

J. RATZINGER - BENEDICTUS XVI

Geen berouw over genade en roeping

Opmerkingen bij het traktaat “De Judaeis”

Ten geleide

De verklaring van het Tweede Vaticaans Concilie over de verhouding van de Kerk tot de niet-christelijke godsdiensten *Nostra aetate*, waarvan het vierde artikel aan het jodendom gewijd is, werd op 28 november 1965 met een nagenoeg morele eenstemmigheid door de concilievaarders aangenomen en door de zalige paus Paulus VI gepromulgeerd. Vooral over dit vierde artikel was het oordeel van de concilieadviseur Joseph Ratzinger, dat in de verhouding tussen Kerk en Israël een “nieuwe bladzijde in het boek van de wederzijdse relaties” was opengeslagen (Joseph Ratzinger, *Die letzte Sitzungsperiode des Konzils*, Köln 1966, p. 68). Naar aanleiding van het 50-jarig jubileum van de promulgatie van *Nostra aetate* heeft de Vaticaanse commissie voor de godsdienstige betrekkingen met het jodendom een nieuw document gepubliceerd: *Want God kent geen berouw over zijn genadegaven noch over zijn roeping* (Rom. 11, 29).

Dit document werd in de openbaarheid gebracht met het doel “uitgangspunt te zijn voor een verdere theologische reflectie, om de theologische dimensie van de joods-katholieke dialoog te verrijken en te intensiveren”. Op deze uitnodiging is de emeritus paus Benedictus XVI vriendelijk ingegaan en heeft omvangrijke *Anmerkungen zum Traktat “De Judaeis”* geschreven, die echter niet voor de openbaarheid bestemd waren. Benedictus XVI heeft deze integendeel aan mij als voorzitter van de Vaticaanse commissie tot persoonlijke uitwerking overhandigd, toen ik hem afgelopen herfst weer eens mocht opzoeken. Na de tekst diepgaand te hebben bestudeerd ben ik echter tot de overtuiging gekomen dat de daarin neergeschreven theologische reflecties binnen het toekomstige gesprek tussen Kerk en Israël ingebracht zouden moeten worden. Ik heb daarom de emeritus paus gevraagd zijn tekst in het tijdschrift *Communio* te mogen publiceren. Ik ben dankbaar dat ik de emeritus paus Benedictus XVI heb kunnen overtuigen om zijn toestemming daartoe te geven. Zijn reflecties zijn namelijk een belangrijk antwoord op de uitnodiging van de Vaticaanse commissie tot een verdiepte dialoog tussen de katholieke Kerk en het jodendom, iets dat steeds

Joseph Ratzinger – paus Benedictus XVI ter harte is gegaan. Ik ben overtuigd dat de hier gepubliceerde bijdrage het gesprek tussen katholieken en joden zal verrijken.

Kurt kardinaal Koch,

Voorzitter van de commissie voor de godsdienstige betrekkingen met het jodendom.

I. Theologische betekenis van de dialoog tussen joden en christenen

Sinds Auschwitz is het helder dat de vraag naar het wezen van het jodendom opnieuw door de Kerk bedacht moet worden. Het Tweede Vaticaans Concilie heeft daartoe met de verklaring *Nostra aetate* fundamentele aanwijzingen gegeven. Allereerst moet gepreciseerd worden waarover het traktaat over de joden gaat. Het terecht veel geroemde boek van Franz Mussner over dit thema is eigenlijk een boek over de blijvende positieve betekenis van het Oude Testament. Dat is zonder meer zeer belangrijk, maar is geen antwoord op het thema *De Judaeis*. Onder jodendom in de eigenlijke zin verstaat men namelijk niet het Oude Testament, dat joden en christenen wezenlijk met elkaar gemeen hebben. Veeleer bestaan er in de geschiedenis twee antwoorden op de verwoesting van de tempel en de nieuwe radicale ballingschap van Israël. Deze twee antwoorden vormen het jodendom en het christendom. Weliswaar had Israël reeds meerdere keren een situatie van verwoesting van de tempel en verstrooiing moeten meemaken, maar toch altijd ook een wederopbouw van de tempel en een terugkeer naar het beloofde land mogen verhoppen. Dat was in de concrete situatie na de verwoesting van de tempel in het jaar 70 n. Chr. en definitief na het mislukken van Bar Kochba anders. Verwoesting van de tempel en verstrooiing van Israël moesten in de gegeven situatie minstens als zeer lang durend aanvaard worden en tenslotte is in de loop van de ontwikkeling steeds duidelijker geworden, dat de tempel met zijn erediens niet meer te herstellen was, zelfs wanneer de politieke situatie dat zou hebben toegestaan. Daar kwam voor de joden nog bij, dat er een antwoord gegeven was dat de verwoesting en verstrooiing vanaf het begin als definitief en de aldus ontstane situatie vanuit het geloof van Israël zelf als een te verwachten gebeuren vooronderstelde. Dat is de reactie van de christenen, die eerst immers nog niet volledig van het jodendom afgescheiden waren, maar er aanspraak op maakten de continuïteit van Israël in hun geloof voort te zetten. Zoals we weten, heeft slechts een klein deel van Israël dit antwoord kunnen aannemen, terwijl het merendeel zich

ertegen verzetten en langs een andere weg een oplossing moest zoeken. Beide wegen waren echter vanaf het begin geenszins duidelijk van elkaar gescheiden en zijn op deze wijze steeds weer in conflict met elkaar geraakt. De in aansluiting op de boodschap, het leven, het lijden en het kruis van Jezus van Nazareth ontstane gemeenschap is eerst in ieder geval binnen Israël een eigen weg gegaan, zoals de Handelingen van de apostelen laten zien. Vervolgens is dan stap voor stap haar verkondiging in de Griekse ruimte verbreed en daarbij in toenemende mate met Israël in conflict gekomen. Illustratief voor dit proces vormt het slot van de Handelingen, waar Paulus in Rome nog eenmaal met de joden probeert in contact te komen en ze voor de uitleg van de Schrift met betrekking tot het Jezus-gebeuren te winnen, en daarbij op afwijzing stuit, wat hij ook in Jes. 6, 9-10 voorspeld zag. Wanneer hier de scheiding van beide gemeenschappen definitief schijnt te zijn, heeft dat elders veel langer geduurd, zodat de dialoog doorging en beide zijden steeds weer met elkaar bleven worstelen.

De gemeenschap van de christenen heeft de eigen identiteit tot uitdrukking gebracht in de geschriften van het Nieuwe Testament, die voor het wezenlijke gedeelte in de tweede helft van de eerste eeuw ontstaan zijn. Het duurde echter nog geruime tijd voordat deze geschriften tot een canon samengegroeid waren die dan als normerend document voor de christelijke identiteit gold. Deze geschriften bestaan echter niet op zichzelf, maar zijn geheel en al betrokken op het "Oude Testament", wat wil zeggen op de Bijbel van Israël. De zin ervan is de authentieke uitleg van de oudtestamentische geschriften in het gebeuren rond Jezus Christus aan te tonen. Zodoende bestaat de christelijke canon wezenlijk uit twee gedeeltes: het "Oude Testament", de geschriften van Israël en nu van het jodendom, alsook het "Nieuwe Testament", dat vanuit Jezus het verstaan van het Oude Testament op authentieke wijze uitlegt. Beide gemeenschappen hebben dus de oudtestamentische geschriften nog steeds gemeenschappelijk, hoewel ieder met een andere uitleg. Daarenboven werd bij de christenen de ongeveer vanaf de derde eeuw ontstane Griekse vertaling van de oudtestamentische boeken naast en met de Hebreeuwse bijbel feitelijk als canonic erkend. In zoverre was de canon van de christenen omvangrijker dan die van de joden. Daarbij bestonden er tussen de Septuagint en de Hebreeuwse tekst niet geheel op te geven verschillen. Het jodendom heeft in de tijd van de langzame wederzijdse uitsluiting van zijn kant de Hebreeuwse tekst een definitieve gestalte gegeven en in de eerste eeuwen na Christus in de Misjna en de Talmoad zijn eigen lezing van de heilige geschriften normerend geformuleerd. Dat alles verandert niets aan het feit dat beide zijden een heilig boek gemeenschappelijk hebben.

In de tweede eeuw heeft echter Marcion met zijn beweging geprobeerd deze eenheid te verbreken, zodat jodendom en christendom twee tegengestelde godsdiensten zouden zijn. Vanuit zijn optiek heeft hij een canon van het Nieuwe Testament samengesteld die in strikte tegenpraak staat tot de Bijbel van Israël. De God van Israël (Oude Testament) en de God van Jezus Christus (Nieuwe Testament) zijn twee verschillende elkaar tegengestelde godheden. De God van het Oude Testament zou een god zijn van genadeloze gerechtigheid, die van Jezus Christus daartegenover een god van barmhartigheid en liefde. Dientengevolge heeft Marcion een nieuwtestamentische canon louter uit het evangelie van Lucas en tien brieven van Paulus samengesteld, die echter toch wel bewerkt moesten worden om op de gegeven doelstelling aan te sluiten.

Marcion is reeds na een kort actief optreden door de Kerk van Rome geëxcommuniceerd en zo is zijn godsdienstige opvatting uitgesloten als niet tot het christendom behorend. De bekoring van Marcion gaat echter wel door en duikt bij bepaalde situaties in de kerkgeschiedenis steeds weer op.

We stellen vast dat het jodendom en het christendom zich in een moeizaam proces van elkaar weg ontwikkeld hebben en tot twee gescheiden gemeenschappen zijn omgevormd, maar ondanks de gezagvolle geschriften, waarin ieder de eigen identiteit formuleert, toch door de gemeenschappelijke basis van het "Oude Testament" als hun gemeenschappelijke Bijbel met elkaar verbonden blijven. Op dit punt komt de vraag op, hoe nu de beide gescheiden en toch door een gemeenschappelijke Bijbel verbonden gemeenschappen over elkaar oordelen. Zo ontstond het traktaat *De Judaeis*, dat dikwijls *Adversus Judaeos* heet en een polemische strekking had. De negatieve oordelen over de joden, die ook de politieke en sociale problemen met elkaar weerspiegelen, zijn bekend en hebben steeds weer tot vijandige uitvallen naar joden geleid. Van de andere kant heeft de Kerk van Rome, zoals we hierboven reeds hebben gezien, in de tweede eeuw met de afwijzing van Marcion duidelijk gesteld dat christenen en joden dezelfde God aanbidden en de heilige boeken van Israël ook de heilige boeken van het christendom zijn. Het geloof van Abraham is ook het geloof van de christenen en Abraham is ook voor hen "de vader in het geloof".

Binnen deze fundamentele gemeenschappelijkheid is echter ook de tegenstelling van de interpretaties mee ingesloten.

1. Voor de joden is het duidelijk dat Jezus niet de Messias is en dat daarom de christenen zich ten onrechte op hun Bijbel, het "Oude Testament", beroepen. Hun basisargument is en luidt: de Messias brengt

de vrede. Christus heeft die niet in de wereld gebracht.

2. Daartegenover stellen de christenen dat na de verwoesting van de tempel in het jaar 70 en met het oog op de diaspora-situatie van Israël, waarvan het einde niet te voorzien was, het geschrift van het “Oude Testament” opnieuw uitgelegd moest worden en in de toen geldende vorm niet meer geleefd en begrepen kon worden. In zijn woord van de tempel die afgebroken en in drie dagen weer opgebouwd wordt, is Jezus al op het gebeuren van de verwoesting van de tempel vooruitgelopen en heeft Hij een nieuwe vorm van godsverering aangekondigd, waarbij centraal de gave van zijn lichaam zou staan. Tegelijk zou daarbij het Sinai-verbond tot zijn definitieve gestalte gebracht worden en een nieuw Verbond worden. Zo zou tegelijk het Verbond over alle gelovigen uitgebreid en daarmee aan de belofte van het beloofde land een definitieve betekenis gegeven worden.

Voor de christenen was het van hieruit evident dat de boodschap van Jezus Christus, zijn dood en opstanding, de door God zelf gegeven wending in de tijd betekende en daarmee de uitleg van de heilige boeken vanuit Jezus Christus als het ware door God gelegitimeerd was.

Traditioneel is het Oude Testament in drie soorten van boeken opgedeeld: *Thora* (Wet) – *Nebiim* (Profeten) – *Ketubim* (Wijsheidsboeken en Psalmen). Terwijl in het jodendom het gewicht geheel en al op de Thora ligt en praktisch de overige boeken met uitzondering van de psalmen – en vooral de profetische boeken – eerder secundair gewicht hebben, is het perspectief bij de christenen verschoven. Het gehele Oude Testament wordt nu als profetie, als *sacramentum futuri*, opgevat, in de zin dat ook de vijf boeken van Mozes wezenlijk profetie zijn. Dat betekent een dynamiseren van het Oude Testament, waarvan de teksten niet statisch op zich te lezen zijn, maar in hun geheel als een beweging naar voren – naar Christus toe – moeten worden verstaan. In de praktijk van de Kerk is er zo een concrete verdeling van afwegingen ontstaan: de Wijsheidsboeken zijn de basis van de morele aanwijzingen tijdens het geloofsonderricht en voor het leven van de christen in het algemeen, de Thora en de Profeten dienen gelezen te worden als een voorafgaande christologie. De Psalmen worden het grote gebedenboek van de Kerk. Traditioneel wordt David als de auteur ervan gezien. Voor de christenen is eerst pas Jezus Christus de werkelijke David en daarmee ook de bieder van de psalmen, vanuit en met wie wij ze lezen.

De oorspronkelijke historische betekenis van de teksten is daarmee niet opgeheven, maar dient overschreden te worden. Kenmerkend daarvoor zijn de beide eerste regels van het beroemde distichon over de vier betekenissen van de Schrift: *Littera facta docet. Quid credas allegoria.*

Moralis quid agas. Quo tendas anagogia.

Al bij Gregorius de Grote treedt evenwel in deze benaderingen een verschuiving op. De “allegorie”, de christologische lezing van alle geschriften, verliest aan betekenis, terwijl de morele zin steeds meer op de voorgrond komt. Wanneer dan bij Thomas van Aquino met een nieuwe kijk in de theologie de allegorie fundamenteel afgewezen wordt (alleen de letterlijke zin is argumentatief te gebruiken) en de facto de *Ethiek van Nicomachus* van Aristoteles tot grondslag van de christelijke moraal wordt, is het gevaar van een verlies aan betekenis van het gehele Oude Testament duidelijk.

II. Nieuwe kijk op het probleem in het Tweede Vaticaans Concilie

In nr. 4 van *Nostra aetate* wordt op beslissende wijze de verhouding tussen jodendom en christendom onder woorden gebracht. Historische vergissingen worden afgewezen en de werkelijke authentieke inhouden van de christelijke overlevering ter zake van het jodendom geformuleerd, waarbij een geldige maatstaf voor het nieuw samen te stellen traktaat *De Judaeis* gegeven wordt.

In 2015 publiceerde de commissie voor de godsdienstige betrekkingen met het jodendom *Reflecties aangaande theologische vragen in de katholiek-joodse betrekkingen naar aanleiding van het vijftigjarig jubileum van “Nostra aetate” (nr. 4)*, waarin de ontwikkelingen tot nu toe op gezagvolle wijze worden samengevat. Op basis van dit overzicht kan men zeggen dat de post-conciliaire nieuwe kijk op het jodendom in twee uitspraken samengevat kan worden:

1. De “substitutietheorie”, die tot dan toe het theologische denken in deze vraag bepaald had, dient te worden afgewezen. Deze houdt in dat Israël na de afwijzing van Jezus Christus zou hebben opgehouden drager van Gods beloften te zijn waardoor het aangeduid kon worden als volk “dat zo lang het uitverkoren volk was” (gebed bij de toewijding van heel het mensdom aan het allerheiligste Hart van Jezus).

2. Juist is veeleer het spreken over het nooit opgezegde verbond dat volgens het Concilie in aansluiting bij Rom. 9-11 ontwikkeld werd.

Beide stellingen zijn in de grond juist, maar zijn toch nog op vele punten onnauwkeurig en moeten kritisch verder worden bedacht.

Allereerst moet geconstateerd worden dat een “substitutietheorie” als zodanig voor het Concilie niet heeft bestaan. Geen van de drie uitgaven van het *Lexikon für Theologie und Kirche* (Buchberger-Rahner-Kasper) kent een trefwoord substitutietheorie en evenmin de protestantse lexica als bijvoorbeeld de *RGG*. Wel duikt in het register van de trefwoorden

van het Kasper-*LThK* het woord substitutietheorie onder de trefwoorden *Altes Testament II* (Breuning), *Israel III* (Breuning) en *Volk Gottes I* (W. Kraus) op.

Net zoals de “substitutietheorie” als zodanig niet heeft bestaan, is ook de voorstelling van Israëls plaats in de heilsgeschiedenis na Christus door de theologie nooit op eenduidige wijze opgevat. Juist is wel dat vanuit teksten als de gelijkenis van de pachters van de wijnberg (Mc. 12, 1-11) of ook die van het feestmaal (Mt. 22, 1-14; Lc. 14, 15-22) over de genodigden die niet komen en door anderen vervangen worden, de gedachte aan de verwerping van Israël de voorstelling van zijn functie in de tegenwoordige heilsgeschiedenis in verregeande mate bepaalde. Van de andere kant bleef toch duidelijk dat Israël resp. het jodendom steeds een bijzondere plaats behield en niet eenvoudigweg in de wereld van de godsdiensten onderdook. Twee gezichtspunten hebben vooral de gedachten aan een uitschakelen van het joodse volk uit de belofte steeds belemmerd:

a. Israël is onbestreden de bezitter van de heilige Schrift. Weliswaar zegt de tweede brief aan de Korintiërs dat er een sluier over de geest van Israël ligt wanneer Mozes wordt voorgelezen en deze pas wordt verwijderd bij de bekering tot de Heer Jezus Christus (2 Kor. 3, 15 e.v.). Maar het blijft toch dat het joodse volk met de heilige Schriften Gods openbaring in handen heeft. Kerkvaders als Augustinus hebben erop wezen dat Israël als niet-behoorend tot de gemeenschap van de Kerk toch dient te bestaan om van de authenticiteit van de heilige geschriften te getuigen.

b. Niet alleen Paulus spreekt over “heel Israël dat gered wordt” maar ook het Boek van de Openbaring van de heilige Johannes ziet twee groepen die gered worden. De 144.000 uit de twaalf stammen van Israël, die in andere bewoordingen hetzelfde uitdrukken wat Paulus met het woord “heel Israël” wil zeggen, en daarnaast “de grote menigte, die niemand tellen kon” als het aanduiden van de heidenen die gered worden. Dit eschatologische perspectief is vanuit de kijk van de nieuwtestamentische overlevering niet eenvoudigweg een zaak die na duizenden jaren aan het einde der tijden op de een of andere manier zal komen, want het “eindtijdelijke” is steeds hoe dan ook nu tegenwoordig.

Vanuit beide standpunten gezien is het voor de Kerk duidelijk dat het jodendom niet een godsdienst onder andere godsdiensten geworden is, maar een bijzondere plaats inneemt die derhalve als zodanig door de Kerk erkend moet worden. Op deze grondslag heeft zich in de middeleeuwen het idee van een dubbele beschermplicht van de paus ontwikkeld, die enerzijds de christenen tegen de joden moest verdedigen, maar

ook de joden diende te beschermen, zodat zij op zichzelf in de middeleeuwse wereld naast het christendom als *religio licita* konden bestaan.

De vraag naar de substitutie wordt niet alleen maar in het algemeen gesteld voor Israël als zodanig, maar wordt ook geconcretiseerd in afzonderlijke onderdelen als het gaat over de uitverkiezing: 1) de wetgeving van de eredienst waartoe gelijk met de eredienst in de tempel ook de grote feesten van Israël behoren; 2) de wetgeving van de eredienst met betrekking tot de afzonderlijke jood, zoals sabbat, besnijdenis, voorschriften voor voedsel en reinheid; 3) de juridische en morele regels van de Thora; 4) de Messias; 5) het beloofde Land.

Van hieruit dient dan ook de vraag naar het Verbond gesteld te worden.

III. Vraag naar de "substitutie"

We behandelen achtereenvolgens in een eerste gedeelte de wezenlijke elementen van de belofte waarop het begrip substitutie toegepast zou kunnen worden om in een tweede deel dan op de vraag naar het Verbond in te gaan.

Ad 1

Wat betekent het neen met betrekking tot de substitutie vanuit de door de Thora geregelde tempelcultus? Heel concreet: komt de Eucharistie in de plaats van het cultische offer, of blijven deze op zich toch noodzakelijk? Ik denk dat op dit punt zichtbaar wordt dat de statische kijk op wet en belofte, die op de achtergrond van een ongedifferentieerd neen tegenover de 'substitutietheorie' staat, doorbroken wordt. De vraag naar de cultus heeft zich in Israël aantoonbaar vanaf het begin in een dialectiek tussen kritiek op de cultus en trouw aan de cultische voorschriften afgespeeld. Ik zou daarvoor naar het derde hoofdstuk in het eerste deel van mijn boek *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung* willen verwijzen. De kant van de kritiek vinden we in teksten als 1 Sam. 15, 22; Hos. 6, 6; Am. 5, 21-27 en andere. Terwijl de kritiek op de cultus in de Helleense ruimte steeds meer tot een totaal afwijzen van het cultische offer voerde en in gedachten over het offer van de Logos een concrete verschijningsvorm vond, blijft in Israël steeds het besef dat het puur geestelijke offer niet voldoende is. Ik verwijs daarbij naar twee teksten: Dan. 3, 37-43 en Ps. 51, 19 e.v.

De psalm zegt in vers 18 e.v. eenduidig: "Ik weet: offers zult Gij niet verkiezen [...] mijn offer aan God, mijn berouwvol en nederig hart". Daarop volgen dan heel verrassend in vers 20 e.v. het gebed en de

voorspelling “[...] bouw Jeruzalems muren weer op! Dan zult Gij genadig aanvaarden, offers U gebracht naar den eis, offerdieren verteerd door het vuur, ... en jonge stieren tot uw altaren, om brandoffer te zijn”. Moderne exegeten zeggen hier dat conservatieve elementen dit op het einde weer hebben toegevoegd, hetgeen een vers eerder nog ontkend was. Er is inderdaad een zekere tegenspraak tussen deze verzen. Maar dat het laatste vers onbestreden tot de tekst van de canon hoort, laat toch zien dat het louter geestelijke offer alleen als niet voldoende werd ervaren. Iets gelijks is te zien in de boven vermelde tekst van Daniël.

Voor de christen betekent de totale overgave van Jezus in de dood aan het kruis de alleen vanuit God mogelijke en tegelijk noodzakelijke synthese van beide zienswijzen. De Heer tot in zijn lichaam geeft Zich geheel voor ons. Zijn offer omvat het lichaam, de totale reële, lichamelijke, materiële wereld. Maar dit offer is opgenomen in het Ik van Jezus Christus en aldus geheel en al tot in het persoonlijke verheven. Voor de christen is het daarmee duidelijk dat alle voorafgaande cultus zijn zin en vervulling alleen daarin kan vinden dat hij een opgaan naar het offer van Jezus Christus is. In Hem, naar wie de cultus steeds weer verwijst, is het geheel zinvol. Op deze wijze bestaat er eigenlijk geen “substitutie”, maar een onderweg-zijn, dat uiteindelijk een unieke werkelijkheid wordt, waardoor de offers van dieren noodzakelijk verdwijnen en de Eucharistie in de plaats (“substitutie”) treedt.

In plaats van de statische kijk op substitutie of niet-substitutie komt zodoende de dynamische beschouwing van de gehele heilsgeschiedenis, die in Christus de verwezenlijking van de volheid der tijden (vgl. Ef. 1, 10) bereikt.

Ad 2

Rond de ruimte en grenzen van de wetten op de cultus die betrekking hebben op de afzonderlijke personen (besnijdenis, sabbat, enz.) gaat de strijd bij de christenen over de vrijheid ten opzichte van de Wet, vooral bij Paulus. Heden ten dage is het duidelijk dat enerzijds deze regelingen een bescherming waren voor de identiteit van Israël bij de brede verstrooiing onder alle volkeren en dat anderzijds de opheffing van hun verplichtingen de voorwaarde voor het ontstaan van de gehele, wereldwijde verbreiding van het christendom onder de heidenen geweest is. In zoverre zijn juist deze vragen sinds de scheiding van Israël en de Kerk geen eigenlijk probleem meer voor beide zijden. Dat vanaf de zestiende eeuw in de interconfessionele polemiek protestanten aan katholieken het verwijt maken, dat ze met het zondagsgebod, het gebod voor de vrijdag enz. op een nieuwe wijze onder christenen de oude

wettelijkheid hebben ingevoerd (die oude normen door nieuwe “gesubstitueerd”) behoeft hier niet verder bediscussieerd te worden.

Ad 3

Wat de juridische en morele voorschriften van de Thora betreft, is het ook onder de joden door de concrete ontwikkeling van het recht duidelijk dat het zogenaamde casuïstische recht modellen biedt die aan ontwikkelingen onderhevig zijn. In zoverre is hier meningsverschil tussen christenen en joden niet nodig.

Wat echter de eigenlijk morele voorschriften betreft, die in de decaloog wezenlijk tot uitdrukking gebracht worden, daarvan geldt wat de Heer volgens de Bergrede in Mt. 5, 17-20 zegt, dat deze verder gelden, ook wanneer ze in een nieuwe situatie opnieuw gelezen moeten worden. Maar deze nieuwe lezing betekent geen opheffen en ook geen substitutie, maar verdieping van wat onveranderd geldig blijft. Hier gaat het feitelijk niet om substitutie.

Het is merkwaardig dat juist tegenwoordig velen beweren dat hier van substitutie sprake zou zijn. De acht zaligheden zouden toch in de plaats van de geboden gekomen zijn en de Bergrede in zijn geheel de moraal van het Oude Testament afflossen. Ik verwijs voor de gehele vraagstelling naar het vierde hoofdstuk van de eerste band van mijn boek *Jesus von Nazareth* (pp. 93-160). Een verkeerd verstaan van Paulus' gedachten is hiervan de reden, als zou hier in de basisopvatting van het christelijk leven een radicale substitutie hebben plaatsgevonden. Feitelijk is het ook bij Paulus volledig duidelijk dat het morele voorschrift van het Oude Testament, samengevat in het tweevoudige gebod van de liefde, ook voor de christenen blijft gelden, zij het in de nieuwe samenhang van de liefde en het geliefd worden door Jezus Christus. Hier gaan punt 1 en 3 bij Paulus in elkaar over en dat is dan het werkelijk christelijk nieuwe. De gekruisigde Christus heeft al onze schuld gedragen. In Israël waren het offer van de verzoendag en het dagelijkse verzoeningsoffer bestemd om al het onrecht van de wereld op te vangen en op te heffen. De dierenoffers konden evenwel alleen maar een gebaar zijn, dat vooruit reikte naar een werkelijke macht tot verzoening.

De Zoon van God, die al het leed en heel de schuld van de wereld op Zich heeft genomen, is nu precies deze overwinning. Met zijn dood in de doop verbonden te zijn, betekent voor de christen een geborgen zijn in de vergevende liefde van God. Het betekent echter niet dat het eigen leven nu niet meer van belang zou zijn en morele onderrichting voor hem niet meer zou bestaan. Het betekent daarentegen dat deze in eenheid met Christus in de innerlijke vrijheid van de liefde opnieuw

beleefd kan en moet worden.

Natuurlijk zal de strijd rond het christendom van Paulus verdergaan, maar ik denk dat er dan toch een nieuwe helderheid daarover moet zijn, dat de morele onderrichting in het Oude en Nieuwe Verbond uiteindelijk identiek is en dat hier geen eigenlijke “substitutie” plaats kan vinden.

Ad 4

De vraag naar het Messias zijn van Jezus is en blijft de eigenlijke strijdvraag tussen joden en christenen. Ook wanneer deze als zodanig niet zal ophouden de scheiding van de twee wegen aan te geven, dan heeft het nieuwere bijbelonderzoek van het Oude Testament toch ook nieuwe mogelijkheden tot dialoog geopend. De in de meer recente exegetische aangebrachte veranderingen qua dateringen en interpretaties van de grote woorden van de verwachting van Israël (Gen. 49, 10; Num. 24, 17; Sam. 7, 12-16; Ps. 89, 20-46; Am. 9, 14 e.v.; Jes. 7, 10-17; 9, 1-6; 11, 1-9; Mi. 5, 1-5; Hag. 2, 20-23; Zach. 4; 8-14 en verschillende psalmteksten) laten een veelstemmigheid en veelvormigheid in de verwachting zien, waarin de vergaande politiek bepaalde gestalten van de nieuwe David – van de “Messias-Koning” – maar een vorm van verwachting onder andere is. Juist is dat het *gehele* Oude Testament een boek van verwachting is. Tegelijkertijd geldt dat deze verwachting tot uitdrukking gebracht wordt onder wisselende gedaantes. Verder is juist dat de verwachting steeds minder naar aardse en politieke macht verwijst en de betekenis van het lijden als een wezenselement van de verwachting steeds meer op de voorgrond treedt.

Vanuit de nieuwtestamentische getuigenissen over Jezus wordt duidelijk dat Hij tegenover de titel van Messias en daarmee in het algemeen gepaard gaande voorstellingen kritisch stond. Dit wordt bijvoorbeeld zichtbaar in een opmerking van Hem over het Davidszoon zijn van Christus in aansluiting op psalm 110. Jezus herinnert eraan dat de Schriftgeleerden de Christus als zoon van David weergeven. In de psalm echter komt Jezus niet als zoon van David naar voren maar als zijn Heer (Mc. 12, 35 e.v.). Maar ook waar in het steviger tot stand komen van een belijdenis door de leerlingen en de titel van Christus-Messias op Jezus wordt toegepast, vervolledigt en corrigeert Jezus deze titel met de ermee gepaard gaande voorstellingen onmiddellijk door een onderrichting over het lijden van de bringer van het heil (vgl. Mc. 8, 27-33; Mt. 16, 13-23). Hij zelf heeft in zijn verkondiging nooit aangeknoopt bij de Davidische overlevering, maar hoofdzakelijk aan de bij Daniël omschreven gestalte van verwachting van de Mensenzoon. Voor het overige

is bij Hem de gedachte van de Passie, van het plaatsvervangende lijden en sterven en van de verzoening centraal geweest. De gedachte van de lijdende Godsknecht, van het heil doorheen het lijden is voor Hem wezenlijk: de liederen van de lijdende dienstknecht bij Jesaja, maar ook de mysterieuze lijdensvisioenen bij Zacharia bepalen zijn beeld van de bringer van het heil. In deze teksten worden de geloofservaringen van Israël ten tijde van de ballingschap en de hellenistische vervolging onder woorden gebracht en verschijnen als wezenlijke etappes op de weg van God met Zijn volk, die op Jezus van Nazareth uitloopt. Ook Mozes, die voor zijn volk opkomt en zijn eigen dood als plaatsvervangend aanbiedt, verwijst transparant naar de zending van Jezus toe. Peter Kuhn heeft in zijn belangrijke studie *Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen* (StANT 17, München 1968, 13, Text1) aangetoond dat ook voor het jodendom de gedachte van een zelfvernedering, zelfs van een lijden van God, niet vreemd is en dat er belangrijke benaderingen zijn tot de christelijke uitleg van de oudtestamentische heilsverwachting, ook wanneer er natuurlijk laatste verschillen blijven.

In de middeleeuwse discussies tussen joden en christenen werd gewoonlijk vaak van joodse zijde Jes. 2, 2-5 (Mi. 4, 1-5) als kern van de messiaanse verwachting geciteerd. Ten overstaan van deze woorden zou moeten blijken wie altijd een messiaanse aanspraak op de Messias stelt: "hij zal recht doen tussen de vele volken... Dan smeden zij hun zwaarden om tot ploegscharen en hun speerpunten tot sikkels. Geen volk heft het zwaard meer tegen een ander en de oorlog leren zij niet meer" (Jes. 2, 4; Mi. 4, 3 e.v.). Het is duidelijk dat deze woorden niet vervuld zijn, maar een verwachting blijven van wat nog komt.

In feite heeft Jezus de beloften van Israël veel ruimer verstaan, waarbij het lijden van God in deze wereld en aldus het lijden van de gerechte steeds meer een centrale plaats gaat innemen. Ook in zijn beelden van het Rijk Gods overheerst geenszins het triomfantelijke accent; ook deze worden gekarakteriseerd door de strijd van God rond en met de mensen. Op de akker van het Rijk Gods groeit in deze tijd het onkruid tezamen op met de tarwe en wordt niet uitgetrokken. In het vissersnet van God zijn er goede en slechte vissen. Het zuurdeeg van het Rijk Gods dringt maar langzaam van binnenuit de wereld in om deze te veranderen. In het gesprek met Jezus leren de leerlingen op weg naar Emmaüs dat juist het kruis de wezenlijke kern van de Messias-gestalte dient uit te maken. De Messias verschijnt niet op de eerste plaats gedacht vanuit de koninklijke gestalte van David. Het evangelie volgens Johannes als afsluitende samenvatting van de dialoog van Jezus met de joden, waarin tegelijk al de komende dialoog tussen joden en christenen weerspiegeld

wordt, heeft de centrale gestalte van Jezus en daarmee de betekenis van de verwachtingen van Israël anders gesitueerd: de wezenlijke uitspraak over de gestalte van de Beloofde staat voor Johannes in een samenhang met de gestalte van Mozes: “Een profeet zoals ik zal de Heer, uw God, uit uw midden... doen opstaan, naar wie gij moet luisteren” (Deut. 18, 15). Kenmerkend voor de gestalte van Mozes is wederom dat hij met de Heer “van aangezicht tot aangezicht was omgegaan” (Deut. 34, 10). Het boek Deuteronomium zelf merkt daarbij op dat de belofte tot dan toe onvervuld is gebleven en dat “er in Israël geen profeet meer is opgestaan als Mozes, die de Heer van aangezicht tot aangezicht gekend heeft” (Deut. 34, 10). Dat deze woorden van verwachten nu in Jezus vervuld zijn, zegt Johannes programmatisch in het eerste hoofdstuk van zijn evangelie: “Niemand heeft ooit God gezien; de Eniggeboren Zoon, die in de schoot van de Vader is, Hij heeft Hem doen kennen” (Jn. 1, 18; vgl. 13, 25). We kunnen dus in een eerste aanloop stellen dat Jezus niet onmiddellijk de voltooide, nieuwe wereld van de vrede wilde brengen, zoals dit in Jes. 2 en in Mi. 4 van te voren gezegd is, maar de mensen, ook de heidenen, God wilde tonen en hen Zijn wil openbaarde, die de ware verlossing van de mensen is.

In mijn analyse van de eschatologische redevoering van Jezus in de tweede band van mijn boek *Jezus von Nazareth* (pp. 39-68) heb ik aangetoond dat naar het geschiedenisbeeld van Jezus een “tijd van de heidenen” tussen de verwoesting van de tempel en het einde van de wereld zal komen, waarvan de duur allereerst natuurlijk als heel kort aangezien werd, maar die als onderdeel van de geschiedenis van God met de mensen wezenlijk is (pp. 57-61). Ook als deze periode van Gods handelen met de wereld niet als zodanig direct in de oudtestamentische teksten vast te stellen is, beantwoordt ze toch aan de ontvouwing van de verwachting van Israël, zoals deze zich in de latere tijd (Deutero-Jesaja, Zacharia enz.) steeds duidelijker voltrekt.

De heilige Lucas verhaalt ons dat Jezus, de verrezen Heer, op weg met twee leerlingen deze tegelijk op een innerlijke weg leidde. Hij leest als het ware met hen het Oude Testament nieuw. Zo leren ze de beloftes en verwachtingen van Israël en de gestalte van de Messias helemaal nieuw verstaan. Zij komen tot de ontdekking dat juist het lot van de Gekruisigde en Opgestane, die op mysterieuze wijze met de leerlingen onderweg is, in de Geschriften vooraf al aangeduid is. Zij leren een nieuwe lezing van het Oude Testament. Deze tekst beschrijft hoe het christelijke geloof in de eerste en tweede eeuw gestalte krijgt en geeft daarmee een weg aan, die steeds nieuw te zoeken en te begaan is. In de grond beschrijft hij daarmee ook het gesprek tussen joden en christe-

nen, zoals dat tot nu toe plaats had moeten vinden en waarmee helaas slechts zelden op zijn minst een begin is gemaakt.

De Kerkvaders waren van deze nieuwe schikking van de geschiedenis over het algemeen wel bewust, zoals bijvoorbeeld de opgang van de geschiedenis in een schema van drie (*umbra - imago - veritas*) geschilderd werd. De tijd van de Kerk ("tijd van de heidenen") is nog niet het komen van de open *veritas* (Jes. 2 en Mi. 4). Deze tijd is nog *imago*, hetgeen betekent een staan in het voorlopige, zij het met een nieuwe openheid. Bernardus van Clairvaux heeft deze stand van zaken als juist naar voren gebracht, wanneer hij het spreken van de tweevoudige komst van Christus in een drievoudige aanwezigheid van de Heer verandert en de tijd van de Kerk als een *Adventus medius* benoemt (*Jesus von Nazareth II*, p. 316).

Samenvattend kunnen we stellen dat de gehele geschiedenis van Jezus, zoals die in het Nieuwe Testament verhaald wordt vanaf het bericht over de bekeringen tot aan de geschiedenis met de Emmaüs-leerlingen, aantoonde dat de tijd van Jezus, een "tijd van de heidenen" is; niet een tijd van kosmische verandering waarin de definitieve beslissingen tussen God en de mens reeds gevallen zijn, maar een tijd van vrijheid. Hierin ontmoet God de mensen door de gekruisigde liefde van Jezus Christus om hen in een vrij ja bijeen te brengen in het Godsrijk. Het is de tijd van vrijheid en dat betekent ook een tijd waarin het kwaad nog steeds macht bezit. De macht van God is in deze tijd een macht van geduld en liefde, die tegenover de macht van het kwaad werkzaam blijft. Het is een tijd van het voor ons vaak al te groot voorkomende geduld van God – een tijd van overwinningen, maar ook van nederlagen van de liefde en de waarheid. De oude Kerk heeft het wezen van deze tijd samengevat in het woord "regnavit a ligno Deus". Onderweg met Jezus zoals de leerlingen van Emmaüs, leert de Kerk ons voortdurend het Oude Testament met Hem te lezen en aldus nieuw te verstaan. Zij leert ons te erkennen dat juist dit over de "Messias" vooraf is gezegd en zij zou in de dialoog met de joden steeds weer moeten proberen aan te geven dat dit alles "volgens de Schriften" is. Om die reden heeft de geestelijke theologie steeds weer de nadruk gelegd op het gegeven dat de tijd van de Kerk niet al het aankomen in het paradijs betekent, maar beantwoordt aan een wereldwijd veertig jaar durende Exodus van Israël; het is de weg van de bevrijden. Zoals Israël er in de woestijn steeds weer eraan herinnerd wordt dat het trekken door de woestijn een gevolg is van de bevrijding uit de slavernij van Egypte; zoals Israël onderweg steeds de terugkeer naar Egypte verlangde en het goed van de vrijheid niet als een goed erkennen kon, zo geldt dat ook voor de christenheid op de weg van haar

Exodus. Het geheim van de bevrijding en de vrijheid als geschenk van de verlossing te erkennen valt de mensen altijd zwaar, zij willen terug naar vóór de bevrijding. Maar steeds opnieuw mogen zij door de barmhartigheid van God ook leren dat vrijheid het grote geschenk is naar het ware leven toe.

Ad 5

De belofte van het Land is concreet aan de kinderen van Abraham als een volk in de geschiedenis toebedacht. De christenen verstaan zich weliswaar als werkelijke nakomelingen van Abraham, zoals vooral in de brief aan de Galaten indrukwekkend wordt onderstreept, maar niet als een volk in de aards-historische zin van het woord. Zij zijn immers een volk binnen alle volkeren en verwachten daardoor geen bepaald land in deze wereld. De brief aan de Hebreëen heeft dit verstaan van de belofte van het land met nadruk naar voren gebracht: “Door het geloof heeft Abraham als vreemdeling vertoeft in het land dat hem beloofd was; hij woonde er in tenten,... want hij zag uit naar de stad met fundamenten, waarvan God zelf de ontwerper en bouwer is” (Hebr. 11, 9 e.v.). “In geloof zijn zij allen gestorven, zonder te hebben ontvangen wat hun beloofd was. Zij hebben het heil alleen uit de verte gezien en begroet. Zij hebben zichzelf vreemdelingen en passanten op aarde genoemd” (Hebr. 11, 13). De brief aan Diognetus heeft deze zienswijze verder uitgewerkt. De christenen leven in hun respectievelijke landen als verantwoordelijke medeburgers en weten niettemin dat de eigenlijke stad en het land, waarnaar zij optrekken, in de toekomst liggen. De belofte van een beloofd land heeft dus betrekking op een toekomstige wereld en relateert het verschillend toebehoren tot specifieke landen. De dialectiek van een verantwoordelijk toebehoren tot deze wereld en een tegelijk onderweg zijn bepaalt het christelijk verstaan van land en volk en moet steeds opnieuw weer uitgewerkt, ondergaan en beleefd worden.

Daartegenover heeft het jodendom aan de gedachte van de concrete afstamming van Abraham vastgehouden en aldus op de een of andere wijze noodzakelijk een concrete binnenwereldlijke zingeving voor de belofte van het Land steeds weer nieuw moeten zoeken.

Het mislukken van de door delen van het rabbinaat theologisch ondersteunde opstand van Bar Kochba (132-135 n. Chr.) betekent weliswaar op de lange duur een afzien van zulke vormen van politiek messianisme; Maimonides (1135-1204) daartegenover heeft een nieuw richting geïntroduceerd in zoverre hij de verwachting van het beloofde land uit de theologische context heeft geprobeerd weg te halen om er een rationele gestalte aan te geven. Een concrete werkelijkheid is daar-

uit evenwel pas in de negentiende eeuw ontstaan. Het lijden van de grote joodse minderheid in Galicië en in het algemeen in het Oosten werd voor Theodor Herzl uitgangspunt tot het oprichten van het zionisme, dat als doelstelling voor ogen had de thuisloze, arme en lijdende joden weer een thuis en vaderland te geven. De gebeurtenissen van de Shoah maakten een eigen staat voor de joden nog dringender; in het vervallen Ottomaanse rijk waartoe het Heilige Land behoorde, zou het mogelijk moeten zijn het historische afkomstland van de joden tot hun land te maken. Daarbij was de reikwijdte van de innerlijke argumenten en van de concrete voorstellingen zeer breed. Een groot gedeelte van de zionisten was niet gelovig en heeft het land onder geseclariseerde vooronderstellingen tot een thuisland voor het joodse volk proberen te maken. Maar er waren in het zionisme ook steeds godsdienstige krachten werkzaam en tot verrassing van de agnostische vaders heeft zich in de nieuwe generatie niet zelden een aantrekking tot de godsdienst voltrokken. De vraag hoe men dit zionistische project te beoordelen heeft, was ook in de katholieke Kerk omstreden. Dat een theologisch begrepen inname van het land in de zin van een nieuw politiek messianisme onacceptabel is, was toch vanaf het begin de overheersende positie. Na de oprichting van de staat Israël in 1948 is een theologische zienswijze gevormd, die tenslotte de politieke erkenning van de staat Israël door het Vaticaan mogelijk maakte. Deze bestaat in de kern in de overtuiging dat een in de strenge theologische zin ontstane staat, een joodse geloofsstaat, die zich als de theologische en politieke vervulling van de beloften zou zien, naar christelijk geloven binnen de geschiedenis niet te denken valt en in tegenspraak staat tot het christelijk verstaan van de beloften. Tegelijk werd duidelijk gemaakt dat het volk der joden gelijk elk volk een natuurrechtelijke aanspraak op een eigen land bezit. Zoals zojuist aangeduid, lag het voor de hand de plaats daarvoor binnen de historische leefruimte van het joodse volk te zoeken, die in de politieke situatie van het uiteengevallen Ottomaanse rijk en het Britse protectoraat volgens de standaard van het internationale recht geregelde wijze kon gevonden worden. In deze zin heeft het Vaticaan de staat Israël als een moderne rechtsstaat erkend en ziet in deze staat een rechtmatig thuisland van het joodse volk, waarvan de fundering niet rechtstreeks uit de heilige Schrift afgeleid kan worden, maar die toch wel in een meer verwijderde zin de trouw van God tot het volk van Israël uitdrukt.

Het niet-theologische karakter van de joodse staat betekent weliswaar dat hierin niet de beloften van de heilige Schrift als zodanig als vervuld beschouwd kunnen worden. De gang van de geschiedenis laat integendeel een groeien en zich ontvouwen van de beloften zien, zoals

we dat ook bij overige inhouden van de belofte zagen. Reeds in de eerste grote verstrooiing van Israël onder koning Nebukadnezar was te midden van het oordeel de liefde van God voor Zijn volk werkzaam en gaf aan de verstrooiing een nieuwe en positieve betekenis. Pas tijdens de ballingschap is het godsbeeld van Israël, het monotheïsme, volledig tot ontwikkeling gekomen, want naar de gewone maatstaven was een god die zijn eigen land niet had kunnen verdedigen geen god meer. Tegenover de spot van de volkeren, die de God van Israël als overwonnen en zonder land beschouwden, kwam nu naar voren dat juist in het weggeven van het land de goddelijkheid van deze God oplichtte, die niet alleen een god van een bepaald land was, maar wie de wereld als geheel toebehoorde. Hij beschikte over de wereld en kon deze naar zijn wil ook nieuw verdelen. Aldus heeft Israël in de ballingschap definitief erkend dat zijn God een god boven alle goden is, die over de geschiedenis en de volkeren vrij kan beschikken.

De hellenistische vervolging van het jodendom berustte weliswaar naar eigen opvatting op een verlicht godsbeeld, dat voor alle gevormde mensen in principe eenduidig moest zijn, zodat voor de bijzonderheden en de zendingaanspraak van de God van Israël geen plaats meer overbleef. Maar precies in het conflict tussen het Griekse polytheïsme en de ene God van hemel en aarde, in wiens dienst Israël stond, is onder de God zoekende mensen van de oudheid een onverwachte wending tot de God van Israël gevolgd, die concreet tot uitdrukking kwam in de beweging van de “godvrezenden” die zich rond de synagogen verzamelden. In mijn proefschrift *Volk und Haus Gottes bei Augustin* heb ik de innerlijke motivering van dit gebeuren in connectie met de analyses van Augustinus verder geprobeerd te verduidelijken. De kern van het geheel kan men wellicht in het kort als volgt samenvatten: het antieke denken was tenslotte tot het tegenovergestelde gekomen van wat in de religies als het goddelijke vereerd werd, en gekomen tot een werkelijke opbouw van de wereld waarin de religieuze godheden uiteindelijk als irreëel verworpen moesten worden en de reële macht die de wereld had geschapen en doordrong, religieus irrelevant scheen.

In deze situatie verscheen de joodse God, die precies de overmacht van alle zijn naar voren bracht, zoals de filosofie deze had gevonden, tegelijk als religieuze kracht die deze mens aanspreekt en in wie de mens het goddelijke kan ontmoeten.

Het samenvallen van filosofische idee en religieuze werkelijkheid was iets nieuws en kon religie weer tot een rationeel verantwoorde werkelijkheid maken. In de weg stond alleen maar de binding van God met

een uniek volk en zijn rechtsbepalingen. Wanneer dan – zoals in de verkondiging van Paulus – deze binding los werd gemaakt en aldus de God van de joden door allen als hun god kon worden aangezien, was de verzoening tussen geloof en rede gelukt (zie ook mijn klein boek *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*).

Op deze wijze hebben de joden juist door hun definitieve verstrooiing over de wereld de deur naar God geopend. Hun diaspora is niet zonder meer en niet op de eerste plaats een toestand van straf, maar betekent een zending.

IV. Het “nooit opgezegde Verbond”

Met alles wat nu toe gezegd is hebben we stelling genomen ten aanzien van het eerste basiselement van de nieuwe consensus ter zake van christendom-jodendom zoals dat naar voren kwam in de overdenkingen uitgebrachte door de commissie van de godsdienstige betrekkingen tot het jodendom. Dit eerste basiselement zegt dat ter beschrijving van de verhouding christendom-jodendom de “substitutietheorie” niet geschikt is. We hebben deze stelling met betrekking tot de basiselementen bestudeerd die bovenal de uitverkiezing van Israël laten zien en zijn daarbij tot het resultaat gekomen dat de stelling weliswaar in de goede richting gaat, maar op afzonderlijke onderdelen opnieuw moet worden bedacht. Nu dienen we het tweede element van deze nieuwe consensus nader te bezien, waarbij sprake is van het “nooit opgezegde Verbond”.

De vermelde “overdenkingen” onderstrepen dat de stelling “het Verbond dat God met het Volk van Israël gesloten heeft, blijft bestaan en verliest nooit zijn geldigheid” (p. 42) niet in *Nostra aetate* voorkomt, maar voor het eerst door Johannes Paulus II op 17 november 1980 in Mainz uitgesproken werd. Vervolgens is deze uitspraak in de *Catechismus van de Katholieke Kerk* opgenomen (nr. 121) en behoort in zoverre in zekere zin tot de hedendaagse leerinhoud van de katholieke Kerk.

Zoals in het geval van de substitutietheorie moet ook hier de kern van wat er gezegd wordt als juist worden beschouwd, maar behoeft op afzonderlijke onderdelen veel precisering en verdieping. Allereerst valt daarbij gewoon vast te stellen dat Paulus in Rom. 4 bij het optellen van de bijzondere gaven niet van “Verbond” spreekt, maar van de “verbonden”. Feitelijk is het onjuist, wanneer Verbond in onze theologie in het algemeen in het enkelvoud of ook alleen maar in het strakke tegenover elkaar staan van het Oude (eerste) en Nieuwe Verbond wordt gezien. Voor het Oude Testament is “Verbond” een dynamische werkelijkheid, die geconcretiseerd wordt in een zich ontvouwende rij van verbonden.

Ik vermeld daarbij als de belangrijkste hierin het verbond met Noach, met Abraham, met Mozes, met David en tenslotte de beloftes van het nieuwe verbond in hun verschillende vormen.

Wat het verbond met David betreft, nemen de proloog van Matteüs en het kindheid-evangelie van Lucas stelling. Beide tonen elk op eigen wijze hoe het verbond van de kant van de mensen verbroken is en ten einde kwam, maar hoe God aan de boomstronk van Isaï een twijg ontspruiten laat, waarmee het verbond vanuit God nieuw begint (vgl. Jes. 11, 1). De dynastie van David gaat zoals alle aardse dynastieën ten onder. En toch wordt de belofte vervuld: aan Zijn rijk zal geen einde komen (Lc. 1, 33).

Voor onze vraagstelling is de brief aan de Galaten, waar in hoofdstuk 3 en 4 een vergelijking tussen het verbond met Abraham en Mozes gemaakt wordt, belangrijk. Van het verbond met Abraham wordt gezegd dat het universeel en zonder voorwaarde geschonken is. Daartegenover is het verbond met Mozes 430 jaar later uitgevaardigd. Dat het begrensd is en gebonden aan de voorwaarde van het onderhouden van de Wet, betekent ook dat het kan mislukken als de voorwaarden niet vervuld worden; het heeft een tussenfunctie, maar heft het definitieve en universele van het verbond met Abraham niet op.

Een nieuwe fase in de theologie van het Verbond komen we tegen in de brief aan de Hebreëen, die de bij Jer. 31 bijzonder helder uitgebrachte belofte van het nieuwe Verbond weer opneemt en tegenover de tot dan toe bestaande verbonden stelt, die hij alle onder het steekwoord van het "eerste verbond" samenvat, dat nu door het definitieve "nieuwe" verbond afgelost is. Het thema van het nieuwe Verbond komt in verschillende variaties ook voor bij Jeremia, Ezechiël, Deutero-Jesaja en Hosea. Bijzonder indrukwekkend is de schildering van de liefdesgeschiedenis tussen God en Israël in hoofdstuk 16 van Ezechiël. God neemt Israël ten tijde van haar jeugd liefdevol bij Zich op in een verbond van liefde, dat definitief moet zijn. Israël is niet trouw en is overspelig met alle mogelijke godheden. Gods toorn daarover is niet het laatste woord, maar Hij neemt het in een nieuw en niet meer te verwoesten verbond bij Zich op. Aan het woord van het "nooit opgezegde verbond", dat we hier onderzoeken, is juist dat er geen opzegging van de kant van God is. Wel behoort tot de reële geschiedenis van God met Israël de verbondsbreuk van de kant van de mens, waarvan de eerste vorm in het boek Exodus beschreven wordt. De lange afwezigheid van Mozes wordt voor het volk aanleiding zichzelf een zichtbare god te geven, die het aanbidt. "De mensen gingen zitten om te eten en te drinken, daarna gaven zij zich aan feestelijk vermaak over" (Ex. 32, 6). De teruggekeerde "Mozes

zag, hoe verwilderd het volk was” (Ex. 32, 25). Hij smeed bij het zien van het verbroken verbond de door God zelf beschreven tafelen weg en brak ze stuk (Ex. 32, 19). Gods erbarmen schonk Israël weliswaar de tafels terug, maar deze zijn steeds als vervangtafels tegelijk ook een waarschuwingsteken dat aan het verbroken verbond herinnert.

Wat betekent dit voor onze vraagstelling? De verbondsgeschiedenis tussen God en Israël is enerzijds door de continuïteit van Gods uitverkiezing onverwoestbaar gedragen, maar tegelijkertijd door het gehele drama van het menselijk falen mede bepaald. Het woord “Verbond” kan evenwel bij de oneindige verscheidenheid van verbondspartners niet in de zin van gelijksoortige partners opgevat worden. De ongelijkheid van beide partners laat het verbond eerder als een oosters model zien van de wijze waarop een hogere vorst toegevingen lijkt te doen. Dit wordt ook tot uitdrukking gebracht in de spraakvorm, waarin niet het partner-woord *syntheke*, maar in plaats daarvan *diatheke* gekozen is, om welke reden de brief aan de Hebreëen niet van “Verbond” spreekt, maar van “Testament”. Dienovereenkomstig heten de heilige boeken in het algemeen niet het Oude en Nieuwe Verbond, maar Oude (eerste) en Nieuwe Testament.

De gehele weg van God met zijn volk komt tenslotte tot een samenvatting en definitieve gestalte bij het avondmaal van Jezus Christus, dat voorafgaat aan het Kruis en de Opstanding en deze in zich bevat. We hoeven hier niet in te gaan op de gecompliceerde problemen van de wording van beide groepen van overlevering – Marcus-Matteüs aan de ene kant en Lucas-Paulus aan de andere kant. Van de ene kant wordt de traditie van de Sinaï opgenomen. Wat daar gebeurt is, wordt hier definitief voltrokken en zo wordt de belofte van het Nieuwe Verbond van Jer. 31 een tegenwoordigheid. Het verbond van de Sinaï was in wezen altijd al belofte, een opgang naar het definitieve. Na alle verwoestingen is er de tot de dood van de Zoon gaande liefde van God, die zelf het Nieuwe Verbond is.

Laten we nu proberen een definitief oordeel over de uitdrukking van het “nooit opgezegde Verbond” te vinden. We hebben allereerst twee taalbezwaren moeten wegnemen: Het woord “opzeggen” behoort niet tot de taalschat van het goddelijk handelen. “Verbond” is de in de Bijbel beschreven geschiedenis van God met de mensen, het is geen enkelvoud maar verloopt in stadia. Nu moeten we naast deze formele bezwaren ook inhoudelijk kritisch zeggen dat dit het reële drama van de geschiedenis tussen God en de mens niet onder woorden brengt. Inderdaad, de liefde van God is onverwoestbaar. Maar tot de verbondsgeschiede-

nis tussen God en de mens behoort ook het menselijk falen, van de verbondsbreuk en daarmee gepaarde gaande gevolgen: de verwoesting van de tempel, de verstrooiing van Israël, de roep tot ommekeer, die de mens nieuw tot het Verbond in staat stelt. De liefde van God kan niet eenvoudigweg het neen van de mens ignoreren. Het verwondt Hemzelf en zo noodzakelijk ook de mens. Wanneer in de profetische boeken zoals ook in de Thora Gods toorn en de gehele hardheid van Zijn straffen geschetst wordt, dan moet men toch ook voor ogen houden, dat Gods straffend handelen eveneens voor Hem zelf een lijden wordt. Het is niet het einde van Zijn liefde, maar een nieuwe fase ervan. Ik citeer hier een tekst waarbij het bij elkaar zijn van toorn en liefde en daarmee het definitieve van de liefde duidelijk wordt. Na alle dreigingen die voorafgingen, komt in Hosea 11, 7-9 de reddende liefde van God in al zijn grootheid naar boven: “Mijn volk verhangt zich aan zijn ontrouw aan Mij; zij roepen Baäl wel aan, maar die maakt hen niet los uit de strop. Hoe zou Ik echter u kunnen prijsgeven, Efraïm, u kunnen overleveren, Israël?... Mijn hart slaat om, heel mijn binnenste wordt week. Neen, Ik wil mijn vlamme toorn toch niet koelen, Efraïm niet opnieuw te gronde richten”. Tussen de schuld van de mens en de dreiging van een definitief vernietigen van het Verbond ligt het lijden van God: “Mijn hart slaat om [...] want Ik ben God, Ik ben geen mens [...] Ik laat mij niet gaan in mijn toorn”. Wat hier groot en schokkend wordt gezegd, wordt gerealiseerd in de woorden van Jezus bij het laatste avondmaal: Hij levert Zichzelf uit aan de dood en opent aldus in de verrijzenis een nieuw Verbond.

Het stichten van het verbond van de Sinaï, omgezet in het nieuwe Verbond in het bloed van Jezus, hetgeen betekent in zijn de dood overwinnende liefde, geeft het Verbond een nieuwe en voor altijd geldende gestalte. Jezus geeft daarmee te voren de twee historische gebeurtenissen aan, die kort erna feitelijk de situatie van Israël en de concrete vorm van het verbond van de Sinaï fundamenteel hebben veranderd: de verwoesting van de tempel, die zich steeds meer als onherroepelijk uitwees en de verstrooiing van Israël in een wereldwijde diaspora. Hier raken we aan het “wezen” van het christendom en aan het “wezen” van het jodendom, dat van zijn kant in Talmoed en Mischna een antwoord op deze gebeurtenissen heeft ontwikkeld. Hoe kan nu het Verbond worden geleefd? Dat is de vraag die de concrete werkelijkheid van het Oude Testament in twee wegen, het jodendom en het christendom, gescheiden heeft.

De formule van het “nooit opgezegde Verbond” kan dan wel in een eerste fase van de nieuwe dialoog tussen joden en christenen behulp-

zaam geweest zijn, maar op de duur deugt ze niet om de grootheid van de werkelijkheid enigermate passend tot uitdrukking te kunnen brengen. Wanneer men korte omschrijvingen nodig vindt, dan zou ik vooral naar twee woorden van de heilige Schrift willen verwijzen, waarbij het wezenlijke op een geldige manier wordt uitgedrukt. Met betrekking tot de joden zegt Paulus: “Want God kent geen berouw over zijn genadegaven noch over zijn roeping” (Rom. 11, 29). Tot allen zegt de Schrift: “Als wij volharden, zullen wij met Hem heersen. Als wij Hem verloochenen, zal Hij ons verloochenen. Als wij ontrouw zijn, blijft Hij trouw: Zichzelf verloochenen kan Hij niet” (2 Tim. 2, 12 e.v.).

Paus Benedictus XVI (1927) (J. Ratzinger) promoveerde in de theologie en doceerde als hoogleraar aan verschillende Duitse universiteiten. Hij is medeoprichter van het tijdschrift *Communio*. In 1977 werd hij gewijd tot aartsbisschop van München-Freising en in 1981 benoemd tot prefect van de Congregatie voor de geloofsleer. In 2005 werd hij tot paus verkozen. Om gezondheidsredenen trad hij af in 2013.

De tekst is uit het Duits vertaald door G. Wilkens en M. Witkamp.