuwe testament**

De kloof tussen de theologie en de exegese van het oude testament is tegelijk een kloof tussen oud- en nieuwtestamentische exegese. Het is een herhaaldelijk opgemerkt feit, dat er wel veel theologieën van het oude en ook verschillende van het nieuwe testament zijn verschenen, en zelfs van hoge kwaliteit, maar dat er nog niet of nauwelijks sprake is van een bijbel-theologie die oude en nieuwe testament omvat. Komt dit, doordat de exegese van het nieuwe testament zich minder heeft bevrijd van de ban van de oude dogmatiek dan de exegese van het oude testament? Hoe moeten al die teksten waar Thomas zich op meent te kunnen beroepen, worden uitgelegd? In hoeverre heeft Thomas gelijk of ongelijk, wanneer hij voor zijn stelling dat het oude testament slechts wet is, zich beroept op Paulus, Johannes en de Hebrëënbrief? Hanteert ook het nieuwe testament al het schema belofte-ervulling op de manier waarop dit later in de theologie zou worden uitgewerkt? En is ook voor het nieuwe testament de voorafgaande geschiedenis van Israël inderdaad slechts een 'Geschiede des Scheiterns'? Hier stoten wij dus op de vraag naar het 'anti-judaïsme' van het nieuwe testament. Staat het nieuwe testament werkelijk en noodzakelijk aan de oorsprong van de besproken theologische modellen of moeten de teksten die als legitimatie hiervoor zijn aangevoerd, anders worden geïnterpreteerd? En hoe dan?

### **3.3 Alternatief aanwezig in de calvinistische traditie?**

Maar als deze modellen inderdaad verouderd kunnen worden genoemd, zijn ze dan nog wel werkzaam? Bij een heel aantal Duitse evangelische theologen, vooral uit de school van Bultmann, kennelijk wel, getuige hun felle reactie op de Rheinlandse synode. Wat betreft de katholieke theologie: dit zou nader bezien moeten worden. Maar hoe ligt het in de calvinistische traditie? Ongetwijfeld heeft zij van ouds her het oude testament een veel belangrijker plaats toegewezen en is hier ook van ouds her meer vanuit het geheel van de schrift getheologiseerd. Opvallend is, dat al eeuwen geleden theologen uit deze traditie over het Sinaï-verbond spraken als een 'genade-verbond' en de eenheid ervan met het verbond in Jezus Christus onderstreepten. Het is dan ook niet verwonderlijk, dat mensen als Miskotte en Van Ruler, die beiden zo sterk het belang van het oude testament benadrukten, in deze traditie stonden. Te onderzoeken zou zijn, in hoeverre ook de twee andere punten van de nieuwere exegese van het oude testament in deze traditie zijn opgenomen, in afwijking van wat wij bij Thomas (en gedeeltelijk bij Bultmann) zagen. Dat echter ook hier niet alles ideaal ligt, zou een analyse van de gedachten van Karl Barth over het oude en nieuwe testament (Kirchliche Dogmatik I/2, - 14) en vooral tussen Israël en kerk (K.D. II/2 - 34) kunnen uitwijzen.

### **3.4 Veranderingen in een theologie na Auschwitz**

Een theologie na Auschwitz is, zoals wij zagen, niet een theologie over een deelgebied. De hele theologie wordt anders, omdat haar hermeneutiek anders is. Wat betekent dit? Kennelijk krijgt de geschiedenis, ook de eigen recente geschiedenis, een plaats in de theologie die haar elders geweigerd wordt. Hierin komt de theologie na Auschwitz overeen met andere nieuwe vormen van theologie zoals politieke theologie, Latijnsamerikaanse bevrijdingstheologie, feministische theologie e.d. Deze vormen van theologie stellen alle een kritisch onderzoek in naar de christelijke traditie (boom) op grond van haar



werkingsgeschiedenis (vruchten). In die zin heeft haar hermeneutiek inderdaad, wat Klein terecht opmerkte maar ten onrechte afwees, ook een retrospectief karakter. Precies door en dankzij dit retrospectieve karakter echter nemen zij de bijbelse traditie van godsdienstige zelfkritiek weer op en zetten zij deze voort (in plaats van haar op de joden af te wentelen).

Voor de hermeneutiek van een theologie na Auschwitz lijkt echter ook een hernemen van het schema belofte-ervulling zeer rijk aan consequenties. Wat betekent het voor de theologie, als er in het oude testament reeds allerlei (partiële) vervullingen waren, en het oude testament dus niet een lege verwachting was naar de volheid van Christus toe? Wat betekent dit 'al wel' van het oude testament? Maar vooral: wat betekent het, als men erkent dat in Christus nog niet alle beloften vervuld zijn? Hoe verandert een theologie, als men niet meer door een spirituele (Thomas) of existentiële (Bultmann) interpretatie de aardse verwachtingen van een rijk van gerechtigheid en vrede als reeds vervuld verklaart? Wat betekent dan het belofte-overschot (Miskotte) van het oude testament, het 'nog niet' van oude en nieuwe testament samen, voor de theologie van nu?

Een andere belangrijke vraag heeft betrekking op de liturgie. Als de rituelen van het oude Israël niet zonder genade waren en de belofte die er in vervat lag niet zonder meer reeds vervuld is, als de christenen en het Israël van voor en na Jezus' komst dus nog veel gemeenschappelijke verwachtingen koesteren voor de toekomst op grond van gebeurtenissen en beloften die levend zijn gehouden als de herinneringen van Israël, wat betekent dit dan voor de liturgie? Is in de liturgie het substitutie-schema, dat wij bij Thomas aantreffen, al geheel overwonnen? Het paasfeest zou hier een goede toetssteen zijn.

Centraal staan zeker de christologie en soteriologie. Hoe kan zó in Jezus worden geloofd, dat geloven in zijn volheid niet ten koste gaat van het oude testament, door dit ten onrechte leeg of slecht te maken, zoals wij dit bij Anselmus, bij Thomas en bij Bultmann zagen gebeuren? Hoe zijn de drie nieuwe gezichtspunten van de exegese van het oude testament in de christologie te integreren? Als het waar is, dat de satisfactieleer daarbij moet worden afgewezen, hoe kan de betekenis van Jezus' kruisdood 'voor onze zonden' (1 Kor. 15, 3) dan nieuw worden doordacht?

Het afwijzen van de substitutie-theorie moet ook grote gevolgen hebben voor de gangbare godsleer en ecclesiologie. Als de God van het nieuwe verbond, de Vader van Jezus Christus, geen Andere is dan de God van Abraham, Izaäk en Jacob, wat dan te zeggen van een 'natuurlijke theologie'? Heeft deze alleen maar gefunctioneerd om buiten Israël om een toegangsweg te vinden tot de God waarin christenen geloven? Moet zij geheel worden afgewezen (Karl Barth)? Of moet hier genuanceerd worden? En wat de ecclesiologie betreft: als de kerk niet zonder meer het oude Israël vervangt, hoe is dan de verhouding tussen kerk en synagoge? Meer dan de verhouding tussen b.v. protestanten en katholieken moet dit wel de oecumenische vraag bij uitstek worden genoemd, en ook de grondvraag voor iedere ecclesiologie.

Wij hebben gezien - of beter gezegd: slechts aangeduid - hoe de verandering in het schema belofte-ervulling op alle terreinen van de theologie grote consequenties heeft. Werd vroeger, zoals wij bij Thomas van Aquino zagen, alle nadruk gelegd op het 'nog niet' van het oude testament en het 'al wel' van het nieuwe, dan zal een theologie na Auschwitz juist het 'al wel' van oude en nieuwe verbond samen en ook het eschatologische 'nog niet' van zowel oude als nieuwe verbond krachtiger naar voren brengen.

Alles samenvattend kunnen wij zeggen: in de theologie na Auschwitz gaat het erom, dat de ziel van de theologie geheeld wordt waar zij ongezond gespleten was, en waar zij geatrofieerd was, weer tot leven wordt gewekt. Het is dus een program, waaraan de

christelijke theologie om haar eigen belang moet werken, maar waardoor zij tegelijk aan onrecht tegen joden, voor zover zij daar medeplichtig aan was, een halt toeroept.<sup>31</sup>

---

31. Wij hebben hier naar deze te bespreken theologen verwezen met hij en hem. Het zijn inderdaad allemaal mannen. Men kan dit betreuren. Wat ik zelf betreur is vooral de noodzaak van deze eenzijdige selectie. De theologen, die we hebben uitgekozen, moesten nl. aan verschillende vereisten voldoen. Ze moesten (a) iets belangrijks te zeggen hebben over de omgang met het oude testament; (b) deze belangrijke inhoud moest ook verbonden zijn met een eigen geprononceerde methode, zodat men kan spreken van typen van benadering; (c) ze moesten 'school' hebben gemaakt en dus navolgers hebben gekregen die in hun richting zijn verder gegaan; ze moesten m.a.w. een belangrijk stempel hebben gezet op het theologisch denken. Als men de geschiedenis van de theologie overziet, zal het moeilijk zijn anderen dan mannen te vinden, die aan al deze voorwaarden voldoen. Tenzij misschien in het eigen heden. Maar dan is er toch van 'school' en van enige afstand voor een juiste beoordeling nauwelijks of niet sprake. Vandaar de in dit opzicht inderdaad eenzijdige selectie.

# HET JOODSE VOLK EN HET OUDE TESTAMENT IN DE THEOLOGIE

## DEEL II: VOORBIJ TWEE ANTI-JOODSE BESCHOUWINGSWIJZEN

### Inleiding

In de voorgaande bijdrage zagen we, dat er in de theologie een nauw verband bestaat tussen de manier waarop zij het oude testament en de manier waarop zij het joodse volk beschouwt. In de inleiding daarvan werd al even aangestipt dat de verhouding tussen oude testament en joodse volk op twee ogenschijnlijk tegengestelde wijzen wordt gedacht: een identificerende en een oppositionele vorm. In de eerste twee paragrafen van de nu volgende bijdrage zullen we deze op het eerste gezicht tegenstrijdige vormen nader analyseren (1 en 2). Toch komen beide vormen merkwaardig overeen in de negatieve houding ten aanzien van het joodse volk (3). Om het beeld compleet te maken moet er in een vierde paragraaf (4) nog een spiegelbeeld aan worden toegevoegd: de twee tegengestelde negatieve vormen hebben ieder ook een positieve variant. Tot slot bespreken we een wensdroom van het tweede Vatikaans Concilie, die werkelijkheid zou moeten worden (5).

### 1. Gelijktelling van oude testament en huidige jodendom

We zagen al waartegen de synode van de Evangelische Kerk in de Westduitse deelstaat Rheinland in haar verklaring van 1980 protesteerde: 'Eeuwen lang werd het woord "nieuw" in de bijbeluitleg tegen het joodse volk gericht: het nieuwe verbond werd als tegenstelling tot het oude verbond, het nieuwe godsvolk als vervanging van het oude godsvolk verstaan'. Wordt het oude testament beschouwd als door de komst van Christus verouderd en afgedaan, dan heeft ook het jodendom theologisch geen reden (of zelfs geen recht) van bestaan meer. Wie of wat had de synode concreet op het oog? Vocht zij tegen windmolens of bestreed zij een ernstig en nog altijd aanwezig gevaar?

#### 1.1 Harnack, Schleiermacher en anderen

Dat haar beweringen niet zomaar uit de lucht waren gegrepen, wordt duidelijk als wij ons herinneren wat Adolf von Harnack (1851-1930) en wat een eeuw eerder al Friedrich Schleiermacher (1768-1834) over het oude testament en over de joden heeft geschreven. Het mag als bekend worden verondersteld, dat juist deze twee theologen, voordat Karl Barth in het begin van de jaren twintig aan het theologische firmament verscheen, een krachtig stempel hebben gedrukt op heel de Duitse protestantse theologie. De meest geciteerde uitspraak over het verouderd zijn van het oude testament voor de christelijke theologie stamt wel van eerstgenoemde in zijn boek Marcion. Harnack schrijft daar:

"Het oude testament in de tweede eeuw te verwerpen was een fout, die de grote kerk terecht heeft afgewezen; het in de zestiende eeuw nog te behouden was een noodlot, waaraan de reformatie zich nog niet kon onttrekken; het echter sinds de negentiende eeuw nog als kanonieke oorkonde in het protestantisme te bewaren is het gevolg van een religieuze en kerkelijke verlamming".<sup>32</sup>

---

32. 'Das Alte Testament im 2. Jahrhundert zu verwerfen war ein Fehler, den die grosse Kirche mit Recht abgelehnt hat; es im 16. Jahrhundert beizubehalten war ein Schicksal, dem sich die Reformation noch nicht zu entziehen vermochte; es aber seit dem 19. Jahrhundert als kanonische Urkunde im Protestantismus noch zu konservieren ist die Folge einer religiösen und kirchlichen Lähmung'. Adolf von Harnack, Marcion, Das

Glasheldere taal. In een commentaar op deze uitspraak zeggen Beker en Hasselaar: "niet vele theologen hebben Harnack's moed opgebracht voor deze mening zo duidelijk uit te komen, hoewel zij in hun theologie er wel naar handelden".<sup>33</sup> Dat is een dubbel verwijt, want als zij Harnack's moed al mogen prijzen, waarvan zij het gebrek bij andere theologen aanklagen, dan gruwen zij toch van wat hij zo duidelijk gezegd heeft. Wie hebben deze barthiaans geïnspireerde auteurs met hun wat "boosaardige" commentaar, zoals ze het zelf noemen, op het oog gehad? Welke theologen beschouwen het oude testament als een voor christenen verouderde en waardeloos geworden oorkonde, al durven ze dat niet zo ronduit te zeggen? Bijna zeker moeten deze te zoeken zijn onder die hedendaagse protestantse theologen (waaronder met name Bultmann en diens school), die door Karl Barth kort voor zijn dood onder de noemer zijn gebracht van "een nieuwe krachtige Schleiermacher-renaissance".<sup>34</sup>

Voor Schleiermacher zelf echter gaat het eerste verwijt van Beker en Hasselaar, dat van onduidelijkheid, niet op. In zijn theologische hoofdwerk *Der Christliche Glaube* is hij nl. onomwonden voor zijn mening uitgekomen. Wel verschilde die mening niet veel van die van Harnack, in sommige opzichten was ze zelfs nog uitgesprokener. De tweede klacht, van verwaarlozing en minachting van het oude testament, snijdt hier dus zeker hout. Of daar terecht over geklaagd wordt, of het dus inderdaad zo erg is dat het oude testament verwaarloosd wordt, mag vooralsnog een open vraag blijven. Maar dat Schleiermacher bijzonder weinig waarde hechtte aan het oude testament voor een christen, is zonneklaar. Zo luidt een van de "leerzinnen", waarin deze 'vader van de negentiende-eeuwse protestantse theologie' naar zijn gewoonte een lange paragraaf tevoren bondig samenvatte, aldus: "De nieuwtestamentische geschriften zijn naar hun oorsprong authentiek en als norm voor het christelijk leven toereikend".<sup>35</sup>

Dat hier geen vergissing in het spel is, maar dat Schleiermacher meende wat hij schreef, maakt de daarop volgende paragraaf duidelijk. Schleiermacher noemde wat hij daarin schreef een "bij-zin" of "toe-voeging" (Zusatz) bij de voorafgaande leer over het nieuwe testament. Deze paragraaf 132 handelt over de oudtestamentische geschriften, en meer in het bijzonder over de redenen, waarom deze geschriften niet noodzakelijk zijn voor de christelijke gelovige. De overbodigheid geldt vooral voor de mozaïsche wet, die Schleiermacher het "aan het christendom meest vreemde" noemt. Maar ook wat volgens Schleiermacher in deze geschriften "het aan het christendom meest verwante" is, nl. de messiaanse profetieën, kan de christen missen. Deze blijven in hun voorspellend karakter toch altijd problematisch. Ze roepen daarom ook conflicten met de historische wetenschap op, indien men ze opvat als "bewijzen" voor het christelijk geloof. Maar wij hebben zulke bewijzen niet nodig, "omdat wij de ervaring hebben en de nieuwtestamentische Schrift het ook goedkeurt, dat men ophoudt omwille van zulke getuigenissen te geloven, als men onmiddellijke zekerheid uit eigen zicht (Anschauung) gewonnen heeft".<sup>36</sup> Het slot van deze paragraaf laat evenmin als de fameuze zin van Harnack aan helderheid iets te wensen over. Schleiermacher schrijft daar nl., dat het weliswaar op historische gronden te verdedigen is om het oude testament in zijn geheel met het nieuwe testament in één band te laten, zoals tot nog toe gebruikelijk, maar hij voegt er wel een onthullende voorwaarde aan toe:

---

Evangelium vom fremden Gott, (1921) 21924, 127.

33. E.J.Beker en J.M.Hasselaar, *Wegen en kruispunten in de dogmatiek*, deel 1, Kampen 1978, 144. In een bijlage (143-149) over "De verhouding tussen Oud en Nieuw Testament als beslissende factor bij de bepaling van de éénheid van de Schrift", waar zij sterk voortbouwen op de gedachten van Van Ruler.

34. "Eine neue, wuchtige Schleiermacher-Renaissance"; aldus Karl Barth in zijn Nachwort bij de *Schleiermacher-Auswahl*, München/Hamburg 1968, 300.

35. Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, deel 2, Berlin 1960, par.131, blz.299.

36. T.a.p. 308.

"alleen zou de juiste betekenis van de zaak beter tot haar recht komen, als het oude testament als bijlage op het nieuwe zou volgen, omdat de huidige plaats toch wel schijnt te veronderstellen, dat men zich eerst door het hele oude testament heen moet werken, om op een juiste weg naar het nieuwe te geraken".<sup>37</sup>

Als men dit leest, kan men zich afvragen of Harnack misschien juist door zulk een zin van Schleiermacher tot zijn uitspraak is gekomen over de religieuze en kerkelijke verlamming, waaraan het te wijten zou zijn dat het oude testament ook nog in de negentiende eeuw als kanonieke oorkonde gehandhaafd bleef. Dat lag dan niet aan Schleiermacher, getuige het bovenstaande citaat. Schleiermacher had eigenlijk al geschreven, wat Harnack een eeuw later iets retorischer zou herhalen.

In een openbare brief aan Dr. Lücke uit 1829, waarin hij met hem de nieuwe uitgave van zijn grote werk besprak, wees Schleiermacher met een vooruitziende blik op het gevaar van een conflict tussen geschiedeniswetenschap en theologie, dat hij in de toekomst zag opdoemen over de kwestie van de messiaanse profetieën. Voor hem was echter, zoals hierboven ook reeds bleek uit de citaten van *Der christliche Glaube* zelf, dit conflict onnodig. Haarscherp gaf hij in deze brief ook de redenen aan, waarom de christen naar zijn mening afstand kon doen van de messiaanse profetieën; in dezelfde zin maakte hij tevens duidelijk, dat het voor hem niet ging om een *noodsprong pour besoin de la cause*. De uitspraak lijkt me niet minder kras dan de fameuze zin van Harnack:

"Deze overtuiging, dat het levende christendom in zijn voortgang helemaal geen steunpunt uit het jodendom nodig heeft, is in mij zo oud als mijn religieus bewustzijn zelf".<sup>38</sup>

Geschiedkundig zijn er wel, zegt hij hier en elders, allerlei ontwikkelingen aan te wijzen en kan men zelfs zeggen, dat het christendom uit het jodendom is voortgekomen; maar dan toch als een volstrekt eigen en autonome godsdienst, met een eigen blik (*Anschauung*) en een eigen gevoel (*Gefühl*), die wezenlijk van het jodendom verschillen. Daarom zijn die geschiedkundige verbanden nu niet wezenlijk meer: "het christendom staat weliswaar in een bijzondere geschiedkundige samenhang met het jodendom; wat echter zijn historisch bestaan en zijn afstamming (??*Abzweckung*) betreft, verhoudt het zich op gelijke wijze tot jodendom en heidendom"; en dan volgt als glasheldere conclusie:

"dus kan men het christendom ook op generlei wijze als een omvorming of een vernieuwende voortzetting van het jodendom beschouwen".<sup>39</sup>

Als regel kan men zelfs zeggen, dat van het oude testament voor een christen "datgene de minste waarde heeft, wat het uitdrukkelijkste (am *bestimmtesten*) joods is".<sup>40</sup>

Het ligt voor de hand, dat wie zo over het oude testament spreekt als een boek, dat voor christenen geheel "achterhaald" en "verouderd" is, ook niet - om het voorzichtig uit te drukken - grote achting zal hebben voor het jodendom. Hiermee komen we dus terug op het tweede lid van onze vergelijking: de verhouding van de theologie tot het jodendom. En inderdaad, al in zijn retorische jeugdwerk over de godsdienst noemde Schleiermacher het jodendom "reeds lang een dode religie". De reden, waarom hij er toch over wilde spreken, lag niet in het feit, dat het de voorloper van het christendom zou zijn ("ik haat deze manier om godsdiensten historisch op elkaar te betrekken"), maar dat hij de godsdienst wilde prijzen, ook die van het jodendom. Wat viel er dan te prijzen in de godsdienst van Israël? Dit is zijn antwoord:

---

37. "Nur würde der richtige Sinn der Sache sich besser aussprechen, wenn das alte Testament als Anhang dem neuen folgte, da die jetzige Stellung nicht undeutlich die Forderung aufstellt, dass man sich erst durch das ganze A.T. durcharbeiten müsse, um auf richtigem Wege zum Neuen zu gelangen"; t.a.p. 308.

38. Zweites Sendschreiben, in Schleiermacher-Auswahl 151.

39. *Der christliche Glaube* t.a.p., deel 1, 83 (leerzin van par.12) en 84.

40. T.a.p., 86.

"Het (jodendom) heeft een zo mooi kinderlijk karakter".

Wel voegde hij aan deze lofprijzing onmiddellijk toe, dat dit mooie bedolven en bedorven is geraakt door veel wat met religie niets te maken heeft (m.n. door politiek en moraal) en dat het jodendom zelfs een merkwaardig voorbeeld is geworden van het totale verdwijnen van religie. Waarin lag dan het "mooie kinderlijke karakter" van het jodendom? Volgens de jonge Schleiermacher hierin, dat de joden meenden, dat God door geschiedkundige gebeurtenissen ingreep om zijn volk te belonen of te straffen, dus in de idee "van een algemene onmiddellijke vergelding". Deze idee is echter "hoogst kinderlijk", zegt hij, en was alleen te handhaven door een volk dat een heel beperkte horizon had en allerlei natuurlijke oorzaken en gevolgen van handelingen niet kende. Toen het joodse volk meer contacten kreeg met andere volkeren en meer van de wereld kon overzien, moest deze idee wel sterven. Haar laatste uitbloei was het geloof aan een Messias. Jezus echter heeft zich volgens Schleiermacher uitdrukkelijk tegen dit vergeldingsdogma verzet. Nadat hij aldus het jodendom letterlijk het graf had ingeprezen (schon lange eine tote Religion!), ging hij over tot een lofrede op het christendom: "Heerlijker, verhevener, de volwassen mensheid waardiger, dieper indringend in de geest van de systematische godsdienst...(enz.)".<sup>41</sup>

Wij volstaan hier met de weergave van deze gedachten van Schleiermacher. De theologische opvattingen, die worden besproken, becommentariëren nl. gedeeltelijk elkaar, daarom is het beter een verdubbeling te voorkomen en nu nog wat terughoudend te zijn. Ten aanzien van een kritiek op Schleiermacher zal met name de theologie van Miskotte zeer verhelderend blijken te zijn, omdat Miskotte als bijna geen ander theoloog benadrukt heeft hoe actueel het oude testament ook voor hedendaagse christenen nog is. Intussen willen we toch één punt uit Schleiermacher's gedachtengang nog met name releveren, omdat dit voor een theologie, die zich op het gebeuren in de tweede wereldoorlog en op 'Auschwitz' wil bezinnen, van uitermate groot belang zal blijken te zijn. Bedoeld is wat Schleiermacher noemt het 'vergeldingsdogma', de gedachte nl. dat God zijn volk beloont of straft alnaargelang het zich aan zijn voorschriften en geboden houdt. Kan zo'n gedachte na Auschwitz nog stand houden? Kan Auschwitz gezien worden als een beproeving, die God aan zijn volk gezonden heeft, of zelfs als een straf voor zijn ontrouw? Of is zulk een verklaring van dit afschuwelijke gebeuren in onze geschiedenis godslasterlijk en is 'Auschwitz' juist het definitieve argument om aan te nemen, dat God met het wee (en dus ook met het wel?) in onze geschiedenis niets te maken kan hebben? Is Auschwitz met andere woorden het einde van elke theologie, die God en geschiedenis met elkaar in verbinding brengt, of in ieder geval het einde van elke theodicee-vraag, die God om rekenschap vraagt over wat er in onze geschiedenis gebeurt? Komen wij nu, al of niet 'na Auschwitz', eindelijk tot het inzicht, dat Schleiermacher met een vooruitziende geest al in 1799 verworven had, toen hij zijn 'Redevoeringen over de godsdienst' aan het papier toevertrouwde en zulk een theodicee-vraag een uiting vond van kinderlijk-naïef denken, dat van wereldpolitiek en van gewone geschiedkundige factoren nog geen benul heeft? Of moeten we omgekeerd zeggen, dat Schleiermacher het 'wezenlijke' van de godsdienst van het bijbelse Israël en van het oude testament met wat hij noemde het 'vergeldingsdogma' verkeerd bepaald heeft? Bij een nieuw doordenken van heil en verlossing, bij de soteriologie dus, die volgens onze voorafgaande beschouwingen over het gedrag van de kerken in de oorlog en hun houding tegenover de machthebbers en tegenover het kwaad in deze wereld noodzakelijk is, zullen dit soort vragen onontkoombaar zijn.<sup>42</sup> Schleiermacher zal ons met zijn antwoord bezig blijven houden, al zullen wij het afwijzen.

---

41. Friedrich Schleiermacher, Über die Religion; Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Göttingen 61967, 191-193 (eerste uitgave: Berlin 1799, 286-291).

42. Zie in deze bundel de bijdrage 'Heil door Jezus alleen?' en in onze monografie Vijandige broeders? Een theologische reflectie op het uiteengaan van de christelijke kerken en het joodse volk, Kampen 1995, hfdst. 2 'De oorlogsjaren' en hfdst. 9 'Messias en messiaanse tijden, of het ongelijk van een soteriologische substitutie'.

## 1.2 Wiskundige formule

Op een wiskundige formule gebracht zou men de dubbele verhouding, die we tot nu toe besproken hebben en met het voorbeeld van Harnack en Schleiermacher hebben toegelicht, in de volgende vergelijking kunnen uitdrukken:

christelijke theologie : oude testament = christelijke theologie (en kerk) : joodse volk.

Hierbij worden oude testament en huidige joodse volk dus gelijkgesteld en beide als overleefd en afgedaan beschouwd. Althans, voorzover het huidige joodse volk nog door zijn eigen godsdienst gekenmerkt wordt, wat Schleiermacher minstens voor een aantal van zijn meer verlichte leden betwijfelde.<sup>43</sup> Toch kent de vergelijking nog een omgekeerde vorm, die zich zelfs meer nog dan de vorige kan beroepen op een traditie van eeuwen. Hierover handelen we in de volgende paragraaf.

## 2. Tegenoverstelling van oude testament en huidige jodendom

Vaak worden jodendom en oude testament in de christelijke theologie niet met elkaar geïdentificeerd, maar juist aan elkaar geopponeerd. Volgens deze christelijke visie verstaat het jodendom zijn eigen bijbel niet. Het jodendom na Christus (en meestal reeds het jodendom ten tijde van en voor Christus) wordt ontrouw verklaard aan zijn eigen Schriften, en wel totaal ontrouw. Er wordt van de joden gezegd, dat ze van hun Schriften wel de letter hebben behouden, maar niet de geest. Er wordt benadrukt, dat het oude testament alleen in Christus en daarom alleen door christenen naar zijn eigenlijke geest gekend kan worden, omdat het oude testament immers geheel, zij het vaak op een nog verborgen manier, naar Christus verwijst en op zijn komst gericht staat. Daarom is de geest van deze Schriften de geest van Christus, de Heilige Geest.

### 2.1 Gerhard Kittel en nazi-Duitsland

Zo kon een man van groot exegetisch gezag als Gerhard Kittel, redacteur van het befaamde theologische woordenboek, het nieuwe testament karakteriseren als "het meest anti-joodse boek van de hele wereld",<sup>44</sup> en onderstreepte hij met klem het onderscheid tussen het oude testament en het joodse volk. Voor hem was trouwens niet alleen het nieuwe testament anti-joods, ook het oude testament was dat al. De bedoeling van Kittel was een scheiding aan te brengen, niet tussen nieuwe en oude testament (Schleiermacher en Harnack, en in de oudheid al Marcion), maar tussen oude testament en jodendom, om zoals hij zei, het oude testament als christelijk boek voor de kerk te kunnen redden. Het tijdstip, waarop Kittel deze gedachten uitte, was navrant, nl. in het Hitler-Duitsland van de dertiger jaren, toen de beruchte Ariërparagraaf reeds afgekondigd was en de "deutsche Christen" hun pleidooi hielden voor een "judenreine Kirche". Maar wat hij theologisch zei, was allerminst nieuw. Hij zette inderdaad een eeuwenoude traditie voort, die (al of niet terecht, dat mag hier nog in het midden blijven) zich beriep op teksten als deze van Paulus aan de christenen van Korinthe: "Hun (nl. van de Israëlieten) denken raakte verstard. Ja, tot op de huidige dag is diezelfde sluier gebleven, als zij lezen in de boeken van het oude testament. Hij wordt niet weggenomen, want alleen Christus doet hem verdwijnen. Tot heden toe ligt een sluier over hun geest, telkens wanneer Mozes wordt voorgelezen" (2 Kor. 3,14-15).

---

43. Mogelijk heeft Schleiermacher hier o.a. gedacht aan zijn beroemde joodse tijdgenoot Moses Mendelssohn, die de joodse godsdienst overeenkomstig de eisen van de Verlichting had gepresenteerd als "godsdienst van de rede", maar daarbij van geloof in een op geschiedenis betrokken God niet veel heel liet.

44. "das anti-jüdischte Buch der ganzen Welt". In: Forschungen zur Judenfrage, I (1937), 62; geciteerd uit J.S. VOS, Politiek en exegese: Gerhard Kittels beeld van het jodendom (Verkenning en Bezinning 17, 1983, nr.2), Kampen, Kok, 1983, 18.

## 2.2 Beeldengroep te Straatsburg

Veel teksten uit diverse geschriften in het nieuwe testament, met name uit het evangelie van Johannes, worden van oudsher voor deze visie als wapenarsenaal gebruikt. Zegt Jezus in dit laatste evangelie niet tegen zijn joodse gesprekspartners, dat Mozes en de schriften vóór hem en tegen 'de joden' getuigen (Joh. 5,45-47)? En worden de joden die aan dit getuigenis geen gehoor willen geven en weigeren in Jezus te geloven, niet kinderen van de Satan genoemd in plaats van kinderen van God (Joh. 8,44)? Ook de vergelijking met de blindgeborene, die zo ongunstig voor de leiders van Israël uitpakt, omdat ze ziende blind worden genoemd (Joh. 9,40), heeft geschiedenis gemaakt. Samen met de sluier van Paulus uit de tweede Korinthisbrief heeft dit johanneïsche beeld van blindheid in de iconografie geleid tot de gekijkte voorstelling van de ziende kerk tegenover de geblinddoekte synagoge.

Een schitterend exemplaar van dit iconografisch motief is nog te zien aan het zuidelijk voorportaal van de kathedraal van Straatsburg. Toch kan men juist aan deze uitbeelding in Straatsburg zien, dat men minstens moet nuanceren als men bij dit iconografisch motief over een anti-joods thema spreekt. Natuurlijk, het beeld van de geblinddoekte synagoge, die een gebroken lans in de hand houdt, haar kroon voor de voeten had liggen (tegenwoordig verdwenen) en die ook haar koningsmantel is kwijtgeraakt, verraadt een groot christelijk meerwaardegevoel. Maar in een interessante studie over deze beeldengroep<sup>45</sup> is terecht opgemerkt, dat de synagoge zeer mooi is, ja mooier nog dan de kerk. Is dat niet vreemd? Bovendien staat of liever zit koning Salomo tussen beiden in. Wat doet die daar? De beeldengroep moet gemaakt zijn rond het jaar 1235 en uit teksten uit die jaren en uit de voorafgaande twaalfde eeuw blijkt hoe deze beelden waarschijnlijk bedoeld zijn en wat zij symboliseren. Koning Salomo is de bruidegom uit het toen bij theologen en geestelijke schrijvers uiterst geliefde Hooglied, en hij is tegelijk voorafbeelding van Christus, de ware bruidegom. Maar hij is ook de rechter, die 'zitting' houdt. Zo was hij een voorbeeld voor de aardse rechter ter plaatse, want het zuidportaal was in Straatsburg de plek waar toentertijd vonnis gesproken werd. Maar tegelijk heeft de scène ook betrekking op de laatste oordeelsdag van Christus. De rechter Salomo / Christus heeft als Bruidegom uit het Hooglied twee bruiden, van wie de ene hem nog niet kent en van hem weg kijkt. Volgens het commentaar op het Hooglied, dat aan Gregorius de Grote werd toegeschreven en een grote invloed op de latere uitleg heeft uitgeoefend, is de zwarte bruid die in het Hooglied voorkomt de synagoge. De woorden die de bruidegom tot zijn zwarte bruid spreekt, 'schoon ben je, mijn vriendin, lieflijk en aantrekkelijk', zijn dus, aldus dit commentaar, tot de synagoge gericht. Zo kon schoonheid een iconografisch attribuut van de synagoge worden. Zij is ook zwart, omdat het ware licht haar nog niet verlicht. Dat laatste is niet (meer?) te zien aan het beeld van de synagoge. Maar haar schoonheid wel, die op een verstilde manier van haar uitstraalt, want die schoonheid gaat met iets van droefheid en lijden gepaard. Er zijn dus twee bruiden, de synagoge en de kerk. Bernardus van Clairvaux vraagt zich in een preek over het Hooglied af, hoe dit mogelijk is, en vooral hoe de kerk als bruid er blij om kan zijn, dat haar eigen bruidegom zich tot de mooie zwarte bruid wendt. Bernardus' antwoord luidt: "één bruidegom is voldoende voor beide, zij zijn immers niet twee, maar slechts één, want hij (de bruidegom, Christus) is onze vrede, die uit twee bruiden een enkele maakt, opdat er uiteindelijk slechts één bruid en één bruidegom is".<sup>46</sup> Het lijkt er dus eerder op, dat de kerk hier vol spanning en hoop kijkt naar de synagoge. De kerk kijkt ook eerder lief dan trots of vernederend en lijkt het moment af te wachten, waarop Salomo / Christus - zoals op andere middeleeuwse afbeeldingen te zien is - de synagoge van haar blinddoek zal bevrijden. Het

45. De historische achtergrond hiervan wordt beschreven door Otto von Simson, 'Ecclesia und Synagoge am südlichen Querhausportal des Strassburger Münsters', in: Lieselotte Kötzsche / Peter von der Osten-Sacken (red.), Wenn der Messias kommt; das jüdisch-christliche Verhältnis im Spiegel mittelalterlicher Kunst (= Veröffentlichungen aus dem Institut Kirche und Judentum, Bd. 16), Berlin z.j., 104-128.

46. Bernardus van Clairvaux, Migne P.L. 183, kol. 1163v; geciteerd uit Otto von Simson t.a.p., 114.



laatste oordeel is hier niet verdoemenis en verderf, maar redding en barmhartigheid, ook voor de synagoge: het moment waarop kerk en synagoge één zullen worden, één enkele bruid voor Christus.

Hebben we dan wel terecht het militante woord 'wapenarsenaal' gebruikt? Uit zo'n beeldengroep en uit de teksten die haar tot spreken kunnen brengen blijkt wel, dat simplificaties moeten worden vermeden. Het was niet alles jodenhaat wat de christelijke klok sloeg. In het Straatsburg van 1235 hadden de joden een gewaardeerde plaats in de samenleving en er schijnt daar i.t.t. elders van discriminatie weinig of geen sprake te zijn geweest. Toch is ook in deze serene beeldengroep het tweede negatieve model, dat wij bespreken, duidelijk aanwezig.

### 2.3 Een middeleeuws mysteriespel

Datzelfde tweede model kon zich op andere plaatsen veel negatiever manifesteren. Het twaalfde eeuwse mysteriespel *Mystère d'Adam* is hiervan een duidelijk voorbeeld. Het is het eerste mysteriespel, dat buiten het kerkgebouw werd opgevoerd en tevens het oudste mysteriespel, dat in de volkstaal werd geschreven. Zoals men de beelden aan de buitenkant van een kathedraal wel terecht 'de catechismus van de armen' heeft genoemd, omdat ongeletterden deze konden lezen na de uitleg die ze ervan in de kerk kregen, zo kan men bij dit mysteriespel ook terecht spreken van een verkondiging voor het volk, die van veel grotere directe invloed was dan allerlei geleerde tractaten. Dit mysteriespel is voor onze beschouwing niet alleen interessant, omdat het een duidelijk voorbeeld vormt van wat wij het tweede negatieve model hebben genoemd en omdat het symptomatisch kan worden geacht voor (minstens een deel van de) volkse verkondiging in de middeleeuwen, maar ook omdat het een goed uitgangspunt vormt voor beschouwingen over de-escalatie van het conflict tussen christenen en joden en over het geleidelijk aan ongeloofwaardig worden van de theologische legitimatie daarvan.

In het *Mystère d'Adam* worden de gebeurtenissen van Adam en Eva, Kaïn en Abel uitgebeeld: een processie van profeten die Jezus Christus aankondigen, vormt het hoopvolle tegenbeeld. Einde en climax van het mysteriespel is het strijdgesprek dat de profeet Jesaja voert met een jood uit het eigentijdse twaalfde-eeuwse Frankrijk over de profetieën uit zijn boek. Het betreft het messiaanse visioen van hoofdstuk 11 en een tekst uit het zevende hoofdstuk (7,14), die uitgelegd wordt als een overduidelijke voorspelling van de geboorte van Jezus uit de maagd Maria.<sup>47</sup> Met alle retorische bekwaamheid wordt door de Jesaja van het mysteriespel heel wat venijn over het joodse volk uitgestort. Het volk is dom en onverstandig omdat het zijn eigen Schrift niet verstaat, anders zou het immers geloven in Jezus als de aan Israël beloofde messias; om zijn ongeloof verdient het joodse volk daarom verworpen te zijn.<sup>48</sup> Dat laatste punt, de verwerping van Israël, is zoals we nog zullen zien, een escalatie die in strijd moet worden genoemd met het nieuwe testament, waar Paulus uitdrukkelijk het tegendeel beweert.<sup>49</sup> We hebben trouwens ook aan de beeldengroep te Straatsburg kunnen zien, dat de idee van verworpenheid van het joodse volk door God niet een overal heersende visie was. Maar dat Jesaja aan het joodse volk verwijt, dat het 'verstokt' is in zijn ongeloof en de tekst van zijn eigen profeten niet verstaat, lijkt minstens op het eerste gezicht niet meer te zijn dan een dramatisering van wat in het nieuwe testament al vervat ligt. Het zg.

---

47. Voor een uitvoeriger analyse van de middeleeuwse exegese van Jes. 7,14 zie de bijdrage Jezus voorzeggd door de profeten? in deze bundel.

48. Zie F.E. Talmage (ed.), *Disputation and Dialogue: Readings in the Jewish-Christian Encounter*, KTAV, New York 1975, 90-91; de Engelse vertaling van de Jesaja-passage daar op 100-108.

49. Zie in deze bundel paragraaf 1.2 in de bijdrage Joden en christenen: één geloof? Zie ook onze monografie *Vijandige broeders?*, m.n. de paragraaf over het thuishalen van Paulus (7.2) en hoofdstuk 10 over het ongelijk van de ecclesiologische substitutie.

'verstokkingsdecreet' uit Jesaja (Jes. 6,9-10) over het ongeloof van het joodse volk aan zijn eigen profeet wordt daar op verschillende cruciale punten aangehaald (bv. Mt. 13,14-15; Hand. 28,26-27) en in het Johannesevangelie, waar het ook geciteerd wordt, volgt er zelfs de zin op: "Dit zei Jesaja, omdat hij zijn (Jezus') glorie had gezien; en hij sprak over hem (Jezus)" (Joh. 12,37-41).

Toch maakt juist dit mysteriespel ook iets anders duidelijk: zo kunnen wij nu de Schrift niet meer lezen. Er heeft sindsdien dus een zeer belangrijke verschuiving plaatsgevonden. De paradoxale situatie doet zich voor, dat de meeste christelijke exegeten en systematisch theologen nu het standpunt van de berispte jood hebben overgenomen - zeker wat betreft de directe en oorspronkelijke zin van de teksten. Later in deze bundel komen we op dit merkwaardige feit uitvoerig terug.<sup>50</sup>

## 2.4 Wiskundige formule

Wiskundig uitgedrukt luidt de formule bij deze vorm om oude testament en joodse volk met elkaar in verband te brengen anders dan bij de eerste negatieve vorm. De vergelijking wordt juist ontkend:

christelijke theologie : joodse volk ] christelijke theologie : oude testament.

Dit betekent niet, dat de twee verhoudingen niets met elkaar te maken zouden hebben, alsof hier geen verband meer zou bestaan tussen het denken over het oude testament en de waardering voor het joodse volk. Bij de eerste vorm was er een directe vergelijking, bij de tweede vorm is sprake van een omgekeerde evenredigheid: hoe hoger het aanzien stijgt van het oude testament, des te lager daalt het aanzien van het joodse volk; en omgekeerd: hoe lager het aanzien van het joodse volk, des te hoger het aanzien van het oude testament. Deze antithetische vorm zullen wij nog bij verschillende auteurs aantreffen. Met name in de bijdrage over Karl Barth zullen we zeer duidelijk met deze vorm geconfronteerd worden, al zal daar blijken dat ook binnen deze tweede vorm, zoals binnen de eerste, weer talloze variaties mogelijk zijn. Daarom lijkt het niet nodig er hier verdere voorbeelden van te geven.

## 3. Eenzelfde anti-joodse traditie

De verhouding, die in de christelijke theologie wordt gelegd met enerzijds het oude testament en anderzijds het jodendom kent dus twee vormen, die bij eerste oogopslag diametraal tegenover elkaar lijken te staan. Maar die schijn bedriegt.

### 3.1 De tegenstelling betreft vooral het oude testament

De houding tegenover het oude testament is inderdaad tegengesteld: in de ene vorm is het verouderd, in de andere vorm is het wel van belang of zelfs van groot belang voor de huidige christen. Indien er enige nuances en beperkingen worden aangebracht, sluiten de twee vormen elkaar echter niet uit. Het is heel goed mogelijk het oude testament in bepaalde opzichten volkomen verouderd te verklaren en het in een ander opzicht voor Christus op te eisen. Dit duidt er reeds op, dat de vormen wel tegengesteld zijn met betrekking tot het oude testament, maar dat ze zelfs op dat punt elkaar niet noodzakelijkerwijze hoeven tegen te spreken. In de houding ten aanzien van het joodse volk komen de vormen echter volmaakt met elkaar overeen: beide tezamen houden zij de christelijke anti-joodse traditie in stand. Hoe tegengesteld ze ook mogen schijnen, bij nader toezien blijken het ook varianten binnen eenzelfde christelijke anti-joodse traditie. Zo valt er bij verscheidene auteurs een samengaan

---

50. Zie in deze bundel: deel 2 van de bijdrage Jezus voorzegt door de profeten? en paragraaf 2.1. in het artikel Joden en christenen: één geloof?

van beide vormen waar te nemen, zoals we bv. in de bespreking van de middeleeuwse theoloog Thomas van Aquino reeds hebben gezien. Alleen Harnack en Schleiermacher (en natuurlijk Marcion) zijn bijna "chemisch zuivere" representanten van alléén de eerste vorm. Dat was ook de reden, waarom we hen daar hebben besproken.

### 3.2 Onterving en vervanging

Beide besproken vormen, werd hierboven gezegd, impliceren een negatief oordeel tegenover het joodse volk. Dat dit zo is, behoeft nauwelijks nader betoog, daarvoor spraken sommige getuigenissen reeds een te duidelijke taal. Maar het is de moeite waard nader te omschrijven, waarin dat negatieve oordeel precies bestaat. Welnu, beide vormen legitimeren, ieder op hun eigen manier, de traditionele stelling van de onterving van het joodse volk. In de eerste vorm blijft van het oude testament alles wat verouderd is bij de joden. Dat erven ze dus wel, maar het wordt waardeloos verklaard; als het tenminste niet reeds lang dood is ook voor de huidige joden, zodat er voor hen niets meer te erven valt, zoals Schleiermacher suggereert. De enige betekenis, die overblijft van het oude testament, is dat het in de geschiedenis een voorbereiding heeft gevormd voor de christelijke kerk, die dus de werkelijke erfgenaam en opvolger is. Het oude testament is als het ware de opgebrande trap van de raket, die heeft meegeholpen om de capsule waarom het gaat (het nieuwe testament cq. het christendom) in een juiste baan te brengen. Die opgebrande trap kan nu worden afgestoten, omdat ze na gedane diensten waardeloos en zelfs hinderlijk werd. Dat geldt voor de eerste vorm. In de tweede vorm wordt aan de joden ook hun eigen schrift betwist en wordt hun de geest van het oude testament ontnomen. Hier is de onterving dus schrijnender, want er valt wel degelijk iets waardevols te erven. Niet het jodendom erft dit, maar de christelijke kerk. Representanten van deze vorm zijn dan ook vaak fervente voorstanders van zending onder de joden, terwijl representanten van de eerste vorm daar meestal tamelijk onverschillig en in sommige gevallen zelfs afwijzend tegenover staan. Tegen de joden wordt door aanhangers van deze tweede vorm gezegd, dat zij christen moeten worden, willen zij het erfgoed van het oude Israël naar geest en waarheid ontvangen en niet alleen een dode en dodende letter behouden. Want niet het joodse volk, maar de christelijke Kerk is nu het "ware Israël".

Zo kan men ook zeggen, dat beide vormen, ieder weer op een eigen manier (en met talloze niet onbelangrijke varianten bij de diverse auteurs), de eveneens traditionele these verkondigen van de vervanging of substitutie van het joodse volk: zijn plaats wordt voortaan ingenomen door de christelijke kerk. In de eerste vorm omdat de kerk het oudtestamentische voorbereidingsstadium, dat nu waardeloos is geworden, achter zich heeft gelaten; in de tweede vorm omdat zij na Christus de enig juiste en door God gewilde voortzetting vormt van het Israël uit bijbelse tijden. In de woorden van de rheinlandse synode: "het nieuwe godsvolk (wordt) als vervanging van het oude verstaan". Onterving gaat gepaard met substitutie.

### 3.3 Reakties van joden

Hoe reageren joden op deze voor hen negatieve christelijke modellen? Mogelijk is het voor velen onder hen of ze nu van de kat of van de hond worden gebeten, want beide modellen zijn voor hen negatief. Maar toch bijt een kat minder hard en venijnig dan een hond. Welk model is de kat en welk de hond? Ik heb vaak de indruk gekregen, dat vooral bij orthodoxe joden de eerste vorm de voorkeur geniet, voorzover men hier al van voorkeur kan spreken. De tweede vorm veronderstelt, dat joden en christenen een aantal zaken gemeen hebben: om te beginnen de letter van de Hebreeuwse bijbel, maar daarboven uitgaande ook eenzelfde roeping, nl. om in Jezus Christus te geloven, naar wie deze schriften volgens dit model verwijzen. Met dat laatste is ook het conflict gegeven, omdat de joden hun schrift immers niet zo lezen. Bij het eerste model ontbreekt dit alles, er is daar geen sprake van een

gemeenschappelijke 'wortel' (tenzij louter historisch, maar dat wordt onbelangrijk geacht) noch van een gemeenschappelijke schrift. Ook van een gemeenschappelijke roeping is geen sprake, tenzij in een zeer algemene zin: omdat het christelijk geloof aanbevelenswaardig is voor alle mensen, kan het ook voor joden goed zijn. Kennelijk wekt die laatste houding vaak minder irritatie op bij joden en is ze voor hen minder bedreigend. Er is geen gemeenschappelijk terrein meer, waarop een conflict moet worden uitgevochten.

Die paradoxale situatie deed zich al voor in de tweede eeuw. Wat was meer denigrerend voor het jodendom dan de opvattingen van Marcion, die de schepping aan de joodse god toeschreef en de verlossing uit die rampzalige schepping aan de God van Jezus? Alle symbolen die aan het jodendom dierbaar waren, werden door hem geminacht, de joodse godsdienst inferieur verklaard. Maar omdat Marcion het christelijke geloof zo van de joodse godsdienst scheidde, ontkende hij ook, dat Jezus de aan de joden beloofde messias was. Merkwaaardig genoeg deelde hij dus een aantal opvattingen met de jood Trypho uit Justinus' dialoog, die in een vers van Jesaja ook geen voorspelling kon zien van Jezus' geboorte. Consequent weigerde Marcion ook de verwoesting van Jeruzalem na de opstand van Bar Kochba te zien als een bewijs voor Gods toorn tegen de joden. Er was voor hem immers geen sprake van joodse ontrouw aan hun eigen godsdienst of van blindheid ten opzichte van hun eigen Schriften. Men kan zich zelfs met reden de vraag stellen of het literaire genre van strijdschriften tegen de joden, en daarmee de hele zg. *adversus iudaeos* traditie, niet zijn oorsprong heeft gehad in een verweer tegen de ketter Marcion en diens gnostische opvattingen. Zeker bij een schrijver als Tertulliaan is hier een opmerkelijk verband aanwezig en lijkt de *adversus iudaeos* eerder een gevolg van de *adversus haereses*.<sup>51</sup> Op een aantal plaatsen merkt Tertulliaan ook op, dat Marcion zich verbonden heeft met de joden in de afwijzing van Jezus als messias. Alleen door het ongelijk en de ontrouw van de joden aan te tonen in het lezen van de Schrift, meenden deze christenen de Scheppergod en diens bemoeienis met het menselijk geslacht in de aardse geschiedenis voor het christelijk geloof te kunnen behouden. In de strijd tegen de gnostiek werd een grote band met de oude joodse traditie behouden. Maar in plaats van Marcion's notie van een inferieure joodse god kwam de notie van een inferieur en ongehoorzaam joods volk. Door deze apologetische vaders, de eigenlijke scheppers van wat wij de tweede negatieve vorm hebben genoemd, werd de God van de joodse traditie gered, maar wel ten koste van diens eigen joodse volk. Het is te begrijpen, als joden uit die tijd zich minder bedreigd hebben gevoeld door een Marcion dan door een Meliton van Sardes, een Justinus of een Tertulliaan.

Iets dergelijks zien we nog in onze tijd en in ons eigen land. Zo benadrukt bv. rabbijn Van de Kamp vaak, dat christendom en jodendom twee totaal verschillende godsdiensten zijn, die eigenlijk niets meer met elkaar te maken hebben. Zijn overtuiging spoort dus prachtig met wat Schleiermacher dacht, afgezien natuurlijk van diens minachting voor de joodse godsdienst. Van een gesprek tussen beide godsdiensten is iemand als Van de Kamp daarom ook een verklaard tegenstander. Onder de orthodoxe joden staat hij hierin zeker niet alleen.<sup>52</sup> Misschien is de bereidheid van een rabbijn Rodrigues Pereira om wél met christenen een geïnstitutionaliseerd contact aan te gaan in een Overlegorgaan van Joden en Christenen (OJEC) eerder bijzonder te noemen. Vaak overheerst de wens, door Van de Kamp ook herhaaldelijk tegenover christenen die voor het jodendom belangstelling tonen, uitgesproken: 'laat ons met rust'. Velen zijn niet erg gecharmeerd van het verlangen van christenen om - zoals dat spottend wel wordt genoemd - 'de joodse wortel te trekken', laat staan dat ze bij dat 'trekken van de joodse wortel' hun medewerking zullen verlenen.

51. Stephen G. Wilson (ed.), *Anti-judaism in early christianity*; vol.2: Separation and polemic, ch.4: Marcion and the Jews, 45-58.

52. De gangbare orthodox-joodse opvatting luidt nog steeds: geen theologische of religieuze dialogen met christenen voeren, maar het contact met hen beperken tot een samenwerking op humanitair vlak voor een betere wereld. Voor deze opvatting, maar ook voor een orthodox-joodse tegenstem en een christelijke reactie zie: J.B. Soloveitchik, N. Solomon, R. Munk, *Confrontatie. Over de basis en de grenzen van het gesprek tussen joden en christenen*. Kampen, Kok 1994 (OJEC-reeks, nr. 1).

Daartegenover staan andere joden, die zich heel anders opstellen. We hebben al gesproken over het OJEC, waaraan officiële vertegenwoordigers van alle joodse genootschappen in ons land, liberaal en orthodox, deelnemen. Hier is dus wel de behoefte aan onderling contact, ook door de joodse deelnemers bevestigd. Overigens geldt hier wel als uitdrukkelijke afspraak, dat het overlegorgaan niet dient voor het voeren van godsdienstgesprekken. De angst, dat christenen in hun bekeringsijver zulke gesprekken zullen misbruiken om hen onder druk te zetten, is bij de joodse gesprekspartners kennelijk nog zeer levend. Naast een (mogelijk kritische, maar wel echte) solidariteit met de staat Israël geldt bij hen het afzien van alle zendingsdrang en bekeringsijver als een soort lakmoesproef voor de betrouwbaarheid van christenen bij dit overleg. Uit dit alles blijkt m.i. hoe deze joden nog altijd huiverig zijn voor wat wij hier de tweede negatieve vorm hebben genoemd. Nog een duidelijke stap verder dan deze joodse deelnemers aan het OJEC heeft m.n. rabbijn Aschkenasy gezet, die zich vanaf de zestiger jaren inzet voor leerhuizen, waar toch vooral christenen naar toe gaan, en die ruim twintig jaar tot aan zijn emeritaat in december 1989 het hoofdvak 'talmudica' heeft gedoceerd aan de Katholieke Theologische Universiteit in Amsterdam. Daar ben ik zelf ook werkzaam geweest en ik heb hem al die tijd als collega mogen leren kennen.<sup>53</sup> Wat bezielt deze joden? We hebben al gezien, dat ook zij het tweede model duidelijk afwijzen. Wat de Soetendorps, de Rodrigues Pereira's en vooral de Aschkenasy's onderscheidt van de Van de Kamps is de overtuiging, dat christenen niet hoeven te kiezen tussen deze twee negatieve vormen, dat het christendom dus niet per definitie gevangen zit in anti-joodse modellen, maar dat er voor christenen ook andere mogelijkheden open staan zonder dat ze daarvoor hoeven op te houden christen te zijn. Merkwaardig genoeg is een belangrijk motief voor de zo verschillende opstelling van deze twee groepen joden dus hetzelfde: de wens om de christelijke bron van het antisemitisme te doen opdrogen. Ze willen de christelijke wortel van het antisemitisme trekken, maar dan letterlijk om deze uit te trekken en te verwijderen. Daarbij nemen de Van de Kamps de door hen minder gevaarlijk geachte positie van een Schleiermacher of Harnack maar op de koop toe, terwijl de Aschkenasy's geloven in een andere en betere toekomst voor christendom en jodendom en voor de relatie tussen hen beide. Ditzelfde geloof in de mogelijkheid van een betere relatie ligt ook ten grondslag aan deze bundel. Daarin kunnen dus kennelijk (sommige) joden met (sommige) christenen overeenstemmen. Om zo'n werkelijk fundamenteel verbeterde relatie te bereiken, zal echter ook gesloopt moeten worden. Waar de negatieve modellen doorwerken, wordt het verbeteren van de relatie immers geblokkeerd. Is dat sloopwerk mogelijk en verantwoord? Worden dan niet wezenlijke christelijke waarden aangetast? Die vragen zullen ons nog intensief bezig houden. Maar het gaat hier niet om kaalslag en het optrekken van een totaal nieuw gebouw daarna. Wel veel en vaak, maar niet alles en overal in de christelijke traditie is anti-joods geweest. Het wordt daarom tijd, dat we nu onze blik wenden naar die mogelijke toekomst, door allereerst de positievere modellen te bezien, die in het verleden reeds ontwikkeld zijn.

#### 4. Positieve vormen t.a.v. het joodse volk

Al bestaan er positieve varianten van de besproken negatieve vormen, dan moet wel worden erkend, dat de negatieve vormen tot nu toe verre in de meerderheid zijn gebleven. Een positieve variant zijn we reeds even tegengekomen, waar gesproken werd over de invloed van de godsdienst en met name van het calvinisme op de situatie van de joden in Nederland.<sup>54</sup> Het is van belang daar nu iets nader op in te gaan.

---

53. Zie mijn bijdrage Een rabbijn als collega; in: Tora met hart en ziel. Artikelen aangeboden aan Yehuda Aschkenasy bij zijn 65e verjaardag. Hilversum 1989, 25-37.

54. Zie het eerste hoofdstuk in onze monografie Vijandige broeders?

## 4.1 Gunstige wendingen met politieke invloed

Van een koerswending ten gunste van het joodse volk was bij Luther nog geen sprake. Luther heeft zich in het begin wel positiever over het joodse volk uitgelaten toen hij nog de hoop koesterde, dat de joden zich massaal zouden bekeren tot het christelijk geloof, wanneer zij - eindelijk - geconfronteerd zouden worden met het echte evangelie. Maar Luther was en bleef een welhaast volwaardig representant van wat wij de tweede negatieve vorm hebben genoemd.<sup>55</sup> Ook die aanvankelijk positievere houding valt vanuit dit negatieve model geheel te plaatsen. Ook bij Calvijn in Genève vond nog niet een echt positief te noemen wending plaats, al kreeg het oude testament wel meer eigen aandacht en veranderde daarmee ook de houding niet alleen tegenover de wet maar ook enigszins tegenover het joodse volk. Een werkelijk positieve wending vond pas plaats, nadat de poging om de reformatie in de steden van Frankrijk, Duitsland en België doorgang te laten vinden, grotendeels mislukt was. Toen protestantse kooplieden en ambachtslieden uit Antwerpen of Gent, of Hugenoten en andere vluchtelingen uit hun Franse en Duitse steden naar de noordelijke Nederlanden stroomden, of vanuit Engeland al dan niet na een kort oponthoud in ons land, zoals de zg. Pilgrim Fathers, naar de andere kant van de oceaan overstaken en zich in "Nieuw-Engeland" vestigden in wat nu de Verenigde Staten heten, toen pas kwam er een toch wel met enig recht radikaal te noemen verandering tot stand in de waardering van het gebruikelijke lot van de joden. Om Oberman te citeren: "Het lot van de verstrooiing over de wereld verandert nu van bewijs voor de schuld van de verstokte joden tot het bewijs voor de trouw van de belijdende christenen"; en Oberman vervolgt: er komt ruimte voor de "erkenning van het ene gemeenschappelijke verbond van God voor joden en christenen, een erkenning die voordien, vanaf Augustinus tot Erasmus en Luther, nog ondenkbaar was geweest".<sup>56</sup> Dit ging heel wat verder dan de 'lieve' kerk van Straatsburg, die vol hoop kijkt naar de synagoge. Hier werd een nieuwe en positieve verbinding gelegd tussen de eigen situatie (ballingschap) en het oude testament; tegelijk daarmee veranderde de houding ten aanzien van het joodse volk grondig en werd een meer dan duizend jaar oude anti-joodse christelijke traditie doorbroken. Het is opmerkelijk, dat sindsdien juist in de gebieden, waarheen deze vluchtelingen toen zijn uitgeweken, het lot van de joden ook maatschappelijk en politiek veel gunstiger is geweest dan bijna overal elders. Voor ons land moet daar dan wel aan worden toegevoegd: althans tot aan de tweede wereldoorlog.

Dit is een belangrijk voorbeeld van een positieve variant van verbondenheid met het joodse volk, ook al was deze positieve variant bijna nergens 'chemisch zuiver' en bleef zij in de concrete werkelijkheid altijd wel gemengd met de eerder genoemde negatieve vormen. Toch blijft het een belangrijk voorbeeld, met grote maatschappelijke doorwerking tot in onze tijd. Gelukkig is deze 'derde fase van de reformatie' niet het enig mogelijke voorbeeld van een wezenlijk verbeterde relatie tussen joden en christenen. Wanneer we ons hier beperken tot de moderne tijd, dan stoten we op een vergelijkbaar fenomeen in de negentiende eeuw, en wel in het katholieke Italië. Daar heeft zich onder invloed van Verdi's opera Nabucco (1842), waarin de joodse ballingschap onder de babylonische vorst bezongen wordt, een vergelijkbare gunstige wending voltrokken. Bij het lezen van het libretto, dat Solera voor de opera had geschreven, werd Verdi volgens zijn eigen getuigenis zo getroffen door het lot van de joden en door de overduidelijke parallel met zijn eigen naar vrijheid hunkerende volk, dat hij zijn aanvankelijke weerstand opgaf en zich liet overhalen om de muziek te componeren. De opera werd uitermate populair en maakte Verdi op slag beroemd. Het dramatisch hoogtepunt, de koorzang "va, pensiero ...", werd zelfs een soort volkslied of nationale hymne voor de hoop op eenwording van Italië. Ongetwijfeld was de beweging van het Risorgimento

55. Al overheerst bij Luther de tweede vorm, dan is er bij ten aanzien van de joodse wet toch ook iets van de eerste negatieve vorm aanwezig, te vergelijken met wat we bij Thomas van Aquino zijn tegengekomen.

56. Heiko A. Oberman, *Wurzeln des Antisemitismus; Christenangst und Judenplage im Zeitalter von Humanismus und Reformation*, Berlin 1981, 189.

doortrokken van een anti-klerikale geest, ze had immers de paus en diens kerkelijke staat als haar belangrijkste tegenstander. Toch getuigt de populariteit van Nabucco, in het katholieke (overigens ook voordien nooit zo anti-semitische) Italië, van een verandering in de relatie tot de joden en tot het oude testament, te vergelijken met de verandering, die bij de reformatorische vluchtelingen had plaatsgevonden. In beide bewegingen werkte de gelijkstelling van oude testament en joden positief als een identificatie-mogelijkheid voor christenen. Overigens blijkt dit geen wet van meden en perzen te zijn, die altijd en overal opgaat; misschien is zelfs eerder het tegendeel waar. Niet altijd verbetert bij christenen, die zichzelf in een verdrukte positie ervaren, hun houding tegenover het joodse volk. Zo'n ervaring heeft in andere situaties juist vaak tot fel anti-semitisme geleid.<sup>57</sup>

Ongetwijfeld kent een positieve gelijkstelling tussen de eigen situatie van een christelijke groepering met die van het joodse volk en met het oude testament ook weer haar eigen gevaren. Politiek messianisme is van deze gevaren waarschijnlijk het ernstigste. Men kan hier denken aan de ideologie, die vanuit deze gelijkstelling gevoed is en nog altijd doorwerkt in de Verenigde Staten, wanneer 'Amerika' onkritisch beleefd wordt als het beloofde Land van de onbegrensde mogelijkheden en als "God's own country", dat tot wet en norm wordt gesteld voor heel de rest van de wereld. Ook in de ideologie van Zuid-Afrika, voortkomend uit het gedachtengoed van calvinistische kolonistoren uit ons eigen land, speelt een positieve gelijkstelling tussen de eigen situatie met de situatie van het uitverkoren joodse volk in ballingschap op zoek naar een beloofd land een dubieuze en in meerdere opzichten zelfs uitermate kwalijke rol. We hebben hier dus vooralsnog geen pleidooi gevoerd voor het zonder meer kiezen van deze positieve variant tegenover de geschetste negatieve vormen. Wat we tot nu toe gedaan hebben bleef eerder beperkt tot inventariseren, rubriceren en ordenen, om een overzicht te krijgen van wat er mogelijk is gebleken. Het is hier niet de plaats om op de bezwaren of gevaren van de diverse vormen uitvoerig in te gaan.

Bij het rubriceren van de mogelijke vormen, waarin de eigen christelijke situatie, het huidige joodse volk en de lezing van het oude testament met elkaar in verband worden gebracht, hoort tenslotte ook een ten aanzien van het joodse volk positieve variant om oude testament en joodse volk niet met elkaar te vereenzelvigen, maar juist tegenover elkaar te plaatsen. Ook de tweede negatieve vorm kent met andere woorden haar positieve spiegelbeeld. Joden klagen er vaak over, dat de kennis van christenen over hen zo ontoereikend is, dat zij als het ware worden vastgepind op een bijbels verleden en dat vanuit dit bijbels verleden steeds maar weer dezelfde stereotypen over hen worden uitgezegd. Onderscheid tussen het oud-(of nieuw-)testamentisch Israël en het huidige jodendom is een evidentie, die toch vaak niet werd en wordt gezien. Bij Schleiermacher troffen we iets aan van deze positieve variant, waar hij de joodse godsdienst kinderlijk-naïef noemde, maar er onmiddellijk aan toevoegde, dat hij dit oordeel niet zomaar wilde uitstrekken tot zijn huidige joodse medeburgers, althans niet tot de meer verlichten onder hen. Zij hielden immers niet meer vast aan het in zijn ogen

---

57. Vaak kregen joden de rol van 'middelaars in de geldcirculatie' toebedeeld tussen koning of adel en het gewone volk. Vanwege die middelaarsfunctie mochten de joden rekenen op bescherming van hogerhand, maar tegelijkertijd haalden zij zich als instrument van de adellijke of vortstelijk uitbuiting wel de haat van het gewone volk op de hals. Daarom geldt deze 'bemiddelaars-rol' geldt als een klassieke oorzaak voor de opkomst van anti-semitisme. Zo is bv. in Polen juist onder het volk, dat een ellendig bestaan leidde en uitgezogen werd door de landheren, in het verleden een virulent anti-semitisme ontstaan, omdat de joden van deze uitzuiging de schuld kregen. Vgl. de monografie *Vijandige broeders?*, \_ 2.1.

Mogelijk verklaart diezelfde 'bemiddelaarsrol', waarom in de latijns-amerikaanse bevrijdingstheologie een van de relaties tot het joodse volk tot nu toe is uitgebleven - een herwaardering die men zou verwachten omdat het oude testament en vooral het exodus-thema hier een belangrijke rol spelen. Het uitblijven van een verbeterde relatie met het joodse volk zou dan toe te schrijven zijn aan de 'middelaarsrol', die de staat Israël als bondgenoot van de Verenigde Staten in deze streken speelt of heeft gespeeld, en die door de bevrijdingsbewegingen aldaar eerder als negatief wordt ervaren. De joodse amerikaan Marc Ellis heeft in zijn boek ?? overigens een pleidooi gehouden voor een verbond tussen joden en deze bevrijdingsbewegingen, juist op grond van de joodse traditie van verdrukt zijn en hopen op bevrijding.

toch wat bekrompen vergeldingsdogma, dat God zijn volk in deze geschiedenis zou straffen of belonen alnaargelang hun gedrag tegenover Hem, wat Schleiermacher, zoals gezegd, als de kern van de joodse godsdienst beschouwde. Maar dat betekende wel, dat zijn negatieve oordeel over het oude testament wel alle 'niet-verlichte' joden omvatte, die vanuit hun traditie wilden leven. Er was bij hem geen sprake van een levende joodse godsdienst, die kon verschillen van de godsdienst van het oude Israël en er toch een authentieke voortzetting van kon worden genoemd. Als geheel kan men bij hem dus nauwelijks spreken van een positieve variant, hij blijft een bijna chemisch zuivere representant van de negatieve vorm van gelijkstelling tussen joden en oude testament en van tegenoverstelling van christenen tegenover beide.

## 4.2 En in de theologie ?

Theologisch is de veranderde opstelling van de stedelijke vluchtelingen gedurende de zestiende en zeventiende eeuw uitgedrukt in de foederaal- of verbondstheologie. De bekendste representant van deze theologie is Johannes Coch of Coccejus (1603-1669), geboren in Bremen en als "immigrant" in de Republiek eerst hoogleraar in Franeker en de laatste negentien jaar van zijn leven in Leiden. Tot aan het midden van de twintigste eeuw, toen enige nederlandse theologen internationaal weer gingen meetellen, was hij de laatste "nederlandse" theoloog met grote bekendheid en doorwerking ook in andere landen. Hij heeft een blijvende invloed uitgeoefend op heel de gereformeerde verbondstheologie.<sup>58</sup>

Een van de eersten - misschien mag men wel zeggen: de eerste - die internationaal weer bekendheid verwierf, is Kornelis Heiko Miskotte geweest, Coccejus' verre opvolger aan diezelfde leidse universiteit. Omdat Miskotte voor een verdere doorbraak (maar merkwaardig genoeg misschien toch ook voor een terugval) heeft gezorgd in de verhouding tot het oude testament en tot het eigentijdse jodendom, en zijn werk nog steeds toonaangevend kan worden genoemd op dit terrein in de hedendaagse theologische discussie in Nederland, wordt aan hem in deze bundel een aparte bijdrage gewijd. Overigens zullen we daar zien, dat we ook bij hem beslist niet kunnen spreken van alleen maar een positieve variant.

Ook andere theologen zouden hier te noemen zijn uit de periode voor het einde van de zestiger jaren van deze eeuw. Het jaar 1970 is nl. een grens, die hier belangrijk is. Voorbij die grens immers kwam door reflectie op de schokkende gebeurtenissen gedurende de nazi-periode, de relatie tot het jodendom in de theologie gaandeweg steeds scherper en kritischer in een brede belangstelling te staan. Een naam die zich uit de 'voortijd' dan allereerst opdringt, is wel die van Dietrich Bonhoeffer. We citeerden van hem reeds een kritische opmerking over het ecclesiocentrisme ook van de Bekennende Kirche. Inderdaad is hij een van de weinigen geweest, die er al vanaf 1933 voor gepleit hebben, dat de kerk in Duitsland zich ondubbelzinnig zou uitspreken tegen de toen opkomende jodenvervolging. Triest genoeg schijnt dit juist een belangrijke reden te zijn geweest, waarom hij voor de bijeenkomst te Barmen waar de bekende 'Thesen' werden opgesteld tegen het nazisme in Hitler-Duitsland, niet werd uitgenodigd. Ondanks dat gebrek aan steun vanuit zijn Bekennende Kirche bleef hij echter op deze koers verder gaan. Dit is zelfs een belangrijke sleutel voor het verstaan van de theologie, die hij vooral in de gevangenschap ging ontwikkelen. In de brieven aan zijn vriend Eberhard Bethge dacht hij er over na, wat het zou kunnen betekenen, als de theologie het oude testament nu eens niet slechts zou beschouwen door de bril van het nieuwe, maar ook omgekeerd het nieuwe zou lezen door de bril van het oude. Hij droomde daarbij over een oudtestamentische interpretatie van bijbelse kernwoorden,

---

58. Dit is bv. duidelijk te zien in het klassieke handboek van de gereformeerde theoloog Heinrich Heppe, voor het eerst verschenen in 1861, met herdrukken tot in onze tijd. Coccejus wordt hier bij de behandeling van het "genadeverbond" uitvoerig geciteerd; Heinrich Heppe, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche* (editie verzorgd door Ernst Bizer), Neukirchen (Neukirchener Verlag) 1958, 295vv, vooral bij de "Belegstellen" 302-322.



waardoor in de theologie een hoogstnoodzakelijke revolutie zou plaats vinden. Zij zou daardoor het eeuwenoude religieuze kleed afleggen en ruimte scheppen voor een 'wereldlijk' christendom. Bij Bonhoeffer is dus een duidelijk veranderde houding waar te nemen, zowel ten aanzien van het joodse volk als ten aanzien van het oude testament. Veel bij hem was echter slechts in kritische vragen of in onuitgewerkte aanzetten aanwezig, en bovendien is over dit weinige al zeer veel geschreven. Daarom zien we van een aparte bespreking van Bonhoeffer af, al zal hij in het vervolg van deze bundel nog geregeld een belangrijke bron van inspiratie zijn.

## 5. Een wens van het tweede vaticaanse concilie

Een wijziging van de theologie vanwege wat er zich in de geschiedenis heeft afgespeeld, schijnt zich nu - niet overal en ongetwijfeld met zeer wisselende duidelijkheid en consistentie - feitelijk te voltrekken. Geschokt door de gebeurtenissen gedurende de tweede wereldoorlog en met name door de monsterlijke poging van Hitler om heel het joodse volk uit te roeien, hebben christenen in verschillende landen en in diverse kerkgemeenschappen zichzelf de vraag gesteld, in hoeverre de christelijke traditie met haar negatieve manier van denken over het joodse volk een stuk van de weg heeft geplaveid die uiteindelijk naar Auschwitz voerde. Deze bezinning op het eigen verleden van kerkelijke praxis en legitimerende theologie heeft geresulteerd in een aantal officiële uitspraken van verschillende kerkgenootschappen, die alle op een of andere manier stelling nemen tegen de vermelde ontwerps-these. Het duidelijkst is dit wel gebeurd door de rijnlandse synode in 1980. Maar ook het tweede vaticaanse concilie en in het bijzonder haar Verklaring 'Nostra Aetate'<sup>59</sup> verdient hier, als een belangrijke mijlpaal voor het denken binnen de katholieke kerk, vermelding.

### 5.1 'Nostra aetate' als keerpunt?

Ongetwijfeld is er vanuit het huidige probleembewustzijn heel wat op deze Verklaring aan te merken. Hans Jansen heeft m.i. niet ongelijk, wanneer hij het "verbijsterend" noemt "dat zelfs twintig jaar na Auschwitz de kerk verzuimd heeft schuld te erkennen en het joodse volk vergeving te vragen".<sup>60</sup> Paul van Buren is zo mogelijk nog scherper in zijn oordeel, waar hij meent, dat 'Nostra Aetate' ondanks de nieuwe stap die het betekende, toch typisch een document is van "kerkelijke zelfrechtvaardiging" en dat deze Verklaring "op een getrouwe manier de trots weerspiegelt die de verhoudingen van de kerk met het joodse volk in het verleden heeft gekenmerkt", vooral door wat de Verklaring niet zegt.<sup>61</sup> In een zorgvuldige afweging komt ook Van Eijk tot de conclusie, dat de Verklaring weliswaar geen onbetwifelbaar voorbeeld is van een denken volgens het substitutie-model, maar dit denken ook niet ondubbelzinnig afwijst en zelfs vanuit dit model zonder al te veel moeite te interpreteren valt.<sup>62</sup> Toch menen al deze auteurs ook, dat niettegenstaande de door hen aangewezen dubbelzinnigheden, van een belangrijke nieuwe stap van de katholieke kerk mag worden gesproken om de verhouding met het joodse volk te verbeteren. Hans Jansen beschouwt de Verklaring daarom toch als een document van blijvende waarde voor de toekomst.<sup>63</sup> In een uitwerking van en een commentaar op dit document van het tweede vaticaanse concilie heeft een comité van de Franse bisschoppenconferentie in 1973 de

---

59. Verklaring Nostra Aetate over de houding van de kerk ten opzichte van de niet-christelijke godsdiensten, nr.4, in: Constituties en Decreten van het 2e Vaticaanse Oecumenisch Concilie, Amersfoort, Katholiek Archief, 1967, 246-247.

60. Hans Jansen, Christelijke theologie na Auschwitz; deel 1: Theologische en kerkelijke wortels van het antisemitisme, Boekencentrum, 's Gravenhage 1981, 390.

61. Paul M. van Buren, A Theology of the Jewish Christian Reality; Part 3: Christ in Context; Harper and Row, San Francisco 1988, 198.

62. A.H.C. van Eijk, 'The Jewish people and the church's self-understanding', in: Bijdragen 50 (1989) nr.4, 379.

63. Hans Jansen noemt de Verklaring daarom "ondanks de betreurenswaardige wijzigingen in de feitelijk al door het concilie aanvaarde tekst" een "historisch document", a.w., 388.

stellingname van het concilie wel terecht "eerder een begin- dan een eindpunt" genoemd.<sup>64</sup> In deze typering komen beide aspecten goed tot hun recht, zowel het feit dat de Verklaring nog zo onaf is, nog zoveel ongezegd laat of zelfs in oude formuleringen herhaalt, alsook het nieuwe van de Verklaring. Want een beginpunt is niet gering, als dit betekent, dat deze Verklaring mag worden beschouwd als een "keerpunt in de christelijke houding tegenover het jodendom", zoals de Franse bisschoppen in hun officiële commentaar menen. Met niet mis te verstane duidelijkheid voegen ze er ook aan toe, dat de Verklaring daarom "een breuk betekent ten opzichte van de houding van het verleden".

Zoals bekend heeft Nostra Aetate iedere vorm van anti-semitisme uitdrukkelijk veroordeeld, heeft het aferekend met de gedachte van een collectieve schuld van het joodse volk vanwege Jezus' kruisdood en heeft het de traditionele idee van verwerping van het joodse volk door God zelf verworpen met een beroep op Paulus, die de joden die het evangelie niet aanvaard en zich tegen de verspreiding ervan verzet hebben, toch 'bijzonder dierbaar aan God' noemde, en wel omdat God 'geen berouw kent over zijn gaven, noch over zijn roeping' (Rom. 11,28-29). Dat waren ongetwijfeld belangrijke uitspraken, die braken met een maar al te taai verleden. Hier werden bepaalde wijzen van denken, die in de loop der eeuwen in theologie en kerk zeer gangbaar waren geworden, in een officieel kerkelijk document van het hoogste niveau, nl. in een concilie-uitspraak, onomwonden en uitdrukkelijk veroordeeld. Maar deed het Concilie hier méér dan weer aansluiting te vinden bij die middeleeuwse traditie, waar de synagoge werd vergeleken met de beminde mooie zwarte bruid uit het Hooglied? Zoals we zagen, past die traditie toch nog geheel binnen het tweede negatieve model. De synagoge mag dan bemind en mooi zijn, en haar toekomst als bruid hoopvol, ze is toch onttroond, machteloos (gebroken lans) en geblinddoekt. Hadden de Franse bisschoppen dan ongelijk, die deze tekst als een breuk beschouwden ten opzichte van de houding van de kerk in het verleden? Zo'n kwalificatie zou dan toch minstens een overdrijving moeten worden genoemd. Het zou dan hoogstens gaan om breuk met een (mogelijk overheersende) tendens in het verleden, die vooral de collectieve schuld van de joden en de verwerpingsgedachte betrof. Hebben de Franse bisschoppen aan het document meer waarde toegekend dan er aan toekomt? Wanneer men kijkt naar wat er uitdrukkelijk theologisch gezegd wordt, moet die conclusie haast wel getrokken worden. Toch brak één passage, die minder uitdrukkelijk is en allereerst 'slechts' een nieuwe houding van openheid en dialoog schijnt aan te bevelen, bij nader toezien weldegelijk met wat 'het' verleden van de kerk mag worden genoemd, vanaf het midden van de tweede eeuw en zeker vanaf Augustinus. Over deze uitspraak handelt de volgende paragraaf.

## 5.2 Een 'groot gemeenschappelijk geestelijk erfgoed'

Als eerste van een aantal praktische raadgevingen staat in de concilietekst de volgende: "Aangezien dus het gemeenschappelijk geestelijk erfgoed van christenen en joden zo groot is, wil deze heilige kerkvergadering de wederzijdse kennis en waardering van beiden, welke

---

64. Deze verklaring is opgenomen in B. Dupuy - M.T. Hoch, *Les Églises devant le Judaïsme, ...-...;* een nederlandse vertaling is te vinden in: *Arch.v.d.Kerken* 28 (1973) 593-599. - Zie verder ook de 'Verklaring van de Raad van Kerken in Nederland betreffende het hardnekkig antisemitisme', 25 mei 1981 (opgenomen en becommentarieerd in het speciaal-nummer van *Ter Herkenning* 11 nr.4, jan.1983). - Zie verder de Verklaring van de gemeenschappelijke Synode van de (r.k.) bisdommen in West-Duitsland van 22 nov. 1975, in: G.B. Ginzler (ed.), *Auschwitz als Herausforderung für Juden und Christen*, 312-314, en andere in deze publicatie opgenomen officiële uitspraken. Zie ook de vatikaanse documenten die deze concilietekst nader uitwerken: de Richtlijnen en suggesties voor de toepassing van de Concilieverklaring Nostra Aetate nr.4 van de commissie voor religieuze betrekkingen met het jodendom (3 januari 1975) en de Verklaring over de juiste presentatie van de joden en het jodendom in prediking en catechese (24 juni 1985) in het speciaal-nummer van 121-informatiebulletin 13, juni 1985, p. 17-21 en p. 58-67.

vooral verkregen worden door bijbelse en theologische studies en door broederlijke gesprekken, ondersteunen en aanbevelen".<sup>65</sup>

Deze aanbeveling van het concilie ging veel verder dan alles wat tot dan toe gebruikelijk was geweest in de katholieke kerk en zeker in haar officiële uitspraken was zoiets nog nooit gezegd. Ieder woord is hier kennelijk met opzet gekozen en heeft zijn heel eigen betekenis. We horen niets meer over een 'dode letter', die het enige zou zijn wat de joden behouden zouden hebben, omdat zij in hun Schriften (dus in wat voor christenen het 'oude testament' is) geen verwijzing konden lezen naar Jezus Christus en de werkelijke geest ervan hun dus ontging. De klassieke tegenstelling letter-geest is hier opzij gezet, er wordt gesproken over een gemeenschappelijk geestelijk erfgoed. En over dit geestelijk erfgoed, waarvan de precieze inhoud nader moet worden onderzocht, wordt wel reeds opgemerkt, dat het "zo groot" is. Het was dus kennelijk de wens van dit Concilie, dat in die gesprekken en studies de Joodse traditie - inclusief de Joodse lezing van de Schrift na de periode van het nieuwe testament (anders kun je niet met hedendaagse joodse geleerden over dit erfgoed spreken!) - op een volwaardige manier present zou worden gesteld; in die joodse traditie moest veel ("zo groot") te ontdekken zijn, waardoor christenen - op een voor hen mogelijk onverwachte manier - een beter zicht zouden krijgen op wat ook hun eigen erfgoed was. Dit is wel een heel duidelijk geïmpliceerde - zij het helaas niet met evenveel woorden uitgesproken! - afwijzing van wat hierboven de tweede negatieve vorm werd genoemd. We zijn hier ver verwijderd van de toornende Jesaja van het mysteriespel, die de joden de les leest. Maar ook het zwart-zijn van de bruid - in de symboliek waarin de middeleeuwen daarover spraken - wordt hier uitdrukkelijk gerelativeerd, zo niet ontkend. Het feit, dat de synagoge Jezus niet ziet als de eigen messias, betekent niet meer dat ze helemaal 'blind' zou zijn en niets van geestelijke waarde tegenover de kerk zou bezitten. De synagoge is dus ook niet zomaar meer machteloos en onttroond, zolang ze haar blik van Christus afwendt. Door te spreken over een gemeenschappelijk geestelijk erfgoed, wordt in feite de christologische concentratie, die typerend is voor het tweede negatieve model, doorbroken. Het geloof in Jezus Christus wordt hier blijkbaar niet meer opgevat als allesbepalend. Bij ontbreken van dit geloof bij de joden wordt kennelijk bij hen niet al het andere waardeloos en zonder kracht. Dat is wel de overtuiging in het tweede negatieve model, zelfs in de meest sympathieke versie ervan. De geblinddoekte synagoge, die van Salomo / Jezus wegkijkt, mag immers wel mooi en geliefd zijn, maar is onttroond en haar lans is gebroken. De overtuiging, die in deze tekst van het Concilie tot uiting komt, is duidelijk anders. Op een of andere, nog nader te onderzoeken, manier wordt hier de betekenis van (het geloof in) Jezus Christus gerelativeerd en van haar absoluutheid ontdaan. Een christologie, volgens welke alle heil exclusief en alleen met geloof in Jezus Christus verbonden is, kan geen verklaring geven van deze tekst, terwijl ze wel de achtergrond vormt van het tweede negatieve model. We zullen daar later uitvoerig op terug moeten komen, omdat we hier op een uiterst belangrijke vraag zijn gestoten, niet alleen voor de verhouding tot het joodse volk maar voor de theologie in het algemeen. Maar niet alleen een exclusivistische christologie wordt hier (minstens per implicatie) uitgesloten, de hele ontervingstheorie wordt afgewezen, als we tenminste het woordgebruik 'gemeenschappelijk geestelijk erfgoed' niet als een verspreking willen opvatten. Wat betreft de tweede vorm hebben we hier al voldoende over gezien: de joden erven kennelijk heel wat, dat van belang is, ook al geloven ze niet in Jezus. Maar ook in haar eerste negatieve vorm wordt de ontervingstheorie verworpen. Waar over het huidige Jodendom wordt erkend, dat ze - samen met de kerk - deelt in de erfenis van het oude Israël, wordt het jodendom niet meer (zoals in het verleden vaak gebeurde), als een starre en onveranderlijke godsdienst met het bijbelse Israël gelijkgesteld om het daarmee als verouderd en afgedaan te kunnen beschouwen. Samen met en naast de christelijke kerk, wordt ook het huidige Jodendom als levende gemeenschap onderscheiden van het oude

---

65. Nostra Aetate t.a.p., 246-247.

Israël, de erflater voor beide gemeenschappen. Bovendien wordt erkend, dat het huidige jodendom na Christus op een eigen waardevolle en voor christenen zelfs leerzame manier leeft van het aan beide groeperingen gemeenschappelijk erfgoed. Daarom kan de tekst daarna ook onderstrepen, hoe belangrijk een gesprek is tussen vertegenwoordigers van beide tradities. Dit is - zij het wederom niet uitgesproken en dus slechts impliciet, maar niettemin bij nadere beschouwing zeer duidelijk - een afwijzing van de eerste negatieve vorm. Zo'n uitspraak over jodendom en christendom als twee levende tradities en zo'n aanbeveling voor onderling contact daarover, staat in schril contrast met de degradatie van het jodendom door Schleiermacher als 'reeds lang een dode godsdienst', waar christenen niets van te leren zouden hebben.

Ieder woord heeft hier dus zijn betekenis: een gemeenschappelijk geestelijk erfgoed, dat groot wordt genoemd. We hebben bij elk woord even stil gestaan, maar het lijkt toch goed om nog iets meer te zeggen over wat hier gemeenschappelijk kan betekenen. We hebben al gezien, dat het woord de belangrijke betekenis heeft, dat ook aan de joden evenals aan de christenen het geestelijk erfgoed van het oude Israël ten deel is gevallen, en niet slechts de letter (ontkenning van de tweede negatieve vorm). Ook hebben we gezien, dat door dit erfgoed gemeenschappelijk te noemen, het huidige jodendom van het oude Israël wordt onderscheiden als een levende gemeenschap met een eigen levende godsdienst, die niet zomaar gelijkgesteld kan worden met die van het oude Israël (ontkenning van de eerste negatieve vorm). Toch kan hier nog gemakkelijk een misverstand rijzen. Dat de overeenkomsten tussen jodendom en christendom groot worden genoemd, betekent nog niet, dat de verschillen dus slechts klein zijn. Het gemeenschappelijke en het verschillende hoeven elkaar niet uit te sluiten, er kunnen grote verschillen zijn binnen het vele gemeenschappelijke. En het ligt zelfs voor de hand, dat de gesprekken en studies juist zullen gaan over die verschillen binnen de gemeenschappelijkheid. Maar ook hier dreigt weer een misverstand. Wat het Concilie voorstaat is niet een gevecht over welles-nietes of over wie gelijk heeft en wie ongelijk; de veronderstelling is ontegenzeggelijk, dat juist van de ongelijkheid binnen het gemeenschappelijk geestelijk erfgoed te leren valt, en wel voor beide gesprekspartners. Dat is ook de waarde van de ontmoeting van personen. Een letter kan in dienst genomen worden, maar een persoon kan zich verweren tegen een verkeerde interpretatie of een vals beeld. Waar het Concilie hier aan gedacht heeft, moet dus eerder zoiets geweest zijn als een levende, prikkelende en desnoods weerbarstige uitdaging ook voor de christelijke gesprekspartner. Verschillen moeten dus ook niet worden gladgestreken. Als die gemeenschappelijke gesprekken en studies zin willen hebben en als het hier gaat om een eerlijke en open dialoog - en dit is toch duidelijk de intentie van het Concilie hier - dan impliceert dit, dat de christelijke gesprekspartner er open voor moet zijn, dat zij of hij iets van joden kan leren wat in de christelijke traditie feitelijk nog niet (zo) geweten werd, al behoorde dat in principe wèl al van meet af aan tot het eigen erfgoed, dat joden en christenen gemeenschappelijk hebben. Er wordt in de concilietekst dus rekening mee gehouden, dat in de christelijke traditie bepaalde zaken onderbelicht zijn geraakt of verdrongen of verkeerd geïnterpreteerd, die beter bewaard of uitgewerkt zijn in de joodse traditie. Hoeveel compromisformuleringen er in hetzelfde document ook aan te wijzen mogen zijn, we kunnen hier toch gerust spreken van één van de 'grote woorden' van het Concilie. In deze bundel wordt getracht enkele schreden verder te gaan in de richting, die hier gewezen werd.<sup>66</sup>

### **5.3 Breuk met kerkelijk verleden of slechts bekering van individuen?**

Uit het voorafgaande zal tevens duidelijk zijn geworden, dat het document als richtingwijzer naar zulk een toekomst van veranderde verhoudingen tussen joden en christenen op belangrijke punten helaas nog tamelijk onduidelijk en weinig uitdrukkelijk is gebleven. Het

---

66. Dit gebeurt in onze monografie *Vijandiger broeders?* wellicht nog systematischer.

document staat dus open voor misvattingen en kan zonder al te veel moeite worden gelezen als bevestiging van meningen en houdingen, die het in beginsel toch wilde bestrijden. We hoorden al, hoe van Eijk meende, dat het document ook gelezen kon worden vanuit de oude vervangingstheorie, zonder al te duidelijk met de tekst zelf in strijd te komen. Ook het beeld van de schone zwarte bruid in het Hooglied kan immers zo worden geïnterpreteerd. Als een Bernardus en zoveel anderen meenden, dat op het einde der tijden de twee bruiden voorbestemd zijn om één bruid van Christus te worden, dan waren ze er bijna zeker allen van overtuigd, dat die éne bruid de kerk zou zijn, waarin de synagoge zou opgaan omdat ook de joden tenslotte in Jezus zouden gaan geloven en zouden toetreden tot de kerk. Dat ook de kerk zich tot Israël zou moeten bekeren en van haar nog wezenlijke zaken vernemen kon, die verder ging dan bv. goede kennis van de Hebreeuwse taal, was aan hun denken vreemd. Voor hen kwam dus toch de kerk in de plaats van Israël en het joodse volk, al zou het nog enige tijd duren. We hebben gezien, dat alles wat Nostra Aetate verder zegt over de verhouding tot het joodse volk, niet duidelijk verder reikt dan het beeld van de schone zwarte bruid. Schoon is ze dan wel, door God uitverkoren en blijvend bemind, maar zwart ook en dat wil zeggen in de middeleeuwse beeldspraak: onkundig omtrent wat haar tot heil strekt. Wie echter zo Nostra Aetate interpreteert, moet toch wel over de passages, die wij hierboven geëxegeseerd hebben, heenlezen. Daarin wordt het 'zwart-zijn' kritisch bevraagd en minstens van nuancerend commentaar voorzien en eigenlijk ontkend. Maar toegegeven moet worden, dat het inderdaad gemakkelijk is om over zulk een tekst heen te lezen, omdat de geciteerde zin wel belangrijke inzichten impliceert, maar deze inzichten niet met evenveel woorden formuleert. Zo is de vervangingstheorie misschien wel per implicatie, maar zeker niet uitdrukkelijk in dit document verworpen.

Eenzelfde onduidelijkheid geldt nog op een ander terrein. Brak de katholieke kerk hier inderdaad met het verleden, d.w.z. met een verleden van zichzelf? Mgr. Bomers, de katholieke bisschop van Haarlem, is van het tegendeel overtuigd, zo blijkt uit een artikel van zijn hand in zijn eigen bisdomblad Samen Kerk.<sup>67</sup> Wat het Concilie hier veroordeeld heeft, waren naar zijn mening misvattingen van individuele personen, die van de kerkelijke leer zijn afgeweken. De kerk zelf echter heeft volgens zijn mening nooit vijandschap tegen de joden geprekeerd. Zijn redenering is helder en eenvoudig. Christendom is de godsdienst van de liefde. Alles wat tot haat of minachting van medemensen voert, is daarom in strijd met het christendom en met de leer van de kerk. Waar dus toch door christenen in het verleden overtuigingen werden aangehangen of houdingen werden ingenomen, die vervuld waren van haat of minachting tegen het joodse volk, daar handelden zij als individuele personen of desnoods als dwalende groeperingen, maar nooit als christelijke kerk.<sup>68</sup> Het is duidelijk, dat 'de kerk' hier niet een empirisch waarneembaar gegeven is, maar een ideaalbeeld, dat per definitie nooit kan dwalen en wel onfeilbaar moet zijn. Alle feilen is immers toe te schrijven aan personen, nooit aan de kerk zelf. In zekere zin hanteren wij in deze bundel het begrip kerk en christendom ook op deze wijze: als ideaalbeeld, dat tegelijk een norm en een bron van kritiek kan zijn ten opzichte van de tekortschietende werkelijkheid. Maar men moet wel weinig kennis hebben van de kerkgeschiedenis en van de concrete verhouding tussen joden en christenen in vroegere eeuwen - en daar ligt ongetwijfeld niet de kracht van bisschop Bomers - als men wil volhouden, dat hier slechts individuele personen hebben gefaald. Dan is het standpunt van de Franse bisschoppen realistischer, die Nostra Aetate niet zomaar beschouwen als de voortzetting van een standpunt dat de katholieke kerk altijd al duidelijk had ingenomen, maar uitdrukkelijk het woord 'breuk' gebruiken. In deze laatste opvatting blijft de katholieke kerk tegelijk ook een concreet waarneembare empirische gemeenschap, die van verkeerde schreden in het verleden kan terugkeren, zich kan bekeren en nieuwe wegen inslaan, die beter voeren naar het 'ideaalbeeld', dat een kerk inderdaad terecht ontwerpt als norm voor zichzelf en haar leden. Dat het document van het Tweede Vatikaans Concilie

67. Mgr. H. Bomers in het Haarlemse bisdomblad Samen kerk, 1990 nr.3 (februari), p. 8-9.

68. Mgr. H. Bomers t.a.p.

geen onderscheid heeft gemaakt tussen de concrete kerk als 'Gods volk onderweg',<sup>69</sup> die gefaald heeft tegenover het joodse volk, en van de andere kant het eschatologische ideaal van de kerk, vanwaaruit dit falen kan worden beoordeeld als een tekortschieten aan werkelijk kerk van Christus zijn, komt pijnlijk naar voren in de afwezigheid van iedere schuldbelijdenis in het document. In die zin moeten wij Jansen en Van Buren gelijk geven met hun kritiek. Als het document hierin explicieter was geweest, zouden uitlatingen als die van bisschop Bomers onmogelijk zijn geworden. Het maakt inderdaad een groot verschil uit of een kerkelijk document weliswaar in feite breekt met een lange traditie, maar dit niet uitdrukkelijk en als zodanig erkent, of dat tegelijk ook verwoord wordt, dat het hier om een breuk gaat, zoals de Franse bisschoppen deden. Dit onderstreept nogmaals, wat de Franse bisschoppen eveneens scherp hebben gezien: dit document van het Tweede Vatikaans Concilie mag dan wel terecht een beginpunt worden genoemd, eindpunt het beslist nog niet.<sup>70</sup>

## 5.4 Conclusie

De conclusie van deze bijdrage is tweeledig. Enerzijds hebben we gezien, hoe meerzinnig en variabel de verhouding is tussen oude testament en joodse volk binnen de theologie. Maar ondanks deze meerzinnigheid is er steeds een duidelijk verband, evenredig of omgekeerd evenredig, tussen de plaats die het oude testament in de theologie inneemt, en de plaats die de theologie aan de joden, negatief of positief, toekent. Daaruit is dus gebleken, dat de middenterm uit onze vergelijking, nl. de term "oude testament", met de term "het joodse volk" sterk verbonden is. Ook over het verband met de andere term, "de christelijke theologie", werd reeds een en ander duidelijk. Toch zal dit verband in ons verdere onderzoek nader moeten worden geanalyseerd. Als eerste stap daarheen bespreken we in de nu volgende bijdrage een karakteristieke wending, die vaak plaats vindt juist waar de theologie zich vernieuwt.

---

69. 'Gods volk onderweg' is een typering, die in een ander document van het Tweede Vatikaans Concilie voor de kerk gegeven wordt; zie Lumen Gentium nr.9, in Constituties en decreten, 59-60.

70. In de latere uitspraken van het Vatikaan, m.n. de eerder (in noot 0) genoemde Richtlijnen (1975) en Verklaring (1985) van de Commissie voor de religieuze betrekkingen met het jodendom - een commissie van het Secretariaat van de Eenheid, waaronder binnen de romeinse curie de verhouding tot het jodendom ressorteert en waaraan de nederlandse kardinaal Willebrands leiding jarenlang heeft gegeven - vindt men weliswaar goede en konkretere uitwerkingen op bepaalde punten, die de onze exegese van Nostra Aetate nr.4 ondersteunen, maar een verheldering op de hier besproken twee kardinale punten - expliciete verwerping van de voor joden zo grievende vervangingstheze en eerlijke erkenning van het falen van de kerk zelf - zoekt men er tevergeefs.

# STEREOTIEPE WENDING BIJ VERNIEUWING IN DE THEOLOGIE

Het is in de kerkgeschiedenis niet ongebruikelijk, dat een vernieuwing in de geloofsbeleving en de theologie zich presenteerde als 'gevecht tegen joodse relicten in het christendom'. Dat begon al bij Marcion, die het christelijk geloof in de God van de verlossing wilde 'bevrijden' van de god, die de zichtbare wereld geschapen had, d.w.z. van de god van de joden en van het oude testament. Wanneer we de achteraf waardevol en verrijkend gebleken vernieuwingen bezien, en daarom hier geen aandacht besteden aan bv. Marcion, dan is dit fenomeen wel zeer duidelijk en markant aanwezig bij Luther. Maar ook nog bij vernieuwingen in onze eigen tijd, die in veel opzichten waardevol lijken, blijkt het nieuwe vaak gepresenteerd te worden als het zich bevrijden van jodendom. Het lijkt de moeite waard een aantal voorbeelden te geven. Daardoor kunnen, zoals reeds gezegd, de in het vorige hoofdstuk beschreven vormen concreter worden ingevuld. Maar er is meer. In elk voorbeeld gaat het om een wezenlijke uitdaging voor een theologie, die kritisch wil omgaan met haar eigen adversus iudaeos traditie, zoals in deze bundel gebeurt. Er worden vragen door opgeroepen, die ons in het verdere onderzoek zullen bezighouden. We beginnen bij het voorbeeld van Luther, waar we ondanks het enorme belang ervan slechts kort bij blijven stilstaan, omdat hier reeds veel bekend mag worden verondersteld.

## 1. De rechtvaardigingsleer van Luther

Wat Luther verkeerd achtte in de praktijken en de opvattingen die hij rondom zich bij christenen waarnam - het vertrouwen op goede werken als middel tot rechtvaardiging voor God - bestreed hij als joodse dwaling in de katholieke kerk. Zo schreef hij bv. al in 1520 bij het derde artikel van de apostolische geloofsbelijdenis als commentaar: 'Geen jood, ketter, heiden of zondaar wordt zalig, zonder zich met de gemeente der gelovigen verzoend en verenigd te hebben'.

De jood in dit rijtje is niet slechts een van de vier, en zelfs niet - als eerstgenoemde - per se de ergste. Nee, Luther dacht hier het eerst aan de joden vóór notoire zondaars als kettters en heidenen, omdat de joden voor hem het prototype van zondaars waren. In het 'ongeloof' en de 'zelfrechtvaardiging' van de joden werd het diepste wezen van alle zonde openbaar.<sup>71</sup> Zoals bekend heeft hij zich daarbij uitvoerig beroepen op het getuigenis van Paulus, vooral op diens brieven aan de Galaten en de Romeinen. Voor Luther waren de joden daarom het schoolvoorbeeld van al het verkeerde, met name van het roemen op eigen werken en eigen gerechtigheid, dat hij bij christenen afwees. Waar het ons hier niet om gaat, is de vraag of Luther met zijn profetisch protest tegen de wantoestanden in de kerk gelijk had. Tot in de hoogste officiële kringen van de katholieke kerk is hier in toenemende mate erkenning voor gegroeid. Waar het hier om gaat is de 'wending', dat hij de wantoestanden als joods ongeloof brandmerkte. Hij meende hierbij, zoals gezegd, het nieuwe testament en in het bijzonder Paulus aan zijn zijde te hebben. Maar hij was er ook van overtuigd, dat de joodse eigengerechtigheid, die door Paulus werd afgewezen, ook afweek van de weg van Mozes en de profeten. Voor Luther was er dus niet zozeer sprake van een tegenstelling tussen nieuwe en oude testament; het ging hem hier om een tegenstelling tussen het joodse volk en diens eigen Schrift. Het joodse volk was in de opvatting van Luther al voor Christus geheel afgeweken van zijn eigenlijke weg en zijn godsdienst was ontaard in wetticisme. Zo kon Luther een krachtige uitwerking geven van wat wij hierboven de tweede vorm hebben genoemd, de negatieve tegenoverstelling van oude testament en joodse volk.

---

71. Zie hierover Oberman, a.w. 137vv. (citaat van Luther 138).

Deze zienswijze werkt nog steeds door in de exegetische tot op de dag van vandaag. Men denke slechts aan een uitdrukking als die van de bekende Duitse exegeet Ernst Käsemann, dat de blijvende betekenis van Paulus' rechtvaardigingsleer erin bestaat, dat wij 'de jood in onszelf' moeten doden.<sup>72</sup> Sinds Albert Schweitzer en vooral W.D. Davies, K. Stendahl en E.P. Sanders wordt de juistheid van Luthers visie op het jodendom voor en na Christus echter in toenemende mate ook binnen de christelijke exegetische betwijfeld.<sup>73</sup> Het is onjuist om het jodendom ten tijde van Christus zonder meer te karakteriseren als godsdienst van zelfrechtvaardiging. Sanders heeft voor een betere typering van het jodendom uit de periode van de tweede tempel de term 'covenantal nomism' geïntroduceerd, d.w.z. het joodse volk en met name de Farizeeën wisten zich verplicht tot de Wet binnen het kader en de gave van het Verbond. Het blijkt ook niet, dat Luther zich veel kritische gedachten heeft gemaakt of het joodse volk nu wel of niet terecht met het woord werkgerechtigheid gekenmerkt werd. Er werd reeds op gewezen: hoezeer Luther ook een grondige en op het evangelie geïnspireerde vernieuwing in theologisch denken en in kerkelijk leven aanbracht, in zijn anti-joodse houding zette hij slechts een traditie van de late middeleeuwen voort, al kreeg deze bij hem nieuwe (maar niet zo toe te juichen) accenten, door de toespitsing op werkgerechtigheid.

## 2. Herbezinning over oorlog en vrede

Niet alleen bij de reformatie door Luther, ook in onze eigen tijd en bij nieuwere vraagstellingen zien we nog telkens hetzelfde procédé: wat overwonnen moet worden wordt gezien als een joodse verleiding in het christendom. Soms wordt dit niet zozeer historisch opgevat en wordt het jodendom haast metafysisch met zondigheid gelijkgesteld (en in die zin 'vergeestelijkt' en 'veralgemeniseerd'), zoals we dit enigermate bij Luther en meer nog bij Käsemann zagen. Vaak echter wordt wel gedacht aan een historische doorwerking. Dan is het jodendom niet slechts illustratie, maar ook en vooral oorzaak van wat als kwaad wordt afgewezen. Iets dergelijks valt herhaaldelijk waar te nemen bij een christelijke bezinning op het vraagstuk over oorlog en vrede. Hier wordt door verschillende auteurs gewezen op de 'heilige oorlogen' in het oude Israël, op de God van Israël als een oorlogsgod, op de 'Heer der heerscharen'. We geven hier een voorbeeld, dat aan duidelijkheid niets te wensen overlaat: Eugen Drewermann in zijn *Der Krieg und das Christentum*. In dit boek, waarin overigens best verstandige dingen staan, schrijft hij het volgende:

'Op zulke wijze van oorlogvoeren is het volk van de bijbel onder de leiding van zijn God eeuwenlang groot geworden, en het schijnt in historisch perspectief toch wel zo te zijn, dat noch het christendom noch de islam erin zijn geslaagd om deze buitengewoon strijd lustige erfenis van het oude testament alsmede de bekrompenheid van zijn nationaal-egoïstische horizon werkelijk van zich af te schudden'.<sup>74</sup>

Ook hier is dus het foute in het christendom, dat het (nog te) joods is. Maar anders dan Luther is Drewermann een typische representant van de eerste vorm. Zijn kritiek geldt niet slechts de godsdienst van de joden, maar heeft betrekking op het oude testament zelf. De joden zijn bij hem zelfs merkwaardig afwezig. Er wordt alleen gesproken over christendom en

72. Ernst Käsemann, *An die Römer*, Tübingen, 1974, 77, 80, 83, 96. Zie ook zijn 'Paulus und Israel', in *Versuche* 2, 195v. Ik dank deze verwijzingen aan de dissertatie van Peter J. Tomson, *Paul and the Law. The Evidence of First Corinthians*. Amsterdam 1988, 66 n. 107; vgl. diens monografie *Paul and the Jewish Law. Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles*. Assen/Minneapolis, Van Gorcum/Fortress, 1990, 2 n.8.

73. Zie bv. Peter Tomson, diss. In het eerste hoofdstuk geeft Tomson een verhelderende beschrijving van de geschiedenis van het onderzoek op dit punt, sinds Albert Schweitzer de traditionele benaderingswijze (rechtvaardigingsleer als kernpunt bij Paulus) onder kritiek stelde; vgl. Tomson's monografie, 9-19.

74. Eugen Drewermann, *Der Krieg und das Christentum; von der Ohnmacht und Notwendigkeit des Religiösen*, Regensburg (Pustet) 1982, 200. Drewermann spreekt over 'een door niets te rechtvaardigen onmenselijkheid' in bijbelplaatsen als Num. 31,17; Dt. 20,13-18; Jos. 8,22vv.; 10,28.31; Re. 21,20; 1 Sam. 15,3 e.a. en meent, dat terecht een verbinding kan worden gelegd tussen dit soort teksten en de verbrandingsovens van Hitler.



islam, die de oudtestamentische traditie niet van zich hebben afgeschud. Maar juist het gebrek aan besef, dat het joodse volk nu anders zou kunnen zijn dan het bijbelse Israël, ja de afwezigheid van elke belangstelling voor het joodse volk na Christus, is karakteristiek voor de vorm, waarin oude testament en joodse volk worden gelijkgesteld. Dit komt ook in het taalgebruik tot uiting. In de liberaal-protestantse theologie van rond het jaar 1900, waarvan Harnack een exponent was, werd de term 'het laat-jodendom' (Spätjudentum) geïkt. Daarmee werd dan bedoeld een late periode van het vroege, nog voor-christelijke jodendom. Het is opmerkelijk en eerlijk gezegd onthutsend, dat de katholiek Drewermann, die dus uit een heel ander theologisch milieu stamt, in een heel andere tijd, nl. na de gebeurtenissen van de laatste wereldoorlog, deze term nog bezigt. Het is een term, waarin het substitutiedenken wel heel navrant naar voren treedt. Wij citeren deze zin, omdat hierin nogmaals de stereotype waarover wij in deze paragraaf spreken, duidelijk naar voren treedt:

'Niet in de laatste plaats is juist het laat-jodendom in zijn apokalyptische literatuur, die ook door het nieuwe testament opgenomen wordt, bij al zijn politieke onmacht doordrongen van een buitengewone eindtijdelijke wraakzucht en oorlogswede, zoals bv. blijkt uit de oorlogsrol van Qumran'.<sup>75</sup>

### 3. Herbezinning over verzoeningsleer

De Franse theoloog Jacques Pohier, ook een markante vernieuwer in de theologie, is enigszins vergelijkbaar met de Duitser Drewermann door zijn grote aandacht voor de inbreng van de psychoanalyse. Bovendien richt ook hij zijn kritiek op bepaalde traditionele trekken in het christelijke godsbeeld, maar dan niet zozeer in samenhang met oorlog en vrede alswel met de leer over schepping en verlossing. Met name bekritiseert hij het omgaan met de dood van Jezus in de christelijke traditie, zoals dit gestalte heeft gekregen in de verzoeningsleer. Pohier's stelling is, dat de christelijke traditie op een heel merkwaardige wijze met de dood van Jezus is omgegaan, en zich daarbij op een verkeerde manier heeft laten leiden door de eigen gevoelens van schuld en verlangen. Naar zijn mening is deze hele benaderingswijze in strijd met het leven en de houding van Jezus zelf. Jezus heeft nergens als voorwaarde voor vergeving gesteld, dat eerst een offer moest worden gebracht; integendeel zelfs: Jezus zocht de zondaars op en getuigde in zijn parabels van Gods genadige vergevingsgezindheid-omniet. Hij zegt hierover m.i. uitermate behartenswaardige dingen, vanuit zijn vakbekwaamheid als psychoanalyticus en theoloog, al blijven ongetwijfeld nog heel wat vragen te stellen. Waar het ons nu om gaat, is echter iets anders. Ook bij deze moderne en kritische gedachten van Pohier is de karakteristieke draai, de stereotiepe benaderingswijze te zien, die wij in deze paragraaf bespreken. Zo schrijft hij:

'Hij (Jezus) zei dingen over God die absoluut onwaarschijnlijk waren en die enerzijds geïnspireerd leken door wat men altijd over God gezegd had en bleef zeggen en anderzijds van elders leken te komen, maar dan van een elders dat zo anders was, zo ongebruikelijk dat alles wat men vroeger van God had gezegd niet echt werd weersproken maar gewoon terzijde geschoven als iets dat voorbij was'.<sup>76</sup>

Als ergens door een hedendaags theoloog de these van de onterving onomwonden verwoord is, dan wel hier door Pohier. Pohier licht Jezus uit diens joodse context, ja hij stelt Jezus daar zelfs diametraal tegenover. En dit betekent in principe het einde van de joodse godsdienst: ook al blijft ze na Christus bestaan, ze heeft, nu Jezus gekomen is, haar tijd gehad. Zo ook in het volgende citaat:

'Die Jezus is nog gevaarlijker dan wanneer hij alleen maar de gevestigde orde puur en simpel zou bestrijden. Hij heeft eerbied voor de tempel, voor Abraham, Mozes, David etc., maar hij doet alsof hij zelf de vervulling is van wat Abraham, Mozes en David hebben gedaan

---

75. Drewermann t.a.p., 200-201.

76. Jacques Pohier, Als ik God zeg, Hilversum (Gooi en Sticht) 1979 (= Quand je dis Dieu, Parijs 1977), 106.

en gewild en die vervulling respecteert hen wel maar maakt hen tegelijk kaduuk en overbodig. Zeg het maar ineens: hij vernietigt God zelf, hij vernietigt de God van het uitverkoren volk, en dus het uitverkoren volk zelf, zijn tempel, zijn wet, zijn verbond'.<sup>77</sup>

Duidelijker kan de ontrevings-these niet verwoord worden, en wel in de eerste vorm ervan: niet alleen wordt geen ruimte van betekenis meer geboden aan het joodse volk zonder Jezus, maar tegelijk wordt het oude testament (Abraham, Mozes, David) beschouwd als door Jezus geheel achterhaald, ja kaduuk en overbodig gemaakt. Merkwaaardig genoeg heeft Pohier in hetzelfde boek een magnifieke paragraaf over het joodse geloof in de Schekina, Gods aanwezigheid bij zijn volk.<sup>78</sup> Hier komt het geloof van Abraham en Mozes en David, alle drie wederom met name genoemd, op een zeer positieve wijze ter sprake, onder het kopje 'Hoe God aanwezig komt en hoe de mens hem aanwezig doet zijn'. Pohier laat hier zien, hoe in deze oudtestamentische en joodse opvattingen over Sjechina (Schekinah) een werkzame aanwezigheid van God samengedacht wordt met vrijheid van mensen.<sup>79</sup> Hij stelt dit geloof in een God, die ruimte schept voor menselijk handelen, ten voorbeeld aan huidige christenen, die vanuit een modern bewustzijn geloof in God en vrijheid van mensen moeilijk zien samengaan. Hoe kan dat? Hoe kan het godsgeloof, waarvan wordt gezegd dat het door Jezus' optreden vernietigd is, toch aan ons na Christus ten voorbeeld worden gesteld? Het antwoord moet wel luiden: alleen door een inconsequentie en dus door een gedachtenloosheid van de auteur. In de passage over Sjechina ervaart men, dat de auteur zelf geboeid is door een ook voor hem nieuw inzicht. In de citaten echter, die we boven gaven ontbreekt dit. Er spreekt wel een zeker retorisch pathos uit, maar Pohier verantwoordt nergens wat hij zegt, hij poneert slechts. Blijkbaar rekent hij op instemming van de lezer, ook zonder dat hij argumenten geeft. Dit alles is karakteristiek voor het gebruik van een voorgegeven patroon, dat met een zekere gedachtenloosheid wordt overgenomen. Daarom lijkt het gerechtvaardigd hier te spreken van een stereotype.

Als dit waar is, wordt het de moeite waard om na te gaan, waarin dan precies de stereotiepe wending bestaat. Eigenlijk werd dit reeds duidelijk in de boven gegeven beschrijving. Jezus wordt door Pohier zo uniek gemaakt, dat hij is misverstaan door heel de christelijke traditie, maar ook wel moest worden misverstaan door zijn eigen joodse tijdgenoten; wat hij bracht kwam van zo ver en was zo anders, dat er geen wezenlijke continuïteit was met wat voorafging, dat al het vroegere erdoor vervangen werd, ja dat hij aan zijn mede-joden alles wat hun het meest dierbaar was ontnam, omdat het door zijn komst van zin beroofd werd (substitutie). De anti-joodse wending hangt met andere woorden samen met de opvatting over wie Jezus is, en met name met het geloof in zijn goddelijkheid. Het is merkwaaardig hoe bij zo'n vrijdenkend theoloog als Pohier, die zo vaak vormen van dogmatische vooringenomenheid kritisch durft te bevragen, juist dit oude stereotype onbevraagd blijft. Uit het voorbeeld van Pohier blijkt wel, hoe we telkens stoten op een driehoeksverhouding. De relatie die in de theologie wordt gelegd met het oude testament, heeft niet alleen te maken met de relatie tot het joodse volk; ze heeft evenzeer te maken met de kernthema's van de theologie zelf. We zouden het dus zo in beeld kunnen brengen:

---

77. Pohier t.a.p., 105.

78. Pohier t.a.p., 20-31.

79. Overigens is Pohier's houding jegens de joodse traditie o'ok in deze paragraaf ambivalent. De veranderingen die in het jodendom van het christelijke tijdvak optreden, interesseren Pohier omdat hij ze 'typisch' vindt 'voor het verval', waardoor 'het wezen zelf van het joodse of het christelijke geloof in zijn hart aangetast' is; t.a.p. 21-22.

Volgens Pohier (22-23) heeft het rabbijnse jodendom vanaf de derde eeuw en nog uitdrukkelijker in de middeleeuwen, het inzicht in de schriftuurlijke Sjechina uiteindelijk verloren.

## oude testament

joodse volk

theologische kern

Al sluiten we in deze bijdrage nog vooral aan bij het verband tussen oude testament en joodse volk in de theologie, dan schemert hier toch reeds iets door van het belang van dit alles voor heel de theologie. Bij Pohier bleek de stereotiepe wending verband te houden met een bepaalde (zeer traditionele) opvatting over de goddelijkheid van Jezus. Daarin wordt Jezus' zoonschap van God ('van al zo hoge, van al zo ver') uitgespeeld tegenover diens zoonschap van David, tegenover zijn geworteld zijn in het joodse volk en diens godsdienst. Toch weer een conflict God of mens, waar Pohier zich juist zo tegen verzet in zijn boek. De vraag, die daarbij rijst, is of dit conflict niet overbodig is, ook in deze concretisatie van voortkomst uit God of voortkomst uit Israël.

### 4. Afscheid van een patriarchale cultuur

Een andere vernieuwing, die momenteel plaats vindt in de theologie, voltrekt zich vanuit het perspectief van vrouwen, die in kerk en maatschappij van oudsher naar een tweederangs positie zijn teruggedrukt. Hierdoor wordt de christelijke traditie kritisch bevraagd. Welke positieve en/of negatieve rol heeft deze traditie vervuld ten aanzien van de heersende maatschappelijke vrouwonvriendelijkheid? Welke rol kan deze traditie nu in positieve en bevrijdende zin spelen? Welke veranderingen zijn daar eventueel voor vereist? Bij het zoeken naar een antwoord op deze legitieme en zelfs noodzakelijk te stellen vragen worden verschillende richtingen ingeslagen. Het kan hier natuurlijk niet de bedoeling zijn, deze alle te beschrijven. Wij spreken over vrouwenstudies-theologie slechts met betrekking tot het onderwerp, dat ons in deze bundel bezig houdt: de verhouding tussen christenen en joden. En dan kan allerst gezegd worden, dat een theologische bezinning op en naar aanleiding van de eeuwenoude maatschappelijke onderdrukking van vrouwen en een dito theologische bezinning op en naar aanleiding van de eeuwenoude verdrukking van joden, klaarblijkelijk niet met elkaar in strijd hoeven te zijn en zelfs heel goed kunnen samengaan. Sommige vrouwelijke theologen, zoals bv. Rosemary Ruether, hebben zich krachtig geprofileerd naar beide richtingen.

Soms echter staan deze twee kritieken tegen onderdrukking wèl met elkaar op gespannen voet. Dat moet zeker worden gezegd, waar het die richting in de feministische theologie betreft, die men wel de groep van de 'matriarchale theologen' heeft genoemd. In deze richting wordt teruggerepen op de tijd vóór Israël en op de godsdiensten, die door Israël onder kritiek zijn gesteld. De godinnen-cultus, waartegen het oude testament zich zo heftig verzette, wordt als lichtend voorbeeld beschouwd; het matriarchaat, waarvan deze cultus getuigt, wordt verheerlijkt; Israël wordt afgeschilderd als een volk, waar het verderfelijke patriarchaat ging heersen, en de cultus van God als machtige Vader de overhand kreeg. Moord op de godin ten behoeve van God als de oer-patriarch.<sup>80</sup> Het is duidelijk, dat deze

---

80. Zo schrijft bv. Gerda Weiler: 'Patriarchaler Monotheismus entwickelt sich über die Eliminierung der kosmischen Herrin: Es gibt keinen 'Vater im Himmel' ohne 'Muttermord'! (...) Die theologische Spekulation, die Jahwe als den einzigen Gott und Schöpfer aller Dinge an den Anfang der Zeiten projizieren will, geht von den Leviten am Jerusalemer Tempel aus. Sie entstellen matriarchale Ritualtexte, polemisieren gegen die Himmelskönigin und führen einen erbarmungslosen Kampf gegen die matriarchale Gesellschaftspraxis in Juda', in: Ich verwerfe im Lande die Kriege; das verborgene Matriarchat im Alten Testament, München 1984, 103; geciteerd door Katharina von Kellenbach, 'Vom Weyb, Jüd und itlichen Teuffelen: Feminismus und Antisemitismus' in Schlangenbrut 17 (1987), 44.

richting zich heel negatief opstelt ten aanzien van het oude testament en daarmee ook ten aanzien van de oorsprongen van de joodse godsdienst en cultuur. Maar ze stelt zich even negatief op ten aanzien van heel de christelijke traditie, die het patriarchale karakter van het jodendom heeft voortgezet. Deze theologen bevinden zich derhalve buiten de traditie van jodendom en van christendom.

Dit kan niet gezegd worden van een andere richting, die aan het oude testament hetzelfde verwijt richt, maar verschillend oordeelt over het christendom. Hier gaat het wel om christelijke theologie en stoten we op de karakteristieke wending bij een vernieuwing, waarover deze paragraaf handelt. Er wordt dan een ideaalbeeld opgebouwd van Jezus, die de eerste volledige mens wordt genoemd met compleet nieuw bewustzijn en een nieuwe boodschap, die een breuk betekenen met het eenzijdig mannelijk-patriarchale jodendom van zijn omgeving. Hanna Wolff gaat daarbij zelfs zover, dat zij van hieruit de oude stelling van Schleiermacher en Harnack nieuw leven in blaast: vanwege deze breuk bij Jezus heeft voor christenen het oude testament al zijn gezag verloren.<sup>81</sup> Maar niet alleen de andere joden begrepen dit nieuwe van Jezus niet, hij werd hierin ook misverstaan door zijn eigen leerlingen. Op dit punt werden zijn leerlingen niet zijn volgelingen. Onder invloed van de gemeenten met joodse christenen, zo schrijft Elisabeth Moltmann-Wendel,<sup>82</sup> vond er een terugkeer plaats naar het patriarchaat en werden vrouw-onvriendelijke tradities heringevoerd. Of zoals Christa Mulack het uitdrukt, meteen bij de berichtgeving omtrent de opstanding, waar bv. Maria Magdalena niet geloofd werd, de verschijningen aan de vrouwen werden afgedaan als vrouwenpraat en alles pas serieus werd toen Petrus getuigde, is een terugval in de oude patriarchale denkwijzen bij de apostelen te constateren.<sup>83</sup>

We zullen ook deze vragen over patriarchale cultuur meenemen bij onze verdere beschouwingen, zoals we zullen doen ten aanzien van de vragen over rechtvaardiging en werken, over oorlog en vrede, over kruisdood en verzoening, en over messianisme en rationele politiek. Al deze waarlijk niet onbelangrijke theologische vragen bleken immers te maken te hebben met de verhouding ten aanzien van het oude testament en daarmee ook met de verhouding tot het joodse volk. Vanzelfsprekend betekent dit niet, dat we zelfs maar een poging zullen wagen om op al deze vragen een definitief antwoord te formuleren. Wij nemen ze slechts met ons mee, dat wil zeggen dat ze ons in het vervolg zullen blijven bezig houden. Wat we reeds nu kunnen doen is wijzen op het intussen vertrouwd geworden schema, dat ook binnen een richting van feministische theologie te constateren valt, en dat we als volgt onder woorden kunnen brengen:

Jezus doorbrak iets (werkgerechtigheid, oorlogsmentaliteit, offergedachte, vermenging van geloof en politiek, patriarchaat) in het jodendom, dat vanuit de hedendaagse situatie als verkeerd wordt beoordeeld; door zijn eigen volgelingen is hij hierin niet of hooguit zeer ten dele begrepen; daarom is het ook nu nog binnen het christendom een vernieuwing om Jezus in deze doorbraak te volgen; eindelijk laten we dan het verkeerde dat joods was achter ons.

Dit schema troffen we aan (ongetwijfeld telkens anders uitgewerkt en ook met een wisselende graad van duidelijkheid) bij alle hierboven besproken vernieuwingen en nu ook bij een richting in de feministische theologie. Juist die variatie van invullingen moet ons toch wel op de hoede doen zijn en doet bijna noodzakelijk de vraag opkomen, of we hier niet te maken hebben met een stereotiepe wending. Het werd al eerder gezegd: stereotiepe

---

81. 'Es ist für Christen absolut unmöglich, das Alte Testament weiterhin als ihre Heilige Schrift und Grundlage ihres Glaubens anzuerkennen... Das sind überfällige Forderungen, vor allem, weil das Gottesbild Jesu tatsächlich mit dem des Alten Testaments absolut unvereinbar ist'; Hanna Wolff, *Neuer Wein - Alte Schläuche*, Stuttgart 1981; geciteerd door Gisela Hommel (zie verderop) p.10.

82. Elisabeth Moltmann-Wendel, *Ein eigener Mensch werden: Frauen und Jesus*, Gütersloh 1980, 133.

83. Christa Mulack, *Die Weiblichkeit Gottes; patriarchale Voraussetzungen des Gottesbildes*, Stuttgart 1983, 325.

betekent gedachtenloosheid. Blijkbaar heeft deze wending voor veel christelijke theologen iets vanzelfsprekends, waar dus niet verder bij wordt stilgestaan. De verklaring ligt voor de hand: deze wending is gevormd door een traditie van eeuwen, want de adversus iudaeos traditie is bijna zo oud als het christendom zelf. Toch begint die wending kennelijk iets van haar vanzelfsprekendheid te verliezen. Een bewijs hiervoor is wel, dat juist binnen vrouwenstudies-theologie hierover een fel debat is gevoerd. Daarbij spraken verschillende deelnemers onomwonden over 'antisemitische tendenzen', die zij ook in hun eigen beweging opmerkten en moesten bekritisieren, en hadden zij juist die uitlatingen en die traditionele wending op het oog, die wij hierboven bespraken.<sup>84</sup> Misschien moet men dus zeggen, dat bij iedere vernieuwing nog steeds haast automatisch de boven aangegeven wending plaats vindt - dat is dus het stereotype ervan - maar dat de situatie toch in die zin sterk veranderd is, dat die wending niet meer bij allen aanwezig is, die in de theologie strijden voor eenzelfde soort vernieuwing, maar dat ze daar juist op verzet en bewustmaking stoot. Dat zou betekenen, dat de stereotypie bezig is te verdwijnen. Gisela Hommel, die de polemieek over dit punt is begonnen, heeft m.i. ook zeer juist aangegeven, waarom een dergelijk gedachtenloos voortzetten van een anti-joodse wending in strijd moet worden geacht met de bevrijding, die in de feministische theologie wordt beoogd:

'De nieuwe vrouwen spreken zo veel over de herontdekking van vrouwelijke eigenschappen en van de helende kracht daarvan. Naar mijn voorstelling zou tot deze eigenschappen ook moeten behoren een bijzondere waakzaamheid en gevoeligheid ervoor, waar men met de eigen oordelen anderen kwetst en beschaamt'.<sup>85</sup>

## 5. Kritiek op politieke theologie

Niet alleen bij vernieuwingen stuiten we vaak op een wending, die negatief gekleurd is ten aanzien van oude testament of joodse volk of beide. Hetzelfde stereotype is vaak ook te constateren bij reactie op vernieuwingen. Het woord Rejudaisierung is bij Duitstalige (vooral lutherse) theologen een door de jaren heen terugkerend scheld- of schimpwoord, waarmee de een de opvattingen van een ander in discrediet bracht. Het is de keerzijde van de stelling, die wij reeds uit de mond van Ernst Käsemann vernamen, waar hij zei dat hij iedere dag de jood in zichzelf moest doden. Blijkbaar lukt dat volgens de opvatting van sommige theologen aan andere theologen niet zo goed. Meestal is hierbij de rechtvaardigingsleer in het spel en het verkeerde vertrouwen op goede werken. Dit laatste wordt dan, conform wat Luther en velen voor Luther reeds meenden, als typisch joods beschouwd.

Maar dit gevecht tegen 'de jood in ons' is geen privilege van de lutherse traditie, zoals kan blijken uit de reactie van katholieke theologen als Hans Urs von Balthasar of Joseph Ratzinger op de politieke theologie van (o.a.) Johann Baptist Metz. Joseph Ratzinger, toen reeds kardinaal geworden en prefect van de Romeinse Congregatie van de Geloofsleer (het vroegere Heilig Officie en nog eerder de Heilige Inquisitie) heeft op dit punt zijn gedachten zeer helder uiteengezet in een rede, die hij op een congres te München over 'het Europese erfgoed en zijn christelijke toekomst' in april 1984 heeft gehouden.

Uitgangspunt van Ratzinger is de broosheid van de pluralistische democratie, zoals wij die in de westerse wereld kennen. Ze is broos, terwijl ze naar zijn mening wel de beste staatsvorm is. Waardoor wordt de pluralistische democratie dan bedreigd? Ratzinger somt drie gevaren op, waarvan vooral het door hem als eerste genoemde ons hier interesseert. Dit eerste gevaar, dat een einde kan maken aan de democratie, is

---

84. In het feministisch-theologisch tijdschrift Schlangenbrut van 1987 en 1988 is deze polemieek te lezen.

85. Gisela Hommel in het referaat, dat zij hield op een bijeenkomst te Bendorf in november 1986, en dat getiteld was: Antisemitische Tendensen in der christlichen feministischen Theologie, p.11-12.

'het onvermogen om van harte vrede te nemen met de onvolmaaktheid van de menselijke dingen'.<sup>86</sup>

Hoe komt dat, vraagt hij zich af. Het antwoord luidt:

'Tegenwoordig heeft weliswaar niemand meer een goed woord over voor het vooruitgangsgeloof van de Verlichting, maar een soort profaan messianisme is diep in het algemene bewustzijn binnengedrongen'.

Hij citeert als voorbeeld daarvan een woord van Ernesto Cardenal, de door paus Johannes Paulus II toen al onder handen genomen priester-minister in Nicaragua: 'ik geloof in de geschiedenis'. Dat is precies het gevaar, zegt Ratzinger, want 'het verlangen naar het absolute in de geschiedenis is de vijand van het goede in haar' en hij spreekt in dit verband over 'dweperij' (Schwärmerei; het woord heeft zoals bekend in de Duitse theologie-geschiedenis sinds Luther een beladen betekenis), die voortspruit uit de afkeer van het bestaande. De exponent van dit profane messianisme is het marxisme, dat door zijn onvrede met het bestaande en zijn ongeduldige drang naar revolutie noodzakelijk tot tyrannie leidt. Nog twee andere gevaren noemt Ratzinger, nl. de eenzijdigheid van het begrip 'rede' in de nieuwe tijd, dat een verengd instrumenteel begrip is geworden waardoor de ethiek naar het rijk van het subjectieve en het onredelijke is verbannen en tenslotte het verlies aan bewustzijn van het Transcendente en in samenhang daarmee het verdwijnen van het geloof in leven na de dood. Met name dit laatste fenomeen versterkt weer het eerste gevaar, want juist daardoor zijn mensen geneigd alles van dit leven te verwachten.<sup>87</sup> Het is volgens Ratzinger dan ook niet toevallig, dat alle drie de kenmerken juist in het marxisme samenkomen.

Op dit punt, meent Ratzinger, is voor christenen een kritische zelfbezinning op hun traditie nodig, een 'zelfkritiek aangaande de politieke werkingen van het christendom', zoals het kopje boven de tweede paragraaf van zijn rede luidt. Als uitgangspunt citeert hij de volgende stelling: het marxisme kan nergens vaste voet aan de grond krijgen, wanneer niet tevoren het christendom de traditionele religies heeft afgelost. Zo in haar algemeenheid geponeerd, zegt hij, is deze stelling misschien aanvechtbaar, maar ze is 'toch ook niet zomaar uit de lucht gegrepen'. Wat is er dus in het christendom aanwezig, dat als verkeerde wegbereider van het marxisme kan dienen? Hij spreekt hier over Augustinus' De civitate Dei en over Luther's twee-rijkenleer. Bij beiden, meent hij, is de aardse staat te dicht in de buurt gekomen van de duivelse staat, beider opvattingen waren te apokalyptisch om een positieve fundering te geven aan de aardse staat. Wanneer het profane messianisme, dat zo diep in het hedendaagse bewustzijn is doorgedrongen, naar zijn herkomst wordt gevraagd, kan dus geen eenvoudig antwoord worden gegeven. De reden van het bestaan en ontstaan van dit profane messianisme ligt niet simpelweg in een doorwerking van het oude testament met zijn hoop op een komend - davidisch, dus ook politiek - messiaans rijk. Het profane messianisme met het staatsbedreigende en anarchistische wat daarmee gegeven is, 'is pas uit de

---

86. Joseph Kardinal Ratzinger, Christliche Orientierung in der pluralistischen Demokratie? Über die Unverzichtbarkeit des Christentums in der modernen Welt, rede gehouden op het Congres, dat belegd was door de Hanns Martin Schleyer-Stiftung en de Pauselijke Raad voor de Cultuur. Als manuscript aan de pers uitgereikt; p.3. Het Duits is nog duidelijker dan mijn Nederlandse vertaling: 'die Unfähigkeit, sich mit der Unvollkommenheit der menschlichen Dinge anzufreunden'.

87. 'Marx hat uns gelehrt, man müsse die Transzendenz wegnehmen, damit der Mensch endlich, von falschen Tröstungen geheilt, die vollkommene Welt baue. Heute wissen wir, dass der Mensch die Transzendenz braucht, damit er seine immer unvollkommene Welt so gestalten kann, dass in ihr menschwürdig zu leben ist' p.9. Hiermee bedoelt hij, dat wij dit tegenwoordig zouden moeten kunnen weten, het gevaarlijke van onze situatie is juist volgens Ratzinger, dat we het in onze cultuur nog steeds niet weten. - Ook het verschijnsel van de vele zelfdodingen op jeugdige leeftijd brengt hij in verband met een - teleurgesteld - profaan messianisme.

drievoudige wortel van het joodse messianisme, het christelijke chiliasme en de door de techniek gevoede vooruitgangsidee van de nieuwe tijd mogelijk geworden'.<sup>88</sup>

Maar het joodse messianisme ligt dus wel aan de oorsprong ervan, zij het dat het veranderd tot ons komt door de bemiddeling van het christelijk-apokalyptisch of chiliastisch denken (duizendjarig rijk) en de secularisatie van de nieuwe tijd. Op dit punt, meent Ratzinger, heeft het nieuwe testament van meet af aan een andere koers uitgezet:

'Het christendom heeft, tegen zijn misvormingen in, het messianisme juist niet in het politieke domein geplaatst. Het heeft integendeel vanaf het begin er op gestaan om het politieke in de sfeer van de redelijkheid en van het ethos te laten. Het heeft de aanvaarding van het onvolmaakte geleerd en mogelijk gemaakt'.

Er ligt dus volgens Ratzinger een kloof tussen het christelijk geloof in de Messias Jezus en de joodse en oudtestamentische messiasverwachting, die immers aards is en de politiek niet uit- maar juist insluit. Geloof richt zich volgens Ratzinger niet op deze wereld en op de geschiedenis, want in het evangelie wordt voor deze wereld nergens heil verkondigd. Wel richt het christelijk handelen zich op deze wereld, maar dan in alle rationaliteit en zonder dweepzucht (Schwärmerei) of valse hoop. 'Steeds geldt', zegt Ratzinger over het nieuwe testament, 'dat de politiek niet het bereik van de theologie, maar van het - weliswaar in laatste instantie slechts theologisch te funderen - ethos is'. Op een nog bondiger formule gebracht:

'Het nieuwe testament kent politiek ethos, maar geen politieke theologie'.<sup>89</sup>

Van hieruit is te begrijpen, waarom hij, toen hij nog aartsbisschop was in diezelfde stad München, zich er met hand en tand tegen heeft verzet - en met succes, ondanks het protest van beider leermeester Karl Rahner - dat Johann Baptist Metz een aanstelling kreeg als hoogleraar aan de universiteit van München. Hier was meer aan de hand dan zoiets als persoonlijke antipathie of rivaliteit. Het gaat om een andere visie op de inhoud van het christelijk geloof en op de gerichtheid van de christelijke hoop. Hebben geloof en hoop, ja of nee, in directe zin, te maken met het aardse leven in al zijn - dus ook politieke - dimensies? Deze kernvraag voor de theologie beantwoordt Ratzinger negatief, vanuit zijn christelijke visie op het oude testament. Duidelijk is, dat voor hem de oudtestamentische messiasverwachting weliswaar in Jezus haar vervulling vindt, maar dan toch als totaal doorbroken verwachting. Ze wordt 'gecorrigeerd', d.w.z. vergeestelijkt, verinnerlijkt en op het leven na de dood gericht. Dat is nu precies de traditionele christelijke uitleg, waartegen Metz zich verzet.

Dit wil natuurlijk niet zeggen, dat Ratzinger in zijn betoog niet zeer behartigenswaardige zaken naar voren brengt. Integendeel. Maar mogelijk speelt hier ook misverstand een rol. Het gaat in de politieke theologie - noch in die van Metz, maar evenmin bv. bij Moltmann of bij Sölle - om een in gebruik nemen van de christelijke heilsverwachting voor politieke doeleinden en programma's, iets waar Ratzinger terecht voor waarschuwt. Hun theologie is eerder kritisch en ontmaskerend bedoeld. Metz wijst er herhaaldelijk op, dat alle theologie politieke implicaties heeft, ook waar zij zich daarvan geen rekenschap geeft. Waar deze politieke implicaties niet bewust worden gemaakt, werken ze, zo luidt zijn stelling, in feite voor het behoud van de maatschappelijke status quo. Men zou kunnen zeggen, dat aan Ratzinger de verdienste toekomt, dat hij in zijn rede de politieke implicaties van zijn theologiseren nu juist wel heeft geëxpliciteerd. De ondertitel geeft het reeds duidelijk aan: 'over de onmisbaarheid van het christendom in de moderne wereld'. In zijn rede blijkt ook zonneklaar, in welke richting deze politieke implicaties gaan: ze zijn anti-revolutionair, zelfs in de wijdere zin van het woord, dat men niet alleen geen totale omverwerping, maar zelfs geen

---

88. T.a.p., 10.

89. T.a.p., 13 en 14.

wezenlijke veranderingen moet nastreven in de huidige maatschappij. Onbehagen met bestaande (wan-)toestanden en hoop op de mogelijkheid van verandering daarvan wordt politiek gevaarlijk geacht en theologisch verdacht gemaakt.

Het was hier niet de bedoeling om uit te maken, wie gelijk heeft: Ratzinger of Metz; al zal ongetwijfeld aan de lezer duidelijk zijn geworden naar welke kant de sympathie van de auteur neigt. Wat wij wel hebben getracht is aan te geven, hoe ook bij Ratzinger in zijn afwijzing van politieke theologie de stereotiepe wending is terug te vinden, die wij in deze paragraaf bespreken. Ongetwijfeld gaat hij met enige voorzichtigheid te werk. Niet de voortzetting van het oude testament zonder meer wordt hier debet verklaard aan wat hij als verkeerdt ziet in theologie en maatschappij. Er zijn ook andere factoren in het spel. Op dit punt is bv. Hans Urs von Balthasar veel ongeremder, waar hij spreekt over messiaans 'joods ongeduld' als kern van de ook door Ratzinger gelaakte fenomenen.<sup>90</sup> Toch blijft ook bij Ratzinger het 'joodse messianisme' een van de oorzaken, en wel de meest oorspronkelijke, van de precaire situatie van de hedendaagse democratie. Met die oorzaak heeft het nieuwe testament gebroken, al is de christelijke traditie op dit punt weer teruggevallen achter het nieuwe testament. We zien hier dus bij Ratzinger hetzelfde schema als bij de (natuurlijk om een heel andere reden!) door zijn Congregatie veroordeelde Pohier: het unieke van Jezus betekende in principe een breuk met het jodendom, maar door Jezus' volgelingen is dit unieke niet goed gezien en zo zijn zij teruggevallen op oude joodse denkwijzen. Curieus is verder, dat door Ratzinger het grandioze en heerlijke toekomstbeeld van een rijk van gerechtigheid en vrede voor alle volkeren op deze aarde gezien wordt als wortel van de huidige malaise, waar Drewerman deze wortel ziet in de 'buitengewoon strijdlustige erfenis van het oude testament' en in de 'bekrompenheid van zijn nationaalegoïstische horizon'. Als men deze teksten vergelijkt, die in de diagnose zo totaal verschillen en in de wending overeenkomen, moet toch minstens de verdenking ontstaan, dat deze wending een voorafgegeven patroon is, dat christelijke theologen vaak zonder veel nadenken geneigd zijn te volgen.

In de gedachtengang van Ratzinger blijkt voorts zeer duidelijk, dat de eerste en tweede vorm elkaar geensins uitsluiten. Van de ene kant interpreteert hij het oude testament vanuit Jezus Christus en als op zijn komst gericht (tweede vorm). Maar waar het vervuld wordt, wordt het oude testament ook doorbroken: in zoverre is het oude testament en meer speciaal zijn wereldlijke verwachting van messiaanse tijden, achterhaald en moet het worden afgestoten (eerste vorm). Op dit punt komt Ratzingers mening verrassend overeen met die van theologen uit heel andere tradities. Te denken valt daarbij bv. aan een iemand als Kuitert in ons eigen land, die als gereformeerd theoloog dit standpunt met verve verdedigt,<sup>91</sup> maar ook aan de reeds uitvoeriger besproken 'kerkvader van de moderne protestantse theologie' Friedrich Schleiermacher. Ongetwijfeld liggen bij Ratzinger de accenten anders dan bij Schleiermacher. Bij Ratzinger horen we niet de geringschattende toon over het mooie kinderlijke karakter van het jodendom, dat binnen zijn bekrompen horizon nog geloofde in vergelding tijdens de loop van de aardse geschiedenis. Maar in de theologische kern zijn ze het eens: in tegenstelling tot wat in de joodse traditie gebeurt, wordt door het christelijk geloof God niet meer in de geschiedenis gezocht, maar daarbuiten.

Tenslotte nog een opmerking over de verhouding tot het huidige jodendom. In een interview einde 1987 merkte Ratzinger op, dat voor hem de ware jood alleen die jood is, die zich bekeert tot het christendom. Deze uitspraak, die bij andere kringen ook binnen het Vatikan

---

90. Hans Urs von Balthasar, XXXXXX??: kritische bespreking hiervan door Jürgen Moltmann, XXXXXX??.

91. H.M. Kuitert, Alles is politiek, maar politiek is niet alles; een theologisch perspectief op geloof en politiek, Baarn (Ten Have) 1985. Zie vooral het drie hoofdstukken omvattende vierde gedeelte van dit boek, 127-170; de titel van dit deel, met name de formulering in alternatief-vorm, geeft reeds helemaal de teneur aan, die overeenkomt met die van Ratzinger: 'Messiaans of christelijk?'.



(m.n. het Secretariaat voor de Eenheid, waaronder de relatie tot de joden valt) nogal wat beroering wekte, geeft aan waartoe de combinatie van eerste en tweede vorm consequent leidt met betrekking tot het huidige joodse volk. De onterving van het joodse volk buiten de kerk en de substitutie van het joodse volk door de kerk worden hier immers zonder blikken of blozen anno 1987 herhaald: alleen een christen geworden jood erft zijn of haar eigen traditie. Het zal duidelijk zijn, dat hedendaagse joden, die bewust uit hun traditie leven en geen christen worden, zich hierdoor beledigd moesten voelen. Ze worden bij zo'n uitspraak niet aanvaard in hun eigen zelfverstaan. In die zin is een positie à la Schleiermacher, hoezeer ook deze kwetsend blijft vanwege het verondersteld verouderde gehalte van de joodse religie, voor veel joden toch aanvaardbaarder dan de zendingsdrang, die met de tweede vorm verbonden is. Schleiermacher pretendeerde niet, dat het christendom het 'enig ware Israël' is, hij heeft het immers van zijn joodse wortels losgemaakt. Maar bij geen van beide vormen speelt het joodse zelfverstaan of de mogelijkheid daar als christen iets van te kunnen leren - wat toch wel een basisvoorwaarde moet worden genoemd voor iedere echte dialoog - enige rol. Vanuit de eigen christelijke positie ligt het oordeel over het jodendom reeds van meet af aan vast. De vraag hoever respect voor het joodse zelfverstaan mag/moet gaan en in hoeverre dit respect een christelijk verstaan van het jodendom (on)mogelijk maakt, zal ons daarom in het vervolg van deze bundel nog bezig houden en wordt in mijn monografie *Vijandige broeders?* nader onderzocht.<sup>92</sup>

---

92. L.A.R. Bakker, *Vijandige broeders? Een theologische reflectie op het uiteengaan van de christelijke kerken en het joodse volk*. Kampen, Kok, 1995.

## EEN DOORBRAAK DIE OM VOORTZETTING VRAAGT: KORNELIS HEIKO MISKOTTE

Meer nog dan Karl Barth kan Miskotte (1894-1976) beschouwd worden als tegenvoeter van Schleiermacher; zeker als we ons beperken tot het onderwerp, waarop onze aandacht is gevestigd. Was volgens Schleiermacher het Oude Testament voor de christen een achterhaalde zaak, dan had volgens Miskotte de christelijke theologie nog veel wezenlijks te leren van datzelfde Oude Testament, wat ze nog niet wist en alleen uit het Oude Testament te weten kon komen. Lezen van het Oude Testament was volgens Miskotte onontbeerlijk, allereerst om het Nieuwe Testament niet mis te verstaan, maar ook om een goed antwoord te kunnen vinden op de eigentijdse crisis in godsdienst, cultuur en maatschappij. In plaats van te spreken over een verouderde oorkonde, die hoogstens nog als aanhangsel mocht dienen bij de geschriften van het Nieuwe Testament, sprak Miskotte over een oudtestamentisch tegoed voor de christelijke theologie.

Het kan hier niet de bedoeling zijn Miskotte's theologie in heel zijn omvattend oeuvre ook maar bij benadering samen te vatten. Een paar aanduidingen, die specifiek betrekking hebben op ons onderwerp (maar wat in Miskotte's theologie heeft dat niet?) en op de boeken die hier voornamelijk over handelen, mogen volstaan.<sup>93</sup> Eerst zullen we spreken over de grote actualiteitswaarde, die hij voor een christen toekende aan het Oude Testament (1). Deze achting voor het Oude Testament ging bij hem gepaard met een geboeid zijn door en een grote kennis van de joodse traditie na Christus (2). Toch trok hij scherpe principiële grenzen tussen wat heidens, joods of christelijk was (3), hoezeer ook naar zijn inzicht binnen het concrete christendom deze grenzen maar al te vaak werden uitgewist (4). Opmerkelijk was de ruimte, die hij in de fenomenologische beschouwingwijze liet aan het goede recht van een joodse lezing van het Oude Testament, al was voor hem als theoloog de christelijke lezing de enig juiste (5). Na deze presentatie volgt een evaluatie (6), waarin getracht wordt Miskotte's positie nader te bepalen ten aanzien van de besproken negatieve en positieve vormen, waarop in de theologie een verhouding aanwezig is tot Oude Testament en jodendom.

### 1. Het oudtestamentisch tegoed

Als eerste "tegoed" van het Oude Testament voor de christelijke theologie van vandaag moet worden genoemd de religie-kritiek. Hier heeft Miskotte zich laten inspireren door Karl Barth, al verschilt zijn verdere uitwerking niet onaanzienlijk. In Miskotte's gedachtengang is de tijd van de zinsbegoocheling door religie voor velen in onze tijd voorbij. De veronderstelling, dat onze cultuur in niet onaanzienlijke mate erdoor bepaald wordt dat de goden zwijgen, en de vraag hoe men hiermee om kan gaan, werd een belangrijk uitgangspunt voor zijn latere theologische geschriften.<sup>94</sup> Wat gebeurt er, wanneer de voorstellingen van de religie worden doorzien als wat ze volgens Miskotte ook inderdaad zijn: een projectie van mensen? Miskotte gaat hierin (samen met Barth) zeer ver mee met de moderne godsdienstkritiek, die in de

---

93. Stimulerend voor mijn onderzoek waren twee voordrachten die op 9 september 1986 aan de KTUA werden gehouden: Piet Hoogeveen, Met de thora als toetssteen. K.H. Miskotte over Jodendom en Christendom en Peter J. Tomson, H.K. Miskotte en het huidige Joods-Christelijke gesprek. Deze zijn gepubliceerd in het verslagboek van de Studiedagen over De ontwikkeling van de betrekkingen tussen Joden en Christenen sinds 1933 in Duitsland en Nederland, Amsterdam, KTUA, 1986. Vgl. P.J. Tomson, K.H. Miskotte und das heutige jüdisch-christliche Gespräch, in: NedThT 44 (1990) 15-34.

94. K.H. Miskotte, Als de goden zwijgen, Amsterdam (uitg. Holland) 1956???: een aanzienlijk uitgebreide en verbeterde versie hiervan werd in het Duits vertaald, Wenn die Götter schweigen; vom Sinn des Alten Testaments, München (Kaiser) 1963 en sindsdien verschillende keren herdrukt. Wij citeren uit de derde druk (1966) van deze Duitse uitgave: Wenn...

vorige eeuw begon bij Feuerbach en werd voortgezet door denkers als Marx en Nietzsche en Freud en Sartre. Religie is projectie. Miskotte verwees daarbij (nog steeds samen met Barth) naar de rijke traditie van godsdienstkritiek in het Oude Testament. Het boek, dat als titel de veronderstelling formuleert, waar ook de godsdienstcritici van uitgaan - als de goden zwijgen - draagt dan ook als ondertitel: over de betekenis van het Oude Testament. Het moderne atheïsme kon naar de mening van Miskotte niet zonder meer worden afgedaan en veroordeeld als een afwijking van het christendom. Integendeel: in die moderne ontwikkeling komt iets tot gelding, dat zeer oudtestamentisch is, nl. dat de goden "nietsen" zijn, fantasie van mensen, hoezeer ze de mensen ook in de greep kunnen houden. Het ongeluk is echter, aldus Miskotte, dat de moderne mens bij het wegvallen van de religieuze projectie alle houvast dreigt te verliezen en zodoende toch in een "niets" verzinkt. Maar het niets is nu bewust gemaakt, is tot nihilisme geworden. Religie en moderne gesecculariseerde cultuur lijken zo wel elkaars tegenpolen, maar in feite zijn ze innerlijk aan elkaar verwant en roepen elkaar op. Zij vormen tezamen het onafwendbaar alternatief, waarin de heiden zich bevindt.

Miskotte ging hierbij uit van de gedachte, dat er in heel de geschiedenis van het christendom een verwarring heeft plaats gevonden met heidendom. Bv. in het oude Corpus Christianum (dat Abraham Kuyper volgens hem trachtte te restaureren) en vooral in de natuurlijke theologie. Ook hier zat hij dus weer op één lijn met Karl Barth. Die verwarring tussen christendom en heidendom kreeg een macaber hoogtepunt in Hitler-Duitsland. Met het oog daarop maakte hij kort voor de oorlog een uitvoerige vergelijking tussen de germaanse mythologie en de Hebreeuwse Schrift in zijn boek Edda en Thora.<sup>95</sup> In het slothoofdstuk nam hij een uitspraak van Nietzsche over, die sprak van een Wunderstück, dat in Israël tot stand is gekomen, een Umwertung aller Werte. Maar wat Nietzsche vervloekte, zegende Miskotte. En hij voegde er aan toe, dat het evangelie slechts de consequente doorvoering is van deze revolutie van waarden, die in Israël plaats vond. Hij zag in de germaanse mythologie ook Feuerbach's stelling bevestigd, "die inderdaad van alle heidendom geldt: theologie is anthropologie".<sup>96</sup> Heidendom is voor Miskotte religie, religie is menselijke projectie; religie openbaart daarom veel over de projecterende mens, niets over de ware God; het doorzien van de projectie, waardoor de goden als 'nietsen' worden erkend, betekent ontgoocheling en nihilisme. In Israël is deze cirkel doorbroken. Waar de christelijke kerk in heidendom verstrikt is geraakt of verstrikt is gebleven - wat volgens Miskotte in sterke mate het geval was - ligt de oudtestamentische doorbraak nog vóór haar. Die doorbraak is van levensbelang. Alleen door die doorbraak is nl. te ontkomen aan de zinloosheid van het nihilisme. Dit betekent een revolutie voor kerk en theologie. Want nihilisme is slechts het einde van "de weg, die daarmee aanving, dat men de metafysische God (god), de ontologische kosmos, de lex naturalis, de providentia en de amor fati vooropstelde en daarmee het licht van de God van Israël afschermd".<sup>97</sup> Kortom, de natuurlijke theologie kwam in de plaats van het Oude Testament, met alle rampzalige gevolgen vandien.

Nog op een ander punt was er volgens Miskotte een duidelijk "tegoed". Hoe men het ook wendt of keert, aldus Miskotte, "het perspectief op de toekomst, dat het Oude Testament biedt, is in vele opzichten in het Nieuwe niet vervuld".<sup>98</sup> Hij bedoelde hiermee, dat wat de profeten hebben verwacht aangaande een messiaanse tijd, nog bij lange na geen werkelijkheid geworden is. Hij keerde zich daarbij tegen de in de christelijke theologie wijd verbreide tendens (die wij bv. bij Ratzinger reeds ontmoetten) om het "vleselijke" van het oude Israël te "vergeestelijken" en "onaards" te maken, zodat men kan zeggen, dat in Christus de profetieën reeds vervuld zijn. Hij zag ook, dat dit een belangrijk thema was

---

95. K.H. Miskotte, Edda en Thora; een vergelijking van germaanse en israëlitische religie, Nijkerk (Callenbach) 1939 = Verzameld Werk deel 7, Kampen (Kok) 1983.

96. T.a.p., 389.

97. Wenn ... 311.

98. Wenn ... 177.

tussen kerk en synagoge. Maar als hij het over het "tegoed van het Oude Testament" had, dacht hij toch ook en zelfs allereerst nog aan iets anders. Het ging dan bij hem vooral om die aspecten van het Oude Testament, die naar zijn (m.i. terechte) inschatting bijzonder actueel zijn: "ze worden in het Nieuwe Testament niet overstegen, ook niet geloochend, maar zijn daar op de achtergrond getreden". Hij noemde ze een "rand van gedachten", die overschiet en niet bedekt wordt, als men het Nieuwe Testament op het Oude legt. Hij vatte deze samen onder vier noemers: skepsis, rebellie, erotiek en politiek. Dit viervoudig tegoed noemde hij dan m.i. niet ten onrechte "een uitgelezen begeleider in de ontmoeting met het 'onechte nihilisme'" <sup>99</sup>.

## 2. Achting voor de joodse traditie na Christus

Niet alleen voor het Oude Testament had Miskotte alle aandacht, ook het eigentijdse jodendom boeide hem. Dit jodendom was voor hem niet "reeds lang een dode religie" (Schleiermacher). Integendeel, in zijn dissertatie over Het wezen der joodsche religie <sup>100</sup> deed hij verslag over een ontdekkingsreis, waarin hij kennis had gemaakt met een heel aantal joodse denkers uit de eigen tijd. Hij was duidelijk door velen van hen gefascineerd, besprak ze uitvoerig en maakte ze zo in Nederland bekend. Hij had dus oog ook voor de joodse traditie na Christus en stond open voor de mogelijkheid, dat voor een christelijk theoloog hier belangrijke inzichten te winnen waren. Niet alleen de positieve waardering voor het Oude Testament, maar ook deze houding ten opzichte van het levende jodendom maakte Miskotte in zijn tijd tot een zeldzame vogel, een witte raaf onder zijn vakgenoten.

Waar het hem in dit boek echter om ging, was toch iets anders. Hij ondernam er de poging om - zoals de titel ervan al aangaf - door te dringen tot het wezen van de joodse godsdienst. Voor Miskotte was de joodse godsdienst door en door ethisch. Vond hij de heiden te typeren door religie of nihilisme, dan was volgens hem het typisch eigene van de joodse godsdienst en van de jood de ethiek. Hij vond het daarom ook een volstreekte misvatting, als een christen zich op dit punt verhevener zou achten en bv. als wezenlijk-joods zou beschouwen "de nationalistisch-beperkte liefde" of "de angstige afstand van een alleen richtend God" of "moralistische haarkloverij" e.d.; nee, op samenvattende wijze gaf hij als zijn mening: "kortom, dat wie in het algemeen het 'wezen des Christendoms' zoekt in een leer of houding, die ethisch het jodendom zou overtreffen, onrecht doet aan het wezen der joodsche religie om niet te spreken van de algehele miskennis van de belijdenis en de pretentie der Kerk". <sup>101</sup>

## 3. Heidens, joods en christelijk

In het slot van het hierboven gegeven citaat blijkt al, dat volgens Miskotte het onderscheid tussen jood en christen niet moest worden gezocht in de ethiek, maar elders. Het verschil was overigens niet erg aanwijsbaar bij veel concrete christenen, want een christen kon in de ogen van Miskotte niet alleen zeer "heidens" zijn, maar ook zeer "joods". Het ging hem dus om zoiets als Max Weber heeft genoemd "ideaaltypen". Waarin lag dan het verschil tussen jood en christen?

In zijn boek *Heiden, Jood en Christen* heeft De Kruijff op grond van citaten de verschillen volgens Miskotte aldus getypeerd: heidendom is mythos van het 'Al' en religie van de natuurlijke mens, jodendom is religie van de ethische mens, christendom is de dienst der dankbaarheid aan Christus; of ook zo, met een theologisch waardeooreel verbonden: "door

---

99. Wenn ... 177. Miskotte onderscheidt het radikale nihilisme van m.n. Nietzsche van het veel wijder verbreide gevoel van zinloosheid, dat van zijn eigen inconsequentie leeft.

100. K.H. Miskotte, *Het wezen der joodsche religie*; bijdrage tot de kennis van het joodsche geestesleven in dezen tijd, Amsterdam (Paris) 1933; = *Verzameld werk*, deel 6; Kampen (Kok) 1982. Verder geciteerd als *Wezen*.

101. *Wezen* 512.

de heiden wordt de openbaring verworpen, door de jood verwrongen, door de christen aanvaard".<sup>102</sup> Wat betekent dit?

Voor Miskotte bestond het 'wezen' van de joodse religie uit een ethische houding, die in het moderne jodendom haar theoretische expressie vond in de leer van de correlatie. De term correlatie had hij bij Cohen aangetroffen, maar hij meende dat deze term ook de opvattingen van de andere door hem besproken moderne joodse auteurs als bv. Leo Baeck, Martin Buber en Franz Rosenzweig in hun kern kon typeren. Correlatie betekende voor hem: wederkerigheid van God en mens. De term drukt uit, dat God en mens (of joodse volk) op elkaar zijn aangewezen, elkaar nodig hebben. God en zijn volk werken samen voor de heiliging van heel de wereld, het is een op de toekomst gericht verbond. Er heerst een familiesfeer, aldus Miskotte, want er is -zo schreef hij met een door hem niet vertaald en inderdaad moeilijk te vertalen woordenspel - een "Dritte im Bunde": de gerechtigheid, het goede, het wordende Godsrijk.<sup>103</sup> Deze leer van de correlatie nu was voor Miskotte een - ongetwijfeld grootse en "in stoute conceptie 'opgeheven'" - voortzetting van de aloude leer der verdiensten.<sup>104</sup> En bij het bepalen van het 'wezen' lag voor hem de nadruk op de voortzetting, meer dan op de opheffing. Er was voor Miskotte sprake van een grote continuïteit tussen het conflict waarvan het Nieuwe Testament getuigt en de huidige tegenstelling tussen jodendom en christendom: wezenlijk was er volgens hem niets veranderd. De hele passage over opgeheven voortzetting leidde hij nl. aldus in: "Welk een radicale breuk met het verleden deze oerchristelijke visie heeft betekend, kunnen we nu nog nagaan". Met andere, ook door Miskotte gebruikte woorden: de hedendaagse tegenstelling illustreert nog steeds waar het om ging bij het ontstaan van het voor de kerk ernstigste schisma, de breuk met de synagoge.

Wat is dan deze oerchristelijke visie, die zo schokkend heeft gewerkt en door de meerderheid van de joden werd verworpen? Anders gezegd: wat typeerde volgens Miskotte de christen tegenover de jood? Nergens heeft hij deze tegenstelling meer zo scherp uitgewerkt als in het slothoofdstuk van zijn proefschrift. Maar de visie, die hij in dit eerste grote werk verwoordde nog voordat Hitler aan de macht kwam, heeft hij later nooit herroepen; integendeel, men vindt haar in korte samenvattende zinnen nog terug tot in de Duitse bewerking van Als de goden zwijgen uit 1963. In wezen lag het verschil voor Miskotte nog altijd in de klassieke tegenstelling tussen werkgerechtigheid en rechtvaardiging alleen door de genade, al kreeg deze tegenstelling bij Miskotte accenten, die sterk aan Calvijn herinneren. Miskotte werkte zijn gedachten hierover onder verschillende aspecten uit. Het belangrijkste kunnen we wel als volgt samenvatten. Ook het jodendom kent "verzoening", maar "liberaal en orthodox jodendom stemmen hierin samen, dat de 'Umkehr' als verzoening is aan te merken". Voor het christelijk kerygma is dit echter een miskenning van de werkelijke verhouding tussen God en mens, en van het God-zijn van God. Bekering en verzoening zijn daar niet hetzelfde. Voor het kerygma is God altijd de Eerste. God verzoent de wereld met zichzelf, en deze verzoening is niet afhankelijk van bekering van mensen. Zo is het ook een vooronderstelling van het kerygma, aldus Miskotte, "dat bekeering en zoenoffer onderscheiden zijn".<sup>105</sup> Verzoening is verbonden met de zoendood van Jezus aan het kruis, bekering kan en moet daarop volgen. Hier ligt ook de reden, waarom Miskotte, zoals we zagen, het christendom kon typeren als dienst van dankbaarheid aan Christus. Alleen Christus deed was moest gedaan worden in relatie met de God van het verbond en zo trad hij op de plaats van Israël, "omdat Hij wáárljk in de Correlatie staat en standhoudt".<sup>106</sup> De

102. G.G. de Kruijf, Heiden, Jood en Christen; een studie over de theologie van K.H. Miskotte, Baarn (Ten Have) 1981, 79.

103. Wezen 481. Zie ook de Kruijf a.w. 115vv.

104. Wezen, 522. Aan het woord "opgeheven" voegde hij tussen haakjes nog toe: "(met Hegelsche dubbelzinnigheid)".

105. Wezen... 523.

106. Wezen... 531.

diepte van de zonde en het onvermogen van de menselijke vrijheid werd naar Miskotte's overtuiging in de joodse leer van de correlatie miskend. Daarom sprak hij over "trots", maar ook over "mythe". Hoewel wij het jodendom nodig hebben om ons te behoeden voor een terugval in heidendom, was het jodendom naar het oordeel van Miskotte op dit kernpunt zelf heidens gebleven. De leer der correlatie, schreef hij, "heeft diepe wortels in de mythologische diepten van den oosterschen geest". Zo kon hij ook zeggen over het jodendom:

"de 'mythologie', die over de heele linie der leer werd uitgedreven, draagt heimelijk het centrum daarvan".<sup>107</sup>

Het bevoorrechte beeld van het verbond is het huwelijk, zoals er in andere godsdiensten ook sprake is van een huwelijk tussen hemel en aarde. Maar volgens de oudste christelijke verkondiging kenmerkt niet het verbond de diepste relatie tussen God en mens:

"In het kerygma doorbreekt de praedestinatie het verbond en relatieveert het, in het Jodendom legt het verbond de praedestinatie vast".<sup>108</sup>

Hierin bestond in de ogen van Miskotte het heidendom van het jodendom. Daarom waren er voor hem drie verschillende typen, die niet tot elkaar te herleiden zijn: heiden, jood en christen. Het godsbeeld van ieder verschilde wezenlijk.

We hebben in de vorige paragraaf gesproken over de achting van Miskotte voor de joodse traditie na Christus. Hiervan hoeft geen woord te worden teruggenomen. Het is echter wel een achting, verbonden met sterke kritiek. En van wat hij het "wezen" van de joodse godsdienst noemde, de leer van de wederkerigheid of correlatie tussen God en mens, daarvan meende hij als christen niets te kunnen leren. Op dit punt ging het voor hem om een scherp alternatief: of het verbond is in laatste instantie alles bepalend of Gods soevereiniteit en zijn predestinatie.

#### 4. Christendom met joodse structuur

Dat het Miskotte hier om "typen" ging en niet louter om een beschouwing over het jodendom of over het verschil tussen jodendom en christendom, blijkt uit de zin die hij liet volgen op het hierboven gegeven citaat:

"Elk 'christendom' dat het laatste doet, is, ook al is zijn christologie breed uitgemeten, structureel 'joodsch'".

Hiermee komen we tot een volgend punt van onze overweging. Het typisch joodse, het primaat van de ethische levenshouding, was voor Miskotte ook volop bij christenen te vinden. Miskotte wilde in zijn proefschrift slechts fenomenologisch beschrijven en voegde er onmiddellijk aan toe: "Wij treden hier niet in waardeeringen". Toch staan we hier bij een christelijk theoloog niet ver af van een waardeoordeel. In ieder geval trof de typering "joods" juist die christelijke vormen van denken, waar hij de meeste kritiek op had. Zo meende hij, dat de modernisering van de thomistische leer van de 'analogia entis', die van katholieke kant in een dispuut met Karl Barth naar voren werd gebracht, "niet nalaat haar 'joodsche' structuur te verraden"<sup>109</sup> en ging hij zover, dat hij Harnack en Deutsche Christen onder deze noemer bracht:

"Het is phaenomenologisch duidelijk, dat het 'wezen' van die beweging, die het O.T. eindelijk wil afschudden ... bij uitnemendheid 'joodsch' is: een nova lex, een autonomie, een gesaeculariseerd chiliasme, een ethische apotheose des menschen".<sup>110</sup>

---

107. Wezen... 523 en 524. Vgl. ook: "Het door en door ethisch jodendom grijpt in het stuk der zonde terug op een antiek, naturalistisch Vaderbesef", 523.

108. Wezen... 528.

109. Wezen... 529.

110. Wezen... 545; even verderop wordt in de tekst nog gesproken over "de 'joodsche' structuur van het moderne

Het is wel een paradox: hier werd de anti-joodse theologie, waarvan zijn eigen theologie min of meer de tegenpool was, als 'joods' getypeerd. Meer in het algemeen kon hij zelfs zeggen, dat het jodendom telkens weer in oost en west geworden is tot "het negatieve paradigma voor de betekenis van het kerygma", waarbij hij er zonder kritische kanttekening naar verwees, dat voor Augustinus jodendom en stoa, voor de reformatie jodendom en scholastieke genadeleer en voor de hedendaagse kritische theologie (van Barth, maar ook van hemzelf) jodendom en cultuurprotestantisme van elke schakering samengingen. Nog algemener sprak hij zelfs over een "proces der 'Verjudung'", dat in de kerk was ingetreden, zodra de vooronderstellingen van het kerygma werden prijsgegeven.<sup>111</sup> Ook al hield Miskotte, zeker in zijn dissertatie, zich in met betrekking tot waardeoordelen, dan hoefde toch geen lezer te gissen, wat hij er zelf van dacht en hoe hij er over oordeelde. Het onvertaalde woordgebruik verraadt ongetwijfeld, dat hij bij deze algemene uitspraak toch in het bijzonder dacht aan wat er in het Duitse buurland omging. Met zijn typering 'Verjudung' hield hij aan de Deutsche Christen een spiegel voor, waarin ze een beeld van zichzelf zagen, waarvan ze als de antisemieten die ze waren wel moesten huiveren. Hij gebruikte dus een argumentum ad hominem. Dit neemt niet weg, dat wat de Deutsche Christen verafschuwden hier ook door Miskotte niet slechts retorisch maar theologisch en inhoudelijk met negatieve zin beladen werd. 'Verjudung', als typering van christenen die met het nationaal-socialisme pacteerden, was juist daarom zo'n krachtig argumentum ad hominem, omdat het naar de opvatting van Miskotte allereerst en in de volle zin van het woord ging om een steekhoudend en zakelijk argumentum ad rem. Daarmee stoten we ook bij Miskotte op de stereotiepe wending, die in de vorige bijdrage uitvoerig werd besproken: de voorgedaande weg in de theologie om alles wat men afkeurt in het concrete christendom joods relict of terugval in het jodendom te noemen. Het is duidelijk, dat Miskotte hier nog probleemloos in een eeuwenoude en door hem niet doorbroken adversus iudaeos traditie stond.

Zeker moet hier onmiddellijk aan worden toegevoegd, dat Miskotte niet slechts één categorie tot zijn beschikking had om afwijkingen van het christendom te typeren. Naast die van joods hanteerde hij immers ook die van heidens. Waar christenen terugvielen in het heidendom of daarin bleven steken - en dat was bv. het onderliggende polemische thema van zijn boek Edda en Thora tegen diezelfde met het nationaal-socialisme pacterende christenen - hadden ze nog altijd van de joden te leren. Dat maakt ongetwijfeld een groot verschil met andere theologen, bij wie we de stereotiepe wending tegenover het jodendom aantreffen. Men kan zich zelfs met enig recht afvragen of het adjectief 'stereotiep' ten aanzien van de wending bij Miskotte wel op zijn plaats is. Het ging bij hem immers niet om een gedachtenloosheid, maar om een zeer grondig bereflecteerd woordgebruik. Toch kan geleidelijk aan de twijfel toenemen of het wel juist was om de theologie van Miskotte te kwalificeren als een 'doorbraak', zij het een nog onvoltooid, in de christelijke houding ten aanzien van het joodse volk. In hoeverre was Miskotte's theologie werkelijk een positieve variant van de besproken negatieve modellen? Deze vraag wordt nog indringender, wanneer wij nu aandacht gaan schenken aan de van oudsher cruciale kwestie tussen joden en christenen: hun verschillende lezing van de Hebreeuwse Schrift. Hoe oordeelde Miskotte over dit verschil?

## 5. Joodse en christelijke lezing van het Oude Testament

We hebben gezien hoeveel waarde Miskotte hechtte aan het Oude Testament voor de christelijke theologie. Maar ook al die theologen, die men kan beschouwen als representanten van de tweede negatieve vorm, hechten veel waarde aan het Oude Testament. Dat zagen we al aan het voorbeeld van Kittel. Zeker ging Miskotte in zijn

---

protestantisme" in het algemeen.  
111. Wezen... 534 en 535.

waardering voor het Oude Testament veel verder dan de meesten van hen en werd hij veel concreter, maar dat scheidt nog geen wezenlijk onderscheid. Daarom moet de vraag worden gesteld: was Miskotte uiteindelijk toch een representant van de tweede negatieve vorm?

Erfden de joden naar zijn opvatting alleen de letter van de Schrift en niet de geest? Zo'n tegenstelling tussen letter en geest om het verschil tussen de joodse en de christelijke lezing van de Hebreeuwse Schrift te typeren, zal men bij Miskotte niet aantreffen. "De synagoge", schreef hij al in zijn dissertatie, "oefent een theologische exegese aan de Schrift uit, zoo goed als de kerk".<sup>112</sup> Volgens hem was zowel het jodendom als het christendom een levende voortzetting van het Oude Testament. Het jodendom had niet slechts de dode letter behouden. Daarom sprak hij ook van 'schisma' tussen kerk en synagoge, er was uiteengescheurd wat eigenlijk bijeen hoorde. Maar hij ging nog verder, voor een christelijk theoloog zelfs opmerkelijk ver. Voor wat hij noemde een 'objectieve beschouwing' lag naar zijn mening de joodse voortzetting meer voor de hand:

"De talmudische ontwikkeling, die het berith verabsoluteert, heeft, naar zulk een beschouwing, zeker niet minder recht, zich als de voortzetting en interpretatie van het O.T., aan ons voor te stellen".<sup>113</sup>

Slechts vanuit het Nieuwe Testament gezien lagen voor hem de zaken duidelijk en onmiskenbaar anders. Hoezo? Naar de opvatting van Miskotte was Jezus Christus "de crisis der religie". In hem worden alle polariteiten, inclusief dus de wederkerigheid van het verbond, doorbroken. Voor een objectieve beschouwer ligt zulk een totale doorbreking, aldus Miskotte, "stellig niet in de lijn van het Oude Testament". Het Nieuwe Testament bracht dus ook iets, wat minstens in zekere mate onverwacht nieuw was. Dit was ook af te lezen uit het feit, aldus Miskotte, dat volgens de Schrift Jezus als Christus gedood moest worden, d.w.z. radikaal afgewezen door zijn eigen volk. Maar Jezus werd niet slechts afgewezen, hij trad tegelijk voor zijn volk in de plaats, door - we citeerden het reeds - waarlijk in de correlatie te staan en daarin stand te houden.<sup>114</sup> De crisis der religie was tegelijk en in één verzoening met God.

Met een bijbelse beeldspraak heeft Miskotte hetzelfde nog anders onder woorden gebracht. Het 'joodse', zo formuleerde Miskotte, is de bewustgeworden aandrift van de menselijke natuur telkens opnieuw te eten van de boom der kennis van goed en kwaad (de ethiek dus), "in de tragische waan dat deze de boom des levens is".<sup>115</sup> Waarom is dit een tragische waan? Omdat er een verwisseling plaats vindt, die in een complete mislukking moet eindigen. De boom des levens is niet de ethiek - hoe verheven en edel ook - maar het kruis van Golgotha, de verzoening van de mensen met God in Jezus' dood. Tussen de ethiek en de boom des levens stond volgens hem de zondigheid van de mens. Daarom was iedere identificatie van zedelijk handelen en heil voor de wereld in de ogen van Miskotte niet alleen 'joods', maar ook tragiek en waan, trots en mythe tegelijk. Hier lag voor Miskotte het kardinale verschil tussen synagoge en kerk in beider lezing van het Oude Testament:

"De Kerk ziet in het O.T. de soevereiniteit Gods overheerschen en het verkoren volk falen".<sup>116</sup>

De correlatie - of ze nu ooit werkelijk bestaan heeft of slechts gedacht werd - was in ieder geval uitgelopen op een fiasco. Daarin komt, aldus Miskotte, het oordeel van de kerk en haar duiding van het Oude Testament overeen met de strekking van de oudtestamentische "geschiedschrijving" zelf, zoals deze in de boeken Samuel en Koningen of ook in het boek Kronieken is overgeleverd. Radikale zondigheid tegenover leer der verdiensten, dat was

---

112. Wezen... 510. Cursivering door Miskotte.

113. Wezen... 531.

114. Wezen... 531.

115. Wezen... 546.

116. Wezen... 541. Cursivering door Miskotte.



volgens Miskotte het diepe verschil in de lezing van het Oude Testament door kerk of synagoge.

Die radikale zondigheid leest de kerk volgens Miskotte dus reeds in het Oude Testament. Maar het gaat bij die lezing toch vooral om een terugvinden in het Oude Testament van wat zij uit het Nieuwe Testament geleerd heeft. Miskotte sprak hierbij over de 'smalle sector', waar de beide openbaringsreligies elkaar nooit dekken: de erkenning van Jezus' messianiteit. Aanstoot voor de joden was hierbij met name Jezus' kruisdood. Vanuit dit oorsprongsverschil met de synagoge werd door de christelijke kerk de oude Schrift van meet af aan anders gelezen dan door de (andere) joden:

"Die 'smalle sector' bevat het wezen der christelijke belijdenis en dit wezen werkt terug op wat als wezen der O.T. Schrift wordt gevat".<sup>117</sup>

Fenomenologisch lijken me deze uitspraken mogelijk te nuanceren, maar nauwelijks betwisbaar. In onze bijdrage over de rangorde van strijdvragen zullen we tot ongeveer gelijklopende conclusies komen.<sup>118</sup> Belangrijker voor het moment is echter de uitleg, die Miskotte hieraan gaf, en waarop we in de evaluatie zullen terugkomen. Kruisdood was voor hem verbonden met verzoening, verzoening was op haar beurt weer onlosmakelijk verbonden met radikale zondigheid. Tot de 'smalle sector' hoorde voor hem dus niet alleen de messianiteit van de gekruisigde Jezus, maar daarmee ook de radikaliteit van de algemene zondigheid, die hij aflas van het kruis als zoendood. Zo kon hij onmiddellijk voorafgaand aan het hierboven aangehaalde citaat hetzelfde ook zo samenvatten: "Vanuit de locus de peccato gaat de divergentie over de heele linie der O.T. leering".<sup>119</sup>

Het wezen van het Oude Testament is voor de christelijke lezing dus niet de correlatie van het Verbond - hoe belangrijk het Verbond ook was en nog altijd is, want God blijft er trouw aan; het wezen van het Oude Testament is de Heiligheid van de Naam. Maar dit is een christelijk gelovige lezing, geen neutrale uitspraak:

"Stellig is het ons eerlijk wetenschappelijk inzicht, dat de structuur van het O.T. en die van het Jodendom elkander niet dekken, maar evenzeer is toe te geven dat de structuur van het O.T. elementen bevat, die door een zekere isolatie of accentuering zich logisch en rechtmatig ontwikkelen moesten tot het leergehalte van het latere Jodendom".<sup>120</sup>

Hoe eerlijk wetenschappelijk Miskotte hier te werk is gegaan, blijkt wel uit het feit, dat hij de moed heeft gehad het niet bij een vage algemene erkenning te laten. In deze bladzijden heeft hij nl. concreet een aantal van die elementen opgesomd: het beeld van het huwelijk voor de verhouding van God en mens bij de profeten; het gebruik van een terminologie als 'grootmaken', 'vergeten' enz., waarbij de Naam schijnt te zijn overgeleverd in de handen van mensen; het sterke besef van onschuld in vele psalmen; het belang van Israëls bekering voor de eer van God in Jesaja; de onmiskenbare nadruk op het zedelijk vermogen van mensen ten bate van de wereld, enz.; kortom elementen, "die voor den jood nog heden-tendage bevestigen, dat God zich in een zekere, zij het vrijwillige, afhankelijkheid van zijn volk bevindt" en "die het ontstaan en de uitbreiding van het rabinisme, pharizeïsme en heel de latere talmudische ontwikkeling verklaren en ten deele rechtvaardigen".<sup>121</sup>

Mogelijk heeft juist deze overtuiging over moeilijk in een christelijke visie in te passen oudtestamentische elementen Miskotte zo'n vijf en twintig of dertig jaar later, toen hij zijn laatste grote boek schreef, ertoe gebracht te spreken over het oudtestamentisch tegoed voor

---

117. Wezen... 518.

118. Zie onder, Joden en christenen: één geloof? Een theologische beschouwing over de geschilpunten.

119. Wezen... 518, met verwijzing naar twee teksten van Gerhard Kittel (!), waar deze hetzelfde beweert.

120. Wezen... 510.

121. Wezen... 508-509.

de theologie en over de waardevolle rand van gedachten, die overblijft als men het Nieuwe Testament op het Oude legt. Zeker in zijn latere oeuvre was hij zich bewust van de beperktheid van een christelijke lezing van het Oude Testament, als daarmee bedoeld werd een eenrichtingsverkeer van het Nieuwe Testament naar het Oude toe. Hij wilde ook de omgekeerde weg bewandelen, de terugweg naar het Nieuwe Testament toe. Dit neemt niet weg, dat hij (zoals reeds gezegd werd) ook in Wenn die Götter schweigen vasthield aan de kern van zijn oorspronkelijke visie op het verschil tussen jood en christen.<sup>122</sup> Al heeft hij het in zijn latere werk nooit meer zo hard verwoord als in zijn dissertatie, waar hij als een soort conclusie van heel zijn studie over het jodendom met weinig fenomenologische terughouding schreef: "dit 'joodsche' is het 'religieuze' in een onherhaalbaar klassieke, titanische vorm"; en zelfs met een nog duidelijker christelijk waardeoordeel: "Wie de praedestinatatie verraadt, heeft tenslotte zichzelf tot gezelschap". Het verraad aan de predestinatie was voor Miskotte hetzelfde als "een loslaten van de oudtestamentische Godsgedachte". Ondanks de bontheid, de onoverzichtelijkheid en de verwarring van vaak tegenstrijdige gegevens meende hij dit loslaten van de oudtestamentische Godsgedachte als een rode draad in heel de Talmoed te bespeuren.<sup>123</sup> In de leer van de correlatie trok het moderne jodendom volgens hem deze rode draad verder.

## 6. Evaluatie

Terugblikkend kunnen we vaststellen, dat Miskotte ons in zijn theologie uiterst waardevolle beschouwingen heeft nagelaten over de blijvende betekenis van het Oude Testament. Geen christelijk theoloog ook heeft m.i. beter en indringender verwoord, waarom een laetdunkende gelijkstelling tussen Oude Testament en hedendaags jodendom, waarin beide achterhaald en verouderd worden verklaard - de eerste negatieve vorm dus<sup>124</sup> - uiterst aanvechtbaar is en getuigt van onkunde en vooroordeel. Hij heeft m.i. overtuigend aangetoond, hoe deze eerste negatieve vorm schade berokkent aan het christen zijn, juist ook in onze eigen tijd.

Maar wat Miskotte's verhouding tot de tweede negatieve vorm betreft, rijzen nogal wat vragen. Het lijkt er op, dat wij hem noch ondubbelzinnig wèl tot deze vorm kunnen rekenen, noch ook ondubbelzinnig niet. Het zou m.i. onterecht zijn geweest, indien wij hem hadden besproken als representant van de tweede negatieve vorm. Maar het blijft ook dubieus of wij in hem wel het stralende voorbeeld mogen zien van een positieve variant. Zeker, hij ontnam aan de jood niet zonder meer diens eigen Schrift, hij verklaarde de jood niet blind voor de enig mogelijke betekenis ervan, hij verweet aan de jood niet dat hij alleen de letter behouden heeft van het Oude Testament en niet de geest e.d., zoals een ondubbelzinnige vertegenwoordiger van deze vorm doet. Ook het feit, dat hij heeft gewezen op zijns inziens wezenlijke verschillen tussen jodendom en christendom, is geen reden om in hem geen ondubbelzinnig voorbeeld van een positieve variant te kunnen zien. Het is op zich immers volstrekt niet illegitiem, wanneer een christelijk theoloog het niet eens is met joden in de uitleg van hun beider Schrift. Strijdvragen mogen bestaan, mits deze eerlijk besproken worden. Polemieken daarover bestempelt een vorm nog niet tot negatief, in de zin waarin hier over 'negatieve vorm' gesproken werd. Met negatieve vorm werd hier immers zo'n spreken bedoeld, waarbij onrecht wordt gedaan aan joden, waarbij een verkeerd, stereotiep beeld over het joodse volk door theologische overwegingen in stand wordt gehouden of waarbij

122. Bv. Wenn... blz.318: "... wie sehr auch das Judentum vom AT abweicht und in einem Stolz lebt, der seine Kraft aus einer 'religiösen' Missdeutung der Erwählung, einem 'korrelativen' Verständnis des Bundes zieht".

Overigens volgt dan wel onmiddellijk de opmerking, dat de fouten van de christenheid in haar hele traditie niet minder zijn. Het is duidelijk, dat Miskotte later nog meer dan in zijn proefschrift op zijn hoede was voor een ten aanzien van de joden ongunstige werking van zijn theologische gedachten.

123. Wezen... 555 en 554.

124. Voor de verschillende negatieve vormen en positieve varianten zie in deze bundel de tweede bijdrage: Voorbij twee anti-joodse beschouwingswijzen.

aan hen vanuit christelijke vooringenomenheid waarden worden ontzegd, die hun rechtens toekomen. Waarom menen we dan toch, dat Miskotte's theologie ten aanzien van de tweede negatieve vorm een zekere dubbelzinnigheid vertoont? Deed hij dan, vanuit christelijke vooringenomenheid, aan joden onrecht? En zo ja, waar?

Beslissend zijn hier de antwoorden op drie vragen, die telkens een van de wezensbepalingen van Miskotte betreffen. De eerste vraag luidt: heeft Miskotte het 'wezen' van de joodse godsdienst terecht getypeerd met de term correlatie, verstaan op de manier waarop hij deze term gebruikte? De tweede vraag luidt: wat te denken over wat hij het 'wezen' en de 'zin' noemde van het Oude Testament? Heeft hij dit 'wezen' terecht gezien in de soevereine mensvormigheid van Gods Naam? De derde vraag luidt: hoe verhouden zich de boom van kennis en de boom van het leven? Moet tussen ethiek en verzoening inderdaad het onderscheid worden aangebracht, dat Miskotte vanuit zijn gedachten over het 'wezen' van het christelijk geloof meende te moeten aanwijzen? Deze drie vragen zullen achtereenvolgens in de nu volgende subparagrafen aan de orde worden gesteld (6.1 - 6.3).

### **6.1 Is correlatie een juiste typering voor het jodendom ?**

In hoeverre is heel het hedendaagse jodendom in al zijn onderscheiden vormen raak getypeerd met de term 'correlatie'? Of getuigt deze typering door Miskotte van een zeker speculatief gemak tot veralgemeniseren, ja misschien zelfs van een christelijke vooringenomenheid, die geen recht doet aan het joodse zelfverstaan? Kan met andere woorden vanuit fenomenologisch oogpunt gezien - en dat is het standpunt, waarop Miskotte zich bij deze bepaling heeft willen stellen - deze term als correct worden beschouwd of werd zij ingegeven door een christelijk-theologisch apriori en is hij slechts vanuit dit apriori te handhaven?

Als met de term correlatie wordt bedoeld, dat in de joodse conceptie God en zijn volk (en zo ook meer in het algemeen God en mens) elkaar nodig hebben en op elkaar zijn aangewezen, dan lijkt de typering correct; ook vanuit fenomenologisch oogpunt gezien, ook voor de 'objectieve' beschouwer. Het lijkt geen twijfel, dat de meeste, zo niet alle godsdienstige joden - of ze nu tot het liberale of tot het orthodoxe jodendom behoren of tot wat zich daartussenin bevindt - bij hun lezing van de Hebreeuwse Schrift inderdaad bevestigd zien, dat er tussen God en zijn volk sprake is van een echte wederkerigheid, zo zelfs, dat niet alleen het volk afhankelijk is van zijn God, maar ook "dat God zich in een zekere, zij het vrijwillige, afhankelijkheid van zijn volk bevindt", zoals Miskotte schreef. Dat is een belangrijke vaststelling. Miskotte had ongetwijfeld ook gelijk, toen hij hierin een wezenlijk verschil zag met het christendom, zoals hij dit christendom zelf opvatte. Dat er naast en voorafgaande aan een mogelijke bekering nog een afzonderlijk gebeuren moest plaatsvinden voor de verzoening van de wereld (in casu Jezus' kruisdood) zal geen jood kunnen beamen. Tot zover lijken er zich voor de 'objectieve' beschouwer geen problemen te melden. Maar wanneer Miskotte vervolgens zegt, dat "correlatie beteekent, dat de werkelijke beslissing altijd bij den mensch ligt", en het christelijk kerygma daarmee contrasteert, dat wèl veronderstelt, "dat God altijd de Eerste is en steeds weer opnieuw als Eerste openbaar wordt",<sup>125</sup> dan verlaten we het terrein van de fenomenologische constatering. Deze uitspraak is alleen te rechtvaardigen vanuit een christelijk apriori. Fenomenologisch gezien vindt hier een vertekening van het jodendom plaats, en wordt een onderscheid geschapen tussen het christendom en het jodendom na Christus, dat zo niet bestaat. Er zijn talloze joodse teksten uit verleden en heden, waarin benadrukt wordt, dat zowel het initiatief tot het Verbond, alsook telkens weer initiatief binnen het Verbond van God uitgaat. Ook en juist waar het bekering van mensen betreft, wordt zo'n initiatief van God vaak onderstreept. Al wordt er vaak aan

---

125. Wezen... 522.

toegevoegd, dat God er op wacht en er naar uitzielt, dat de mens op dit initiatief zal ingaan, ja, het als een 'bevrijding' ervaart als dit gebeurt. Initiatief sluit in deze joodse teksten inderdaad een zekere vrijwillige afhankelijkheid niet uit. M.i. is zo'n dubbelheid van genadige voorkomendheid en wachtende 'afhankelijkheid' trouwens ook te lezen in bv. Jezus' parabel over de verloren zoon, die met minstens evenveel recht een parabel zou kunnen worden genoemd over de barmhartige Vader, die op de uitkijk staat en wacht. Teksten, waarin wordt onderstreept, "dat God altijd de Eerste is en steeds weer opnieuw als Eerste openbaar wordt" zijn te vinden in het - niet door Miskotte systematisch onderzochte - talmoedische en hedendaagse orthodoxe jodendom, maar ook bij de wel door hem besproken eigentijdse joodse godsdienstwijzgeren, bv. bij Buber. Het duidelijkst blijkt het erkennen van Gods oerinitiatief in de verbondsrelatie uit het belang van de joodse liturgische feesten. Daarin wordt dit initiatief immers telkens weer in dankbaarheid en vreugde herdacht. Ook de Wet is niet slechts opgave, maar allereerst gave, die in vreugde wordt gevierd, op het feest van de Simchat Thora, de Vreugde der Wet. Dankbare herinnering is niet slechts een karakteristiek van het christendom, waardoor het onderscheiden zou zijn van het jodendom, dat dan louter ethisch zou zijn.<sup>126</sup> Wel is de dankbare herinnering aan Jezus Christus en aan wat God door hem gedaan heeft en doet, onderscheidend voor het christendom. Maar dat betekent niet, dat voor het jodendom God niet de Eerste is en blijft, of dat voor het jodendom de werkelijke beslissing altijd bij de mens ligt. De joodse traditie kent weldegelijk een genadige God, al kent zij niet de genade van en door Jezus Christus. In de nadere omschrijving van correlatie als een houding, waarbij de werkelijke beslissing altijd bij de mens ligt, verliet Miskotte het standpunt van de fenomenoloog. Fenomenologisch gezien is deze typering onjuist. Ze gaat ook duidelijk in, hebben we gezien, tegen het eigen zelfverstaan van het religieuze jodendom. Bij dit soort uitspraken werd Miskotte kennelijk beïnvloed door een eeuwenoude christelijke traditie, die hij ondanks zijn grote aandacht en achting voor het jodendom op dit punt niet doorbroken heeft. Alleen wanneer men uitgaat van het geloof, dat het enig werkelijke initiatief van God Diens initiatief is in en door Jezus Christus en dat alle spreken over Gods initiatief buiten Jezus Christus om slechts menselijke projectie is - en dit is natuurlijk geen fenomenologisch, maar een christelijk-theologisch standpunt - is vol te houden, dat bij de joodse visie over de relatie tussen God en zijn volk de werkelijke beslissing altijd bij de mens ligt. In de derde subparagraaf van deze evaluatie zullen we een vraagteken zetten bij dit christelijk-theologisch standpunt en bij het exclusivisme, dat aan zulke opvattingen over predestinatie en verzoening eigen is. Hier echter kunnen we reeds vaststellen, dat Miskotte's typering van het 'wezen' van het jodendom fenomenologisch tekort schoot, omdat en voorzover ze bepaald werd door zijn theologische overtuiging. Anders gezegd: bij zijn fenomenologische karakteristiek was sprake van theologische vooringenomenheid. Daardoor schoot ook zijn fenomenologische beschrijving van de tegenstelling tussen jodendom en christendom tekort. Door zijn eenzijdige typering van de correlatie polariseerde hij hier onnodig. In hoeverre ze ook theologisch onjuist was, kan slechts worden bepaald in het antwoord op de derde te stellen vraag. Indien de voorafgaande beschouwingen terecht waren, is intussen wel duidelijk geworden, dat het water tussen de oever van de fenomenologische typering en de andere oever met de theologische reflectie hierop, dieper was dan Miskotte meende. Van de theologische oever had Miskotte immers ten onrechte reeds iets naar de fenomenologische oever gesmokkeld. Plaatst men dit weer terug op de oever, waar het thuis hoort, dan wordt een brug over dit

---

126. G.G. de Kruijf heeft in zijn studie Heiden ...193-194 de vraag gesteld, die wij hier stellen: "heeft Miskotte het wezen van het jodendom terecht bepaald als de leer der correlatie tussen God en mens?". Hij wijst daarbij, zoals wij gedaan hebben, op de voornamste plaats van de liturgische feesten, maar meent Miskotte hier vrij te kunnen pleiten: "Miskotte zelf heeft daarvoor wel oog gehad, maar als wij al te schematisch het jodendom als ethische religie kwalificeren, lopen wij het gevaar het hart van deze ethiek uit het oog te verliezen". Zelfs toegegeven, dat Miskotte het belang van de joodse feesten erkende, dan nog ontgaat het mij waarop dit oordeel, waarin Miskotte verschoond wordt, gebaseerd is. Aan het door De Kruijf terecht gesignaleerde gevaar om het hart van de joodse ethiek uit het oog te verliezen, is Miskotte bij zijn bepaling van het wezen van de joodse godsdienst m.i. echt niet ontkomen.

diepe water moeilijker te slaan. Zeker als men bedenkt om wat voor theologie het ging. In het theologische slot van zijn dissertatie immers was Miskotte nog een regelrechte en ondubbelzinnige vertegenwoordiger van de tweede negatieve vorm, waar hij sprak over een loslaten van de oudtestamentische Godsgedachte, dit als 'verraad' kwalificeerde en meende, dat het joodse volk daardoor tenslotte alleen zichzelf tot gezelschap had. Zo'n theologisch oordeel wordt moeilijker uit te spreken, als men fenomenologisch erkend heeft, dat ook in de joodse correlatie-gedachte (als men deze term dan wil gebruiken) God de Eerste is en blijft.

## 6.2 De antropomorfe God van het verbond en correlatie

Alles wat in de vorige subparagraaf werd gezegd, neemt niet weg, dat Miskotte in zijn fenomenologische benadering aan de joodse lezing van het Oude Testament opmerkelijk veel ruimte en recht gaf. Hier ontzegde hij, zoals wij zagen, aan het joodse volk diens eigen Schrift beslist niet. Dat was, zeker in die tijd, voor de christelijke theoloog die Miskotte toch tegelijkertijd was, opmerkelijk en tamelijk nieuw. De verrassende constatering in zijn proefschrift, dat nogal wat oudtestamentische elementen in een traditionele christelijke visie moeilijk plaatsbaar waren, ja zelfs eerder de joodse voortzetting schenen te wettigen, heeft Miskotte zijn leven lang niet meer losgelaten. Men kan zelfs zonder groot gevaar van overdrijving zeggen: aan deze fenomenologische erkenning dankte zijn latere theologie haar dynamiek. Wij zagen reeds, hoe hij ermee heeft geworsteld, niet alleen welke betekenis het Oude Testament in het algemeen had, maar dat hij zich met name heeft afgevraagd wat dan wel de zin was juist van die teksten en elementen uit de Hebreeuwse Schrift, die tot dan toe moeilijk te plaatsen waren geweest binnen een christelijke visie. Vanuit deze vraagstelling kwam hij tot zijn boeiende beschouwingen over het 'oudtestamentisch tegoeed'. Maar ook zijn godsopvatting is door dit inzicht ingrijpend beïnvloed. En deze godsopvatting bepaalde weer, wat hij als het 'wezen' en de 'zin' beschouwde van het Oude Testament.

In het Oude Testament wordt JHWH vaak voorgesteld als een hartstochtelijke God, een God die passies kent, toomig wordt of jaloers is en dan weer geroerd blijkt door medelijden. Zo'n God leek in de verste verte niet op de onbewogen Albeweger van Aristoteles of op de goddelijke onaangedaanheid en passieloosheid van de Stoa. Onder invloed van de griekse wijsbegeerte was het daarom in de christelijke theologie heel gebruikelijk geworden om al deze zegswijzen en wendingen in het Oude Testament uit te leggen als een menselijke manier van spreken, als een voorstellingswijze waarop mensen over God dachten, ja misschien wel moesten denken omdat ze nu eenmaal mensen waren, maar zonder dat dit betekende, dat deze passies ook inderdaad in God aanwezig zouden zijn. Pas door een wijsgerige reflectie kon men deze primitieve manier van denken te boven komen en tot het inzicht van Gods ware transcendentie geraken, verheven boven alle menselijke voorstellingswijzen. Kortom, het zou gaan om 'antropomorfismen'.

Het is duidelijk, dat in deze antropomorfismen God juist naar voren treedt als Verbondsgod, als een God die begaan is met de handelwijze en het lot van zijn volk, als een bewogen God ook die niet slechts in eeuwigheid boven deze wereld troont, maar met zijn volk een geschiedenis delen wil. Kortom, de wederkerigheid of correlatie, die Miskotte als het wezen van de joodse godsopvatting bepaalde, heeft met name in deze 'antropomorfismen' van het Oude Testament haar oorsprong en fundament.

Wat deed nu Miskotte? We hebben gezien, dat hij de weg van de natuurlijke of wijsgerige godskennis niet alleen verboden achtte, maar ook beschouwde als een doodlopende straat. Geen aristotelische onbewogen Albeweger dus. Maar ook geen correlatie - in de zin althans, waarin Miskotte dit woord bepaalde als wezenskenmerk van het jodendom. Wat dan wel? Anthropomorfisme aanvaardde hij als geuzennaam, door er de betekenis radikaal van te wijzigen. Het ging niet om slechts menselijke voorstellingswijzen van God, nee, de Naam -

zoals hij met een zinspelende op Gods antwoord aan Moses in Exodus 3 de God van de bijbel bij voorkeur noemde - was voor hem wezenlijk antropomorf, mensvormig. Niet omdat mensen zich God zo voorstelden (projectie, zoals in de religies) maar omdat God zelf zich zo uit vrije keuze gedragen had en nog gedraagt. In het antropomorfe van de Naam zag hij daarom de eenheid van Oude en Nieuwe Testament zichtbaar worden. De zin en de betekenis van beide testaments lag volgens Miskotte in het wonderlijke feit, "dat God de Heer waarlijk de menselijke natuur aangenomen heeft". Hij voegde eraan toe:

"Dat is niet een dogma, maar een heilsfeit; het is niet een uitspraak, die 'in het Oude Testament is voorbereid', het is veeleer in het Oude Testament verondersteld; het is daar niet slechts verondersteld als iets wat nog komen moest, maar als iets wat besloten was, als gefundeerd in het wezen, in het karakter, in het willen van deze God".<sup>127</sup>

Miskotte heeft dus heel de Schrift christologisch geduid, en wel vanuit de mensvormigheid van God, waarvan beide testaments - ieder op eigen manier - naar zijn mening getuigen. Door deze gedachte heeft hij veel oudtestamentische passages aan de vergetelheid kunnen ontrukken en vooral tegen een onderwaardering als een achterhaalde naïeve manier van denken kunnen behoeden. Bij Miskotte's duiding van deze 'antropomorfismen' valt echter wel het volgende op. Alle nadruk lag bij Miskotte op de mensvormigheid van God, die in het verbondshandelen tot uiting komt, niet op het verbond zelf. Wederkerigheid in die zin, dat ook God in een (hoe ook als bv. vrij en genadig nader te kwalificeren) afhankelijkheid zou zijn aangewezen op zijn verbondspartner - het volk Israël of vanaf Christus heel de mensheid - was en bleef voor hem volkomen uitgesloten en taboe. Daarin bleef hij tot het eind van zijn leven trouw aan de visie, die hij in zijn proefschrift had verwoord.

We hebben reeds gezien, dat in deze in laatste instantie exclusieve beklemtoning van Gods predestinatie Miskotte's visie op het christendom wezenlijk verschilde van een godsopvatting, die inderdaad vaak en van oudsher in joodse geschriften is verwoord, maar die hij ook als 'joodse structuur' bij andere vormen van christendom waarnam en afwees. We hebben ook gezien, hoe deze in laatste instantie exclusieve nadruk op predestinatie samenhangt met de ernst van de zonde, zoals hij deze aflas aan Jezus' kruis als zoendood, waarin de mensvormigheid van God tot het uiterste ging. Hij kende de objectie van joden hiertegen, een objectie die hij bij alle door hem besproken joodse auteurs had aangetroffen: wordt de menselijke inbreng wel serieus genomen, wat blijft er zo over van de menselijke vrijheid? Van die objectie schrok hij niet, integendeel, zij paste voor hem geheel binnen het joodse raamwerk van de correlatie, dat de volle ernst van de zonde niet waarnam. Het gaat in het christelijk kerygma niet om de ontkenning van de menselijke vrijheid, zo antwoordde hij; de menselijke vrijheid is verondersteld, maar "als doem, als verlorenheid"; of ook zo: de vrijheid van de mens "is een vrijheid van God, die de vrijheid tot God uitsluit".<sup>128</sup> Wat Miskotte hier beklemtoonde was niet anders dan een oude vertrouwde christelijke leer, die binnen het calvinisme bijzondere nadruk had gekregen, maar die ook Luther bv. met alle nadruk onderstreept had in zijn strijd met Erasmus.<sup>129</sup> Inderdaad, wanneer het waar is, dat de menselijke vrijheid tot God verloren is gegaan en deze slechts in de verzoening door Christus' kruisdood hersteld wordt, dan is er niet veel goeds te zeggen over joden en hun godsdienst, noch voor noch na Christus. Wel over God die trouw blijft aan zijn uitverkiezing, niet over het joodse volk zelf. Dit volk heeft immers buiten Jezus Christus om zelfs niet de mogelijkheid en vrijheid om God te vinden, het joodse volk moest falen. En we hebben gezien, dat Miskotte het Oude Testament las vanuit deze locus de peccato. Dat de weerbarstigheid van alle binnen een christelijke visie tot dan toe moeilijk te plaatsen teksten plooibaar is geworden door ze te lezen als getuigenis van de mensvormige God van Israël kan moeilijk worden gezegd. Sommige zeker wel, andere niet. Denken we alleen al aan die

---

127. Wenn 136.

128. Wezen 521.

129. Vgl. Erasmus' De libero arbitrio tegenover Luther's De servo arbitrio.

psalmen, welke zo'n nadruk leggen op de eigen onschuld. Door een lezen vanuit een mensvormige God is hier niets veranderd aan hun door Miskotte opgemerkte weerbarstigheid. Wel getuigen ze van 'rebellie', en dit is een van de vormen van het oudtestamentisch tegoed. Maar die constatering lijkt toch onvoldoende, als er tegelijkertijd aan wordt vastgehouden, dat God en God alleen (Deus solus) de zin is van het Oude Testament. Om de vraag te beantwoorden of Miskotte het 'wezen' van het Oude Testament terecht heeft menen te vinden in de mensvormigheid van de Naam, en wel daarin alleen en exclusief, met uitsluiting van het antwoord van het volk Israël als medebepalend voor dit 'wezen', zullen we dus moeten ingaan op zijn visie aangaande zonde en kruisdood. Dan kan ook de vraag aan de orde komen of de door Miskotte zo terecht opgemerkte weerbarstigheid door hem wel volledig is gehonoreerd. Aan het eerlijk onderkennen van die weerbarstigheid heeft zijn theologie - zo meenden we te mogen zeggen - haar dynamiek te danken gehad, daardoor ook betekende zij op belangrijke punten een doorbraak. De doorbraak betrof met name de opvattingen van de eerste negatieve vorm, waarin in de theologie de relatie tussen Oude Testament en jodendom ter sprake komt. De vraag, waarmee we bezig zijn, kan dus ook zo worden geformuleerd: moet de doorbraak van Miskotte niet worden voortgezet en voltooid door ook de tweede negatieve vorm duidelijk en ondubbelzinnig te doorbreken? Mag dat of mag dat niet? Bevatten bv. psalmen en andere teksten uit het Oude Testament, waarin de onschuld bij onrechtvaardig lijden zo sterk benadrukt wordt, nog een 'tegoed' voor de christelijke theologie, dat ook Miskotte nog niet heeft weten te bergen? De tegenoverstelling van Oude Testament en jodendom - en daarmee dus ook het negatieve van de tweede vorm - hangt immers direct samen met theologische opvattingen over zonde en heil, die vanuit dit soort teksten misschien moeten worden gecorrigeerd. Dit voert tot het laatste onderdeel van onze evaluatie.

### 6.3 De boom van het leven

Deze derde subparagraaf vormt de christelijke keerzijde van de medaille, waarvan we in de eerste subparagraaf reeds de joodse zijde bekeken hebben. Bespraken we daar Miskotte's visie op de tragiek van het joodse eten van de boom der kennis van goed en kwaad, nu komt zijn visie aan de orde op Jezus' zoendood als de boom des levens. Het geloof in de verzoening door Christus legde voor hem een slagschaduw op heel het jodendom buiten Christus, zowel op het jodendom dat aan Christus voorafging als op het jodendom dat na Christus als eigen godsdienst bleef bestaan. Het zijn theologisch gezien voorwaar geen onbelangrijke zaken, die hier aan de orde zijn. Is er verzoening met God alleen door Jezus' dood aan het kruis? Is er een algehele zondigheid van alle mensen, die 'objectief' door het gebeuren op Golgotha moest worden weggenomen, wil er in het menselijk subject echte bekering mogelijk zijn? Met die exclusieve verzoening door Jezus' kruisdood en die algehele zondigheid van alle mensen hangt dan ook de volgende vraag onmiddellijk samen: in hoeverre heeft het bijbelse Israël totaal gefaald, wat voor de kerk duidelijk is, maar wat het jodendom na Christus in 'trots' en 'waan' niet erkennen wil?

Hoe is in deze theologisch zeer ingewikkelde en ook delicate kwesties helderheid te krijgen? Bij Miskotte vonden we belangrijke aanwijzingen hoe hij hierover dacht, maar toch nauwelijks een systematische uitwerking ervan. Zeker in zijn proefschrift poneerde hij hier meer dan dat hij de christelijke keerzijde, die ook niet het directe thema vormde van zijn boek, zorgvuldig theologisch uitwerkte in een "geloof op zoek naar inzicht", zoals de klassieke middeleeuwse omschrijving van theologie luidt. We hebben het geluk, dat een aan Miskotte zeer verwant theoloog deze vragen uitgebreid en diepgaand aan de orde heeft gesteld. Zijn naam werd bij de uiteenzetting van Miskotte's gedachten reeds herhaaldelijk genoemd: Karl Barth. De verbindingen, die daar tussen deze twee theologen gelegd werden, waren niet te danken aan inventief speurwerk. Miskotte zelf heeft er geen geheim van gemaakt, hoezeer hij in zijn theologie door Karl Barth geïnspireerd was. Het lijkt daarom voor de hand te liggen en

gerechtvaardigd, om deze kwesties te bespreken aan de hand van de verzoeningsleer, niet van Miskotte maar van Barth. Daarbij moet dan natuurlijk juist het punt bevestigd worden, waar het in dit boek om gaat: de verhouding, die in Barth's verzoeningsleer gelegd wordt met het joodse volk voor en na Christus.

Intussen hebben we toch reeds aan Miskotte te danken, dat we een niet geringe bevestiging hebben gekregen van een hypothese, die in onze monografie werd geformuleerd aan het slot van de beschouwing over de gebeurtenissen in Nederland tijdens de laatste wereldoorlog en over de toenmalige houding van de christelijke kerken.<sup>130</sup> Uit de analyse van de gebeurtenissen scheen zich als conclusie op te dringen, dat de houding van de kerken toen en met name ook hun tekortschieten, in eerste instantie niets met een negatieve relatie tot het joodse volk te maken had. Er is bij de analyse althans niets gebleken van enig seculier antisemitisme en zelfs niet van godsdienstige antijoodse motieven in de overwegingen van de kerkleiders. Toch werd - zonder dat we er nog enig bewijs voor konden leveren - als hypothese geformuleerd, dat er tussen de houding van de kerken toen en de eeuwenoude negatieve relatie van de christenheid tot het joodse volk wel degelijk, zij het op een dieper niveau, verband bestond. Deze hypothese lijkt nu een eerste bevestiging te hebben gekregen.

Hoever werd die hypothese bevestigd? Bij Miskotte troffen we een bijzonder open fenomenologische beschrijving aan van het jodendom en van het recht van dit jodendom op zijn eigen uitleg van de Hebreeuwse Schrift. Ondanks die openheid zijn we ook gestoten op iets krampachtigs, iets waarvan we hebben gemeend te moeten zeggen, dat het onrecht deed aan de volle joodse godsdienstige werkelijkheid. De opvatting over correlatie, zoals hij deze definieerde als het wezen van het jodendom, zo meenden we te moeten zeggen, was eenzijdig en daardoor onjuist. Dit werd met name toegelicht aan de hand van het belang van de joodse feesten. We hebben ook gesproken over een 'slagschaduw', die over heel het jodendom van voor en na Christus viel vanuit Miskotte's theologische opvatting over verzoening. Als deze theologische schaduw ook heeft doorgewerkt in zijn fenomenologische beschouwingwijze, waardoor hij daar tot zijn eenzijdige waarneming kwam, dan was zijn fenomenologisch tekort in feite theologische bevangenheid. De eenzijdige en daardoor verwrongen waarneming van het jodendom is dan een indicatie, dat er iets haperde aan zijn theologie. Bij alle openheid, scherpzinnigheid en diepgang, die hij in zijn theologie ten toon heeft gespreid en die hij ook aan zijn theologie te danken zal hebben gehad, moet diezelfde theologie hem toch ook deels hebben geblokkeerd in een onbevangen waarneming. Maar dit op zich is nog niet de bevestiging van het vermoeden, waarover we spraken. Ongetwijfeld zal zulk een theologisch bevooroordeelde en daardoor toch deels negatieve waarneming van het 'wezen' van het jodendom nu niet direct inzet voor de joden hebben bevorderd, toen dat nodig was. En men kan eraan toevoegen, dat wanneer een open geleerde als Miskotte zo dacht, ongetwijfeld ook heel wat van de kerkleiders niet vrij zullen zijn geweest van christelijke vooringenomenheid tegen de joden. Maar nogmaals, bij onze analyse hebben we nergens kunnen constateren, dat een theologisch parti pris hun gedrag negatief gemotiveerd zou hebben. Daar komt bij, dat tussen theologische overtuigingen en praktische gedragingen van mensen een hele kloof kan bestaan, en we hebben kunnen vaststellen, dat deze kloof in ons land eerder positief-functioneel dan negatief-functioneel is opgevuld.<sup>131</sup> Op dit punt ligt dus niet de bevestiging van de boven genoemde hypothese, alsof we door de theologie van Miskotte nu zouden kunnen zeggen: zie je wel, het leek wel niet zo, maar ze waren toch allemaal christelijk vooringenomen tegen de joden! Nee, de (nog altijd eerste en voorlopige) bevestiging ligt op een ander, dieper niveau. Het gaat daarbij niet slechts en zelfs niet allereerst om het onrecht, dat aan het jodendom en dus ook aan joden wordt aangedaan,

---

130. L.A.R. Bakker, *Vijandige broeders? Een theologische reflectie op het uiteengaan van de christelijke kerken en het joodse volk*. Kampen, Kok, 1995, hoofdstuk 2.

131. Zie *Vijandige broeders?*, hoofdstuk 1, slot.



wanneer het jodendom in zijn ware wezen wordt miskend; het gaat om de aard en om de complexe structuur van de theologische overtuiging, die tot deze miskening leidde. Deze theologische overtuiging had immers te maken met zonde en kwaad, waarbij de algehele zondigheid en het menselijk onvermogen om het goede te doen werd afgelezen enerzijds aan Jezus' kruisdood en anderzijds aan het falen van het oude Israël. Ook in de theologische bevangenheid bij de kerkelijke leiders ging het om zonde en kwaad. We zagen immers, dat het handelen van de kerken belemmerd werd door een vreemde nadruk op algemene zondigheid. Verzet tegen het concrete kwaad van de machthebbers werd daardoor eerder afgeremd, het werd omgebogen naar berouwvol zondebesef bij de gemeente. Bij Miskotte kwam duidelijk naar voren, hoe dit besef van algehele zondigheid verbonden is met dezelfde bron, waaruit ook de eeuwenoude *adversus iudaeos* traditie gedronken heeft: de overtuiging, dat het oude godsvolk radikaal en totaal gefaald heeft en - zonder Christus - ook falen moest. Zoals Miskotte hebben christenen van alle eeuwen gemeend deze overtuiging met talloze teksten uit de Schrift, niet alleen uit het Nieuwe Testament maar ook uit het Oude, te kunnen staven. Op dit diepere niveau lag dus een - mogelijk bij velen van hen niet eens zo duidelijk bewust - verband tussen hun eigen opvattingen over zondigheid en een eeuwenoude antijoodse christelijke traditie. We meenden ook te kunnen zeggen, dat voor een hedendaagse waarnemer de theologische bevangenheid van bv. de herderlijke schrijvers uit die tijd bijna onmiddellijk helder naar voren treedt, al bleef ze toen voor de meeste tijdgenoten verborgen. Tevens zijn wij nu veel meer dan zij toen gewaarschuwd voor de antijoodse traditie in het christendom. Dat maakt het voor ons gemakkelijker de hierboven aangegeven theologische bevangenheid in heel haar complexe structuur kritisch te bezien. We zijn dus met enige argwaan gewapend, wanneer we de leer over zonde en verzoening - ook al is dat dan bij een andere, maar wel zeer verwante, auteur dan Miskotte - aan een nader onderzoek zullen onderwerpen. Het is niet uitgesloten, dat de theologische bevangenheid bij Miskotte en bij de kerkleiders het gevolg was van een theologisch gebrek, dat bij Karl Barth in de leer over zonde en verzoening aan te wijzen zal zijn. Maar dat zal ter plaatse pas kunnen blijken. Want al lijkt een zekere argwaan bij het begin van zo'n onderzoek gerechtvaardigd, dan mag die argwaan niet op zijn beurt tot een vooringenomenheid en bevangenheid leiden en dus open moeten staan voor een verrassende ontkenning van zichzelf.

# JEZUS' VERHOUDING TOT ISRAËL IN HET DRAGEN VAN ONZE ZONDEN: EEN KRITISCHE BESPREKING VAN DE THEOLOGIE VAN KARL BARTH

## Inleiding

Misschien mag ik deze bijdrage beginnen met een persoonlijk getuigenis, nu het over de theologie van Karl Barth zal gaan. Ik ben geen Barthiaan en durf mij ook geen Barth-kenner noemen, al heb ik wel heel wat van en over Barth gelezen. Ik bewonder hem als een groot theoloog, van wie ik ook voor mijn eigen theologie veel geleerd heb. Maar ik heb altijd een soort haat-liefde verhouding met hem gehad. Vandaar, dat ik met een zekere huiver reageerde, toen ik werd uitgenodigd om op de jaarlijkse Barth-Tagung in Hijdepark bij Zeist een voordracht te houden over de theologie van Karl Barth, en speciaal over de verhouding tot het joodse volk daarin. Die studiedagen werden (en worden) georganiseerd door Nederlandse en Duitse theologen, die zich zoals bv. Ter Schegget als barthianen, of tenminste als kenners en vrienden van Barth en zijn theologie geprofileerd hebben. In dit milieu zou ik als katholiek theoloog, met bovendien nog de hierboven beschreven ambivalente houding ten aanzien van Karl Barth, per definitie een vreemde eend zijn in de bijt. Het gaf mij echter ook de gelegenheid om de rol op mij te nemen van de wat kritische buitenstaander, en de organisatoren waren zo ruimdenkend en open van geest, dat zij me zelfs aanmoedigden om precies te zeggen wat ik dacht, ook al zou dit hier en daar mogelijk erg kritisch uitvallen tegen Barth. De tekst, die als referentiepunt voor dit Barth-symposium was uitgekozen, gaf mij daar ook alle aanleiding toe. Deze tekst was een bijbeltheologische beschouwing van Barth over de drie bekeringen van Jezus, waarvan de eigenlijke kern slechts vijf bladzijden beslaat. Ik ben de organisatoren nog altijd dankbaar voor deze uitstekende keuze. Want deze tekst, hoe klein ook, bleek een regelrechte toegang naar het hart van Barth's theologie. Maar zij ontsluit daar m.i. niet alleen de rijkdom van: ik trof er ook de kern aan van wat naar mijn mening het dubieuze is in Barth's theologisch denken. En deze 'dubieuze kern' bleek alles te maken te hebben met de verhouding tot Israël, zoals Barth deze in zijn theologie heeft uitgewerkt.

Het verhaal van de bekeringen van Jezus in de woestijn<sup>1</sup> is voor Barth een sleutel, die toegang geeft tot het verstaan van Gethsemane en de kruisdood. Bovendien benadrukt hij de eenheid van dit verhaal met het verhaal over de doop in de Jordaan. Het is m.a.w. een sleuteltekst die de deur opent naar het geheim, wie Jezus voor ons is. Maar daarmee is deze tekst ook voor Barth's eigen Kirchliche Dogmatik een sleutel. In Jezus' opstelling tegenover de Satan ziet Barth nl. de viervoudige plaatsbekleding door Jezus Christus, het viervoudige 'voor ons' - kern van zijn verzoeningsleer - aanschouwelijk aan het werk. In het verhaal van de bekeringen wordt volgens Barth zichtbaar, hoe Jezus in onze plaats rechter werd (1), hoe hij in onze plaats werd veroordeeld (2) en in onze plaats is gestorven (3) en hoe hij daarmee in onze plaats het juiste (das Rechte) gedaan heeft (4). Dit verband tussen het verhaal over de bekeringen en de kern van Barth's verzoeningsleer willen wij hier nader onderzoeken. Daarbij gaat de aandacht vooral uit naar de vraag wat voor gevolgen deze beschouwingen van Karl Barth hebben voor de verhouding tot het joodse volk. In het eerste deel wordt een samenvatting van Barth's gedachtengang gegeven, in het tweede deel volgt een kritische bespreking daarvan.

---

1 Mt. 4,1 vv, Mc. 1,12 en Lk. 4,1 vv; Barth volgt vooral Lukas. Zie Karl Barth, Kirchliche Dogmatik IV/1, EVZ Verlag, Zürich 1960 (2e ed.), 286-290. - In het vervolg verwijzen de cijfers in de tekst steeds naar de KD; indien alleen de blz. wordt aangegeven bevindt de geciteerde tekst zich in IV/1. Cursiveringen of onderstrepingen in de citaten zijn steeds van Barth zelf.

## 1. Jezus' plaatsbekleding bij bekeringen, doop en kruis: presentatie en analyse

Dat wij in de leer over de viervoudige plaatsbekleding in het middelpunt staan, niet alleen van de verzoeningsleer maar van heel Barth's theologisch denken, daaraan laat hij geen enkele twijfel bestaan. De volgende lapidaire zin (tegelijk een goed exempel van zijn schrijfstijl!) vertolkt ondubbelzinnig het kardinale theologisch-inhoudelijke belang ervan: "Alle verdere theologie hangt aan deze ene theologia crucis, - trouwens ook reeds heel de aan de verzoeningsleer voorafgaande theologie hing hiervan af - in het bijzondere licht, waarin ze in dit eerste deel van de verzoeningsleer als leer van de plaatsbekleding moest worden ontvouwd". Mocht iemand hierna nog twifelen, dan zegt Barth het in beeldspraak een paar regels verder zo mogelijk nog krasser: "Als de spijker van dit viervoudige 'voor ons' niet vastzit en houdt, zou al het overige als antropologische, psychologische en sociologische mythe in de lucht zweven, vroeger of later hoe dan ook uiteendwarrelen en op de grond vallen" (300).<sup>132</sup> In het tweede deel zullen wij ons moeten afvragen of deze spijker werkelijk vastzit. Nu richten wij er onze aandacht op, waarom Barth meent dat zij zo goed houdt.

### 1.1 De drie bekeringen met hun vooronderstellingen

Hoe ziet Karl Barth zijn leer over de viervoudige plaatsbekleding aanwezig in het verhaal over de bekeringen van Jezus in de woestijn? Terecht merkt Barth op dat het bij geen van de drie bekeringen ging om een duivel, die zich in zijn optreden direct als goddeloos of gevaarlijk liet kennen. Het ging ook niet om verlokkingen tot zedelijk dubieuze daden. Barth spreekt over een 'rode draad' die door het hele verhaal heen loopt en de inhoudelijke samenhang (sachliche Zusammengehörigkeit) van de drie bekeringen uitmaakt. Wat is die rode draad? "Het gaat in alle drie 'slechts' om de raad en de eis, dat hij de bij de Jordaan ingeslagen weg van de ene grote zondaar, die boete doet, niet trouw zou blijven en vandaaruit in een richting verder zou willen gaan, waar bij het eindpunt niet zijn kruis zou hoeven staan" (287). In deze formulering herkent men gemakkelijk de viervoudige plaatsbekleding. Wat daarbij wel opvalt is de bijzondere duiding van de tweede en derde plaatsbekleding: Jezus werd in onze plaats veroordeeld en is voor ons gestorven als de ene grote zondaar, die boete deed.

#### 1.1.1 DE EERSTE BEKORING

Bij de beschrijving van de eerste bekering vooronderstelt Barth, dat Jezus inderdaad de macht had om stenen in brood te veranderen. Op deze vooronderstelling over Jezus' (goddelijke) macht zullen wij in ons tweede gedeelte verder moeten ingaan; hier kunnen we haar zonder verder commentaar vaststellen. Als Jezus van deze macht gebruik had gemaakt, zegt Barth, zou hij weer uit de rij van de zondaars, waarin hij zich bij de doop begeven had, zijn uitgetreden; dan zou hij immers het vasten en het boeten, dat bij de erkenning van de zonde hoort, hebben geweigerd. Barth ziet hierin een handelwijze, waaruit het uitzonderlijke van Jezus blijkt. Want wat lag meer voor de hand, vraagt Barth zich af, dan dat Jezus op de bekering was ingegaan? "Hij zou daarmee weliswaar hebben gedaan", zegt Barth, "wat in zijn plaats, in het bezit van zijn macht, ieder ander mens zeker gedaan zou hebben" (288). Het uitzonderlijke en zelfs exclusieve van Jezus' optreden bij de bekeringen is de tweede vooronderstelling, waarop wij in het tweede deel nader moeten ingaan. Intussen

---

132. "Es hängt alle weitere Theologie -es hing ja auch schon die ganze, der Versöhnungslehre vorangehende Theologie an dieser, der theologia crucis, in dem besonderen Licht, in dem sie als Lehre von der Stellvertretung in diesem ersten Teil der Versöhnungslehre zu entfalten war". "Wenn der Nagel dieses vierfachen 'für uns' nicht sitzt und hält, müsste alles Weitere als anthropologischer, psychologischer, soziologischer Mythos in der Luft schweben, früher oder später, so oder so zerflattern und zu Boden fallen" (300).

is het wel van belang te zien, hoe er voor Barth een samenhang bestaat tussen beide vooronderstellingen: het volstrekt uitzonderlijke van Jezus optreden wordt door Barth beargumenteerd vanuit diens (vooronderstelde) goddelijke macht om het voorgestelde wonder te doen, die hij echter niet gebruikte (wat ieder ander in zijn plaats wel zou hebben gedaan). Van belang is ook de vaststelling, dat het hier om - al dan niet terechte, dat valt juist nog nader te bezien! - vooronderstellingen gaat; zij zijn wel een bron voor de interpretatie, maar in het verhaal zelf worden ze nergens met zoveel woorden vermeld. Hoeveel waarde Barth aan deze tweede vooronderstelling en de met haar verbonden interpretatie hecht, blijkt aan het einde van zijn weergave van deze bekoring, want hij laat haar daar nogmaals als een soort conclusie volgen: "Zijn (Jezus') beslissing was daarom een andere dan die, welke alle andere mensen in zijn plaats genomen zouden hebben, en precies zo was zij het juiste, wat hij in hun plaats gedaan heeft" (288).<sup>133</sup> Het volstrekt uitzonderlijke en dus exclusieve van Jezus' optreden wordt hier derhalve niet slechts verbonden met de tweede en derde plaatsbekleding (in onze plaats veroordeeld en gestorven), maar ook met de vierde, nl. dat Jezus en hij alleen in onze plaats "het juiste" (das Rechte) gedaan heeft.

### ***1.1.2 DE TWEDE BEKORING***

Ook bij de tweede bekoring gaat Barth van bepaalde vooronderstellingen uit, waardoor hij ook in deze bekoring de viervoudige plaatsbekleding, de kern van zijn verzoeningsleer, kan aanwijzen. De eerste vooronderstelling is, dat de satan werkelijk aan Jezus alle koninkrijken der aarde kon aanbieden, dat Satan dus niet leugenachtig en bedriegelijk slechts een schijn-aanbod deed. Volgens Barth oefende Satan inderdaad de heerschappij uit over de hele wereld, en wel -indien ik Barth goed versta- de alleen-heerschappij, gedeeld door niemand anders. Barth neemt hier dus een algemene en zelfs een totale of uitsluitende zondigheid aan. Indien Jezus, zo gaat Barth verder, op Satan's aanbod was ingegaan, had hij echter de zonde van de wereld niet als zonde onderkend en afgewezen, maar had hij er mee gepacteerd. Keerzijde van deze totale heerschappij van Satan over heel de wereld is het volstrekt uitzonderlijke van Jezus' handelwijze: alleen Jezus bezweek niet voor deze verleiding, waar ieder ander mens bezwijken zou. Want, zegt Barth, "Wie van alle andere mensen was in Jezus' plaats niet slim genoeg geweest om toe te grijpen?" (289).<sup>134</sup> Dit is dus de ook bij de eerste bekoring reeds gesignaleerde vooronderstelling van de exclusivistische christologie, die hier een pendant vormt van de algemene en totale zondigheid.

### ***1.1.3 DE DERDE BEKORING***

Hoe staat het nu met de derde bekoring? Barth noemt deze "van alle drie de meest verbazingwekkende". Satan treedt hier als een uitgesproken vroom man op, die zelfs het psalmenboek van David weet te citeren. Waartoe nodigt Satan Jezus hier uit, wanneer hij hem vraagt van de tinnen van de tempel naar beneden te springen? Het gaat niet om een spektakelwonder (ein Schauwunder), waardoor hij zijn Messiasschap kon openbaren, want in de tekst, aldus Barth, wordt niets gezegd over toeschouwers. Neen, Satan stelt hier een bij uitstek vrome daad van Jezus zelf voor, iets dat in de tegenwoordige theologische literatuur zo graag als een soort "gok" (Wagnis) van het geloof wordt beschreven, aldus citeert Barth instemmend Schlatter. De laatste hogepriesters, die in het jaar 70 op datzelfde dak van de tempel zich het leven benamen, worden hier door Barth tegenover Jezus geplaatst. Maar als Jezus op de uitnodiging van Satan was ingegaan, had hij God uitgedaagd "de meest onware van alle onware goden te zijn, nl. de god van de vrome mensen". En daarmee had Jezus zich als de zondeloze afgescheiden van de gemeenschap van zondige mensen en de met God niet-verzoende wereld in de steek gelaten. Ook hier benadrukt Barth weer, zij het in de

---

133. "Seine (Jesu) Entscheidung war darum eine andere als die, die alle anderen Menschen an seiner Stelle gewählt hätten, und gerade so war sie das Rechte, das er an ihrer Stelle getan hat" (288).

134. "Wer von allen anderen Menschen wäre an Jesu Stelle nicht klug genug gewesen zuzugreifen?" (289).

vorm van een retorische vraag, het exclusieve van Jezus: "Wederom is te vragen: wie onder alle andere mensen zou dat, alles goed beschouwd, in zijn plaats niet werkelijk hebben gedaan?" (290).<sup>135</sup> Ook hier wordt dus weer de viervoudige plaatsbekleding als de werkelijke diepte van dit verhaal onderkend, maar wederom alleen terecht, indien de vooronderstellingen van Barth waarmee hij ook deze derde bekoring interpreteert, werkelijk geldig zijn. De vooronderstellingen zijn nog steeds dezelfde: enerzijds een algemene en totale zondigheid en anderzijds als keerzijde daarvan een exclusivistische christologie.

## 1.2 Eenheid van bekoringen, Doop en Kruis

Karl Barth benadrukt de eenheid tussen het verhaal over de bekoringen en het verhaal over Jezus' doop in de Jordaan. Door de doop te ondergaan heeft Jezus zich niet alleen solidair getoond met heel het zondige menselijke geslacht, maar is, aldus Barth, hoewel zelf zonder zonde als zondaar in onze plaats gaan staan, een keuze waaraan hij daarna in de drie bekoringen vasthield. Hier ligt volgens Barth ook het diepe verband met wat er gebeurde in Getsemane en op het kruishout: "het ging daarom", zegt Barth over Getsemane en het kruis, "dat de vrucht van de gehoorzaamheid en van de boete, waarin Jezus volhard had - niet toevallig, maar naar Gods eigen plan, niet slechts aan de oppervlakte maar in laatste ernst - zijn eigen verwerping en verdoeming moest zijn. Het ging om het drinken van de kelk van de goddelijke toorn" (298).<sup>136</sup>

Dit is een interpretatie, waarin Barth beslist niet alleen staat. Zo zegt b.v. ook de Heidelberger Katechismus, dat Christus "de last van de toorn Gods tegen de zonde gedragen heeft".<sup>137</sup> Maar het is van belang deze interpretatie van Barth eens nader te bezien. Van de ene kant ziet Barth het lijden en de kruisdood van Jezus als iets, wat niet alleen zijn aardse tegenstanders, maar - overeenkomstig het getuigenis van de Schrift - in en door hen Satan zelf Jezus aandeed. Nadat Satan bij de bekoringen als verleider was teruggeslagen, kwam hij als wreker van die nederlaag bij het kruis des te machtiger terug (292). Men zou hieruit kunnen concluderen, dat de kruisdood het werk was van de grote tegenstander van God, en dus tegen Gods wil in ging. Maar als men slechts dit zegt, heeft men het geheim van Gethsemane en van het kruis niet gepeild. Op zijn bidden in de hof van Olijven kreeg Jezus van God geen ander antwoord dan het feitelijk verloop. "Het antwoord van God was identiek met dit daadwoord van de Satan. Dat was het ontstellende. Precies dit samenvallen (Koinzidenz) van het goddelijke en het satanische willen, werk en woord was ... de duisternis, waarin Jezus in Gethsemane tot God sprak" (295). Het was de duisternis, maar ook de verschrikking en het geheim van Gethsemane: "Het raadsel staat immers huiveringwekkend voor hem, de dreigende vereniging tussen de wil van God, die hij tot dan toe had gehoorzaamd ... en de macht van het kwade, waaraan hij had weerstaan" (296). Ik denk, dat Barth hier nog op bijbels zeer solide grond staat en daarmee ook diep doordringt in de geheimnisvolle eenheid tussen doop, bekoringen, Gethsemane en kruisdood. Maar Barth gaat verder. Het gaat volgens hem niet slechts om een "Koinzidenz", een paradoxale

---

135. "Wieder ist zu fragen: wer unter allen anderen Menschen das, Alles wohl überlegt, an seiner Stelle nicht wirklich getan hätte?" (290).

136. "Es ging darum, dass die Frucht des Gehorsams und der Busse, in der Jesus verharrt hatte -nicht von ungefähr, sondern nach Gottes eigenem Plan, nicht nur auf der Oberfläche, sondern im letzten Ernst- seine eigene Verwerfung und Verdammnis sein sollte. Es ging um das trinken des Kelches des göttlichen Zornes" (298).

137. Heidelbergse Katechismus (1563), tweede deel, "von des Menschen Erlösung": "Frage 14: Kann aber irgendeine blosse Kreatur für uns bezahlen? Keine; denn erstlich will Gott an keiner anderen Kreatur strafen, was der Mensch verschuldet hat; zum anderen, so kann auch keine blosse Kreatur die Last des ewigen Zornes Gottes wider die Sünde ertragen und andere davon erlösen." - "Frage 17: Warum muss er zugleich wahrer Gott sein (der Mittler/Erlöser)? Auf dass er aus seiner Gottheit die Last des Zornes Gottes an seiner Menschheit ertragen und uns die Gerechtigkeit und das Leben erwerben und wiedergeben möchte." Geciteerd uit: H. Steubling (red.), Bekenntnisse der Kirche. Bekenntnistexte aus zwanzig Jahrhunderten, Wuppertal 1970, 136-137. Zie ook Herman Wiersinga, De verzoening in de theologische discussie, Kampen 1972 (4e ed.), 20.

eenheid die het onderscheid niet uitwist en de tegenstelling niet opheft, neen, het ging volgens Barth "om het aanbreken van de nacht, ... waarin de goede wil van God met de slechte wil van de mensen, van de wereld, van de Satan ononderscheidbaar één moest worden" (298). Wij hebben al gezien, waarom dit volgens Karl Barth 'unonderscheidbaar' werd, het ging immers "om het drinken van de kelk van de goddelijke toorn" (298). Met andere woorden: de kruisdood had een directe zin in Gods heilplan. Zo kan Barth over Jezus' vijanden, zijn aanklagers, zijn rechters en beulen ook zeggen: "Reeds zijn ze niet meer van de Kwade, reeds zijn ze in hun slechtheid van God de onvrijwillige instrumenten" (299-300).<sup>138</sup> Gods predestinerende wil zegeviert niet slechts ondanks, maar in en door de boosheid van mensen en van Satan. Hierop zullen wij nader ingaan bij het kritisch besprekende gedeelte. Kreeg Jezus in de kruisiging werkelijk de beker van Gods toorn te drinken? Was het kruisigen van Jezus een goede en direct door God gewilde zaak?

### 1.3 Overeenkomst en verschil tussen Barth en Anselmus

Wij staan bij Barth's interpretatie van Jezus' kruisdood ongetwijfeld dicht bij de satisfactieer van Anselmus. Het valt op hoe Anselmus' vraag ook Barth's vraag is, want in heel deze paragraaf klinkt telkens als een refrein: "Cur Deus Homo?", "waarom werd God mens?". Toch mag men Barth en Anselmus niet zo maar vereenzelvigen. Barth heeft duidelijk kritiek op Anselmus' satisfactie-theorie. Allereerst bekritiseert hij het feit, dat het hier om een theorie gaat, om een algemene verklaringsgrond voor het bijzonder feit van Jezus' kruis. Het gaat in de kruisdood en de verzoening door het kruis niet om "een boven hem (Jezus) staande algemene waarheid" (304), waarvan de genoegdoening die Jezus aan de Vader gaf een bijzondere toepassing, een geval binnen een soort zou zijn. Barth wijst dus iedere satisfactie-theorie af, al blijft waar voor Barth, dat Jezus "satisfecit", genoegdoening gaf, en wel genoegdoening tegenover Gods toorn. Het tweede punt waarin Barth van Anselmus verschilt, is dat voor Barth niet de genoegdoening tegenover God de kern uitmaakt, maar de plaatsbekleding voor ons. Het gaat bij Barth niet om boetedoening aan een beledigde Godheid en zelfs niet primair om een straf die Jezus in onze plaats ondergaat, al zegt hij dat dat laatste ook het geval is. Het gaat niet om straf voor een vergrijp, niet om een 'voor wat hoort wat' of, zoals Barth het uitdrukt, niet om een Quidproquo (308), maar om vernietiging van de oude mens. Dit gebeurde op het kruis. In Jezus' dood werd de oude zondige mens geofferd en vernietigd: "nu wil en eist God hem zelf, en wel om een einde aan hem te maken, opdat hij als die nieuwe mens ruimte en lucht tot nieuw leven verkrijgt".<sup>139</sup> Dat zijn dus bij alle overeenkomst twee aanzienlijke verschillen met Anselmus.

### 1.4 Jezus in de plaats van het zondige Israël

Nog een punt moeten wij verduidelijken, voordat we aan de kritische bespreking kunnen beginnen. Wie is die oude zondige mens, waaraan in de kruisdood een einde wordt gemaakt? Wie gaat hier dood, opdat in de verrijzenis een nieuwe mens ontstaat? Barth's antwoord luidt, zoals wij zagen: Jezus Christus in de plaats van ons zondaars. Maar dit antwoord is nog te algemeen en ook niet vrij van docetisme, zegt Barth (183). In zijn parafraze over de bekeringen vinden wij hier geen uitgesproken teksten over. Maar in het inleidende gedeelte van deze zelfde 59e paragraaf is hij des te duidelijker en laat hij er geen enkele twijfel over bestaan, wie allereerst deze mens is, wiens plaats Jezus innam bij zijn kruisdood: "Het Woord werd - niet 'vlees', mens, vernederde en lijdende mens in een of andere algemeenheid, maar joods vlees" (181). Hoe belangrijk deze toespitsing voor Barth is, blijkt uit de zin die daarop volgt: "de hele kerkelijke incarnatie- en verzoeningsleer werd

---

138. "Schon sind sie nicht mehr des Bösen, schon sind sie in ihrer Bosheit Gottes unfreiwillige Instrumente" (299-300).

139. "Jetzt will und fordert Gott ihn selbst, und zwar, um mit ihm Schluss zu machen, damit er als jener neue Mensch Raum und Luft zu neuem Leben bekomme" (308).

abstrakt, goedkoop en zinloos in de mate waarin men dat voor een bijkomstige en toevallige bepaling ging houden".<sup>140</sup>

In vijf stappen werkt Barth deze verhouding van Jezus tot Israël uit. De eerste stap hebben wij reeds gezet: het Woord werd niet mens in het algemeen, maar joods vlees. Uiterst belangrijke stap, die Barth's theologie onderscheidt van die van veel andere theologen! We zagen, dat hij zich van dit onderscheid zelf ook scherp bewust was. Maar de tweede stap voert ons nog een stuk verder: "Jezus treedt juist onder de naam van de Zoon van God allereerst exact op de plaats, die aan het Volk, aan de 'kinderen' Israël in verhouding tot JHWH in het Oude Testament vaak genoeg is toegewezen" (184).<sup>141</sup> Aan de hand van een aantal teksten uit het Oude Testament toont hij aan, dat het Volk van Israël en meer in het bijzonder diens koningen inderdaad vaak met deze erenaam werden aangesproken. Maar dan volgt voor Barth ook de derde stap. Het Volk van Israël en diens koningen waren wel uitverkoren Zoon van God, maar toonden zich deze uitverkiezing totaal onwaardig, als een overtreder van de Wet, als een vijand van Gods wil (onderstrepingen van Barth). Barth merkt op, dat het Oude Testament ons hierover ondubbelzinnige en onontbeerlijke informatie geeft en hij concludeert: "De God van het Oude Testament heerst midden onder deze zijn vijanden" (186). Dit feit tekent voor Barth heel de tweede en derde plaatsbekleding van Jezus: "Jezus leven voltrekt zich in onmiddellijke en onvoorwaardelijke solidariteit met de exemplarisch en manifest zondige mensheid van Israël".<sup>142</sup> Hier krijgen wij ook uitleg van wat Karl Barth bedoelt, wanneer hij Jezus bij de kruisdood "de grootste zondaar" tegenover God noemt: "hij neemt heel de ontrouw, leugen, rebellie van dit volk, van zijn priesters en koningen op zijn eigen verantwoording" (187). Daarmee hebben wij reeds de vierde stap gezet: "De plaats, die de ene israëlitische mens Jezus volgens het Nieuwe Testament inneemt, is volgens het Oude de plaats van deze ongehoorzame Zoon, van dit trouweloze volk en van zijn trouweloze priesters en koningen" (187). Zo staat Jezus, en dat is de vijfde stap, mèt Israël onder Gods vloek: "Vlees zijn betekent: met de 'kinderen' Israëls onder de toorn en het gericht staan juist van de uitverkiezende, van de liefhebbende God" (190). Als zodanig drinkt Jezus dus in Gethsemane en aan het kruis de kelk van Gods toorn, die de liefderijke God hem reikt, dezelfde kelk die eigenlijk en allereerst Israël had moeten drinken.

## 2. Kritische bespreking van de gesignaleerde vooronderstellingen

Een kritische bespreking van de in het eerste gedeelte weergegeven leer van Karl Barth over plaatsbekleding en verzoening zou op verschillende manieren mogelijk zijn. Wij hebben al gezien, dat Barth hier wel een eigen variant naar voren brengt, maar dat de gedachte van een zoendood, waarbij Jezus aan het kruis zichzelf opofferde aan de Vader en de kelk van Diens toorn leegdrank, beslist niet een exclusief aan Barth eigen gedachtengang is, maar integendeel wijd verbreid aanwezig is bij veel christelijke theologen, en dit reeds sinds eeuwen. Het zou daarom interessant zijn eens goed te luisteren naar de kritiek die door diverse niet-christelijke denkers hiertegen is ingebracht. De gedachte van de zoendood van Jezus is bekritiseerd door b.v. Nietzsche, Freud, Adorno en Sartre. Ik denk, dat wij bij het luisteren naar deze kritiek ons ook niet zo ver van de geest van Karl Barth zouden verwijderen: juist deze 'onvrome denkers' - zo was immers ook zijn stellige overtuiging - zouden christelijke theologen weleens iets waardevols te zeggen kunnen hebben. Het bezwaar tegen deze benaderingswijze is echter, dat we daarbij juist niet het specifieke van Barth zelf ter sprake zouden brengen en dus met name de relatie tot het joodse volk, die bij Barth veel meer dan bij andere theologen met de verzoeningsleer verbonden is,

140. "Die ganze kirchliche Inkarnations- und Versöhnungslehre wurde abstrakt, billig und bedeutungslos in dem Mass als man das für eine beiläufige und zufällige Bestimmung zu halten begann" (181-182).

141. De Godsnaam JHWH wordt door Barth voluit geschreven.

142. "Jesus existiert in unmittelbarer und vorbehaltloser Solidarität mit der exemplarisch und manifest sündigen Menschheit Israëls" (187).

onbesproken zou blijven. Dit neemt niet weg, dat deze "meesters van de achterdocht" (Paul Ricoeur) met hun vaak scherpzinnige ontmaskering van christelijke schijn-vroomheid indirect en ongenoemd in de volgende kritische beschouwing doorwerken.

Een tweede mogelijkheid zou hierin bestaan, dat wij eerst de kritiek zouden samenvatten, die door christelijke theologen reeds is verwoord tegen de satisfactie-leer in het algemeen of de leer over de plaatsbekleding bij Barth in het bijzonder. Ik denk dan b.v. aan het grensverleggend onderzoek van Herman Wiersinga over "De verzoening in de theologische discussie", aan de poging van Pohier in "Quand je dis Dieu" om de kritiek van Freud serieus te nemen, aan de gedachten van Girard over de zondebok in religie en maatschappij of ook aan het boekje "Stellvertretung" van Dorothee Sölle en de verdere uitwerking van sommige gedachten hieruit in haar latere werk "Das Leiden". Ook dit zou ons echter kunnen wegvoeren van het hoofdthema: de relatie tot het joodse volk. Wel is hier hetzelfde te zeggen als bij de eerste mogelijkheid: ook deze auteurs werken, zij het meestal indirect en ongenoemd, in de volgende beschouwingen door.

Nog een derde benaderingswijze is hier slechts indirect aanwezig, d.w.z. ze wordt niet direct het onderwerp waarover gesproken wordt, maar ze is wel uitermate belangrijk als motief en als criterium, zoals ze dit trouwens is bij deze bundel als geheel. Wij spraken er al uitvoerig over in de eerste bijdrage en hebben haar daar samengevat met de bijbelse spreuk: aan de vruchten kent men de boom (vgl. Mt. 7,17-20). Bedoeld zijn dan niet alleen de individuele en innerlijke maar ook de politiek-maatschappelijke vruchten.<sup>143</sup> Het lijkt me onloochenbaar, dat de boom van het christelijk omgaan met lijden sommige heel wrange en wormstekige vruchten heeft voortgebracht. Dit geldt voor lijden in het algemeen, maar toch wel heel bijzonder voor lijden en onrecht, dat het joodse volk is aangedaan. Bij onze bespreking van het gedrag van de kerken onder de oorlog in Nederland, in het eerste hoofdstuk, kwamen wij tot de conclusie, dat hun voormannen door een theologische bevangenheid te lang hebben geaarzeld om duidelijk en effectief stelling te nemen tegen onrechtvaardig toegebracht, ja ten hemel schreiend leed. Het verwijt, dat we daar moesten maken was des te navranter, omdat niet alleen aan de moed maar juist ook aan de vrome motieven van veel van de betrokken christelijke leiders niet kan worden getwijfeld. In de nu volgende beschouwing willen en kunnen we niet om de vraag heen of ook aan de theologie van Karl Barth een dergelijk verwijt van bevangenheid moet worden gemaakt.<sup>144</sup>

Barth-kenners zullen onmiddellijk tegenwerpen, dat weinig theologen in deze eeuw zich zozeer tegen het onheilbrengende optreden van politieke machthebbers hebben verzet als juist Karl Barth. Van theologische bevangenheid op dit punt was bij hem dus geen sprake. Distantieerde hij zich niet met klem van de brief van de intellectuelen, waaronder verschillende van zijn eigen theologische leermeesters, die in 1914 opriepen tot trouw aan het vaderland bij het begin van de oorlog tegen Frankrijk? En was het niet juist Karl Barth, onder wiens bezielende invloed in 1934 Barmen tot stand kwam als afwijzing van de onzalige vermenging van christelijk geloof en volgzaamheid tegenover de Führer Hitler, die de 'Deutsche Christen' predikten? Zeker! Toch denk ik dat hiermee niet alles gezegd is en dat wij ook de theologie van Karl Barth op dit punt moeten bevragen. De schok van 1914 en vooral van 1933-1934 heeft hem theologisch aan het denken gezet. Dat wij mede door de schokkende ervaring van het gedrag van christenen voorafgaand aan en rond "Auschwitz" als het ware zijn wakker geschud en daardoor anders gaan denken over de verhouding van de christelijke kerk met het joodse volk, maar misschien ook over vragen als verzoening,

---

143. Zie in deze bundel p. 0. KRUISVERWIJZING in eerste bijdrage, \_ I.B (TvT p.99) AANBRENGEN !

144. Voor de houding van de kerken in Nederland onder de oorlog en voor de contacten hierover met Karl Barth, zie onze monografie Vijandige broeders? Een theologische reflectie op het uiteengaan van de christelijke kerken en het joodse volk, hoofdstuk 2.



lijden en schuld, lijkt mij niet in strijd met zijn geest, al zal het mogelijk wel voeren tot kritische opmerkingen over zijn theologie.

De directe benaderingswijze, waarvoor we kiezen, en waarvoor we eigenlijk al bij de analyse in het eerste deel gekozen hebben, kan worden getypeerd met een mooie spreuk van een schrijver uit de renaissance: 'Niet bedwongen worden door het grootste, toch vervat zijn in het kleinste, dat is goddelijk'. Non coercedi maximo, contineri tamen minimo, divinum est. Deze weg, die de organisatoren van de Barth-tagung gekozen hadden, lijkt mij voor ons onderwerp inderdaad de beste: de grootse gedachten van Karl Barth opsporen in de kleine tekst van zijn verhaal over de bekeringen van Jezus in de woestijn. Dit doen we dan door de vooronderstellingen die we hierin aanwezig zagen, kritisch te bespreken. Onder vooronderstellingen werden verstaan die uitgangspunten van Karl Barth, die bij zijn uitleg van de bekeringen werkzaam bleken te zijn, al worden ze niet door het verhaal van de bekeringen zelf uitdrukkelijk verwoord, terwijl ze toch voor de diepte-interpretatie, die Barth aan de tekst gaf, beslissend waren. Ik som ze nog eenmaal op. Allereerst de opvatting over Gods macht, waarin ook Jezus zou delen, nl. om stenen in brood te veranderen. De tweede vooronderstelling was het aannemen van een algemene zondigheid, die zelfs een totale of uitsluitende zondigheid genoemd moet worden. Keerzijde hiervan was de derde vooronderstelling, dat alleen Jezus voor het goede koos, de vooronderstelling dus van een exclusivistische christologie. Bij het bespreken van deze drie vooronderstellingen, zullen wij steeds de verhouding erbij betrekken tussen Jezus en Israël, zoals Barth deze ziet. Waarom? Niet alleen omdat dit nu eenmaal de speciale optiek is van deze bundel, al is dat natuurlijk een belangrijk motief. Maar deze speciale optiek doet precies recht aan de reeds genoemde zeer fundamentele stelling van Karl Barth, waarmee ik het volkomen eens ben: de hele kerkelijke incarnatie- en verzoeningsleer wordt 'abstract, goedkoop en zinloos', waar men met deze verhouding geen rekening houdt. De verhouding van Jezus tot Israël lijkt mij dan ook de sleutel te zijn tot het juiste verstaan van heel Barth's theologie en meer in het bijzonder van onze kleine tekst.

## 2.1 De macht van Jezus en de almacht van God

Nu dus over de eerste vooronderstelling: had Jezus werkelijk de macht om van die stenen brood te maken? Barth meent van wel. Het was een vrije beslissing van Jezus om niet op dit voorstel van Satan in te gaan. Op het eerste gezicht ligt deze conclusie inderdaad voor de hand. Hoe zou er van een 'bekoring' van Jezus sprake zijn geweest, indien hij niet de keuze had gehad en dus ook de macht? Toch lijkt mij dit een verkeerde benaderingswijze. Het evangelie is immers niet een verslag over wat Jezus toen en toen gedaan heeft, maar een gelovig getuigenis van zijn gemeente over hem. De jonge kerk spreekt zich in dit verhaal uit over haar geloof in Jezus als de Messias. Zij belijdt, dat Jezus ondanks, neen in en door de vernedering die hij heeft willen ondergaan, door God is aangesteld als de Messias, die komen moet. Zij belijdt dus, dat de afwezigheid van een wonderlijke verandering van het aanschijn der aarde geen reden voor haar is om niet in Jezus te geloven als degene die komen moet. Voor een juist begrip van deze bekoring lijkt het mij dan ook niet noodzakelijk, dat Jezus inderdaad voor de keuze heeft gestaan om stenen tot brood te maken en daartoe ook de macht zou hebben gehad. Toen hij aan het kruis hing, kwamen volgens het evangelie van Mattheus de opperpriesters met de schriftgeleerden en de oudsten langs en zeiden: "anderen heeft hij gered, zichzelf kan hij niet redden. Hij is Israëls koning, laat hij nu van het kruis af komen en wij zullen aan hem geloven" (Mt. 27,41-42). Wil dat nu zeggen, dat Jezus de macht had om van het kruis af te komen? Of dat God zelf de macht had om Jezus van het kruis te laten af komen? Ik denk van niet. Ik denk dat in dit soort teksten juist onze gangbare voorstelling van God bekritiseerd wordt, dat erin gezegd wordt, dat God niet zo is als wij ons denken en gaarne dromen. Om met Bonhoeffer te spreken: deze teksten houden juist een kritiek in op onze religieuze opvatting van God als redder uit de nood, als 'Deus ex machina'.

Karl Barth heeft zeer goed gezien, dat God zo niet wil zijn, maar hij houdt er wel aan vast dat God zo zou kunnen zijn. Is dat laatste terecht? Is het wel een juiste vooronderstelling, dat Jezus inderdaad de goddelijke macht had om zo maar stenen in brood te veranderen? Ik denk van niet. Het ging niet om een macht, die hij wel had, maar niet gebruikte; het gaat er juist om dat wij anders leren denken over de macht van God, die in Jezus' weg naar het kruis openbaar wordt.

## 2.2 Het kruis en het lot van de joden: tekenen van Gods machtige toorn?

Ik vraag mij af, of deze soevereine, zelfgenoegzame God, die alles kan als Hij maar wil, de theologie van Karl Barth niet sterk beheerst. Ik zie deze opvatting ook doorwerken in Barth's gedachten over Gods toorn, die de laatste grond zou zijn voor Jezus' kruisdood. Met behulp van het theologoumenon van Gods toorn verbindt Barth (zoals trouwens zoveel theologen voor hem!) de kruisdood van Jezus direct met Gods wil. Hij noemt Jezus' tegenstanders daarbij Gods 'onvrijwillige instrumenten' (unfreiwillige Instrumente; 299-300). Dan heeft God toch nog alles in de hand. Iets dergelijks lezen wij elders in zijn Kirchliche Dogmatik herhaaldelijk over het joodse volk, met name in de 34e paragraaf over Israël en de Kerk: zij dienen voor God als zijn getuigen, "onafhankelijk van de vraag hoe Israël zich daar tegenover opstelt" (II/2, 58). Ook waar Israël niet in Jezus gelooft, ontkomt het er niet aan toch van Hem getuigenis af te leggen, maar het kan daarbij "alleen het naakte, kale gericht Gods tonen, alleen de weerspanning en de daarop volgende ellende van de mens, alleen het oordeel en de straf" (II/2, 230). Dit getuigenis wordt, schrijft Karl Barth, "in en met zijn ongeloof, ook in de schimmige (gespensterhaften) gestalte van de Synagoge zichtbaar". Zo is het bestaan van de joden een Godsbewijs, "de joden van het ghetto leveren het tegen hun zin, vreugdeloos en glansloos, maar ze leveren het" (II/2, 230). De joden als onvrijwillige instrumenten om te getuigen van de almachtige God, die heel hun geschiedenis zelf in de hand heeft.

Als men bedenkt in welk jaar dit deel van de K.D. voor het eerst verschenen is, het jaar 1942, op het hoogtepunt van de vervolging van de joden door de nazi's, wordt deze tekst nog huiveringwekkender. Vier jaren na de z.g. 'Kristallnacht' en juist in de gruwelijkste tijd van de nazi-barbarij, in het jaar ook waarin de zojuist besproken brieven van de Nederlandse kerken geschreven werden, werd door Barth het leed van het joodse volk niet als een afschuwelijke zonde tegen God verfoeid, maar direct met Gods wil in overeenstemming gebracht. In de kern gebeurt hier hetzelfde, wat we in die brieven waarnamen: het verschrikkelijke onrecht, dat mensen aan andere mensen aandoen, wordt omgeduid tot Gods eigen strafgericht. Maar terwijl bv. in de brief van de Nederlandse Hervormde Kerk nog werd gezegd: "Het zijn onze zonden, die van ons land en volk, onze Kerk en Gemeente, onze gezinnen en personen, die Uwe oordelen naar recht over ons hebben gebracht",<sup>145</sup> legt Barth hier een verband met het lot van anderen en wel van de joden: zij maken nog steeds het oordeel van God over Israël zichtbaar, dat Jezus op het kruis onderging. Dat maakt het toch nog ernstiger.

Men kan zich met Bertold Klappert<sup>146</sup> terecht de vraag stellen, of deze consequenties voor het spreken over het joodse volk noodzakelijk volgen uit Barth's theologie over de kruisdood. Immers wat betekent het dan nog, dat Jezus in plaats van Israël de toorn van God heeft gedragen, als het joodse volk ook nadien nog een zichtbaar teken van deze toorn in de wereld moet zijn? Als Israël een teken van Gods toorn is, waarom wordt hier dan door Barth de dialektiek doorbroken en is Israël voor hem niet tegelijkertijd ook "getuige van de ontvangen en gehoorde belofte"<sup>147</sup> en als zodanig ook een teken van de genade van God in de wereld? Een correctie van Barth, die binnen de synthese van zijn denken blijft, lijkt op dit

---

145. Zie Vijandige broeders?, hoofdstuk 2, paragraaf 3.2.

146. Bertold Klappert, Israel und die Kirche. Erwägungen zur Israellehre Karl Barths, München 1980, 53-65.

147. B. Klappert, a.w. 65.

punt mogelijk.<sup>148</sup> Maar ik vraag mij af of de schade niet dieper ligt. Moeten wij niet heel deze directe band, die Karl Barth (met zoveel theologen voor hem) legt tussen Gods wil en Jezus' kruisdood doorbreken? Werkt hier niet een opvatting door over een 'God' die veel te 'almachtig' is, die alles volgens Zijn plan regelt, zelfs al streven mensen tegen en verzetten zij zich tegen Zijn wil? Wordt zo het kwaad niet toch 'goedgepraat' - hoeveel woorden men er ook aan besteedt om het goede dan nog tegelijk kwaad te noemen - want deze kwaadaardige uitvoerders zijn dan toch maar Gods eigen instrumenten. Is deze 'almachtige' God niet een projectie van eigen religiositeit, een restant van natuurlijke theologie, dat wij juist zouden moeten prijsgeven? Is deze soevereine, zelfgenoegzame en van ons onafhankelijke God wel zo duidelijk de God, van wie in de bijbel getuigd wordt? Ik denk, dat wij Barth's theologie verder voeren en verrijken, indien wij deze harde kern van een 'theologia gloriae' verwijderen uit zijn 'theologia crucis'.

### 2.3 Barth en de klassieke afweerhouding tegen de joden.

Ik kom nu aan de tweede en derde vooronderstelling: de algemene zondigheid en de exclusivistische christologie. Hier speelt de verhouding tussen Jezus en Israël, zoals Barth deze ziet, een nog beslissender rol.

Zoals blijkt uit de citaten, die hierboven gegeven zijn over het joodse volk, staat Karl Barth nog in de 'adversus Judaeos'-traditie, die het christendom bijna van het begin af aan eigen is geweest. Maar hij staat er niet helemaal in, of beter gezegd: hij geeft haar een belangrijke wending! Men kan zelfs met enig recht de stelling verdedigen, dat zijn theologie een doorbraak mag worden genoemd juist op dit punt. Het gaat dan wel om een doorbraak, die wezenlijk onaf is gebleven en erom vraagt verder voltooid te worden, ook tegen Barth in.

In welke zin dan een doorbraak? Als geen ander heeft Karl Barth benadrukt, dat God geen berouw heeft van zijn uitverkiezing van het joodse volk. Dat is belangrijk, maar was toch niet iets echt nieuws: dat hadden voor hem reeds andere theologen Paulus nagezegd (Rom. 11,29), vooral in de calvinistische traditie. Maar Barth gaat in zijn verhouding tot Israël duidelijk verder. Barth's gedachtengangen op dit punt werden in het eerste deel van deze bijdrage in vijf stappen uiteen gelegd. De eerste twee stappen waren helemaal niet zo gewoon in de theologie en als we mogen spreken van een doorbraak, dan hier. Het gaat om de duiding van de incarnatie: het Woord werd joods vlees (eerste stap) en om de duiding van het goddelijk Zoonschap van Jezus: de erenaam van Zoon van God verbindt Jezus met het Volk van Israël (tweede stap). Deze twee stappen hebben enorme consequenties voor heel de theologie, zoals Barth terecht gezien heeft in zijn kritiek op de traditionele incarnatie- en verzoeningsleer. Toch moet hier reeds een kanttekening worden geplaatst. Barth verweet aan de gangbare theologie, dat ze abstract bleef en daardoor goedkoop werd, omdat ze het jood-zijn van Jezus niet ernstig nam. Barth nam het jood-zijn van Jezus wel ernstig, en dat blijft zijn verdienste, maar deed hij dit niet veel te ... abstract? Pas wanneer deze twee stappen niet slechts principieel - zoals Barth doet - maar ook concreet gezet worden, wordt de doorbraak effectief. Bij Barth blijft het jood-zijn van Jezus in de eerste stap nog slechts algemeen "joods vlees", zoals ook in de tweede stap het zoonschap van Israël alleen vanuit (zijn visie op) het Oude Testament wordt ingevuld. Daardoor kan het in de derde stap ook zo negatief-abstract en negatief-algemeen verder worden uitgewerkt. Om deze stappen concreet te zetten, kan men niet volstaan met enkele teksten uit het Oude Testament, maar zal ook het spraakgebruik uit de periode van de Tweede Tempel - over vleeswording, zoonschap, kelk, zoendood enz. - als de directe en eigen context bij de uitleg moeten worden betrokken. Pas zo kan men willekeur in de interpretatie vermijden en wordt concreet aan Jezus' jood-zijn recht gedaan.

---

148. Zie ook de poging van Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Die Gegenwart des Auferstandenen bei seinem Volk Israel. Ein dogmatisches Experiment*, München 1983 (met een onthullend voorwoord over zijn verhouding tot Karl Barth!).

Dit gemis aan concreetheid wreekt zich, zoals gezegd, vooral vanaf de derde stap, die naar mijn mening een misstap moet worden genoemd. Ik denk dat wij hier tegelijkertijd stoten op de bron van de twee vooronderstellingen, die we aan het bespreken zijn. Volgens Karl Barth is het Volk van Israël en zijn vooral diens koningen wel uitverkoren Zoon van God, maar hebben zij zich deze uitverkiezing totaal onwaardig getoond, zodat Barth zelfs kan schrijven: "der Gott des Alten Testaments herrscht mitten unter diesen seinen Feinden". Bij Israël is er dus sprake van een algemene zondigheid, want niet alleen de koningen waren zondig, maar ook heel het volk. Maar er is bovendien sprake van een algehele zondigheid van Israël: zij waren alleen maar trouweloos. Op dit punt zie ik weinig verschil tussen de 'vijandige broeders' Karl Barth en Rudolf Bultmann. Ook voor Karl Barth kan heel de geschiedenis van het Oude Testament kennelijk worden samengevat als "eine Geschichte des Scheiterns",<sup>149</sup> een totale mislukking - niet van God uit, want God blijft trouw aan Zijn uitverkiezing en belofte, maar gezien van de kant van het joodse volk. Dan volgt de vierde stap vanzelf: Jezus bekleedt "de plaats van deze ongehoorzame Zoon, van dit trouweloos volk, en van zijn trouweloze priesters en koningen", waarbij de opmerkelijke cursiveringen, die de totale zondigheid van Israël aanduiden, zoals steeds in de citaten van Barth zelf stammen. De vijfde stap, dat Jezus daardoor met Israël onder Gods vloek en toorn en oordeel komt te staan, is misschien wel niet dwingend, maar ligt toch in het verlengde. De beslissende stap blijft dus de derde: de (totale) ontrouw van Israël. Deze stap moeten wij nu aan het slot van dit tweede deel nader analyseren.

Dat voor Karl Barth het joodse volk na Christus totaal zondig is, hangt samen met wat ik reeds heb genoemd: zijn 'exclusivistische Christologie'. Barth omschrijft het joodse volk na Christus theologisch dan ook als volgt: "Israël is het zich tegen zijn uitverkiezing verzettende volk der joden" (II/2, 219). De joden zijn "vaten van de schande" (Fässe der Unehre), hoewel God ze als zodanig nodig heeft als "getuigen van zijn gericht" (II/2, 246). Omdat zij niet geloven, dat Jezus hun Messias is, noemt hij ze zonder meer "ongelovig", ungläubig, al geeft Karl Barth ze de schrale troost, dat ze "op de juiste plaats", am Rechten Ort, ongelovig zijn (II/2, 260). Dit zijn verschrikkelijke en m.i. uiterst onrechtvaardige uitspraken tegenover het joodse volk van vandaag. Maar ze zijn vanuit Barth's christologie wel begrijpelijk: alles hangt uitsluitend af van (de houding tegenover) Jezus Christus. Dit roept echter wel reeds vragen op over het exclusieve karakter van zijn christologie.

## 2.4 Het oude testament in de theologie van Barth

Maar hoe komt Barth ertoe om het Israël van vóór Christus ook al te typeren als louter "ongehoorzame Zoon"? Op deze vraag geeft Karl Barth een wat ingewikkeld geformuleerd, maar toch duidelijk antwoord. Ik citeer de zin nogmaals: "De plaats die de ene israëlitische mens Jezus volgens het Nieuwe Testament inneemt, is volgens het Oude Testament de plaats van deze ongehoorzame Zoon" (187). Deze informatie is zeer verhelderend. Barth heeft het getuigenis van het Oude Testament nodig om de plaats, die Jezus in het NT inneemt als representant van Israël en als Zoon van God te kwalificeren als de plaats van de ongehoorzame Zoon. Wij zagen, dat Barth de bekeringen helemaal uitlegt vanuit het verhaal van de doop in de Jordaan. Daar wordt Jezus door de stem uit de hemel slechts genoemd: "mijn Zoon, de welbeminderde, in U heb Ik mijn welbehagen gesteld" (Lk.3,22). Toch interpreteert Barth de doop van Jezus zo, dat hij hier in de plaats ging staan van het zondige Israël en zich zo stelde onder de toorn van God. Hier worden dus nieuwtestamentische teksten geïnterpreteerd vanuit (een bepaalde visie op) het oude Testament, en deze interpretatie beheerst weer zijn hele dogmatische verhandeling over de verzoening. We

149. Rudolf Bultmann, *Glauben und Verstehen* Bd II, Tübingen 1965 (4e ed.), 186; vgl. 185: "Das Gesetz in seiner Begegnungsweise als Mosegesetz ist der Weg des Scheiterns in der Sünde; Christus ist sein Ende (Röm. 10,4)". Zie hierover uitvoeriger onze eerste bijdrage in deze bundel, paragraaf II.A.).

hebben hier dus te maken met een duidelijk exempel, en door de centrale plaats van dit exempel in Barth's denken zelfs met een unieke toetssteen, hoe bij Barth de plaats is van het Oude Testament in de systematische theologie, of als men dat woord bij een beschouwing over Barth wil vermijden: hoe de plaats is van het Oude Testament in de dogmatiek. De vraag, die we ons moeten stellen, luidt dan konkreet: is het juist om te zeggen -zoals Karl Barth doet- dat men vanuit het Oude Testament Jezus' plaats nader moet invullen als de plaats van de ongehoorzame Zoon? Toegespitst: was Israël slechts ongehoorzaam en geheel en al ongehoorzaam? Dat is immers kennelijk de mening van Karl Barth.

Wordt Israël in het Oude Testament dan niet vaak een ongehoorzaam en hardnekkig volk genoemd? Bestaat de hele theologische tendens van wat wel genoemd wordt de deuteronomistische geschiedschrijving<sup>150</sup> niet juist hierin, dat aangetoond wordt dat bijna iedere koning deed wat kwaad was in de ogen van de Heer? En werden met deze hardnekkigheid en deze zonde volgens het eigen getuigenis van het Oude Testament niet de rampen over het Volk afgeroepen als straf voor hun schuld (b.v. 2 Kon. 17)? Heeft Karl Barth dus niet goede bijbelse argumenten, indien hij de kruisdood van Christus in dit verlengde stelt?

Herhaaldelijk werd in het voorafgaande reeds het onderscheid aangebracht tussen algemene en totale zondigheid. Wat bij de profeten en in de z.g. deuteronomistische geschiedschrijving zeker te lezen staat, is een algemene zondigheid van het volk van Israël. Wel moet er dan aan worden toegevoegd, dat de Schrift op zulke plaatsen steeds konkreet spreekt en in dergelijke teksten duidelijk zonden worden aangewezen, waarvan Israël zich kan en moet bekeren. Het gaat dus nooit om een abstracte algemene zondigheid. Maar wie in deze teksten behalve een (konkrete) algemene zondigheid ook een totale of uitsluitende zondigheid leest, vergist zich. Deze geschriften zijn immers niet zomaar uit de hemel komen vallen. Zij zijn Gods Woord alleen als woorden van mensen. Gods kritiek op Israël is tegelijk kritiek van Israël op zichzelf. Dit geldt zelfs voor de profetenwoorden, al kan men de profeten nog met enig recht als individuen isoleren van hun volk en hen als "mond van God" (Jesaja 1,20) tegenover hun volk plaatsen. Zij zijn dan Gods woord tot Israël en niet ook een woord (opgeroepen door de Geest van God, maar toch) van Israël aan zichzelf. Deze opvatting wordt echter onhoudbaar ten aanzien van de z.g. deuteronomistische geschiedschrijving. Deze is immers het product, niet van de zonde van Israël, maar juist van zijn bekering. In en door de afschuwelijke rampen, die vanuit de grootmachten Assyrië en Babel Israël troffen, werd het volk wakker geschud, zoals de verloren zoon in de parabel van Jezus tot bezinning kwam toen hij in een vreemd land niet eens het voedsel voor de onreine varkens te eten kreeg. Deze geschriften vertonen iets unieks in de hele godsdienstgeschiedenis: zij zijn uiting van een godsdienstige zelfkritiek en van een bekeringsproces. Kan men dan nog zeggen, dat Israël alleen maar ongehoorzaam was? Is het opschrijven, bewaren, doorgeven van deze geschriften (en dit laatste geldt ook ten aanzien van de profetenwoorden) niet een onomstotelijk bewijs van een grote trouw van dit volk aan zijn Heer en God? Is het feit, dat Israël dit kritische oordeel over zichzelf heeft aanvaard als God Woord niet een blijk van het gehoorzaam worden van de ongehoorzame Zoon? Ongetwijfeld, telkens weer werd Israël ongehoorzaam en moest het worden teruggeroepen van verkeerde wegen. Maar is heel de geschiedenis van het Oude Testament niet ook de geschiedenis van het slagen van deze roep tot ommekeer? Hoe zouden wij anders dit boek, de Hebreeuwse bijbel, ooit als boek in handen hebben gekregen, waaruit de kerk ook nu nog mag lezen, samen met de joden? Daarom denk ik dat het onderscheid tussen algemene en totale zondigheid van groot belang is. De zonde van Israël kan misschien wel algemeen worden genoemd, niet algeheel en totaal.

---

150. De boeken 1 en 2 Samuël en 1 en 2 Koningen o.a.

Omdat deze teksten van Israël's godsdienstige zelfkritiek door Israël zelf in een gelovig bekeringsproces zijn aanvaard als Gods Woord over hen, zijn ze in handen van christenen een buitengewoon gevaarlijk wapen geworden. Het gelijk van de christenen is de eeuwen door verwoord met verwijzingen naar deze teksten over Israël's ongelijk. De unieke traditie van godsdienstige zelfkritiek van het joodse volk, waarvan het Oude en het Nieuwe Testament bijna op iedere bladzijde getuigenis afleggen, is in de christelijke traditie omgebogen tot een wapen tegen de joden en tot een middel van zelfverheerlijking.

Heeft ook Karl Barth zich hieraan schuldig gemaakt? Zijn theologie betekent ook op dit punt een doorbraak, maar wel - dat moet er wederom bij worden gezegd - een onvoltooide doorbraak, die moet worden voortgezet tegen Karl Barth in om effectief te zijn en niet om te slaan in zijn tegendeel. Karl Barth heeft het kritische oordeel over Israël van toepassing verklaard ook op de christelijke theologie en de christelijke kerk, en ze dus niet meer exclusief tegen de joden gewend, zoals voor hem zo vaak gebeurd was. Bij hem dienen deze teksten nooit tot zelfverheerlijking van de christelijke kerk. Integendeel: heel zijn religiekritiek is in zijn pointe niet gericht tegen het joodse volk maar tegen het christendom. Maar de doorbraak is niet voltooid. Barth bleef staan in de uiterst negatieve houding ten aanzien van het joodse volk, die in de eeuwenoude 'adversus Iudaeos'-traditie gegroeid was. Misschien moeten we zelfs zeggen, dat hij deze negatieve houding in sommige opzichten weer heeft aangescherpt, vooral door de overwegingen rond oordeel en kruis, die wij hier bespreken. Nooit heeft hij gezien, dat het kritische oordeel van God over Israël tegelijkertijd het oordeel van Israël was over zichzelf en daarom een vrucht van bekering en trouw.

Keren wij terug naar de derde, vierde en vijfde stap. Heeft Jezus bij de doop ervoor gekozen om de plaats in te nemen van het slechts zondige Israël, zodat hij daarmee onder Gods toorn kwam te staan? Na het voorafgaande is dit moeilijk vol te houden. Alleen vanuit een fundamentalistische lezing van het Oude Testament is Barth's positie te handhaven. En zelfs dan nog met moeite! Want het lijden van Israël wordt nog in oudtestamentische tijden, in de periode van het vroege jodendom na de ballingschap, in verband gebracht juist met Israël's trouw aan zijn God. Als Haman zich aan het joodse volk wil vergrijpen, wordt volgens het boek Esther Haman's woede gewekt door de trouw van Israël aan zijn God, nl. door het feit, dat de joden als enigen goddelijke eer weigerden aan deze tiran (Esther 3). In het boek Daniël en in de deuterocanonieke boeken Wijsheid en Maccabeeën lezen we hetzelfde.<sup>151</sup> Ook de liederen van de lijdende Godsknecht in Jesaja 42vv slaan mogelijk al op een lijden van het volk Israël vanwege zijn trouw aan de Heer, indien men althans deze moeilijk te interpreteren liederen collectief mag duiden. Deze traditie uit het boek Esther vinden we in de joodse geschriften na Christus terug, bv. in het verhaal over het martelaarschap van Rabbi Akiba onder de Romeinen (135 na Christus). In de Babylonische Talmoed worden het lijden en de dood van Rabbi Akiba niet gezien als straf van de toorn van God, ze zijn ook niet op zich genomen waardevol en evenmin door God of Akiba direct gewild, maar zij zijn 'slechts' de uiterste consequentie van Akiba's trouw aan God en aan diens plan met de wereld. Akiba zelf zag volgens dit verhaal zijn dood als de grootst mogelijke vervulling van zijn liefde tot God: "Gij zult de Heer uw God liefhebben met geheel uw hart (Dt. 6,5): zelfs als Hij je ziel weer tot zich roept".<sup>152</sup> Waarom verklaart Karl Barth het lijden van het joodse volk alleen vanuit die ene traditie in het Oude Testament waar, in een bekeringsproces, de politieke rampen werden ervaren als straf voor de schuld van zijn volk en zijn koningen? Waarom duidt hij het lijden van het joodse volk nergens vanuit die andere, latere traditie in het Oude

---

151. Hoewel in het boek Daniël in hoofdstuk 9 ook de oude deuteronomistische theologie een nieuw vervolg krijgt. - Belangrijk als achtergrond van het Nieuwtestamentische getuigenis is, dat precies in de context van deze latere traditie van de lijdende rechtvaardige, in Israël het geloof in verrijzenis ontstond. Het was een nieuw antwoord op de oude theodicee-vraag (God laat zijn rechtvaardige niet in de steek, al lijkt dat misschien wel zo), zoals ook de deuteronomistische geschiedschrijving een antwoord was op diezelfde oeroude vraag (wij zijn zelf schuld aan onze ellende, God straft ons terecht).

152. Babylonische Talmoed, Berachot 61b en parallellen.

Testament, die ook in Jezus' tijd en daarna volop leefde, nl. die van de lijdende Rechtvaardige, de Tsaddik? En waarom vermengt hij beide tradities op zo'n merkwaardige manier, wanneer het over de verhouding van Jezus en Israël gaat: Jezus is de lijdende Rechtvaardige (4e plaatsbekleding) precies omdat hij als de grootste zondaar de straf en de vernietiging die aan Israël toekomt ondergaat (2e en 3e plaatsbekleding)? Terwijl Barth het doet voorkomen, dat Jezus alle kwaads van Israël afneemt, ontnemt hij Israël in feite het goede, dat het ook had en schuift dit naar Jezus toe als de lijdende Rechtvaardige, terwijl Israël in ruil alleen nog het kwade overhoudt als trouweloos volk en als oude mens die vernietiging verdient en dit in zijn geschiedenis moet symboliseren. Ook bij Barth zien we dus de tendens doorgaan, die we in de eerste twee bijdragen in deze bundel veel algemener aantreffen: het (volk van het) Oude Testament wordt leeggemaakt van vervulling en zwart afgeschilderd om des te helderder het heil in Christus te laten oplichten. Dit moet worden gezegd ondanks het feit, dat Barth als geen ander de onverbreekelijke trouw van God, niet alleen aan de nieuwtestamentische kerk maar ook aan het Sinaï-verbond en aan het volk der joden, heeft onderstreept.

Wiens plaats nam Jezus dus in bij de doop? Misschien is die vraag zelf wel verkeerd gesteld. Nam Jezus de plaats in van een ander, die daar dan niet meer hoefde te staan? De inconsequentie, die Bertold Klappert gesignaleerd heeft in de Israël-theologie van Karl Barth, kwam reeds ter sprake: waarom moet Israël dan toch nog na Jezus' kruisdood op diezelfde plaats van Gods toorn blijven staan? En waarom is Israël dan niet ook teken van Gods genade in deze wereld? - Maar nam Jezus wel de plaats in van anderen, die daar dan niet hoefden te staan? Hier raken we weer aan, wat ik heb genoemd, Barth's exclusivistische christologie als pendant van de leer over de algemene en totale zondigheid. Na het voorafgaande is deze stelling moeilijk meer te verdedigen. We zou men kunnen zeggen: Jezus representeerde Israël, hij stelde Israël tegenwoordig bij de doop, in de bekeringen en aan het kruis. Hij toonde er zich solidair met heel Israël, met en ondanks al diens zonden. En juist zo was hij de welbemende Zoon. Maar dan zou ook moeten worden toegevoegd: hij representeerde daarmee tegelijkertijd het beste uit de oudtestamentische en joodse traditie voor hem, waarvan hij leefde en die hem gevormd had. Hij koos ervoor om Tsaddik te zijn, ook al betekende dit lijden en dood voor hem. Maar dat was dus niet iets exclusiefs, iets wat Jezus deed en niemand anders voor of na hem, Jezus voerde - om een wat oneerbiedige, maar wel zeer duidelijke uitdrukking van Heinz Kremers te gebruiken<sup>153</sup> - geen one man show op, maar zette, op zijn eigen wijze en zonder twijfel in conflict met leiders van zijn volk, een joodse traditie voort. Stelde hij zich daarmee als de grootste zondaar onder de toorn van God? Die interpretatie berust, zoals we gezien hebben, op de vooronderstelling van de totale zondigheid van Israël, die onjuist bleek en op een bepaalde lezing van het Oude Testament stoelde, die hierboven bekritiseerd werd. Wel zou men kunnen zeggen, dat Jezus zo Gods liefde present stelde in een (niet slechts, maar wel degelijk ook) zondig volk en in een zondige mensheid en dat hij dit bleef doen tot aan het kruis, volgens het woord dat in het Johannes-evangelie het verhaal over het lijden en de dood van Jezus inleidt: "hij gaf hun een bewijs van zijn liefde tot het uiterste toe" (Joh. 13,1). Niet omdat God dat kruis wilde als middel om Zijn toorn te stillen, noch ook omdat alleen zo de zondige mens kon worden vernietigd, maar omdat dit de weg was van de joodse Tsaddik, die trouw bleef aan zijn zending van heil van Godswege, ook waar dit voor hemzelf (in eerste instantie) onheil betekende. Merkwaardigerwijze is dit in het Lukasevangelie ook de geloofsbelijdenis van de heidense hoofdman onder het kruis na Jezus' dood: 'Inderdaad, deze mens was rechtvaardig' (Lk. 23,47). Op de parallelle plaats in zijn evangelie laat Marcus deze hoofdman zeggen: 'Waarlijk, deze mens was Zoon Gods' (Mk. 15,39). Zoon Gods en rechtvaardige staan hier dus parallel, niet Zoon Gods en het wel uitverkoren maar ontrouwe

---

153. Heinz Kremers, "De bijdrage van het Nieuwe Testament tot een christologie in de dialoog tussen christenen en joden", in: L.A.R. Bakker en H.P.M. Goddijn (red.), Joden en christenen; een moeizaam gesprek door de eeuwen heen, Baarn 1985, blz. 9-25, m.n. 22-25.

volk van Israël. Jezus stond in zijn trouw tot aan het kruis in de beste joodse traditie van de Tsaddik en juist zo stelde hij Gods liefde tegenwoordig als Zoon van God.

### 3. Nabeschuwing

"Als de spijker van dit viervoudige 'voor ons' niet vastzit en houdt, zou al het overige als antropologische, psychologische en sociologische mythe in de lucht zweven, vroeger of later hoe dan ook wegdwarrelen en op de grond vallen" (300), wij hoorden het Barth reeds eerder zeggen. Waar zijn wij nu aangekomen? Ongetwijfeld hebben we flink gerukt en getrokken aan deze spijker. Is daarmee alles op de grond gevallen? Misschien hebben sommige of zelfs vele lezers, vooral onder hen die zich sterk aan Barth en diens theologie verplicht weten, deze kritische bespreking ervaren als komend van iemand uit een heel andere traditie. Dat is natuurlijk ook juist. Misschien hebben sommigen het daarom ook wat langs zich heen kunnen laten gaan, en hangt alles voor hen nog stevig aan dezelfde spijker. Dat is mogelijk. Voor mij in ieder geval is niet alles gevallen, toen ik rukte aan deze spijker van de viervoudige plaatsbekleding. Wel: van alles wat. En daarmee ook Barth's eigen specifieke synthese. Barth's verzoeningsleer verklaart m.i. teveel over het kruis en maakt het geheim te inzichtelijk, doordat ze God te (direct) machtig voorstelt. God is voor Barth de uiteindelijke dirigent in het hele gebeuren, de moordenaars zijn zijn instrumenten. In de oudste prediking van de jonge kerk was de kruisdood van Jezus allereerst een ergerlijk feit, waarmee zij alleen maar raad wist door het geloof in de verrijzenis. In de preken van Petrus, zoals deze in de Handelingen zijn weergegeven (Hand. 2,23-24; 3,13-15; enz.), treedt deze ergernis van het geloof nog duidelijk naar voren. Tegelijk daarmee las men de Schriften als 'bewijs', dat dit gruwelijk gebeuren toch niet zomaar buiten Gods wil om kon zijn geschied. Pas in tweede instantie ontstaan er pogingen om die wil van God ook speculatief begrijpelijk te maken en er een directe positieve zin mee te verbinden.<sup>154</sup> Hierdoor sloop iets onechts in het christendom binnen, een theologische bevangenheid, die zich met name heeft gewroken in de houding tegenover het lijden. Ik denk, dat het verwijt, dat Adorno en Horkheimer in "Elementen van het anti-semitisme" tegen het christendom richtten, niet van alle grond ontbloot was, maar integendeel een kern raakte. Zij schreven daar over de opofferende liefde, die door het christendom gepredikt wordt: "Daarin ligt haar onwaarheid: in de bedriegelijk affirmatieve zingeving van het zichzelf vergeten"; en deze onwaarheid brachten zij in verband met de interpretatie van Jezus' kruisdood: "Het (christendom) heeft het zelfbehoud door het laatste offer, dat van de godmens, in de ideologie gebroken". Om aan te geven, dat dit niet alleen een vrome onwaarheid in het denken is, maar dat deze - zoals wij het hebben genoemd - "theologische bevangenheid" zich allerminst vroom uitwerkt in de praktijk, vervolgden zij de zin aldus: "maar juist daarmee (heeft het christendom) het ontwaarde bestaan aan de profaniteit uitgeleverd".<sup>155</sup> Ik meen, dat hiermee de grondfout in het gedrag van de kerken in Nederland onder de oorlog (waarvan Adorno en Horkheimer, toen ze deze tekst in 1943 schreven, natuurlijk amper weet konden hebben) onbarmhartig maar ook feilloos is getypeerd. Wat we in dit artikel hebben moeten constateren is, dat ook Karl Barth deze vrome onwaarheid van een directe zingeving van het kwaad niet heeft ontmaskerd.

In de inleiding tot de eerste bijdrage werd gesteld, dat in een theologie "na Auschwitz" veel meer op het spel staat dan alleen een herbezinning op de verhouding tot het joodse volk;

---

154. De latere christelijke traditie heeft voor deze directe zingeving van Jezus' kruisdood een beroep gedaan op een aantal nieuwtestamentische teksten, vooral uit het Corpus Paulinum, waar bv. gezegd wordt dat God Jezus tot zonde heeft gemaakt (2 Kor. 5,21). In hoeverre dit beroep terecht of onterecht is (is bv. Paulus' "tot zonde gemaakt" hetzelfde als Barth's "tot de grootste zondaar gemaakt"?), moge hier in het midden blijven. Zie hierover het in noot 0 geciteerde werk van Herman Wiersinga en de discussie die daarop gevolgd is. - Overal waar de anselmiaanse satisfactie-leer doorwerkt, is zo'n directe zingeving in ieder geval aanwezig. We zagen reeds, dat katholieke en reformatorische theologen elkaar op dit punt niets te verwijten hebben, tenzij zoals de pot de ketel.

155. "Elementen van het antisemitisme; grenzen van de verlichting"; in: Max Horkheimer en Theodor W. Adorno, *Dialectiek van de Verlichting. Filosofische fragmenten*, Nijmegen 1987, 195-196.



een theologie die wil leren van dit tragische verleden zal de christelijke traditie veel dieper en indringender moeten bevragen dan zij tot nu toe gewend is, en wel de christelijke traditie in haar geheel en niet slechts de verhouding van de kerk tot het joodse volk.

Deze stelling hebben wij - elders - gefundeerd op het feit, dat het bekritiseerde gedrag van de Nederlandse kerken tijdens de oorlog haar oorsprong niet alleen en zelfs niet allereerst vond in de specifieke relatie tot het joodse volk. We constateerden immers, dat Nederland op het gebied van antisemitisme, hoewel het er ook niet helemaal vrij van was, toch eerder een gunstige uitzonderingspositie innam in Europa en dat in de theologische argumentaties van de kerken ook nergens een anti-joodse tendens te bespeuren viel. Het verkeerde in het gedrag stamde dus uit een veel algemener wortel. Die algemenere wortel werd daar omschreven als enerzijds een te sterk alleen op zichzelf en het behoud van de eigen kudde gericht zijn ("het oor van het schaap") en anderzijds een theologische bevangenheid ten aanzien van kwaad en ten aanzien van overheid. Deze conclusie leek daar duidelijk te volgen uit de voorafgaande analyse.<sup>156</sup> Bij nader onderzoek bleek echter dat het gedrag van de kerken ook, en wel in negatieve zin, werd beïnvloed door een anti-joodse traditie in het theologisch denken. Het verzet van de kerken tegen de jodenvervolging werd door het theologisch anti-judaïsme gehinderd en afgeremd, terwijl de gerichtheid op eigen behoud en de bevangenheid tegenover macht en kwaad erdoor versterkt werden.<sup>157</sup> Nopen de nieuwe gegevens van deze bijdrage over Barth en ook van de eerdere in deze bundel, ons eveneens tot zo'n nuancering, of beter gezegd: tot een tamelijk paradoxale aanvulling, nl. met een waarheid die ze leek uit te sluiten?

Vatten we eerst nog eens kort samen, wat er toen precies fout is gegaan. De kerken bogen de agressie, die terecht werd opgeroepen door het concrete kwaad van met naam en toenaam aan te wijzen boosdoeners, van de boosdoeners af. Dat lag ook in hun vrome bedoeling, zoals ze later zelf aan Seyss-Inquart schreven: "de kerken prediken tegen de haat en de wraakgevoelens in de harten van ons volk". Wij zagen, dat ze deze agressie afbogen door de misdaden te duiden als strafgericht van God vanwege de eigen zonden. M.a.w.: hoe verkeerd alles ook was wat gebeurde, de gelovigen hadden dit toch in laatste instantie aan zichzelf te wijten, de nazi's waren de onvrijwillige instrumenten van Gods rechtvaardige toorn. Op het kritieke moment werd de agressie omgebogen van een concreet aanwijsbaar kwaad, waar verzet tegen geboden en mogelijk was, naar een abstracte en algemene zondigheid van de gelovigen zelf. De verhouding van de kerk tot de joodse bevolkingsgroep, die toen in razzia's werd achtervolgd en opgepakt, leek dus slechts gevolg en geen oorzaak.

Na de analyse van Barth's verzoeningsleer blijken de zaken toch ingewikkelder te liggen. Bij Barth zijn we weliswaar ook gestoten op de vooronderstelling van een algemene zondigheid en als pendant daarvan op een exclusivistische christologie. Maar bij deze twee vooronderstellingen, die hij met zeer veel christelijke theologen voor (en na) hem deelt, legt hij, zoals we hebben gezien, toch een geheel eigen accent. De algemene zondigheid van alle mensen is bij hem een extrapolatie van de algemene zondigheid van Israël, dus van het joodse volk. Wij citeerden de sleutelzin reeds, waarmee hij daarover geen twijfel wilde laten bestaan: "Jezus leven voltrekt zich in onmiddellijke en onvoorwaardelijke solidariteit met de exemplarisch en manifest zondige mensheid van Israël" (187). Alle woorden hebben hier betekenis en zijn klaarblijkelijk bewust zo gekozen. Jezus' on-middellijke solidariteit gold Israël, maar in Israël was hij solidair met heel de mensheid. De algemene zondigheid, die elders niet zo duidelijk aan het licht treedt, is manifest geworden in het trouweloze Israël. Toch is niet alleen Israël trouweloos; Israël's trouweloosheid is slechts het trieste exemplaar van de trouweloosheid die overal en bij alle mensen aanwezig is.

---

156. Vijandige broeders?, hoofdstuk 2, paragraaf 1 t/m 4.

157. T.a.p., paragraaf 5.

Wat bij de kerken niet aanwijsbaar was, is bij Barth evident en openlijk aanwezig: bij hem hangt de idee van een algemene zondigheid nauw samen met zijn visie op Israël. De zonde van Israël illustreert bij Barth de zondigheid van heel de mensheid, zij werpt daar haar duistere licht op, waardoor de zonde buiten Israël ook daar zichtbaar wordt, waar ze anders in het verborgene zou blijven. Klappert heeft deze manier van denken terecht getypeerd als "illustratie-model",<sup>158</sup> een model dat wij ook reeds bij Thomas en duidelijker nog bij Bultmann zijn tegengekomen.

Wat is hiervan te zeggen? Er lijkt mij hoegenaamd geen bezwaar tegen te bestaan om met Barth te erkennen, dat de zonde en ontrouw van het oude, het bijbelse Israël licht werpt op de zonde en ontrouw buiten Israël en tot op dit moment op de zonde en ontrouw ook binnen de kerk; op een zonde en ontrouw dus, die anders gemakkelijk in het verborgene en onopgemerkt zouden blijven. Integendeel, op dit punt hebben we Barth's theologie met haar openheid voor religiekritiek als een positieve doorbraak gewaardeerd. Wel hebben we de eenzijdigheid van dit model of de eenzijdige toepassing ervan bij Barth bekritiseerd: het oude Israël is niet slechts exempel van zonde maar ook van trouw en het illustreert niet alleen zonde maar ook trouw buiten Israël en buiten maar ook binnen de kerk, waar deze trouw anders mogelijk in het verborgene zou blijven of zelfs zou worden opgevat als ontrouw. Deze illustratie, dit lichtwerpen in positieve zin lijkt me in de huidige situatie niet minder actueel dan het negatieve exempel. Ik denk dan met name aan wat hier boven werd gezegd over de bekering, die het oude Israël heeft doorgemaakt in de tijd van de ballingschap, over de kritiek op zichzelf die het aanvaard heeft als Gods woord, over het verzet tegen de machthebbers op politiek en religieus terrein, een verzet dat ook de eigen koningen en eigen priesterklasse niet ontzag waar dit nodig was, kortom aan een (niet: de!) hele invulling van vreugde om en trouw aan de Wet. Het bijbelse, oude Israël illustreert beide: zonde en trouw, trouweloosheid en bekering. Kan hetzelfde ook gezegd worden van het hedendaagse Israël, zoals Barth (maar alleen in negatieve zin!) doet? Is ook het huidige joodse volk nog steeds illustratief voor trouw en ontrouw overal elders? Dit volgt niet noodzakelijk uit het voorafgaande en lijkt me op zijn minst twijfelachtig. Maar afgezien van die belangrijke vraag over het hedendaagse joodse volk: ten aanzien van het bijbelse Israël is niet het illustratie-model de fout bij Barth, maar de halvering ervan.

Is de verbinding tussen algemene zondigheid en zondigheid van Israël, die bij Barth manifest aan de dag treedt, minstens latent ook elders aanwezig? Is Barth's theologie in die zin exemplarisch te noemen, dat ze verheldert en aan het licht brengt wat bv. in de uitspraken van de kerken veel minder duidelijk aanwezig was? Ik meen, dat dit inderdaad zo is. Het was niet puur toeval, dat in de brief van de bisschoppen de schuld van de christelijke gemeente geïllustreerd werd door een tekst waarin Jezus klaagt over de zonde van Jerusalem en zich zorgen maakt over het lot, dat Jerusalem daarom te wachten staat. Dit was eeuwenlang een

---

158. B.Klappert, a.w. (zie noot 0), 20-22 en passim. Overigens meent Klappert (bv. 51), dat men Barth's Israëlleer vooral moet typeren als ecclesiologisch integratie-model. Volgens het integratie-model is de enig juiste plaats van het joodse volk de kerk; tegelijk echter is het voor die kerk wezenlijk, dat ze niet alleen uit de heidenen maar ook en vooreerst uit de joden is. Het illustratie-model ziet hij ook wel bij Barth, maar toch vooral in de school van Bultmann werkzaam. Ik meen te hebben aangetoond, dat het ook zeer werkzaam is bij Barth en dat de "vijandige broeders" op dit punt niet sterk verschillen; wat geenszins uitsluit, dat ook andere modellen - en dan inderdaad het ecclesiologisch integratie-model - bij Barth te onderkennen zijn. - Verder wijst Klappert erop (60-63), dat de "leer over de lichten", die bij Barth een belangrijke nuancering inhoudt van de algemene en totale zondigheid, merkwaardig genoeg geen eigen parallel heeft gekregen in zijn opvatting over Israël. Zo ordent hij bv. Buber's antropologie over medemenselijkheid als grondvorm van menselijkheid, waar hij veel waardering voor heeft, in binnen een weten, dat "ook voor de mens op zich (an sich) en in het algemeen (im allgemeinen), ook voor de heiden (Confucius), voor de atheïst (Feuerbach), voor de jood (Buber) ... mogelijk was en is". Klappert tekent hier terecht kritisch bij aan: welk een merkwaardige volgorde! Barth onderkent niet, dat Buber hier door de bijzondere joodse traditie van de Thora beïnvloed is, maar brengt diens kennen onder de algemene noemer van (uiteindelijk falende, maar toch ook beperkt goeds omvattende) menselijke creatuurlijke mogelijkheid. Hieruit blijkt nogmaals, hoe eenzijdig-negatief Israël bij Barth ter illustratie dient.

geijkt patroon geweest in de christelijke verkondiging. De gedachte van de (algemene) zondeval van Adam in het paradijs en die van de (bijzondere) zondigheid van het joodse volk in zijn geschiedenis zijn steeds verbonden geweest, zelfs al bij hun ontstaan in het oude Israël. Ongetwijfeld zijn deze twee gedachten een enigszins gescheiden leven gaan leiden, nadat Augustinus de zondeval van Adam had uitgewerkt tot een leer over de erfzonde. Maar door heel de christelijke geschiedenis heen is aanwijsbaar, hoe het joodse volk heeft gediend als "illustratie" van de zondigheid van de mens zonder Christus, al kwam de heiden en de slechte christen er vaak beter af dan de jood. Toen Karl Barth zich kritisch afzette tegen een theologie, die in haar incarnatie- en verzoeningsleer de verhouding tot het joodse volk slechts als een bijkomstigheid beschouwt, nam hij een heel oude draad weer op, die toch ook elders - zij het minder "manifest" - steeds opnieuw was verder gesponnen.

Dit kan ook een verklaring vormen voor de abstractheid van het zondebegrip, waarop we bij Karl Barth en in de brieven van de Nederlandse kerken gestoten zijn. Die abstractheid komt immers voort uit de algemeenheid van de zonde, die men niet eerst (zoals Israël nog wel deed) hoeft te constateren aan de hand van concrete feiten en gedragingen, maar die a priori al vaststaat. In die abstracte algemeenheid van de zonde hebben we een voorname oorzaak onderkend, waardoor de verontwaardiging en de woede over het concrete kwaad van de toenmalige schandalige boosdoeners geruime tijd kon worden afgebogen naar de eigen gemeente, die door haar eigen zonden dit alles over zich zou hebben afgeroepen. Hier, in de theologie van Karl Barth, zien we hoe dit alles samenhangt. Vanuit de in de bijbel op vele plaatsen beleden algemene (maar concrete) zondigheid van Israël is in bijbelse tijden, als een soort uitbreiding van Israëls visie op het eigen verleden, de gedachte van de zondigheid van alle mensen ontstaan. In de christelijke traditie is dit proces doorgegaan. Met de (zoals we zagen) eenzijdige nadruk op de zonde van heel Israël is steeds de gedachte van de algemene zondigheid van alle mensen gevoed.

De stelling, die in de inleiding tot de eerste bijdrage werd geponeerd en toen zo aannemelijk leek, was dus niet helemaal juist of moet minstens worden aangevuld. In een theologie "na Auschwitz" staat ongetwijfeld, zoals we toen terecht concludeerden, veel meer op het spel dan alleen een herbezinning op de verhouding tot het joodse volk; de christelijke traditie moet inderdaad in haar geheel worden bevraagd. Maar toen kon het nog lijken, dat dit twee heel verschillende zaken zijn. Na de voorgaande bijdragen over de plaats van het joodse volk en het oude testament in de theologie en meer nog na deze analyse van Karl Barth is duidelijk, hoezeer de verhouding van de kerk tot het joodse volk geheel vervlochten is met de kerngedachten van de christelijke geloofsleer en tevens met basisgedragingen van de christelijke praxis, ook met die van de Nederlandse kerken in de oorlog, al werd dit bij een eerste analyse nog niet duidelijk. Dat de theologie van Karl Barth deze belangrijke samenhang zo helder "illustreert", is bij alle kritiek die we ertegen moesten inbrengen toch een grote verdienste ervan.

# HEIL DOOR JEZUS ALLEEN: JEZUS' UNICITEIT EN DE AFWEERHOUDING TEGEN DE JODEN

## Inleiding

Van het Tijdschrift voor Theologie verscheen in september 1989 een themanummer 'Jezus, de enige?', onder redactie van Wiel Logister.<sup>159</sup> Deze stelde daar zelf als systematisch theoloog een indringende vraag over de betekenis van Jezus van Nazareth. Hij formuleerde de vraag aldus: 'In welke zin is het waar, dat heil-in-Jezus kwalitatief en wezenlijk verschilt van wat elders als heil aanwezig is en beleefd wordt?' (247). De lezer liet hij geen moment in twijfel omtrent de richting waarin hij zelf het antwoord zocht, want de daarop volgende zin luidde aldus: 'Impliceert de christelijke belijdenis werkelijk een dergelijke devaluatieve zienswijze tegenover andere vormen van heilsbemiddeling en goddelijke presentie?' Als de vraag zo suggestief-retorisch gesteld wordt, verwacht men als antwoord een onomwonden 'neen, natuurlijk niet'; wie wil er nu van 'een dergelijke devaluatieve zienswijze' beticht worden? Maar zo heel simpel is het verhaal dat Logister daarna aan de lezer voorhoudt, gelukkig niet. Om een systematisch antwoord op zijn vraag te formuleren, bestrijkt hij in zijn eigen artikel zelf als goed onderlegde 'dilettant' vooral de vakgebieden van exegetische en dogmageschiedenis. Maar een systematisch theoloog is naar het bekende woord van Miskotte niet alleen dilettant, maar ook dirigent. Drie solisten, die ieder hun eigen vakgebied bespelen, hebben zich bereid getoond zich door zijn vraagstelling te laten 'dirigeren': Van Ouwerkerk als godsdienstpsycholoog, Denaux als exegeet en Van Rossum als missioloog. Heeft het orkest dat onder zijn leiding gespeeld heeft, een samenklank van de diverse instrumenten bereikt? Laten we het maar meteen zeggen: een symfonie is het zeker niet geworden. Met name de bijdrage van Denaux kan moeilijk worden beschouwd als ondersteuning van de hoofdstellingen van Logister, eerder als ondergraving daarvan. In een wat strijdbaarere metafoor uitgedrukt kan men zeggen: de eindstand is 2 tegen 2. De enige duidelijke steun die Logister ontvangt, komt van de missioloog. Ook de godsdienstpsycholoog Van Ouwerkerk denkt toch eerder in een tegengestelde richting. Dit betekent niet, dat de verschillende bijdragen ieder op zich niet zeer de moeite waard zouden zijn, maar het ontbreekt aan samenhang. Omdat de lezer nergens voor de tegenstrijdigheid van geluiden gewaarschuwd wordt, ook niet in het Ten geleide, laat het concert ondanks alle waardevolle onderdelen een enigszins verwarrende en onbevredigende indruk achter. Daarom vraagt het nummer om een vervolg, om verdere opheldering. Dit artikel is bedoeld als bijdrage tot zulk een vervolg.<sup>160</sup>

In het eerste deel zullen we de stand van de vraagstelling analyseren waartoe het themanummer ons gebracht heeft. Die analyse loopt uit op de vraag of de tot nu toe gevoerde discussie niet een 'missing link' vertoont die maakt dat ze zo moeizaam verloopt. In het tweede deel zullen we als hypothese naar voren brengen, dat aandacht voor de speciale relatie van het christendom tot het jodendom niet alleen in heel het themanummer opmerkelijk afwezig is, maar dat aandacht daarvoor inderdaad kan worden beschouwd als 'missing link', als een onontbeerlijk stuk van de puzzel, wil men niet in een impasse blijven

---

159. Zie TvT 28 (1988) nr. 3; het nummer bevatte de volgende bijdragen: Ten geleide, p. 211/2; C.J.A. van Ouwerkerk, Christus' uniciteit: een beschouwing op afstand, p. 213-227; A. Denaux, 'Bij niemand anders is er redding' (Hand. 4, 12), p. 228-246; W. Logister, Het unieke van Jezus \_ een systematische vingeroefening, p. 247-271; R. van Rossum, Jezus' uniciteit in missionair perspectief, p. 272-289. In de tekst wordt voortaan naar deze bijdragen verwezen met het cijfer van de pagina.

160. Deze bijdrage verscheen oorspronkelijk in TvT 29 (1989) nr. 3, 211-230. Daarop volgde een repliek door A. Denaux, Eén God, één Heer: over de joodse wortels van de christelijke visie op Jezus' uniciteit, in TvT 29 (1990) nr. 4 (dec.), +++-+++. Voor de voortzetting van de gedachtenwisseling zie mijn monografie Vijandige broeders?, hoofdstuk +++.

steken. In het derde deel tenslotte zullen we vanuit deze aandacht voor de joodse wortel van het christendom nader ingaan op de vraag omtrent heil in Jezus.

## 1. Themanummer over de betekenis van Jezus

Hoe is de stand van de vraagstelling nu dus na het themanummer? Om deze vast te stellen zullen we eerst nagaan, welke motieven volgens Logister erom vragen, dat de christologie gezuiverd wordt van de in haar besloten exclusiviteitsgedachte, en in hoeverre deze motieven in het themanummer aan bod komen (1.1). Het contrast tussen Logister en Denaux, waarover we reeds spraken, blijkt hiermee nader gepreciseerd te kunnen worden (1.2). Vervolgens bespreken we de drievoudige vertakking die de exclusiviteitsgedachte volgens Logister in de loop van de eeuwen steeds duidelijker is gaan vertonen (1.3). Tot slot vragen we ons af in welke richting de twee auteurs die in het themanummer voor herbezinning pleiten, een alternatief trachten te zoeken (1.4). Na deze analyse ligt, naar we hopen, de weg vrij voor onze eigen aanvulling in het tweede deel.

### 1.1 De vier motieven voor herbezinning

In de formulering van Logisters vraagstelling, die wij al citeerden, komt met name de bekommernis naar voren met andere religies een open gesprek aan te kunnen gaan. Dit noemt hij zelf het eerste motief waarom een herbezinning geboden is. Maar het is voor hem niet het enige motief. In totaal somt hij vier redenen op waarom de inhoud van het geloof in Jezus opnieuw doordacht moet worden: 'de interreligieuze dialoog (1), de aporieën van de twee-naturenleer (2), het besef van de veelsoortige benaderingen in het Nieuwe Testament (3), het einde van het pact tussen christendom en westers suprematie-denken (4)' (248). Wat het eerste motief betreft krijgt Logister volop steun van de missioloog, die concreet heeft uitgewerkt hoe de gangbare christologische opvattingen door theologen uit de derde wereld als een blokkade worden ervaren om recht te doen aan andere godsdiensten, om met hun vertegenwoordigers tot een eerlijk gesprek te komen en om als christenen met hun eigen niet-westerse herkomst in het reine te zijn.

Ook met betrekking tot het vierde motief krijgt Logister uit deze hoek belangrijke hulp: in de geschiedenis van de missie, aldus Van Rossum, heeft het theologisch exclusivisme een onheilig verbond aangegaan met westers imperialisme. Hij noemt de wijze van missioneren die hieraan beantwoordt 'expansie', maar merkt op, dat er toch ook altijd een tendens heeft bestaan anders te werk te gaan, nl. volgens de weg van de 'exploratie' (273). Bij exploratie worden de culturen en zelfs de godsdiensten niet verkracht en vervangen, wat bij expansie wel gebeurt. Bij exploratie respecteert het christelijk geloof de eigenheid van andere volkeren en kent daar waarde aan toe, ook voor de geloofsverkondiging en -beleving. Hoewel missie en zending in de slagschaduw van het imperialisme hun grootste uitbreiding verkregen (286) en er zodoende sprake is van een sterke vermenging, is door de politieke ontwikkelingen aan de periode van dit onheilige verbond nu definitief een einde gekomen. Daarom ziet Van Rossum alleen toekomst voor de richting van theologische 'exploratie', die vanaf de zestiende eeuw wel aanwezig is geweest maar sindsdien toch eerder marginaal bleef, de richting van 'expansie' is naar zijn mening niet alleen politiek maar ook theologisch ten dode gedoemd. Door deze concretisering vanuit de geschiedenis van de missionering wordt heel veel van wat Logister met zijn eerste en vierde motief voor ogen heeft gestaan, duidelijk en voor velen waarschijnlijk ook aannemelijk, al blijkt van deze aannemelijkheid zoals gezegd weinig bij de twee andere discussiepartners.

In zijn eigen artikel werkt Logister het tweede motief verder uit: de 'aporieën van de twee-naturenleer'. In de paragraaf over de drievoudige vertakking van het exclusivisme komen wij

hier nader op terug. Verder komt dit motief, althans expliciet en thematisch, in het nummer weinig aan de orde.

Wel komt het derde door Logister vermelde motief om de christologie te herzien, uitgebreid aan de orde: de veelsoortige benaderingen in het Nieuwe Testament. Logister zelf besteedt er veel aandacht aan en de bijdrage van Denaux is er geheel aan gewijd. Maar daar is ook alles mee gezegd. Theologisch vertonen zij een aan elkaar tegengestelde tendens. Het is daarom van belang het verschil tussen beide auteurs nader te analyseren.

## 1.2 Denaux tegenover Logister

Denaux is zich goed bewust van het onderscheid tussen een bijbels-historische en een systematisch-theologische vraagstelling. Maar hij denkt toch de huidige systematicus een helpende hand te kunnen reiken, want, zegt hij, de vraag waarmee de theoloog nu tobt, is niet nieuw, maar leefde ook al in de tijd van het Nieuwe Testament. De implicatie is duidelijk: mogelijk valt er voor die theoloog wat te leren, wanneer Denaux uiteenzet hoe de jonge christenheid met een dergelijke vraag is omgegaan. Dat lijkt me op zich heel legitiem en ook hermeneutisch correct. De disciplines blijven onderscheiden en toch is er ook onderling verband. De vraag is natuurlijk alleen, hoe je hier verder mee omgaat. Volgens Denaux botste het getuigenis over Jezus' uniciteit ook reeds in de nieuwtestamentische periode op weerstand: er was weerstand van de kant van de joden met hun aanspraken op de enig ware God, en er was weerstand van de kant van de heidenen, met name tot uiting komend in de keizerscultus (229). Denaux' artikel gaat er verder geheel over hoe de jonge christelijke gemeente, tegen die weerstand in, steeds duidelijker en met steeds meer klem de uniciteit en zelfs de goddelijkheid van Jezus Christus beleden heeft. Merkwaardig genoeg richt Denaux dus juist al zijn aandacht op een eenheidskern en op het steeds duidelijker naar voren treden van die eenheidskern, die naar zijn mening te ontwaren valt in al de veelsoortigheid van paulinische brieven (rond 50-60), synoptische evangeliën (rond 70-90) of johanneïsche literatuur (rond 90-110); en aan het slot van zijn artikel tracht hij aan te tonen hoe deze kern verankerd was in uitlatingen en gedragingen van Jezus zelf tijdens diens aardse leven. De theologische tendens van het exegetische betoog is dus geheel tegengesteld aan die van Logister: de veelsoortigheid van het Nieuwe Testament is volgens Denaux géén motief om de traditionele christologische opvattingen te herzien, omdat er binnen de veelsoortigheid immers een eenheid aan te wijzen is, waarmee die traditionele christologische opvattingen in het geheel niet in tegenspraak zijn; ze liggen integendeel in dezelfde lijn.

De verankering van de door Denaux aangewezen eenheidskern in woorden en gedragingen van Jezus zelf lijkt mij exegetisch (historisch-kritisch) het zwakste onderdeel, maar misschien juist daardoor het meest onthullend voor de theologische tendens. Denaux erkent daar, dat Jezus b.v. de aanspreking 'goede meester' afwees met een verwijzing naar de 'heis ho theos'-formule ('Niemand is goed behalve de éne God'; Mc. 10,18 par.) en hij geeft toe, dat het logion in Mc. 13,22 par. (niemand anders dan God alleen kent het tijdstip van het einde, ook de Zoon niet) waarschijnlijk in kern op Jezus zelf teruggaat. Hij onderkent zelfs, dat beide besproken woorden in spanning staan 'met de tendens van de vroeg-christelijke theologie om hem (Jezus) steeds meer met God te associëren en een steeds grotere uniciteit toe te kennen' (243). Maar hij vermeldt deze logia slechts; men zou haast zeggen: als 'concessie', of wat vriendelijker uitgedrukt: uit wetenschappelijke integriteit, maar zonder er verder iets mee te doen of er conclusies aan te verbinden. Op die mogelijke conclusies komen we in het tweede deel van deze bijdrage nog terug. Intussen constateren we slechts, dat Denaux' eigen betoog precies in die richting gaat waarmee deze logia in spanning staan. Dat blijkt vooral uit de grote aandacht die hij besteedt aan het Q-logion Mt. 11,27 (par. Lc. 10,22), dat wel een 'johanneïsche zwerfkei' of ook (zoals Denaux zelf opmerkt: 244) 'het

vierde evangelie in miniatuur' genoemd is en waarover Denaux met instemming een uitspraak van Vögtle citeert die alles wat Logister wil relativieren nog eens dik onderstreept: 'Als de exclusieve, slechts aan God bekende Zoon eist Jezus een even exclusieve, slechts hem eigen kennis van God voor zich op, die hem in staat stelt om de enige en absoluut betrouwbare bringer van de openbaring te zijn' (244-245). Als conclusie van deze hele paragraaf en daarmee ook van zijn artikel formuleert Denaux overigens voorzichtiger, dat er ernstige redenen zijn om aan te nemen 'dat de historische Jezus aanspraak maakte op een unieke filiale intimiteit met zijn Vader en op een eschatologische zending en autoriteit vanwege zijn Vader' (246).

Logister releveert in de veelsoortige benaderingen binnen het Nieuwe Testament precies datgene wat Denaux slechts vluchtig vermeldt. Hij gaat uitvoerig in op Jezus' terughoudendheid ten opzichte van God (254-257) en wijst daarbij op woorden als 'De Vader is groter dan ik', die zelfs in het Johannesevangelie met zijn hoge christologie nog voorkomen (14,18). Hij meent dat Jezus' spreken over God en diens komende rijk omgeven zijn van een wolk van niet-weten, beeldverbod en negatieve theologie (254) en plaatst hem in de traditie van het oudtestamentisch geloof in de éne God (255). Van een exegetische tegenspraak tussen Logister en Denaux is daarbij niet direct sprake. Ook Denaux immers vermeldt dit joodse geloof in de éne God als traditie waarbinnen bepaalde uitspraken van Jezus te plaatsen zijn. En zo zegt omgekeerd ook Logister: 'wat geen ander voor zich opeiste, deed Jezus: hij was ervan overtuigd dat in zijn zending de eindtijdelijke profetie gerealiseerd werd' (257), wat zakelijk neerkomt op instemming met de voorzichtige slotconclusie van Denaux. Geen exegetische tegenspraak dus, maar wel, zoals gezegd, een tegengestelde theologische tendens. Daarom is het van belang scherper in het vizier te krijgen, wat Logister theologisch nu precies afwijst (en Denaux kennelijk niet) en ook - wat minder duidelijk is - wat hij (en dan wederom in tegenstelling tot Denaux) als alternatief bepleit. Hieraan zijn de twee volgende paragrafen gewijd.

### 1.3 De drievoudige vertakking van het exclusivisme

Logister verwerpt de exclusiviteitsgedachte, dat heil alleen door Jezus bemiddeld wordt en alleen door geloof in hem te ontvangen is. Zulk een exclusivistische opvatting van geloof in Jezus belemmert naar zijn mening een christen om respectvol open te staan voor het goede dat ook elders aanwezig kan zijn. In die zin zit hij volstrekt op één lijn met Van Rossum, die pleit voor exploratie (we kunnen van andere godsdiensten leren) en tegen loutere expansie (wij hebben de waarheid en het heil en delen deze mee). De gesloten en intolerante houding die zij beiden afwijzen, wordt naar de mening van Logister in de hand gewerkt door en vloeit zelfs noodzakelijk voort uit traditionele kerngedachten van de christologie, die hij derhalve ook afwijst. Zo komt hij m.i. vooral vanwege een keuze in de praxis (voor openheid en tegen intolerantie) tot een kritische herbezinning op dogma en theologische reflectie. Bij deze theologische herbezinning gaat het erom de exclusiviteitsgedachte, zoals deze drievoudig vertakt aanwezig is in gangbare opvattingen van incarnatie, van verlossing en van voortkomst van de Geest, weg te zuiveren. Deze noemt hij dan ook de drie 'knelpunten uit de traditie van de christologie' (248-251). We zullen ze hier kort de revue laten passeren, omdat deze drie kernpunten ook knelpunten zullen blijken te zijn in de verhouding tot het jodendom. Allereerst de incarnatie. Verderop in zijn artikel preciseert Logister, dat hij op dit punt de 'chronologische en kosmologische benadering' afwijst (263-264). Wat betekent dat, een chronologische benadering van de incarnatie? Op deze vraag geeft hij ondubbelzinnig antwoord: 'de eeuwige Zoon gaat op een gegeven moment een menselijk leven leiden' (264). Maar deze chronologische opvatting zelf berust weer op een andere gedachte, nl. dat Jezus zonder meer - en dus met uitsluiting van alle anderen - de Zoon van God is. Logister spreekt hier ook van 'numerieke identificatie' van Jezus met de eeuwige Zoon (b.v. 264), of van 'absolute identificatie'. Zo zegt hij ook, wat weggestopt in een noot maar daarom niet minder

belangrijk: 'De kernkwestie van dit artikel is juist deze absolute identificatie van Jezus met de Zoon' (noot 18; 251). Die numerieke of absolute of exclusieve identificatie wijst hij dus af. Tegelijk realiseert hij zich heel goed, dat zulk een identificatie heel diep in de traditie verankerd is (264), vanaf de Cappadocische kerkvaders (4e eeuw) en zelfs al vanaf de Alexandrijnse theologie (3e eeuw). 'In deze theologie', zegt hij zelf, 'is de eerste gedachte de eeuwige Zoon, die vervolgens als mens verschijnt'; en ook (in retorische vraagvorm): 'Hangt de idee van zijn [Jezus] exclusieve uniciteit niet wezenlijk samen met deze specifieke uitwerking van de incarnatiegedachte?' (264). Een theologie 'van boven', waarbij het uitgangspunt van het denken over incarnatie niet meer de mens Jezus is, valt dus onder zijn afwijzing. Logister vindt bovendien, dat de christelijke traditie in samenhang met de exclusiviteitsgedachte tekort heeft gedaan aan de mensheid van Jezus (262-264). De gedachte van exclusiviteit wijst met andere woorden op een docetische tendens. Ze is in het leven geroepen, toen van doxologische uitspraken over Jezus in de liturgie dogma's werden gemaakt, die dan weer gingen functioneren als uitgangspunt voor het denken (251-254).

Wat betreft de verlossing is Logisters kritiek vooral gericht tegen de rechtvaardigingsleer: 'Het "Christus solus" van de rechtvaardigingsleer is de sterkste uitdrukking van de exclusieve aanspraken van de christelijke belijdenis' (250). Maar Anselmus' satisfactieleer wordt minstens even sterk afgewezen. Niet alleen meent Logister dat deze 'op gespannen voet staat met de verkondiging van Jezus zelf, maar hij voegt er aan toe: 'Eigenaardigerwijze heeft juist in deze satisfactieleer Jezus' exclusieve uniciteit zijn meest toegespitste gestalte gekregen en wordt zij juist omwille daarvan met hand en tand verdedigd!' (269).

Het derde knelpunt in de traditie betreft, zoals we zagen, de opvattingen over de Geest. Vooral de westers-christelijke opvatting van diens voortkomst uit Vader en Zoon ('Filioque') bekritiseert hij in dit verband. Als de Geest zo totaal aan de Zoon wordt gebonden als in die uitdrukking gebeurt en als alle nadruk komt te liggen op het uitgaan van de Geest uit de Zoon en niet ook het omgekeerde voorafgaan van de Geest erkend wordt, 'ontstaat', zo citeert hij zijn hervormde Leidse collega Van de Beek, 'een christelijke of zelfs kerkelijke exclusiviteit ten aanzien van de presentie van de Geest, waarbij of een scherpe tegenstelling ontstaat tussen mensen die wel in Gods tegenwoordigheid delen en mensen die daarbuiten staan, of alles christelijk geclaimd wordt' (251).

#### 1.4 Exclusie, inclusie of relativiteit?

In het laatste citaat hoorden we iets dat verder ging dan al het voorafgaande: Logister is niet alleen tegen exclusie (met haar scherpe tegenstelling tussen binnen en buiten), maar ook tegen - minstens bepaalde vormen van - inclusie, nl. tegen die vormen welke leiden tot de claim, dat christelijk is wat aan goeds elders gevonden wordt. Hij leidt de hele passage ook in met de (weer in retorische vraagvorm gegoten) opmerking, dat het eenzijdige 'Filioque' onvermijdelijk leiden moet 'tot de these van anoniem christendom'. Het is dus duidelijk, dat Logister niet gecharmeerd is van een inclusie waarbij christenen een christelijke naam geven aan wat zij elders, zonder die naam of onder een andere naam, aan goeds ontdekken. Het is bekend van wie die these stamt: Karl Rahner.<sup>161</sup> Van Ouwerkerk ziet in Rahners inclusieve herinterpretatie van Christus' uniciteit juist iets zeer positiefs, immers, zegt hij, 'zij sluit andere religieuze intenties niet uit maar in'. En ook al noemt Van Ouwerkerk zich in het theologische dispuut hierover bescheiden een buitenstaander, hij oordeelt wel, dat bij het aannemen van een dergelijke 'anonieme christologie' in andere religies er nauwelijks meer van christelijke onverdraagzaamheid sprake is (215-216). Hier staan Van Ouwerkerk en Logister dus tegenover elkaar.

---

161. K. Rahner, Die anonymen Christen, in: Schriften zur Theologie, VI, Einsiedeln enz. 1965, 545-554; vgl. over de reeds voordien door Karl Rahner over dit thema gemaakte opmerkingen eveneens: Kl. Reisenhuber, Der anonyme Christ nach Karl Rahner, in: Zts. f. kath. Theol. 86 (1964) 286-303.



Maar Logister zelf is op dit punt niet erg duidelijk. Bij het formuleren van de vraagstelling zegt hij nog, dat het erom gaat 'in hoeverre het geloof in Jezus en zijn uniciteit het luisteren naar de stem van anderen in- of uitsluit' (248). Zo geformuleerd is het alternatief dus christologische exclusie of inclusie. Dat is iets anders dan wat de door Logister besproken John Hick voorstaat met zijn theocentrisme; bij hem heeft het geloof in Jezus volgens Logister 'voornamelijk te maken ... met historische, culturele en karakterologische achtergronden' en wordt Jezus een van de godsdienstige leiders naast anderen, zonder kwalitatief onderscheid. Geloof in zulk een Jezus sluit het luisteren naar andere godsdiensten niet uit, maar evenmin in. Hoogstens kan men zeggen, dat bij Hick het geloof in God, maar niet het geloof in Jezus het luisteren naar andere stemmen insluit. De door Logister als prototype van het exclusivisme opgevoerde Brian Hebblethwaite richt zich tegen John Hick en diens mede-auteurs van de bundel 'The Myth of God Incarnate'. Het is duidelijk waarin Logister van opvatting verschilt met Hebblethwaite: hij wijst diens exclusivisme af. Minder duidelijk wordt, of Logister het christologisch relativisme van Hick deelt of niet. Uit een persoonlijk gesprek met hem weet ik, dat hij diens opvatting niet deelt. Dit is ook wel, minstens vanuit zulk een voorkennis, uit zijn artikel op te maken. Waarom immers zou hij zoveel aandacht besteden aan Jezus wanneer hij Hicks theocentrisme zou delen? Toch wordt niet goed duidelijk waar hij zich nu precies bevindt in de driehoek van exclusie, inclusie of relativiteit. Bij de bespreking van Gods aanwezigheid buiten Israël lijkt hij weer te opteren voor een vorm van inclusie. Hier zegt Logister nl., m.i. heel terecht, dat Jezus' optreden moet worden begrepen in de lijn van wat aan hem voorafging: 'zijn concentratie op Israël heeft niet de vorm van exclusiviteit, maar is uiteindelijk gericht op inclusiviteit. Israël zal het licht van de volkeren moeten worden'. Van deze inclusiviteit is ook niet te zeggen, dat ze wat buiten staat, claimt voor zichzelf. Ondanks alle polemiek tegen de godsdiensten in Israël wordt nergens gezegd, aldus Logister, dat de volkeren hun eigen religiositeit helemaal moeten afzweren; 'het is evenzeer mogelijk dat zij in het licht van Israël komen tot een nieuw of bijgesteld verstaan van hun eigen tradities' (265). Maar helemaal duidelijk wordt het toch niet. Het zou ook mogelijk zijn zijn grote aandacht voor Jezus te interpreteren als onderdeel van zijn poging het exclusivisme te weerleggen. Om het wat aangescherpt te formuleren: is het teruggaan naar Jezus slechts bedoeld om de traditionele leer over Jezus te bestrijden? Helemaal onmogelijk lijkt die interpretatie van zijn artikel niet, al weet ik uit het gesprek, dat ze onjuist is. Zoals we al gezegd hebben: duidelijk is wat Logister afwijst en ook waarom; minder duidelijk treedt zijn eigen positieve theologische kijk naar voren. Toch ligt het dilemma voor hem niet tussen Hebblethwaite of Hick, d.w.z. tussen absoluut-exclusieve of louter-relatieve christologie, maar houdt hij minstens de mogelijkheid open voor iets anders dan Hick beoogt. Maar wat is die derde mogelijkheid dan?

Op dit punt wordt zijn medestander Van Rossum overigens ook niet helemaal duidelijk. Hij verwerpt zowel wat hij noemt het exclusivistische als het inclusivistische model en wil aan die tweedeling voorbijgaan (275-280). Het laatste model vult hij in op de manier van een 'claimen', zoals we dit ook bij Logister aantreffen: 'het inclusivistisch model, dat heilswaarden in andere religies wel erkent, maar deze ziet als resultante van Christus' verlossingswerk' (275). Dat gaat nog verder dan Rahners anonieme christologie: het goede elders wordt niet alleen herkend als authentieke christelijke waarde, maar ook nog aan het verlossingswerk van Christus toegeschreven. Na zo'n omschrijving wordt begrijpelijk, waarom Van Rossum met de Indiase theoloog Samartha van mening is: 'inclusiviteit is slechts een vorm van exclusiviteit, omdat het mensen van andere geloven ongevraagd in het christelijke kamp binnenhaalt'. Maar dan volgt merkwaardig genoeg de uitspraak: 'Vergeeten wordt dat het christendom gebonden is aan Christus, maar dat Christus niet gebonden is aan het christendom' (277). Bij deze laatste zin zijn we waarlijk niet ver af van de anonieme christologie van Rahner!

Evident is, dat Van Rossum iedere vorm van exclusivisme radicaal afwijst, ook die vormen welke zich voordoen als inclusief. Hij prijst echter de missionarissen die exploratief te werk gingen en daarmee niet dachten en handelden volgens de lijn van substitutie. Voor hun traditie ziet hij toekomst. Maar hun traditie kan nu juist een traditie genoemd worden van inclusiviteit. Ze waren zeker geen representanten van de overtuiging die Hick naar voren heeft gebracht. Zij waren, ook wanneer ze als Boeddhistische monnik of als Chinese mandarijn gingen leven, wel degelijk overtuigd van de algemene heilsbetekenis van Christus. Jezus plaatsten ze niet zomaar naast de Boeddha enz. als een van de (goede) mogelijkheden. Zij waren ervan overtuigd dat Jezus een wezenlijke betekenis had voor alle mensen, al hoefde dit niet in te houden dat men als christen dus in Jezus alles al kende wat er aan goeds buiten het christendom te vinden was en er alleen nog maar de aan christenen al bekende christelijke naam aan hoefde te geven om het uit de anonimiteit te halen.<sup>162</sup> De houding van deze missionarissen zou m.i. terecht een vorm genoemd kunnen worden van inclusief denken, niet claimend maar respectvol.

Van Rossum wijst dus wel het exclusivistische en het inclusivistische model af, maar wat daar theologisch voor in de plaats komt, wordt niet helemaal duidelijk. Wel wordt de 'exploratie' eigentijds ingevuld door te zeggen, dat de kerk een kerk van de armen moet worden, en wordt opgemerkt, dat dit alles verregaande christologische implicaties zal hebben. Wie zich dan afvraagt welke christologische implicaties dat zijn, komt bij een citaat, tevens de slotzin van het artikel, dat wel mooi is, maar, zou ik toch zeggen: typisch geschreven vanuit het 'inclusivistische model' en zelfs niet vrij van christelijke claim. Het eindigt nl. zo: 'Christenen mogen zich daar dankbaar voor openstellen en er een weerspiegeling van het gelaat van Christus en diens Geest in onderkennen.' Mijn conclusie is, dat Rogier van Rossum evenals Wiel Logister een bepaalde invulling van het inclusiemodel afwijst, maar dat geen van beiden duidelijk buiten het model zelf treedt. De verhouding tussen inclusie en/of relativiteit blijft in het ongewisse.

## **2. De 'adversus iudaeos'-traditie als oorsprong van christologisch exclusivisme**

Wiel Logister heeft vier motieven aangegeven waarom hij een herbezinning op traditionele christologische opvattingen geboden acht. We hebben ze uitvoerig besproken en zijn nagegaan waar ze in het themanummer aan de orde komen. Naar mijn eigen mening zijn alle vier de motieven geldig; in die zin kies ik voor de positie van Logister en tegen die van Denaux. Het tweede deel, dat nu volgt, is daarom ook eerder bedoeld als een naar mijn mening noodzakelijke aanvulling bij zijn artikel dan als polemiekt ertegen. Die aanvulling houdt echter wel een precisering en ook een niet geringe koerswijziging in. Naast de vier door Logister aangeduide motieven kan en moet er m.i. nog een vijfde motief genoemd worden, dat in het nummer als geheel opmerkelijk afwezig is: het vastlopen van de aloude afweerhouding tegen het jodendom, de 'adversus iudaeos'-traditie. Niet alleen wordt dit

---

162. Overigens is dit een invulling die naar mijn mening een persiflage maakt van wat Rahner met zijn anonieme christendom bedoeld heeft. Ongetwijfeld zit er in zijn transcendentale benaderingswijze een gevaar voor zulk een abstractie, maar zijn eigen 'Sitz im Leben' was toch veeleer de hedendaagse geseculariseerde wereld. Hierin meende hij veel goeds te kunnen ontdekken dat volstrekt in overeenstemming kon worden gebracht met het christendom, daar zelfs historisch uit voortkwam of minstens door beïnvloed was, maar door christenen niet als zodanig herkend werd. Wie deze waarden buiten de kerk 'christelijk' ging noemen, zoals Rahner deed, uitte daarmee tegelijk kritiek op de kerk, die deze waarden van de moderne wereld nog altijd ten onrechte meende te moeten bestrijden in naam van het christendom. De pointe was niet 'claimen', maar in een relativiserende houding voor de eigen christelijke traditie ervan 'leren', exploratie dus. Maar Logister heeft zeker gelijk, dat waar de these van het anonieme christendom gebruikt wordt om de verhouding tot de andere godsdiensten te bepalen, dit kritische zoekaspect verdwijnt; zie b.v. 268 boven: 'Noch is uitgesloten dat ze heilsaspecten bevatten die in het christelijk Evangelie nauwelijks of niet ter sprake komen. Ook daarom is het niet terecht om reeds bij voorbaat te spreken van anoniem christendom!'.

motief niet vermeld, maar - kan men toch wel met enige verbazing vaststellen - sommige gedeelten van het themanummer getuigen zelfs nog heel duidelijk van een op dit punt ononderbroken voortzetting van de oude traditie. Dat het bij dit motief niet alleen gaat om een herziening van een theologie die ten aanzien van de joden onrechtvaardig is ('na Auschwitz') omwille van het onrecht tegenover de joden - wat als theologisch motief al belangrijk genoeg is! - maar dat zonder zulk een herbezinning christelijke theologie van zichzelf vervreemd blijft en haar eigen identiteit niet kan vinden, is de hypothese die in dit tweede deel wordt uitgewerkt. Eerst zal daarom de eigen hypothese worden geformuleerd (2.1). Daarna zullen enkele plaatsen worden besproken waar in het themanummer de anti-joodse traditie nog ongebroken wordt voortgezet (2.2). Het ontbreken van dit vijfde motief is des te opvallender, omdat de drievoudige vertakking van het exclusivisme, waarover Logister spreekt, juist nergens zo duidelijk naar voren is getreden als in relatie tot de joden; hierover handelt de derde paragraaf (2.3).

## 2.1 De hypothese: onontbeerlijk vijfde motief

De hypothese die in het nu volgende tweede deel, maar ook in het derde en laatste deel onze gedachten zal leiden en tegelijk op haar waarheidsgehalte moet worden getoetst, luidt: Aan de oorsprong van een onjuiste exclusivistische christologie staat een bepaalde lezing van het Oude Testament en daaraan gepaard een negatieve verhouding van de kerk tot het joodse volk.

Alleen wanneer men deze verhouding van de kerk tot het joodse volk durft te herzien, met alle theologische implicaties van dien, kan de christologie gezuiverd worden van repressieve trekken, die haar ongeloofwaardig maken in onze tijd en ook de zending onder de volkeren blokkeren.

Hiervoor is het nodig uit te breken uit de eenzijdigheid van de 'adversus iudaeos'-traditie, door de theologische betekenis te ontdekken ook van het 'nee' dat de joodse traditie na Christus uitspreekt tegenover de christelijke verkondiging.

## 2.2 Deels ongebroken 'adversus iudaeos'-traditie

Het artikel van Denaux getuigt niet slechts deels, maar nog praktisch voor de volle honderd procent van de oude anti-joodse traditie zoals deze zich in min of meer gesecculariseerd-wetenschappelijke vorm heeft voortgezet in moderne vormen van exegese van het Nieuwe Testament. Zo spreekt hij onbekommerd over 'laatjodendom' (236-237) waar hij een bepaalde fase van het vroege jodendom bedoelt, nl. de periode die samenvalt met de wording van het christendom. Dit woordgebruik, dat stamt uit de liberaal-protestantse exegese van rond de vorige eeuwwisseling en sindsdien vooral in de Duitse exegese was ingeburgerd (Spätjudentum), verraadt een manier van denken waarin voor het jodendom na Christus geen plaats meer is. Het is in gesecculariseerde vorm een voortzetting van het oude theologische substitutie-denken: het christendom komt in de plaats van het jodendom, na de komst van Christus heeft het jodendom geen reden of recht van bestaan meer.

Het lijkt erop, dat Denaux niet alleen dit woordgebruik heeft overgenomen, maar ook de gedachtenwereld die daarachter schuil gaat. Op blz. 245 spreekt hij over een exegetisch onderzoek van Geza Vermes, waarin het feit dat Jezus in de joodse traditie stond, ernstig wordt genomen. Nu gaat het er niet om of Vermes op het precieze punt van zijn onderzoek (over de abba-kwestie) al of niet gelijk heeft, maar om de typering die Denaux geeft aan zo'n poging: hij noemt dit 'judaïserende exegese' en daar staat hij wantrouwig tegenover. Waarom? Zijn antwoord is onthullend. Hij schrijft: 'Een judaïserende exegese met als resultaat de "Heimholung Jesu" is van christelijk standpunt uit trouwens geen onschuldige

zaak: de uniciteitsaanspraken van de christologie verliezen op die manier elk historisch fundament'. Van de ene kant slaat Denaux hier m.i. de spijker op zijn kop, van de andere kant komt de aap uit de mouw. Hij slaat de spijker op zijn kop, als hij meent dat de traditionele opvattingen niet alleen in de christologie, maar allereerst in de historisch-kritische exegetische behoorlijk onder kritiek zullen komen te staan als men die weg van 'Heimholung Jesu' bewandelt. Maar dan kun je je afvragen: waarom niet? Hoort het niet bij de wetenschappelijkheid van exegetische om open te zijn naar diverse uitkomsten toe, ook eventueel naar een uitkomst die voor een bepaalde exegetische interpretatie of theologische visie niet zo erg welkom is? En ligt het eigenlijk niet voor de hand, dat men Jezus allereerst vanuit diens eigen traditie tracht te begrijpen? Maar wil Denaux dat wel? Staat hij daarvoor open, met alle mogelijke consequenties die dat hebben kan? Blijkbaar niet, want hij waarschuwt.

Dat brengt ons terug bij iets dat we reeds geconstateerd hebben: de wijze waarop Denaux bepaalde logia bespreekt waarvan hij erkent dat ze (minstens in kern) historisch op Jezus teruggaan en tevens dat ze op gespannen voet staan met de latere christologische tendenzen in de jonge kerk (zoals Denaux deze, wel enigszins retrospectief vanuit het later gegroeide dogma, in zijn artikel interpreteert). Het betreft hier immers logia waarin Jezus zichzelf als mens relativeert en bepaalde prerogatieven alleen aan God toekent en aan zichzelf ontzegt (goed zijn; kennen van de Dag). We hebben reeds opgemerkt, dat deze vermelding getuigt van wetenschappelijke integriteit. Maar dat hij met deze gegevens vervolgens niets doet, is opmerkelijk en een verder bewijs van theologische bevangenheid. Is het toch niet minstens merkwaardig, dat van Jezus zelf nog woorden behouden zijn die getuigen van de typisch joodse God-is-de-Enige-traditie, in naam waarvan, aldus Denaux zelf, de joden later tegen de christelijke verkondiging over Jezus protesteren? Waarom neemt Denaux deze gegevens, die hij wel vermeldt, later nergens in zijn betoog meer op? Dat had hij zeker kunnen en eigenlijk ook behoren te doen, omdat ze exact gaan over de problematiek waarop hij in zijn artikel een antwoord zoekt. Bovendien: Denaux construeert in zijn artikel wel een zeer curieus verbond van tegenstand tegen de christelijke verkondiging (joodse God-is-de-Enige-traditie en heidense keizercultus!) die voor de jonge christenheid een verleiding zou hebben betekend, waartegenin zij steeds duidelijker zou hebben vastgehouden aan de exclusieve uniciteit en goddelijkheid van Jezus.

Maar laten we hier vooralsnog afzien van de vraag of zo niet twee zaken onder één noemer worden gebracht die onmogelijk te verenigen zijn, - hoe waar het ook is, dat de christelijke verkondiging zowel van joodse als van heidense kant bestreden is. De vraag die uit zijn eigen gegevens onweerstaanbaar naar voren treedt, luidt: hoe kan iemand de belijdenis van de jonge kerk en haar steeds grotere nadruk op Jezus' exclusiviteit nu als rechtmatig 'verzet' tegen de 'verleiding' van de joden interpreteren en zodoende aan de huidige systematische theoloog ten voorbeeld stellen, indien hij moet toegeven, dat er van Jezus nog logia zijn overgeleverd die eerder aan de kant staan van die joodse weerstand? Daarom sloeg Denaux met zijn waarschuwing tegen de 'Heimholung Jesu' niet alleen de spijker op de kop, maar kruipt hier ook de aap uit de mouw. Hij wekt minstens het vermoeden te werken met een cirkelredenering. Hij wil met zijn exegetisch onderzoek de gangbare christologische opvattingen over Jezus' uniciteit een exegetisch steuntje in de rug geven; daarom (dat is toch minstens de verdenking die hij hier op zich laadt) bewandelt hij in de exegetische alleen wegen waarop hij hulp meent te kunnen vinden voor die theologische opvattingen. Zijn onderzoek bevestigt dan slechts zijn apriori en de hulp die hij aan de systematische theoloog te bieden heeft, wordt verdacht: hij heeft nl. al van meet af aan partij gekozen ook in het theologisch dispuut. Maar Denaux heeft m.i. wel heel goed gezien, dat de 'adversus iudaeos'-traditie zoals ik de traditie waarbinnen hij denkt, heb getypeerd - en de theologisch gegroeide opvattingen over een exclusieve uniciteit van Jezus innig samenhangen; en dat die

theologische opvattingen met hun exegetische steun wel eens aan het wankelen konden worden gebracht als men in beide disciplines die anti-joodse traditie gaat doorbreken.

Maar ook van Logister moet worden gezegd dat zijn bijdrage nog, zij het gedeeltelijk, staat in de 'adversus iudaeos'-traditie. Van de ene kant immers haalt hij, zoals we zagen, in zijn artikel juist datgene naar voren wat Denaux slechts marginaal vermeldt; dat hij met deze nieuwe nadruk nu juist aspecten naar voren brengt waaruit blijkt hoezeer Jezus leefde uit de traditie van zijn joodse volk, komt niet uit de verf. Hij spreekt daarbij wel, maar ook slechts, over 'oudtestamentische traditie'. De 'Heimholung' van Jezus naar zijn eigen volk in diens eigen tijd gebeurt bij hem wel, maar krijgt die naam niet; ze blijft anoniem, en daardoor gebeurt zij ook weer niet. Ongebrokeker echter zet Logister de anti-joodse traditie voort waar hij de christologische exclusiviteit in verband brengt met 'de eigendunk en de machtsaanspraak van het Davidische koningshuis'. Hij schrijft: 'Er heeft een bijna geruisloze betekenisverschuiving plaats naar een individuele heilsfiguur. Waar het Nieuwe Testament nog worstelt met de precieze betekenis van Jezus als de messias, daar neemt de latere traditie spontaan de exclusieve aanspraak van de koninklijke dynastie over ... Jezus wordt de Christus zonder meer, de "solus Christus" ' (266). Hier wordt het klassieke christelijke schema gehanteerd: 'wat verkeerd is in het christendom, is zijn jodendom en stamt uit Israël, resp. is oudtestamentisch'. Marcion leeft nog steeds. Maar zo ergens, dan mag de toepassing van het oude sjabloon uitgerekend op de exclusiviteitsaanspraak in het christendom toch wel een gotspe genoemd worden! Ten eerste is de messiaanse verwachting pas opgekomen, toen het Davidshuis zijn politieke macht al lang verloren had. Maar vooral: juist de joden hebben nu al bijna twintig eeuwen lang geprotesteerd tegen wat zij noemen de christelijke verwisseling van de messiaanse toekomstverwachting met het geloof in de reeds gekomen messias. In het jodendom gaat het om de messiaanse tijden, in het christendom om de figuur zelf van de messias. Lapide vatte in een gesprek met Küng de beide tradities op dit punt aldus samen: christelijke 'Wer-religion' staat tegenover joodse 'Was-religion'.<sup>163</sup> Nog scherper, meer genuanceerd en tegelijk iets polemischer formuleerde David Flusser het traditionele verschil, toen hij aan de stelling dat de grondslagen van de christologie allemaal joods en niet hellenistisch zijn, toevoegde: 'Toch kon de christologie zich gemakkelijker ontwikkelen in een niet-joodse omgeving, omdat deze niet gehinderd werd door de innerlijke weerstanden van het jodendom (b.v. tegen persoonsverheerlijking).<sup>164</sup> Ook hier weer kunnen we bij Logister dus een zekere ambivalentie constateren: van de ene kant geeft hij er in zijn hele artikel blijk van de bekommernis van de joodse traditie tegen persoonsverheerlijking van de messias te delen, van de andere kant ziet hij niet dat dit een uitgesproken joodse traditie is. In die zin is wat wij het vijfde motief hebben genoemd voor herbezinning van de christologie, in zijn artikel wel aanwezig, maar slechts anoniem.<sup>165</sup> Er verandert veel als aan die anonieme joodse traditie naam gegeven wordt, omdat pas dan expliciet en bewust gebroken wordt met de 'adversus iudaeos'-traditie op dit punt. Waarom dit zo belangrijk is, wordt in de volgende paragraaf uitgewerkt.

### 2.3 Drievoudige uitsluiting van joden

163. H. Küng/P. Lapide, *Jesus im Widerstreit: Ein jüdisch-christlicher Dialog*, Stuttgart/München 1976, 43.

164. D. Flusser, *Tussen oorsprong en schisma*, Hilversum 1984, 265.

165. Deze conclusie is des te merkwaardiger, omdat Logister wel weet heeft van en geïnteresseerd is in de verhouding tot het jodendom, zoals blijkt uit zijn boek *Heilsgeschiedenis en Jodendom*, Nijmegen 1984, waarin hij de discussie bespreekt tussen Pannenberg en Rendtorff over de plaats van Israël en daarbij een onmiskenbare voorkeur voor de positie van Rendtorff toont.

Wiel Logister heeft m.i. terecht drie brandpunten in de christologie aangewezen als knelpunten: incarnatie, zoendood en zending van de Geest. Ik volg in deze paragraaf diezelfde indeling.<sup>166</sup>

Een van de wortels van het exclusivisme van de traditionele christologie is ongetwijfeld de christelijke lezing van het Oude Testament. Dit is goed te zien aan de geschiedenis van de uitleg van Jesaja 7,14, een orakel waarover - zoals bekend mag worden verondersteld - in heel de christelijke traditie strijd is gevoerd met de joden. Dezen zeiden: dit woord over Immanuel sloeg op de geboorte van Hizkia, de zoon en opvolger van koning Achaz; christenen zeiden: nee, het slaat op Jezus en zijn geboorte uit de maagd Maria. Er werd gedraaid met het Hebreeuwse woord 'almah' om het maagd te kunnen laten betekenen, en er werd vanuit het woord Immanuel een hele christologie ontvouwd. Een van de argumenten die b.v. Thomas geeft voor zijn christologische duiding, is: zo'n erenaam kan toch alleen gelden voor Jezus, Gods eigen zoon? Nu zegt bijna iedere christelijke exegeet: het is geen directe profetie geweest over Jezus; de joden hadden gelijk dat het minstens in eerste instantie over Hizkia moet zijn gegaan. Uit dit ene voorbeeld kan blijken, hoe christenen eeuwenlang met het Oude Testament 'adversus iudaeos' zijn omgegaan als bron van exclusief denken. Het Oude Testament werd vol gezien van geestelijke zin, die aan de joden ontging omdat ze daarvoor blind waren; maar die zin lag dan ook juist in de verwijzing naar Jezus Christus. Daarmee werd het Oude Testament dus tegelijk leeg gemaakt van eigen zelfstandige zin; het diende als bevestiging van een exclusivistische christologie. De enige Immanuel was Jezus Christus.

Het Oude Testament - nu genomen in de zin van: de periode van het joodse volk vóór de komst van Jezus Christus - werd niet alleen leeggemaakt door het schema belofte/vervulling, zoals in het bovenstaande voorbeeld gebeurde, het werd door een ander geijkt schema, nl. wet tegenover evangelie, ook slecht gemaakt. Het volk had gefaald, was ontrouw en halsstarrig. Deze visie op de zonde van het oude Israël, dat de wet wel ontvangen had maar haar niet onderhield, heeft als een enorme voedingsbodem gefunctioneerd voor de opvatting, dat heil alleen van Jezus Christus is te verwachten.

Spraken we in verband met Immanuel over incarnatie, nu stoten we dus op het tweede knelpunt, de zoendood. De zonde van Israël diende daarvoor als zwarte achtergrond. Ook dit is zo niet meer houdbaar. De teksten waarin het Oude Testament zo slecht spreekt over Israël - en die zijn er inderdaad legio - zijn niet meer te beschouwen als Gods oordeel over Israël, punt uit. Zo'n beschouwingwijze noemen we tegenwoordig fundamentalistisch. Het zijn Israëls woorden over zichzelf, uitingen van interne godsdienstkritiek. Ze bewijzen dat het volk zich bekeerd heeft na zijn afval, anders waren die teksten nooit ontstaan, maar vooral: anders waren ze nooit als volksliteratuur bewaard gebleven. Toch hebben juist die teksten in de christelijke traditie gefunctioneerd als munitie tegen het joodse volk en werd het eigen christelijke gelijk ermee gestaafd. Ze werden voedingsbodem voor christelijk triumfalisme en voor christologisch exclusivisme. Tegenover de zonde van Israël, dat werd afgeschilderd als louter ontrouw en louter afvallig, werd Jezus Christus gesteld als redder uit de zonde, en wel als enige.

Ook de zending van de Geest werd exclusief met Jezus Christus verbonden. Thomas van Aquino b.v. trekt daaruit de conclusie, dat joden het goede nooit van harte of uit innerlijke

---

166. Ik vat hier en gedeeltelijk ook in het derde deel van dit artikel samen, wat ik elders reeds verder heb uitgewerkt, o.a. in Het oude testament in de systematische theologie, in: TvT 24 (1984) 97-114; in deze bundel in bewerkte vorm herdrukt als eerste bijdrage. Op het exclusivisme in de gangbare christologie ben ik uitvoeriger ingegaan in: Joden en christenen: één geloof? Een theologische beschouwing over de geschilpunten, in: Joden en christenen: een moeizaam gesprek door de eeuwen heen, red. L. Bakker/H. Goddijn, Baarn 1985, 144-176; in deze bundel vrijwel ongewijzigd herdrukt.

overtuiging konden doen; daarom, zegt hij, moesten ze van het kwade worden weerhouden door straf van dreigend onheil en tot het goede worden getrokken door aardse beloften; want de H. Geest is pas door Jezus Christus in onze harten uitgestort.<sup>167</sup> Het is duidelijk hoe hiermee bepaalde vooroordelen tegen de joden (zo ze er al niet door in het leven zijn geroepen) op zijn minst theologisch zijn onderbouwd.

In al deze gevallen - incarnatie, zoendood en geestzending, met de daarbij behorende exclusiviteit - waren de joden a.h.w. een soort prototype van niet-christenen. Wat gold voor de joden, gold voor allen die niet de zegening van het christelijk geloof hadden ontvangen, al gold het voor de joden wat duidelijker. Daarom raken we met de verhouding tot het Oude Testament en tot het joodse volk aan de wortel van het probleem waar ook in de zendingssituatie mee geworsteld wordt. Pas een theologie die doordringt tot die wortel, kan op een verantwoorde manier de verhouding tot de andere godsdiensten herzien. In het derde deel van dit artikel komen we hierop terug.

Toch is de christelijke traditie nooit puur exclusief geweest ten aanzien van de periode vóór Christus. De enige die wel zo dacht, was een ketter: Marcion. Bij hem gaat het dan ook niet meer om dezelfde God: christelijke verlossingsgod staat tegenover joodse scheppingsgod. De kerk heeft zich gedistantieerd van die gnostiek. Ze heeft exclusiviteit altijd verbonden met tenminste enige inclusiviteit. Maar dat betekende wel, dat al het goede dat in het Oude Testament aanwezig was, voor Christus in beslag werd genomen, of, om de term van Logister en Van de Beek te gebruiken: 'geclaimd' werd. Zoals Thomas zegt: het was in het Oude Testament aanwezig niet krachtens het Oude, maar door de voorafwerking van het Nieuwe, 'propter praevisa merita Christi'. Hij dacht daarbij b.v. aan de reeks oudtestamentische gelovigen uit Hebr. 11.<sup>168</sup> Hier geldt dus inderdaad wat Van Rossum van Samartha aanhaalt: 'inclusiviteit is slechts een vorm van exclusiviteit, omdat het mensen van andere geloven ongevraagd in het christelijke kamp binnenhaalt' (277). Het is volstrekt begrijpelijk, waarom Van Rossum en Logister deze vorm van inclusie afwijzen. Maar ook hier geldt: waar men zich nu aan stoort (en terecht) in de omgang met andere volken van andere cultuur en godsdienst, is gevormd in een confrontatie met Oude Testament en jodendom. Ook van deze exclusivistische inclusie ligt de wortel in de christelijke lezing van het Oude Testament en in de 'adversus iudaeos'-traditie. Maar dan rijst wel de vraag, die al gesteld moest worden naar aanleiding van een zekere dubbelzinnigheid in de artikelen van Van Rossum en Logister: is dit de enig mogelijke vorm van het inclusie-model?

Deze paragraaf samenvattend kan gezegd worden, dat de drievoudige vertakking van het exclusivisme in de christologie waar Logister op wijst, aan een en dezelfde christelijke lezing van het Oude Testament en aan een en dezelfde anti-joodse traditie ontsproten is. Omdat hier de oorsprong ligt van de nu als onjuist ervaren exclusiviteit, zal iedere herbezinning op de christologie onaf blijven en zelfs het gevaar lopen geheel verkeerde wegen in te slaan, indien niet allereerst deze 'adversus iudaeos'-traditie herzien wordt.

### 3. Voortgezette vingeroefening

Logister spreekt in zijn ondertitel bescheiden van 'vingeroefening'. Inderdaad is de problematiek die hij naar voren brengt, dermate gecompliceerd en ingrijpend, dat hier bescheidenheid bij het formuleren van een antwoord op haar plaats is. Naar het zich laat aanzien, zal nog lange tijd gezamenlijk en vanuit veel disciplines moeten worden gezocht, voordat bescheidenheid kan wijken voor stelligheid. De nu volgende paragraaf zet daarom de vingeroefening voort, en wel door vanuit het genoemde vijfde motief - dat naar mijn mening ook de hermeneutische functie heeft ervoor te zorgen dat men goed omgaat met de

---

167. Thomas Aquin, Summa theol., I-II, q. 107, a. 1, ad 2.

168. Zo b.v. ib. ad 2 en ad 3.

andere vier motieven en niet op dwaalwegen belandt - enige aanvullingen te geven. Eerst zullen we daarom trachten de wortel van een verkeerd exclusivisme op het spoor te komen (3.1). Vervolgens gaan we nader in op de vraag over de relativiteit van de messias, door te bezien hoe deze betrokken is op het rijk van God (3.2) en hoe zijn taak een dienst is die een einde kent (3.4). Uit dit alles blijkt intussen, hoe belangrijk de verhouding tot het jodendom is ook voor het gesprek tussen de kerken onderling (3.3). Tot slot wordt nog iets gezegd over de verhouding tot andere godsdiensten (3.5).

### 3.1 Geen perfectionisme

Niet slechts een bron, maar de oerbron van een exclusief denken in de christologie dat nu om tal van redenen niet meer te handhaven is, ligt - zo meende ik in het vorige deel te mogen concluderen - in een bepaalde christelijke lezing van het Oude Testament en een daarmee gepaard gaande anti-joodse traditie in het christendom. Deze conclusie is belangrijk maar nog weinig precies en kan verder worden genuanceerd. We zagen immers, dat voor Logister en nog duidelijker voor Van Rossum de diepste reden voor de afwijzing van de exclusivistische christologie in de praxis lag: een leer die (noodzakelijk en per se!) een verkeerde oriëntatie in het leven biedt, deugt niet en moet worden herzien. Dit lijkt een gezond hermeneutisch beginsel. Welnu, de wortel van de christelijke intolerantie en de reden van de keuze voor expansie als vorm van missioneren ligt m.i. niet zozeer in de exclusiviteitsgedachte op zichzelf of in een samengaan van exclusie en inclusie, maar in wat Dorothee Sölle heeft genoemd het 'perfectionisme' van de christologie'.<sup>169</sup> Alles is al gebeurd in het verleden, en wel volmaakt: het is 'perfectum'. Dit perfectionisme is mens-onvriendelijk, hoe mooi het zich ook voordoet. Ieder ander dan Jezus Christus wordt uitgeschakeld en buitengesloten (exclusie). De joden uit de periode vóór Jezus hadden het nog niet, zoals we hebben gezien; christenen hebben het wel, maar alleen dankzij Jezus. Het is allemaal al volbracht, in wat Heinz Kremers enigszins oneerbiedig maar zeer raak getypeerd heeft als een 'one-man-show'.<sup>170</sup> We hoeven het alleen maar te geloven. Er naar handelen moet ook wel, maar voegt niets toe; evenmin trouwens als het geloof er iets aan toevoegt; zoals er niet naar handelen ook niet wezenlijk afbreuk doet aan dit volmaakt volbrachte, al schaden we dan wel onszelf. Heel de geschiedenis wordt a.h.w. leeggezogen door dat ene punt, ervoor maar ook erna. Er gebeurt eigenlijk niets wezenlijk nieuws meer. Daarom is er ook geen exploratie nodig.

Dit 'perfectionisme' is kennelijk diep in de christelijke traditie binnengedrongen. Bij Van Ouwerkerk vinden we er sporen van waar hij de uniciteit van Jezus aldus omschrijft: 'dat in Jezus van Nazareth, betuigd als de Christus, God zich in feite op unieke en definitieve wijze heeft geopenbaard als de God voor ons' (213). Hoe inclusief alles daarna ook uitgelegd wordt (zoals Van Ouwerkerk wil doen): zo begeeft men zich in de doodlopende straat van een onjuist exclusivisme. In deze formulering ontbreekt ten enenmale de eindtijdelijke verwachting en daarmee het eschatologische 'nog-niet'. Alles is al gebeurd, God heeft zich op unieke en definitieve wijze geopenbaard. En dat was nu juist niet waar de eerste christenheid van overtuigd was. Die zag uit naar Jezus' komst - niet naar zijn weder-komst, wat er later van gemaakt werd - en wel naar zijn komst als messias, met het messiaanse rijk van gerechtigheid en vrede.

Het komt er m.i. allereerst op aan dit perfectionisme uit de christologie te weren. We moeten op onze manier weer iets leren van de eindtijdverwachting van de jonge christenheid. Daarmee wordt dan niet bedoeld de lijdzaamheid die daar bij kon horen en waartegen al in Handelingen 1 gewaarschuwd wordt, en evenmin het naïeve en ongeduldige enthousiasme

169. Aldus reeds in haar boekje *Stellvertretung*, Stuttgart/Berlijn 1965, vooral in haar kritiek op Karl Barth, 116vv.

170. H. Kremers, *De bijdrage van het Nieuwe Testament tot een christologie in de dialoog tussen christenen en joden*, in: *Joden en christenen*, l.c., 9-25.



waarvoor Paulus zijn Korintiërs wilde behoeden (en dat tot ontgoocheling leidde toen de Dag uitbleef bij wat in het Duits de geijkte term 'Parusieverzögerung' gekregen heeft). Wel wordt ermee bedoeld het bewustzijn van het grote nog-niet, van het nog uitstaan van de voltooiing, die wezenlijk ook met het aardse bestaan te maken heeft. In die zin moet de christologie ge(her)eschatologiseerd worden. Tijdens Jezus' aardse leven, en met name op het kruis, is iets heel beslissends, maar tegelijkertijd nog niet zo heel veel gebeurd. Jezus moet nog als de messias komen, zoals de jonge christenheid vroeg in de bede 'maranatha'.<sup>171</sup> Door zo'n wending naar de toekomst ontstaat ruimte voor exploratie van wegen naar heil in andere godsdiensten, zoals Van Rossums praktische keuze beoogt. Deze ruimte ontstaat doordat aansluiting wordt hervonden met een oude joodse traditie, waarin niet alleen Jezus maar ook de jonge christenheid nog stond. Conditie is wel, dat op dit punt gebroken wordt met de overbenadrukking van het 'al wel', van het door het Nieuwe Testament gebrachte heil. Deze te grote nadruk bracht van de weeromstuit een overbenadrukking van het 'nog niet' in het Oude Testament teweeg: alles werd daar nog niet aanwezig geacht wat pas in Christus kwam. Met het verwijderen van dit perfectionisme dicht men dus ook de kloof tussen Oude en Nieuwe Testament, wordt het Nieuwe minder nieuw en het Oude minder verouderd. Door bestrijding van dit perfectionisme kan m.i. de drievoudige vertakking van de uitsluiting van de joden, van waaruit de drievoudige exclusie in de christologie verder gegroeid is, bij de wortel worden aangepakt.

### 3.2 Jezus en het rijk van God

De omgekeerde nadruk in jodendom en christendom op de messias of op de messiaanse tijden, de verwisseling van 'wat-' naar 'wie-religie' waarover reeds gesproken werd, is een produkt van dit christologisch perfectionisme. Daarom was Anselmus' satisfactieeler, door Logister terecht aangewezen als misschien wel belangrijkste stut en steun van Jezus' exclusieve uniciteit, een duidelijke breuk met de joodse traditie. De christelijke hoop op heil wordt daarin immers geheel (en ook 'slechts') verbonden met dat ene gebeuren van deze ene persoon uit de geschiedenis, en ook nog ontwereldlijkt, gericht op het hiernamaals.

De messias verliest zo zijn betrekkelijkheid. In de joodse traditie is hij betrokken op het rijk van God, dat God eventueel ook zonder hem kan verwerkelijken. Messiaanse verwachting is voor (de meeste) joden wezenlijk, de figuur van de messias is relatief. In het Nieuwe Testament ligt dit enigszins anders. Daar is de komst van het rijk van God ongetwijfeld wezenlijk verbonden met de persoon en het optreden van Jezus van Nazareth. God zal zijn rijk niet vestigen zonder hem of buiten hem om; die gedachte druist in tegen de grondovertuiging van iedere nieuwtestamentische auteur. Dit werd door Denaux m.i. duidelijk aangetoond in zijn artikel. Maar we hebben geconstateerd, dat ook Logister diens voorzichtig geformuleerde slotconclusie zakelijk onderschrijft. Er is consensus over wat Schillebeeckx in zijn boek over Jezus op indrukwekkende wijze heeft aangetoond: naar de overtuiging van de jonge christenheid in al haar geledingen en variaties was Jezus de eschatologische profeet.<sup>172</sup> Jezus was een van de profeten, maar niet zomaar een van hen; Jezus was voor de jonge christenheid de enige profeet die op directe en onverbreekelijke manier met de komst van Gods rijk verbonden was. In die zin is Jezus voor het Nieuwe Testament dus volstrekt niet relatief, niet een godsdienstige leider naast anderen. Er is sprake van iets exclusiefs, wat zo alleen van Jezus kan worden gezegd. Maar daarmee is nog niet gegeven, dat Jezus voor het Nieuwe Testament zijn betrekkelijkheid - allereerst tegenover God maar ook ten aanzien van het rijk van God - zou hebben verloren. De teksten waar Logister op wijst en die bij Denaux slechts marginale aandacht krijgen, geven hiervan een duidelijk getuigenis.

171. Vgl. nog 1 Kor. 16, 22; zie ook 1 Thess. 1, 9-10, waar in een samenvatting van Paulus' verkondiging een oude eschatologische geloofsbelijdenis staat.

172. E. Schillebeeckx, Jezus, het verhaal van een levende, Bloemendaal 1974, b.v. 386.

### 3.3 Grondvraag van de oecumene

Dat de messias vergeleken met zijn rijk betrekkelijk is, is joodse traditie van voor en na Christus. Als het waar is dat dit inzicht in de latere christelijke traditie voor een groot deel verloren is gegaan en de messias daar inderdaad de plaats lijkt te hebben ingenomen van zijn rijk (en dat is toch wel de kern van het 'perfectionisme'), is dit een concretisering van wat in het derde deel van de hypothese werd bedoeld: ook het nee van het jodendom na Christus, waarin deze traditie immers wel bewaard is gebleven, blijkt theologisch belangrijk. De joodse traditie na Christus is voor de christelijke theologie een onontbeerlijke theologische vindplaats voor het verstaan van - om een uitdrukking van het tweede Vaticaans concilie te gebruiken - het grote 'gemeenschappelijke geestelijke erfgoed' van het oude Israël.<sup>173</sup> Het oudste schisma roept nog steeds vragen op, die beantwoord moeten worden alvorens een werkelijk geheel bevredigend antwoord te vinden is op de vragen die tussen de christelijke confessies gerezen zijn.

Dit geldt m.i. ook voor de leer van de rechtvaardiging - met de verhouding tussen geloof en werken en de waarde van de wet - waarin Logister een bron ziet van onjuist christologisch exclusivisme. Men kan zich afvragen of de discussie hierover tussen theologen van de diverse confessies inderdaad niet iets te gemakkelijk tot een irenisch einde gekomen is. Op dit punt is de verhouding tot het jodendom, dat door Paulus vanwege zijn vertrouwen op de werken zou zijn afgewezen en waarmee hij daarom zou hebben gebroken, direct in het geding. Als dit bij Paulus anders lag en men bij hem daarom niet kan spreken van een breuk met het jodendom, komt ook de oude controvers-theologische vraag tussen reformatie en romana in een nieuw licht te staan en moet die opnieuw worden gezien. Dit zou dan een duidelijk voorbeeld zijn, waarom de verhouding van het christendom tot het jodendom (voor en na Christus) een grondvraag te noemen is van de oecumene.<sup>174</sup>

### 3.4 Aardse en voorlopige taak van de messias

Na het intermezzo van de vorige paragraaf zetten we nu de bespreking voort van de relativiteit van de messias. In de joodse traditie heeft de messias een taak die gericht is op deze wereld en haar aardse loop. Die taak houdt op wanneer zij volbracht is. Dit is een verdere consequentie uit de reeds besproken betrokkenheid van de messias op het rijk van God. Toch mogen we dat rustig een tweede vorm noemen van relativiteit, die minstens even ingrijpend is als de eerstgenoemde. Het messiasschap is een dienst, een ambt of als men wil een functie, die ophoudt te bestaan zodra de taak is volbracht. Als Gods rijk gekomen is, is er geen sprake meer van een aardse koning die nog regeert. Ook de koninklijke messias heerst slechts zolang het rijk van God niet (volledig) gekomen is. Vanuit die joodse traditie over de voorlopigheid (in de dubbele betekenis van dit woord) van de messias, schreef Paulus aan de Korintiërs over het einde van Jezus' koningschap, dat te wachten staat na de overwinning op alle knechtende machten: 'Daarna komt het einde, wanneer hij (Christus) het koningschap aan God de Vader zal overdragen ... Want het is vastgesteld dat hij het koningschap zal uitoefenen tot hij al zijn vijanden onder zijn voeten heeft gelegd ... opdat God alles in allen zal zijn' (1 Kor. 15,24-25.28). Wel koning der eeuwen, maar niet koning in alle eeuwigheid. Zo gauw zijn heerschappij volledig is, is zij ook voltooid en voorbij. Het

---

173. Zie: Nostra Aetate, nr. 4; in: Constituties en Decreten van het 2e Vaticaans Oecumenisch Concilie, Amersfoort 1967, 246. Voor een bespreking van deze uitdrukking zie in deze bundel p. **Fout! Bladwijzer niet gedefinieerd.**

174. Overigens kan de verhouding tussen christendom en jodendom geen oecumenisch probleem worden genoemd, om de eenvoudige reden dat joden geen christenen zijn. Ook van joodse kant zou trouwens fel protest rijzen indien men het jodendom op die manier in de oecumene zou willen 'inlijven'. Het is dus van belang hier te onderscheiden tussen oecumenische vraag en grondvraag voor de oecumene.

messiasschap is een aardse taak tegen knechtende machten in; het is slechts een tegenmacht. Heersen is principieel dienen; als de dienst niet meer nodig is, is ook het heersen voorbij. Het messiasschap maakt zichzelf overbodig. Hier wordt dus niet een aardse macht vergoddelijkt of verabsoluteerd vanuit een absolutistische traditie van het Davidshuis! Met die suggestie zit Logister er wel heel erg naast. De macht van de messias is slechts een voorlopige. De zin in de geloofsbelijdenis die zegt dat aan zijn rijk geen einde komt (*cuius regni non erit finis*), kan dus alleen slaan op Gods rijk, niet op het rijk van de messias. Ook op dit punt heeft de joodse traditie een betrekkelijkheid van de messias (en daarmee van alle aardse macht) bewaard die in de christelijke traditie voor een groot deel verloren is gegaan.

### 3.5 Verhouding tot de andere godsdiensten

In het voorafgaande werd een stelling verdedigd die het tegenovergestelde benadrukte van wat in de 'adversus iudaeos'-traditie steeds weer is beklemtoond.<sup>175</sup> Deze stelling luidde: latere christelijke geloofsovertuigingen blijven principieel verbonden met de joodse wortel waaruit zij zijn voortgekomen. Ontraditioneel kan deze stelling niet worden genoemd, want in deze overtuiging ligt de reden waarom de kerk steeds heeft vastgehouden aan het Oude Testament als deel van haar eigen schrift. Maar al kan ze niet ontraditioneel worden genoemd, ze is in de traditie wel in de verdrukking gekomen, zeker als we haar formuleren in haar omgekeerde vorm, waarmee de kritische pointe ervan duidelijker naar voren treedt: waar latere christelijke geloofsovertuigingen los van hun joodse wortel een geheel eigen leven zijn gaan leiden, is sprake van wildgroei. Wij gebruikten voor deze stelling ook het beeld van de 'missing link', die beschouwingen vanuit andere motieven wezenlijk kon aanvullen. Is dit tot nu toe ook gebleken? Met betrekking tot de veelvormigheid van het Nieuwe Testament werd de stelling wel bevestigd. Logister heeft immers alle aandacht gegeven aan wat in feite de 'joodse wortel' van de Jezus-traditie kan worden genoemd. Maar staat een ander belangrijk motief voor herbezinning, nl. het open gesprek met andere godsdiensten als b.v. het boeddhisme, niet haaks op dit criterium? Wordt zo'n gesprek niet geblokkeerd als het gebonden wordt aan een 'joodse wortel'?

Op het eerste gezicht lijken deze twee motieven voor herbezinning inderdaad moeilijk met elkaar te verenigen. Getuigen niet veel passages van het Oude Testament van een afkeer van alle godsdienstigheid die uit iets anders bestaat dan uit het geloof in de eigen God van Israël? Karl Barth, maar ook Bonhoeffer en Miskotte en vele anderen hebben terecht gewezen op deze traditie van godsdienstkritiek in het oude Israël. Als men deze constatering veralgemeniseert en aanneemt, zoals Barth doet, dat religie 'ongeloof' is in de zin van eigenmachtige poging zich datgene toe te eigenen wat alleen in genade en openbaring van God te ontvangen is,<sup>176</sup> wordt een gesprek met andere religies er inderdaad niet eenvoudiger op. Ook vanuit een welhaast tegengesteld gezichtspunt rijst hetzelfde probleem. Verschillende theologen uit landen van de derde wereld, onder wie b.v. de door Van Rossum geciteerde Samartha, beschouwen de oudtestamentische periode louter als een voorbereiding op de komst van de Christus, en wel een voorbereiding die door een andere godsdienst vervangen kan worden. Zo moge de godsdienst van Israël indertijd voor de joden de toegangspoort zijn geweest tot het geloof in Jezus Christus, in andere tijden en voor andere volken kan b.v. ook het boeddhisme die functie vervullen.<sup>177</sup> Wie alle christelijke geloofsexpressie blijvend bindt aan een joodse wortel waaruit zij ooit historisch is

---

175. Dit betekent niet, dat de 'adversus iudaeos'-traditie zonder meer een afdwaling moet worden genoemd. De stelling sluit verschil met de joden en daarmee ook geloofspolemiek met hen niet uit. Wel drukt zij een wezenlijk complementaire gedachte uit, die in de hitte van het debat met het jodendom vaak vergeten is.

176. Zie vooral K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, 1/2, Zollikon/Zürich 1960, par. 17: 'Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion', 304-397.

177. S.J. Samartha, *Courage For Dialogue: Ecumenical Issues in Interreligious Relationships*, Genève 1981.

voortgekomen, aldus deze theologen, blokkeert de noodzakelijke flexibiliteit voor andere godsdiensten.

Het kan niet de bedoeling zijn hier uitvoerig in te gaan op deze onderling zeer verschillende visies. Toch kunnen we ze niet helemaal onbesproken laten, gezien onze vraagstelling en hypothese. Over de barthiaanse gelijkstelling tussen religie en ongeloof, die een systematiserende en generaliserende duiding is van de oudtestamentische religiekritiek, zijn reeds van vele kanten kritische vragen gesteld.<sup>178</sup> De visie van Samartha en sommige andere theologen uit de derde wereld is een variant van het oude substitutiedenken: de kerk, resp. Jezus Christus, neemt de plaats in van het oude Israël, dat na diens komst heeft afgedaan. We bevinden ons dan in de ongebroken 'adversus iudaeos'- traditie, in een aan de nieuwe situatie van de interreligieuze dialoog aangepaste versie: na de opstap van het oude Israël naar Christus toe zijn nu andere toegangen tot Christus denkbaar. Tevens vinden we aldus ook in India een voorbeeld van wat Van Ouwerkerk m.i. terecht meent waar te nemen in onze westerse cultuur: de moeite die men heeft in religieus opzicht vrede te nemen met het feitelijke en het bijzondere, het niet te beroven van zijn onvervangbare uniciteit of te herleiden tot iets algemeen (226).

Maar, zo kan men insisteren, is dan dat feitelijke en bijzondere van Israël niet werkelijk een onnodige barrière in het gesprek van christenen met boeddhisten of hindoes in een land als India? Het antwoord hangt af van de vraag welke blijvende waarde het Oude Testament voor de christen bezit en ook wat het werkelijkheidsgehalte is van de uitspraak van het tweede Vaticaans concilie die boven reeds werd aangehaald, waar de verklaring 'Nostra Aetate' 'het gemeenschappelijk geestelijk erfgoed' van joden en christenen 'zo groot' noemde. Indien deze uitspraak ernstig mag worden genomen, is de godsdienst van Israël niet slechts een voorbereiding geweest die zomaar door een andere kan worden vervangen, maar was daarin reeds veel aanwezig dat behoort tot de blijvende wezenlijke kern ook van het christendom. Onnodige barrière is dit erfgoed dan niet.

Dus toch wel een barrière? In zekere mate wel, want dit erfgoed verhindert dat men bepaalde tradities uit andere godsdiensten kan overnemen die daarmee duidelijk in strijd zijn. Deze 'wortel' bevat immers godsdienstkritiek. Maar juist die godsdienstkritiek maakt het mogelijk om, wanneer men in gesprek gaat met andere godsdiensten, het gesprek met de huidige geseclariseerde wereld niet te blokkeren. En wel om twee redenen. Allereerst vanwege het scheppingsgeloof van Israël. Dat betekende een ontgoddelijking van zon, maan en sterren die in de buurlanden werden aanbeden, of van de natuurkrachten die voor de vruchtbaarheid zorgden, maar ook (door de 'heis ho theos'-traditie) een ontgoddelijking van de Egyptische farao en van de menselijke koningen of de Romeinse keizer en daarmee in principe van heel de politiek. Deze kenmerken maken een gesprek met de huidige geseclariseerde wereld mogelijk. Vermoedelijk heeft dit b.v. bij het boeddhisme, waar ook een hele verbleking van de godenwereld plaats heeft gevonden, aanzienlijke parallellen. Het oude Israël, ook al ging het tenslotte in verrijzenis en eeuwig leven geloven, is echter tevens gekenmerkt door verknochtheid aan de aarde, en vooral getekend door een niet aflatende hoop dat de menselijke geschiedenis niet een puur zinloos lot hoeft te zijn, dat men slechts te doorstaan heeft. Ook deze overtuiging houdt een (ongetwijfeld kritisch) gesprek met de hedendaagse seculiere wereld open,<sup>179</sup> terwijl het boeddhisme hier eerder een volkomen andere denkwijze vertegenwoordigt. Beter dan religie in het algemeen te veroordelen zou men de religiekritiek van het oude Israël daarom concreet moeten bezien, waardoor zij

---

178. Overigens is het belangrijk deze gelijkstelling niet los te zien van de context waarin zij bij Barth staat. Deze context is niet een oordeel over andere religies als b.v. islam of boeddhisme, maar kritiek op de religieuze verleiding bij christenen. In zijn leer over de 'lichten' heeft Barth later sterke nuancerings aangebracht juist ten aanzien van andere godsdiensten en hun stichters; zie Kirchl. Dogm., IV/3, par. 69, 2: 'Das Licht des Lebens'.

179. Aldus b.v. bij Bonhoeffer, voor wie 'religie' o.a. een ontbreken van deze aardsheid betekent.

mogelijk hulp kan bieden bij de exploratie van wat goed is of verkeerd in andere religies. Indien het 'nog niet' van het christendom erkend wordt, ligt de weg ook open om van deze exploratie te leren.

Maar de belangrijkste reden waarom van een conflict tussen de twee motieven geen sprake hoeft te zijn, is al eerder verwoord. Ten aanzien van de joden heeft het exclusivisme in zijn drievoudige vertakking het eerst en het hevigst gewoekerd. Wie vanuit een herbronning van het gemeenschappelijke erfgoed de relatie met het jodendom op dit punt herziet, neemt m.i. de wortel weg van de christelijke intolerantie die bij het contact met andere godsdiensten zo'n belemmering blijkt te zijn.

# JODEN EN CHRISTENEN: ÉÉN GELOOF? EEN THEOLOGISCHE BESCHOUWING OVER DE GESCHILPUNTEN

## Inleiding

David Flusser besluit een kritische bespreking van Martin Bubers bekende werk *Twee wijzen van geloven* aldus: 'Wij moeten beseffen dat wij joden en christenen in het geloof zijn verbonden en dat wij, gelovend, tesamen met de kerkelijke broeders Abba, 'Vader' kunnen roepen.'<sup>180</sup> In zijn 'stellingen over jodendom en christendom' formuleert hij het nog bondiger: 'Christendom en jodendom zijn in feite één geloof.'<sup>181</sup> Ongetwijfeld klinkt deze uitspraak wat minder kras, indien men haar niet isoleert van vele andere uitspraken waarin Flusser de grote verschillen benadrukt binnen wat hij hier noemt het éne geloof van joden en christenen. Opmerkelijk blijft ze niettemin. Mag deze uitspraak worden gehoord als een hoopvol geluid in het moeizame gesprek tussen joden en christenen door de eeuwen heen? Of is ze een irenische verdoezeling van de ware en wezenlijke verschillen die joden en christenen noodzakelijk gescheiden moeten houden? Zijn joden en christenen werkelijk in één en hetzelfde geloof met elkaar verbonden?

Deze vraag is veel te ruim om uitputtend besproken te worden binnen het kader van een betrekkelijk kort artikel. Wel lijkt het mogelijk om hier een overzicht te bieden van de theologische strijdvragen die tussen joden en christenen in het geding zijn. Ik hoop dat wanneer wij onze aandacht daarbij vooral richten op de theologische samenhang en oorsprong van de strijdvragen, ook de vraag over het (wel of niet) éne geloof althans in principe nader tot een antwoord kan worden gebracht.

Om die samenhang en oorsprong zichtbaar te maken, volg ik in het eerste deel (1) de ontstaansgeschiedenis van de geschilpunten. Ook hier is het oogmerk echter theologisch. Het is derhalve niet de bedoeling om de wording van ieder geschilpunt concreet historisch na te gaan. Wanneer de erfzonde aan de orde komt, zullen we ons b.v. niet afvragen of dit tertiaire twistpunt pas vanaf Augustinus en onder diens invloed zo'n belangrijke rol is gaan spelen of door welke maatschappelijke factoren dit bevorderd werd. Deze theologische beschouwing steunt op gedetailleerde historische bijdragen, zoals die van M. Parmentier over de beginperiode van de Kerk,<sup>182</sup> en zij moet daar verder door worden aangevuld. Hier volstaan wij met het vaststellen van een bepaald tijdstip (*terminus a quo*) waarop een geschilpunt nog niet als belangrijk en expliciet thema tussen joden en christenen aan de orde was, en een later tijdstip (*terminus ad quem*) waarop dit duidelijk wel het geval was. Zo komen we tot de onderscheiding tussen primaire (1.1), secundaire (1.2 - 1.3) en tertiaire geschilpunten (1.4). Primair noem ik die geschilpunten, die van meet af aan met de christelijke verkondiging gegeven waren. Secundair zijn die geschilpunten die, hoewel niet van meet af aan gegeven, toch reeds in geschriften van het Nieuwe Testament duidelijk naar voren treden, ook al hebben ze later mogelijk een extra verscherping ondergaan. Tertiair ten slotte worden die geschilpunten genoemd, die reeds een hele dogmatische ontwikkeling veronderstellen en daarom als zodanig nog niet of minstens niet ondubbelzinnig in teksten van het Nieuwe Testament te lezen zijn. Tegelijk met de onderscheiding, waardoor reliëf

---

180. David Flusser, *Tussen oorsprong en schisma; artikelen over Jezus, het jodendom en het vroege christendom*, B. Folkertsma Stichting voor Talmudica, Hilversum 1984, 257. Flusser was hoogleraar aan de Hebreeuwse Universiteit te Jeruzalem, met als leeropdracht de periode van de Tweede Tempel en het vroege christendom. Hij gaf ook regelmatig gastcolleges aan de Katholieke Theologische Hogeschool te Amsterdam.

181. *Stelling* 56; a.w., 269.

182. M.F.G. Parmentier, *Joodse oorsprongen van het christendom*, in: L.A.R. Bakker en H.P.M. Goddijn (red.), *Joden en christenen. Een moeizaam gesprek door de eeuwen heen*. Ambo, Baarn, 1985, 40-63.

ontstaat, besteden we vanzelfsprekend ook aandacht aan de onderlinge verwevenheid en samenhang van de geschilpunten.

In het tweede deel (2) ga ik in een theologische herbezinning nader in op de centrale vragen die door het eerste deel werden opgeroepen. In hoeverre mogen of moeten de geschilpunten opnieuw worden geïnterpreteerd? In hoeverre zijn bepaalde geschilpunten door een nieuwe ontwikkeling in de theologie misschien zelfs verdwenen of minstens aan het verdwijnen? Blijven de (overige) geschilpunten noodzakelijk scheidend in die zin, dat niet over één geloof van joden en christenen kan worden gesproken? Het gaat hierbij om vragen van hermeneutische aard over het lezen van de Schrift en meer in het bijzonder van het zgn. Oude Testament (2.1 - 2.2), en om christologisch-soteriologische vragen over de persoon van Jezus Christus en zijn betekenis voor ons (2.4 - 2.8). Daartussenin (2.3) worden in het kort de veranderingen besproken, die zich aan joodse zijde voltrekken of deels reeds voltrokken hebben. Het geheel wordt afgesloten met een nabeschuiving (3) over de gevaren en mogelijkheden van een joods-christelijke dialoog.

## 1. De theologische geschilpunten

### 1.1 De twee oorspronkelijke geschilpunten: Jezus en de Schrift

Misschien wel het meest in het oog springende verschil tussen de joodse en christelijke tradities is de status van de heidenen. Bijna van meet af aan heeft de jonge Kerk op een andere manier dan in het jodendom gebruikelijk was, zich ook gericht tot niet-joden. In feite is de christelijke Kerk al na enkele generaties zelfs bijna uitsluitend een Kerk uit de heidenen geworden. Dat was een opmerkelijke ontwikkeling. Jezus had immers van zichzelf getuigd: 'Ik ben alleen maar tot de verloren schapen van het huis Israël gezonden' (Mt. 15, 21).<sup>183</sup> Hoe opmerkelijk deze ontwikkeling ook voor de christelijke beweging zelf was, wordt verwoord in Hand. 10,1-11,18. Maar reeds eerder heeft Paulus bepleit, dat binnen de christelijke gemeente joden en heidenen volledig gelijkberechtigd zijn door hun geloof in de verrezen Heer. Zo schreef hij aan de Galaten: 'Er is geen jood meer of Griek, geen slaaf of vrije, man of vrouw, allen zijt gij één in Christus' (Gal. 3,28). Voor de apostel der volkeren (Rom. 11,13) was er een onmiddellijk verband tussen de gelijkberechtiging van de heidenen en de betekenis van de joodse Wet binnen de gemeente.

Daarmee stoten we op een tweede uitermate belangrijk verschil tussen joden en christenen. Tegenover de heidenchristenen van Galatië formuleerde Paulus in krasse taal, dat zij na in Christus gedoopt te zijn niet 'daarboven op' nog de joodse Wet moesten gaan onderhouden: 'Als ge uw heil in de Wet zoekt, hebt ge met Christus gebroken, hebt ge de genade verbeurd.' (Gal. 5,4).

Toch vormde niet de gelijkberechtiging van de heidenen, noch de heilsbetekenis van de joodse Wet, maar de status van de gekruisigde Jezus de oudste kern van het apostolisch getuigenis en daarmee de oorsprong van alle andere geschilpunten. Heidenen en Wet - hoe belangrijk ook - zijn dus secundair. Dit blijkt ook uit het feit dat hierover in de jonge Kerk eerst nog een hevige strijd moest worden gestreden. De status van de heidenen en de status van de Wet waren voor Paulus implicaties van de status van de verrezen Heer en diens betekenis; implicaties die hij met kracht van argumenten expliciteerde, juist omdat ze niet van meet af aan expliciet waren geweest. Daarentegen zijn de apostolische geschriften letterlijk van A tot Z doortrokken van het positieve antwoord op de vraag die Johannes vanuit de

---

183. Volgens de bijbelkritiek moet dit woord historisch wel op Jezus teruggaan en dus gerekend worden tot de 'ipsissima verba' (de eigen woorden van Jezus), omdat dit woord voor de zending van de Kerk onder de heidenen eerder een belemmering zou kunnen betekenen.

gevangenis aan Jezus liet stellen: 'Zijt Gij de Komende, of hebben wij een ander te verwachten?' (Mt. 11, 2). Als een symfonie met talloze variaties op hetzelfde thema klinkt het in heel het Nieuwe Testament: 'Degene over wie Mozes in de Wet geschreven heeft en ook de profeten, Hem hebben wij gevonden: Jezus, de Zoon van Jozef, uit Nazareth' (Joh. 1,45).

De twist tussen joden en christenen heeft van oudsher als kernstuk het geloof in Jezus als degene die komen moet, als de messias, de Christus. De twist tussen joden en christenen was dus in oorsprong een twist tussen joden en joden: joden die wel en joden die niet in Jezus als de messias geloofden stonden tegenover elkaar. Het grote struikelblok daarbij was (toen!) vooral Jezus' kruisdood (vgl. 1 Kor. 1,23). Treffend heeft Lucas deze ergernis voor de joden in beeld gebracht in zijn verhaal over de leerlingen die op weg waren naar Emmaüs. Jezus' kruisdood was voor hen een beslissende contra-indicatie tegen hun tot dan toe gekoesterde verwachting dat Jezus 'degene zou zijn die Israël ging verlossen' (Luc. 24,21). Hoe zou een gekruisigde nog iets kunnen doen voor zijn volk? Uit dit verhaal blijkt echter ook, dat in het geschilpunt over de gekruisigde Jezus een ander twistpunt van meet af aan verbonden was: de interpretatie van de joodse bijbel, die nu in de christelijke Kerk het Oude Testament genoemd wordt. Het antwoord betekende immers een grondige herinterpretatie van hun eigen traditie door een nieuwe lezing van hun oude Schriften. 'Moest de Messias dit alles niet lijden om in Zijn glorie binnen te gaan? Beginnend met Mozes verklaarde Hij hun uit al de profeten wat in al de Schriften op Hem betrekking had.' (vers 26-27).

Deze combinatie vinden wij verwoord in veel teksten van het Nieuwe Testament; zij behoort duidelijk tot het oudste christelijke traditie-bestand. Zo vatte b.v. Paulus de kern van zijn verkondiging bondig aldus samen: 'Dat Christus gestorven is voor onze zonden volgens de Schriften, dat Hij begraven is en dat Hij is opgewekt op de derde dag volgens de Schriften', waaraan hij toevoegde dat deze kern ook aan hem zelf reeds zo verkondigd was (1 Kor. 15,3-4). Ongetwijfeld kent deze oudste apostolische verkondiging over Jezus van Nazareth zelf al variaties en verschillen in accenten.<sup>184</sup> Steeds echter komt de gelovige identificatie van Jezus (als de Komende, als de verwachte messias, als de verrezen Heer, als de vernederde en verhoogde Wijsheid, als de blijvende Hogepriester enz.) tot stand in een nieuwe interpretatie van de oude Schriften. Samenvattend mogen we daarom zeggen: in hun onderlinge samenhang vormen de christologische duiding van Jezus van Nazareth en de nieuwe lezing van de oude Schriften de twee oorspronkelijke geschilpunten. Zij brachten een scheiding teweeg allereerst tussen joden en joden en later tussen de christelijke Kerk en het joodse volk. Alle andere geschilpunten tussen joden en christenen hebben hier hun theologische wortel.

## 1.2 Het oudste secundaire geschilpunt: Kerk en Israël

De twee oorspronkelijke twistpunten - vooral het eerste - zijn in de loop der eeuwen enorm geëscaleerd. Maar al heel snel, nog in de apostolische tijd, is uit hen samen een nieuw twistpunt geboren. Met een beroep op Jesaja noemt het Johannes-evangelie de joden die niet in Jezus gingen geloven 'verblind' (Joh. 12,40-41; vgl. Joh. 9,39-41). Reeds lang tevoren had Paulus het beeld gebruikt van een 'sluier' die over de boeken van het Oude Testament ligt en alleen wordt weggenomen voor wie zich tot Christus wendt (2 Kor. 3,12-16). Deze beelden van blindheid en sluier, waarmee de twee oorspronkelijke kernpunten van de christelijke verkondiging antithetisch tegenover de joden werden geaffirmeerd, hebben geschiedenis gemaakt.<sup>185</sup> Het is merkwaardig te zien hoe de christologische lezing van het

---

184. Zie hierover Edward Schillebeeckx, *Jesus, het verhaal van een levende*, Nelissen, Bloemendaal 1974, 328-358. Zie ook H. Kremers, *De bijdrage van het Nieuwe Testament tot een christologie in de dialoog tussen christenen en joden*, in: L.A.R. Bakker en H.P.M. Goddijn (red.), *Joden en christenen. Een moeizaam gesprek door de eeuwen heen*. Ambo, Baarn, 1985, 9-25.

185. Zo werd in de middeleeuwen tegenover het beeld van de Kerk vaak een geblinddoekte Synagoge geplaatst.



Oude Testament voor latere christelijke auteurs niet alleen de enig juiste lezing geweest is, maar met welk een onschokbare evidentie zij de joodse lezing als onjuist meenden te kunnen afwijzen. Dit zien wij b.v. reeds in de Dialoog met Trypho van de martelaar Justinus rond het midden van de tweede eeuw, die met dit geschrift de weg effent voor de patristische *Adversus-Judaeos* (tegen de joden) literatuur. De jood Trypho stelt daar de vraag: Bewijs ons dat Jezus degene is, over wie deze profetieën zijn gezegd. Justinus antwoordt daarop met een verwijzing naar Jeremia 4,22: 'God Zelf noemt uw uitleggers dom, omdat zij beweren dat deze profetieën niet werden gesproken over Christus, maar over Salomon, toen hij de Verbondsark naar de Tempel overbracht.' En dan voegt hij eraan toe: 'maar ik ben er zeker van, dat iedereen zal toegeven dat geen van de poortbewakers van de Tempel te Jeruzalem ooit over Salomon (al was hij nog zo'n glorierijke koning) of over de Verbondsark zou hebben gezegd: wie is deze Koning van Glorie?'.<sup>186</sup> 'Iedereen', maar niet Trypho en de joden; evenmin de huidige exegete - maar daarop kom ik later terug.

Zo ontstond tussen joden en christenen een nieuw twistpunt, secundair ten opzichte van de reeds genoemde, maar wel uitermate belangrijk als onmiddellijke bron van christelijke jodenhaat of jodenverachting, gepaard aan een eigen superioriteitsgevoel. Bedoeld is de visie op de Kerk als het nieuwe en geestelijke Israël tegenover het 'ongelovige' en 'hardnekkige' Israël naar het vlees. Het feit dat het joodse volk als geheel niet in Jezus ging geloven, vormde een geweldige bedreiging voor de geloofwaardigheid van de christelijke verkondiging, het vormde een nieuwe ergernis die niet minder groot was dan de ergernis van het kruis. In het waarschijnlijk oudste geschrift van het Nieuwe Testament kunnen we al zien hoe Paulus zich hieraan moet hebben gestoten (1 Thess. 2,14-16). Nog in de Brief aan de Romeinen spreekt hij over een grote droefheid en een pijn in zijn hart die niet ophouden (Rom. 9,2). Hier echter heeft hij zijn ergernis (bijbels synoniem voor ongeloof) overwonnen. Had hij in de Thessalonisenzbrief nog geschreven dat de toorn van God in volle mate over de joden was gekomen (1 Thess. 2,16), dan vraagt hij zich nu af: 'Heeft God dan Zijn volk verstoten?' En hij antwoordt onmiddellijk: 'Volstrekt niet.' Dat geldt voor hem ook voor die joden, die Jezus niet hebben aanvaard: 'Al staan zij vijandig tegenover het evangelie - maar dat is uw winst - toch blijven zij Gods vrienden krachtens Zijn uitverkiezing, omwille van de aartsvaders. Want God kent geen berouw over Zijn genadegaven, noch over Zijn roeping' (Rom. 11,28-29). Paulus spreekt hier niet een profetische blik, hij voorziet een gevaar bij christenen uit de heidenen, een gevaar dat in de kerkgeschiedenis maar al te reëel geworden is: zelfoverschatting van christenen ten koste van het joodse volk. Want de zojuist geciteerde verzen zijn ingeleid met de aankondiging dat hij zich nu richt tot hen die uit het heidendom gekomen zijn (Rom. 11,13). En precies tot hen zegt hij: 'Overschat uzelf niet, broeders' (vers 25). Tegen die zelfoverschatting van christenen uit de heidenen in belijdt hij Gods blijvende trouw aan het joodse volk, ook al gelooft het niet in Jezus. Wanneer wij de kerkgeschiedenis overschouwen, is het waarlijk niet overdreven om te zeggen dat Paulus' vermaning aan de christenen uit de volkeren maar weinig resultaat heeft geboekt. Integendeel. Het conflict tussen Kerk en Synagoge, dat - gezien het geringe succes van de christelijke verkondiging onder de joden - noodzakelijk voortvloeyde uit de eerste fundamentele geschilpunten, heeft zich verhard tegen Paulus' uitdrukkelijke waarschuwing in. Reeds de oudst bewaard gebleven christelijke paaspreek eindigde met een indringende verkondiging van de verwerping van Israël:

De Heer heb jij (Israël) verlaten,  
en niet werd jij gevonden door Hem.

---

Als 'sluier over het Oude Testament' is herhaaldelijk de joodse talmoed aangewezen, die op grond daarvan publiekelijk werd verbrand, gekuist of op de Index van verboden boeken geplaatst; zie hierover P.W. van Boxel, *Rabbijnenbijbel en Contrareformatie*, Gooi en Sticht, Hilversum 1983, 63-67.

186. Justinus Martyr, *Dialogus cum Tryphone*, nr. 36 (vert. Bibliothek der Kirchenväter, nr. 33, 54-55). Zie over deze dialoog ook: F.E. Talmage (ed.), *Disputation and Dialogue: Readings in the Jewish-Christian Encounter*, KTAV, New York 1975, 89-90 (inleiding), 92-99 (ingekorte Engelse vertaling).

De Heer heb jij te gronde gericht,  
grondig ben jij zelf te gronde gericht  
en nu lig jij dood terneer.<sup>187</sup>

Hier werd ook - kort na het jaar 135, waarin de opstand van Bar Kochba door de Romeinse bezetter was neergeslagen en het aan joden verboden werd om nog in Jeruzalem te wonen - een rampzalige verbinding gelegd tussen het lot van het joodse volk en de kruisdood van Jezus. Het lijden van de joden werd geïnterpreteerd als straf voor hun ongelooft en als consequentie van hun verwerping. Het mag als bekend worden verondersteld, welk een desastreuze uitwerking zulke gedachten in latere tijden voor de joden gekregen hebben, toen de Kerk macht had gekregen op maatschappelijk en politiek gebied.<sup>188</sup> Bovendien heeft dit soort denken onder christenen de gevoeligheid voor het leed van joden afgestompt. Dat Hitler bij zijn afschuwelijke jodenvervolgning zo opmerkelijk gering verzet heeft ondervonden van de kant van de christenen, heeft in de aloude theologische verbinding verwerping-lijdenstraf ongetwijfeld een belangrijke oorsprong.

### 1.3 Onderlinge verwevenheid van de geschilpunten

Uit de paaspreek van Meliton blijkt, hoe primaire en secundaire geschilpunten ineengrepen en elkaar versterkten. Van zo'n escalatie, met als gevolg een aangescherpt conflict tussen Kerk en Synagoge, zouden (helaas) veel voorbeelden te geven zijn. Het is niet de bedoeling van dit artikel om hier een opsomming van te geven. Wel wil ik hier nog een tekst ter sprake brengen; enerzijds omdat deze symptomatisch kan worden geacht voor volkse verkondiging in de middeleeuwen, anderzijds omdat hij een goed uitgangspunt vormt voor beschouwingen over de-escalatie van het conflict tussen christenen en joden.

De tekst waar het om gaat, is het *Mystère d'Adam* uit het twaalfde-eeuwse Frankrijk.<sup>189</sup> Einde en climax van dit mysteriespel is het strijdgesprek dat de profeet Jesaja voert met een eigentijdse jood over de profetieën uit zijn boek. Het betreft het messiaanse visioen van hoofdstuk 11 en een tekst uit het zevende hoofdstuk (7,14), die uitgelegd wordt als een overduidelijke voorspelling van de geboorte van Jezus uit de maagd Maria. Dit laatste vers vormde trouwens al een klassiek strijdpunt sinds de tijd dat Justinus rond het midden van de tweede eeuw zijn joodse gesprekspartner Trypho van diens ongelijk trachtte te overtuigen. Met alle retorische bekwaamheid worden door de Jesaja van het mysteriespel alle tot nu toe besproken twistpunten bij elkaar gebracht. Om zijn ongelooft verdient het joodse volk verworpen te zijn (escalatie van het oudste secundaire geschilpunt): het is dom en onverstandig omdat het zijn eigen Schrift niet verstaat, anders zou het immers geloven in Jezus als de aan Israël beloofde messias (de beide primaire geschilpunten).<sup>190</sup> Toch maakt juist dit mysteriespel ook iets anders duidelijk: zo kunnen wij nu de Schrift niet meer lezen. Er heeft sindsdien dus een zeer belangrijke verschuiving plaatsgevonden. De paradoxale situatie doet zich voor, dat de meeste christelijke exegeten en systematische theologen nu het standpunt van de berispte jood hebben overgenomen - zeker wat betreft de directe en letterlijke zin van een tekst als het orakel van Jesaja aan koning Achaz over de jonge vrouw, die een zoon zal krijgen, die Emmanuel, 'God met ons', genoemd zal worden. Ook veel hedendaagse christelijke exegeten en theologen kunnen dit vers niet meer lezen als een directe profetie van Jesaja, waarin deze profeet zelf de geboorte van Jezus uit de maagd

---

187. Meliton van Sardes, *Peri Pascha*, nr. 99. Zie over deze tekst H.J. Auf der Maur, *De paaspreek van Meliton van Sardes; joodse wortels - christelijke interpretaties - anti-joodse polemiek*, in: L.A.R. Bakker en H.P.M. Goddijn (red.), *Joden en christenen. Een moeizaam gesprek door de eeuwen heen*. Ambo, Baarn, 1985, 64-80.

188. Zie b.v. Hans Jansen, *Christelijke theologie na Auschwitz*, deel 1: *Theologische en kerkelijke wortels van het antisemitisme*, Boekencentrum, Den Haag 1981.

189. Zie \_ 2.3 van de tweede bijdrage in deze bundel, m.n. op blz. **Fout! Bladwijzer niet gedefinieerd.**

190. Zie F.E. Talmage, a.w. (noot **Fout! Bladwijzer niet gedefinieerd.**), 90-91; de Engelse vertaling van de Jesaja-passage daar op 100-108.

Maria zou hebben willen aankondigen, evenmin als de berispte jood uit het mysteriespel of ook Trypho uit Justinus' dialoog dit vers zo konden lezen. Bij de theologische herbezinning komen we uitvoerig terug op dit merkwaardige feit.

De secundaire geschilpunten blijken ook onderling met elkaar verweven te zijn. In het voorafgaande werden er drie genoemd. Behalve de verhouding tussen Kerk en Israël, die uitvoeriger besproken werd, werden al in het kort twee andere aan de orde gesteld. Allereerst de status van de heidenen en in nauwe samenhang daarmee de kwestie van de joodse Wet. Deze twee laatste geschilpunten waren weliswaar in eerste instantie niet zozeer strijdvragen tussen christenen en joden, maar tussen christen geworden joden onderling over wat er van de heidenen moest worden gevraagd: onderhouding van de joodse Wet (b.v. door besnijdenis) 'boven op' het geloof in Jezus Christus of niet. Zeker hield dit ook een veranderde houding in van de christen-joden ten aanzien van hun eigen wet. Daar waar deze wet concreet een belemmering vormde voor de gemeenschap tussen joden en heidenen in Christus, was de Wet niet alleen niet meer bindend, maar werd de naleving ervan voortaan zelfs verboden verklaard, ook voor de christenen uit de joden. Nog steeds een binnenkerkelijke twist. Paulus stond daarin tegenover de 'judaïstanten', d.w.z. tegenover die joden-christenen (waartoe weifelend een tijd lang ook Petrus behoorde: Gal. 2,11-14) die de heiden-christenen wilden dwingen als jood te gaan leven.

Dit neemt niet weg dat de vraag over de heilsbetekenis van de joodse Wet ook tot een twistpunt is geworden tussen christenen en joden en in later tijd de kloof tussen hen enorm heeft verbreed. In een bijdrage van L.M. de Rijk is te lezen met hoeveel onbegrip en minachting een verlicht middeleeuws theoloog als Abelardus op de joodse onderhouding van de Wet neerzag. Abelardus' dialoog wordt beheerd door het onderscheid tussen natuur en genade.<sup>191</sup> Anderhalve eeuw later heeft Thomas, die tot soortgelijke overwegingen kwam, deze gedachten verder uitgewerkt en verfijnd.<sup>192</sup> Maar ook bij Abelardus gold kennelijk al het adagium: de genade vervolmaakt de natuur ('gratia supponit et perficit naturam').<sup>193</sup> Daarom herkent de filosoof als representant van de natuurlijke rede wat de christen hem zegt over de genade van Christus als vervolmaking van zijn eigen wijsbegeerte. Maar hiermee valt het Oude Testament met de 'oude Wet' en met de jood die daarvan leeft, nog verder uit de boot. Alles van de oude Wet, dat blijvende gelding heeft, is immers in de 'natuurwet' al gegeven. De nadruk op de relatieve zelfstandigheid van de natuur maakte Abelardus en Thomas tot verlichte denkers in hun tijd. Voor ogen die Bergen-Belsen en Auschwitz gezien hebben, is hun verhouding tot het Oude Testament en tot de joden die deze traditie voortzetten, echter nauwelijks verlicht te noemen maar eerder verduisterd. Vooronderstelling bij beiden is, dat de genade en het heil exclusief van Christus komen en niet ook al aanwezig zijn in het Oude Testament krachtens het Verbond van de Sinaï tussen God en het joodse volk. Op deze exclusieve christologie kom ik bij de theologische herbezinning uitvoerig terug. Indien zij geldig is, moet op de vraag van dit artikel negatief worden geantwoord: joden en christenen delen niet een zelfde geloof. Bij joden is dan immers geen sprake van geloof, doch slechts van ongelof. Van daaruit is het nog slechts één stap om, zoals vooral na Luther is gebeurd, de joodse observantie van de Wet te diskwalificeren als 'werkgerichtigheid', die juist het tegendeel is van geloof. Hier zien we wederom hoe de geschilpunten onderling samenhangen en elkaar versterken. Als er krachtens het Verbond op de Sinaï nog geen genade was en de genade pas in en door Christus gegeven werd, ligt het immers ook voor

---

191. L.M. de Rijk, *Theologie en wijsbegeerte: ontmoetingsplaats van jood en christen in de middeleeuwen?*, in: L.A.R. Bakker en H.P.M. Goddijn (red.), *Joden en christenen. Een moeizaam gesprek door de eeuwen heen*. Ambo, Baarn, 1985, 81-94.

192. Zie Leo Bakker, *Het Oude Testament in de systematische theologie*, in: *Tijdschrift voor Theologie*, 24 (1984), 97-114 (voor Thomas speciaal 104-111). Dit artikel is met kleine wijzigingen herdrukt als eerste bijdrage in deze bundel.

193. Bij Thomas b.v. in *S.Th.* 1 q 1 a 8 ad 2um.

de hand dat de Kerk de plaats inneemt van Israël, zeker van het 'ongelovige' Israël na Christus.

Uit de bespreking van het oudste secundaire geschilpunt kwamen wij echter reeds tot conclusies die in een andere richting wijzen. Hoe is de verhouding tussen Kerk en Israël? Wat boven besproken werd, kan als volgt worden samengevat. Het is nooit de bedoeling geweest van Jezus, noch van de apostelen, om een nieuwe christelijke godsdienst te stichten naast of tegenover de godsdienst van Israël. De jonge Kerk wilde geen ander geloof verkondigen, wel hetzelfde geloof anders, nl. in het licht van Jezus als de messias. Toch kwam er een 'aparte' christelijke Kerk, naast en zelfs tegenover het joodse volk. Deze Kerk ging steeds meer uit louter heiden-christenen bestaan. Zo vierde zij ook haar eigen liturgie, bepaalde haar kerkstructuren enz., naast en los van het joodse volk. Voor Paulus was dit een noodoplossing, afgedwongen door het dictaat van de feiten, allermint een door hem nagestreefd ideaal. Wel trachtte hij na te speuren welke bedoeling God kon hebben met deze wonderlijke gang van zaken (Rom. 9-11). Hij zag er een teken in, dat het einde der tijden nog niet gekomen was, dat er dus ook slechts sprake kon zijn van een voorlopige, voor-eindtijdelijke scheiding tussen Kerk en joodse volk. Na Paulus is hierin een grote verandering opgetreden. Van de nood werd een deugd gemaakt en de voorlopige oplossing werd in strijd met Paulus beschouwd als een definitief antwoord. In brede stromingen van de christelijke traditie (er zijn uitzonderingen!) ging de Kerk zich beschouwen als het nieuwe Israël, dat het oude vervangt (substitutie) en werd over niet christen geworden joden zelfs gesproken in termen van 'verworpen volk'. Aan enkele voorbeelden werd verduidelijkt, hoe sterk dit spreken samenhang met een bepaalde lezing van de Schrift. Ik heb ook reeds aangeduid dat deze lezing nu niet meer mogelijk is. Dit was tot nu toe dus niet meer dan een bewering. Voordat deze bewering in het tweede deel van dit artikel met argumenten kan worden gestaafd, moet echter eerst aandacht worden besteed aan twee tertiaire geschilpunten: de goddelijkheid van Jezus en de verlossingsleer.

#### **1.4 Twee tertiaire geschilpunten: de goddelijkheid van Jezus en de verlossingsleer**

Profiat Duran, een schijn-christen geworden jood (marrano), schreef na een golf van jodenvervolging in het Spanje van 1391 aan zijn vroegere vriend David Bonet Bonjom een satirische brief 'Wees niet zoals je vaders' (Al Tehi ka-'Avotekha). Hoewel hij daarin uitdrukkelijk schreef dat het zijn bedoeling was om het christelijk geloof tegen joodse aanvallen te verdedigen en hij de Inquisitie daardoor aanvankelijk ook op een dwaalspoor leidde, was zijn verdediging toch dermate zwak, dat deze brief sindsdien beschouwd wordt als een klassieke tekst van joodse polemieken tegen het christelijk geloof. Het is interessant om te zien welke christelijke leerstellingen hij met name 'verdedigt': het begrip erfsonde, de goddelijkheid van Jezus met het dogma van de menswording en van de maagdelijke geboorte, het geloof in de Drieëenheid en ten slotte het begrip van het geloof zelf, nl. dat dit rechtvaardigt ook zonder het onderhouden van de geboden.<sup>194</sup> Wanneer wij deze discussiepunten nader beschouwen, blijken zij als een soort concentrische cirkels te draaien rond de oude grondvraag, waarover bij het ontstaan van de christelijke Kerk joden en joden met elkaar in strijd raakten: Wie is Jezus van Nazareth en wat betekent hij voor ons? Het Nieuwe Testament veronderstelt op veel plaatsen een handelings-eenheid tussen Jezus en de God van Israël, die hij zijn Vader noemde. Op enkele plaatsen wordt deze handelingseenheid ook heel uitdrukkelijk beleden, b.v. in Joh. 10,30, waar Jezus zegt: 'Ik en de Vader, wij zijn één.' (wat de joden in het vervolg van de tekst als een godslastering opvatten). Dat het hier - minstens in eerste instantie - om een handelingseenheid gaat, blijkt uit de verdediging die Jezus volgens de tekst geeft voor zijn ergerlijke uitspraak: 'Ik heb voor

---

194. Talmage, a.w., 114-115; ingekorte Engelse vertaling van de brief 119-123.

uw ogen goede werken verricht, die uit de Vader voortkomen; om welk van die werken wilt gij mij stenigen?' (Joh. 10,32) In een Kerk die bijna uitsluitend nog bestond uit christenen uit de heidenen en zich in een hellenistische cultuur moest uitdrukken, is deze handelingseenheid tussen Jezus en de Vader uitgedrukt in termen van een wezensdenken dat vreemd is aan de joodse traditie. Zo sprak het Concilie van Nicea (325) uit dat Jezus dezelfde wezenseenheid heeft als de Vader (homo-ousios) en beleed het Concilie van Chalcedon (451) dat een en dezelfde Christus bestaat in twee naturen, een goddelijke en een menselijke natuur. Hoewel in de latere discussies tussen joden en christenen dit christologisch dogma en het daarmee verbonden spreken over God als Drieëenheid sterk op de voorgrond trad, moeten dit toch afgeleide twistvragen worden genoemd. Het gaat hier nl. niet om een eigenstandig geschilpunt, maar om een verdere uitwerking van het geloof in Jezus als degene die komen moet, als de beloofde messias, wat het primaire twistpunt tussen joden en christenen is en blijft.

Het is opmerkelijk hoe een fel polemisch christelijk geschrift tegen de joden, de *Pugio Fidei*, letterlijk 'Geloofsdolk', geschreven tegen het einde van de 13e eeuw, zich hiervan bewust was. Eerst wordt daarin 'bewezen' dat Jezus de beloofde messias is. Van daaruit worden vervolgens het christologisch dogma en de leer over de Drieëenheid afgeleid.<sup>195</sup> Hoe polemisch en jood-vijandig deze 'Geloofsdolk' ook is, de spits van het betoog is daar terecht nog wat wij het dubbele primaire twistpunt hebben genoemd: de identificatie van Jezus als de aan Israël beloofde messias, verbonden met de naar Jezus toegeduide lezing van het Oude Testament.

Niet alleen de identificatie van Jezus ('christologie') is in de christelijke traditie nader uitgewerkt. Hetzelfde is ook gebeurd met betrekking tot de vraag wat Jezus voor ons betekent ('soteriologie'). Wederom met het gevolg dat de kloof tussen joden en christenen zich verder verdiepte. Van de messias werd door de joden verwacht dat hij zijn volk zou redden en dat hij de bringer zou zijn van messiaans heil in deze wereld. Maar wat is het messiaans heil en wat is de redding of verlossing die Jezus gebracht heeft? Volgens de tekst van Jesaja, die zo'n grote rol speelde in het mysteriespel over Adam (Jes. 11), is het heil iets geestelijks en wereldlijks. In messiaanse tijden doet niemand nog kwaad of handelt nog verderfelijks, 'want de kennis van jhwh vervult het hele land, zoals het water heel de bodem van de zee bedekt' (vers 9). Dit betekent tegelijkertijd een wereld van gerechtigheid en vrede (vers 5-8). De joden hebben steeds aan deze 'wereldlijkheid' van het heil vastgehouden. Bekend is het chassidische verhaal van Buber over de rabbijn die te horen kreeg dat de messias gekomen was. De rabbi keek uit het raam, zag dat er niets veranderd was en antwoordde: Het is niet waar! In dit verhaal zien we heel markant een eeuwenoude klacht van joden tegen christenen in beeld gebracht: Jullie christenen scheiden de messias van zijn rijk! Toen Hans Küng en Pinchas Lapide in hun openbare dialoog op 25 augustus 1975 na het onderstrepen van het vele gemeenschappelijke aan de vraag toekwamen waarin dan het onderscheidende bestaat tussen jodendom en christendom, bracht de joodse gesprekspartner het naar zijn mening nog altijd wezenlijke verschil zeer kort en bondig op de volgende noemer: het christendom is een 'Wer-Religion', het jodendom is een 'Was-Religion'. Hij verduidelijkte deze wat cryptische tegenstelling aldus: het jodendom is een verlossingsreligie, het christendom een verlossersreligie. En hij vervolgde: de televisie en de pers bevestigen ons echter iedere morgen met verschrikkelijke duidelijkheid de onverlostheden van deze wereld. Daarom kunnen joden in Jezus niet de messias erkennen.<sup>196</sup> Deze klacht

195. Raymundus Martini o.p., *Pugio Fidei adversus Mauros et Judaeos (cum observationibus Josephi de Voisin et introductione Jo. Benedicti Carzovi ...)*, Leipzig 1687. Nieuwe druk: Farnborough 1967. \_ Zie over dit werk: Ina Willi-Plein en Thomas Willi, *Glaubensdolch und Messiasbeweis; Die Begegnung von Judentum, Christentum und Islam im 13. Jahrhundert in Spanien*, Neukirchener Verlag, Neukirchen 1980.

196. Hans Küng en Pinchas Lapide, *Jesus im Widerstreit; ein jüdisch-christlicher Dialog*, Calwer/Kösel, Stuttgart/München 1976, 43. Vgl. ook Lapides meervoudig neen tegen de Christus van de kerkelijke verkondiging, gebaseerd op een meervoudig ja ten aanzien van hoofdlijnen van de joodse traditie al vanaf oudtestamentische

van de jood Lapide, wij zeiden het reeds, heeft niets origineels en is reeds eeuwen oud. Noemen we slechts één voorbeeld uit de middeleeuwen. Aan het hof van koning Jacob I in Barcelona vond in juli 1263 een vier dagen durend dispuut plaats tussen de joodse geleerde rabbi Nachmanides en de dominicaan Pablo Christiani (een christen geworden jood). In dit dispuut, dat een geweldige nawerking heeft gekregen zowel aan joodse als aan christelijke zijde, stonden drie vragen ter discussie, waarvan de eerste en meest beslissende vraag luidde: Is de messias reeds verschenen of niet?<sup>197</sup> Typerend is, dat Nachmanides geen onderscheid wenste te maken tussen de messias en zijn rijk. Hij citeerde daarvoor o.a. de hierboven reeds vermelde voorspelling uit Jesaja 11, dat de aarde vol zal zijn van de kennis van de Heer, zoals wateren de zeebodem bedekken. Daarmee verbond hij Jesaja 2, waarin staat dat de zwaarden zullen worden omgesmeed tot ploegen en dat geen volk het zwaard meer zal opnemen tegen een ander volk of ooit nog de oorlogskunst zal willen leren. Volgens zijn eigen verslag voegde hij daaraan toe: Maar vanaf de dagen van Jezus tot nu toe is heel de wereld vol geweest van geweld en roof en de christenen hebben zelfs meer bloed vergoten dan andere volkeren. En hoe moeilijk zou het zijn voor u mijn koning en voor uw ridders, als zij de kunst van de oorlog niet meer zouden leren! Het bewijs tegen Jezus' messiaschap berust dus op een argumentatie, waar wereldlijk heil de maatstaf vormt: Jezus is niet de messias, want de door de profeten voorzegde algemene wereldvrede is nog nergens te zien.<sup>198</sup> Kennelijk maakten de argumenten van Nachmanides grote indruk, ook op de christelijke koning. Want op de volgende sabbat bezocht deze met heel zijn hof de synagoge en woonde er de dienst bij.

Is het joodse verwijt terecht, dat de christenen hun messias scheiden van zijn rijk? Het antwoord dat veel theologen gegeven hebben, luidt uitdrukkelijk ontkennend. Het rijk van de messias, zeggen zij, is niet van deze wereld (vgl. Joh. 18,36), maar geestelijk en innerlijk. Dit antwoord is b.v. breed uitgewerkt in de reeds vermelde Pugio Fidei, die door Pablo Christiani's medebroeder Raymond Martini na de traumatische ervaring van het openbare godsdienstgesprek aan het hof van Barcelona geschreven is. Maar wij vinden hetzelfde antwoord ook bij Thomas van Aquino, die overigens in nauw contact stond met de dominicaanse kring te Barcelona en op verzoek van Raymond van Peñaforte, biechtvader van Jacob I, zijn Summa contra Gentiles schreef.<sup>199</sup> Niet dat Thomas deze interpretatie zelf voor het eerst bedacht zou hebben, evenmin als Raymond Martini. Deze interpretatie is ook in de patristische tijd reeds ruim voorhanden en is niet louter anti-joods: het heersende denkklimaat was toen immers sterk onwereldlijk, getuige met name de gnostiek. Wat echter wel zeker lijkt is, dat de christelijke opvatting over verlossing een nog sterker onderstreept on-wereldlijk karakter gekregen heeft, omdat men zich in het nauw gedrongen voelde door de aanhoudende en pijnlijke joodse vraag. Zo heeft ook in de verlossingsleer een escalatie plaatsgevonden, waardoor christenen en joden steeds meer tegenover elkaar kwamen te staan. Jezus werd gezien als degene die ons wel van de zonde verlost, maar die met bevrijding in deze wereld weinig van doen had, tenzij deze bevrijding heel innerlijk en individueel werd opgevat.<sup>200</sup> Er kwam een sterke nadruk te liggen op de algemene

---

tijden, in: Pinchas Lapide en Jürgen Moltmann, Kirche und Israël: ein gemeinsamer Weg? Ein Gespräch, Kaiser, München 1980, 58-65; zelf vat hij aldus samen: 'Israëls Verneinungen dürfen daher nicht sosehr als Ablehnung verstanden werden, sondern eher als heilsames Korrektiv der Kirchenlehre, das den Widerspruch zwischen Glauben und Welt nicht verdrängt noch verleugnet, sondern als Herausforderung akzeptiert und offenhält.' (64); en : 'So gesehen, besagt Israëls Nein zur Erlösungslehre der Kirche nichts anderes als ein Ja der Selbstverpflichtung zur noch-unvollendeten Welt.' (64-65).

197. Willi-Plein, a.w. (noot **Fout! Bladwijzer niet gedefinieerd.**), 14-15. De tweede vraag luidde: Is de door de profeten beloofde messias een goddelijk of een menselijk wezen? Hier kwam dus de christologie en de triniteitsleer ter sprake. De derde vraag was: Wie heeft het juiste geloof, de joden of de christenen?

198. Het eigen verslag van Nachmanides is in Engelse vertaling opgenomen in Talmage, a.w. (noot **Fout! Bladwijzer niet gedefinieerd.**), 82-88, ingeleid 72-73.

199. Willi-Plein, a.w. (noot **Fout! Bladwijzer niet gedefinieerd.**), 14. Hele passages uit het eerste gedeelte van de Pugio Fidei zijn ook letterlijk overgenomen uit deze ScG van Thomas.

200. Zie hierover verder mijn in noot 0 geciteerde artikel in TvT.

zondigheid van alle mensen en op de oorsprong daarvan in de oerzonde in het paradijs (Mystère d'Adam!). Wij zagen reeds dat Profiat Duran in deze leer over de erfzonde een markant verschilpunt zag tussen joden en christenen. Natuurlijk kent ook het jodendom het verhaal over de val van het eerste mensenpaar, waarmee immers de bijbel na het scheppingsverhaal begint (Gen. 2-3). Maar de gedachte dat wij van deze erfzonde worden verlost door de messias, terwijl de wereld toch een wereld blijft vol ongerechtigheid en strijd, is voor de joden onbegrijpelijk. Zoals Gerschom Scholem opmerkt, is verlossing voor joden steeds een openbare gebeurtenis op het toneel van de geschiedenis. Deze hedendaagse joodse auteur herhaalt daarmee de uitleg van de Jesaja-tekst, waarom de jood in het mysteriespel berispt werd en die wij ook vernamen uit de mond van Nachmanides: 'De herinterpretatie van de profetische beloften van de bijbel in de zin van innerlijkheid, terwijl hun inhoud daar zover van verwijderd is als maar mogelijk, is door de religieuze denkers van het jodendom steeds beschouwd als een illegitieme anticipatie.'<sup>201</sup> Bij de christelijke interpretatie van de verlossing heeft niet alleen het idee van de algemene zondigheid een grote rol gespeeld, maar - als tegenpool - ook Jezus' kruisdood. Ongetwijfeld is ook de joodse traditie vertrouwd met de gedachte van het verzoenend en plaatsvervangend lijden van de rechtvaardige sinds de liederen van de lijdende Godsknecht in de Deutero-Jesaja (Jes. 40-55) en de martelaren uit de tijd van de Makkabeeën. Wat aan het jodendom - het rabbijnse jodendom dus van na 70 - echter volstrekt vreemd is, is de opvatting over Jezus' kruisdood, zoals deze vanaf Anselmus wijd verbreid aanwezig is in de christelijke theologie. Ik bedoel de leer dat niet de mens verzoend moet worden met God, maar dat God Zelf verzoend moet worden, omdat Hij beledigd is door de zonde en daarom als straf de dood eist van Zijn eigen Zoon (God en Mens tegelijk), opdat Hij Zich genadig kan tonen. In de bundel waarin deze bijdrage eerder verscheen, heeft C. Donders beschreven, hoe Freud en Reik psychoanalytisch hier de breuk menen te moeten plaatsen tussen jodendom en christendom als twee wezenlijk verschillende typen van godsdienst.<sup>202</sup> Als dit waar is, zullen wij de vraag die in de aanvang van deze bijdrage naar aanleiding van Flusser gesteld werd, negatief moeten beantwoorden. Dan is er dus geen sprake van dat joden en christenen één en hetzelfde geloof delen. Maar is het wel waar? Zoals Donders duidelijk aangeeft, heeft Freud maar een zeer amateuristische kennis van de bijbel en met name van het Nieuwe Testament. Wat Freud op het oog had, was het feitelijke christendom, zoals hij dat in Oostenrijk had leren kennen. Misschien moeten wij hem over dat feitelijke christendom wel grotendeels gelijk geven. Maar is dat feitelijke christendom dan wel zo als het vanuit zijn oorsprong zou moeten zijn? Anders gezegd: hoe christelijk is dat feitelijke christendom?

## 2. Theologische herbezinning op de geschilpunten

### 2.1 De profetische beloften en hun vervulling

Hoe christelijk is het feitelijke christendom? Precies deze vraag wordt gesteld door veel onderling overigens zeer verschillende stromingen in de huidige theologie. Zij gaat vaak gepaard aan een andere vraag: Hoe juist was onze traditionele exegese? Ik heb hierboven reeds opgemerkt, dat een verbazende verandering heeft plaatsgevonden in de lezing van het Oude Testament. Teksten die in de christelijke traditie met een vanzelfsprekendheid christologisch werden geduid, worden nu veel genuanceerder benaderd. Vaak geeft de huidige exegese daar nu niet aan de christenen uit vroeger eeuwen, maar merkwaardigerwijze aan hun joodse tegenstanders gelijk, althans wat de letterlijke zin

---

201. Gerschom G. Scholem, Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum, in: Über einige Grundbegriffe des Judentums, Frankfurt a. M. 1970, 121-167 (citaten p. 121-122). Zie hierover ook: Luc Dequeker, Le dialogue Judéo-chrétien: un défi à la théologie?, in: Bijdragen, 37(1976), 2-35 (vooral 22-24, waar hij o.a. deze tekst van Scholem becommentarieert).

202. C. Donders, Rooms en joden. Freud en Reik over jodendom en christendom, in: L.A.R. Bakker en H.P.M. Goddijn (red.), Joden en christenen. Een moeizaam gesprek door de eeuwen heen. Ambo, Baarn, 1985, 118-143.

betreft. Het gaat daarbij om twee typen van teksten, die overigens met elkaar kunnen samenhangen. Van beide typen vinden we een exemplaar in het mysteriespel. Het eerste type wordt gerepresenteerd door Jesaja 7,14: 'Zie, de jonge vrouw is zwanger en zal een zoon ter wereld brengen, en gij zult hem de naam Emmanuel geven.' Het gaat hier niet om een uitspraak of voorspelling die pas in Jezus Christus vervuld zou zijn; in tegenstelling tot vroeger wordt nu ingezien dat deze uitspraak al een (eerste) vervulling heeft gekregen in het Oude Testament zelf. Het ging bij Jesaja 7,14 om een 'blijde gebeurtenis' in het koningshuis, en waarschijnlijk om de eigen zoon en opvolger van Achaz, nl. Hizkia. Het noemen van alleen de moeder ('alma = jonge vrouw; later in de Septuagint-vertaling parthenos = maagd) zegt dan in eerste instantie niets over een maagdelijke geboorte, maar duidt aan dat de koningszoon de lijn van zijn vader niet zou voortzetten. Zo zegt ook het tweede boek Koningen over deze Hizkia, dat hij in tegenstelling tot zijn vader Achaz 'deed wat recht was in de ogen van jhwh' en met een duidelijke parallel voor de naam Emmanuel = God met ons: 'jhwh was niet hem, overal waarheen hij uittrok, was hij voorspoedig' (2 Kon. 18,3-7). Hieronymus had rond het jaar 400 al opgemerkt: de profeten spreken over de toekomst zonder het heden te verlaten. Maar tot diep in de middeleeuwen en zelfs nog lang daarna bleef hij hierin tamelijk eenzaam, al noemt Renckens dit inzicht terecht nu een verworvenheid van het vak.<sup>203</sup> Een te directe en vooral een exclusieve toepassing van deze tekst op Jezus Christus maakt dus - en dat is een tendens die in de exegetische van het Oude Testament nu duidelijk gecorrigeerd wordt - het zgn. Oude Testament ten onrechte leeg van genade en (deel)vervulling.

Toch is er met zo'n tekst als Jesaja 7,14 meer aan de hand. Hij maakt nl. deel uit van een groter geheel, dat men het 'Emmanuel-boek' heeft genoemd binnen Jesaja. Er is een duidelijk verband tussen Jesaja 7,14 (Emmanuel) enerzijds en 11,1 (de twijg van Jesse) anderzijds, met daar tussenin 9,5 (het kind met de wondernamen).<sup>204</sup> Hier stoten wij dus op de andere tekst waarover het middeleeuwse mysteriespel in dispuut ging met de jood: Jesaja 11. Dit elfde hoofdstuk representeert het tweede type teksten, dat nu anders geïnterpreteerd wordt. Kan men zeggen dat het messiaanse visioen dat hier geschilderd wordt, al werkelijkheid is geworden ten tijde van Hizkia? Toch maar heel gedeeltelijk. De tekst reikt over Hizkia heen. Hier zijn de middeleeuwse theologen, de huidige exegeten en de joodse traditie het nog met elkaar eens. Maar is hij al wel vervuld in Jezus Christus? Ook hier staan we weer voor het merkwaardige verschijnsel dat christelijke theologen nu aan de jood veel meer gelijk geven dan aan de eigen middeleeuwse voorgangers. De herinterpretatie van de

---

203. H. Renckens, De profeet van de nabijheid Gods; schriftlezing uit Isaias 1-12, Lannoo, Tiel/Den Haag 1961, 244-245; daar ook een uitvoerige exegetische van Jes. 7,14, die door mij hier kort is samengevat. \_ Helemaal eenzaam is Hiëronymus' stem ook in de middeleeuwen niet geweest. Juist in dezelfde 12e eeuw, waarin het *Mystère d'Adam* geschreven werd, gingen theologen op zoek naar de 'letterlijke zin' en zelfs naar de 'hebraïca veritas' (uitdrukking wederom van Hiëronymus), waarvoor zij ook bij de rabbijnen in de leer gingen. Thomas zette (overigens met geringe talenkennis) theologisch hun traditie voort, in zoverre hij het primaat toekende aan de letterlijke zin als substraat voor iedere geestelijke duiding. Raymond Martini, de schrijver van de *Pugio*, kende daarentegen wel uitstekend Hebreeuws. Toch hielden beiden vast aan de traditionele uitleg van Jes. 7,14 als directe profetie. Zie b.v. Thomas' *Expositio super Isaiam ad litteram*, St. Thomas Aquinas Foundation, Roma 1974, p. 56-57, waar hij een antwoord tracht te geven op de joodse objecties, die hij terdege blijkt te kennen. De spot van Profiat Duran was niet helemaal misplaatst toen hij de gangbare christelijke uitleg verdedigde: 'alma betekent wel niet maagd en wordt zelfs in Spr. 30,19 gebruikt waar een man omgang heeft gehad met een vrouw, maar in de Latijnse Vulgata wordt het vertaald door maagd en daarom was dit wonder in staat om de halfhartige Achaz te bemoedigen hoewel hij vijfhonderd jaar (sic) eerder had geleefd.' \_ Onder invloed van de renaissance nam de belangstelling voor de grondtaal en daarmee voor de 'hebraïca veritas' vanaf de vijftiende eeuw een hoge vlucht; zie hierboven b.v. R. Boon, *Hebreeuws Reveil*, Kok, Kampen 1983. Toch wrijft men zich de ogen uit als men ziet wat Luther nog allemaal kon aanzien voor de letterlijke zin van oudtestamentische teksten en wel als directe voorspelling van Christus; zie hierover b.v. E. Stegemann, *De bijbelvertaling van Luther en zijn betekenis voor het joods-christelijk gesprek*, in: *Ter Herkenning* 11 (1983), 121-128. \_ De 'verworvenheid' waarover Renckens spreekt, heeft dus enerzijds zeer lange wortels in de traditie, maar is anderzijds toch ook een tamelijk recent produkt van de historisch-kritische benaderingswijze.

204. H. Renckens, a.w. (noot **Fout! Bladwijzer niet gedefinieerd.**), 240.



profetische beloften van de bijbel in de zin van innerlijkheid, waardoor kon worden gezegd dat deze beloften in Jezus Christus reeds vervuld zijn - zoals dit b.v. bij Thomas van Aquino en Raymond Martini gebeurde - wordt nu, in overeenstemming met de joodse traditie, ook door veel christelijke theologen als een illegitieme anticipatie beschouwd. In de calvinistische traditie is bij mijn weten dit inzicht het eerst doorgebroken, reeds enige eeuwen geleden. De vraag is interessant in hoeverre deze doorbraak een van de oorzaken is geweest van de grotere affiniteit en 'Wahlverwantschaft' die Weber heeft vastgesteld tussen calvinisten en joden. Al ging het bij de puriteinen, in tegenstelling tot de joden, om een ascetische, door de zorg om individuele heilszekerheid gemotiveerde en in die zin onwereldlijke wereldlijkheid. Op deze vraag kunnen wij hier echter niet ingaan.<sup>205</sup> In de lijn van deze traditie sprak Miskotte enige decennia geleden reeds over een 'belofte-overschot' en zei hij over het zgn. Oude Testament: 'Is het, als getuigenis van de naam, in de kern met het Nieuwe Testament identiek, dan valt ons daarnaast toch op, dat het uitzicht op de toekomst, dat het Oude Testament biedt, in veel opzichten in het Nieuwe niet vervuld is.'<sup>206</sup> Hij verzette zich daarmee ook heel uitdrukkelijk tegen de onwereldlijke spiritualisering, die aan de christelijke traditie zo eigen is geworden.

## 2.2 Geestelijke en wereldlijke interpretatie van zonde en heil

Toch hebben we hier beslist niet te maken met een calvinistische exclusiviteit. Reeds vanuit de nazi-gevangenis in de Tweede Wereldoorlog schreef Dietrich Bonhoeffer over de noodzaak om te komen tot een 'wereldlijke' interpretatie van christelijke kernwoorden als verlossing, geloof, heil enz. Deze wereldlijke interpretatie betekende voor hem ook een 'oudtestamentische interpretatie' van het Nieuwe Testament.<sup>207</sup> Hij wees erop dat het geloof in het Oude Testament in tegenstelling tot de godsdiensten van de landen rond Israël (b.v. Egypte) geen godsdienst was van verlossing uit deze wereld. En hij merkte op: 'Toch wordt het christendom altijd voorgesteld als een verlossingsgodsdienst. Is dit geen kardinale fout, die Christus afsnijdt van het Oude Testament en hem interpreteert vanuit verlossingsmythen?'<sup>208</sup> Het is bekend hoe groot de invloed van deze brieven van Bonhoeffer geweest is en nog is op de naoorlogse theologie. De politieke theologie van Metz, Moltmann, Sölle, Gollwitzer e.a. kan worden gezien als een poging om aan die wereldlijke interpretatie gestalte te geven. Het is ook opmerkelijk hoe alle hoofdvertegenwoordigers van deze richting, die zojuist genoemd werden, een andere houding tot het jodendom bepleiten.<sup>209</sup>

Nog duidelijker en vooral concreter heeft de wending naar de wereld plaatsgevonden in de Latijnsamerikaanse bevrijdingstheologie. De verlossing die het christelijk geloof wil en kan brengen, wordt niet meer gereserveerd voor het innerlijk, maar 'ontprivatiseerd'. Hierin ligt de overeenkomst met Westeuropese politieke theologie. Maar de bevrijdingstheologen gaan een stapje verder. Als theologen maken zij deel uit van die groeperingen, die de strijd hebben aangeboden met het onrecht dat in hun landen op sociaal en economisch terrein zo duidelijk en aanwijsbaar heerst. De verandering die hier in theologisch opzicht plaatsvindt, kan men meten aan het (vanuit de traditie begrijpelijke!) onbegrip waarmee de Vaticaanse

205. Men leze hierover H. Goddijn, Joden en christenen in de sociologie van Max Weber, in: L.A.R. Bakker en H.P.M. Goddijn (red.), Joden en christenen. Een moeizaam gesprek door de eeuwen heen. Ambo, Baarn, 1985, 95-117.

206. Kornelis Heiko Miskotte, Wenn die Götter schweigen; Vom Sinn des Alten Testamentes, Kaiser, München 31966, 177.

207. Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung; Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, Kaiser, München 1970; b.v. in zijn brief van 1944.

208. Brief van 27 juni 1944; vertaling uit Nederlandse uitgave Dietrich Bonhoeffer, Verzet en overgave; brieven en aantekeningen uit de gevangenis, Ten Have, Baarn 21974, 281.

209. In mijn artikel De theologie na Marx' godsdienstkritiek: overname en tegenspel, in: L.A.R. Bakker en H.P.M. Goddijn, De godsdienstkritiek van Karl Marx, Ambo, Baarn 1983, 105-131, heb ik op enige punten van inhoudelijke overeenkomst gewezen enerzijds de Marx-receptie in b.v. de politieke theologie en anderzijds een veranderde opstelling t.a.v. Oude Testament en joodse traditie.

Congregatie van de Geloofsleer deze nieuwe stroming van theologie tegemoet is getreden. Haar Instructie over enkele aspecten van de 'theologie van de bevrijding' van 6 augustus 1984 opent weliswaar met de erkenning (hoe kan het ook anders) dat het evangelie van Jezus Christus een kracht is tot bevrijding. Maar daarna maakt zij onmiddellijk onderscheid tussen de zonde zelf en de 'velerlei verslavingen op cultureel, economisch, sociaal en politiek gebied', die uit de zonde voortvloeien. Zij maant al onmiddellijk in het voorwoord: 'Daarom is het duidelijk onderscheiden van hetgeen fundamenteel is en van hetgeen tot de consequenties behoort, een onontbeerlijke voorwaarde voor een theologische bezinning op de bevrijding.'<sup>210</sup> De Instructie herhaalt hiermee slechts het oude onderscheid, dat in de christelijke traditie zo lang heeft standgehouden, tussen de zonde zelf en de onverlostheid van deze wereld. Zo spreekt de Instructie verderop ook over de bevrijding van de zonde 'welke door Christus is bewerkt' (nr. 13), al voegt zij er wel aan toe 'dat de nieuwe vrijheid welke door de genade van Christus wordt teweeggebracht, noodzakelijk haar gevolgen moet hebben op het sociale vlak' (nr. 13). Helemaal consequent is de Instructie overigens niet, want in het volgende nummer zegt zij: 'Daarom mag het terrein van de zonde, waarvan het eerste gevolg (!) de versterking van de verhouding tussen de mens en God is, niet worden beperkt tot wat de 'sociale zonde' wordt genoemd.' Een waarschuwing tegen zo'n beperking is natuurlijk terecht, maar diezelfde waarschuwing wordt ook heel uitdrukkelijk verwoord door veel bevrijdingstheologen zelf.<sup>211</sup> Dat is dus niet de kwestie. De vraag waar het om gaat, luidt: kan de wanorde in de menselijke verhoudingen op politiek en sociaal gebied zondig worden genoemd of niet? Zijn het dimensies van de zonde ('sociale zonde') of zijn het slechts gevolgen van de (innerlijke) zonde? De Congregatie neemt hier de belangrijke term 'sociale zonde' over. Maar wel als een vreemde term tussen apostrofes, daarom is de inconsequentie - die een gelukkige tegenspraak zou kunnen worden genoemd, nl. als een opening voor verder gesprek - (helaas) toch niet zo groot. Wel moge hieruit duidelijk zijn geworden, dat in het conflict tussen de Congregatie van de Geloofsleer en bevrijdingstheologen de oude strijdvraag, die joden en christenen eeuwen lang verdeeld heeft gehouden, opnieuw is opgelaid, maar tussen christenen onderling. Christelijke theologen hebben - en m.i. terecht - het traditionele joodse standpunt overgenomen, dat de zonde en de ongerechtigheid in deze wereld niet van elkaar mogen worden gescheiden, ook niet via een onderscheiding als oorzaak en gevolg.<sup>212</sup> Volgens een traditioneel christelijk standpunt, dat de Instructie kennelijk nog huldigt, werkt de H. Geest als kracht van God in op de ziel van de mens in onderscheidenheid van zijn lichaam en van zijn staan in de wereld. Geestelijk is dan verbonden met on-wereldlijk. Volgens het traditionele joodse standpunt, dat nu kennelijk ook gedeeld gaat worden door christelijke theologen, werkt Gods kracht in op héél de mens in zijn concrete wereld. Bijbels gesproken kan men zeggen: God spreekt tot het hart van de mens. Maar het hart betekent in de Schrift niet iets innerlijks en onwereldlijks, dat in tegenstelling staat tot het uiterlijke en wereldlijke, of daarvan te onderscheiden zou zijn als (onwereldlijke) oorzaak tegenover (wereldlijk) gevolg. In belangrijke stromingen van de huidige christelijke theologie wordt dus gezocht naar een geïntegreerde interpretatie die tegelijk geestelijk (H. Geest, Geest van God!) èn wereldlijk is.

Er zouden nog meer veranderingen te melden zijn, waaruit kan blijken dat de oude tegenstellingen tussen joden en christenen op theologisch gebied veel van hun felheid verliezen en dat hedendaagse christelijke theologen vaak aan joden gelijk geven, waar hun vroegere collega's de joden nog bestreden. De keerzijde van deze medaille is, dat de oude conflicten een verrassende actualiteit blijken te bezitten en in een nieuwe vorm fel opleven, maar nu als strijdpunt tussen christenen onderling. De grenzen verleggen zich. Ik denk hier dan vooral aan de uitleg van het Nieuwe Testament. In de bundel waarin deze bijdrage

210. Archief van de Kerken 39 (1984), nr. 10 (okt.), 1.

211. Zo b.v. door Gustavo Gutiérrez, *Theologie van de bevrijding*, Ten Have, Baarn 1974, 180, 182-183.

212. Zie hierover ook Edward Schillebeeckx, *Theologie als bevrijdingskunde*, in: *Tijdschrift voor Theologie*, 24 (1984), 388-402 (388 over de Instructie)

eerder werd afgedrukt, treft de lezer een artikel aan van B. Hemelsoet, waaruit blijkt dat het verhaal over Jezus' verhoor door de joodse Hoge Raad ook anders kan worden gelezen, niet vijandig tegenover de huidige joden, maar als een appèl tot eerlijke zelfkritiek van christenen. Hetzelfde kan blijken uit het opstel van H. Kremers ten aanzien van een theologisch zo geladen en delicaat onderwerp als de christologie.<sup>213</sup> Hier kom ik nog uitvoerig op terug. Intussen moge uit deze twee voorbeelden duidelijk zijn geworden hoe sterk onze lezing van het Nieuwe Testament bepaald is door een oude dogmatische bril.<sup>214</sup>

### 2.3 Intermezzo: veranderingen aan joodse kant

Als er aan christelijke kant zoveel verandert, hoe staat het dan aan joodse zijde? Ook daar heeft een opmerkelijke verschuiving plaatsgevonden. Allereerst is de beoordeling van de persoon van Jezus van Nazareth bijgesteld in positieve zin. Er gaapt een afgrond tussen een joods middeleeuws geschrift als de Toledoth Jeschu en het huidige standpunt van joodse geleerden. Niet ten onrechte heeft men gesproken over een thuisbrengen van Jezus (Heimholung Jesu) bij zijn eigen volk.<sup>215</sup> Was volgens het middeleeuwse geschrift Jezus geboren uit een hoer (uitleg van de maagdelijke geboorte) en was hij een tovenaer die uit de kracht van de duivel zijn tekenen verrichtte (vgl. al Mc. 3,21!), dan sprak Martin Buber in onze eeuw over Jezus als een groot profeet die het beste vertegenwoordigde van de traditie van Israël. Buber is hierin geen uitzondering en deze gewijzigde visie is ook niet beperkt tot enkele geleerden. Lapide heeft de leerboeken in het huidige Israël onderzocht met deze vraagstelling en kwam tot de conclusie dat daar over Jezus bijna eensluidend zeer positief gesproken werd.<sup>216</sup> De omslag is waarschijnlijk in de tijd van de Verlichting gekomen, met name door het werk van Joseph Salvador in 1839. Baanbrekend heeft verder het klassieke boek van Joseph Klausner *Jesus von Nazareth* gewerkt, dat (in het Hebreeuws) zijn eerste druk beleefde in 1907 en verschillende malen vertaald en herdrukt is. Markant is ook hier weer een uitspraak van Flusser: 'Het komt mij voor dat heel weinig joden zouden protesteren wanneer de Messias, als Hij zal wederkomen, de jood Jezus zou zijn.' Hij voegde er echter wel een vraag aan toe, waarin nogmaals de oude kritiek van de joden werd verwoord tegen de christelijke onwereldlijkheid: 'Maar zou het bij veel christenen geen onbehagen veroorzaken, wanneer zou blijken dat de messiaanse voorstellingen van de oudtestamentische profeten in vervulling zouden gaan, die ook in hun H. Schrift zijn opgenomen?'<sup>217</sup>

Maar de toenadering van de joden gaat verder dan een vernieuwde beoordeling van Jezus van Nazareth. Zij strekt zich ook uit tot het Nieuwe Testament en tot wat zij zien als de oorsprong en de kern van het christendom. Dat is een tamelijk recente ontwikkeling. Voor

213. Zie L.A.R. Bakker en H.P.M. Goddijn (red.), *Joden en christenen. Een moeizaam gesprek door de eeuwen heen*. Ambo, Baarn, 1985, 9-25 (Kremers) en 26-39 (Hemelsoet).

214. Andere voorbeelden die direct met ons onderwerp samenhangen, zijn de artikelen van Joop Smit en Wim Weren in *Tijdschrift voor Theologie*. Wim Weren toont in 'Israël en de Kerk', *TvT*, 24 (1984), 355 aan, hoe de substitutietheorie de exegese van Mt. 21, 33-44 over de boze wijngaardeniers ten onrechte beheerst heeft. Joop Smit, *Naar een nieuwe benadering van Paulus' brieven*, *TvT*, 24 (1984), 207-234 zet de dogmatische bril van de luthers-reformatorische rechtvaardingsleer af en komt zo tot een andere lezing van Paulus' brief aan de Galaten, over de heilsbetekenis van de wet en het geloof in Jezus Christus. \_ Rosemary Radford Ruether echter leest in haar *Faith and Fratricide, The Theological Roots of Anti-Semitism*, Seabury, New York 1974, m.i. het NT nog met een oude dogmatische bril en protesteert dan heftig tegen wat zij leest. Wat overigens niet wegneemt, dat zij zeer behartenswaardige dingen zegt over jodenhaat als linkerhand van de christologie.

215. Zie over deze 'Heimholung Jesu' b.v. Franz Mussner, *Traktat über die Juden*, Kösel, München 1979, 176-185 met de daar aangegeven literatuur; Peter von der Osten-Sacken, *Grundzüge einer Theologie im christlich-jüdischen Gespräch*, Kaiser, München 1982, 61-67.

216. Pinchas Lapide, *Ist das nicht Josephs Sohn? Jesus im heutigen Judentum*, Calwer Verlag, Stuttgart/München 1976. Een Ned. vert. verscheen bij Ten Have, Baarn 1985, onder de titel *Is dat niet de zoon van Jozef?*

217. Flusser, a.w., 242.

Klausner en Buber b.v. - geïnspireerd door de liberale protestantse theologie en haar *Leben-Jesu-Forschung* - lag de cesuur tussen Jezus en Paulus: Jezus was jood, Paulus daarentegen was de stichter van het christendom. Na het thuisbrengen van Jezus lijkt nu evenwel de tijd gekomen dat ook de apostolische geschriften worden thuisgebracht als joods boek. Voor Flusser b.v. is het Nieuwe Testament weliswaar ontstaan in een hellenistische wereld, maar daarom toch niet minder door en door joods. Zo luidt zijn 31e stelling over jodendom en christendom: 'De grondslagen van de christologie zijn alle joods en niet hellenistisch.' Wel voegt hij ook hier weer een bedenking aan toe: 'Toch kon de christologie zich gemakkelijker ontwikkelen in een niet-joodse omgeving, omdat deze niet gehinderd werd door de innerlijke weerstanden van het jodendom (b.v. tegen de persoonsverheerlijking).'<sup>218</sup> Hij meent echter wel dat veel christenen het Nieuwe Testament niet als het joodse boek lezen, dat het in feite toch is: 'Dat het oorspronkelijke heilsplan van het christendom identiek was aan het visioen van de oudtestamentische profeten waarin ten slotte Israël en de gelovigen uit de volkeren gered zullen worden en de zaligheid zullen verwerven, is voor vele christenen vandaag gewoon onbegrijpelijk. Deze bittere ervaring heb ik vaak gehad.'<sup>219</sup> Hier stoten wij dus wederom op zijn reeds vermelde stelling dat christendom en jodendom ondanks hun grote verschillen één geloof zijn.

Nog een derde ontwikkeling kan worden gesignaleerd. Niet alleen worden Jezus en het Nieuwe Testament thuisgebracht; bij sommige joodse auteurs vinden we een zeer positieve erkenning van de plaats van de christelijke Kerk ook voor de eigen joodse traditie. We hoorden het eigenlijk al in het laatst gegeven citaat van Flusser. Hoe verduisterd en verwrongen ook, door de Kerk wordt toch de God van Israël bekend gemaakt onder de volken, overeenkomstig de oude profetische droom. Dat kan voor joden een grote vreugde betekenen, ondanks alles wat ze van deze christelijke Kerk hebben geleden. Franz Rosenzweig sprak zo over het joodse volk als de ster waarvan de christelijke Kerk de stralenkrans is die het heelal verlicht. Deze gedachte motiveerde ook rabbijn Aschkenasy om mee te werken aan de Synode van de Evangelische Kerk in het Rheinland in 1980 en daarvoor.<sup>220</sup> Dit betekent ook dat Jezus, in wiens naam dit gebeurt, voor deze joden een unieke - voor hen vaak onbegrijpelijke, maar daarom niet minder reële - plaats heeft in hun eigen geschiedenis, als middelaar tussen de joodse traditie en de heidense volkeren

## 2.4 Blijft de christologie een struikelblok?

Met de in de vorige paragrafen beschreven toenadering van beide kanten gaat een wens van het Tweede Vaticaans Concilie in vervulling. In de verklaring *Nostra Aetate* van dit Concilie staat immers: 'Aangezien dus het gemeenschappelijk geestelijk erfgoed van christenen en joden zo groot is, wil deze Heilige Kerkvergadering de wederzijdse kennis en waardering van beiden, welke vooral verkregen worden door bijbelse en theologische studies en door broederlijke gesprekken, ondersteunen en aanbevelen.'<sup>221</sup> Maar hoever kan deze toenadering gaan? Blijven er niet wezenlijke obstakels die nooit kunnen worden opgeruimd? Wij hebben reeds veel gesproken over het tweede primaire geschilpunt, de lezing van de Schrift. Maar blijft het andere primaire geschilpunt, nl. dat Jezus de messias is, niet een blijvend struikelblok? Want zelfs in de zo open benadering van Flusser ligt toch iets van het echt joodse 'wait and see': als Jezus de messias zal blijken te zijn, zullen we het wel merken! Vast staat ook voor hem en andere joden: mocht Jezus ooit de messias blijken te zijn, dan is

218. Flusser, a.w., 265. Zie b.v. ook: Markus Barth e.a., *Paulus - Apostat oder Apostel? Jüdische und christliche Antworten*, Pustet, Regensburg 1977.

219. Flusser, a.w., 242.

220. Zie hiervoor Günther B. Ginzler (red.), *Auschwitz als Herausforderung für Juden und Christen*, Lambert Schneider, Heidelberg 1980, 407 (met een boeiend citaat uit een brief van Abraham J. Heschel aan Heinz Kremers).

221. In nr. 4: Ned. vert. uit: *Constituties en Decreten van het Tweede Vaticaans Oecumenisch Concilie*, Kath. Archief, Amersfoort 1967, 247.

dit toekomstmuziek. Nu is hij in ieder geval nog niet de messias, want het joodse volk is niet bevrijd, de wereld is nog onverlost en de beloften van de profeten zijn niet vervuld. Maar er is nog een tweede moeilijkheid, die Joseph Klausner zeer scherp onder woorden heeft gebracht: volgens de joodse opvatting is de messias niet noodzakelijk. God en God alleen zal Zijn volk bevrijden, ook al doet Hij dit mogelijk via Zijn messias.<sup>222</sup> Wij horen hier weer de joodse huiver voor persoonsverheerlijking, die wij ook opmerkten bij Flusser en die Lapide tot de tegenstelling bracht tussen Wer-Was-Religion.

## 2.5 Jezus en de verwachtingen van Israël

Walter Kasper heeft de ernst van de laatstgenoemde objectie onderkend. Zij is des te sterker, schrijft hij, omdat het bezwaar van de joden tegen een christologische lezing van het Oude Testament - die zo kenmerkend is voor de schriftuitleg van de vroege en de middeleeuwse Kerk - door de hedendaagse bijbelkritiek wordt gedeeld. In het historisch-kritisch onderzoek is men nu algemeen tot de overtuiging gekomen, schrijft hij, 'dat de hoop op de messias in het Oude Testament slechts een zijtak [nur ein Nebenzweig und nur eine Nebenlinie] is, geenszins echter het midden van het Oude Testament noch de sleutel voor een goed verstaan ervan. In het midden van het Oude Testament staat veeleer de belofte dat God Zelf het heil van Zijn volk zal zijn; het gaat derhalve om het komen van God en Zijn Rijk en niet om het komen van de messias.' Hij trekt daaruit de volgende m.i. zeer terechte conclusie: 'De messiaanse vraag is alleen dan te beantwoorden, wanneer men de vraag naar de verhouding van Jezus tot God en daarmee de Godsvraag stelt.'<sup>223</sup> Zo heeft inderdaad de jonge Kerk geduid wat Jezus deed en wat hem overkwam. In Jezus' optreden en zijn verrijzenis zag zij God Zelf aan het werk. Zo is ook zijn naam geïnterpreteerd, die immers letterlijk betekent 'jwhw redt' (vgl. Mt. 1,21). Eerder in dit artikel werd reeds gewezen op de handelingseenheid tussen Jezus en de Vader, waarin heel het latere christologisch en trinitair dogma wortelt. Maar Kasper gaat verder en concludeert: 'Jezus Christus is de samenvatting van de oudtestamentische hoop en tegelijk de overstijging ervan.'<sup>224</sup> In deze formulering lijkt mij een groot gevaar te liggen. Natuurlijk is het zo, dat het voor de joden die in de gekruisigde Jezus gingen geloven, inderdaad een onverwachte en verrassende vervulling was van de verwachtingen van Israël. Om dezelfde reden werd Jezus door andere joden niet erkend als hun messias. Maar het woord 'overstijging', (Überbietung), dat Kasper hier gebruikt, lijkt mij de poort te openen voor allerlei traditionele misverstanden. Zeker werd in Jezus de traditionele hoop op de messias doorbroken (kruisdood!). De jonge Kerk zag in hem dan ook meer dan alleen de verwachte Davidszoon. Ze noemde hem ook de lijdende Godsknecht, de nieuwe Mozes enz. Maar is Jezus daarmee de overstijging van de oudtestamentische hoop, zoals Kasper kennelijk meent?<sup>225</sup> De poort lijkt dan open gezet voor een kritiekloze interpretatie van Jezus vanuit hellenistische verlossingsmythen of Romeinse en Germaanse opvattingen over rechtvaardigheid, eer en straf (b.v. in de satisfactieleer van Anselmus), onder het voorwendsel dat dit een overstijging betekent van de oudtestamentische verwachtingen. Dan raakt het christelijk geloof los van joodse wortels, waardoor het gevoed moet worden, wil het zichzelf blijven en geen woekerplant worden (Rom. 11,18). De joden die in Jezus gingen geloven, hebben bij al het onverwachte toch een

---

222. Joseph Klausner, *The Messianic Idea in Israel* (Eng. vert.), Macmillan, New York 1955; dit boek bevat een 'appendix' getiteld 'The Jewish and the Christian Messiah' (519-531), waarin joodse en christelijke opvattingen zeer helder en scherp tegenover elkaar worden gesteld (zij het bezien vanuit het joods-nationalistische standpunt, dat Klausner eigen was). De tekst is ook opgenomen in Talmage, a.w., 59-69 (inl. 57-58).

223. Walter Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Grünewald, Mainz 1982, 205-206.

224. Kasper, a.w., 209.

225. Kasper gebruikt weliswaar niet het hier gecursiveerde lidwoord; hij schrijft: 'Jesus Christus ist die Summe alttestamentischer Hoffnung und zugleich deren Überbietung' (209). In het Nederlands echter kan men naar mijn mening het lidwoord niet weglaten zonder de betekenis van de Duitse zin geweld aan te doen, vooral vanwege het woord 'Summe'. In feite opent de Überbietungs-gedachte voor Kasper ook de poort voor zijn verdere beschouwingen.

soort 'Aha-Erlebnis' beleefd, waardoor zij in hem degene konden gaan zien, die komen moet (niet minder, maar ook niet meer!). Van deze onverwachte 'Aha-Erlebnis' getuigt trouwens heel het Nieuwe Testament. Wanneer wij bovendien van een eigentijdse joodse geleerde horen dat de grondslagen van de christologie alle joods zijn (Flusser), is het veiliger en juister ze zo te interpreteren en van daaruit heel de latere ontwikkeling te beoordelen en niet omgekeerd, althans niet in die zin alsof het latere dogma een openbaring zou kunnen bevatten, die niet reeds in het nieuwtestamentische getuigenis zelf aanwezig is. Ook hier weer dringt de conclusie zich op dat, overal waar Freuds diagnose van het feitelijke christendom geldig is - nl. dat het daar om een ander geloof gaat, omdat het christendom in tegenstelling tot het jodendom de religie zou zijn van de Zoon die zich stelt in de plaats van de Vader - dit feitelijke christendom bekritiseerd moet worden vanuit zijn eigen oorsprong.

## 2.6 De messiaanse taak van de christelijke gemeente

Komen we nu terug op het eerste bezwaar van de joden tegen het christelijk geloof, dat Jezus de messias is: hoe kan Jezus al de messias zijn, terwijl de wereld nog niet verlost is? Wij hebben hierboven aan het exempel van Jesaja 11 aangetoond, hoe christelijke theologen nu in tegenstelling tot vroeger het op een zeer belangrijk punt met de joden eens zijn geworden: veel oudtestamentische beloften zijn in Jezus nog niet vervuld. Met welk recht kan dan méér over Jezus worden gezegd dan hetgeen Flusser bereid was toe te staan, nl. dat Jezus mogelijk de messias zal worden? Ligt dan het wezenlijke verschil tussen christenen en joden slechts hierin, dat de christenen met zekerheid geloven te weten wie de messias zal zijn, terwijl dit voor de joden nog een open vraag blijft? Deze opvatting lijkt niet helemaal ongerijmd. De oudste verkondiging van de jongste Kerk was immers helemaal doortrokken van de verwachting van de komst van de Heer (parousie). Men sprak over zijn komst, niet zoals in de latere christelijke traditie over zijn wederkomst. Zo schreef ook Paulus aan de Korinthiërs: 'Telkens als gij dit brood eet en de beker drinkt, verkondigt gij de dood des Heren, totdat Hij komt.' (1 Kor. 11,26; vgl. Marana'tha in 1 Kor. 16,22). De oudste christenen verwachtten nog de komst van de messias in kracht en glorie en daarin waren zij één met hun joodse broeders en zusters. Wij hebben gezien dat het verwijt van joden tegen christenen over persoonsverheerlijking van Jezus gericht is tegen de scheiding tussen de persoon van de messias en zijn rijk, respectievelijk tegen de gedachte dat dit rijk op een innerlijke en onwereldlijk-geestelijke manier (waar het 'vleselijke' Israël geen weet van had!) reeds gekomen zou zijn. Getuige hun hartstochtelijke hoop op een spoedige komst van de Heer, was dit kennelijk niet een opvatting die leefde onder de eerste christenen. De zgn. 'presentische eschatologie' is van latere datum.

Toch is hiermee te weinig gezegd. Voor heel het Nieuwe Testament is Jezus nl. reeds aangesteld als de messias, minstens vanaf zijn opstanding. En bovendien: hoezeer de eerste christenen ook overtuigd waren van het 'nog niet' vervuld zijn van vele verwachtingen die ook zij nog samen met de overige joden koesterden, toch beschouwden zij zichzelf reeds als messiaanse gemeente. Alleen van hieruit is ook begrijpelijk dat zij het hebben aangedurfd om de muur tussen joden en heidenen te slechten, met hoeveel aarzeling dit aanvankelijk ook gepaard ging.

Vanwaar die felheid van Paulus tegen iedere andere barrière die voor de heidenen werd opgeworpen dan alleen het geloof in Jezus Messias? We vernamen het antwoord reeds van Flusser: dat de heidenen niet jood hoeven te worden, maar als heidenen deel krijgen aan het heil dat aan Israël was beloofd, was onderdeel van de profetische beloften over de messiaanse tijd. Hieruit blijkt echter nog iets anders. Juist het 'nog niet' vervuld zijn van de beloften in Jezus Christus was voor de jonge Kerk een oproep om zelf te zorgen dat deze beloften vervuld gingen worden door hun eigen activiteit, vanuit de kracht en de 'eerstelingen' of het 'handgeld' (2 Kor. 1,22; Ef. 1,14) van de Geest, kortom vanuit het messiaanse 'al wel',

dat zij van Jezus ontvingen. Kremers heeft dit reeds duidelijk gezegd: een christologie die de messias van zijn gemeente scheidt, is in tegenspraak met het Nieuwe Testament. Het is in strijd met het Nieuwe Testament (inclusief de leer over de rechtvaardiging alleen door het geloof), wanneer christenen het toneel verlaten en Jezus een One-Man-Show laten spelen.<sup>226</sup> Hier ligt een zeer belangrijke bron van het joodse verwijt van de persoonsverheerlijking: de christenen hebben zich te weinig als mede-acteurs van de messias Jezus in het heilsdrama verstaan. Nachmanides had wel gelijk, toen hij aan koning Jacob I zijn sceptische vraag stelde, waar de koning zou blijven als hij zich niet in de oorlogskunst bekwaamde? Inderdaad kon van deze individuele koning niet worden gevraagd dat hij abrupt een hele traditie van oorlog en geweld zou ombuigen. En toch had Nachmanides ook ongelijk, als het waar is wat hierboven werd gezegd. Dan is het nl. wel degelijk de taak van de Kerk om zich vanuit haar geloof in Jezus Messias in te zetten voor het (ongetwijfeld altijd gedeeltelijk als 'beeld' van wat komen moet) verwerkelijken van de messiaans wereld van vrede en gerechtigheid. Was de Kerk in de loop der eeuwen daarin beter geslaagd, dan hadden de christenen uit de heidenen aan de joden door hun praxis van navolging van Christus een duidelijker messiaans getuigenis gegeven. In zulk een messiaans getuigenis met de daad, dat de joden zou prikkelen tot 'naijver' (Rom. 11,11-12), lag volgens Paulus de dienst van heiden-christenen ten opzichte van joden, niet in de verkondiging van het woord of in het voorhouden van een leer over Christus.<sup>227</sup>

## 2.7 Geen christologie die uitsluit

De dubbele joodse aanklacht van persoonsverheerlijking (christologie) en van onrechtmatige anticipatie (soteriologie) is een protest tegen een nog altijd gangbare christelijke uitleg van het eigene of unieke van Jezus van Nazareth. Joodse auteurs wijzen een uitleg van het eigene van Jezus Christus in de zin van exclusiviteit af. Op twee manieren heb ik aan de joodse gesprekspartners daarin gelijk gegeven. Allereerst naar het verleden toe. Het heil in Jezus mag niet zo worden uitgelegd, dat de oudtestamentische bedeling leeg of slecht wordt gemaakt. Ook in de tijd vóór Jezus zijn veel van de beloften aan Israël 'al wel' vervuld. Koning Hizkia b.v. was voor zijn volk al in zekere zin een Emmanuel, een 'God met ons'. Ook Mozes en de profeten stonden in (een zekere) handelingseenheid met de God van Israël. En tegen een Anselmus of Abelardus of Thomas (en vele andere theologen tot op de dag van vandaag!) in, moet worden benadrukt dat de God van Israël en van het 'oude' Verbond reeds een God was van genade, ook krachtens dit Verbond zelf.

Maar ook naar de toekomst toe mag Jezus' betekenis niet exclusief worden opgevat. Dorothee Sölle heeft m.i. terecht gewaarschuwd tegen een dubbel christologisch perfectionisme, alsof alles in het verleden (perfectum) door de kruisdood van Christus al gebeurd zou zijn en wel zo volmaakt of perfect, dat wij dit heil slechts hoeven te ontvangen, maar er zelf niets aan toe te voegen hebben.<sup>228</sup> Wij troffen zulk een opvatting b.v. aan in de Instructie van de Congregatie voor de Geloofsleer. Dit perfectionisme of christologisch exclusivisme heeft als keerzijde de onwereldlijke verinnerlijking van zonde en van heil, waartegen de joden steeds hebben geprotesteerd. Het is ook de ontkenning van de messiaanse taak van de christelijke gemeente. Jezus is dan niet meer de Eersteling (1 Kor. 15,20), degene die onze plaats openhoudt opdat wij ook zo zullen handelen (Stellvertreter), maar hij wordt tot de vervanger, die in onze plaats alles heeft gedaan wat wij zelf niet kunnen

226. Zie het in noot 0 genoemde artikel van Kremers.

227. Over de vraag van 'zending' van heiden-christenen onder joden, zie verder het genoemde artikel van Kremers, alsmede Heinz Kremers en Erich Lubahn (red.), *Mission an Israel in heilsgeschichtlicher Sicht*, Neukirchener Verlag, Neukirchen 1985.

228. Vooral in het nog altijd zeer lezenswaardige en uitdagende boek van Dorothee Sölle: *Stellvertretung, Ein Kapitel Theologie nach dem 'Tode Gottes'*, Kreuz-Verlag, Stuttgart/Berlin 1965; bij Ten Have in Baarn verscheen een Nederlandse vertaling van de herziene Duitse uitgave, *Plaatsbekleding*.

(Ersatzmann). Wij hoeven dan slechts 'onwerkelijk' in hem te geloven om het heil te ontvangen. Dat is precies de karikatuur die de spottende Profiat Duran reeds in de 14e eeuw gaf van het christelijk geloof. Hoe ingewikkeld de problematiek van de rechtvaardiging door het geloof alleen en niet door de werken ook is - zo ingewikkeld dat wij deze vraag hier niet verder kunnen bespreken - duidelijk is toch wel dat ook voor Paulus het 'geloof werkzaam is door de liefde' (Gal. 5,6).<sup>229</sup> Anders is ook voor Paulus het geloof niet echt, niet 'werkelijk'. Zo spreekt ook het Johannes-evangelie over geloven als het doen van de waarheid (b.v. Joh. 3,21), waarbij de waarheid in dit evangelie ook Jezus Christus is (Joh. 14,6). Alle namen die in het Nieuwe Testament aan Jezus worden gegeven, zijn dan ook niet exclusieve 'hoogheidstitels' voor Jezus alleen, maar worden ook voor zijn gemeente gebruikt. Dit geldt zelfs voor de naam 'Zoon van God' (b.v. Joh. 1,12), waarmee trouwens ook reeds Israël genoemd werd (b.v. Ex. 4,22 en nog Rom. 9,4). Het gaat dus niet om privileges waarvan anderen worden uitgesloten, maar om privileges waarin ook zij mogen gaan delen voor wie deze privileges nog niet gelden.

## 2.8 Een heerschappij die zichzelf opheft

Dat Jezus' privileges niet exclusief zijn maar inclusief, komt het duidelijkst naar voren in een tekst van Paulus die Cullmann niet ten onrechte een 'christologische tekst van eminent belang' heeft genoemd, maar die in de gangbare dogmatiek een tamelijk vergeten bestaan heeft geleid: 1 Kor. 15,20-28.<sup>230</sup> Paulus werkt hier uit, wat het voor hem betekent dat Jezus is verrezen als 'Eersteling van hen die ontslapen zijn'. Door de verrijzenis is Jezus aangesteld als Eersteling en als Koning. Maar het einde bestaat hierin, zegt Paulus, dat Christus 'het Koningschap aan God de Vader zal overdragen, na alle heerschappijen, alle machten en krachten te hebben onttroond'. Dan houdt dus de apartstelling van Jezus, zijn heerschappij, op. Het doel ervan is bereikt: 'Dan zal ook de Zoon zichzelf onderwerpen aan degene die het al aan Hem onderwierp, opdat God zij alles in alles' (vers 28). Clemens Thoma heeft erop gewezen, hoe Paulus hier de farizeïsch-rabbijnse en de apocalyptische traditie trouw is. Zoals in het joodse Achttiengebied is ook voor Paulus de heerschappij van de messias slechts een tussentijd, die de heerschappij van God voorbereidt.<sup>231</sup> Interessant is ook het commentaar van de jood Franz Rosenzweig: 'Op dit punt, waar Christus ophoudt de Heer te zijn, houdt Israël op uitverkoren te zijn.'<sup>232</sup> Dan is nl. ook Israëls zending tot haar voltooiing gekomen.

Hetzelfde geldt voor de zending van de Kerk. Peter von der Osten-Sacken commentarieert: 'In deze zin staat tegenover de nu strijdend Heersende (nl. de verrezen Heer) de toekomstig Zegevierende, die van heerschappij vrij is (nl. Christus bij de parousie).' En hij voegt er m.i. terecht aan toe: 'Deze samenhang, waarin de alleenheerschappij van God als doel van al Zijn wegen kenbaar wordt gemaakt, is de sterkste band die joodse en christelijke hoop met elkaar verbindt.'<sup>233</sup> Von der Osten-Sacken trekt daarna nog een interessante parallel. Lange tijd, zegt hij, is in de theologie veel aandacht besteed aan de vraag naar de continuïteit tussen de aardse Jezus en de door de Kerk verkondigde Heer. Die continuïteit werd zo

229. De Willibrordvertaling heeft: 'maar alleen geloof zich uitend in liefde'; hierin gaat de hele zinspelning op 'werk' (ergon) verloren, die in de Griekse tekst aanwezig is (alla pistis di' agapès energoumenè) en er de paradox van vormt als aanvulling van het vaak door Paulus gehanteerde 'rechtvaardiging door geloof en niet door werken'. De nbg-vertaling handhaaft wel de paradox: 'maar geloof, door liefde werkende'.

230. Oscar Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1966, 254: 'un texte christologique capital, 1 Kor. 15,28, qui montre aussi que Paul ne parle de l' unité entre le Père et le Fils qu' en relation avec l' histoire du salut', m.a.w. met betrekking de handelingseenheid in de (heils)geschiedenis, die bestaat in het heersen van Christus als 'l' obéissance du Fils'. De Duitse paralleltekst (niet vertaling) spreekt van een 'christologisch ungewein wichtige Stelle'. *Die Christologie des NT*, Tübingen 1957, 300.

231. Clemens Thoma. *Christliche Theologie des Judentums*, Pattloch, Aschaffenburg 1978, 199-200.

232. Geciteerd door Clemens Thoma, a.w., 201.

233. Peter von der Osten-Sacken, a.w. (noot **Fout! Bladwijzer niet gedefinieerd.**), 135.



bevraagd, omdat de discontinuïteit scherp naar voren was getreden. Ten aanzien van de verrezen Heer en de Mensenzoon die komen moet, staan we voor de omgekeerde situatie. Hier overheerst ten onrechte het gevoel van continuïteit. Daarom is het nu een taak voor de theologie om alle nadruk te leggen op de discontinuïteit tussen de Heer die voorgaat in de strijd, en de Komende die afstand doet van ieder privilege, omdat hij het met al zijn medemensen deelt. Juist het uitstel van de parousie, die de eerste christenen nog zo nabij waanden, zou ons het besef kunnen bijbrengen, dat de strijd van de verrezen Gekruisigde tegen de goddeloze machten veel moeizamer is dan oorspronkelijk werd gedacht. Dat houdt ook in, dat de opgestane Heer ook nu nog sterk de trekken van de machteloze aardse Gekruisigde draagt. Zijn 'Herrschaftsgebiet' is identiek met de ruimte die door zijn aanhangers wordt opgehouden en moet worden gevuld met de 'dienst aan de heerschappij van God en aan de bevrijding van de mensen'.<sup>234</sup>

### 3. Nabeschuwing

Bij iedere open en diepgaande dialoog zet de gesprekspartner zijn eigen identiteit op het spel. Dat kan angsten oproepen en weerstanden. Zo is het ook gegaan bij de oecumenische gesprekken tussen katholieken en protestanten. Beide confessies hadden hun identiteit gedeeltelijk geformuleerd in een zich afzetten tegen de ander; protestanten door hun protest tegen de katholieke Kerk en omgekeerd de katholieke Kerk door haar Contrareformatie. Deze gesprekken hebben grote vrucht gedragen, maar werden in het begin verdacht gemaakt en zelfs verketterd. Begrijpelijk, omdat de eigen (katholieke of protestantse) identiteit juist bij het welslagen van de dialoog niet ongewijzigd zou blijven. Men heeft van elkaar geleerd, het verkeerde beeld van de ander gecorrigeerd, maar ook de kritiek ter harte genomen en de vergeten of verdrongen waarheid weer kans gegeven. Het Tweede Vaticaans Concilie zou nooit die (achteraf gezien toch maar heel betrekkelijke) bevrijdende werking hebben gehad, zonder de aanwezigheid van de protestantse 'waarnemers', die het Concilie voor menig eenzijdig accent hebben behoed en vergeten perspectieven naar voren hebben gebracht. De bereidheid om te luisteren naar deze kritiek na zoveel vroegere verkettering, is een van de grootste gebeurtenissen van dit Concilie.

In de verhouding tussen christenen en joden spelen al deze weerstanden en angsten ook een rol, zelfs in hevig versterkte mate. Bijna van het begin af aan heeft de christenheid haar identiteit geformuleerd in een zich afzetten tegen de joden. In dit artikel heb ik erop willen wijzen, dat zich hierin nu een kentering voltrekt. Maar ook hier geldt weer, dat bij een open dialoog die wezenlijke zaken betreft, de eigen identiteit op het spel staat. De identiteit wordt in dit gesprek zelfs nog veel fundamenteeler bevraagd dan in het oecumenisch gesprek tussen katholieken en protestanten. Niet slechts de confessionele eigenheid staat op het spel, maar de christelijke identiteit zonder meer. Dat is het boeiende en tegelijk het gevaarlijke en soms zelfs angstaanjagende van de dialoog met het jodendom.

Maar misschien is het woord dialoog nog te pretentius. Wat in dit artikel gebeurde is geen dialoog. Het is eerder een kritische zelfbezinning op de eigen traditie, waarbij de christelijke theoloog aan zijn joodse gesprekspartners heeft gevraagd of zij bereid willen zijn de rol van 'waarnemer' op zich te nemen. Het is dus geen theologie over de joden, maar eerder een christelijke theologie 'coram Iudaeis', een theologie die zich ten overstaan van de joden bezint op haar eigen fundamentele waarheid en daarbij bereid is zich kritisch te durven laten bevragen. Zoals bij het interconfessionele gesprek het geval is, geldt ook hier dat het doel niet is om de vroegere tegenstander te behagen, maar om de eigen waarheid beter en dieper te leren kennen. Naar mijn mening dwingt het gesprek met de joden, nog veel meer dan het

---

234. P. von der Osten-Sacken, a.w., 139-140. Franz Mussner, a.w. (noot **Fout! Bladwijzer niet gedefinieerd.**), 387, concludeert uit deze tekst m.i. terecht: 'dass auch für christliche Theologie nicht die Christologie, sondern die Theologie, die Rede von Gott, das letzte Anliegen ihrer Denkbemühungen ist'.

interconfessionele gesprek, om zich niet te verliezen in randproblemen, maar om de vragen te stellen waar het christelijk geloof in de diepste kern om gaat. Dat lijkt mij ook de grote kans die het gesprek met de joden voor de christelijke theologie betekent.

## JEZUS VOORZEGD DOOR DE PROFETEN? EEN STRIJD TUSSEN CHRISTENEN EN JODEN OVER DE UITLEG VAN JESAJA 7,14

Aan de oever van de Rijn, niet ver van Koblenz, staan vlak bij elkaar de ruïnes van twee kastelen. Ze heten in de volksmond 'de vijandige broeders' en de legende wil, dat daar in het grijze verleden twee broers elkaar met een dodelijke haat hebben bestreden. Het gevolg ziet men aanschouwelijk voor zich: hun beider burchten veranderden in een bouwval. Se non è vero è bene trovato: de legende onthult dan toch iets, wat op vele andere plaatsen wel waar gebeurd is. Ongetwijfeld legt deze legende ook een wezenlijke, maar trieste karakteristiek bloot van de verhouding tussen christenen en joden.

Een van de twistpunten betreft van oudsher het ene boek, dat zij beiden gemeenschappelijk van het oude Israël hebben geërd, maar altijd heel anders hebben gelezen. Voor de christenen bleven de joodse Schriften een heilig boek. Tegen Marcion in handhaafde de jonge christenheid van de tweede eeuw de joodse Bijbel. In dat gezamenlijke boek van joden en christenen wezen de christenen echter op teksten, die volgens hen over Jezus van Nazareth spraken. Een van de belangrijkste van die teksten staat in het boek Jesaja: "Ook dit liet JHWH tot Achaz zeggen. 'Vraag JHWH, uw God, om een teken, hetzij uit de diepte van de onderwereld of uit de hoogte daarboven. Maar Achaz antwoordde: 'Dat doe ik niet, ik stel JHWH niet op de proef.' Toen zei de profeet: 'Luister, huis van David! Is het u niet genoeg mensen te tergen, dat gij ook nog mijn God moet tergen? Daarom geeft de Heer zelf u een teken: Zie, de jonge vrouw is zwanger, en zal een zoon ter wereld brengen, en gij zult hem de naam Immanuel geven'." (Jes. 7,10-14).

Het slot van dit citaat werd hier weergegeven overeenkomstig de versie van de Katholieke Bijbelstichting, de z.g. Willibrordvertaling. Maar eeuwen lang is onder christenen een andere vertaling verbreid geweest, die groot gezag genoot, de Latijnse Vulgaat, door Hiëronymus in de vierde eeuw vanuit het Hebreeuws gemaakt. Deze luidde: *Ecce virgo concipiet et pariet filium et vocabitur nomen eius Emmanuel*. Wordt deze Latijnse vertaling weer in het Nederlands vertaald, dan ontstaat: 'Zie de maagd zal ontvangen en een zoon baren en zijn naam zal genoemd worden Immanuel.' Op twee punten een opmerkelijk verschil met de Willibrordvertaling: 'maagd' in plaats van 'jong meisje' en 'zal ontvangen' in plaats van 'is zwanger'.

Deze Vulgaattekst was opgenomen in de liturgie van de advent, zodat hij aan alle christenen bekend was. Daar werd ook duidelijk gemaakt over wie het ging: de maagd was Maria, haar zoon Jezus was de Immanuel. Deze uitleg naar Jezus Christus toe werd trouwens al gegeven door het Nieuwe Testament, waar over de geboorte van Jezus het volgende te lezen staat: 'Dit alles is geschied, opdat vervuld zou worden wat de Heer gesproken heeft door de profeet, die zegt: Zie, de maagd zal zwanger worden en een zoon ter wereld brengen en men zal Hem de naam Immanuel geven. Dat is in vertaling: God met ons' (Mt. 1,22-23).

In het Nieuwe Testament wordt de tekst geciteerd vanuit de Septuagint. Ook deze oude Griekse vertaling, gemaakt door joden te Alexandrië in de derde eeuw voor Christus, sprak reeds van maagd (parthenos) en toekomst. De christenen meenden dus over goede papieren te beschikken, wanneer zij zeiden dat het vers van Jesaja een voorspelling was van Jezus' geboorte uit de maagd Maria. De joden waren in hun ogen blind en halsstarrig, omdat zij weigerden naar hun eigen profeet te luisteren, die toch zo duidelijk over Jezus had gesproken.

De strijd tussen christenen en joden over de uitleg van dit vers van Jesaja is het onderwerp van dit artikel. Van de geschiedenis van deze strijd valt veel te leren over het lezen van de Schrift, maar misschien nog meer over de verhouding tussen joden en christenen. Uitgangspunt van de beschouwing die volgt, vormen twee christelijke theologen uit het midden van de twaalfde eeuw, die behoorden tot dezelfde kathedrale school van Parijs, maar in hun uitleg van dit vers diametraal tegenover elkaar kwamen te staan: André en Richard van Sint Victor. Van Richard is *De Emmanuele* bewaard gebleven, waarin hij niet alleen met de joden, maar ook met zijn schoolgenoot André de degens kruist over de juiste uitleg van het orakelwoord van Jesaja. In het eerste 'boek' van dit geschrift citeert Richard letterlijk een hele passage uit een werk van André, alvorens zijn eigen visie uiteen te zetten. In het tweede 'boek' discussieert Richard met een zekere Hugo, leerling van André, die na het lezen van Richards eerste boek nog steeds niet overtuigd is van het ongelijk van zijn leermeester. Het geschrift *De Emmanuele* en de tweestrijd tussen André en Richard die daaruit blijkt, kunnen exemplarisch genoemd worden voor de situatie in de dynamische twaalfde eeuw, toen heel de samenleving in beweging kwam en een nieuwe stedelijke cultuur zich losmaakte uit de oude feodale maatschappij. Zoals in de gotische kathedralen die in die tijd ontstonden, enorme lichtvensters werden aangebracht, zo drong ook in de nieuwe scholen die bij deze kathedralen gesticht werden, licht binnen van alle kanten. Invloeden van Arabieren en Joden en via hen ook een nieuwe kennismaking met oude Griekse denkers als Plato en Aristoteles stelden het vertrouwde christelijke denken voor geheel nieuwe vragen. Het geschrift *De Emmanuele* beantwoordt zo aan drie criteria, die het interessant maken om als uitgangspunt te dienen voor onze beschouwing. Allereerst wordt er een uitvoerige exegese in gegeven van Jesaja 7,14 - zelfs twee aan elkaar tegengestelde vormen van exegese - en wel op een voor die tijd hoog en karakteristiek niveau. Verder is zowel André als Richard in gesprek met de joodse uitleg van die dagen. Richard schrijft ongetwijfeld zeer polemisch, maar hij geeft geen vertekening van het joodse standpunt en kent dit goed, minstens via André. Tenslotte zijn beide vormen van exegese kenmerkend voor een eigen benaderingswijze en daarom ook hermeneutisch interessant. Over deze strijd berichten we in een eerste paragraaf (1.1). Dezelfde drie criteria zijn van toepassing op een tekst van Thomas van Aquino, die een eeuw later zijn *Expositio super Isaiam ad litteram* schreef. In de tweede paragraaf zal daarom aandacht worden besteed aan deze grootmeester uit de hoogscholastiek (1.2). Hierop volgt een paragraaf waarin het denken van de besproken auteurs wordt getypeerd en geëvalueerd (1.3). Deze drie paragrafen te zamen vormen het eerste deel van het artikel.

In het tweede deel van het artikel wordt nagegaan of uit de exegese die deze auteurs gaven van het orakelwoord van Jesaja, duidelijk wordt hoe zij in het algemeen omgingen met de Schrift. 'Letter' en 'geest' zullen daarbij twee sleutelwoorden blijken te zijn. Deze termen troffen de middeleeuwse theologen reeds volop aan in hun bekende geschriften van kerkvaders, die ze op hun beurt kregen overgeleverd van de jood Philo en van het Nieuwe Testament, met name Paulus. In de duiding van wat letter en geest betekenen en vooral in de bepaling van de onderlinge verhouding tussen letter en geest traden bij deze middeleeuwse auteurs aanzienlijke veranderingen op. Wij zullen trachten deze veranderingen op het spoor te komen (2.1).

Waar de auteurs een christologische duiding van de tekst voorstonden, werd hun uitleg gekenmerkt door een sterk anti-joodse tendens. In haar boek *Faith and Fratricide* heeft Rosemary Ruether de these verdedigd, dat in de geschiedenis van de theologie jodenhaat de linkerhand was van de christologie. Aan het *adversus iudaeos*-karakter van de christologische duiding van dit Jesaja-woord zal speciale aandacht worden besteed (2.2). In dit artikel wordt de geschiedenis doorgelicht met een systematisch-theologisch oogmerk. In de systematische theologie gaat het nooit alleen over het verleden, maar steeds ook over het heden. Er kan dus niet worden volstaan met een refereren aan hoe het vroeger geweest is. De traditie komt aan het woord om voortgezet te worden. Van de middeleeuwse auteurs

kunnen we leren dat het voortzetten van de traditie, de geloofsoverleving of geloofsoverdracht waar heel deze bundel is gewijd,<sup>235</sup> een levend en dynamisch proces betekent, geen 'ongeopend' doorgeven van een statisch, onveranderbaar pakket. Hierover en over de vraag of de methode van deze middeleeuwse theologen, die getypeerd kan worden als 'geloof op zoek naar inzicht', in onze tijd onveranderd kan worden voortgezet, gaat de derde paragraaf van dit deel (2.3).

Het zoeken naar oriëntatie omtrent het omgaan met de Schrift (hermeneutiek) is een heroriëntatie, waarbij het verschil met vroeger zich met name uit in een veranderde houding tegenover het joodse volk. Daarom kan het hele artikel gekenmerkt worden als een hoofdstuk theologie 'na Auschwitz'. In de tweede paragraaf treedt dit aspect al duidelijk naar voren, maar het zal ook bijzondere aandacht ontvangen in de laatste paragraaf. Daar (2.4) wordt gezocht naar een uitleg van Jesaja 7,14 waarin het christelijke geloof kan worden overgedragen, bevrijd van de kwalijke en ook vastgelopen anti-joodse tendens, die hiermee vroeger verbonden was.

## 1. Drie middeleeuwse auteurs over Jesaja 7,14

Voorafgaand aan de bespreking van de teksten uit de school van Sint Victor (1.1) en van Thomas van Aquino (1.2) zal telkens iets worden gezegd over de situatie waarin de teksten zijn ontstaan.

### 1.1 André en Richard van Sint Victor

#### *1.1.1 SITUATIE EN CONTEXT VAN DE SCHOOL VAN SINT VICTOR*

André en Richard waren beiden leerling van Hugo van Sint Victor (gestorven in 1141). Hugo had sterke nadruk gelegd op het belang van de letterlijke zin van de bijbel. Hij vergeleek de geschiedenis (historia) of de letterlijke zin - deze termen zijn bij hem niet duidelijk onderscheiden - met het fundament van een huis. In die vergelijking was de allegorische zin het huis zelf, dat op dit fundament gebouwd is en waarin men woont. De morele of tropologische zin noemde hij de inrichting en decoratie, waardoor het huis leefbaar werd (Didascalicon viii, 2; Van Zwieten, 8). Hugo had kritiek op theologen, die met minachting voorbijgingen aan de letterlijke betekenis en onmiddellijk de allegorische zin wilden ontdekken van wat er geschreven stond. Uit zijn Aantekeningen bij de eerste vijf boeken van de Schrift (Adnotationes in Pentateuchon) blijkt deze belangstelling van Hugo. Volgens André leerde Hugo die letterlijke betekenis van de Pentateuch van de joden (citaat uit manuscript bij Smalley, 102). Als men deze opmerking mag geloven, had Hugo al veel contact met joden. Zeker is wel, dat André hierin nog verder ging. Bij Hugo echter stond de aandacht voor de letterlijke zin van de Schrift duidelijk in een theologische context, die nader kan worden bepaald als sacramenteel-theologisch. Hugo's hoofdwerk heet ook *De sacramentis christianae fidei*. De twaalfde eeuw was trouwens in het algemeen de tijd, waarin de sacramenten in het middelpunt van de theologische belangstelling stonden. Het bekende zevental, dat later door de Reformatie weer bestreden zou worden, werd toen vastgesteld. Niet alleen de diepere betekenis die door het teken wordt aangeduid, maar ook het teken zelf kreeg nu volle aandacht. Zo ging Hugo ook om met de Schrift. De letter was voor hem een teken, dat zelf reeds een zin heeft (sensus) en die letterlijke en historische betekenis was studie waard. Dit nam voor Hugo niet weg, dat hij ook en zelfs grotere waarde hechtte aan de diepere geestelijke zin (sententia), die door de allegorie gekend wordt.

---

235. Bedoeld is hier de bundel waarin dit artikel oorspronkelijk verscheen: Geloofsoverdracht vroeger en nu, onder redactie van Leo Bakker, Tjeu van den Berk, Hans Goddijn en Els Speet. Baarn, Ambo, 1988, 295-328.

André en Richard hebben ieder één kant van hun leermeester sterker ontwikkeld (Van Zwieten, 58-64). André ontkende niet dat er een diepere en geestelijke zin bestond, en zelfs niet dat deze op zich waardevoller was, maar zelf beperkte hij zich tot het vaststellen van de letter en tot de exegese van de letterlijke zin. Over die letter heeft hij veel contact gehad met de joden. Omgekeerd zei Richard dat de letter en de letterlijke zin weliswaar niet mochten worden verwaarloosd, maar benadrukte hij dat het toch de diepere en geestelijke zin was, waar het uiteindelijk om gaat.

Ondanks de boven vermelde verschillen in accent bij Hugo's twee leerlingen vond in de hele school van Sint Victor (inclusief Richard) een duidelijke herwaardering van de letter plaats en dit betekende ook grotere aandacht voor het Hebreeuws. Op het spoor van Hiëronymus werd de Hebreeuwse waarheid (hebraica veritas) van de grondtekst norm voor de juiste uitleg. Interessant is in dit opzicht een vergelijking van De Emmanuele met Justinus' Dialoog met Trypho uit de tweede eeuw, waarin Jesaja 7,14 ook een zeer belangrijke plaats innam. In het strijdgesprek met zijn hellenistisch-joodse gesprekspartner beriep Justinus zich op de Septuagint, die hier, zoals reeds vermeld, parthenos (maagd) heeft. Trypho citeerde uit een andere Griekse vertaling, waarin neanis (jong meisje) staat. Justinus hield daarop een heel pleidooi voor het gezag van de Septuagint en voor de wijsheid van de zeventig mannen uit Alexandrië, die deze vertaling gemaakt hadden. Hij noemde het een ongehoorde aanmatiging van de joden om af te wijken van de Septuagint. Ook trachtte hij omstandig te bewijzen, dat de joden de tekst vervalst hadden. Volgens hem was hun woordgebruik vaak verkeerd (zoals hier) en hadden ze bovendien hele stukken (waarvan wij nu op grond van kritische tekststudie zeggen, dat het christelijke interpolaties waren! Archambault 1344vv) weggelaten. In de Dialoog reageerde Trypho wat ongelovig op dit alles, maar het is opmerkelijk dat door geen van beide disputanten de Hebreeuwse grondtekst hier aangehaald werd als bewijsmateriaal in het geding. Voor de theologen van Sint Victor was de Hebreeuwse grondtekst wel de uiteindelijke toetssteen. Niet het gezag van de Vulgaat en ook niet de vertaling van de Septuagint, maar de betekenis van het Hebreeuwse woord 'almah stond ter discussie. Allen waren het erover eens dat 'almah niet zonder meer 'maagd' betekent, maar 'jong huwbaar meisje'. Allen wisten ook dat het Hebreeuws een apart woord heeft voor maagd, dat hier niet gebruikt wordt, nl. betulah. De vraag waar het bij hen om ging, luidde daarom: kan 'almah niet ook over een maagd gezegd worden, ja moet men dit woord hier niet zo vertalen? Wie waren nu die joodse gesprekspartners van de school van Sint Victor? In ieder geval betrof het joden, die in tegenstelling tot Justinus' Trypho goed thuis waren in de Hebreeuwse bijbel. Maar hiermee is nog niet alles gezegd. Enige decennia tevoren had Rabbi Salomo ben Isaac (1040-1105, in de joodse traditie kortweg Rashi genoemd), in Noord-Frankrijk een nieuwe school van exegese gesticht. Deze Rashi zette de traditionele joodse uitleg door halachah (richtlijn voor het leven) en haggadah (homiletische verhalen en midrasjiem) voort, maar voerde naast deze derash een nieuwe methode van bijbellezing in, de peshat. Over de beoefenaars van deze methode schrijft Van der Heide: 'In de uitleg volgens de peshat probeerden zij zo dicht mogelijk bij de oorspronkelijke bedoeling van de tekst te komen door eerst de juiste betekenis van de Hebreeuwse woorden te bepalen en daarna te zoeken naar de meest logische samenhang van de woorden en de zinnen in breder verband. De grondbetekenis van het peshat hangt samen met het uittrekken van kledingstukken. Men kan bij peshat dan ook denken aan het uitpellen van de blote betekenis' (Van der Heide, 10-11). Het ging hier dus om een uitleg waarin veel aandacht werd besteed aan grammatica en syntaxis, maar ook aan chronologie en geografie, kortom aan de letter van de tekst en aan de geschiedenis (Smalley, 150). Dit was ook voor de joodse exegese een hele vernieuwing. Met vertegenwoordigers van deze school had reeds Hugo (Hailperin, 107; Smalley, 103), maar vooral diens leerling André intensief contact. Voor zover het over nieuw verworven informatie gaat omtrent de letterlijke zin, is deze school bedoeld, wanneer het in de teksten van de Victorijnen gaat over 'de joden'.

### 1.1.2 DE TEKST VAN ANDRÉ

In haar standaardwerk over de bijbel in de Middeleeuwen heeft Beryl Smalley aan André van Sint Victor een heel hoofdstuk gewijd (Smalley, 112-195), het op een na langste van haar boek. Alle andere auteurs, ook auteurs die zeer belangrijk zijn, worden in een groep besproken, Stephen Langton bv. bij de 'Meesters van de Heilige Pagina' en Thomas van Aquino bij de 'Bedelmonniken'. Zo heeft zij ook een hoofdstuk over de 'Victorijnen', maar daarna licht zij er André nog eens afzonderlijk uit. Het is duidelijk dat deze auteur haar voorkeur geniet als misschien wel de eerste echte representant van wat zij noemt 'biblical scholarship' en 'rebellious learning' - al zwakt zij deze voorkeur in haar dertig jaar later geschreven voorwoord voor de derde druk iets af ten gunste van Willem van Auvergne (Smalley. xvi). Inderdaad valt niet te ontkennen dat bij André iets heel opmerkelijks gebeurde, wat tijdgenoten als Richard kennelijk als bedreigend hebben ervaren. Niet alleen beperkte André zich, zoals reeds eerder opgemerkt, tot de letterlijke zin, maar bij de uitleg van Jesaja 7,14 gaf hij met betrekking tot die letterlijke zin de joden bovendien nog gelijk. Curieus is wel, hoe hij hun gelijk inleidde. Hij noemt om te beginnen dit vers een overduidelijke profetie (apertissimam prophetiam) van de geboorte van Jezus uit de maagd Maria. Vervolgens merkt hij op dat joden tegen deze uitleg bezwaar aantekenen, en dat deze 'vijanden van de waarheid met de stormram van hun haarkloverij de oerstevige muur van ons geloof aan het wankelen proberen te brengen' (De Emmanuele 601a). Daarop geeft hij hun objecties weer, die hij besluit met de zin: 'dit zijn de spiezen die joden naar ons werpen, terwijl zij ons vervalsers van de heilige Schriften noemen en gewelddadige verwringers daarvan' (603c-d). Aanklacht staat hier dus tegenover aanklacht, want ook de christenen worden door de joden vijanden van de waarheid genoemd. Toch heeft André van meet af aan de kant van de christenen gekozen. Of was deze duidelijke keuze van André aan het begin van zijn uiteenzetting eerder een retorische wending om de christelijke lezer niet bij voorbaat tegen zich in het harnas te jagen? Die indruk kan men zeker krijgen bij het verder lezen in Andrés tekst. Na de opsomming van de joodse objecties, culminerend in de aanklacht van Schriftvervalsing door de christenen, schrijft André nl.: 'Het is niet nodig dat wij antwoord aan hen geven, want anderen hebben dit vóór ons al gedaan' (603d). Hier zou men nog kunnen denken, dat het karwei dus reeds geklaard was. Maar was dat voor André zo? Hij vervolgt: 'maar of dit antwoord voldoet, moeten zij die geantwoord hebben zelf maar zien'. Dat klinkt toch op zijn minst wat sceptisch. Die indruk wordt niet weggenomen, maar alleen nog maar versterkt door wat hij hier aan toevoegt. Het is niet nodig, schrijft André, maar het is ook niet nuttig, want het zou wel eens kunnen gebeuren 'dat wij het onderspit delven als wij de dubieuze strijd (anceps certamen) met ongelijke krachten aangaan'. Onmiddellijk daarop maakt hij duidelijk, waarin die ongelijkheid van kracht bestaat: hij is bevreesd voor de uiterst grote scherpzinnigheid (acutissimi vivacitate ingenii) van de joden. Dus, gaat André voort, 'nadat wij onze krachten gemeten hebben, laten we het sterkere over aan de sterkeren en vervolgen de uitleg van de letterlijke zin, waarmee wij reeds begonnen waren' (603d-604a). Dan volgt een uitleg van het vers en van het hele zevende hoofdstuk, die niet wezenlijk verschilt van die van de joden (604a-d).

Wat is hier gebeurd? Toch wel iets heel beslissends. Letterlijke zin en geestelijke zin worden in de uitleg van André van elkaar losgemaakt en André geeft aan de joden met betrekking tot de letterlijke zin toe, dat dit vers geen profetie is van Jezus' geboorte. Tegelijk houdt hij eraan vast dat het hier (naar de geestelijke zin dus) wel degelijk om een profetie over Jezus gaat - al kan men zich afvragen in hoeverre deze stelligheid meer is dan een retorische stijlfiguur. Welke waren de objecties van de joden, die André tot de overtuiging brachten dat hij over de letterlijke zin niet de strijd met hen moest aanbinden? Hij somt er vier op, waarvan de eerste reeds ter sprake kwamen: in het Hebreeuws staat niet het woord voor maagd, betulah, maar 'almah. De tweede objectie is zeker zo ernstig: hoe kan voor Achaz een teken zijn geweest, wat pas ruim 600 jaar later zou gebeuren? Aan de derde tegenwerping besteedt hij de

meeste aandacht: jullie christenen, aldus de joden, rukken het vers uit zijn verband en geven er een uitleg aan, waartegen de context protesteert; onze uitleg daarentegen doet recht aan heel het hoofdstuk, dat immers over Achaz en de toenmalige politieke situatie gaat. Kijk, zeggen de joden, wat werd voorspeld is toen ook allemaal gebeurd, want Juda werd bevrijd. Iets dergelijks had Trypho reeds opgemerkt tegen Justinus (Justinus, lxxvii; Archambault, 319). Trypho identificeerde de Immanuel met Hizkia, de zoon van Achaz, die zijn vader in het koningschap over het Zuidrijk zou opvolgen. Voor Trypho was de 'jonge vrouw' dus (een van) Achaz' eigen vrouw(en). In de weergave van de joodse objectie bij André was de jonge vrouw de vrouw van Jesaja, omdat over haar en hun beider 'teken-kinderen' het achtste hoofdstuk spreekt. In deze uitleg is Immanuel dus niet Hizkia, maar een zoon van Jesaja zelf. De vierde objectie vat de twee voorgaande als het ware samen vanuit het begrip 'teken'. De invloed van de in de twaalfde eeuw tot nieuwe bloei gekomen redeneerkunst (dialectica) is hier duidelijk te merken: een teken moet voorafgaan aan wat erdoor wordt aangeduid. In onze uitleg gaat het teken inderdaad vooraf, aldus de joodse objectie bij André, maar in de uitleg van jullie christenen komt het teken meer dan 600 jaar na wat door het teken wordt aangeduid, nl. het wegnemen van de vrees van Juda voor de twee aanvallende koningen.

### ***1.1.3 DE TEKST VAN RICHARD***

Al in de eerste zin van De Emmanuele wordt de grote verontrusting verwoord, die de verhandeling van André bij Richard had gewekt. Richard had daarin stellingen aangetroffen, die hij 'minder voorzichtig' vond en 'minder katholiek uiteengezet en bereflecteerd'. We hoeven dus niet te gissen wat Richard tot schrijven heeft bewogen. Maar het ging om meer dan een twist tussen twee geleerden uit dezelfde school. De verontrusting van 'meester' Richard was duidelijk didactisch van aard, want een paar regels verder merkt hij op dat 'tot op de dag van vandaag sommige van zijn (Andrés) leerlingen beweren, dat de genoemde profetie niet slaat op de heilige Maria, maar op de vrouw van de profeet'. Dat vooral de invloed van André op anderen Richard ongerust maakte, blijkt ook uit het tweede boek van zijn geschrift. Daar ging hij immers, zoals gezegd, in dispuut met Andrés leerling Hugo. Toch omvat het doel van Richards geschrift meer dan alleen een weerlegging en apologetiek: 'Ten eerste gaat het er dus om de blindheid van de joden aan de kaak te stellen; ten tweede de doofheid van de judaïstanten te doorbreken; ten derde, als het gegeven wordt, te voldoen aan de vroomheid van de gelovigen en van hen die op vrome wijze zoeken' (607c). Exegese, theologie en spiritualiteit zijn in dit geschrift nog organisch verbonden, overeenkomstig de traditie van de lectio divina. Om dit drievoudige doel te bereiken laat Richard na het uitvoerige citaat uit het werk van André, dat dient als objectie, ook een commentaar van Hiëronymus over dit vers aan zijn eigen beschouwingen voorafgaan. Dit commentaar van Hiëronymus dient als gezagvolle tekst (auctoritas), dat wil zeggen als de harde kern of pièce de résistance waar hij in zijn latere argumentatie zakelijk op kon voortbouwen. Hier is duidelijk te zien hoe een middeleeuwse auctoritas geen 'gezagsargument' is in de moderne zin van het woord. Het citaat van Hiëronymus was voor Richard geen externe steunverlener, het compenseert niet gebrek aan inzicht met een beroep op het reeds gevestigde gezag van een schrijver of leerinstantie. De tekst is gezaghebbend, omdat hij (natuurlijk: in Richards ogen!) een blootgelegde rationele waarheid (rationis aperta veritas) was, 'die terwille van het nuttig gebruik door het nageslacht op schrift is gesteld'. Een moderne lezer zal vanuit hedendaags inzicht wellicht vragen hebben over die 'redelijkheid' en over die 'waarheid'. Toch wijst deze definitie, die L.M. de Rijk met een citaat van Albertus Magnus (dertiende eeuw) heeft gegeven van een middeleeuwse auctoritas, exact de plaats aan die het citaat van Hiëronymus in De Emmanuele inneemt (De Rijk 1981, 116).

Welke redelijke waarheid wordt in de tekst van Hiëronymus blootgelegd? Het citaat bevat twee inzichten, die tezamen de kern raken van de joodse objecties. Het eerste inzicht betreft de aard van een teken, het tweede inzicht gaat over de juiste vertaling van 'almah. Zoals we



hebben gezien, speelde het begrip 'teken' een belangrijke rol in de discussie. Daarover staat in het citaat: 'Als echter een jong meisje, zoals de joden menen, en niet een maagd baart, wat voor een teken zal dit dan kunnen worden genoemd?' (604d-605a). Hier gaat Richard in zijn commentaar uitvoerig op in. Als het een teken is, moet het toch iets opvallends, ja wonderbaarlijks zijn en kan het toch niet gaan om de doodgewoonste zaak van de wereld, die telkens en telkens weer voorkomt? Dit moet voor Richard een evidentie zijn geweest, die houvast gaf voor heel zijn verdere uitleg.

Opmerkelijk is wel, dat het wonderkarakter van het teken hier onproblematisch als argument voor de juistheid van de christelijke interpretatie kon gelden. In de dialoog met Justinus voerde Trypho echter het wonderlijke van een maagdelijke geboorte juist aan als argument tegen de christelijke interpretatie. Het is bij hem zelfs de objectie waar hij het meest uitvoerig op ingaat, veel uitvoeriger dan op de kwestie van het jonge meisje of op de identificatie van de beloofde Immanuel met Hizkia. Het is de moeite waard om deze tegenwerping van Trypho hier in haar geheel op te nemen, omdat zij veel duidelijk kan maken over een verandering van context. 'In de mythen van de zogenaamde Grieken staat het verhaal, dat Perseus uit de maagd Danaë geboren is, nadat 'Zeus' zich in de vorm van goud over haar had uitgestort. Jullie moeten je schamen, dat jullie dezelfde dingen zeggen als zij. Jullie zouden beter kunnen zeggen, dat die Jezus als mens uit mensen geboren werd. En als je uit de Schriften wilt aantonen dat hij de Christus is, laat dan zien dat hij vanwege zijn wetsgetrouwe en volmaakte levenswandel waardig is gekeurd om uitverkoren te worden tot Messias (Christus). Maar ga geen wondertjes vertellen, opdat je er niet zoals de Grieken terecht van beschuldigd wordt dwazen te zijn' (Justinus, Ixvii; Archambault, 318). Justinus verdedigde zich fel en omstandig tegen deze aantijging. Samengevat luidde zijn antwoord: de duivel aapt in de mythen der Grieken met woorden na, wat God in de geschiedenis daadwerkelijk doet.

Het hele probleem van de hellenisering van of in de christelijke boodschap dat door de hellenistische jood Trypho hiermee aan de orde werd gesteld, kwam evenwel in de Victorijnse discussie niet voor. Toch werd door Trypho kernachtig verwoord, wat joden door de eeuwen heen aan christenen hebben verweten: wie de Messias is, wordt niet duidelijk aan een goddelijk wonder dat zijn persoon betreft, maar aan het wonderlijke heil van gerechtigheid en vrede dat door hem gebracht wordt. Dit probleem, het werd reeds opgemerkt, speelde echter in deze discussie niet mee. Daarom kon het eerste deel van het citaat van Hiëronymus voor Richard kennelijk de blootlegging zijn van een redelijke waarheid.

Het tweede inzicht betrof het woord 'almah. Hiëronymus wist dat behalve de Septuagint alle Griekse vertalingen hier niet met parthenos vertalen, maar hij benadrukt in het citaat de dubbelzinnigheid van het woord 'almah, dat behalve jong meisje (*adulescentula*) ook verborgene (*abscondita*) kan betekenen. Vanuit deze laatste betekenis, die hij op grond van woordgebruik in de Hebreeuwse Schrift vaststelt, komt Hiëronymus dan tot de volgende conclusie: 'Dus betekent 'almah niet slechts meisje, maar ook maagd,' want, zegt hij, 'met enige goede wil kan een maagd verborgene en afgezonderde worden genoemd, omdat zij nooit heeft blootgestaan aan de aanblik van mannen, maar door een grote zorg van de ouders daarvoor bewaard is gebleven' (606b). Hiëronymus voegt er nog een linguïstische curiositeit aan toe: 'Ook in de Punische taal, waarvan men zegt dat zij uit de bronnen van de Hebrëen stroomt, wordt een maagd in de eigenlijke zin (*proprie*) alma genoemd.' - Enige goede wil wordt hier bij de lezer inderdaad wel verondersteld. In het citaat staat 'cum epitasei', waarbij epitasei midden in de Latijnse tekst met Griekse letters geschreven is. Hiëronymus maakte het zijn lezers op dit punt dus niet gemakkelijk. Mogelijk was hij er zich bij deze passage van bewust, dat hij hier als vertaler toch tamelijk ver ging. Hoe dan ook, goede wil was bij Richard zeker aanwezig. Ondanks wat hierboven gezegd werd over de

middeleeuwse auctoritas, zal het gezag van de auteur Hiëronymus, hebraïst en vertaler van de Vulgaat, Richard (die zelf niet erg geverseerd was in Hebreeuws) toch wel een handje hebben geholpen om in deze tekst een blootlegging te zien van redelijke waarheid.

Al zoekt Richard via deze auctoritas naar geloofsinzicht, toch berust zijn geloofszekerheid niet op de bewijsvoering van Hiëronymus. Van meet af aan staat voor Richard vast dat Jesaja 7,14 een profetie is over Jezus, omdat dit vers in het Nieuwe Testament zo wordt uitgelegd. In het volgende citaat, waarin Richard de verhouding bepaalt tussen Oude en Nieuwe Testament, laat hij hierover geen twijfel bestaan. Tegelijk bevat het citaat een retorisch spel met woorden, waarin heel Richards hermeneutiek over letter (hier: vox = stem), zin (sensus) en diepere theologische betekenis (sententia) schuilgaat. 'Wie de stem (vocem) van de profeterende niet kan verstaan, laat hij tenminste luisteren naar de zin (sensus) van degene die uitlegt.' Het Nieuwe Testament geeft uitleg van het oudtestamentisch woord en deze uitleg legt de zin bloot van het Oude Testament zelf. Het gaat hier in Richards opvatting over de letterlijke zin, die strikt genomen al in het profetenwoord zelf te lezen is. Niet iedereen zal echter tot dit inzicht komen. In dat geval blijft het oudtestamentisch woord slechts letter (hier: stem), tenzij men durft te geloven in het nieuwtestamentisch getuigenis, ook al is het nog met een geloof zonder inzicht. Want de tekst gaat verder: 'Wie de zin (sensus) van de voorzeggende profeet niet verstaat, laat die tenminste geloven in de diepere en vollere zin (sententia), van de verklarende evangelist' (606d). Wat men in dit geloof zonder inzicht ontvangt, is dus de diepere christelijke waarheid (sententia), die de uitleg van de letterlijke zin van het oudtestamentisch woord omvat, maar toch voller en rijker is. Dan volgt het citaat uit Mattheüs 1,22-23 en Richard besluit: 'Zie, de evangelist zegt dat de vermelde profetie in de heilige Maria is vervuld. Wie zou dit durven weerspreken?' (607a).

Daarmee is het pleit beslecht: niet slechts wat geloofd moet worden, maar ook wat de letterlijke zin is van het profetenwoord staat hiermee voor Richard vast. Toch zou men Richard geheel verkeerd hebben verstaan, indien men meent dat hiermee voor hem de zaak ook af is. De geloofszekerheid moge dan voor hem wel niet in het geding zijn, als echt middeleeuws theoloog rust hij niet, voordat de geloofszekerheid ook verbonden is met geloofsinzicht. Voor hem geldt wat ook bv. voor Thomas van Aquino geldt: zijn theologie is geloof op zoek naar inzicht (fides quaerens intellectum). Hier begint dus pas zijn theologie, de geloofszekerheid is er het uitgangspunt van. In onze theologische reflectie zullen wij op dit punt terugkomen (2.3).

Het geloofsinzicht over Jesaja 7,14 streeft hij op verschillende manieren na. Allereerst voert Richard heel wat argumenten aan om te bewijzen dat de uitleg van de joden niet juist is. Een deel van deze bewijsvoering werd reeds ter sprake gebracht naar aanleiding van het citaat van Hiëronymus. Hij tracht hier ook te tonen dat de joodse uitleg historisch niet kan kloppen. De argumenten die hij hiervoor geeft, zijn beknopter en kernachtiger bij Thomas van Aquino te vinden en zullen we daar bespreken. Aan deze directe weerlegging besteedt hij in zijn eerste boek enige hoofdstukken, die zoals gezegd Andrés leerling Hugo niet konden overtuigen; daarom keert de kwestie in het tweede boek weer terug. Vervolgens besteedt hij een hoofdstuk aan degenen, die hij 'judaïstanten' noemt - christenen dus als André en diens leerlingen - die zich volgens hem op een heilloze dwaalweg hebben begeven. Zijn aanklacht tegen hun werkwijze werpt ook licht op zijn eigen manier van theologiseren en op de rol die daarin een reeds gearticuleerde geloofszekerheid speelt als onaantastbaar uitgangspunt. Daarom is het de moeite waard hier een paar citaten te laten volgen, die zo duidelijk zijn dat ze geen verdere uitleg nodig hebben. 'Wat helpt het om argumenten van het ongeloof tegen het geloof aan te voeren en voor uw geloof geen enkel geloofsgetuigenis te geven? Wat baat het een vraag te stellen, die gij niet wilt of niet kunt beantwoorden? Is dit niet het openen van een regenput en deze zonder deksel achterlaten?' (613d-614a). 'Wat wij dus niet kunnen

verklaren of niet willen verklaren, gaan we daar ook niet beter stilzwijgend aan voorbij in plaats van aan de waarheid afbreuk te doen en de strikken van het ongeloof te spannen?' (614b). Het is duidelijk: hier scheiden zich de wegen. Richard ervaart bij zijn schrijfarbeid de onmogelijkheid tot geloofsoverdracht als een absolute grens, waar hij niet overheen mag gaan; voor André geldt die grens niet. In het tweede deel van dit artikel zal op dit opmerkelijke verschil nader worden ingegaan (2.3).

Behalve aan weerlegging van zijn beide tegenstanders, joden en judaïsanten, besteedt Hugo ook veel aandacht aan een positieve christelijke uitleg van de tekst. Tegen de objectie, dat een christologische duiding dit vers uit zijn verband ruikt, brengt hij in, dat ook heel de context over Jezus Christus spreekt. Zo zijn de koningen waar Jesaja over spreekt, niet zozeer de koningen van het Noordrijk en van Damascus, maar veeleer algemeen de geesten van de duisternis, die door Christus werden verdreven. Van Zwieten heeft er terecht de nadruk op gelegd, dat deze uitleg voor Richard niet behoorde tot de allegorische of anagogische (mystieke) zin: 'Opmerkelijk in deze exegese is dat Richard de interpretatie van de vorsten uit Jesaja 7,16b als geesten historice noemt, dus behorend tot de letterlijke exegese' (Van Zwieten, 41). En inderdaad, het staat er onomwonden: 'Ik zeg niet dat dergelijke koningen (van de duisternis) op deze plaats door de koning van Syrië en door de zoon van Remaljahu op een mystieke manier worden aangeduid, maar dat zij zelf in deze woorden eigenlijk en historisch zijn uitgedrukt' (*nec ... mystice designatos, sed ipsos in his verbis proprie et historice expressos ...* (628d).

Voor ons moderne aanvoelen kan deze duiding vergezocht lijken en niet erg overtuigend zijn. Maar ook Richard gaf er zich rekenschap van dat zijn uitleg af en toe toch wel wat geforceerd was. Deze geforceerdheid paste echter binnen zijn symbool-theologische visie. Al bijna aan het begin van het traktaat komt hij er rond voor uit: 'Het was noodzakelijk dat de sacramenten van onze verlossing door een dubbelzinnigheid van woorden werden verduisterd, opdat zij niet door kwade geesten of mensen zouden worden begrepen en verhinderd' (606b-c). En voordat hij met de uitleg van de context begint, herhaalt hij zijn waarschuwing: 'Dit echter moet allereerst worden toegegeven en kan niet helemaal worden ontkend, dat juist de meer heilige sacramenten van ons geloof in de woorden van de profeten op duistere manier naar voren werden gebracht' (614c). Op beide plaatsen verwijst hij naar Paulus' woorden in 1 Korintiërs 2,8: 'Als zij Hem zouden hebben gekend, zouden zij nooit de Heer van de glorie hebben gekruisigd.' Sommige profetieën, zegt hij dan, worden door de ingewikkeldheid van de context zo verduisterd, dat wij nooit zouden begrijpen, dat ze op Christus slaan; dit weten wij alleen dankzij de interpretatie van de Heilige Geest. Als voorbeeld hiervoor geeft hij 'Uit Egypte heb ik mijn zoon geroepen'. Andere profetieën echter lijken slechts op het eerste gezicht over iets anders te gaan dan over Christus, maar als men ze nauwkeuriger bestudeert en beter begrijpt, wordt duidelijk dat ze op geen enkele manier een andere zin kunnen ontvangen. Dit laatste is volgens Richard het geval met Jesaja 7. Dit neemt niet weg dat ook hier de uitleg op moeilijkheden stoot, die Richard niet helemaal kan wegnemen. 'Want waar gezegd is: zie de maagd zal ontvangen, gaan sommige zaken vooraf en volgen andere uitspraken, waarin de waarheid van de diepere zin wordt verduisterd, maar toch niet weggenomen.' Tot verduistering van de waarheid hoort volgens Richard bv., dat aan de koning een teken wordt aangeboden volgens zijn keuze (614d). Zo lijkt het hem ook een zekere verduistering van de profetie, dat na de belofte van een zoon die komen gaat, over een reeds geboren zoon wordt gesproken, zodat men zou kunnen menen dat het over een en dezelfde gaat (615b). Het is duidelijk hoe hij met deze beschouwing de weg vrij maakt voor zijn christologische duiding, ook al moet hij daarvoor de tekst enig geweld aandoen. Dit alles maakt echter nogmaals duidelijk, hoe Richard redeneert. Zijn zekerheid put hij uit het Nieuwe Testament, dat deze tekst uitlegt als een ware profetie over Jezus Christus. Dank zij deze geloofs zekerheid kan de rede echter 'uit eigen kracht' aantonen dat

dit ook de enige uitleg is, die geen innerlijke tegenspraak bevat en dus ook de enige uitleg is, die recht doet aan de tekst.

## 1.2 Thomas van Aquino

### 1.2.1 SITUATIE EN CONTEXT

Hoe in een bepaalde periode de verhouding bepaald wordt tussen letter en geest van de Schrift, hangt kennelijk samen met de beleving van de verhouding tussen lichaam en ziel. Dit had in de patristiek geleid tot een traditionele gelijkstelling van joden, letter, vleeselijk en aards. De letter en de letterlijke zin was voor ieder toegankelijk, zoals ook het lichaam voor iedereen te zien was. Vaak werd ook een vergelijking gemaakt tussen de vleeswording van het Woord in Maria en de totstandkoming van de Schrift. Claudius van Turijn bijvoorbeeld vatte in het karolingische tijdperk de patristische traditie, zoals deze tot hem was gekomen, aldus samen: in Jezus was de goddelijkheid bedekt door de sluier van het vlees, in de Schrift wordt de geestelijke zin verborgen door de letter; de ziel van de Schrift is de geestelijke zin (Smalley, 1).

Ook bij Thomas vindt men deze gelijkstelling van joden, letter, vleeselijkheid en aardsheid, met de geringschatting van de joden die daarmee traditioneel verbonden was. Toch is bij hem op dit punt nog meer veranderd dan in de school van Sint Victor. De letter en de letterlijke zin krijgen steeds grotere waardering en meer zelfstandigheid. De invloed van Aristoteles met het hylemorfisme, dat bij hem de plaats ging innemen van de neo-platoonse opvatting over lichaam en ziel, zal hier niet vreemd aan zijn geweest, vooral als we bedenken hoe dit hylemorfisme bij Thomas doorwerkte in een vernieuwing van de kenleer: alle kennis begint bij een waarneming van de zintuigen. Zo zegt Thomas ook ten aanzien van de Schrift: wil men iets zinnigs zeggen over haar geestelijke betekenis, dan moet dit steunen op het direct waarneembare, dus op de historische en letterlijke zin (*sensus historicus vel litteralis*). Toch is de invloed van Aristoteles op zijn hoogst een gedeeltelijke verklaring. Het evangelisch *réveil*, dat tegen het einde van de twaalfde eeuw opkwam, nog voordat deze invloed van Aristoteles zich deed gelden, was zeker zo belangrijk voor de waardering van de letterlijke zin en de geschiedenis (Chenu, 200-207). Franciscus van Assisi trachtte Jezus' leven (*historia!*) zo letterlijk mogelijk na te volgen in armoede en verkondiging. Mede door hem ontstond er een aandacht voor Jezus' aardse leven van kribbe tot kruis, zoals deze voordien niet aanwezig was geweest.

Door deze en mogelijk nog andere factoren werd voor de theologie de letter van de Schrift steeds belangrijker. Bij André was deze benaderingswijze nog dubbelzinnig, hij bewees minstens lippendienst aan een geestelijke zin, die als het ware onafhankelijk boven de letter kon zweven. Dit is bij Thomas niet meer het geval. Voor Thomas is de enige zin die in de theologie als argument mag worden gebruikt, de letterlijke zin. De drievoudige geestelijke zin blijft nog wel belangrijk, zeer belangrijk zelfs, maar verliest toch het primaat, althans wanneer het gaat om theologische argumentatie. De geestelijke zin vindt zijn fundament ook nergens anders dan in de letterlijke zin. Het lijkt iets op de verhouding tussen natuur en genade: de genade veronderstelt en vervolmaakt de natuur. Zo wordt ook de letterlijke zin verondersteld en vervolmaakt door de geestelijke zin van de Schrift.

Met deze grotere waardering voor de letterlijke betekenis komt er ook een verandering in de verhouding tussen Oude en Nieuwe Testament. We zagen, dat voor Richard de zekerheid dat het in Jesaja 7,14 om een letterlijke profetie over Jezus gaat, uiteindelijk rustte op de uitleg van deze tekst in Mattheüs: 'wie zou dit durven weerspreken?' Voor Thomas is dit geen geldig argument meer. Dat de verhouding niet zo simpel ligt als hij in zijn eerste boek meende, begon trouwens ook bij Richard al enigszins te dagen. In het tweede boek, waar

Richard met Andrés leerling Hugo het strijdgerek voert, wijst deze Hugo op Johannes 19,36. Daar staat, dat in Jezus vervuld werd wat over het paaslam van de joden was geschreven, nl. dat de benen ervan niet gebroken mochten worden. Hugo's objectie is: hier gaat het toch ook niet om de letterlijke betekenis van Exodus 12,46? De objectie komt echter niet goed tot haar recht, omdat beiden elkaar al gauw vinden in de vertaling van 'almah door maagd. Thomas maakt hier een duidelijk onderscheid. Bij Johannes 19,36 gaat het om de geestelijke, en niet om de letterlijke zin van het citaat uit Exodus. Het enige wat voor Thomas vaststaat - en wel vanuit de letterlijke betekenis van Johannes 19 - is dat de Exodus tekst mag worden geïnterpreteerd naar Christus toe. Dit betekent echter niet, dat de voorafbeelding van Christus' lijden toentertijd ook historisch de betekenis was van het voorschrift aan de joden. Het geciteerd worden van een tekst in het Nieuwe Testament is voor Thomas derhalve geen bewijs meer voor de letterlijke betekenis van het Oude Testament.

Thomas heeft zijn opvatting over letterlijke en geestelijke zin en hun beider verhouding bondig bijeengezet in een artikel van de openingsvraag van zijn Summa Theologiae (S.Th. I q 1 a 10). Hij onderscheidt daar twee betekenissen van de Schrift. De eerste betekenis is de historische of letterlijke zin (*sensus historicus* vel *litteralis*). Deze letterlijke zin is de door de woorden betekende zaak. Letterlijke zin is dus de directe betekenis van de woorden zelf. Deze zin, zegt Thomas, is ook eigen aan de woorden van menselijke sprekers en schrijvers en speelt niet alleen in de theologie een rol, maar evenzeer in alle andere wetenschappen. Slechts aan de bijbel, zegt Thomas, is ook een tweede betekenis eigen, de geestelijke zin (*sensus spiritualis*), en wel omdat de bijbel niet slechts geschreven is door mensen, maar God zelf tot auteur (*auctor*) heeft. God nu, zegt Thomas, kan niet slechts aan woorden betekenis geven, zoals mensen ook kunnen, maar eveneens aan de dingen of gebeurtenissen zelf. De dingen of gebeurtenissen, die de letterlijke zin zijn van de woorden van de tekst, kunnen dus zelf weer andere dingen aanduiden. Het gaat hier als het ware om een zingeving in de tweede macht. Daarom staat de geestelijke zin nooit los op zichzelf, maar is hij op de letterlijke zin gefundeerd en veronderstelt deze. Wat Thomas hier bedoelt wordt duidelijk, als we teruggrijpen naar het voorbeeld van Johannes 19. De tekst van Exodus die hier geciteerd wordt, slaat zelf in directe en letterlijke zin slechts op het joodse paaslam. Met de zaak die hier door de woorden betekend wordt - het joodse paaslam dus - had God echter een bedoeling: het joodse paaslam moest een voorafbeelding zijn van Christus en meer in het bijzonder van diens kruisdood. Dit konden de menselijke auteurs in die tijd niet weten en het hoort dus ook niet tot de letterlijke zin van de tekst. Door God werd dit echter wel zo bedoeld. Daarom konden deze woorden terecht door de evangelist worden geciteerd als in Christus vervuld. De geestelijke betekenis van een tekst in het Oude Testament is zo geworden tot de letterlijke betekenis van een tekst in het Nieuwe Testament. Het gaat hier derhalve om een allegorische duiding, door het Nieuwe Testament zelf aan een oude tekst gegeven. Dit betekent voor Thomas geen vrijbrief om willekeurig allegorische betekenissen aan oudtestamentische teksten te geven. We hebben reeds gezien, dat alleen een letterlijke betekenis kracht van argument heeft in de theologie. Dit zegt Thomas ook uitdrukkelijk in dit artikel als antwoord op de eerste objectie (*ad primum*). Hij voegt hier echter nog een tweede opmerkelijke beperking aan toe: 'Niets wat voor het geloof noodzakelijk is, is verrat in een geestelijke zin, zonder dat de Schrift op een andere plaats ditzelfde ondubbelzinnig (*manifeste*) via haar letterlijke betekenis overlevert.'

De letterlijke zin is voor Thomas die betekenis 'die de auteur heeft bedoeld' (*slot van corpus*). Omdat God als auteur van heel de Schrift 'alles tegelijk met Zijn inzicht omvat', kan ook de geestelijke zin worden opgevat als de letterlijke betekenis die God als auteur aan de woorden gaf. Maar Thomas is zich wel bewust dat wij niet op Gods plaats staan. Daarom blijft voor ons de beperking van de menselijke auteur van belang en daarmee ook het onderscheid tussen letterlijke en geestelijke zin.

In zijn *Expositio super Isaiam ad litteram* wil Thomas Jesaja dus zo interpreteren, dat hij de tekst niet alleen op de voet volgt (*ad litteram*), maar dat hij zich bij zijn uitleg (minstens in eerste instantie) beperkt tot de directe betekenis van de woorden. Deze directe betekenis is voor Thomas gelijk aan de bedoeling die de menselijke auteur had, toen hij zijn woorden sprak of schreef. In Thomas' gedachtengang is dit natuurlijk nog Jesaja zelf. Van een ingewikkelde en soms eeuwen durende redactiegeschiedenis, waarvan wij nu weet hebben door historisch-kritisch onderzoek, was hij nog niet op de hoogte.

### *1.2.2 THOMAS' UITLEG VAN JESAJA 7,14*

Door Thomas' hermeneutiek van de Schrift en door zijn scherpe onderscheid tussen letterlijke en geestelijke zin spitst de vraag zich steeds verder toe en wordt het spannend om te zien welk antwoord er zal volgen. Thomas heeft immers niet meer de uitweg, die Richard in zijn symbool-theologische visie had, dat de letter van de profetie een teken is, dat de zaak waar het om gaat (maagdelijke geboorte van Jezus) wel aanduidt, maar noodzakelijk ook verhuult. Bij zo'n beschouwing zijn menselijke en goddelijke auteur nog niet onderscheiden. Neen, wanneer Thomas vraagt naar de letterlijke betekenis van Jesaja 7,14 kan hij er niet meer omheen: heeft Jesaja, toen hij deze woorden sprak en nadien opschreef, dit nu wel of niet als een profetie over de maagdelijke geboorte van Jezus bedoeld? Thomas' onomwonden antwoord op deze vraag is: ja, dit heeft Jesaja ermee bedoeld.

In feite geeft Thomas niet veel meer aan argumenten dan wat Richard gaf, al zet hij ze wel uitstekend geordend op een rij. Hij is zelfs nog beter op de hoogte van de objecties van de joden. Alles komt hier aan de orde: het woord 'almah, de vraag over de context, de moeilijkheid dat dit voor Achaz toch geen teken kon zijn. Evenmin als Richard echter schijnt hij de joodse objectie - reeds door Trypho tegen Justinus ingebracht - te kennen, dat het verhaal over een maagdelijke geboorte verdacht veel lijkt op Griekse mythen en dat de Messias eerder aan zijn heilswerken te kennen is dan aan wonderen rond zijn persoon. In onderscheid tot Richard weet Thomas echter, dat in de joodse traditie niet alleen de zoon van Jesaja, maar ook Hizkia, de zoon en opvolger van Achaz, voor de beloofde Immanuel gehouden werd.

Het kan hier niet de bedoeling zijn heel Thomas' argumentatie weer te geven. We geven slechts een paar voorbeelden, waaruit de wijze van zijn denken blijkt. Allereerst zijn antwoord op de joodse objectie, dat het niet kan gaan om een teken voor Achaz. Hierop antwoordt Thomas met een verwijzing naar de tekst in vers 13: er staat niet 'Luister, Achaz', maar 'luister, huis van David'. Welnu, zegt Thomas, ook al is Achaz zelf geen getuige geweest van de incarnatie, het huis van David was er wel bij aanwezig (*Expositio* 222-229). Vooral echter de weerlegging van de Immanuel-identificaties bij de joden laat goed zien hoe Thomas zelf te werk gaat. Daarom wordt deze passage hier volledig geciteerd.

'De joden leggen echter op twee manieren uit: sommigen over Hizkia, anderen over de zoon van Jesaja, van wie ze verzinnen dat hij Immanuel genoemd is. Maar dat het eerste de toets der kritiek niet kan doorstaan, wordt als volgt aangetoond: Hizkia was vijftig jaar oud toen hij begon te regeren, zie 2 Koningen 18, en Achaz regeerde zestien jaar, zie 2 Koningen 16,2; dus was Hizkia negen jaar oud, toen zijn vader koning werd. Derhalve wordt niet beloofd dat hij (Hizkia) nog geboren zal worden. Bovendien, hoe zou hij zijn vader en moeder niet bij hun naam hebben kunnen noemen, wanneer Samaria pas in het zesde jaar van diens (Achaz') regering veroverd is?

Dat de tweede uitleg geen stand kan houden, blijkt uit het feit dat dit geen teken zou zijn geweest; bovendien was de zoon van Jesaja niet de heer van Judea, terwijl in Jesaja 8,8 toch gezegd wordt dat Judea het eigendom is van Immanuel' (Expositio 272-287).

Na de weerlegging van de joodse objecties en van hun Immanuel-identificaties volgt onmiddellijk Thomas' slotconclusie: 'Daarom moet het vers verstaan worden als betrekking hebbend op de Zoon van God' (Expositio 288). Vervolgens spreekt Thomas over de wonderlijke naamgeving van degene, die geboren zou worden. Heel zijn eigen dogmatische visie kan hij nu terugvinden in de tekst. De roeping of naamgeving (vocatio) betreft allereerst Jezus' goddelijkheid. Hij wordt immers Immanuel genoemd en dat betekent 'God met ons'. Maar ook zijn echte mens-zijn is voorspeld. Dit leest Thomas in de uitspraak, dat het kind boter en honing zal eten en zich dus, zegt Thomas, vanaf zijn kinderjaren zal gedragen zoals alle andere mensen. Als alternatieve mogelijkheid om de spreuk over boter en honing te interpreteren citeert hij een allegorische uitleg van Augustinus. Onder boter is de mensheid te verstaan, want boter komt voort uit het voedsel der aarde; met honing wordt de godheid bedoeld, omdat honing verzameld wordt uit de dauw van de hemel. Jezus had een menselijke natuur zonder bederf, als boter zonder kaas; hij bracht door zijn godheid troost zonder oordeel, als honing zonder angel. Ook van Bernardus citeert hij nog een allegorische uitleg, die ongeveer op hetzelfde neerkomt, Hij verbindt hiermee het vers uit Johannes 3,16, dat de Mensenzoon niet gekomen is om de wereld te oordelen, maar opdat de wereld door hem wordt gered (Expositio 295-347).

Misschien moeten we dus toch oppassen om Thomas' definitie van de letterlijke zin al te modern op te vatten. Al zegt hij dat de letterlijke zin gelijk staat aan de bedoeling die de auteur had met zijn woorden, dan verricht Thomas hier toch geen speurtocht naar wat in het bewustzijn van Jesaja was omgegaan. Hij legt de letterlijke betekenis van deze tekst uit door gebruik te maken van teksten uit de Schrift buiten het boek Jesaja (2 Koningen). Bovendien blijkt de overgang tussen letterlijke en allegorische zin tamelijk vloeiend. Zonder zich te excuseren citeert Thomas in deze Expositio ad litteram allegorische duidingen van Augustinus en Bernardus. Wel is het belangrijk vast te stellen, dat deze allegorische duidingen slechts betrekking hebben op de verzen die volgen op het eigenlijke orakelwoord, en pas aan bod komen, nadat Thomas heeft bewezen dat het in Jesaja 7,14 naar de letterlijke zin om een profetie over Jezus Christus moet gaan. Dit neemt natuurlijk niet weg dat hij dank zij deze allegorese aan de tekst zijn weerbarstigheid ontnemt en hem zo naar Jezus toe kan plooiën.

Toch lijkt het niet uitgesloten dat het bij Thomas hier nog altijd om een (alternatieve) letterlijke en dus niet om een allegorische zin ging, zoals ook bij Richard de interpretatie van de koningen als 'geesten der duisternis' letterlijk bedoeld was.

### 1.3 Typering en evaluatie

Wat is bij Thomas gebeurd? In zijn hermeneutiek en zijn leer over de methode zijn we gestoten op opmerkelijke vernieuwingen. Het onderscheid tussen letterlijke en geestelijke zin, en tussen menselijke en goddelijke auteur, is veel scherper geformuleerd. Het belang van de geestelijke zin werd afgegrensd, de theologische bewijskracht ervan ontkend. Er werd een barrière opgeworpen tegen de willekeur van allegorische duidingen van het Oude Testament. Zelfs het feit dat een vers in het Nieuwe Testament geciteerd wordt, was geen bewijs meer voor de letterlijke zin. Met betrekking tot het achterhalen van de letterlijke zin lijkt het er dus op, dat het Oude Testament meer in zijn eigenheid werd gerespecteerd en methodisch los kwam te staan van het Nieuwe. Maar is dat laatste helemaal waar?

Merkwaardig genoeg blijft in het exemplar dat we hebben bestudeerd, inhoudelijk alles bij het oude. Merkw aardig is ook hoe Thomas daar redeneert. Na zijn weerlegging van de joden concludeert hij simpelweg: dus slaan de woorden op Jezus. Een positief bewijs voor deze interpretatie geeft hij niet. Wel laat hij zien hoe alles wat volgt, op Jezus kan worden toegepast, waarbij hij uitvoerig gebruik maakt van allegorese (al heeft Thomas dit misschien zelf niet als allegorese opgevat, maar als duiding van beeldspraak, die tot de letterlijke zin behoort). Van deze oudtestamentische tekst zelf leerde Thomas dus in feite niets nieuws over Jezus, hij vond er slechts in terug wat hij uit andere bronnen al wist. Ook Thomas' interpretatie steunde, net als die van Richard, op voorkennis uit Nieuwe Testament en christelijke traditie.

Keren we nu terug naar zijn argumentatie over de letterlijke zin van Jesaja 7,14. Bij een moderne lezer kan Thomas' precieze berekening van de leeftijd van Hizkia, die toen hij al vijftien (negen plus zes) jaar oud was nog geen papa en mama zou kunnen zeggen, een glimlach oproepen. Een exegeet uit onze tijd die zo te werk gaat, krijgt terecht het predikaat een fundamentalist te zijn. Om dit predikaat ook aan Thomas te geven, zou echter een anachronisme zijn. Sleutel voor een juist begrip van zijn manier van exegetiseren is, dat voor Thomas de letterlijke betekenis nog onproblematisch gelijk is aan de historische zin (sensus historicus vel litteralis). Voor het vaststellen van de letterlijke zin leest hij daarom de tekst met de vraag: Welke interpretatie komt overeen met wat er historisch gebeurd is? Ook bij Richard speelde die gelijkstelling een grote rol. Daarom zegt Richard ergens: bij de zoon van de profetes klopt het niet, maar bij Jezus klopt het wel; vervolgens wijst hij erop, dat de drie wijzen uit het Oosten Jezus kwamen aanbidden voordat hij papa en mama kon zeggen: toen werd Jezus als koning erkend en kwam er een einde aan de dubbele reeks koningen in Juda, waarvan Jesaja voorzag dat het land bevrijd zou worden (De Emmanuele 650b). Thomas is hier ongetwijfeld wat terughoudender dan Richard, maar beiden gaan nog onproblematisch uit van de gelijkstelling tussen geschiedenis (historia) en letterlijke zin (sensus litteralis). In onze tijd is deze gelijkstelling niet meer te handhaven. Historisch-kritisch onderzoek richt zich op de geschiedenis 'achter' de tekst (diachroon) en dit is een duidelijk andere benaderingswijze dan het blootleggen van de letterlijke zin van de tekst zelf (synchroon). In Thomas' tijd was men zich van dit onderscheid nog niet bewust en kon men er dus ook niet voor kiezen om dit onderscheid te negeren. Verwijt van fundamentalisme aan Richard of Thomas is daarom anachronistisch. Van de andere kant is hun bijbellezing ook niet onproblematisch naïef, daarvoor is de belangstelling voor de eigenheid van de letterlijke zin te zeer ontwikkeld. Misschien geeft een typering als 'pre-kritisch' hun standpunt het beste weer.

Beryl Smalley heeft Thomas in zijn spreken over de vier zinnen van de Schrift een 'verlichte conservatief' genoemd (Smalley, xvi). Is deze typering juist getroffen? Vermoedelijk wel. Richard kon de oneffenheden van zijn interpretatie nog verklaren vanuit zijn symbool-theologische visie. Door zijn veel helderder hermeneutiek is dit voor Thomas niet meer mogelijk, daarvoor is hij inderdaad te verlicht. Het behoudende karakter van zijn inhoudelijke stellingname, die nog helemaal werd bepaald door zijn christelijk voorverstaan en zich door oneffenheden van interpretatie niet van de wijs liet brengen, treedt hiermee echter ook des te duidelijker aan het licht. Of deze behoudendheid alleen negatief moet worden gewaardeerd, is hiermee nog niet gezegd. In het tweede deel komen we op deze vraag terug (2.1 en 2.3).

Methodisch vernieuwend, inhoudelijk traditioneel: hoe moet dat genoemd worden? Is het oude wijn in nieuwe zakken? Of nieuwe wijn in oude zakken? In ieder geval weten wij hoe de zaak verder is gegaan: de zakken zijn gescheurd. De objecties, door joden tegen de christelijke duiding ingebracht, zijn ernstiger gebleken dan een Justinus, een Hiëronymus, een Richard of een Thomas onderkenden. In het begin van dit artikel werd reeds de Willibrordvertaling geciteerd, waar 'almah mèt de joden wordt vertaald als 'jonge vrouw' en



de werkwoordsvorm geen futurum is maar praesens: de jonge vrouw is zwanger. In deze vertaling kan de spreuk niet meer gelezen worden als een profetie over een verre toekomst, een maagdelijke geboorte zevenhonderd jaar later. Zo heeft ook de Bible de Jérusalemme: 'Voici la jeune femme est enceinte', met dezelfde twee wijzigingen. En wat de joodse identificatie van Immanuel betreft, deze wordt door hedendaagse christelijke exegeten blijkbaar ook niet meer als onzinnig verworpen. Zo meent Renckens in zijn boek over Jesaja, dat de beloofde Immanuel in eerste instantie wel Hizkia moet zijn geweest, de zoon van koning Achaz (Renckens, 245). Dit alles geeft te denken en vraagt om een verdere theologische bezinning.

## 2. Verdere theologische bezinning

### 2.1 Letter en geest

In het achttiende boek van zijn *De Civitate Dei* verklaart Augustinus, waarom de joden volgens Gods heilsplan in ballingschap over heel de aarde verspreid zijn. Overal waar het christelijk geloof verkondigd moet worden, zegt Augustinus, zijn zij op deze wijze de ondubbelzinnige en onverdachte, zij het onwillige getuigen voor de komst van Christus. Overal immers brengen zij de letter van de Schrift met zich mee, waarin de profetieën die Jezus' komst voorzeggen staan opgetekend - ook al verstaan de joden zelf in hun blindheid en ongeloof deze letter niet als profetie. De joden kennen slechts de letter, de christenen kennen ook de geest van de Schrift.

Zo'n tekst, waarin het lijden en de rampspoed van het joodse volk met zo grote theologische zekerheid en met zoveel menselijke ongevoeligheid in dienst wordt gesteld van de christelijke kerk, kunnen wij nu 'na Auschwitz' niet lezen zonder huiver. Zulk een standpunt als Augustinus hier neerschreef, wordt tegenwoordig nog slechts gehuldigd door personen die theologisch achter zijn gebleven, zoals bijvoorbeeld het echtpaar Goeree.<sup>236</sup> In de Middeleeuwen echter bezat deze tekst nog grote 'autoriteit' (Bredero, 91). We vinden er de gelijkstelling in verwoord, waarnaar reeds eerder verwezen werd. De letter, voor iedereen verstaanbaar, wordt geïdentificeerd met de joden. Zonder de geestelijke zin doodt de letter, zoals dit aan de joden met hun blindheid en ongeloof te zien is.

We hebben aangestipt hoe merkwaardig deze gelijkstelling eigenlijk was, al werd ze eeuwenlang herhaald. De oude talmoedische traditie was immers helemaal geen exegese, die wilde blijven staan bij de letter en de letterlijke zin of zich daar speciaal om bekommerde. De derash was een actualiserende benaderingswijze, die zocht naar een 'geestelijke zin', waarbij men - ondanks wezenlijke verschillen de halachische uitleg qua methode enigszins kan vergelijken met de christelijke 'morele' of 'tropologische' en de haggadische uitleg met de christelijke 'allegorische zin'. Inhoudelijk echter werd de 'geest' door de joden natuurlijk niet verbonden met Jezus Christus, die het centrum was van de geestelijke zin bij de christenen. Juist onder invloed van de peshat in de school van Rashi, waar de letter een heel nieuwe aandacht kreeg, kwam in deze oude positie beweging. De letter kreeg nu ook in de school van Sint Victor meer waardering. We hebben gezien hoe André met de letter omging en hoe onrustig Richard hierover werd.

Toch bleef tot nu toe een belangrijke vraag onbeantwoord: waarom wilden Richard en een eeuw later ook Thomas van Aquino met alle geweld aantonen, dat Jesaja 7,14 naar de letterlijke zin een profetie over Jezus is? Zelf sprak Richard over de haarkloverijen van de joden (*cavillationes iudaeorum*) en zelfs André gebruikte deze uitdrukking (601a). Op een hedendaagse lezer kan nu omgekeerd Richards eigen manier van omgaan met de letterlijke

---

236. Zie hiervoor: R. Naftaniel / S. Schoon, *De zaak Goeree*. Kampen, Kok, 1986.

zin van dit vers de indruk maken van haarkloverij. Opmerkelijk is ook, hoe de christelijke exegeten en theologen steeds voorzichtiger en genuanceerder worden in hun spreken. De onbekommerde manier, waarop in de patristiek teksten uit het Oude Testament via allegorese naar Christus toe werden geduid, verdwijnt. Maar ook bijvoorbeeld van de tekst over het paaslam in Exodus, geciteerd in Johannes 19, wordt toegegeven dat het geen directe profetie is over Jezus. Datzelfde wordt erkend van een aantal andere teksten, die voordien wel zo werden opgevat. Over weer andere teksten wordt tenminste een eerlijke en reële twijfel uitgesproken of ze wel direct op Jezus slaan. Hugo van Saint Cher bijvoorbeeld durft in het begin van de dertiende eeuw deze vraag onbekommerd te stellen (overigens onder invloed van André van Sint Victor) aangaande de liederen over de lijdende Godsknecht in Jesaja 40vv. (Smalley, 296) en na hem doen ook anderen dat. Maar diezelfde Hugo van Saint Cher houdt er ondanks André aan vast, dat Jesaja 7,14 wel degelijk een directe profetie is over Jezus' geboorte.

Waarom deze vasthoudendheid precies ten aanzien van dit vers? De argumenten schijnen toch eigenlijk niet zo deugdelijk, niet alleen in onze ogen niet, maar ook al niet in de ogen van een André van Sint Victor? Waarom voelde Richard zich kennelijk zo bedreigd, toen André op dit punt met de joden meeinging? Waarom doorzag een scherpzinnige geest als Thomas van Aquino niet hoe krom hij hier redeneerde?

Van alle mogelijke redenen die te bedenken zijn in antwoord op de hierboven geformuleerde vraag over de merkwaardige 'blindheid' en 'hardnekkigheid' van deze middeleeuwse theologen ten aanzien van de letterlijke interpretatie van dit vers, is waarschijnlijk één de werkelijk doorslaggevende geweest: voor hen stond veel meer op het spel dan alleen de betekenis van Jesaja 7,14. Mogelijk kan hier een vergelijking helpen, al is deze ontleend aan een ander denkklimaat. Voor Descartes was de klier in de hersenen, die wij hypofyse noemen, de enige verbinding tussen lichaam en ziel. Zo waren er voor Thomas nog maar een paar teksten in het Oude Testament zelf overgebleven, die de verbindingslijn waren tussen het Oude en het Nieuwe Testament, en tussen de letterlijke historische zin en de geestelijke geloofszin. We hebben immers gezien, dat Thomas niet meer onproblematisch en naar hartelust allerlei teksten allegorisch kon duiden naar Jezus Christus toe, wat de kerkvaders nog wel hadden gekund. Zoals in de opvatting van Descartes door die ene klier heel de ziel met heel het lichaam verbonden werd, zo werd voor Thomas slechts door een paar teksten - waarvan in zijn ogen Jesaja 7,14 mogelijk wel de belangrijkste was - heel het Oude Testament met heel het Nieuwe Testament verbonden. Wie deze verbindingslijn doorsneed, sneed de band door tussen de beide testamenten, maar verbrak daarmee tegelijk de eenheid tussen letterlijke en geestelijke zin. Daarmee zou heel de nieuwtestamentische boodschap, maar ook heel de theologie, in de lucht komen te hangen en haar geloofwaardigheid verliezen. Want zo belangrijk was het Oude Testament voor een Richard en een Thomas wel. Daarom moest tenminste een tekst als Jesaja 7,14 naar de letterlijke zin een profetie zijn over Jezus Christus. We hebben immers gezien, dat voor Thomas de letterlijke zin niet alleen door de geestelijke zin wordt vervolmaakt, maar ook het fundament ervan is. Een tekst als Jesaja 7,14 moet voor hem als het ware het plechtanker zijn geweest voor heel zijn Schriftlezing, voor de eenheid van beide testamenten en daarmee ook voor de eenheid tussen zijn exegete (van het Oude Testament allereerst, maar indirect ook van het Nieuwe) en zijn theologie. Want al was de geestelijke zin dan geen 'argument' meer in zijn theologie, hij bleef - om de beeldspraak van Hugo van Sint Victor hier op te nemen - het huis, waar hij als theoloog in woonde. Zo zagen we ook bij Thomas hoe hij de allegorische duiding van 'boter en honing' naar Jezus Christus toe naadloos kon verbinden met heel zijn eigen dogmatiek; maar slechts nadat hij hiervoor het fundament had gelegd met zijn letterlijke exegete over de geboorte van Immanuel.

We weten nu wat er sindsdien gebeurd is: het plechtanker heeft het begeven, de achillespees is doorgesneden. Jesaja 7,14 kan niet meer worden gelezen als directe profetie over Jezus Christus. Dan komt onvermijdelijk de vraag op: Is hiermee werkelijk de eenheid van Oude en Nieuwe Testament verbroken en is het huis van de dogmatiek ingestort? In een bundel die geloofsoverdracht tot thema heeft,<sup>237</sup> mag aan deze vraag niet worden voorbijgegaan. Wat kan het antwoord zijn? We zullen moeten beginnen met een erkenning: de oude manier waarop Thomas exegese met theologie en daarmee ook met geloofsoverdracht verbond, is onmogelijk geworden. Maar betekent dit dat we moeten berusten in een kloof tussen exegese (van vooral het Oude Testament) en theologie? Hoe krijgt het Oude Testament zijn geloofsbetekenissen weer terug voor de hedendaagse verkondiging? Is alleen de letterlijke exegese van de Middeleeuwen voor ons nog van waarde en kan na de Verlichting alleen zij worden voortgezet, wil men in exegese en theologie niet onwetenschappelijk te werk gaan? Moet het zoeken naar de geestelijke zin worden beschouwd als een mogelijk interessant of curieus, maar in ieder geval achterhaald verschijnsel van een nog donkere tijd?

Om een antwoord te vinden op deze vragen komen we terug op de typering van Thomas als de 'verlichte conservatief', die wij van Beryl Smalley overnamen, en voegen daar nu iets aan toe. Smalley toont in haar boek een uitgesproken voorkeur voor de letterlijke zin van de Schrift en voor de geschiedenis daarvan in de exegese. Mede als kritiek daarop heeft Henri de Lubac in een groots opgezette vierdelige studie een warm pleidooi gehouden voor de geestelijke zin in de Middeleeuwen. De Lubac betoogt dat de geestelijke zin geen dwaalweg was, maar wezenlijk voor de middeleeuwse studie van de bijbel. In 1982 terugkijkend geeft Smalley hem gedeeltelijk gelijk. Zij geeft toe dat De Lubac met talloze voorbeelden heeft duidelijk gemaakt hoe juist de geestelijke zin 'Christus tot centrum maakte van de Schriften, waardoor ze één werden en waardoor ze konden worden gelezen als heilsgeschiedenis (allegorische zin) en als gids voor een juiste levenswandel (tropologische zin) en voor mystiek (anagogische zin)'. Zij erkent dat zij naar de geestelijke zin als een buitenstaandster keek, die niet bemerkte welke centrale plaats deze uitleg innam in het middeleeuwse begrip van de Schrift (Smalley, xiii). De middeleeuwse worsteling met de letterlijke betekenis ziet zij echter als de voorloper of zelfs het eerste begin van wetenschappelijke exegese. Zo spreekt zij nog in haar voorwoord van 1982, in dezelfde zin waarin zij Thomas typeert als de verlichte conservatief inzake de vier zinnen, met nauwelijks verholen bewondering over Willem van Auvergne en noemt hem daar 'de radicale, meer dan André van Sint Victor'. Willem had nl. een vraagteken geplaatst achter heel de uitleg van de Schrift overeenkomstig de geestelijke zin en zulk een uitlegkunde (expositio) inlegkunde (impositio) genoemd (Smalley, xv-xvi), Achter deze waardering zou ik een vraagteken willen zetten. Heeft de 'verlichte conservatief', die Henri de Lubac in onze eigen tijd is, alleen maar historisch gelijk bij zijn kritiek op Smalley en haar verwaarlozing van de geestelijke zin in de Middeleeuwen? Is het alleen maar winst geweest dat de oudtestamentische exegese de dogmatische ban, waarin zij bij Richard en Thomas ontegenzeggelijk nog gevangen zat, doorbroken heeft? Of heeft Thomas als conservatief iets willen behouden wat in de theologie behouden moet worden, iets wat van belang is, ook voor hedendaagse geloofsverkondiging?

Zeker, uit het bovenstaande zal naar wij hopen duidelijk zijn geworden, dat de huidige oudtestamentische exegese niet meer zo te werk kan gaan als Thomas. Zo had ook Thomas ingezien, dat hij het geloof dat hem vanuit de patristiek werd aangeboden, niet onveranderd kon overdragen. We hebben kunnen constateren dat hij letter en geest veel inniger met elkaar verbond dan in de patristiek gebruikelijk was geweest, en hebben dit in verband gebracht met de veranderde beleving van lichaam en ziel en van aarde en hemel, toen Aristoteles op het punt van de antropologie en de kenleer de wissel overnam van het neo-

---

237. De hier bedoelde bundel is Geloofsoverdracht vroeger en nu; zie noot 1.

platonisme van de vaders. Toch bleef bij Thomas de geestelijke zin nog een eigenheid behouden naast of boven de letterlijke betekenis van de Schrift, zoals een van het lichaam gescheiden ziel (na de dood) voor hem ook niet ondenkbaar was. Smalley heeft m.i. gelijk, wanneer zij meent dat hedendaagse wetenschappelijke exegeten niet meer kan spreken over een geestelijke zin naast of boven een letterlijke betekenis. Maar ook De Lubac heeft geen ongelijk, wanneer hij opmerkt dat de middeleeuwse exegeten van de letterlijke zin te droog en te weinig stichtend was om middeleeuwse lezers te kunnen bevredigen. Kan zulk een exegete wel hedendaagse lezers bevredigen? Is André van Sint Victor met zijn eenzijdige nadruk op de letterlijke en historische zin wel zo'n lichtend voorbeeld voor hedendaagse exegeten? De kritiek, die heden ten dage van verschillende kanten tegen een eenzijdige historisch-kritische benadering van de Schrift naar voren wordt gebracht, doet anders vermoeden. Wat hedendaagse exegeten nastreeft, is m.i. het verwoorden van de geestelijke rijkdom, die aan de letterlijke zin van de Schrift zelf eigen is. Dit betekent ook, dat de geestelijke zin van het Oude Testament niet hoeft te worden ontleend aan het Nieuwe Testament, maar reeds aan de oudtestamentische tekst zelf eigen is naar zijn letterlijke betekenis. Daarmee wordt de vraag naar de verhouding tussen het Oude en het Nieuwe Testament ongetwijfeld op een nieuwe manier gesteld. Zo zijn wij intussen wel een stap verder gekomen bij het zoeken naar een antwoord op de vraag: Hoe herkrijgt het Oude Testament zijn geloofsbetekenis voor de hedendaagse christelijke verkondiging? Letterlijke zin en geloofszin zullen niet meer tegenover elkaar mogen staan.

## 2.2 Einde van de adversus iudaeos-traditie?

Het Oude Testament was in patristiek en Middeleeuwen vertaald tot een leger van metaforen 'met Christus' (cum Christo), maar tegelijk 'tegen de joden' (adversus iudaeos). De joden hadden immers wel de letter, maar in hun ongelof en blindheid verstonden zij van hun eigen Schriften niet de geest. Nergens misschien wordt dit samengaan van geloof in Christus en polemie tegen de joden zo duidelijk als bij de uitleg van Jesaja 7,14, al vanaf Justinus' dialoog met Trypho. Maar tegelijk blijkt uit de geschiedenis van de exegeten van deze tekst, dat het cum Christo een flinke deuk heeft opgelopen. Deze ontwikkeling betekent echter ook - en dit mag toch wel de gunstige keerzijde van de medaille worden genoemd - dat tevens een flinke deuk is toegebracht aan het adversus iudaeos.

Op twee manieren zijn de joden in de christelijke exegeten gerehabiliteerd. Allereerst op het algemene niveau van letter en geest. De letter, waarmee de joden in de christelijke traditie eeuwenlang verbonden werden, is opgewaardeerd. Omgekeerd is de geestelijke interpretatie, die als het specifieke werd gezien van de christelijke traditie, zeker in haar zelfstandigheid geleidelijk steeds verder gedegradeerd. Het duidelijkst degradeerde de allegorische zin, die al in Thomas' tijd van willekeur werd verdacht en in de huidige wetenschappelijke exegeten geen eigen plaats meer heeft. Maar ook op het specifieke niveau van concrete tekstuitleg heeft een aanzienlijke herwaardering plaatsgevonden van oude joodse standpunten. Met betrekking tot onze tekst is dit zo'n eeuwenlang proces geweest, dat we ons er vaak nauwelijks van bewust zijn. Maar wie nu leest hoe Richard en Thomas de joodse uitleg van een tekst als Jesaja 7,14 nog meenden te moeten bestrijden en wat voor scheldwoorden Richard uitstortte over wie hij noemt 'judaïstanten', wrijft zich toch wel even de ogen uit bij een vergelijking met wat huidige christelijke exegeten nu over Jesaja 7,14 schrijven. Want zowel in hun vertaling (jonge vrouw; tegenwoordige tijd) als in hun uitleg zijn de christelijke exegeten van het ogenblik bijna allemaal - minstens wat de directe en eerste Sitz im Leben van de tekst betreft - judaïstanten geworden in de zin, die Richard aan dit woord gaf. De adversus iudaeos-traditie is hier duidelijk stukgelopen.

Eeuwenlang hebben christenen de joden verweten blind te zijn voor de juiste uitleg en zich hardnekkig te verzetten tegen de enige mogelijke, nl. de christelijke, interpretatie. Met een

beroep op Paulus' woorden in 2 Korintiërs 3,13-16 waren zij ervan overtuigd, dat alleen door een christologische duiding de sluier kon worden weggenomen, die de juiste betekenis van het Oude Testament verhulde. Het is merkwaardig te constateren, dat het verwijt van blindheid en hardnekkigheid ook kan worden omgekeerd. Een te directe christologische interpretatie van het vers van Jesaja heeft immers eeuwenlang gewerkt als een sluier over de letterlijke betekenis ervan.

We spraken ook over een dogmatische ban die, zoals Parmentier in zijn bijdrage al heeft opgemerkt, samenhang met het zoeken naar een eigen christelijke identiteit in afgrenzing tegenover de joden.<sup>238</sup> Deze ban is doorbroken. Dit geeft ongetwijfeld de mogelijkheid dat de vijandige broeders van ons beginverhaal nu vriendelijker tegenover elkaar komen te staan. De jongere christelijke broeder laat zich in zijn exegetische niet meer leiden door een gevoel van bedreigdheid om eigen identiteit en stelt zich niet meer te weer tegen de uitleg van de joodse eerstgeborene over hun beider tekst. Toch dringt zich dan onherroepelijk de vraag op: Moet de exegetische van dit vers nu voortaan gebeuren 'met de joden' en 'zonder' of misschien zelfs 'tegen Christus'? Of is een vernieuwde christelijke lezing van deze tekst en van het Oude Testament in zijn geheel 'met Christus' mogelijk? Kan de christelijke identiteit bevrijd worden van de hatelijke en ook stukgelopen adversus iudaeos-traditie, die daarmee vroeger verbonden was? Indien dit laatste het geval kan zijn, wat moet er dan veranderen in de theologie, die toch voor een groot gedeelte gevoed is door die oude lezing van de Schrift en in de christelijke geestelijke zin van het Oude Testament leefde als in haar eigen huis?

### 2.3 Theologie als geloof op zoek naar inzicht

Dogmatisch opleggen dat in de theologie moet worden vastgehouden aan de oude uitleg 'met Christus', bijvoorbeeld doordat het kerkelijk leergezag dit zou voorschrijven, zou geen uitweg uit de impasse zijn, maar een dwaalweg. Allereerst zou zo'n bevel onvruchtbaar blijven. We zeiden het reeds: de oudtestamentische exegetische heeft zich losgemaakt uit haar vroegere theologische context, die zij ervaren heeft als een dogmatische ban. Dit gebeurde niet uit willekeur, maar doordat deze theologische context zijn geloofwaardigheid had verloren. Het lijkt op zijn plaats om hier te spreken van verandering in paradigma, niet slechts van veranderingen in detailexegetische over bepaalde bijbelgedeelten. De hele verstaanshorizon, het interpretatiekader zelf is vernieuwd. Evenmin als in andere wetenschappen (bijvoorbeeld in de natuurkunde na Newton) kan dit in de oudtestamentische exegetische naar willekeur worden teruggedraaid. Waar het op aankomt, is dat deze verandering in de exegetische nu juist ook theologisch ernstig wordt genomen en in haar consequenties wordt doordacht. Een dergelijk bevel zou dit noodzakelijke proces slechts afremmen en daarmee de kloof tussen exegetische en theologie nogmaals verbreden. Maar er is nog een reden, waarom deze uitweg een dwaalweg zou zijn. Bij het blind gehoorzamen aan een dergelijk bevel zou een theoloog inhoudelijk weliswaar vasthouden aan wat de meeste van zijn middeleeuwse voorgangers nog dachten en schreven, maar het buigen voor een autoritaire ingreep zou flagrant in strijd zijn met de wijze waarop deze middeleeuwse theologen zelf het geloof hebben overgedragen aan hun eigen generatie en aan de generaties die volgden. Terecht heeft Grane de scholastieke theologie gekarakteriseerd als een poging om zich de traditie zo eigen te maken (Aneignung), dat men er in eerlijkheid en redelijkheid ook 'ja' op kon zeggen (Kottje, 145).

Autoriteit, we zagen het reeds, was voor hen geen formele instantie, maar een tekst die zijn eigen inzicht met zich meebracht, 'een blootgelegde rationele waarheid'. De middeleeuwse theoloog ging (in tegenstelling tot zijn neo-scholastieke opvolger uit de negentiende en twintigste eeuw, die dit wel deed) niet uit van een vastgestelde kerkelijke leer, maar van een

---

238. Martien Parmentier, Irenaeus van Lyon. Het bewijs van de apostolische prediking. Of: De jonge kerk in gesprek en gevecht met joden en ketters, in de bundel Geloofsoverdracht vroeger en nu, 13-29.

geloofsvraag of quaestio, die werd opgeroepen doordat de traditie vaak niet zo duidelijk was en de uitspraken van zijn voorgangers elkaar leken tegen te spreken. Men denke hier aan het Sic et non van Abelardus, maar ook aan de plaats van objecties en citaten bij Richard en Thomas. Om de metafoor van het doosje met de parel, die Frits Tillmans in zijn bijdrage zo mooi heeft uitgewerkt,<sup>239</sup> hier op te nemen: de scholastieke theoloog nam er geen genoegen mee het doosje ongeopend door te geven - dat zou geen theologie zijn geweest - maar wilde de parel zien die erin vervat lag en deze parel dan ook aan anderen tonen. Volgens de toen geijkte definitie was zijn theologie: geloof op zoek naar inzicht, fides quaerens intellectum. Het proces van Aneignung was voltooid, wanneer het lukte om tot geloofsinzicht te komen, en men dus niet op louter formeel gezag behoefde aan te nemen dat het doosje een parel verborg. Het lijkt me dat het voor een juiste geloofsoverdracht van eminent belang is deze middeleeuwse traditie ook in onze veranderde tijd voort te zetten.

In dit artikel zijn we ook gestoten op een andere kant van de scholastieke methode. De middeleeuwse theoloog stond nog vast en ongeschokt in de traditie verankerd en was er zonder meer van overtuigd, dat het doosje een parel verborg. Hij keek niet onbevooroordeeld, maar vanuit zijn geloof. In verbondenheid met de traditie (Schrift en kerkvaders samen) zocht hij naar inzicht. In het artikel van Tillmans komt echter onze eigen situatie ter sprake, en dan gaat het soms over een doosje met een parel, soms ook is het doosje leeg. Ik zou dat hier zo willen parafraseren: de parel is alleen in geloof te zien, het doosje is leeg voor de 'onbevooroordeelde' en de 'objectieve' blik. Geloofsgeheimen als zodanig zijn geen voorwerp van objectieve wetenschap, zoals ook God voor de wetenschap nergens is en niet bestaat. Hetzelfde geldt trouwens voor alles, wat het meest waardevol is in het menselijk leven: ook liefde en trouw tussen mensen zijn immers geen voorwerp van 'objectieve' wetenschap. Wetenschappen kunnen zich slechts richten op de (steeds in verschillende richtingen te interpreteren) uitingen daarvan. Uiteindelijk zijn ook liefde en trouw tussen mensen slechts in 'geloof' te zien, nooit objectief-dwingend te bewijzen. Dit is m.i. het blijvend waardevolle in het standpunt van deze middeleeuwse theologen: het belangrijkste in het menselijk leven staat slechts open voor een kennen dat vrij blijft, niet 'afgedwongen' wordt door zg. objectieve feiten, en daarom een engagement van heel de persoon vereist. Voor de theologie is deze positie wezenlijk. Hoeveel er ook in haar benaderingswijze verandert, theologie blijft geloof op zoek naar inzicht.

Uit ons onderzoek bleek echter, dat het gelovig vooroordeel ook zijn gevaren kent. De klacht over 'inlegkunde' die Willem van Auvergne uitte over de geestelijke zin, kan niet zonder grond ook worden ingebracht tegen de letterlijke uitleg van een vers als Jesaja 7,14 bij Richard en Thomas. Precies als reactie op dergelijke bevooroordeelde inlegkunde is later, in de tijd van de Verlichting, het ideaal van de 'objectieve wetenschap' ontstaan. We stuiten hier op het probleem van theologie en wetenschap, en het zal duidelijk zijn dat dit probleem hier slechts kan worden aangestipt. Wel mag uit het voorafgaande de conclusie worden getrokken, dat in de theologie ruimte moet zijn om het gelovig 'voor-oordeel' of 'voor-verstaan' waarvan men uitgaat, in het onderzoek zelf kritisch te bevragen. Al lenen theologische uitspraken zich uit de aard van haar zaak niet voor een directe, objectief-neutrale en voor iedereen dwingend-heldere verificatie, deze uitspraken moeten toch wel openstaan voor de mogelijkheid van falsificatie. Wat minder technisch uitgedrukt: er moet kunnen blijken dat wat men aanvankelijk voor 'waar geloof' hield, anders is dan men eerst dacht. Een theologie die niet zo met haar uitgangspunt omgaat, legt haar vooroordeel op aan feiten, die zij naar haar hand zet en waarvan ze dus ook niets nieuws kan leren; daarmee komt ze los te staan van de empirie en wordt ze dogmatisch in de verkeerde psychologische zin van het woord.

---

239. Frits Tillmans, Het doosje met de parel. Geloofsoverdracht van het Verborgene, in: Geloofsoverdracht vroeger en nu, 163-184.

Om waarachtig en werkelijkheidsnabij te blijven (of te worden) moet de theologie dus alle serieuze kritiek ook werkelijk serieus nemen en door haar heen durven gaan, ook al komt zij daar niet ongewijzigd uit te voorschijn. Dit vonden we in ons exemplaar nog niet bij Richard en Thomas. Misschien was een strijd tussen pre-kritische theologen en kritische maar weinig theologische opposanten (André en al degenen van wie hij de voorloper was) wel de noodzakelijke doorgangsfase om een beter evenwicht te kunnen bereiken tussen gelovige beschouwingswijze en wetenschappelijke openheid. In onze tijd, waarin kritiek op het geloof tot een fundamenteel bestanddeel is geworden van de cultuur, is het eens te meer noodzakelijk geworden dat de theologie haar eigen gelovig vooroordeel kritisch durft te laten bevragen, wil zij ook nu gekenmerkt worden door de Aneignung die deze middeleeuwse denkers sierde.

Als afsluiting van onze beschouwing willen wij tenslotte trachten om de reeds eerder gestelde vraag te beantwoorden: Is een uitleg van Jesaja 7,14 mogelijk 'met Christus' zonder onrecht te doen aan de joden en - kunnen we daar nu aan toevoegen - zonder wetenschappelijk onhoudbaar te zijn?

## 2.4 Uitleg met Christus en met de joden?

Vatten we eerst kort samen, waar we tot nu toe gekomen zijn. We hebben gezien hoe huidige christelijke exegeten het met hun eigen middeleeuwse voorgangers oneens zijn en aan de joodse tegenstanders uit die dagen en ook aan André gelijk geven: de situatie in het bedreigde Jeruzalem van koning Achaz vormt de oorspronkelijke achtergrond van het orakelwoord over de geboorte van Immanuel in Jesaja 7,14, en deze Sitz im Leben moet men ernstig nemen bij de interpretatie van dit vers, met alle gevolgen van dien. Maar is hiermee alles gezegd? Ook toen die historische constellatie reeds lang voorbij was, werd het orakelwoord behouden en niet zomaar als interessante informatie over wat toentertijd gebeurd was. Het orakelwoord en het zevende en achtste hoofdstuk in hun geheel zijn uitgetild boven hun oorspronkelijke situatie en opgenomen in een nieuwe context. Deze nieuwe context wordt gevormd door de hoofdstukken zeven tot en met twaalf, die te zamen wel het Immanuelboek genoemd worden (Renckens, 163). In dit Immanuelboek vormt de toekomstverwachting in Jesaja 11 met aansluitend het loflied in Jesaja 12 het hoogtepunt. De vervulling van het teken van Jesaja 7,14 in de tijd van Achaz door de geboorte en het latere optreden van koning Hizkia functioneert in de huidige tekst dus slechts als onderpand of voorbode voor een verdergaande vervulling. Na haar eerste vervulling is de oude profetie weer opengeboken naar de toekomst toe. Hizkia was al een Immanuel, maar toch nog slechts ten dele. Er wordt nog de Immanuel verwacht van de messiaanse tijden.

Hierover hoeft tussen joden en christenen bij het lezen van de tekst geen strijd te bestaan. Voor beiden gaat het om een messiaans of christologisch visioen. Tot hiertoe is de interpretatie dus nog 'met Christus' en 'met de joden'. Waar tussen joden en christenen wel strijd over gevoerd wordt, is de vraag of Jezus met deze Immanuel mag worden geïdentificeerd: is Jezus wel of niet de verwachte twijg ontsproten aan de stonk van Isai, is hij wel of niet de beloofde Davidszoon en Messias? Een van de belangrijkste objecties van de joden tegen Jezus' messiaschap bestaat nl. hierin, dat in en door Jezus het grootse visioen van vrede uit Jesaja 11 nog helemaal geen werkelijkheid is geworden. Kijk maar naar de wereld rondom, zeggen zij: overal is nog oorlog en ellende.

Op deze objectie bestaat in de christelijke theologie een klassiek antwoord, dat eeuwenlang heeft standgehouden en nog steeds gegeven wordt. Dit antwoord luidt: verinnerlijking en vergeestelijking. In Jezus is wel degelijk het heil al gekomen, maar dit heil is niet van deze wereld. Het antwoord houdt dus ook een ontwereldlijking in van de christelijke verwachting. Jezus zelf is ons heil. Hij heeft ons verlost van de zonde, ons daardoor bevrijd van de diepste

oorzaak van alle ongerechtigheid en ons daarmee ook de innerlijke vrede gegeven. Innerlijk staat hierbij in contrast met uiterlijk en sociaal-maatschappelijk heil, maar ook staat eeuwig heil tegenover tijdelijk. In een artikel waarin hij de verhouding tussen het Oude en het Nieuwe Testament bepaalt, citeert Thomas van Aquino hiervoor Augustinus: 'daarom zegt Augustinus, dat in het Oude Testament beloften van tijdelijke zaken vervat zijn en dit is de reden waarom het oud genoemd wordt; maar de belofte van het eeuwig leven behoort tot het Nieuwe Testament' (S.Th. ia iiae q 91 a 5). In deze klassieke opvatting hebben de joden voor de vervulling in Jezus Christus geen begrip, omdat zij vleeselijk zijn, alleen op het uiterlijk bedacht en slechts verlangend naar aards heil. Dit klassieke antwoord is dus ook gekenmerkt door de adversus iudaeos-traditie. We treffen er weer de gelijkstelling in aan van de jood met de letter en met het uiterlijke, lichamelijke en aardse.

Ook op het punt van aardse verwachtingen en hemels heil, van innerlijke vrede en vrede met gerechtigheid in politiek en samenleving vindt echter op het ogenblik in de christelijke theologie en in de kerken in het algemeen een opmerkelijke herwaardering plaats. Minstens een aantal christelijke theologen van nu geeft veel meer gelijk aan het eeuwenoude joodse standpunt dan aan het klassieke antwoord, dat hun eigen patristische en middeleeuwse voorgangers daarop gaven. Ook hier vindt dus weer een wending plaats van adversus iudaeos naar cum iudaeis. Te denken valt aan een theoloog als Miskotte, die sprak over de onvervulde beloften van de profeten en over het tegoed van het Oude Testament; of aan Bonhoeffer met zijn oproep tot oudtestamentische, dat wil zeggen wereldlijke interpretatie van christelijke sleutelwoorden; of aan de christelijke vredesbewegingen en aan de diverse hedendaagse stromingen van bevrijdingstheologie.

Zo'n wending echter draagt voor met name de christologie enorme gevolgen in zich, die nog lang niet alle doordacht zijn, laat staan algemeen zijn aanvaard. Indien men - m.i. terecht - aan de joden toegeeft dat de beloften over messiaanse tijden nog niet of slechts zeer ten dele zijn vervuld, moet ook worden erkend dat aan het messiasschap van Jezus nog het nodige schort. Dan is Jezus dus nog niet zonder meer de Christus, maar moet het ook nog worden. Dit betekent een inperking en terughouding in de christologie. De overbelichting van het innerlijke en geestelijke heil, dat door Jezus 'al wel' gebracht is, moet worden tegengegaan door een realistische erkenning van het grote wereldlijke 'nog niet', zonder dat dit leidt tot een sociaal-economisch en politiek bij de pakken neerzitten, tot een conservatisme of fatalisme dus, dat de natuurlijke pendant vormt van een onwereldlijke hoop. Daarmee zou ook een onware pretentie van exclusiviteit, die samenhang met de overbelichting en een daarmee samenhangende verabsolutering van het heil dat Jezus gebracht heeft, verdwijnen. In de uitleggenschap van onze tekst hebben we immers gezien, hoe door de kortsluiting tussen het Jesajawoord en de komst van Jezus het relatieve maar werkelijke heil onder Hizkia werd verduisterd.

Naast inperking en terughouding betekent deze langere en indirecte weg echter ook uitbreiding en ruimte voor de christologie. De reikwijdte van Jezus' messianiteit wordt niet begrensd door het innerlijke, geestelijke en buitenwereldlijke, maar moet zich daadwerkelijk uitstrekken over alle dimensies van het menselijk bestaan. Wat betekent dit? Hoe kan dit gebeuren? Pas wanneer deze vragen op haar consequenties zijn doordacht en het antwoord erop gemeengoed is geworden onder christenen, zal ook de strijd tussen christenen en joden over de interpretatie van Jesaja 7,14 ten einde kunnen komen.



## WAT IS ER IN DE NIEUWE TIJD GEBEURD?

Wanneer wij op de vragen ingaan rond de gedachte van 'maakbaarheid' van onze wereld, zoals deze aan het einde van het vorige hoofdstuk werden geformuleerd, stoten we op een driehoek, die ons in heel de rest van deze studie zal bezig houden. De drie hoeken ervan zijn jodendom, christendom en moderne cultuur. De zijden van de driehoek worden dus gevormd door drie verhoudingen: jodendom - christendom, christendom - moderne cultuur en moderne cultuur - jodendom. Wij beginnen in dit hoofdstuk met een beschouwing over wat er in de moderne tijd met onze cultuur gebeurd is. Als we die cultuur aan de top plaatsen van de driehoek zullen nu dus vooral de bovenste hoek met de twee daarmee verbonden opstaande zijden aan de orde komen: moderne cultuur en christendom en moderne cultuur en jodendom. In het volgende hoofdstuk zal de aandacht voornamelijk gaan naar de basis van de driehoek: de verhouding tussen jodendom en christendom onderling in dit geheel.

### 1. Secularisatie en antropologische wending

Van Bertrand Russel stamt het gezegde: 'vissers in zeilboten geloven gemakkelijker in God dan vissers in motorschepen'. De bekende Engelse filosoof heeft hiermee feilloos een ingrijpende verandering aangeduid, die in onze cultuur heeft plaats gevonden. Het is het fenomeen, dat algemeen bekend is geworden onder de naam secularisatie. Wat mensen in de late middeleeuwen nog van God of van de heiligen verwachtten, dat gingen ze in de nieuwe tijd verwachten van zich zelf en hun eigen kunnen.

#### 1.1 Een nieuw gegroeid vertrouwen in de mens

De opkomst van de wetenschappen, vooral van de empirische wetenschappen, staat in dit kader van een nieuw en tot dan toe ongehoord zelfvertrouwen van mensen in hun eigen vermogens. Met de bloei van de natuurkunde of van de medische wetenschap nam niet alleen het kennen een vlucht, maar ook het kunnen. Bij het gevaar van pest of van een andere verderfelijke ziekte ging men steeds minder zijn toevlucht nemen tot de heilige maagd Maria, zoals in de veertiende en vijftiende eeuw met al hun beeldenrijkdom nog volop en met niet al te veel resultaat gebeurd was, maar men ging onderzoeken of men niet zelf een geneesmiddel kon samenstellen. Er voltrok zich een antropologische wending: mensen gingen steeds meer verwachten van zichzelf en van de ontplooiing van de eigen vermogens. Kennis was verbonden met macht en beheersing. En kennelijk met succes. Deze ontwikkeling heeft een enorme bevrijding betekend van leed, dat kon worden weggenomen, en nieuwe mogelijkheden geschapen die niemand voordien had kunnen voorzien.

Dit alles voltrok zich niet zonder strijd. Overbekend is het proces tegen Galileï uit 1616 en 1633. Voor de kerkelijke inquisitie was het onmogelijk om Galileï's mening, dat de aarde om de zon draait en niet andersom, zelfs maar het voordeel van de twijfel te geven, hoe goed deze wetenschappelijk ook onderbouwd was. Hier stond iemand met een zelfgemaakte kijker in de hand tegenover het gezag van de bijbel. Wat veroordeeld werd, was niet zozeer de afwijkende opinie. Onduldbaar was in de ogen van de inquisitie de hybris, die vertrouwend op eigen onderzoek het beter meende te weten dan God zelf in de openbaring, die Hij aan de kerk had toevertrouwd.

#### 1.2 Rede tegenover openbaring

Daarmee zijn we tot een tweede karakteristiek gekomen van wat zich in de periode, die vaak de 'moderne tijd' genoemd wordt, ging afspelen. Rede tegenover openbaring, dat was ook wat zich op reflexief niveau in het speculatieve denken voltrok en de grote opbloei van de

wijsbegeerte tot gevolg had. Hier ging het niet eens zozeer om afwijkende oordelen, zoals dat in de empirische wetenschappen het geval was in de kwestie Galileï of later rond Darwin (scheppingsverhaal versus evolutie). Integendeel, in heel de eerste periode van de Verlichting trachtten de wijsgeren juist met het eigen verstand aan te tonen, wat vroeger slechts door geloof geweten werd. Wel was de benaderingswijze anders: vertrouwen op de eigen rede was immers het parool. Leibniz meende nog in zijn beroemd geworden *Essais de théodicée* (1710) de goedheid van God, het kwaad in de wereld en de vrijheid van de mens op zuiver rationele gronden met elkaar te kunnen verzoenen, zonder dat hij daarbij inhoudelijk veel hoefde af te wijken van wat hij als christelijke leer verkondigd had gekregen. Maar zijn methode van denken was heel anders geworden. Zoals het woord *theo-dicee* aangeeft, werd God voor de rechterstoel van de menselijke rede gedaagd alvorens te worden vrijgesproken. Toen zich met de aardbeving in Lissabon (1755) een enorme tragedie voltrok en duizenden mensen bedolven werden onder het puin, kon diezelfde rede God niet meer vrijspreken ... tenzij men ervan uitging, dat God hier niets mee te maken had. Dat was het antwoord van Voltaire met zijn deïsme, dat wél een inhoudelijke breuk betekende met de daaraan voorafgaande traditie: God bestuurt de wereld niet, maar heeft dit overgelaten aan de mens. Maar de ontwikkeling was begonnen met een methodische, niet met een inhoudelijke verandering. Zelfs daarna, in 1780, sprak een andere belangrijke 'verlichter', Gotthold Efraim Lessing, nog over de openbaring als een opvoeding, die God aan de mensheid had gegeven. Lessing vergeleek deze goddelijke geloofsopvoeding met de opvoeding, die iemand als kind van zijn ouders krijgt. Het is de moeite waard hier een passage te citeren uit zijn boek, waarvan de titel alleen al, 'De opvoeding van de mensheid', veel onthult over het typische verlichtingsdenken. "De opvoeding", schreef Lessing, "geeft de mens niets dat hij niet ook zelf had kunnen vinden; wat hij ook zelf had kunnen vinden geeft zij hem alleen eerder en met minder inspanning. Zo geeft de openbaring de mensheid niets waarop de menselijke rede, aan zichzelf overgelaten, niet ook zou komen; de belangrijkste van die dingen gaf en geeft zij hem alleen eerder" (vierde stelling).<sup>240</sup> Lessing heeft hier dus eigenlijk geen kritiek op de inhoud van de openbaringswaarheid. Integendeel, deze wordt door Lessing in hoofdzaken gehandhaafd. Maar de weg erheen wordt anders: dat is voortaan de weg van de menselijke rede. Nu het tijdperk van de Verlichting is aangebroken, zo is de gedachte, heeft de openbaring zijn dienst gedaan. Der Mohr hat seine Fähigkeit getan, der Mohr kann gehen. Exit het openbaringsdenken. De mensheid is nu volwassen aan het worden. Zo had Immanuel Kant in een beroemde definitie de Verlichting getypeerd als de 'uittocht uit de onmondigheid, die men aan zichzelf te wijten heeft'. Volgens Kants eigen uitleg betekende dit, dat de verlichte mens voortaan zijn eigen verstand durfde te gebruiken, zonder de leiding van een ander. Dat bij 'de leiding van een ander' met name ook aan de kerkelijke overheid, hoedster van de openbaring, gedacht werd, zal uit het bovenstaande duidelijk zijn. Vooral in Frankrijk was die strijd heftig, getuige de leuze 'verpletter de eerloze' (*écrasez l'infâme*), die Voltaire als een nieuwe Cato tegen het Carthago van de kerk lanceerde.

Het vertrouwen op de rede tegenover de openbaring betekende voor de meeste denkers van de Verlichting dan ook nog helemaal niet, dat er geen God bestaat. Integendeel, zou men haast zeggen, want geen eeuw heeft zoveel godsbewijzen geproduceerd als juist de eeuw van de Verlichting, de achttiende eeuw. Maar ook hier voltrok zich eenzelfde antropologische wending. Ook om het bestaan van God aan te nemen was men niet meer aangewezen op God zelf en diens openbaring, maar op het eigen verstand. Niet God was meer het uitgangspunt, maar de mens zelf.

---

240. G.E. Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechtes*. Berlin, Voss, 1780. Hier geciteerd uit de Ned. vert. met inleiding en commentaar van J. Sperna Weiland: *De opvoeding van de mensheid*, Baarn, Wereldvenster, 1979, 41.

### 1.3 Godloos apriori van de wetenschap en de politiek

Het duidelijkst komt de wending naar de mens en het vertrouwen op de eigen rede naar voren in het begrip 'wetenschap', dat in die tijd vorm kreeg en sindsdien onze cultuur bepaalt. In het derde hoofdstuk van onze monografie *Vijandige broeders?* werden drie modellen besproken om de Sjoah te verbinden met een traditie, die eraan voorafging.<sup>241</sup> Wat alle drie de modellen verbindt is hun aanspraak op wetenschappelijkheid. Wetenschap spreekt per definitie niet over God, ze wil het niet en ze kan het niet. Daarom viel bv. een uitleg om de Sjoah te zien als straf van God voornamelijk buiten dit kader, omdat zo'n uitleg expliciet uitgaat van een gelovige vooronderstelling. Wetenschap daarentegen, in de sinds de Verlichting gangbare opvatting, gaat uit van een godloos apriori. Dat betekent dus niet noodzakelijk, dat het bestaan van God ontkend wordt door de wetenschapper als menselijke persoon, maar wel dat God bij het beoefenen van de wetenschap methodisch buiten haakjes is geplaatst en daarom inhoudelijk ook niet te bereiken is.

Ongetwijfeld is dit een geleidelijk proces geweest. Zo sprak Isaac Newton nog over God als een voor de verklaring van sommige verschijnselen noodzakelijke veronderstelling. Tegenwoordig zullen maar weinig natuurwetenschappers het niet eens zijn met Pierre Simon Laplace, die ruim een eeuw later op een vraag in die richting aan Napoleon antwoordde: sire, ik heb geen behoefte aan een dergelijke hypothese. Over God kan binnen het kader van de moderne wetenschap niet gesproken worden. Een natuurwetenschapper zal binnen het eigen vak nooit iets tot een wonder verklaren om dan een beroep op God te doen, maar zal altijd doorvragen naar wereldlijke oorzaken van wereldlijke fenomenen. Hoogstens kan een natuurwetenschapper zeggen: 'ik zie geen verklaring', en daarmee de mogelijkheid van een wonder openlaten. Maar niet alleen in de natuurwetenschappen kan God niet ter sprake worden gebracht. Ook voor een veel minder objectieve wetenschap als de geschiedkunde geldt hetzelfde. Een historicus, die naar God verwijst om bv. het onverwacht gunstige of ongunstige verloop van een oorlog of wat dan ook te verklaren, zal als wetenschapper niet serieus worden genomen. Een dergelijke verklaring, die in de bijbel herhaaldelijk gegeven wordt voor bepaalde gebeurtenissen, valt buiten het blikveld van wat wij in onze cultuur als wetenschappelijk zijn gaan beschouwen.

Ook de vormgeving van de politiek is er in de westerse democratieën door bepaald. In de plaats van een koningschap, dat zich beriep op goddelijk recht (roi de droit divin) kwam de soevereiniteit van het volk, dat zelf ging bepalen wat er moest gebeuren. Ongetwijfeld zijn ook in deze wordingsgeschiedenis van de westerse democratie allerlei fasen aan te wijzen en heeft de ontwikkeling, die in de tijd van de Verlichting in gang is gezet, nog steeds niet haar eindpunt bereikt. Het vertrouwen in het eigen politieke vermogen strekte zich aanvankelijk nog niet verder uit dan tot de blanke man, die niet onbemiddeld was, getuige de moeizame strijd voor het algemeen kiesrecht en meer in het bijzonder voor het kiesrecht van vrouwen of ook het moeizame proces om aan de door het westen gekoloniseerde volken hun eigen keuzevrijheid en autonomie te gunnen.

De complexiteit en de diverse fasen van heel dit gebeuren, dat onze maatschappij en cultuur zo ingrijpend doet veranderen, zijn binnen het kader van onze beschouwing natuurlijk minder belangrijk. Waar het ons hier om gaat is het in de moderne tijd gegroeide zelfvertrouwen van de westerse mens en de idee, die daarmee verbonden is, nl. dat hij en in steeds grotere mate nu ook zij zelf het heft in eigen hand kan gaan nemen. Emancipatie van zichzelf en maakbaarheid van maatschappij en wereld. Zo luidt ook de definitie, die een socioloog van 'moderniteit' gegeven heeft: "modern zijn sociale verhoudingen in zoverre veranderbaarheid en daarmee vergankelijkheid in hun definitie meegedacht wordt: modern recht is

---

241. L.A.R. Bakker, *Vijandige broeders? Een theologische reflectie op het uiteengaan van de christelijke kerken en het joodse volk*. Kampen 1995.

veranderbaar, een modern huwelijk scheidbaar".<sup>242</sup> In deze definitie is een andere component aangeduid, die met de veranderbaarheid onmiddellijk samenhangt: het besef van de vergankelijkheid van alles. Beide samen zijn de keerzijden van de ontgoddelijking, zeker waar het goddelijke als eeuwig en onveranderlijk werd gedacht. Toch is veranderbaarheid van alles vanuit het nieuw gegroeide zelfvertrouwen het primaire, het besef van de vergankelijkheid secundair, meer een gevolg dat ook chronologisch pas later in het bewustzijn zijn volle plaats ging opeisen. Zo heeft vooral de idee van maakbaarheid onze wereld en ons zelfbewustzijn ingrijpend veranderd. Die veranderingen zijn overigens steeds in strijd bevochten, waar de tegenstand behalve van andere gevestigde machten voor een belangrijk gedeelte ook van de kerk kwam. Dat gaf aan de Verlichting vooral in Frankrijk haar anti-kerkelijke pointe (l'infâme!). Overal echter werd God in de loop van deze ontwikkeling steeds verder buiten de haakjes van het wetenschappelijk denken en het maatschappelijk leven geplaatst.

## 2 Christelijke reactie

### 2.1 Zigzagkoers en onderlinge verdeeldheid

Verlichting en christendom zijn hier en daar een verbond aangegaan. De emancipatiebeweging onder achtergestelde groepen van christenen in sommige landen, zoals bv. bij de katholieken in Nederland, is niet goed denkbaar zonder de invloed van de Verlichting en van het Franse bestuur onder Napoleon. Toch geldt zelfs voor die groeperingen nog, wat in het katholieke Frankrijk van de vorige eeuw en voor de 'kleine luyden' van Abraham Kuyper in ons land geen twijfel overlaat: waar christenen zich maatschappelijk organiseerden was dit doorgaans 'anti-revolutionair', of ze dit nu in de naam tot uiting brachten of niet. Vèrgaande afwijzing van heel de boven beschreven ontwikkeling is het reactiepatroon geweest van veel christenen. We hoeven hier slechts te denken aan de restauratie-pogingen, die in de vorige eeuw in Frankrijk ondernomen zijn of aan een paus Pius IX, die na het verlies van zijn kerkelijke staat zich mokkend terugtrok binnen de muren van het Vaticaan en alle nieuwe bewegingen veroordeelde, zonder er ook meer één goed woord voor over te hebben. "In beginsel is iedere christen anti-revolutionair" en "in ons isolement, dat is zelfstandigheid, ligt onze kracht": als men niet wist, dat deze uitspraken afkomstig zijn van de Nederlandse calvinist Groen van Prinsterer zou men kunnen menen, dat ze stammen van zijn tijdgenoot, de italiaanse leider van de rooms-katholieke kerk. Anderen echter hebben ingezien, dat het struisvogelpolitiek is, wanneer het christendom en meer in het bijzonder de theologie zich niet willen blootstellen aan de gerechtvaardigde vragen van de Verlichting. Dat was bv. het program van Friedrich Schleiermacher, die al in het begin van de vorige eeuw zijn standpunt koos tussen, zoals hij het noemde,<sup>243</sup> het supernaturalisme van de theologie vóór hem en het rationalisme van het verlichtingsdenken, in een poging om tussen beide te bemiddelen. Wat hem dreef, was de zorg dat cultuur en christendom voortaan gescheiden wegen zouden gaan. "Zal de ontknoping van de geschiedenis zo gaan: christendom met de barbarij, en de wetenschap met het ongeloof?", schreef<sup>244</sup> hij in een open brief over de grondvraag van zijn theologie. Maar de strijd tussen moderniteit en orthodoxie was ook ruim een eeuw later nog niet gestreden, zoals wel bleek uit de felle discussies rond Bultmanns oproep tot ontmythologisering in de vijftiger en zestiger jaren van deze eeuw. "Men kan niet gebruik maken van electrisch licht en radio, men kan niet in geval van ziekte een beroep doen op moderne medische en klinische middelen, en tegelijk in de geestes- en wonderwereld van het Nieuwe Testament geloven. En wie meent

242. F.-X. Kaufmann, *Religion und Modernität, Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Tübingen 1989, 46.

243. F. Schleiermacher, +++. Hier geciteerd uit K. Barth, *Schleiermacher-Auswahl*, München / Hamburg (??) 1968, 173-174.

244. Schleiermacher-Auswahl (??) 1968, 146; D. Boer, *Protest tegen een verkeerde wereld, Een geschiedenis van de protestantse theologie van de 19e en 20e eeuw in Europa*, Voorburg, Publivorm, 1991, 42.

dit voor zichzelf toch te kunnen moet goed beseffen, dat hij, als hij dit de houding van christelijk geloof noemt, de christelijke verkondiging in deze tijd onbegrijpelijk en onmogelijk maakt".<sup>245</sup> Barth had zeker gelijk, toen hij deze oproep van Bultmann en de weerklank die deze ondervond duidde als een voortzetting van het program van Schleiermacher. Wel moet worden gezegd, dat het voor Bultmann niet zomaar ging om een brug tussen moderne cultuur en geloof en zeker niet om schrappen en aanpassen van wat onwelgevallig was in het geloof om dat geloof voor de moderne mens meer acceptabel te maken. De overtuiging van Bultmann was integendeel, dat het mythologisch wereldbeeld niet specifiek was voor de bijbel, maar in alle oude culturen wordt aangetroffen. Stelde men die oude mythologische vormgeving met het geloof gelijk, dan legde men aan de moderne mens nodeloos een verkeerd struikelblok (skandalon) in de weg. Het kwam er dus op aan de werkelijke bijbelse boodschap niet slechts letterlijk te herhalen, maar hermeneutisch te vertalen, d.w.z. rekening houdend met het veranderde wereldbeeld, om op die manier juist in de moderne tijd duidelijk te kunnen maken waar het in het geloof nu eigenlijk om gaat. Iets dergelijks moet vanuit een heel andere achtergrond ook paus Johannes XXIII bewogen hebben, toen hij het Tweede Vatikaans Concilie bijeenriep onder het motto van het 'bij de tijd brengen' van zijn katholieke kerk, van een aggiornamento. Sindsdien is op dit Concilie weer een schrikreactie gevolgd, die het schip van de katholieke kerk in een tegengestelde richting wil laten varen, beducht als men is voor de klippen van moderniteit en vrijzinnigheid. De ambivalentie ten aanzien van de moderne tijd met de daarbij behorende zigzagkoers beheerst nog steeds de christelijke reactie, zowel in de theologische reflectie als in het gedrag van de kerken. Theologisch brengt deze vraag dan ook een nieuwe scheidslijn teweeg, waardoor de oude confessionele scheidslijnen tussen de kerkgemeenschappen onderling aan kracht hebben ingeboet.

## 2.2 Secularisatie-theologie

Zowel in de protestantse als in de katholieke theologie is de vraag gesteld, of datgene wat zich vaak zo anti-christelijk had geprofileerd, ook werkelijk in strijd was met het christendom, ja of het niet minstens gedeeltelijk als een authentieke vrucht van het christendom mocht worden gewaardeerd. Deze vraag ging een stap verder dan Bultmann in 1941 had gezet, toen hij opriep tot ontmythologisering. Voor Bultmann was een klassiek mythologisch of een ontmythologiseerd modern wereldbeeld eerder een adiaphoron, dat als het ware neutraal stond tegenover het geloof en waarmee men het geloof niet moest verwarren. Nu werd de vraag gesteld of er niet een innerlijke samenhang bestond tussen moderne cultuur en christelijk geloof. Bij een aantal christelijke denkers vond hiermee een wending plaats ten aanzien van bepaalde verworvenheden van de moderne cultuur, die men kan vergelijken met de opmerkelijke wending bij joodse geleerden in onze eeuw ten aanzien van de centrale figuur van het christendom, Jezus van Nazaret. Jezus, in wiens naam hun zoveel onheil was berokkend, werd door joden herkend als een broeder, levend uit dezelfde traditie als zijzelf. Hij werd 'thuisgebracht' bij het jodendom, men sprak met de geijkte Duitse term over een Heimholung Jesu.<sup>246</sup> Door deze christelijke theologen werden beslissende elementen van de hierboven besproken ontwikkeling 'thuisgebracht' in de christelijke traditie. Natuurlijk gebeurde deze thuisbrenging, zoals dat ook bij de Heimholung Jesu het geval was, niet zonder voorbehoud of zonder kritiek op hun actuele behuizing. Maar toch vond in beide gevallen een opmerkelijke ommekeer plaats. Zo sprak Karl Rahner van 'anoniem christendom',<sup>247</sup> omdat hij als theoloog vanuit zijn eigen christelijke visie bepaalde motieven

245. R. Bultmann, Neues Testament und Mythologie, das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung, in: H.W. Bartsch (red.), Kerygma und Mythos, Ein theologisches Gespräch, deel 1, Herbert Reich / Evangelischer Verlag, Hamburg / Bergstedt, 41960, 15-48; hier 19 ???. Ned. vert. Geloof zonder mythe? Een keuze uit de artikelen van Rudolf Bultmann, (inleiding door J. Sperna Weiland), Roermond, Romen en Zonen, 1969, 19-72, hier 24.

246. Zie het hoofdstuk 'Het joodse proces van thuisbrenging' in: L. Bakker, Vijandige broeders?

247. K. Rahner, Schriften zur Theologie, 16 dln, Benziger Verlag, Einsiedeln enz. 1954 vv. Hier deel 7, 301 en passim.

kon herkennen, die hij bij bestrijders van het christendom waarnam. De term is omstreden gebleven. Anderen zagen er een verkeerde toeëigening in. Werd hier niet het etiket 'christelijk' geplakt op mensen of bewegingen, die van dat etiket juist niets moesten hebben? Hetzelfde bezwaar geldt zelfs in nog grotere mate tegen de term 'verborgen kerk' (latent church), die Paul Tillich<sup>248</sup> gebruikte. Als de niet-christenen, die hier bedoeld werden, één ding niet wensten, was het wel om tegen hun zin tot de kerk gerekend te worden. Men moet er niet aan denken, hoe Voltaire met zijn fameuze *écrasez l'infâme* gereageerd zou hebben, als hij tot 'verborgen kerk' was verklaard. Voor Marx, Nietzsche, Freud of Sartre, die hier vaker bedoeld werden dan Voltaire, geldt iets dergelijks. Maar door het gevecht over een term dreigt wel de pointe verloren te gaan. Het ging om een verbreding van de horizon en een opening van perspectief bij christenen, doordat zaken van buiten werden herkend als waarden van binnen. In die herkende toeëigening lag tegelijk kritiek verrat op het eigen concrete 'binnen'. De kerken werden bekritiseerd, dat ze zaken afwezen als onchristelijk, die heel wel in overeenstemming waren met het christendom, of beter gezegd: met hoe het christendom eigenlijk zou moeten zijn. Het 'anonieme christendom' van Rahner en de 'latente kerk' van Tillich hielden een oproep in om los te komen uit een heilloze maar in sommige opzichten ook nodeloze en voor het christendom zelf schadelijke polarisatie met de moderne maatschappij en cultuur.

Van de antropologische wending, die zich in de moderne tijd voltrok en nog steeds verder voltrekt, werd terecht opgemerkt, dat zij haar wortels niet alleen in Hellas had, maar minstens evenzeer in het bijbelse scheppingsgeloof. In het oude scheppingsverhaal van Israël werden de zon, de maan en de sterren, de dieren en de bergen en de bomen, waaraan in de buurlanden goddelijke eer werd bewezen, tot wereld voor de mens. De zon, aanbeden in het oude Egypte, en de sterren van Assyrië, zijn door het scheppingsgeloof geseculariseerd, zoals ook koning Farao in het exodus-verhaal van zijn goddelijkheid ontdaan is. Het in de nieuwe tijd gegroeide zelfvertrouwen is dus niet zomaar on-bijbels of on-christelijk te noemen. Wanneer vissers met motorschepen minder gemakkelijk in 'god' geloven, kan dit worden gezien als een doorwerking van het oude scheppingsgeloof van Israël in onze cultuur. Wind en bliksem worden door de opkomst van de techniek van hun heidens-goddelijk aureool ontdaan. Ook in oude Griekse mythen lag trouwens een vermoeden besloten, dat techniek en goden rivaleren. Waarom zou de oppergod Zeus zo boos zijn geworden, toen Prometheus het vuur van de goden had gestolen en het naar de mensen had gebracht en waarom zou deze bliksem-slingeraar de ongelukkige Prometheus zo gruwelijk aan een Kaukasische rots hebben vastgeklonken en gieren diens lever hebben laten wegpikken, die toch telkens weer aangroeide, als hij niet bang was geweest voor de mens als concurrent? De mythe drukt het voorgevoel uit, dat Zeus ten gevolge van de daad van Prometheus in een verre toekomst kon worden onttroond. Dat de opkomst van de techniek voor de vergoddelijking van de natuurkrachten de ondergang zou betekenen, werd zowel in de Griekse als in de bijbelse godsdienst voorvoeld. Maar terwijl in de Griekse mythologie een voorkennis besloten lag, dat deze ontwikkeling ook voor haarzelf het einde zou betekenen, vroeg het scheppingsgeloof van Israël zelf juist om een dergelijke antropologische wending. Daarom kan men ook eigenlijk niet zeggen, dat de God van Israël en de tot technische ontplooiing komende mens elkaars rivalen moeten zijn, zoals dit voor de Griekse godenwereld wel het geval is. De Griekse godenwereld uit de mythe van Prometheus was gedoemd door de techniek ten onder te gaan, voor het geloof in de God van Israël kan minstens als mogelijkheid worden opengelaten, dat het door een goed doorgevoerde antropologische wending van heidense bijmengsels en restanten wordt gezuiverd.

---

248. P. Tillich, *Systematic Theology*, 3 dln., Digswell Place, Nisbet and Co, 1953 / 1957 / 1964. Hier vol. III, 1964, 162-165 en passim.

### 3 Gemeenschappelijk erfgoed van christenen en joden

#### 3.1 Bonhoeffer: een driehoeksverhouding

Dietrich Bonhoeffer heeft zich in zijn gevangenschap al intensief met deze vragen beziggehouden. Zijn gedachten hebben een belangrijke impuls betekend voor de secularisatie-theologie van na de tweede wereldoorlog. Bij Bonhoeffer vinden we echter tegelijk met deze opening voor de moderne wereld een andere nadruk, die in de latere secularisatie-theologie vaak minder duidelijk aanwezig is en soms geheel ontbreekt. Bij het bedenken van de relatie tussen christelijk geloof en moderne cultuur betrok hij nl. ook zeer uitdrukkelijk de basislijn van de driehoek: de verhouding tussen jodendom en christendom. Bijna altijd, aldus Bonhoeffer, wordt het Oude Testament gelezen vanuit het Nieuwe. Maar het wordt tijd, dat we het Nieuwe Testament ook leren lezen vanuit het Oude, dat zijn eigen zeggingskracht heeft. Hij benadrukte vooral de 'wereldlijkheid' van het Oude Testament en waardeerde deze positief. Daarin verschilde volgens hem het geloof van het oude Israël juist van de omringende religies, die een verlossing beloofden uit het leven en uit de wereld. Aan zijn vriend Eberhard Bethge sprak hij hierover zijn verwondering uit: "Toch wordt het christendom altijd voorgesteld als een verlossingsgodsdienst. Is dit geen kardinale fout, die Christus afsnijdt van het Oude Testament en Hem interpreteert vanuit de verlossingsmythen?".<sup>249</sup> De moeilijke verhouding tussen christendom en moderne cultuur bracht hij dus in verband met een verstoorde verhouding tussen christendom en jodendom. Zo kwam hij, overigens in het voetspoor van Karl Barth, tot zijn tegenstelling tussen religie en geloof. In een andere brief aan Bethge schreef hij: "Hier ligt het wezenlijke verschil met alle religies. Het religieuze in de mens verwijst hem in zijn nood naar Gods macht in de wereld, God is de Deus ex machina. De bijbel verwijst de mens naar Gods onmacht en lijden; alleen de lijdende God kan helpen. In zoverre kan men zeggen dat de geschetste ontwikkeling tot mondigheid, die afrekenet met een verkeerde voorstelling van God, de blik vrijmaakt voor de God van de bijbel, die door zijn machteloosheid in de wereld macht en ruimte krijgt. Dit zal het uitgangspunt moeten zijn van 'wereldse interpretatie'.<sup>250</sup> Wereldse interpretatie was voor hem verbonden met de machteloosheid van de gekruisigde Christus, maar ze was tegelijk oudtestamentische interpretatie. Door wereldse interpretatie kon aansluiting worden gevonden met de moderne cultuur, maar dit vereiste tegelijk een veranderde verhouding tot het Oude Testament, tot de gekruisigde en tot diens (toen in zijn land ten dode toe vervolgde) joodse volk. Niet alleen de nazi's stonden op een verkeerd spoor in hun verhouding tot het Oude Testament en tot het joodse volk; volgens Bonhoeffer moest ook in de christelijke kerk op dit punt een wezenlijke ommekeer komen. Dat was voor hem allereerst een kwestie van waarheid en recht, maar eveneens van welbegrepen eigenbelang. Alleen zo kon de kerk zichzelf hervinden in een nieuwe tijd.

Ook hier kan men erover twisten of de term gelukkig gekozen is: religie tegenover geloof. Wat Bonhoeffer 'religieus' noemde, was in de godsdienst van Israël zeker niet geheel afwezig en heeft ook in de bijbel zijn neerslag gevonden. Dat doet echter niets af aan het feit, dat Bonhoeffer voor zijn gedachten een hecht fundament had in de religiekritiek van het Oude Testament. Het bijbelse geloof bevatte zeer uitdrukkelijk een religie-kritische component. Ook is duidelijk, dat veel van de argumenten, die aangevoerd werden om in onze hedendaagse cultuur 'anoniem christendom' of 'verborgen kerk' te ontdekken, ontleend zijn aan het geestelijk erfgoed van het oude Israël, dat aan joden en christenen gemeenschappelijk is. Juist op het punt van de 'wereldlijkheid' is deze traditie krachtiger voortgezet in het jodendom dan in het christendom. In die zin is er sprake van een

249. D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*. Neuausgabe door E. Bethge. München, Kaiser, 1970 (brief van 27 juni 1944). Hier geciteerd uit de Ned. vert. Baarn, Ten Have, 1972, 281.

250. Bonhoeffer 1972, 301 (brief van 16 juli 1944).

driehoeksverhouding. Volgens Bonhoeffer kan het christendom alleen dan zijn verstoorde verhouding tot de moderne cultuur verbeteren, als het tegelijkertijd zijn verhouding tot het jodendom en tot het gemeenschappelijk erfgoed van joden en christenen herziet. Deze visie van Bonhoeffer lijkt ons uitermate inspirerend en ligt ook ten grondslag aan heel deze bundel.

### 3.2 Keuzeverwantschap tussen joden en moderne cultuur?

Als we met de geschetste driehoeksverhouding op een juist spoor zijn gekomen, komt de door Von der Dunk geconstateerde 'wet van de voordelige achterstand' in een ander licht te staan. Met name de toepassing van deze wet op het aandeel van joden aan de moderne cultuur moet dan twijfelachtig worden genoemd. Wie spreekt van een 'wet van de voordelige achterstand' bedoelt een algemene sociologische wet, die ook op andere terreinen en door andere historici is geconstateerd. Zo konden bv. gebieden, die achter liepen om gasverlichting aan te schaffen, een voorsprong nemen toen verlichting door electriciteit werd uitgevonden. In zo'n geval heeft men inderdaad te maken met de keerzijde van de 'wet van de remmende voorsprong': deze achterlijke gebieden werden niet geremd door gedane investeringen en konden als het ware een tussenfase overslaan. Maar kwam het joodse bevolkingsdeel bij de ontwikkelingen in de nieuwe tijd alleen of hoofdzakelijk daarom in de voorhoede, omdat het zo lang was achtergesteld? Met deze vraag raken we aan de derde zijde van de driehoek, de verhouding tussen jodendom en moderne cultuur. De driehoeksverhouding, waarop wij gestoten zijn, is voor alles wat volgt zo belangrijk, dat het de moeite waard is aan deze derde zijde, die door de aandacht voor de andere twee zijden - de verhouding tussen christendom en jodendom en de verhouding tussen christendom en moderne cultuur - wat onderbelicht kan raken, hier apart aandacht te schenken. Was het dus slechts de 'wet van de voordelige achterstand', waardoor de joodse bevolkingsgroep al in de oude Republiek der Zeven Provinciën, in Groot-Brittannië en elders, en in toenemende mate in de tweede helft van de vorige en in het begin van deze eeuw vooral in de Duitstalige gebieden zo'n ongeproportioneerd grote bijdrage hebben kunnen leveren aan de moderne cultuur en aan de nieuwe ontwikkelingen in de maatschappij? Natuurlijk is deze sociologische wet inderdaad ook hier van gelding geweest. De vroegere frustratie van veel joden kon omslaan in extra élan, nu er zich nieuwe mogelijkheden tot ontplooiing aandienen. Soms werden joden plus royalistes que le roi en wilden ze bij nieuwe ontwikkelingen laten zien dat ze er echt bij hoorden (ongetwijfeld vanwege het feit, dat ze ondanks de legale gelijkstelling er maatschappelijk toch nog niet helemaal bij hoorden). Dat fenomeen was al zo oud als de middeleeuwen, toen joden die christen waren geworden zich temidden van hun nieuwe geloofsgenoten soms profileerden in orthodoxie en daarom ook 'uitmunten' in de bestrijding van het jodendom, waar ze zich van hadden afgewend. Maar is met zo'n overigens terechte observatie de eigenlijke kern niet toch nog gemist? Als men op het spoor van Bonhoeffer verder denkt (en dat lijkt mij een zeer vruchtbaar spoor), bestaat die kern, waardoor joden zo'n prominente plaats in de moderne maatschappij konden verwerven en in zoveel gevallen zelfs uitvinders van het nieuwe werden, in wat Max Weber heeft genoemd een 'keuze-verwantschap' (Wahlverwandtschaft) tussen joodse traditie en wezenlijke trekken van de moderne cultuur.

We begeven ons hier op gevaarlijk terrein, toegegeven. De term kan inderdaad gemakkelijk verkeerd begrepen worden. Keuzeverwantschap of affiniteit tussen joden en moderne wereld, ligt die gedachte ook niet ten grondslag aan de complottheorie van de nazi's met hun angst voor de overal aanwezige samenspannende joden? Keuzeverwantschap van joden en moderne wereld in al zijn gevarieerdheid van bv. kapitalisme en communisme, is dat niet precies wat Hitler met zijn beroep op de 'protocollen van de wijzen van Sion' uitkraamde? Het lijkt dus belangrijk om wat hier bedoeld wordt met 'keuzeverwantschap' nader te preciseren. Voor wat het kapitalisme betreft, heeft dezelfde Max Weber, aan wie we de term ontleenden,



de fabel over de joodse oorsprong ervan al doorgeprikt, lang voordat Hitler zijn geloof in die fabel tot het absurde dreef. In zijn boek over de protestantse ethiek en de geest van het kapitalisme legde hij juist tussen de calvinistische traditie, vooral bij de Puriteinen en de Quakers, en het vroege kapitalisme in onze westerse samenleving een keuzeverwantschap bloot. In hun ontwikkeling van een binnenwereldlijke beroepsethiek (met o.a. het devies 'honesty is the best policy'), in hun ascetische instelling waardoor zij bereid waren tot het afzien van onmiddellijke bevrediging, in hun vlijt en spaarzaamheid, gevoed door angst voor de soeverein en vrij verkiezende God, zag hij de oorsprong van het geheel eigensoortige kapitalisme, dat in de Republiek der Zeven Provinciën, en meer nog in Engeland en in het Nieuw-Engeland (Pilgrim Fathers!) van de latere Verenigde Staten tot bloei kwam. Tegenover dit zeer methodische, alles in de boeken verantwoordende, ascetisch-sobere en economisch 'betrouwbare' kapitalisme stelde hij het avonturiers-kapitalisme van bv. zeerovers (zoals Piet Hein uit onze nationale traditie, met zijn 'appeltjes van oranje') en het paria-kapitalisme van groeperingen, die het 'smerige werk' van gelduitleen mochten verrichten, maar verder uit alle 'fatsoenlijke beroepen' geweerd werden. Tot de beide laatste vormen, maar dan vooral tot die van het paria-kapitalisme, rekende hij de handel en het geldbeheer in de middeleeuwse joodse traditie.

Als Weber gelijk heeft met zijn analyse over de oorsprong van het moderne kapitalisme, heeft de godsdienst en met name de door de predestinatie-gedachte gevoede angst daarbij een beslissende rol gespeeld. Hij sprak over een "ongehoorde innerlijke vereenzaming van de enkeling" in de voor de mens uit de tijd van de reformatie meest beslissende aangelegenheid van het leven: de eeuwige zaligheid. Niemand kon hem helpen, aldus Weber: geen prediker, want Gods predestinatie was niet te vermurwen; geen sacrament, geen kerk, maar zelfs geen God, want Gods raadsbesluit stond van eeuwigheid vast. Het angstig zoeken naar heilszekerheid dreef tot het vergaren van aards bezit als zichtbaar teken van Gods gunst. Het vroeg-kapitalisme, aldus Weber, werd gevoed door de wil om aan zichzelf te bewijzen bij de gepredestineerde uitverkorenen te behoren. Dit gedachtencomplex werd wel teruggevonden in teksten uit het Oude Testament, maar was duidelijk niet joods, maar calvinistisch. Naast de predestinatie-gedachte, die naar zijn mening een uiterst belangrijke voedingsbodem is geweest voor het ontstaan van het kapitalisme, noemt Weber echter ook de ontgoddelijking of onttovering van de wereld, en daarmee zijn we terug bij ons eigenlijke onderwerp. Het is de moeite waard Weber hier letterlijk te citeren. "Het absolute (in het lutheranisme nog geenszins in alle consequenties voltrokken) wegvallen van het kerkelijk-sacramentele heil, was tegenover het katholicisme het volstrekt beslissende. Dat grote godsdienstgeschiedkundige proces van de onttovering van de wereld, dat met de oudjoodse profetie begon en, in vereniging met het helleense wetenschappelijke denken, alle magische middelen van het zoeken naar heil als bijgeloof en kwaad verwierp, vond hier zijn voltooiing".<sup>251</sup> Zo verklaarde Weber het opmerkelijke feit, dat bij de opbloei van het moderne kapitalisme de estafettewissel al gauw van het katholieke Florence en Venetië werd overgenomen door gebieden, waar de invloed van Calvijn zich deed gelden, terwijl het lutherse Duitsland achterbleef. Ongetwijfeld, in diezelfde gebieden werd de verhouding met de joden, zoals we reeds zagen, ook sterk verbeterd. De joden konden meedoen, ze kwamen uit hun paria-positie en oefenden voortaan een algemeen gerespecteerd beroep uit, als ze in het geldwezen en de handel hun werk vonden. Maar bij de joden lag niet de oorsprong van het kapitalisme in zijn nieuwe typisch westerse vorm. Wel was er, naast de hen vroeger opgedrongen en nu ook door anderen gedeelde beroepsspecificatie, sprake van een keuze-verwantschap in de ontgoddelijking van de wereld, maar dat was dan een keuzeverwantschap met de nieuw opkomende moderne cultuur in het algemeen en niet specifiek met het vroeg-kapitalisme.

---

251. M. Weber, *Die protestantische Ethik, eine Aufsatzsammlung*, Tübingen, Mohr, 1920. Hier geciteerd uit: *Siebenstern (Taschenbuch)*, München / Hamburg 1965, 123; cursiveringen van Weber.

In een andere studie, die als onderwerp het antieke jodendom had, voegde Weber nog een belangrijk punt toe aan de overeenkomst tussen joodse traditie en moderne cultuur. De vraag, die hij zich in die studie stelde, luidde overigens heel anders. Hij vroeg zich daar af hoe het kwam, dat het joodse volk in de loop der eeuwen ondanks zijn verspreiding over de hele bekende wereld en zijn concentratie in de grote steden toch zo geïsoleerd was gebleven en overal werd achtergesteld. Hij sprak daarbij neutraal van 'gastvolk' en minder neutraal van 'paria-volk'. De vraagstelling is bijzonder interessant in verband met het probleem van het anti-semitisme en de (weigering tot) assimilatie, waarover in het vorige hoofdstuk reeds werd gesproken. Hier interesseert ons echter meer zijn gedachte over de rationaliteit als kenmerk van de joodse traditie. Weber sprak over de "in hoge mate rationele, d.w.z. zowel van magie als van alle vormen van irrationeel zoeken naar heil vrije religieuze ethiek van het binnenwereldlijke handelen, innerlijk wereldwijd afstaand van alle heilswegen van de aziatische verlossingsreligies". Daarvan meende hij, dat ze niet iets aparts was gebleven van het joodse volk, integendeel: "Deze ethiek ligt in grote mate nog aan de huidige religieuze ethiek van Europa en het Nabije Oosten ten grondslag. En daarop berust de belangstelling van de wereldgeschiedenis voor het jodendom".<sup>252</sup> Weber vestigde hier dus de aandacht op wat Bonhoeffer samenvatte met de term 'wereldlijkheid', en daarmee verbond hij een kenmerk, dat in zijn visie in hoge mate verantwoordelijk is voor onze huidige cultuur sinds de Verlichting: rationaliteit.

Later in zijn boek wordt duidelijk, wat hij met deze rationaliteit en deze religieuze ethiek van het binnenwereldlijke handelen bedoelde. Hij zag haar vooral in de profeten belichaamd, maar ook in de torah-studie van de levieten, met een voortzetting bij de rabbijnen. Voor de profeten was het wereldgebeuren geen zinloos toeval en was het evenmin aan de onberekenbare willekeur overgeleverd van machtigen, of gevangen in een eeuwig ronddraaiende cyclus van opkomst en ondergang, zoals in alle andere ons bekende culturen gedacht werd. Het wereldgebeuren was integendeel zinvol, omdat het lag in de hand van hun God. Diens wegen zijn niet als de wegen van mensen, ze worden zelfs soms onnaspeurbaar genoemd. Ongetwijfeld. Maar dat neemt niet weg, dat de profeten deze wegen van hun God in de gebeurtenissen voortdurend trachtten na te speuren om er de geheimvolle betekenis van te ontdekken. Bij alles was hun uitgangspunt, dat niet het lot heerst, zoals in Hellas, maar God met zijn bedoeling en zijn plannen. Hun God was een God van het handelen, niet van de eeuwig vastliggende orde. "In een onbarmhartige wereld van oorlog leeft, heerst, spreekt, handelt hun God".<sup>253</sup> De profeten verbonden de loop van het wereldgebeuren met hun levende God, de God van het Verbond en daarmee tegelijk met het gedrag en de houding van Israël. Als Israël ontrouw blijft aan het Verbond, zal de geschiedenis zich tegen het volk keren en zal het worden gestraft. Over hoe het volk moest leven hebben de profeten volgens Weber nauwelijks nieuwe gedachten ontwikkeld: ontrouw bestond in het niet onderhouden van de Torah. Dit is bij de profeten wel toegespitst tot sociale gerechtigheid tussen mensen onderling en tot het weerstand bieden aan verleiding door de omringende godsdiensten. Maar wel nieuw was hun nadruk, dat alles wat gebeurt, betekenis en zin heeft, en dat die zin van de geschiedenis door hen werd verbonden met de Thora, met het vrij blijven van afgoderij en met binnenwereldlijke ethiek. Hun overtuiging was even stellig als godsdiensthistorisch uniek: de geschiedenis is geen chaos, waar blinde krachten heersen, maar kan als een boek van mens en God gelezen worden. De algemene geschiedenis is tegelijk de geschiedenis van het verbond van God met Zijn volk. Overigens heeft God daarbij wel het laatste woord. Want naargelang de rampen voor het Noord- en daarna ook voor het Zuidrijk zich vermeerderden, werd het toekomstvisioen van een wereld van gerechtigheid en vrede sterker. Maar dit toekomstvisioen blijft met het gedrag van het eigen volk en de volkeren in het algemeen verbonden. Deze kenmerken van het antieke

252. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, deel III, *Das Antike Judentum*, Tübingen, Mohr, 1963, 6.

253. Weber 1963, 327.

jodendom - rationaliteit van alles wat gebeurt, verbonden met nadruk op binnenwereldlijke ethiek en op onttovering van de wereld - hebben naar de mening van Weber direct of indirect een doorslaggevende invloed uitgeoefend bij het tot stand komen van onze moderne cultuur. Hier zou men dus kunnen spreken van een keuze-verwantschap, voorzover ook bij de latere joodse generaties deze kenmerken aanwezig bleven. Waarbij dan wel dient te worden opgemerkt, dat deze keuze-verwantschap pas echt krachtig tot expressie kwam bij assimilerende joden. Van een ongebroken voortzetting van de joodse traditie in de Verlichting is dus evenmin sprake als van een ongebroken voortzetting van het christendom.

## 4. Transformatie van religieuze motieven

Tot hier toe werd over de ontgoddelijking van de wereld, die ten grondslag ligt aan de antropologische wending in onze cultuur, in tamelijk positieve termen gesproken. Die antropologische wending heeft echter ook een keerzijde, waarvan wij ons in de laatste decennia scherper bewust zijn geworden. Naast behoudzucht heeft ongetwijfeld ook het bewustzijn van deze andere kant van de Verlichting christenen weerhouden om volop 'ja' te zeggen. De ambivalente reactie van christenen komt niet alleen voort uit de weerzin om verworven terrein prijs te geven, maar heeft ook te maken met een dubbelzinnigheid van de Verlichting. Waarom had bv. Karl Barth zo'n aarzeling tegenover de theologie van Schleiermacher en zelfs tegenover diens bedoeling om tussen het geloofsdenken en de cultuur te bemiddelen? Bultmanns program van ontmythologisering en de positieve onthaal daarvan, ja zelfs de hele 'moderne' theologie van de zestiger jaren vond hij een 'krachtige Schleiermacher-renaissance'.<sup>254</sup> In zo'n bemiddelingspoging tussen geloof en cultuur zag hij slechts 'Schleiermacherei': het maken van een sluier, die de boodschap van het evangelie bedekte. Al hield hij in het nawoord op een heruitgave van Schleiermachers theologisch oeuvre, kort voor zijn dood geschreven en wel als een soort testament van Barth zelf beschouwd, de deur op een kier. Misschien was er naast zijn eigen benaderingswijze en naast zijn theologie van het Woord toch ook een andere benaderingswijze mogelijk, die hij als theologie van de Geest omschreef. Maar dan toch anders uitgewerkt dan hij bij Schleiermacher en zijn nazaten zag gebeuren. Waarom deze huiver om een brug te slaan naar de moderne tijd? Bij Barth was dat zeker niet alleen behoudzucht en conservatisme. Hij zag naast veel goeds in de Verlichting vooral een gevaarlijke ontaarding. Het is van belang ook deze schaduwzijde in het vizier te krijgen. Daarover handelt de nu volgende paragraaf.

### 4.1 secularisatie en sacralisatie

In zijn roman *Madame Bovary* heeft Gustave Flaubert in de figuur van de apotheker Homais de Verlichting op de hak genomen. Homais, altijd in strijd gewikkeld met de conservatieve katholieke pastoor, is iemand aan wie de opvoeding van de mensheid ter harte gaat en die het daarom tot zijn taak rekent om brede bekendheid te geven aan de verworvenheden van de wetenschap. Op zijn aandringen had dokter Bovary een zekere Hippolyte Tautain, stalknecht in een plaatselijk hotel en dus bij iedereen in de omgeving bekend, aan zijn horrelvoet geopereerd. De apotheker schrijft daarover een lovend artikel voor het 'Lichtbaken van Rouen'. De openingswoorden geven al meteen de context van de Verlichting aan: "Ondanks de vooroordelen die een deel van het Europese aangezicht nog als een netwerk bedekken begint het licht in onze streken evenwel door te dringen". Na een in gezwollen stijl geschreven verslag van de operatie eindigt het krantenartikel met een boutade over de vooruitgang, die de moeite waard is om hier in haar geheel te citeren. "Hulde dan ook aan de edelmoedige geleerden! Hulde aan die onvermoeibare geesten die hun slaap opofferen voor de verbetering of wel de verlichting van hun ras. Hulde, driewerf hulde! Is dit niet de plaats om uit te roepen dat de blinden zullen zien, de doven zullen horen en de kreupelen zullen

---

254. Barth in Schleiermacher-Auswahl 1968, 300.

lopen? Maar wat het fanatisme vroeger aan zijn uitverkorenen beloofde heeft de wetenschap nu binnen het bereik van allen gebracht. Wij zullen onze lezers op de hoogte houden van de opeenvolgende stadia van deze merkwaardige genezing". Flaubert laat na dit verslag over het artikeltje van Homais onmiddellijk volgen: "Wat niet verhinderde dat mevrouw Lefrançois (de eigenaresse van de herberg) vijf dagen later dodelijk ontsteld kwam aanrennen terwijl zij riep "Kom toch vlug! Hij sterft! Wat moet ik beginnen?"<sup>255</sup>

In deze passage heeft Flaubert in het midden van de vorige eeuw feilloos het vooruitgangsgeloof nog tijdens de hoogbloei ervan als een illusie doorgeprikt. In en door het hele proces van Verlichting ging de westerse cultuur verwachten van de rede en van haar uitstralingen in wetenschap en techniek, wat het 'fanatisme' vroeger nog van God en zijn heiligen verhoopte. Het geloof in de almachtige God werd getransformeerd tot geloof in de almachtige rede. Dat gold niet alleen voor de 'wonderen' van de techniek maar ook voor de problemen van de maatschappij en met name voor het scheppen van een samenleving, waar mensen en volken met elkaar in vrede konden leven. Het christendom had zich in de ogen van veel ontwikkelden gediscredeerd door de dogmatische twisten en de verschrikkelijke godsdienstoorlogen. De leuze van de Verlichting om 'zonder vooroordelen' alles te bezien en samen te bespreken, hield een afkeer in van dogma's, die mensen verdeeld hielden. De Verlichting, met haar vertrouwen op redelijk overleg, was ook een soort anti-dogmatische vredesbeweging. Dat tijdens de Franse revolutie in de Notre Dame een beeldje werd neergezet voor de godin Rede, la déesse Raison, was niet een aberratie van enkele doorgeslagen revolutionairen, maar bevatte een diepe symbolische betekenis voor het transformatieproces, dat plaats vond in de hele cultuur.

Secularisatie was dus een heel dubbelzinnig gebeuren, gekoppeld aan - al of niet verborgen, al of niet open - sacralisatie. Ontgoddelijking ging hand in hand met vergoddelijking. Niet dat zich daartegen nooit een stem verhief. De hele filosofie van Immanuel Kant aan het einde van de achttiende eeuw, met haar kritieken op de rede - de theoretische zowel als de praktische rede - is te lezen als een strijd tegen het mateloze vertrouwen, dat in de rede gesteld werd. Vooral zijn kritiek op de gangbare godsbewijzen, die hij ontmaskerde als cirkelredenering, sloeg in als een bom. Nadien zien we dan ook bij toonaangevende wijsgeren nauwelijks nog pogingen om het bestaan van God met de natuurlijke rede te bewijzen, zoals dat voordien overvloedig getracht was. Maar dat betekende voor de Duitse idealistische filosofie na Kant niet zozeer, dat God niet door de rede gekend kon worden en dat men de grenzen van de rede moest leren aanvaarden, maar eerder dat 'God' dus anders gedacht moest worden. De mening, nog door Lessing naar voren gebracht, dat alleen de weg nieuw was, terwijl er inhoudelijk niets ingrijpend veranderd hoefde te worden, werd verlaten. Voortaan betrof het secularisatieproces in steeds sterkere mate ook de transformatie van de lading, die over de al geplaveide nieuwe weg vervoerd werd. In feite was er natuurlijk ook voordien inhoudelijk al veel veranderd, maar dat was vaak niet met evenveel woorden gezegd, en niet zelden, zoals bij Lessing, eerder geminimaliseerd. De theorie-vorming, die aan dit feitelijk proces van inhoudelijke transformatie zijn volledige filosofische doordenking gaf, vond in Duitsland plaats. In zekere zin kan men hier dus van een Duitse Sonderweg spreken, maar tegelijk betekende deze filosofische Sonderweg slechts een theoretische verwoording en doordenking van het secularisatieproces, dat in heel West-Europa werkzaam was.

Niet alleen Gods almacht, ook Diens voorzienigheid en Zijn heilsplan met de schepping werden in de filosofische reflectie geseclariseerd: ze werden voortaan opgevat als iets, dat aan de mensheid of aan het hele wereldgebeuren eigen is. Beroemd en berucht geworden is de "list van de Rede" (List der Vernunft) van Georg Hegel. Over de ruggen van de

---

255. G. Flaubert, Madame Bovary, Ned. vert., Utrecht,, Veen 91981 of 1980, 210-211.

tegenspartelende of zich van niets goeds bewuste individuën heen voert de Rede of de Geest listig en vaak onopgemerkt alles wat gebeurt met noodzakelijkheid naar het glorieuze einddoel van de geschiedenis. Hegel transformeerde in zijn filosofie de overgeleverde religieuze en vooral de christelijke traditie trouwens heel bewust. Voor hem bevatte de religie 'op de wijze van de voorstelling' reeds de waarheid, die in de wijsbegeerte tot begrip gebracht moest worden. Het eigenlijke voorwerp van de filosofie was voor hem "God en zijn ontvouwing" (Gott und seine Explikation).<sup>256</sup> Maar bij die ontvouwing van God bleef er niet een God tot wie men bidden kon, maar de Geest, die in de veruitwendiging van zichzelf in wereld en geschiedenis tot zichzelf komt. Hegel beschouwde zelf deze ruggegraat van zijn denken als de filosofische transformatie van wat vroeger religieus was voorgesteld in het dogma van de menswording. Het is niet moeilijk er ook een secularisering van de God van de geschiedenis van het oude Israël in te ontwaren. Maar deze secularisering is tegelijk een sacralisering: aan de geschiedenis wordt een innerlijke dynamiek voor de verwerkelijking van een glorieus einddoel toegedacht, dat voordien van God verhoopt werd.

De dubbelzinnigheid van het secularisatie-proces heeft filosofisch haar meest heldere uitdrukking gekregen bij een leerling van Hegel, Ludwig Feuerbach, in diens befaamd geworden projectie-these. Feuerbach keerde het oude scheppingsverhaal om. Niet God schiep zich de mens (Gen. 1,26), maar de mens schiep zich zijn goden, naar zijn eigen beeld en gelijkenis. Niet dat God lijkt op de mens zoals hij nu al is. Nee, God en de hemel zijn een wensdroom en lijken op de mensheid, zoals deze wenst te zijn en zoals zij ook kan worden. 'God' was voor Feuerbach de projectie van de oneindige mogelijkheden van de mensheid. Theologie was volgens hem antropologie: alles wat gezegd was over een goddelijke hemelse werkelijkheid, moest vertaald worden als slaande op een menselijke aardse mogelijkheid. Deze projectie-these brengt de dubbelzinnigheid van het verlichtingsdenken tot filosofisch begrip: naast secularisering van God en van de profetische toekomstdromen vindt er een ont-grenzing of sacralisering plaats van de mensheid en haar aardse mogelijkheden.

Dat het hier niet louter een Duitse Sonderweg betreft, wordt duidelijk uit de opvattingen van de schotse moraalfilosoof Adam Smith, grondlegger van het economisch liberalisme. Smith (1723-1790) was Hegel al voorgegaan in de secularisering van het geloof in een God, die de geschiedenis leidt naar een heerlijk einddoel, toen hij sprak over het vrije spel van vraag en aanbod als over iets heiligs en onaantastbaars, dat niet door politiek ingrijpen verstoord moest worden. Volgens Smith zouden door het op eigenbelang gebaseerde marktmechanisme niet alleen enkelingen maar uiteindelijk ook de hele gemeenschap als door een 'onzichtbare hand' naar de hoogste welvaart gevoerd worden.

Merkwaardig is natuurlijk wel, dat in deze gedachte van 'laat doen, laat gebeuren' (*laissez faire, laissez passer*), die aan het economisch liberalisme ten grondslag lag, van een voor en door mensen maakbare maatschappij niet veel overbleef. Van de ene kant kregen de industrieel, de aandeelhouder en anderen die het in de vroeg-kapitalistische maatschappij voor het zeggen hadden, wel een goed geweten toegesproken door de vooral in het Frans bekend geworden leuze "Ieder voor zich en God voor ons allen". Ieder die dat wilde kon zich volop aan zijn economische bedrijvigheid wijden, niet geremd door wat voor overweging ook. Het eigenbelang en zelfs het krasse egoïsme werd verbonden met een zorgzame God, die het geheel ten goede richtte via het marktmechanisme. Dat was dus precies een omgekeerd verband dan de profeten hadden gelegd. Voor de profeten was in hun verbondsdenken het genadig handelen van God verbonden met het onderhouden van de Thora door het volk. Het vroeg-kapitalistisch geloof in een geseclariseerde voorzienigheid echter schakelde de mens en diens ethische besef als richtlijn voor het handelen niet in maar uit. Hier ontstond dus echt een dilemma tussen 'god' of mens. Waar de Verlichting voor de mondigwording van de mens had gekozen, die zelf het heft in eigen hand gving nemen, koos het economisch liberalisme in

---

256. W. Kern, Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, in: LThK 5, Freiburg, Herder, 1960, 56-59, hier 58.

het spoor van de Verlichting wel voor een ongeremde economische bedrijvigheid, maar verder voor passiviteit en voor uitschakeling van elke overweging van menselijke solidariteit of ethisch besef. De antropologische wending werd gehalveerd, ze werd niet voortgezet, maar door een nieuwe sacralisatie teruggedraaid. Het blinde vertrouwen in het marktmechanisme droeg de kiem in zich, waardoor de Verlichting met haar hoge idealen van vrijheid, gelijkheid en broederschap kon omslaan in haar tegendeel.

Karl Marx heeft daarop gewezen en de 'onzichtbare Hand' van Adam Smith bekritiseerd. Godsdienst, maar ook deze kapitalistische ideologie was voor hem bedwelmend opium. Hij sprak zelfs van éénzelfde dwaling, met twee verschijningsvormen, een heilige en hemelse gestalte (de godsdienst) en allerlei onheilige profane gestalten in wijsbegeerte, recht, politiek en sociaal-economische ordening.<sup>257</sup> Zijn leer en vooral zijn hele politieke doorwerking is nu volledig in discrediet geraakt door het failliet van het 'reëel bestaande socialisme' in de vroegere oostbloklanden en in de Sovjet-Unie. Maar het zou kortzichtig zijn, indien we vanwege de mislukking van het alternatief dat hij aanbood, ook zijn kritiek op de toenmalige maatschappij zouden afdoen als niet ter zake of als volkomen achterhaald. Al is er sindsdien veel veranderd en al is er vooral in West-Europa een enorm onderscheid tussen het vroegkapitalisme en de huidige maatschappij-ordening, waarin de scherpste kanten van onrecht en onderdrukking in een eeuw tijd door sociale wetgeving zijn weggeveild, toch blijft het marktmechanisme ook nu nog met een merkwaardig aureool bekroond. We hoeven slechts te denken aan de wapenleveranties van de westerse landen aan het Irak van Saddam Hoessein of aan het ontduiken van de boycot van het rassendiscriminerende Zuid-Afrika om te beseffen hoezeer het marktmechanisme van vraag en aanbod ook nu nog als een god tracht te heersen en overwegingen van menselijk leed en onrecht, elke ethische vraagstelling dus als norm voor het handelen, telkens weer tracht weg te drukken.

## 4.2 God en geschiedenis

Overigens krijgt die god het wel moeilijk. Het vooruitgangsgeloof is gebroken. Tegenkrachten dienen zich aan, hoewel ook die niet zonder gevaar. Daarover nu.

### *4.2.1 KAPITALISME EN MARXISME: 'GOD' TEGENOVER MENSELIJKE SOLIDARITEIT*

Wat er aan de Verlichting schortte, blijkt misschien het duidelijkst aan het marxisme en aan het failliet daarvan. Marx heeft de 'onzichtbare hand' van Adam Smith bekritiseerd als doorwerking van dezelfde dwaling, die hij met Feuerbach in de godsdienst aan het werk zag. Beide waren voor hem 'opium'. Wat aan die onzichtbare Hand werd toegeschreven, moesten mensen zelf gaan doen: de zorg voor het welzijn van allen. Reeds als vijf en twintig jarige had hij geschreven: "De kritiek op de religie eindigt met de leer, dat de mens het hoogste wezen voor de mens is, dus met de kategorische imperatief alle verhoudingen omver te werpen, waarin de mens een vernederd, een geknecht, een verlaten, een verachtelijk wezen is".<sup>258</sup> Het is niet moeilijk in het eerste lid van deze beroemd geworden zin een ontkenning te ontdekken van het godsgeloof: niet God is het hoogste wezen voor de mens, maar de mens. Uit de samenvoeging met het tweede lid tot één zin blijkt, wat voor soort 'God' hier wordt afgewezen: een 'God' die menselijke solidariteit in de weg staat. Het tweede lid bevat een duidelijke zinspelning op Kant, waarbij diens kategorische, d.w.z. aan geen voorwaarden gebonden maar daarmee ook wat vage imperatief werd ingevuld op een manier, die minstens enige gelijkenis vertoont met wat de profeten van het Oude Testament en ook Jezus van Nazaret voorhielden aan Israël: partij kiezen voor mensen die lijden en onderdrukt

---

257. L. Bakker 1983, De theologie na Marx' godsdienstkritiek: overname en tegenspel in: L. Bakker, en H. Goddijn, De godsdienstkritiek van Karl Marx, Baarn, Ambo, 1983, 105-131.

258. K. Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in K. Marx, Die frühschriften, von 1837 bis zum Manifest der kommunistischen Partei 1848, Stuttgart 1971, 216 (cursivering door Marx).

worden. Wat er later ook van geworden is, Marx' atheïsme was in oorsprong een humanisme: daarover waren theologen als Metz en Rahner en Moltmann en neo-marxisten als Bloch en Garaudy, die voorafgaand aan de Praagse lente in de zestiger jaren met een zekere regelmaat in de Paulusgesellschaft met elkaar in gesprek kwamen, het eens.<sup>259</sup> Als we nu terugdenken aan onze driehoek, komen we tot merkwaardige bevindingen. Omwille van de sociale gerechtigheid en het welzijn van mensen meende Marx het geloof in God te moeten afwijzen. In zijn strijd voor sociale gerechtigheid, die een strijd was tegen het kapitalisme en daarmee ook tegen een bepaalde doorwerking van de Verlichting tot dan toe, had hij iets van een oudtestamentische profeet. Alleen stond bij de profeten alles in het teken van de verbondstrouw aan de God van Israël en bij Marx in het teken van atheïsme. Waar Marx een tegenstelling zag tussen geloof in God en menselijke solidariteit was hij een typische representant van de Verlichting. Hij was daarin de tegenvoeter van de profeten, die juist de eenheid bepleitten, maar het spiegelbeeld van Adam Smith en het economisch liberalisme. Wat voor Smith positief was, werd voor Marx negatief, en omgekeerd. De leuze van het economisch liberalisme, chacun pour soi et le bon Dieu pour nous tous, vatte precies samen wat Marx bestreed. Weg met het krasse egoïsme, dat in de maatschappij heerst, en weg met de 'God' die daarmee verbonden is.

De analyse, die Marx gaf van de werkzaamheid van het godsgeloof, was een analyse van het kapitalisme, waarvan hij het christendom overigens de grote bondgenoot achtte. Het geloof in God in zijn heilige en in zijn profane gestalten, zo luidde kort samengevat Marx' aanklacht, versiert de harde ketenen, waarmee mensen elkander binden, met illusoire bloemen van hoop en geeft aan die mensonterende ketenen de schijn van een legitiem bestaan en van noodzaak. Zijn ideologie-kritiek was, zoals hij zelf uitdrukkelijk schreef, voortgezette godsdienstkritiek. Men kan zich met recht afvragen of zijn analyse toentertijd niet hout sneed en zelfs of zij ook nu niet nog minstens gedeeltelijke gelding behoudt. Waar hij een 'God' bestreed, die mensen afhield van onderlinge solidariteit, kan men zelfs zeggen, dat hij op zijn manier niet alleen de strijd voor sociale gerechtigheid maar ook de godsdienstkritiek van de profeten voortzette. De 'God', die Marx ontmaskerde en verwierp, zou ook voor de profeten een afgod zijn geweest. Ook van zijn ideologie-kritiek is daarom zowel voor joden als christenen nog altijd te leren, niet als van iets vreemd maar als van iets eigens. Waar Marx tegen een 'God' koos, die onrecht sanctioneerde, is zijn godsdienstkritiek in de joodse en in de christelijke traditie 'thuis' te brengen. Dat voor Marx God echter niet anders zijn kan dan die 'God', daarin ligt natuurlijk het kardinale verschil, dat niet 'thuis' te brengen is.

#### ***4.2.2 EEN JANUSKOP***

Is er dus voor een joodse denker of een christelijke theoloog een gemakkelijke boedelscheiding te maken in het marxisme? Op het eerste gezicht lijkt dit inderdaad het geval. De strijd voor sociale gerechtigheid, veel van zijn maatschappijkritiek en zelfs een belangrijk aspect van zijn godsdienstkritiek, de ontmaskering van de 'God' van het kapitalisme als een verwerpelijke afgod, zouden positief 'thuis' te brengen zijn. Alleen zijn volstreekte gelijkstelling van God met 'God' zou moeten worden ontkend. Maar zo eenvoudig liggen de zaken niet. Enerzijds is het marxisme een correctie op een bepaalde doorwerking van de Verlichting. Maar anderzijds stoten we in het marxisme op dezelfde dubbelzinnigheid, die aan heel de Verlichting eigen is en die door Marx niet gecorrigeerd maar eerder versterkt is. Heel de leer van Marx en meer speciaal zijn atheïsme heeft een Januskop. Er is één gezicht, dat de bestrijding toont van een 'God', die ook voor de profeten een afgod zou zijn geweest. Maar Marx' atheïsme toont met zijn andere gezicht, hoe ook bij Marx God vervangen werd door iets anders. Zoals in heel de Verlichting ging bij Marx terechte

---

259. L. Bakker, De Marx-receptie in de theologie, in: L. Bakker, en H. Goddijn, De godsdienstkritiek van Karl Marx, 9-34, hier 13-19.

ontgoddelijking samen met dubieuze vergoddelijking, en deze twee gezichten zijn niet zomaar te scheiden, ze vormen één kop. Als leerling van Hegel, zo zagen we reeds, nam hij bij alle kritiek toch diens opvatting over met betrekking tot de loop van de geschiedenis als een dynamisch proces, dat via strijd en tegenslagen noodzakelijk tot een glorieus einddoel zou voeren. Zowel bij Hegel als bij Marx, zoals ook reeds bij Adam Smith en in heel het vooruitgangsgeloof van de Verlichting, wordt de toekomstverwachting van het oude Israël, overgeleverd via het jodendom en het christendom van later eeuwen, gesecculariseerd. Bij Marx is die secularisatie inhoudelijk gezien zelfs nog uitgesprokener. Marx' eindideaal, de klassenloze maatschappij, waar strijd en onrecht wijken, staat beduidend dichterbij de vrede en gerechtigheid waar de profeten van droomden, dan Hegels apotheose in het rijk van vrijheid of dan de rijkdom van de naties bij Adam Smith. Maar bij allen (ook bij de deïst Smith) is het hele proces naar het einddoel gesecculariseerd tot een gebeuren zonder God.

#### **4.2.3 VIJANDIGE BROEDERS**

Hier, in deze secularisatie van de God van de geschiedenis, ligt m.i. de diepste oorsprong van de geweldige verwachtingen, die de Verlichting in het algemeen, alsook het kapitalisme en het marxisme beide vooral in hun beginfasen gewekt hebben, maar ook van de ontgoocheling, waarop het marxisme al is uitgelopen. De secularisering van de 'God van Israël' was bron zowel van de taaie hoop als van de geleidelijk steeds verder om zich heen grijpende desillusie. Als dat waar is, heeft Marx zich minder vergist in zijn godsdienstkritiek en in de doortrekking daarvan naar de kapitalistisch-maatschappelijke ordening, maar ligt zijn belangrijkste dwaling in het feit, dat hij de uitgangspunten van zijn eigen denken niet radikaal genoeg aan godsdienstkritiek onderworpen heeft. Hij bekritiseerde de kapitalistische 'God' in zijn heilige en in zijn profane gestalten, zowel le bon Dieu als het onaantastbare marktmechanisme, maar intussen leefde zijn eigen denken van de secularisering van 'God', die hij kritiekloos overnam van Hegel en van Feuerbach.

Zetten we de zaken nog eens op een rij. Marx nam van Hegel de gedachte over van een dialektiek van de geschiedenis met een eigen doelgerichtheid. We zagen reeds dat Hegel daarin de wijsgerige uitdrukking zag van de waarheid, die het christelijke dogma van de menswording van God religieus voorstelde; tevens was het een secularisering van de God van Israël, die zijn volk en heel de mensheid naar het einddoel leidt. Zo werd een quasi-goddelijke dynamiek in de geschiedenis gelegd, die autonoom haar weg zou vervolgen door alle wederwaardigheden heen, totdat het einddoel bereikt wordt. Marx had zo'n soort voorzienigheid- en einddoelgeloof bij zijn tegenvoeter Adam Smith ontmaskerd als ideologie en illusie. Maar paradoxaal genoeg is in het marxisme het typische vooruitgangsgeloof van de Verlichting niet minder werkzaam dan in het kapitalisme. Het was geen nieuwe, maar een door vele auteurs en met name door theologen als Gollwitzer en Metz reeds naar voren gebrachte gedachte, toen hierboven gesproken werd over een secularisering van de joodse en christelijke eschatologie bij Marx. Daarin is Marx zijn leermeester Hegel ondanks alle verdere kritiek trouw gebleven en heeft hem zelfs duidelijk overtroffen. Ook bleef hij trouw aan de projectie-these van Feuerbach, hoezeer hij in later jaren het enthousiasme voor diens godsdienstkritiek ook op de hak nam. Wat vroeger van God verhoopt was, werd nu verwacht van de mogelijkheden en de inspanningen van de mens zelf (Feuerbach) en van een innerlijke dynamiek van de geschiedenis (Hegel). Dit is echter niet iets specifiek van Marx of van enkele Duitse filosofen, maar, zoals we hierboven zagen, de kern van het vooruitgangsgeloof van heel de Verlichting, die door Hegel en Feuerbach slechts tot wijsgerig begrip zijn gebracht. In hun gemeenschappelijke vooruitgangsgeloof zijn kapitalisme en marxisme typische producten van de westerse beschaving en 'vijandige broeders'.



#### **4.2.4 HOOP, DESILLUSIE EN CYNISME: HET LOT VAN BEIDE?**

Vaak wordt nu in het westen in de val van het marxisme een overwinning gezien voor het kapitalisme. Adam Smith is zelfs weer terug van weg geweest. In wat voorzichtiger termen wordt ook wel gesproken over een overwinning van de vrije markt op een centraal geplande economie en van de democratie op de dictatuur. Zeker niet geheel ten onrechte, als men ziet met hoeveel verlangen in Oost-Europa vaak naar de westerse vleespotten wordt uitgezien. En toch, hoeveel waars er ook moge liggen in de gedachte aan een overwinning van de markteconomie, de vraag blijft bestaan: is zo'n interpretatie niet oppervlakkig? Is er een beschouwing op dieper niveau nodig, die niet blijft steken in de tegenstelling tussen marxisme en kapitalisme, maar doorstoot tot op het niveau waar kapitalisme en marxisme 'broeders' zijn? Schenkt men alleen aandacht aan de tegenstelling, dan kunnen we rustig verder gaan zonder iets te veranderen, want de westerse weg is immers zegenrijk gebleken. Bij een interpretatie op het niveau van de 'broederschap' echter valt uit de geschiedenis van het marxisme voor onze cultuur als geheel te leren.

De 'broederschap' tussen kapitalisme en marxisme ligt, zo zagen we, in het vooruitgangsgeloof van de Verlichting. Natuurlijk had dit vooruitgangsgeloof in het marxisme heel eigen trekken en werd de vooruitgang inhoudelijk heel anders ingevuld dan in het kapitalisme. Toch bestaat in het 'gelovige' karakter van beide visies op de maatschappij een opmerkelijke formele overeenkomst. Bij beide gaan geloof en hoop samen. De hoop, die vooral in beider beginfase zorgde voor een enorm élan en een indrukwekkende dynamiek, is in beide systemen gefundeerd op een waarheid, die 'geloofd' wordt. Die waarheid overstijgt de rede, ze vormt een vertrekpunt voor denken en voor handelen. Ze is een visie op de toekomst en valt niet te bewijzen of empirisch vast te stellen uit wat er al was of is, maar kan alleen door haar werking in de geschiedenis waar gemaakt worden of worden weerlegd. In beide denksystemen is het dus de toekomst, die verifieert of falsifieert. Wel kan gezegd worden, dat dit 'geloofs'karakter in het marxisme het duidelijkst aan het licht treedt. Marx was er rotsvast van overtuigd, dat de geschiedenis hem gelijk zou geven en dat door een revolutie van de arbeiders uit alle landen, verenigd en begeleid door de kritische en inspirerende visie van wijsgeren, de geschiedenis haar definitieve wending zou nemen ten goede. Hart en hoofd zouden elkaar vinden en daardoor zou alles in de maatschappij veranderen. Vanwaar dit geloof en vanwaar deze hoopvolle zekerheid? Ongetwijfeld mede door een analyse van de tegenstrijdigheden, die hij in de kapitalistische maatschappij-ordening meende te kunnen aanwijzen. Maar de ineenstorting van het kapitalisme was ook voor hem nog niet hetzelfde als het aanbreken van het socialistisch paradijs. Waar lag dan het eigenlijke fundament van zijn hoop voor de toekomst? Op die vraag vonden we reeds het antwoord: in de dialectiek van de geschiedenis, die hij aan Hegel ontleende, en in de projectie-these, die hij met Feuerbach gemeen had.

Als men de geschiedenis van het marxisme in dit licht beschouwt, treden met name de belangrijke keerpunten uit het duister van een onbegrijpelijkheid. Na Marx' dood werd de hoop op een spoedige omwenteling van de maatschappij al snel grondig op de proef gesteld. De onderlinge verdeeldheid en de scheuringen binnen het marxisme aan het begin van deze eeuw zijn wel vergeleken met de crisis, waarin het jonge christendom geraakte, toen de eindtijd, die men zo nabij had gedacht, almaar uitbleef. Ook in het marxisme trad een soort Parousie-verzögerung op met alle problemen vandien. Het kapitalisme bleek wendbaarder dan Marx had gedacht en overwon door afgedwongen aanpassingen en geleidelijke concessies allerlei gevaren, waarvan Marx had gemeend dat ze fataal zouden zijn voor het hele systeem. Toen tot overmaat van ramp tijdens de eerste wereldoorlog de arbeiders van alle landen zich helemaal niet verenigden, maar arbeiders van het ene land bereid bleken om arbeiders van een ander land te vuur en te zwaard te bestrijden, werd duidelijk, dat Marx' hoop op een spoedige wending van de geschiedenis en zijn vertrouwen in het revolutionair

élan van de arbeidersklasse een illusie was geweest. De marxistische beweging viel uiteen. Vooral in West-Europa met zijn democratische traditie koos men voor de sociaal-democratie en daarmee voor een langzame weg door de instituties, ondanks het gevaar van te grote aanpassing en van verwatering van de revolutionaire idealen. In Rusland daarentegen creëerde Lenin wat wel genoemd is "het marxisme van het ongeduld".<sup>260</sup> Nu op de arbeiders geen staat bleek te maken, werd alle hoop gesteld in een kleine elite, die de arbeiders zou representeren: de partij. Met deze eerste desillusie en met het daaruit voortvloeiende ongeduld om de geschiedenis desnoods met geweld een handje te helpen, nam het gevaar van repressie evenredig toe. Had Marx nog gesproken over een dictatuur van het proletariaat als een soort overgangsvorm, nu ontstond de levensechte dictatuur van een communistische partij, waarvan gebleken is dat zij zich maar moeizaam als overgangsvorm kon of wilde beschouwen. Maar ook de hoop op deze elite is in de tachtiger jaren publiekelijk en door het verloop van de geschiedenis zelf ontmaskerd als illusie. Het begon bij de taai volgehouden opstand van de arbeidersbeweging in Polen tegen de partij. De communistische partij bleek de arbeiders dus niet te vertegenwoordigen. Zo'n gedachte alleen al was de ergst denkbare doodzonde binnen het leninisme; de feitelijkheid ervan werd diens onomstotelijke weerlegging. De revolutie eindigde tenslotte, zoals bekend, met de val van het 'reëel bestand socialisme' in heel Oost-Europa. De geschiedenis van het marxisme is zo gezien een geschiedenis van hoop en teleurstelling en van vaak gewelddadige en desperate pogingen om ondanks desillusies aan de oorspronkelijke hoop vast te houden, totdat ook deze pogingen, zeker in Oost-Europa, eindigden in één groot fiasco. Aan de exorbitante rijkdom van communistische leiders als de Ceaucescu's en de Honeckers was overigens te zien, dat het oorspronkelijke geloof en de oorspronkelijke hoop reeds lang waren omgeslagen in cynisme, zelfzucht en corruptie.

Zou bij een vervanging van het oost-europese marxisme door het westerse kapitalisme het eigenlijke grondprobleem zijn opgelost? Daarmee zijn we terug bij de vraag, die aan het begin van deze paragraaf gesteld werd. Moet de val van het leninistisch marxisme gezien worden als de triomf van het westen en als het bewijs, dat de kapitalistische maatschappij-ordening de juiste is? Kennelijk doet de door een sociale wetgeving van haar hardste kanten bevrijde markteconomie het beter, die conclusie mag zeker getrokken worden. Maar als de bovenstaande analyse enige grond heeft, is de val van het marxistisch leninisme een teken aan de wand ook voor de maatschappij-ordening, zoals wij die kennen. Zijn er in West-Europa trouwens nog veel mensen te vinden, die bereid zijn het keiharde optimisme van Adam Smith of het laissez faire laissez passer van het vroege economische liberalisme te verdedigen, zonder kanttekeningen of ingrijpende amendementen? Ook bij de leden van een liberale partij zal men zo iemand met een lantaarntje moeten zoeken, al zullen er vooral in de Verenigde Staten van Amerika wel enkele te vinden zijn. Ook dat 'geloof' is kennelijk geschokt. Maar dan rijst de vraag of ook in onze westerse samenleving iets heeft plaats gevonden, dat vergelijkbaar is met wat in Oost-Europa zo duidelijk aan het daglicht is getreden. Ondanks alle technische vooruitgang lijkt toch ook in het welvarende westen een omslag plaats te vinden van 'geloof' en hoop in desillusie, zinloosheid of op zijn minst relativisme, twijfel en een verlamdend gevoel van onmacht om de grote wereldproblemen echt meester te worden. Heeft de Duitse wijsgeer Peter Sloterdijk gelijk, die onze hele samenleving in de greep ziet van cynisme?<sup>261</sup>

---

260. H. Gollwitzer, +++, 1965, 77.

261. P. Sloterdijk, Kritik der zynischen Vernunft, Frankfurt am Main 1983, 2 dln.

## GEVECHT AAN DE JABBOK

Vooral door Franse denkers wordt onze huidige cultuur vaak getypeerd als post-modern. Het vooruitgangsgeloof, dat zo typisch was voor de moderne tijd en daaraan zijn dynamiek en expansiedrift verleende, is gebroken. Niet alleen het door de christelijke traditie aangereikte zingevingssysteem, maar ook de ideologieën die in de moderne tijd voor een groot gedeelte de plaats daarvan hadden ingenomen, zijn alle op retour. De spot van Flaubert met de verlichte apotheker Homais blijft interessant vanwege het moment, waarop hij geuit werd, maar choqueren doet hij niet meer. Wat toen nieuw was, klinkt ons nu heel bekend in de oren. Vooral het technisch kunnen is sindsdien onvoorstelbaar verrijkt, de grenzen ervan zijn steeds weer verlegd, en toch zijn wij nu voor het eerst in de geschiedenis sinds de Verlichting ons als gemeenschap bewust geworden, dat er grenzen zijn en dat iedere vooruitgang zijn keerzijde kent. Uitputting van grondstoffen, vervuiling van het milieu, verspreiding van hypermoderne wapens: het zijn allemaal vertrouwde thema's geworden. We worden onontkoombaar geconfronteerd met het dubieuze van alle vooruitgang tot nu toe. We zijn met de neus op de technische feiten geduwd. En die feiten zijn niet alleen bevrijdend, maar jagen ook angst aan of stinken.

### 1. Kritiek op de almachtdroom

Dat wil zeggen, dat in onze maatschappij bijna niemand meer gelooft in de projectiethese, die aan de Verlichting ten grondslag lag en door Feuerbach filosofisch werd geformuleerd. Wij geloven niet meer in oneindige mogelijkheden van de mens of in een almacht van de rede, maar zijn de beperktheid van het menselijk kunnen en kennen en de tolerantiegrens van de natuur gaan beseffen. Dat betekent niet per se het einde van de projectie-these, maar wel een omkering van haar feuerbachse en marxistische vorm.

#### 1.1 Omkering van de projectie-these bij Freud

Zo'n omkering is al door Sigmund Freud geformuleerd. Ook voor Freud was God een projectie van menselijke wensen. Maar Freud dacht niet, dat die wensen en verlangens vervuld konden worden en dat hier voor de mensheid nog een grote taak lag weggelegd. Integendeel, de wensen en de verlangens van waaruit God ook volgens Freud geprojecteerd wordt, horen in zijn visie bij een onvolwassen menszijn. Volwassen worden bestaat in het opgeven van dit soort wensen, niet in het realiseren ervan. Overigens was God voor Freud ook een projectie van menselijke angsten. Beide, angsten zowel als wensen, komen volgens hem voort uit hetzelfde onverwerkte vadercomplex. Daarin nestelt zich de infantiele almachtdroom, maar ook de angst voor de wreker. Zo noemde hij geloof in God illusie als begoocheling door wensdromen, maar vergeleek hij het ook met dwangneurose.<sup>262</sup>

Het gaat er in dit bestek niet om uitvoerig Freuds psychoanalytische duiding van het godsgeloof te bespreken. De paar gegeven aanduidingen mogen hier volstaan. Daaruit wordt echter reeds begrijpelijk, waarom marxisten en freudianen elkaar in het verleden zo vaak verketterd hebben. Voor marxisten was de visie van Freud typisch het product van een laatburgerlijke decadente maatschappij die haar ondergang tegemoet ging, zich slechts concentreerde op de psychische problemen van het individu en geen élan bezat om de grote maatschappelijke vraagstukken te lijf te gaan. Voor veel psycho-analytici uit de school van Freud daarentegen was het marxisme een gevaarlijke verlenging van de infantiele almachtdroom, die ook aan de oorsprong van het godsgeloof had gestaan maar daar

---

262. De drie voornaamste publicaties van Freud over godsdienst zijn: Totem und Tabu (1912-1913), Die Zukunft einer Illusion (1927) en Der Mann Moses und die monotheistische Religion (1939); alle drie zijn opgenomen in S. Freud, Kulturtheoretische Schriften, Frankfurt am Main 1974 / 1986.

tenminste nog op bepaalde grenzen was gestoten. Achter deze tegenstelling tussen marxisten en freudianen gaan vragen schuil, die nog niets aan actualiteit hebben verloren. Lijdt onze samenleving aan een gebrek aan visie voor de toekomst en aan grootmoedigheid om zich daarvoor in te zetten? Zijn wij ten prooi gevallen aan collectief cynisme, dat hoge idealen als solidariteit en respect voor de medemens nog wel belijdt met de tong, maar in de praktijk van het dagelijks leven zich door keiharde Realpolitik laat leiden, zoals Sloterdijk meent? Of heerst, zoals in het Franse existentialisme van kort na de tweede wereldoorlog gedacht werd, uiteindelijk niet de rede maar de absurditeit en is het zinloos om zich daartegen te verzetten? Moeten we juist bevrijd worden van alle overspannen verwachtingen? Moeten we, zoals 'de vreemdeling' in de gelijknamige roman van Albert Camus, worden 'schoon gewassen van alle hoop'? Is het juist de kunst van het menszijn om, zoals vanuit de psycho-analyse vaak met klem naar voren wordt gebracht, genoeg te nemen met het onvolmaakte en kan alleen zo het beperkte goed, dat mogelijk is, nog gestalte krijgen?

Hoe ook op bovenstaande vragen geantwoord wordt, één conclusie mogen we uit de bovenstaande beschouwingen misschien toch reeds trekken: elk antwoord heeft te maken met de vraag, wat er in onze maatschappij met het geloof in God is gebeurd. We zagen het reeds: volgens de Verlichting, nog geradicaliseerd voortgezet door Marx, moesten en konden mensen zelf gaan verwerklijken, wat tevoren van God werd verwacht. Volgens anderen echter ligt precies in deze overdracht van God naar mens de hybris, waaraan onze westerse cultuur lijdt. Veel christenen hebben deze stelling naar voren gebracht. We bespraken reeds de ambivalente reactie van kerken en theologie, die in de dubbelzinnigheid van de Verlichting haar tegenpool heeft: in een terechte ontgoddelijking en in een dubieuze nieuwe vergoddelijking.

Bij de ambivalente christelijke reactie ging het in alle gevallen om geloofskennis, geloofsbeleving en geloofsuitdrukking en dus niet alleen om de ethische grenzen van het nieuwe kunnen. Beleven, kennen en kunnen blijken onlosmakelijk met elkaar verbonden. Toch blijkt misschien het beste uit de felle discussies over het nieuwe kunnen met name op het gebied van dood en leven, hoe moeilijk het is om de ethische grenzen te trekken voor de 'maakbaarheid', die met de moderne technische ontwikkeling binnen bereik is gekomen.

Voor de these, dat er in de vergoddelijking van eigen menselijk kunnen of van een aangenomen dialektiek van de geschiedenis niet alleen een irrationele, maar zelfs een noodlottige transformatie van het oude godsgeloof heeft plaats gevonden, hoeft men echter zelf niet in God te geloven. Deze these wordt ook verdedigd door denkers, die alle geloof in God afwijzen of daar minstens een groot agnostisch vraagteken achter stellen. Freuds denken bewoog zich in deze richting, zoals ook het denken van Franse existentialisten als Camus en Sartre, zeker in de periode kort na de tweede wereldoorlog. Misschien moet men het hele postmodernisme wel zo duiden, dat meent dat alle grote woorden als 'God' of 'het goede' en 'het schone' of 'rechtvaardigheid' en 'de waarheid', waarvan de moderne tijd als uit een erfenis van zijn religieuze voorgeschiedenis nog leefde, nu verklonken zijn, en - om met Frans Kellendonk te spreken<sup>263</sup> - loze woorden zijn gebleken. Misschien is juist daardoor een einde aan het komen aan de periode die als 'moderne tijd' getypeerd wordt, omdat de post-christelijke transformaties, waarvan deze periode leefde, nu uitgeput zijn. Het vooruitgangsgeloof is gebroken, de hoop die daarmee gepaard ging vervlogen. Zo zou onze tijd niet meer post-christelijk zijn, maar post-modern.

## 1.2 Een 'godscomplex' als ziekte volgens Horst Eberhard Richter

---

263. F. Kellendonk, *Geschilderd eten*, Amsterdam 19??, 74-83: Naschrift: Grote Woorden.

Vooraf de Duitse filosoof en psycho-analyticus, Horst Eberhard Richter heeft de these van een transformatie van het door de christelijke traditie overgeleverde godsgeloof naar voren gebracht. Men kan hem rekenen tot die groep denkers, die gedachten van Freud en van de individuele psycho-analyse vruchtbaar willen maken voor een ontleding van de samenleving als geheel. Hij is daarom ook wel een 'freudo-marxist' genoemd, omdat in zijn denken twee tradities, die meestal botsen, met elkaar een vruchtbaar gesprek zijn aangegaan. Volgens Richter is de transformatie niet alleen niet met de rede te verantwoorden, maar ook rampzalig en is het lijden in onze huidige samenleving voor een groot gedeelte aan die transformatie te wijten. Hij spreekt in dit verband van een 'godscapex', dat onze cultuur in zijn greep heeft. Dat woord vormt zelfs de titel van zijn meest bekende boek.<sup>264</sup> In dat boek heeft hij als een echte psycho-analyticus getracht de genese van de kwaal na te gaan, maar in tegenstelling tot de gebruikelijke psycho-analyse gaat het hem om een kwaal van de maatschappij en niet slechts van een individu. Hij plaatst wat hij noemt het 'godscapex' dus binnen een historische perspectief, hij gaat na waar het uit ontstaan is en hoe het zich in onze samenleving uit, en daarbij meent hij, dat de wal het schip nu aan het keren is. Er is dus hoop, want het godscapex loopt momenteel op zijn eigen ongerijmdheid stuk. Beide aspecten komen tot uiting in de ondertitel, die luidt: "De geboorte en de crisis van het geloof in de almacht van de mens".

Richter vergelijkt de situatie aan het einde van de middeleeuwen met wat men vaak bij kleine kinderen kan observeren, die hun ouders beginnen te wantrouwen en tegelijk intellectueel ontwaken. Ze zeggen, als hun ouders iets van hen verlangen, alleen maar 'nee' om hun eigen autonomie te verdedigen; "ze willen het zelf in de hand hebben, wanneer, hoe vaak en wat ze eten of wat ze verder ook doen".<sup>265</sup> De titel van het eerste hoofdstuk luidt dan ook: "de uitbraak uit de middeleeuwen: God gaat verloren, de mens wil zelf God zijn". Lange tijd, aldus Richter, hadden de middeleeuwers zich in hun kindschap van God veilig gevoeld. Hij ziet de predestinatiegedachte van Augustinus als een uitdrukking daarvan: wij zijn in Gods hand, en dat is goed zo. Maar toen de uittocht uit dat kinderlijke vertrouwen, uit dat volstrekte afhankelijkheidsgevoel en uit die onmondigheid eenmaal aangevangen was, bevatte dat proces van ontvoogding, zo schrijft Richter, "van meet af aan de tendens tot een tomeloze omslag naar het tegenovergestelde, naar de identificatie met de goddelijke alwetendheid en almacht. Feitelijk draagt de daarop volgende ontwikkeling veel trekken van het door de psychoanalyse beschreven reactiepatroon van de vlucht uit de narcistische onmacht in de narcistische almacht".<sup>266</sup> Aan talloze uitspraken van denkers, te beginnen bij Descartes, maakt hij deze stelling concreet. Wat zijn these voor onze vraagstelling vooral zo interessant maakt, is het feit dat hij het 'verdwijnen van God' uit onze cultuur niet op zich beschouwt, maar haar in verband ziet met een verandering in de zelfbeleving van de westerse mens. Richter heeft op zijn manier laten zien, wat wij hierboven op onze manier hebben uitgewerkt: dat het moderne proces van ontgoddelijking of secularisatie samenging met een nieuwe sacralisatie. Hij spreekt over de omslag ook als over een "geschiedenis van het egocentrisme en van zijn verhullingen vanaf Leibniz tot Nietzsche". Zo sprak men bv. nog over een harmonia praestabilita, en over de wereld als een uurwerk, dat door God gemaakt is maar dat nu zelf en op eigen kracht afloopt. De geheime impuls om God van zijn macht te beroven, aldus Richter, is in deze theorievorming achteraf voor ons duidelijk te herkennen, al werd hij toen in mooie taal verhuld. Pas bij Nietzsche wordt volgens hem het ontnemen van de macht aan God en de daarmee gepaard gaande zelfvergoddelijking openlijk erkend en radikaal doorgedacht. In onze voorafgaande beschouwing werd die eer gegeven aan Feuerbach, die toen Nietzsche in 1844 geboren werd zijn befaamde projectie-these al had geformuleerd. Toch heeft Richter zeker gelijk, als hij zegt, dat het idealisme (waar ook

---

264. H. Richter, Der Gotteskomplex; Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen, Hamburg 1979.

265. Richter 1979, 19.

266. Richter 1979, 23.

Feuerbach toe te rekenen is) nog over het driftmatige en instinctieve heen had gefilosofeerd. Bij Nietzsche werd dit instinctieve niet alleen bewust gemaakt maar zelfs onverbloemd gevierd: de übermensch duldt niets meer boven zich, geen God, geen wereldgeest en zelfs geen zedenwet. De wil tot macht is voor hem het hoogste instinct, dat onbeperkt beaamd moet worden.

Zoals gezegd, juist het verband dat Richter legt tussen wat hij noemt het 'godscapex' en de zelfbeleving van de westerse mens, maakt zijn gedachten voor onze vraagstelling zo waardevol. Hij wijst op het merkwaardige feit, ook door de socioloog Norbert Elias en door joodse wijsgeren als Martin Buber en Emmanuel Lévinas al opgemerkt, dat er sinds de renaissance nauwelijks een denkpoging is aan te wijzen, waarbij er van uit wordt gegaan, dat mensen wezenlijk op elkaar zijn aangewezen en dat in hun onderlinge relaties juist de waarde, ontplooiing en rijkdom van individuen ligt. Integendeel, de enkeling werd egocentrisch opgevat als een eigen innerlijk, dat afgegrensd was tegenover alles wat zich 'daarbuiten' bevond en van waaruit alles benaderd kon worden. In de filosofie van Descartes en diens cogito ergo sum ziet Richter deze opvatting van de moderne tijd op de meest markante manier uitgedrukt. Het 'ik denk, dus ik ben' weerspiegelt volgens Richter het besluit om zich het absolute weten en de kracht van de Almachtige toe te eigenen. Daarbij wordt het kennende subject zelf het nieuwe houvast: "na het wegvallen van de goddelijke bescherming wordt het zelfbewustzijn van het individuele ik tot borg van een modern veiligheidsgevoel".<sup>267</sup> Het ging dus niet om een wederzijds aangewezen zijn van mensen op elkaar, nee ieder individu had alles al latent in zich, was een mikrokosmos, principieel zichzelf voldoende. We citeerden in het vorige opstel al een tekst van Lessing, waarin dit inderdaad verbluffend naar voren trad. Datgene wat hij in zijn boek wilde gaan verhelderen - openbaring - vergeleek hij in zijn geciteerde openingsstellingen met bepaalde kenmerken van opvoeding, die hij kennelijk bij de lezer als bekend en onomstreden meende te mogen veronderstellen.<sup>268</sup> Maar wat voor hem toen blijkbaar een onaantastbaar uitgangspunt was, heeft tegenwoordig al zijn vanzelfsprekendheid verloren. Wie zou nu nog willen beweren, dat de opvoeding aan de enkeling niets geeft, wat deze enkeling niet ook zelf had kunnen vinden? En dat dankzij de opvoeding de enkeling ditzelfde alleen maar eerder en met minder inspanning vindt? Er zullen in onze tijd nog maar weinig mensen zijn, die niet beseffen, dat zonder opvoeding en zonder zorg van medemensen het voor de enkeling onmogelijk is om zelfs maar in leven te blijven, laat staan om tot spreken te komen en deel te gaan nemen aan menselijke cultuur. Lessing spreidde hier dus een opvatting over individuele zelfgenoegzaamheid ten toon, waarvan hij meende dat ieder weldenkend mens (zijn lezers) ze zou delen, terwijl het nu voor ieder weldenkend mens duidelijk zal zijn, hoe overdreven en ongerijmd deze opvatting eigenlijk was. Maar dat zij door de denkende elite van zijn tijd in grote mate gedeeld werd, daarin had Lessing zeker geen ongelijk. De prijs, die voor deze zelfgenoegzaamheid werd betaald, was wel dat ieder individu ook in zekere zin opgesloten was in zichzelf. Dat is waar Richter grote nadruk op legt. Zo wijst hij er op, dat voor Leibniz iedere mens een monade was, die maar moeizaam met andere monades kon communiceren. Richter ziet in dit ideaal van een individuele autarkie, dat bij zoveel denkers van de Verlichting te constateren valt, een transformatie van het overgeleverde godsgeloof. Zijn oordeel is hard en duidelijk: "de monotheïstische geloofstraditie zette zich voort in de zelfvergoddelijking van het enkele ik".<sup>269</sup> In de plaats van de goddelijke zichzelf genoegzame Monade, die niets en niemand nodig heeft maar wel alles beheerst, komt nu het menselijke individuele subject.

Dat is dus iets anders dan wat in de vorige bijdrage al werd geconstateerd naar aanleiding van de projectie-these van Feuerbach. Bij Feuerbach, en bij Marx na hem, ging het om de oneindige mogelijkheden van het menselijk geslacht als geheel, zoals ook de geest van

---

267. Richter 1979, 27.

268. Zie boven p. 0.

269. Richter 1979, 35.

Hegel of de godin de Rede uit de Notre-Dame niet de geest of de rede van een enkeling was, maar juist de geest en de rede die alle enkelingen kon verbinden. De algemeen geldige rede en vooral de algemeen verbindende zedenwet speelden in de eigenlijke periode van de Verlichting in strikte zin (1675-1790) een uiterst belangrijke rol, die geheel verdwenen is in Nietzsche's Wille zur Macht. Dit ideaal van verbindende universaliteit in de Verlichting raakt bij Richter in de schaduw. Mogelijk is dat een gevolg van zijn aanzet in de psycho-analyse, die meer op de enkeling gericht is; mogelijk ook rekent hij te gemakkelijk tot 'verhulling' wat toch ook veel werkelijk idealisme heeft bevat. Maar wat over de algemeenheid is gezegd sluit wat Richter opmerkt over het individu niet uit, juist omdat er in beide iets van een 'godscomplex' te constateren valt. Naast de vergoddelijking van de mogelijkheden van het menselijk geslacht als geheel was er ongetwijfeld in de Verlichting, ondanks (vooral in Frankrijk) haar strijd tegen absolutisme, tevens een tendens om het eigen individuele subject op de troon van God te zetten. Vaak ging het dan wel om het individuele ik in een zekere verwisselbaarheid, dus ook met een zekere algemeenheid, zoals in het methodisch uitgangspunt bij Descartes. Waar echter de op de rede gefundeerde algemeenheid geheel wegviel, kon het eigen ik zich met het recht van de sterkste dwingend centraal gaan stellen en opleggen aan anderen. Dat Nietzsche daarmee toch inderdaad iets samenvatte en ontmaskerde van heel de beweging voor hem, blijkt niet alleen uit de gangbare opvatting over de zelfgenoegzaamheid van het individu, maar vooral ook uit de vele voorbeelden die Richter geeft van rivaliteit als voornaamste kenmerk in menselijke verhoudingen. Zo zag bv. de toonaangevende Engelse wijsgeer Thomas Hobbes (1588-1679) de menselijke aard al als een strijd van allen tegen allen en fundeerde hij de staat in de noodzaak om de egoïstische belangen van de enkelingen te bundelen. Maar ook uit wat hierboven al gezegd is over het vroeg-kapitalisme met het 'ieder voor zich en God voor ons allen' of uit de opbloei van het kolonialisme en imperialisme in de vorige eeuw mag blijken hoezeer een niet door algemene redelijkheid ingetoomde Wille zur Macht in feite de westerse maatschappij en door haar de hele wereld is gaan beheersen. We kunnen hier denken aan wat Adorno en Horkheimer de 'dialektiek van de Verlichting' hebben genoemd: het ideaal, dat zich aandienende als bevrijding uit de knellende banden van vooringenomenheid heeft de neiging om te slaan in een tegenovergestelde werkelijkheid. Richter heeft daarbij m.i. overtuigend aangetoond waar in de Verlichting zelf al de kern lag, waardoor zij in haar doorwerking die neiging vertoont: in wat hij heeft genoemd het 'godscomplex' van de westerse mens.

Met dit 'godscomplex' en het egocentrisch en rivaliserend mensbeeld, dat daarmee verbonden is, hangen volgens Richter veel andere kenmerken samen, die een stempel zijn gaan drukken op onze cultuur. Allereerst een afsplitsing van het gevoelsleven. Emotionaliteit heeft van oudsher het bewustzijn bemiddeld afhankelijk te zijn. Dat bewustzijn moest dus worden verdrongen of worden geprojecteerd naar anderen. Waar dit lukte, bv. in het rationalisme, kreeg het verzakelijkende, technische denken het primaat toegewezen en kon ook het machtsbewustzijn door de klaarblijkelijke vooruitgang op technisch gebied steeds verder groeien. Zo verklaart Richter ook de verdere achteruitstelling van de vrouw in de moderne tijd. Want "de hoge vlucht naar narcistische grootheid en de terugdringing van passieve onmacht heeft niet de mens gepresteerd, maar met het ene aspect heeft zich de man naar voren gedrongen en het andere aspect heeft de vrouw met zich meegenomen naar de achtergrond. ... Wat hij wilde worden, deelde hij toe aan de man, en wat hij niet meer wilde zijn, respectievelijk als ongewenst deel onderdrukken wilde, delegeerde hij aan de vrouw".<sup>270</sup>

De afsplitsing van het gevoelsleven, de verschraving van het denken in rationalisme en positivisme, de verdere achteruitstelling van de vrouw zijn echter niet de enige kwalen van de moderne tijd, waar Richter op wijst. Bovenal verbindt hij met wat hij het 'godscomplex' noemt

---

270. Richter 1979, 99.

"de ziekte niet te kunnen lijden". Daaraan heeft hij het hele tweede deel van zijn boek gewijd. Die ziekte kent vele vormen, van projectieve haat in heksenvervolging, rassenvijandschap of discriminatie van "erfelijk minderwaardigen", of van leedontwijking en leedverhulling en krampachtig zoeken naar surrogaat en bewelming tot stoïcijnse of heroïsche leed- en doodsverachting toe. Aan al deze vormen gemeenschappelijk is echter de grondkwaal, dat men het leven niet kan en wil aanvaarden met zijn kwetsbaarheid en zijn grenzen. Kortom, de moderne mens (man) wil als de God zijn, in wie hij eigenlijk niet meer gelooft.

In het derde deel van zijn boek tenslotte wijst Richter aan, waarin volgens hem de remedie bestaat. Eigenlijk bestaat die in een utopie, die de omkering betekent van de kwalen die hij tevoren heeft gesignaleerd. Het sterven moet niet meer verdrongen worden, maar als natuurlijk einde van het leven met zijn kringloop van geboorte naar dood aanvaard. De mens moet dus durven accepteren, dat hij eindig is en geen onsterfelijke god. Niet de rivaliteit tussen mensen moet alles beheersen, waarbij zelfs de onderlinge solidariteit nog wordt misbruikt als instrument in de machtsstrijd van de ene groep tegenover de andere, maar in de plaats van het machtsbeginsel moet het sympathie-beginsel het laatste woord krijgen. Want het sympathie-beginsel is de aanleg, die alle menselijk leven verbindt. Alle autarkie en zelfgenoegzaamheid van het individu vindt hierin haar terechte einde. Op dit punt meent hij, dat een versterkte inbreng van vrouwen in het openbare leven een helende werking kan hebben, omdat zij bij uitstek het in onze maatschappij verdrongene weer present kunnen stellen. Tenslotte komt het er op aan de menselijke maat van het kunnen te vinden, tussen middeleeuwse onmacht en moderne almachtspretentie in. Kortom, waar de mens de waan opgeeft een 'God' te zijn, waar de westerse maatschappij geneest van haar 'godscomplex', daar wordt echt menselijk leven in gemeenschap mogelijk.

## 2 Israël en zijn strijd met God

### 2.1 Jakob: een oorsprongsgeschiedenis

In het eerste boek van de bijbel staat een wat vreemd verhaal, waarvan men zich kan afvragen hoe het in de bijbel verzeild is geraakt of waarom het gedurende de eeuwenlange redactieperiode, die aan de huidige vorm waarin wij de Schriften kennen voorafging, niet een keer geschrapt is. Maar gelukkig staat het er nog steeds. Het is de moeite waard het hier volledig te citeren:

Maar tijdens die nacht stond hij op en stak met zijn twee vrouwen, zijn twee slavinnen en zijn elf kinderen het wed van de Jabbok over. Toen Jakob hen met zijn bezittingen over de rivier gebracht had, bleef hij alleen achter. En een man worstelde met hem, tot het aanbreken van de dageraad. Toen de man gewaar werd dat hij Jakob niet aankon, stootte hij hem bij de worsteling boven tegen de heup, zodat die ontwricht werd. Daarop zei de man: 'Laat mij gaan, want de dageraad is aangebroken'. Maar hij antwoordde: 'Ik laat u niet gaan, wanneer gij mij niet zegent'. Hij vroeg: 'hoe is uw naam?'. Hij gaf ten antwoord: 'Jakob'. Toen zei hij: 'Voortaan zult gij geen Jakob meer heten, maar Israël, want gij hebt met God gestreden en met mensen en gij hebt hen overwonnen'. Nu vroeg Jakob: 'Maak mij uw naam bekend'. Maar hij zei: 'Waarom vraagt ge naar mijn naam?'. Toen gaf hij hem ter plaatse zijn zegen. Jakob noemde die plaats Peniël, 'want - zo zei hij - ik heb God gezien van aangezicht tot aangezicht, en ik ben toch in leven gebleven'. De zon ging op, zodra hij Peniël voorbij was. Sindsdien was hij mank aan zijn heup. Vandaar dat de Israëlieten tot op de huidige dag de spier die boven aan de heup ligt niet eten, omdat God Jakob boven tegen de heup, tegen de spier van het heupgewricht had gestoten. (Gen. 32,23-33)

In dit verhaal wordt de legendarische oorsprong verteld van de ook in de boeken Rechters en Koningen (Re 8,8-9.17; 1 Kon. 12,25) genoemde stad Peniël of Phanuel bij de oostelijke zijrivier van de Jordaan, die vroeger de Jabbok heette en nu de 'blauwe rivier' wordt



genoemd. Het verhaal loopt bovendien uit in de 'wording' van een spijsverbod in Israël. Dat is geheel in de stijl van het boek 'der wordingen', dat vol staat met dergelijke oorsprongsverhalen, te beginnen met het oorsprongsverhaal over de mens en over alle planten en dieren en over heel de wereld in de scheppingsverhalen aan het begin. Het is dus duidelijk, dat we in het verhaal over Jakobs gevecht aan de Jabbok met een zogenoemd 'aetiologisch oorsprongsverhaal' te maken hebben, een verhaal dat de reden of oorzaak (aitia) van een eigentijds verschijnsel zoekt te verhelderen door er de (legendarische) oorsprong van te verhalen. Soms kan dat eigentijdse verschijnsel weinig belangrijk zijn, zoals bv. de zoutklomp in het verhaal over de vrouw van Lot (Gen. 19,26), andere keren uiterst belangrijk, zoals de tempel van Jeruzalem, waarvan in het verhaal over de offering van Isaak door Abraham op de berg Moria (Gen. 22) de allereerste voorgeschiedenis wordt verteld. Het verhaal over Jakobs strijd zou in belangrijkheid nauwelijks boven de zoutklomp uitstijgen, als er niet nog een derde 'wording' in werd verteld, nl. van de naam 'Israël'. Jakob wordt 'Israël' genoemd, en er wordt gezegd hoe dat gekomen is. Hier is het volk 'Israël' dus het eigentijdse fenomeen, waarvan de naam door een oorsprongsgeschiedenis van haar stamvader verklaard wordt, en daarmee bevinden we ons wel op hetzelfde niveau van belangrijkheid als bij de tempel. Jakob wordt met heel zijn nakomelingschap geïdentificeerd door de gemeenschappelijke naam en die naam van beiden wordt etymologisch verklaard en tegelijk aanschouwelijk in beeld gebracht als 'hij strijdt met God'.

## **2.2 Achtergrond in de geschiedenis van Israël**

Als er één zaak opvalt aan de godsdienst van het volk van de bijbel is dit inderdaad, dat het oude Israël zijn hele geschiedenis beleefd heeft als een worsteling met God. Maar die worsteling werd wel in de verschillende perioden van zijn geschiedenis heel anders geduid.

### ***2.2.1 STRIJD EN ONTROUW***

De God van Israël maakte zichzelf niet in de natuur bekend, niet in beelden of door een naam, maar eerst en vooral door zijn daden in de geschiedenis. Dat blijkt in dit verhaal reeds, waar Jakob tevergeefs naar de naam van zijn merkwaardige weerstrever vraagt. De weigering om zichzelf in een naam bekend te maken buiten de gebeurtenissen in de geschiedenis om is uitdrukkelijk het thema van de godsopenbaring aan Moses bij het brandende braambos (Ex. 3). De God van het verbond was de God, die het lijden van zijn volk in Egypte had gezien, hun gejammer had gehoord en daarom voor en met dit volk bevrijdend wilde handelen. Het is een God van mensen en van geschiedenis, van Abraham, Isaak en Jakob, een God van beloften, die zich met Abrahams nakomelingschap had verbonden. Door dit handelen in de geschiedenis, waarin ook zijn volk handelde, was Hij te kennen.

De profeten getuigden van een voortdurende strijd tussen God en zijn volk, omdat God en zijn volk vaak andere wegen wilden gaan; ze trachtten Israël terug te roepen naar de weg van JHWH, en dreigden met rampen als het volk in ongehoorzaamheid zou volharden. Want de God van Abraham en de bevrijder uit Egypte was ook de wetgever van de Sinaï. De Tora, die daar gegeven werd, was een licht voor de voeten om het juiste pad te vinden. Als het volk dit levenslicht zou volgen, zou het de zegen van JHWH ondervinden; zo niet, dan ging het mis, dan betrad het volk een weg ten dode: zo luidden kort samengevat de laatste vermaningen, die Moses volgens de deuteronomist aan zijn volk naliet ook voor de verre toekomst in het land, waarin het zich na zijn dood zou vestigen (Dt. 27-30). We hebben al gezien hoe Max Weber in dit verband sprak van 'rationaliteit' als kenmerk van de profeten: de geschiedenis was geen chaos of toeval, maar een boek waarin men lezen kon. In die gedeelten van de Schriften, die men wel onder de noemer heeft gebracht van 'deuteronomistische geschiedschrijving', keek het volk van Israël in dit licht terug op zijn

eigen geschiedenis. Als een refrein klinkt het daar over iedere koning na David, met slechts enkele positieve uitzonderingen ertussendoor: "hij deed wat JHWH mishaat en brak niet met de zonden, waartoe Jerobeam, de zoon van Nebat, de Israëlieten had misleid" (bv. 2 Kon. 15,28) of "hij deed niet wat JHWH zijn God behaagt, zoals zijn vader David dat gedaan had" (bv. 2 Kon. 16,2). Zo verklaarde het de rampen, waardoor het noordrijk reeds getroffen was en die volop dreigden voor het zuidrijk (2 Kon. 17). Kortom, zowel voor de profeten als voor de deuteronomistische geschiedschrijving was heel de geschiedenis van het oude Israël een worsteling met God.

### ***2.2.2 STRIJD ALS ROEPING***

Toch kan dit niet de directe achtergrond zijn van het verhaal van Jakobs strijd aan de Jabbok. Volgens de profeten en ook in de visie van de deuteronomistische geschiedschrijving had er eigenlijk geen strijd moeten zijn; de voortdurende strijd tussen JHWH en het volk Israël werd gezien als gevolg van de hardnekkigheid van het volk, van zijn onwil om op de weg van de Heer te wandelen. Zo werden ook, zoals we zagen, de rampen verklaard, waardoor het volk getroffen werd. Maar in dit verhaal over Jakob is er geen spoor van afkeuring. Integendeel, terwijl zijn tegenstander hem kennelijk wil beletten bij zijn vrouwen en zijn bezit aan de overkant te komen, dwingt Jakob een zegen af en ontvangt die. Een heel merkwaardige situatie: Jakob is sterker dan zijn mysterieuze weerstrever. Het enige waartoe deze in staat blijkt, is dat Jakob voortaan mank door het leven moet gaan. Maar bij het aanbreken van de dag smeekt hij Jakob hem te laten gaan. Deze kan zijn voorwaarde stellen, wat hij dan ook doet, maar ook die voorwaarde is paradoxaal, want Jakob wenst de zegen van degene, die hem niet kon weerstaan. Die machteloze weerstrever heeft dus wel gezag. Hij kan aan Jakob zelfs een nieuwe naam geven. En dat is niet gering, want een naam, zeker een nieuwe naam die in de plaats komt van een oude reeds bestaande, legt de zin van iemands bestaan bloot, onthult roeping en opdracht. In de uitleg van die nieuwe naam Israël, die de geheimzinnige weerstrever aan Jakob geeft, komt het paradoxale dat heel de scène beheerst, tot uitdrukking: "want gij hebt met God gestreden en met mensen en gij hebt hen overwonnen". De naamgever, die per definitie tot een hogere orde behoort, legt het af tegen de drager van de nieuwe naam Israël. Daarmee is dus niet alleen de roeping van Jakob bepaald, maar ook van heel het volk Israël.

Veel commentatoren hebben opgemerkt, dat in dit verhaal waarschijnlijk een heel archaische kern aanwezig is, die in de verhaaltraditie van Israël bewaard is gebleven. Zo staat bij de vertaling van de Katholieke Bijbelstichting uit 1975, die hierboven werd overgenomen, de volgende noot: "Wellicht is hier een primitief verhaal over de 'demon van het Jabbokwed' 'getransponeerd' om Jakobs geestelijke strijd met God uit te beelden." Bij de Franse vertaling uit 1956 van de fameuze École biblique de Jerusalem werd er in een noot van soortgelijke strekking al op gewezen, dat verschillende kerkvaders de tekst in deze geest hebben uitgelegd: "Zo is dit tafereel het beeld kunnen worden van de geestelijke strijd en van de werkdadigheid van een aanhoudend gebed (Hiëronymus, Origenes)". Maar dat Jakob als Israël sterker wordt genoemd dan God ging voor deze vertalers kennelijk toch wel iets te ver. De uitleg van de naam Israël is door hen aldus verzacht: "men zal je niet meer noemen Jakob, maar Israël, want je bent sterk geweest tegen God, en tegenover de mensen zul je de overwinning behalen".<sup>271</sup> In het aanbrengen van een onderscheid tussen God en mensen, dat in het Hebreeuws niet aanwezig is<sup>272</sup>, was Hiëronymus in zijn Latijnse Vulgaat hen reeds

271. Noot a) op p. 41 van La Sainte Bible, traduite en français sous la direction de L'ÉCOLE BIBLIQUE DE JÉRUSALEM, Paris 1956. De vertaling van Gen. 32, 29 luidt in het Frans aldus: {Il reprit: "On ne t' appellera plus Jacob, mais Israël, car tu as été fort contre Dieu, et contre les hommes tu l' emporteras"}.

272. Zo heeft ook het Nederlands Bijbelgenootschap in 1961, correct en analoog aan de geciteerde katholieke versie, vertaald: "Uw naam zal niet meer Jakob luiden, maar Israël, want gij hebt gestreden met God en mensen, en gij hebt overmocht".

voorgegaan,<sup>273</sup> ondanks zijn pretentie om de hebraïca veritas getrouw weer te geven. Hiëronymus op zijn beurt volgde hierin de trend, die reeds voor het begin van de gewone jaartelling en dus voor het ontstaan van het christendom gezet was door de Griekse Septuagintvertaling.<sup>274</sup> Het is duidelijk, dat de overmacht tegenover God, waarvan het Hebreeuwse origineel onmiskenbaar getuigt, de eeuwen door zoveel ergernis heeft gewekt dat ze telkens weer werd weggemoffeld. Hoe kan het nu de roeping zijn van Jakob en van het volk Israël om strijd te voeren met God, ja om God te weerstaan en zelfs over God te zegevieren? Dat het hier om een zeer primitief stuk tekst gaat en er dus in oorsprong sprake was van Jakobs overmacht over een kwaadaardige riviergod, zoals Hermann Gunkel ongeveer een eeuw geleden al heeft beargumenteerd, mag waar zijn maar is natuurlijk geen voldoende antwoord. Want waarom is deze tekst dan gehandhaafd als onderdeel van de Schriften van Israël?

Een mogelijk antwoord lijkt te zijn, dat de 'God' van wie hier sprake is, niet de God van Israël was, maar moet worden opgevat als de 'beschermengel' van Esau. Jakob stond immers op het punt diens gebied binnen te treden. De archaische sage zou dan bij de jahwistische overname slechts lichtelijk 'gedoopt' zijn. Met name in de joodse traditie treft men deze uitleg herhaaldelijk aan,<sup>275</sup> waarbij de strijd tegen de 'beschermengel' van Esau soms zelfs wordt gezien als een voorspel van Israëls opdracht om alle afgoderij te weerstaan. Dat Jakob de zegen afdwingt en ook ontvangt van zijn mysterieuze tegenstander, wordt dan eveneens begrijpelijk. Onder andere door de beroemde middeleeuwse exegeet Rashi (Rabbi Solomon Ben Isaak; 1040-1105) werd deze door Jakob afgedwongen zegen in verband gebracht met de zegen, die eerder door Jakob listig verworven was van de oude en blinde Isaak. De strijd aan de Jabbok was volgens Rashi een nachtelijk voorspel op wat de volgende dag ging gebeuren: doordat Esau en diens 'genius' de zegen van Isaak en het daarin aan Jakob gegeven eerstgeboorterecht erkenden, kon de verzoening tussen hen plaatsvinden, die in het volgende hoofdstuk wordt beschreven.<sup>276</sup> Deze uitleg laat het verhaal staan in zijn kontekst, en de begrijpelijke ergernis over Jakobs overmacht ten aanzien van 'God', waarmee de vertalers van de septuagint al worstelden, wordt voorkomen. Er is dus ongetwijfeld heel wat voor te zeggen om de tekst zo te lezen. Toch is deze duiding bij nader toezien niet werkelijk bevredigend. Waarschijnlijk is er nog wel vrede mee te nemen, dat de zegen waar Jakob om vroeg, niet méér zou zijn dan een erkenning door Esau van de al door Isaak aan Jakob gegeven zegen, al kan men zich afvragen of deze uitleg, hoe spits en op de situatie passend deze ook is, toch ook niet wat mager blijft.<sup>277</sup> Vreemder al lijkt het, dat de nieuwe naam van Jakob en diens nageslacht gegeven wordt door de beschermengel van uitgerekend Esau. De naamgever bepaalt immers ook de roeping, zeker nu het hier gaat om een nieuwe naam, en is daarom ook hoger in rang. Maar er zijn andere elementen in het verhaal, die nog zwaarder wegen om niet in de richting van een beschermengel, laat staan een afgod te denken. De weigering van de tegenstrever om zijn eigen naam bekend te maken lijkt een duidelijke verwijzing in te houden naar JHWH. In de afgodendienst en in de toverkunst was het noemen van de naam van de godheid een wezenlijk onderdeel. Dit onderdeel ontbreekt hier niet alleen, maar wordt zelfs geweigerd. Zo'n weigering is geheel in overeenstemming met de joodse traditie ten aanzien van de God van Israël, waar de naam JHWH, die pas gegeven werd na afwijzing van iedere godennaam en die eigenlijk geen

273. Hiëronymus maakte er zelfs een elegante vraag van: {... sed Israel: quoniam si contra Deum fortis fuisti, quanto magis contra homines praevaleris?}.

274. {...alla Israël to onoma sou estai: hoti enischusas meta Theou, kai meta anthrôpôn dunatos}.

275. N. Leibowitz, *Studies in Bereshit Genesis; in the Context of Ancient and Modern Jewish Bible Commentary*, Jerusalem 41981, 366-371, die haar zelf ook overneemt.

276. Soms is die beschermengel dan een regelrechte afgod geworden, zoals in Midrasj Lekach Tov, waar de betekenis van het verhaal tot de hele wereldgeschiedenis wordt uitgebreid en betrekking heeft op de strijd, die Israël in de duisternis van de ballingschap temidden van de andere volken te voeren heeft, totdat de dageraad van zijn verlossing aanbreekt. Zie hierover het tijdschrift *Tenachon*, Hilversum, Folkertsma, 1987vv, nr.7, 111-112.

277. Dit is een moeilijkheid, die Leibowitz zelf tegen haar interpretatie inbrengt.

naam is (Ex. 3,13-14), ook onuitsprekelijk blijft. Wie desondanks nog zou twifelen over de identiteit van de tegenstrever hoeft slechts verder te lezen tot de passage aan het slot, waar Jakob de naam Peniël verklaart. De uitleg van die naam eindigt nl. met de woorden: "want ik heb God gezien van aangezicht tot aangezicht, en ik ben toch in leven gebleven". Vooral deze naamsuitleg wordt onverklaarbaar, als het om een beschermengel van Esau zou gaan, laat staan om een afgod. Daarom treffen we in de joodse traditie ook andere verklaringen aan, waar de weerstrever wèl met de God van Jakob wordt geïdentificeerd, zoals dit trouwens reeds bij de profeet Hosea gebeurt (Hosea 12,4). Zo wordt er gezegd, dat JHWH Jakob heeft verminkt om hem voor te bereiden op de ontmoeting met Esau. Want niet met macht en geweld moest Jakob Esau en diens vierhonderd krijgers overwinnen, maar door zich aan hem te tonen in zijn kwetsbaarheid. Jakobs gevecht met de engel zou dan vooral een gevecht zijn geweest met zijn eigen angsten en met de vraag hoe hij zich moest gedragen, kortom met zijn identiteit en zijn roeping. Juist door de gekwetsheid van Jakob en door de nederigheid, waarmee Jakob zijn broeder zijn 'heer' noemde en zevenmaal voor hem op de grond boog (Gen. 32,5-6; 33,1-3), zou Esau zich niet meer bedreigd voelen en zich niet meer laten leiden door zijn wrok, maar kon de verzoening tot stand komen. Hoe diepzinnig deze interpretatie ook is, toch keert daarbij de oude vraag terug: wat moet hier Jakobs overwinning op God? Zoals in de septuagint, de vulgaat en latere christelijke vertalingen is deze ook hier weggemoffeld. Ook deze interpretatie stuit dus op bezwaren. Terecht schreef daarom Gerhard von Rad, dat we tegenwoordig wel goed geïnformeerd lijken over de archaische sage, die tot ver in een voor-israëlitische en voor-jahwistische tijd terugreikt, maar nog moeilijk raad weten met de strekking van het huidige verhaal, nadat het geloof in JHWH de oude sage in beslag heeft genomen.<sup>278</sup>

Hoe waar deze uitspraak van von Rad ook is, toch willen we ons er niet door laten afschrikken om een poging tot interpretatie wagen. Niet om te beweren, dat wat nu wordt aangeboden de enig ware en juiste uitleg is. Maar wel vanuit de overtuiging, dat op deze manier het verhaal gelezen kan worden en ons dan bovendien veel over het oude Israël en over onze eigen tijd onthult. Als we ervan uitgaan, dat de weerstrever van Jakob diens eigen God is (wat vanwege de gegeven argumenten het meest aannemelijke lijkt en voor bv. von Rad een evidentie is), dan moeten we niet naar parallellen zoeken bij de profeten of de deuteronomist. Bij hen is er, zoals we zagen, volop sprake van strijd van Israël met God, maar de naam Israël als opdracht of roeping tot strijd met God is tegen die achtergrond onbegrijpelijk, laat staan het overwinnen van God. Maar voor een aanmoediging tot strijd met God zijn er wel elders in het Oude Testament parallellen te vinden, met name in het boek Job.

### ***2.2.3 JOBS GEVECHT MET GOD TEGEN GOD***

Na het vrome en wat saaie begin van de oude ballade over de geduldige lijder (hfdst. 1-2) krijgen we immers een heel andere Job te zien, een Job die strijdt met God. Deze rebel noemt God wreed, hij beschuldigt Hem ervan, dat Hij behagen scheidt in onschuldig lijden (9,20-24.30-31); hij noemt God een spiedende 'mensenbewaker' (7,20), een 'loerende leeuw' (10,16-17); kortom: voor wie wil leren vloeken, kan het boek Job als leerschool dienen. En toch geeft Job zijn vertrouwen in God niet op. Job doet in al zijn lijden en al zijn vloeken met wat een uiterste inconsequentie lijkt een beroep op God tegen God: "stel uzelf als mijn borg bij u" (17,3). 'Ergens' blijft hij op Gods rechtvaardigheid hopen, ondanks al zijn rebellie en wanhoop. Hij hoopt op een scheidsrechter tussen God en de mens, en weet dat deze Pleitbezorger leeft (16,19-22; vgl. 19,25-29). Zo eindigt zijn fiere getuigenis van eigen onschuld ook in een haast vermetel roepen om Gods antwoord (31,35-37), dat inderdaad niet uitblijft.

---

278. G. von Rad 1965, *Theologie des Alten Testaments*, 2 dln., München 1957-1960 (41962-1965), deel II, 346.

Wat was daar aan voorafgegaan? Het verhaal is bekend. Drie vrienden kwamen Job troosten in zijn lijden, maar Job wilde van hun troost niets weten. Wat zeiden de vrienden tegen hem? Eigenlijk niets anders dan wat in Israël eeuwenlang als traditionele geloofsleer had gegolden. Volgens zijn vrienden was lijden gevolg van zonde. Job, die lijdt, moet hebben gezondigd! Wat hem te doen staat, is dus allereerst nederige erkenning van zijn schuld en vertrouwen op vergeving, die dan niet zal uitblijven (aldus Elifaz in 4,7-9; Bildad in 8,1-7; Sofar in 11,1-6; enz.). De vrienden leggen er ook alle nadruk op, dat zij slechts de oude vertrouwde traditionele geloofsopvattingen voorhouden aan Job. Zo zegt bv. Bildad: "Vraag generatie op generatie, informeer naar hun ervaring. Wij zijn van gisteren, weten niets, ons leven hier is vluchtig als een schaduw; maar van hen kun je leren, zij hebben tenminste ervaring" (8,8-10).

De vrienden hadden geen ongelijk: zo luidde de traditionele leer. Voor het volk als geheel zagen we het reeds bij de profeten en in de deuteronomistische geschiedschrijving, maar ook over het individu werd zo gedacht. Een duidelijk voorbeeld ervan is te vinden in psalm 37. Omdat de verandering in geloofsopvatting, waar het hier over gaat, zo belangrijk is voor onze gedachtengang, citeren we er letterlijk uit:

Jong was ik en nu ben ik oud, nooit zag ik één rechtvaardige verlaten, noch zijn nageslacht bedelen om brood. Wie barmhartig steeds klaar stond tot lenen, ook zijn nageslacht ontmoet zegen. Mijd het kwade, doe gij het goede: zo zult ge voor immer hier wonen. De Heer staat aan de kant van het recht ...<sup>279</sup>.

Dit is precies de leer van de drie vrienden, zoals ze nog voortleefde tot in Jezus' tijd (bv. Mt. 27,43; Joh. 9,2) en trouwens bij veel traditionele milieus tot in onze dagen toe. Job ontkent niet, dat deze leer de oude vertrouwde - maar ook conventioneel geworden! - geloofsopvatting weergeeft (12,3; 13,2-3; 16,2-3). Maar juist hierdoor komt hij in moeilijkheden, veel meer dan door alle rampen die hem hebben getroffen. De leer blijkt niet te kloppen met de feiten! Zeker, ook hij beweert niet, dat hij smetteloos voor God zou kunnen verschijnen (13,26; 14,4; enz.), maar zijn schuld is in geen enkele proportie met het mateloze lijden, dat hem treft. We moeten hier bedenken, dat de oude ballade uitgangspunt blijft: Job is onschuldig, hij heeft zelfs uitgemunt in rechtvaardigheid, hij heeft met hart en ziel het goede nagestreefd. Wat hem onderscheidt van zijn 'vrienden' is niet alleen, dat hij getroffen wordt door rampspoed en zij niet, maar vooral: dat hij eerlijk wil zijn en geen feiten wil ontkennen alleen om met de traditionele God en de gangbare geloofsopvattingen in het reine te komen. Hij wil niet liegen (6,28 enz.) en hij verwijt zijn vrienden, dat zij onbetrouwbaar zijn (6,15.25), ja zij "pleisteren alles dicht met leugens" en zijn "kwakzalvers" (13,4), zij spreken leugens om God te believen, zij zeggen onwaarheid terwille van Hem, kiezen oneerlijk partij voor JHWH; maar - dat is weer de opmerkelijke paradox in de overtuiging van Job - God zelf is daar niet van gediend: je kunt Hem niet zoals een mens bedotten, zegt hij tegen Sofar, ja, Hij zal diegenen straffen die op valse gronden partij kiezen voor Hem (13,7-10). Het wonderlijke is, dat JHWH aan het eind van het boek dit oordeel van Job over zijn vrienden blijkt te delen, want Hij zegt daar tegen Elifaz: "Mijn toorn is ontbrand tegen u en tegen uw beide vrienden, want gij hebt niet recht van Mij gesproken zoals mijn knecht Job".<sup>280</sup>

Het al of niet rekening houden met de feiten, die te zien zijn (hier: de onschuld van Job) wordt in dit boek en ook in het slotwoord van God zelf in onmiddellijk verband gebracht met 'waarheid spreken' of 'liegen' over God. Job strijdt met de God, die door de traditie tot hem komt, omdat hij die God niet kan verenigen met een eerlijk staan in het leven. En die strijd

279. Ps. 37,25-28; heel de psalm is een modelvoorbeeld voor de oude leer.

280. Volgens de NBG-vertaling; de Willibrord-vertaling, die wij tot nog toe hebben geciteerd, luidt hier iets zwakker: "Zeer ontstemd ben ik over u en uw beide vrienden, want gij hebt van Mij niet zo'n zuiver beeld gegeven als mijn dienaar Job". Bij deze interpretatie van Job heb ik ruim geciteerd uit een vroeger artikel, Bakker 1968.

met God wordt door God goedgekeurd. Waarheid spreken over God gaat hier samen met vloeken tegen God, liegen over God met vrome traditionele praat. Dat geeft de dynamiek en de spanning aan heel het boek.

## 2.3 Traditiegeschiedenis

In een gesprek met Karl Rahner verwees Pinchas Lapide, toen het moderne atheïsme ter sprake kwam, naar de passage over de Jabbok en stelde deze in een hele context, waarin ook het boek Job zijn plaats kreeg. Het is de moeite waard hem letterlijk te citeren:

Als je met sommige joodse atheïsten meer uitvoerige gesprekken hebt, dan blijkt vaak dat ze in wezen anti-theïsten zijn: kwaad op God, omdat Hij volgens hun mening anderhalf miljoen joodse kinderen liet verbranden. Wat ze meestal niet weten, is dat zij in hun verontwaardiging aan een van de oudste joodse tradities trouw blijven. Zij redetwisten met hun schepper, zoals eens Abraham redetwistte over Sodoma en Gomorra; ze komen in opstand zoals Jeremia; ze vragen hem rekenschap zoals Job, en vechten met hem, zoals eens onze stamvader Jakob bij de doorwaadbare plaats van de Jabbok deed. Israël, de nieuwe naam die Jakob bij dat nachtelijk gevecht aan God kon ontworstelen, betekent 'Gods strijder' - een karaktertrek die de aartsvader Jakob, samen met de nieuwe naam, aan al zijn nakomelingen heeft overgeërfd. Maar met atheïsme heeft dit alles niets te maken, want alleen een krankzinnige bestrijdt iets of iemand waarvan hij het bestaan ontkent. Het joodse gevecht met God is misschien wel de hoogste graad van godserkenning - een grondig compromisloos ernstig nemen van de Heer van de wereld, dat geen ongerechtigheid, geen smet op het beeld van God wil dulden".<sup>281</sup>

Lapide sluit hier aan bij een joodse traditie, waarin het verhaal van Jakobs strijd aan de Jabbok verbonden wordt, niet met een beschermengel van Esau of met een afgod, maar met de God van Israël; strijd met God wordt hier bovendien niet als zondige afwijking veroordeeld, zoals bij de profeten doorgaans wel het geval is en in Hosea 12,4-5 zelfs uitdrukkelijk over Jakobs worsteling wordt gezegd, maar rebelleren tegen God wordt hier integendeel de roeping genoemd van de aartsvader en diens nageslacht, maar dan wel onder voorwaarde, dat dit gebeurt vanwege menselijke waarden als eerlijkheid of gerechtigheid. We zagen al, dat Lapide zich hiervoor terecht ook op het boek Job beroept, al geeft hij tevens interessante andere parallellen aan, zelfs uit de profeten (Jeremias). Het is duidelijk, dat de tekst door deze interpretatie een bijzonder actuele betekenis kan krijgen voor onze eigen tijd en voor het onderwerp, dat ons bezighoudt. Op die 'geestelijke zin' zullen wij later nog uitvoerig ingaan. Maar eerst moet nog iets worden gezegd over de 'letterlijke zin', over hoe deze interpretatie een nieuw licht kan werpen op de tekst in zijn geheel, zoals hij ons historisch is overgeleverd, en hoe door deze interpretatie de tekst binnen de toenmalige context verstaan kan worden. Waarin bestond dan de rebellie van Jakob en in diens spoor de rebellie van het volk Israël, waarvan de tekst getuigt? Van de interpretaties, die besproken zijn, kan veel hier weer zijn plaats krijgen. Jakob moest zijn positie bepalen tegenover Esau, zoals Israël later telkens en telkens weer tegenover de Edomieten, het volk dat door Israël werd teruggevoerd op Esau (Gen. 36,1). Er is wel gesproken over een corporate personality, een soort collectieve persoonlijkheid, als fenomeen dat men in het boek Genesis vaak tegenkomt. Niet alleen is Adam tegelijk heel de mensheid, maar ook Jakob is Israël. Een terugblik op zijn stamvader bleef voor Israël nooit steken in het verleden, maar was altijd verbonden met actualiteit. We hebben al gezien, hoe Genesis daarom vol staat met 'oorsprongsgeschiedenissen'. In het verhaal van Jakobs strijd en verzoening met Esau zag Israël zijn eigen verhouding voorafgeschaduwd tot het volk, waarmee het zich vanaf de doortocht door de woestijn (Num. 20,14-21) tot in de tijd van de ballingschap weliswaar zeer verwant voelde, maar waarmee het ook bijna chronisch in onmin

---

281. P. Lapide & K. Rahner, Heil von den Juden? : ein Gespräch, Mainz 1983. Ned. vert.: Heil uit de Joden? Een discussie, Hilversum 1984, 74-75.

leefde. Als we dit voor ogen houden, valt op hoe irenisch en mild in onze tekst de houding van Jakob/Israël tegenover Esau/Edom getekend wordt. Het is niet moeilijk om teksten in de oude Schriften te vinden, waar minder zachtzinnig over Esau en diens nakomelingschap wordt gesproken. Verschrikkelijk was het oordeel, dat God bij Ezechiël over Edom velde: JHWH zou zijn hand uitstrekken en er mens en dier uitroeien en van Edom een rokende puinhoop maken (Ez. 25,12-14). Niet veel milder trouwens was God bij Jesaja geweest. JHWH zou de beken van Edom doen verkeren in pek en er zorg voor dragen, dat het land voorgoed onbewoonbaar werd, "nooit ofte nimmer betreedt iemand het nog" (Jes. 34,10); een profetie uit het derde deel van Jesaja (trito-jesaja) zag Hem zelfs rood van het bloed terugkeren uit Bosra, nadat hij Edom in zijn gramschap had vermorzeld (Jes. 63). Uit verschillende van die teksten blijkt, dat Edom zo'n belangrijke plaats innam bij Israël, dat de naam van dit volk min of meer symbool kon worden voor alle volkeren (goyim). Zo werd Edom in de latere joodse traditie ook een veelgebruikte schuilnaam om het Romeinse rijk aan te duiden, nog later weer de paus en de christelijke kerk. Maar als we de verhalencyclus over Jakob en Esau met deze en andere teksten (bv. Klaagl. 4,21; Ez. 35; Ps. 137) over Edom uit de oude Schriften vergelijken, valt op hoe anders de tekst uit Genesis is. Jakob houdt wel vast aan zijn zegen, maar is toch bereid zich tegenover zijn oudere broer als de mindere op te stellen. Alles staat in het teken van een verzoening tussen de beide broers. Ongetwijfeld is daar veel spel en veel eigenbelang bij van de kant van Jakob, maar de verzoening lijkt niettemin echt. Als we hier Jakob met Israël mogen vereenzelvigen en Esau met Edom, en Edom weer met de volken, dan mag worden gezegd: in de verhouding tot Edom in het bijzonder en tot de volkeren in het algemeen getuigt deze tekst van een grote openheid. Dat komt ook overeen met andere passages in Genesis en uit de Jakobcyclus in het bijzonder. Niet alleen is er in het boek Genesis van meet af aan sprake van een universeel perspectief door de verhalen over de schepping van de mens, maar ook de belofte van de eigen vruchtbaarheid van Israël wordt op sommige cruciale punten verbonden, niet met vernietiging van en zelfs niet met heersen over maar met heil voor andere volken. In de Jakobcyclus staat de zegen, die Jakob met de hulp van Rebekka arglistig van zijn blinde vader verwierf bij de eerste vertelling (Gen. 27) nog bol van het "heersen over", zoals het hele hoofdstuk gedrenkt is in rivaliteit tussen de broers en in wrok en moordzucht van Esau. In het daarop volgende hoofdstuk wordt de zegen van Isaak over Jakob nog eens kort en bondig, maar ook zonder verwijzing naar heersen herhaald, met als kernwoorden "moge God almachtig je zegenen" (Gen. 28,1-5), waarop dan onmiddellijk het verhaal aansluit van Jakobs droom in Betel over de hemelladder. We mogen die droom dus beschouwen als een vervulling en bekrachtiging van Isaaks zegenwens, maar daarmee ook als commentaar op de inhoud van diens zegen. In de droom worden de oude beloften over land en nakomelingschap door God gedaan aan Abraham tegenover Jakob vernieuwd, maar tegelijk wordt wat in de zegen van Isaak in het voorgaande hoofdstuk nog slechts heersen was (Gen. 27,29.37.39-40), hier als het ware omgebogen tot een zegenrijke roeping en opdracht van Israël voor andere volken, want er wordt aan toegevoegd (Gen. 28,14): "door u en uw nakomelingschap zal zegen komen over alle geslachten van de aarde" (Willibrordvertaling), of "met u en met uw nageslacht zullen alle geslachten des aardbodems gezegend worden" (NBG).

Nu is wel door commentatoren opgemerkt, dat deze zegenwens in een vroegere versie waarschijnlijk anders heeft geluid. De verwijzing naar de volkeren zou aanvankelijk slechts entourage zijn geweest ter ondersteuning van het heil voor Jakob/Israël. Niet de volkeren werden gezegend, zoals in de huidige tekst het geval is, maar alleen nog Jakob/Israël; het zou Jakob/Israël zo voor de wind mogen gaan, dat het aan de andere volkeren wel zou moeten gaan opvallen. Geen beter bewijs, hoe goed het met Israël ging, dan dat de andere volken elkaar zouden gaan toewensen: het moge je gaan zoals het gaat met Israël! In het Hebreeuws was voor deze ingrijpende betekenisverschuiving slechts de verandering nodig van een werkwoordsvorm, van reflexief (hitpa`el) "elkaar zegenen" naar passief (nif'al) "gezegend worden". Het is inderdaad goed denkbaar, dat er zo'n brug bestaan heeft naar

onze huidige tekst toe, die anders inderdaad nogal plotseling uit de hemel komt vallen. Maar dit zou slechts eens te meer onderstrepen, welke soms misschien taalkundig heel kleine maar in geestelijke betekenis enorme veranderingen zich in Israël hebben voltrokken in de verhouding tot de andere volkeren. Jakob-Israël heeft minstens evenzeer geworsteld met de vraag hoe om te gaan met de volkeren, als Job-Israël met de vraag van de theodicee. In beide gevallen kreeg Israël vanuit de traditie oordelen van God aangereikt, waarnaar het zich niet zomaar kon voegen. Het was een strijd met God tegen God, en dat betekende tegelijk een gevecht met zichzelf, met de eigen traditie en met fundamentele keuzen in het leven. Vooral tijdens de ballingschap, toen het joodse volk een nieuw en vreemd gebied betrad, zoals Jakob het gebied van Esau, moest de oude vraag over de verhouding tot de volkeren op een geheel nieuwe manier worden gesteld en beantwoord. Als we de eindredactie van onze tekst mogen dateren uit die tijd (of misschien zelfs nog later), dan gaat het om verzoening in die situatie, ongetwijfeld met behoud van de eigen roeping als door God uitverkoren volk. Dat was geen vanzelfsprekendheid, geen gemakkelijke keuze, daarmee moet veel innerlijke strijd gepaard zijn gegaan. In psalm 137, die zich situeert aan de stromen van Babylon, wordt gebeden:

Reken toe, Heer, de zonen van Edom de dag van Jeruzalem, hoe zij riepen: 'Haal neer, haal neer, tegen de grond ermee!' Dochter Babels, gij straks verwoest, geprezen die u vergeldt wat gij bij ons aan hebt gericht. Geprezen die grijpt en verplettert uw kinderen tegen de rots! (Ps. 137,7-9).

In deze tekst blijkt zeer duidelijk, hoe Edom symbool werd voor de volken. Van verzoening met de volken is hier echter hoegenaamd geen sprake. Jakobs strijd aan de Jabbok, waar de aartsvader van God nogmaals diens zegen vraagt, zou misschien kunnen worden gezien als een worsteling met al dit soort gedachten.

Dat dit de enig juiste interpretatie van de tekst is willen we niet beweren, wèl dat de tekst mogelijk zo gelezen kan worden en dat hij, als hij zo gelezen wordt, niet alleen historisch interessante informatie verschaft over het verleden, maar bovendien richting wijst hoe wij kunnen omgaan met moeilijke vragen van het heden.