

“VOLK VAN GOD
EN GEMEENSCHAP VAN
DE GELOVIGEN”

*Pleidooie voor
een zorgzame kerkopbouw*



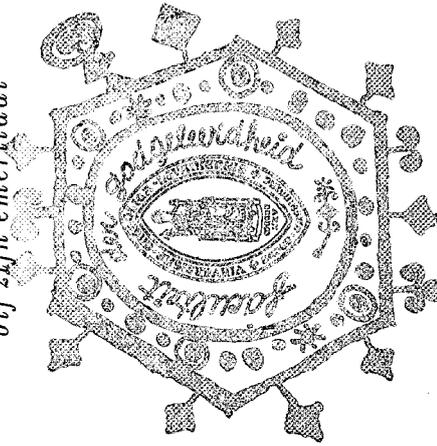
avethede

J. HAERS, T. MERRIGAN & P. DE MEY (RED.)

“VOLK VAN GOD
EN GEMEENSCHAP VAN
DE GELOVIGEN”

*Pleidooien voor
een zorgzame kerkopbouw*

*Aangeboden aan
Professor Robrecht Michiels
bij zijn emeritaat*



averbode

INTERRELIGIEUZE ONTMOETING ALS UITDAGING AAN HET CHRISTELIJK ZELFVERSTAAN

Didier Pollefeyt

*Judaism constitutes a divine protest
against the self-idolatries of Christians
and the Christian community. (A. R. Eckardt)*

1. DE KERK ALS SUBSTITUTIE VOOR DE SYNAGOGE

Het kan een historisch drama genoemd worden dat Jezus, hét symbool van de band tussen joden en christenen, het teken en de oorsprong is geworden van meningsverschillen en zelfs geweld tussen beide geloofsgemeenschappen. De jood Jezus van Nazareth belichaamt in het perspectief van de joods-christelijke dialoog een paradox: hij verenigt en verdeelt joden en christenen. Wat de interreligieuze ontmoeting tussen jodendom en christendom zo moeilijk, en tegelijk zo belangrijk maakt, is het feit dat de belangrijkste verschillen tussen beide aan het licht treden in hun radicaal verschillende interpretatie van die zaken die hen juist het sterkst verenigen, en geen van deze zaken is meer cruciaal dan de figuur van de jood Jezus. Anders gezegd, tussen de Kerk en de Synagoge staat de Gekruisigde. Vooral nog lijkt Hij joden en christenen vooral te verdelen.

Historisch gesproken konden christenen blijkbaar niet anders dan het joodse 'Neen' ten aanzien van de persoon van Jezus te interpreteren als een absolute aanfluiting van hun christelijke identiteit. Ze zagen, en zien soms nog steeds in het blijvend voortbestaan van het jodendom als een levende religie (en niet slechts als de historische voorloper van het christendom) de dreiging van een voorstelling van het christendom als een twijfelachtige en zelfs onbetrouwbare godsdienst (want het joodse volk kan toch beter dan wie ook op grond van haar kennis van de bijbel weten hoe de Messias eruit moet zien). Daarom konden christenen het eeuwenlange voortleven van het jodendom langs hun zijde

moelijk tolereren. De protestantse theoloog Karl Barth typeert het als volgt: 'Het bestaan van de Synagoge naast de Kerk is een ontologische onmogelijkheid, een wonde, een gapend gat in het lichaam van Christus, iets wat onverdraaglijk is'.

In het symbolische jaar 1933 stelde de Duitse Kardinaal van Faulhaber in een van zijn bekende preken dat Israël na de dood van Christus ontslagen is van de dienst aan de Openbaring. 'Zij [Israël] heeft de uitnodiging niet gezien. Ze heeft de Aangekondigde van de Heer verstoort en verworpen, en Hem tot het Kruis gedreven. De Dochters van Sion [de joden] ontvingen de rekening van de scheiding en vanaf toen zwerven de joden, voor eeuwig rusteloos, over de aarde'². In dit perspectief is met het verschijnen van Christus in de geschiedenis het verbond van God met het jodendom afgebroken. Voor christenen is het vaak onbegrijpbaar waarom het joodse volk Jezus niet als de Verlosser wil aanvaarden. Doorheen de eeuwen hebben de christenen zich daarom vaak afgevraagd of Israël nog wel het volk van God is, en of de Kerk Israël niet vervangen heeft. Het positieve antwoord op deze laatste vraag wordt in de literatuur ook beschreven als 'theologie van de substitutie', ook 'vervangings-theologie' of 'aanschaffings-theologie' genoemd³. Christenen namen (nemen) aan dat de uitverkiezing van het joodse volk nu definitief en exclusief op hen is overgegaan dankzij hun christelijk geloof in Jezus als de Messias. De Kerk had voor altijd en helemaal de plaats van het jodendom ingenomen. De implicatie van zo'n theologie is dat er niet langer plaats is voor Israël op zich in Gods Heilsplan. Israël kan na Jezus geen enkele rol meer spelen in de gewijde geschiedenis van openbaring en bevrijding. Het joodse 'Neen' aan Jezus, de Messias, betrekende met andere woorden het einde van Gods bekommernis voor Israël. De nieuwe uitverkorenen; het ware, spirituele Israël; het nieuw verbond bekleedt nu de belangrijkste en enige plaats en eist de rechten en privileges van het verworpen joodse volk op.

Bijgevolg stelden christelijke exegese, liturgie en catechese de relatie tussen het eerste en het tweede testament voor in termen van 'belofte en vervulling', 'oud en nieuw', 'tijdelijk en definitief', 'schaduw en realiteit'. De ultieme consequentie van deze substitutietheologie is dat Israël, ooit de geliefde van God, na haar uitnodiging gemist te hebben, haar uitverkiezing verloor en daarmee haar recht op bestaan. Israël is een vervloekt volk, of in het beste geval een voorbijgestreefd volk. Veel christenen delen nog steeds de mening dat door de dood en verrijzenis van Christus het 'oud' verbond in onbruik is geraakt.

Deze substitutietheologie nam al vlug zo'n belangrijke plaats in binnen het vroegchristelijke denken, dat het niet verwonderlijk is dat het gedurende eeuwen een onbetwist element was van christelijk geloof en leer, in de kerken van het Westen én van het Oosten (het christelijk anti-judaïsme is historisch nooit

een twistpunt geweest tussen de kerken). Reeds in de tweede eeuw sprak de kerkvader Tertullianus van het 'onterven van het joodse verbond en de joodse uitverkiezing, in het voordeel van de christenen'⁴. Dit substitutiedenken werd zelfs gegrond in de evangeliën, meer bepaald in de passieverhalen die de joden zouden afschilderen als vijanden van Christus en hen verantwoordelijk achtten voor de dood van Jezus (het zogenaamde deicide- of Godsmoordmotief, zie bijvoorbeeld Mt 27.25). Het joodse volk is niet langer het volk van God. De gebeurtenissen van Goede Vrijdag betekenen het einde van de joodse geschiedenis. Het voortbestaan van de joden werd in die lijn vooral gedacht in termen van goddelijke verwerping en vergelding, omdat men de joden niet enkel zag als zij die Christus hadden gedood, maar ook als zij die zo verhard waren, dat ze Hem in de loop van de geschiedenis bleven verwerpen.

Een gevolg van deze substitutietheologie is een moralistische, apologetische en intolerante religieuze houding van christenen tegenover het joodse volk: als jullie verstaan over de zaken betreffende Jezus van Nazareth niet identiek is aan dat van ons, dan zijn jullie de vijand van de waarheid en enkel geschikt om (financieel of letterlijk) opzij gezet te worden. De theologische stelling dat met het komen van Christus de historische roeping van Israël vervuld is, dat haar rol in de gewijde geschiedenis uitgespeeld is, werd zo de hoeksteen van het theologische anti-judaïsme. Aan het jodendom op zich werd geen voortdurende en definitieve bevrijdende rol toegekend, maar enkel in zoverre het bijdroeg tot de geschiedenis van het christendom.

II. THEOLOGIE VAN DE DISCONTINUITÉIT

De christologie speelde een beslissende rol in de rechrvaardiging van de eeuwenlange jodenhaat die het resultaat was van dergelijk theologisch anti-judaïsme. Ruether noemt het anti-judaïsme zelf de 'rechterhand van de christologie'⁵. Met McGarry en Eckhardt noemen we dit soort van christologieën die in dienst staan van de substitutieve relatie tussen jodendom en christendom 'christologieën van de discontinuïteit'⁶. Christelijke protagonisten van deze 'christologieën van de discontinuïteit' stellen de gebrokenheid van Israëls oorspronkelijke uitverkiezing voorop. Het christendom is de opvolger van het jodendom, christenen vormen de 'gelovige rest', die waarlijk de heilige rol van Israël voortzet. In deze christologieën is het gebruikelijk dat het accent wordt gelegd op de unieke en universele reddingswerkzaamheid van Christus. Elke van deze christologieën ziet Jezus als de perfecte vervulling van alle oudtestamentische profetieën. In Christus vond Israël zijn vervulling en nieuwe bestaansgrond. Christus is de nieuwe uitverkorene van God, en diens Kerk, zijn Lichaam, is het nieuwe Godsvolk. De christologieën van de discontinuïteit benadrukken dus het unieke en definitieve van Christus als de enige heils-

bemiddelaar; Christus als de vervulling van de joodse hoop en profetieën; Christus als de leider en verpersoonlijking van het Nieuwe Israël; Christus als de Messias. Hieruit volgt ook de noodzaak om Jezus Christus aan het joodse volk te verkondigen. De extreme houding van de christologische discontinuïteit lijkt zelfs te zeggen dat Jezus de Christus was *omdanks zijn jood-zijn*, in plaats van *dankzij* het feit dat Hij joods was. Theologen met deze christologische positie zijn niet echt geïnteresseerd in de joods-christelijke dialoog. De joden vormen geen speciale categorie van niet-christenen in de universele zending van de Kerk (missie). Het huidige voortbestaan van het Israëlitische volk stelt geen specifieke vragen voor hun eigen theologische positie.

Meer in het algemeen beweert een christologie van de discontinuïteit dat het kwaad eens en voorgoed door het Christusgebeuren is overwonnen. De geschiedenis van de mensheid wordt gezien als een periode van onverlostheid tot op het moment dat Christus kwam. Het geloof in Jezus als de Christus is de toegangspoort tot de nieuwe Messiaanse tijd. In haar bekende studie *Faith and Fratricide*⁷ toont Ruether aan hoe christenen Jezus enkel als de vervulling van de (joodse) profetieën konden zien, dankzij een dubbel proces, namelijk door enerzijds het eschatologische te *historiseren* (vooral Lucas, die de Kerk, bij het uitblijven van Jezus' eindtijdelijke wederkomst, interpreteerde als de vestiging van het Koninkrijk op aarde dat het uitverkoren volk verving), en door anderzijds het eschatologische te *spiritualiseren* (vooral Johannes en Paulus, die de eschatologische gebeurtenissen van de Messiaanse tijd omzetten in innerlijke transformaties eerder dan ze te beschouwen als zichtbare gebeurtenissen in de sociohistorische werkelijkheid, zoals in het jodendom centraal staat). Het gevolg van dit tweevoudig proces was een spiritueel, politiek en ecclesiologisch triumfalisme van de kerk, dat haar blind maakte voor concreet kwaad, vooral in en veroorzaakt door haar eigen christelijk verhaal. Voor Paul Van Buren is de ironie van de klassieke christologische traditie dat ze daardoor de aanduiding 'Zoon van God' – in oorsprong een joodse term voor dienstbaarheid, trouw en nederigheid – tot een machtsritueel maakte, die overheersing en verdigging opriep⁸.

Een specifiek exegetisch gevolg van deze christologieën van de discontinuïteit is dat de joden impliciet worden beschouwd als blind voor de diepere theologische en spirituele betekenis van hun eigen geschriften (in het bijzonder het Eerste Testament), aangezien het enig juiste begrip ervan het christologische is. Christologieën van de discontinuïteit zullen de 'typologie' aanbevelen als exegetische methode om de Hebreeuwse Bijbel te benaderen. De typologie is een manier om de Bijbel te lezen, waarbij gebeurtenissen uit het Nieuwe Testament voorgesteld worden als een vervulling van de gebeurtenissen van de Hebreeuwse Bijbel⁹. Zo wordt de Hebreeuwse Bijbel in de christelijke liturgie

vaak gereduceerd tot een allegorische betekenis (eerste lezing: O. T., tweede lezing en evangelie: N. T., gevolgd door een typologische preek). De typologische lezing maakte dat christenen de karakters en gebeurtenissen uit de Hebreuwse Bijbel exclusief gingen zien als types of figuren die een voorbereiding waren op de karakters en gebeurtenissen van het Nieuwe Testament. De typologie kan samengevat worden met het bekende adagium van Augustinus: 'Het Nieuwe Testament ligt verborgen achter het Oude en het Oude Testament wordt ontsluitend in het Nieuwe'.

Typologie op zichzelf is ons inziens niet verkeerd. Het kan een vruchtbare exegetische methode zijn, die trouwens al in de Tenach werd toegepast, en die ook behoort tot het Nieuwe Testament, zoals wij later zullen aantonen. Maar cultuurhistorisch gesproken waren de gevolgen van de typologie bijna altijd negatief en beschuldigend naar het jodendom toe. Het werd een instrument van de christologieën van de discontinuïteit. Het verbond tussen God en Israël werd gezien als een louter voorbereidende fase in de heilsgeschiedenis, zonder enige intrinsieke waarde op zich en enkel betekenisvol in het licht van de komst van Christus. Zo werd dit soort typologie een apologetisch instrument dat, net zoals in de twistliteratuur (*Adversus Iudaeos*), wordt gebruikt als uiting van twijfel over de intrinsieke waarde van het jodendom. In de handen van christelijke interpretatoren wordt Kaïn bijvoorbeeld typologisch de oudere broer (typologisch: de jood), die zijn jongere broer Abel (typologisch: Christus) vermoordt (typologisch: deicide). Kaïn is daarom gedoemd te vluchten (typologisch: de 'zwervende jood', de jood zonder land), en draagt een merkteken (het Kaïnteken) dat hem onderscheidt van de anderen (typologisch: de besnijdenis). Zo staat de typologie der christenen toe het 'Oude' Testament te lezen 'met een christelijke bril'. En omdat de joden die niet hebben, zien ze enkel de letterlijke betekenis en blijven ze blind voor de diepere betekenis van hun eigen geschriften.

Het is belangrijk op te merken dat christologieën van de discontinuïteit niet automatisch religieuze intolerantie met zich meebrengen. Theologen die vasthouden aan deze christologische positie, zullen hun theorieën (zeker vandaag) steeds aanvullen met een oproep tot christelijk respect voor de mensen van alle religies. Israël is nog steeds het voorwerp van Gods liefde, maar door de komst van de Messias speelt het niet langer een specifieke (positieve) rol in de heilsgeschiedenis. De geschiedenis van het christelijk anti-judaïsme is echter het bewijs van de geweldadige kracht die impliciet in deze substitutiechristologieën te vinden is. Toen Kardinaal von Faulhaber in 1933, het jaar dat Hitler aan de macht kwam, in zijn preek (*cf. supra*) sprak over de 'rekening van de scheiding' die Israël had moeten betalen, wist hij op dat moment nog niet dat de joden de zwaarste prijs voor hun jood-zijn nog dienden te betalen (later zou Kar-

dinaal von Faulhaber zich wel moedig opstellen tegen het nazi-regime). Historici hebben wel parallellen getrokken tussen de nazi *Endlösung* en de traditionele houding en praktijk van de christenen en hun kerken. Hoezeer de christelijke morele vooronderstellingen fundamenteel ook mogen verschillen van die van de nazi's (christenen hadden problemen met de joodse religie, de nazi's veroordeelden de joden op racistische gronden¹⁰), Hitlers programma kan een radicale toepassing genoemd worden van de eeuwenoude christelijke waarschuwing: 'Pas op voor de joden!' En een van de voornaamste redenen waarom de nazi's zo ver konden gaan als ze gedaan hebben, was dat de Westerse cultuur zo diep geworteld was in een zeer negatief (christelijk-theologisch) verstaan van de joden¹¹. Gregory Baum formuleert dit inzicht bijzonder scherp: 'De holocaust zette de kerkelijke fantasie in praktijk, dat de joden geen volk waren, dat ze geen plaats hadden voor God en dat ze allang zouden verdwenen zijn als ze Christus hadden aanvaard'¹². En hij besluit: 'De kerk wordt nu opgeroepen om haar geloof, vrij van ideologische vervorming, te herformuleren en Gods handelen in Christus te verkondigen als een boodschap van leven en niet van dood'¹³.

De joodse filosoof Emil Fackenheim vraagt zich af of Goede Vrijdag de blijde boodschap van Pasen niet heeft overweldigd. 'Is de Blijde Boodschap van de overwinning op het kwaad niet zelf overwonnen?'¹⁴ Voor de jood Fackenheim kan er na de holocaust geen radicaal wonder of Goede Nieuws meer zijn (Pasen), dat niet bedreigd wordt door het radicale kwaad (Goede Vrijdag). Hij verbaast er zich niet over dat de meeste huidige (christelijke) theologeën, precies om het wonder te beschermen, de cesuur van de holocaust in de geschiedenis van het christelijke en moderne Westen negeren, minimaliseren en reduceren tot een universeel kwaad dat tegelijkertijd alles en niets is.

Toch kunnen we stellen dat het Tweede Vaticaans concilie (1962-1965) een theologische worsteling was onder meer met de holocaust en dat het een nieuwe start betekende voor de relaties tussen joden en christenen. De conciliaire verklaring over de niet-christelijke godsdiensten, *Nostra Aetate* (1965), spreekt een geheel nieuwe taal. De hele vierde paragraaf van het document is gewijd aan de relatie tussen de kerk en het jodendom en bevat de historisch vernieuwende stelling dat de joden 'niet als door God verworpen noch als vervloekt [mogelijk] worden voorgesteld, alsof dit uit de Heilige Schrift zou volgen'¹⁵. Sindsdien is de joods-christelijke dialoog voortdurend aan belang gaan winnen en Johannes Paulus II maakte van de joods-christelijke dialoog zelfs een van de prioriteiten van zijn pontificaat. Met het oog op het Jubileumjaar 2000 kondigde hij vanwege de Kerk een schuldbekenenis aan (inzake het christelijk anti-judaïsme) en een oproep tot vergeving en verzoening¹⁶.

III. THEOLOGIE VAN DE CONTINUÏTEIT

De erkenning van de voort-durende waarde van het jodendom en de aanvaarding dat het feit dat Jezus als jood geboren werd cruciaal is voor het christelijk geloof, heeft echter belangrijke, vaak niet voldoende onderkende gevolgen voor de christologie. In dialoog met het joodse geloof en in het erkennen van de blijvende waarde van de joodse godsdienst, worden christenen uitgedaagd hun geloof in Jezus en het christendom op een andere manier te formuleren. Als het jodendom beschouwd wordt als een blijvende, waardige uitdrukking van het religieuze, en vooral als het blijvend bestaan zelf van het jodendom het eigenste bewijs is dat de joden Jezus niet als de Messias beschouwen, kan men dan nog zeggen dat Christus de Messiaanse belofte uit de Hebreeuwse Schrift totaal heeft vervuld? Maar aan de andere kant: kan een christen de voort-durende waarde van het jodendom aanvaarden zonder onrecht te doen aan zijn geloof in het unieke en definitieve heilskarakter van Jezus Christus, een centraal element in de christelijke geloofsbelijdenis?¹⁷ Ik zou willen aantonen hoe het nadenken over Israël het zelfverstaan van de Kerk herbepaalt. Een geschikte christologie na Auschwitz moet de huidige Kerk kunnen bevrijden van intolerantie, zodat christenen God en zichzelf kunnen belijden zonder anderen te moeten negeren of verwerpen.

Huidige 'christologieën van de continuïteit' trachten op deze uitdagingen in te gaan door de band te beklemtonen tussen Christus en de joodse traditie¹⁸. Ze menen dat met de komst van Christus de uitverkiesing en liefde van God voor Israël niet overging op de christelijke kerk, terwijl het joodse volk zonder God, waarde en opdracht achterbleef. Met ander woorden, de christologieën van de continuïteit zijn beslist tegen de vervangingstheologie. Voor McGarry benadrukken de christologieën van de continuïteit het christendom als een *voorzetting* van Israëls verbond, dat door Jezus niet afgeschaft, maar eerder geopend werd naar de heidense wereld. Deze christologieën spreken van de blijvende waarde van het verbond met Israël. Zij zien het joodse 'Neen!' aan Jezus niet als een provocatieve daad van ongelooft of hardnekkige blindheid, maar eerder als een constructieve bijdrage aan de uiteindelijke redding van de mensheid. Ook hebben ze aandacht voor het positieve joodse getuigenis van de onverlostheden van de wereld (*cf. infra*), voor Christus als (slechts) een *gedeeltelijke* vervulling van de joodse Messiaanse profetieën, en voor de eschatologische vereniging van al Gods volkeren. De christologieën van de continuïteit onderlijnen dat, als God zich op unieke wijze in Jezus heeft gemanifesteerd, ook moet gezegd worden dat het mysterie van deze goddelijke daad niet groter is dan de goddelijke daden waarin Israël werd uitverkoren. De Christus- en verrijzeniservaring functioneren voor christenen op dezelfde paradigmatische manier als de Exoduservaring dat doet voor joden.

Binnen deze christologieën van de continuïteit kan de christelijke typologische exegese een specifieke betekenis en positieve waarde hebben. De christologische lezing van het Eerste Testament moet dan gezien worden als een ontdekking van een nieuwe betekenislaag in de bijbelse teksten, die niet de enige, en zeker niet de belangrijkste of meest originele betekenis is. Met andere woorden, de christelijke typologie moet ruimte laten voor andere manieren om de Hebreeuwse Bijbel te lezen, die even waardevol zijn. We kunnen hier verwijzen naar de uitermate rijke en verscheiden klasieke en hedendaagse lezingen van het Eerste Testament. De protestantse filosoof Paul Ricoeur toonde aan dat de Hebreeuwse Bijbel zelf dit soort van typologische lezing in zich draagt.¹⁹ Dit vinden we terug in de opeenvolging van verschillende verbonden in het Eerste Testament, waarbij elk verbond een herinterpretatie is van het vorige, en waarbij het idee van een 'Nieuw Verbond' al te vinden is bij Ezechiël en Jeremia. De typologische link tussen het jodendom en het christendom moet dan gezien worden als een voortzetting van de constante herinterpretatie van het Verbond, die inherent is aan de Hebreeuwse Bijbel. Met ander woorden, als de typologie een aanvaardbaar exegetische methode is in de hedendaagse christologie, dan moet ze onttrokken worden aan het apologetisch en substitutionele schema 'onvolmaakt-volmaakt' en opnieuw geïnterpreteerd worden als een methode om de rijke, complexe en voortwerkende traditie van Schriftuitleg, die eigen is aan de joodse zowel als aan de christelijke traditie, te gebruiken voor de verrijking van het gemeenschappelijke geloof van joden en christenen in Jawhe. De christelijke typologie moet zichzelf steeds voor ogen houden dat ze niet exclusief is, maar gesitueerd in de innerlijke, typologische veelheid die deel uitmaakt van het jodendom, en dat ze er slechts een bepaalde tak van behandelt, namelijk de eschatologische-christologische. Aldus beoogd, kan de typologie zelf een uitdrukking worden van respect voor de fundamentele, onherleidbare waarde en uitgebreide rijkdom van het Eerste Verbond, dat open is en blijft voor een niet-christelijke hermeneutische lezing.

IV. EENVERBONDS- OF TWEEVERBONDSTHEOLOGIEËN?

De katholieke theoloog John Pawlikowski maakt een onderscheid tussen twee soorten 'christologieën van de continuïteit', namelijk deze die jodendom en christendom beschouwen als twee fundamenteel onderscheiden religies, ondanks hun gedeeld bijbels erfdeel, en deze die geloven dat jodendom en christendom gelijklopend en complementair deel uitmaken van hetzelfde Verbond²⁰. Deze theorieën worden respectievelijk tweeverbonds- en eenverbondstheorieën genoemd. De eenverbondstheorieën trachten het Christusgebeuren te zien als een uitbreiding van het ene basis-verbond, oorspronkelijk aangegaan met de joden en nog steeds in hun bezit. Door Christus is een uit-

breiding gebeurd naar de niet-joodse wereld toe. Jodendom en christendom maken gelijklopend en complementair deel uit van hetzelfde verbond. Ze behoren uiteindelijk tot dezelfde verbondstraditie, die begon op de berg Sinai. Het Christusgebeuren is hier niet op de eerste plaats een vervulling van de Messiaanse profetieën, maar representeert de mogelijkheid voor heidenen om opgenomen te worden in het verbond dat God sloot met Abraham, Isaak en Jakob. In tegenwoordigheid van het oorspronkelijke Israël is de vraag vanuit de heidense wereld niet langer: 'Hoe kan de jood gered worden?', maar: 'Hoe kunnen christenen opgenomen worden in het ongebroken verbond van God met Israël?' Een vertegenwoordiger van deze eenverbondstheorie is de joodse filosoof Franz Rosenzweig, die het jodendom zag als de 'Ster van bevrijding' en het christendom als de 'stralen van die ster'²¹. De tweeverbondstheorie verkiest eerder jodendom en christendom te beschouwen als twee onderscheiden verbondsreligies, die wel complementair, maar uiteindelijk toch verschillend zijn. Ze erkennen de gemeenschappelijke grond en blijvende band tussen jodendom en christendom. Maar ze benadrukken ook de verschillen tussen beide tradities en gemeenschappen en tonen aan hoe de leer en de persoon van Jezus een nieuw beeld van God laten zien.

In ons standpunt heeft Pawlikowski het bij het rechte eind, als hij de eenverbondstheorieën onder kritiek plaatst. Immers, daar wordt het christendom een soort 'jodendom voor heidenen'. Het ene, voortdurende verbond kan na het Christusgebeuren enkel 'nieuw' genoemd worden in de zin dat het vanaf dan zowel joden als christenen omvat. De tweeverbondstheorieën zijn ons inziens zowel historisch als theologisch adequater in hun voorstelling van de relatie tussen jodendom en christendom. Het Christusgebeuren is iets anders dan 'jodendom voor heidenen'. Sommige heidenen traden immers ook al toe tot de joodse gemeenschap vóór en in Jezus' tijd. Waarom ontstond er dan uiteindelijk toch een nieuwe gemeenschap, met name de christelijke Kerk? Waarom in de eenverbondstraditie nog spreken van twee gescheiden geloofsge-meenschappen, en waarom niet gewoon de Kerk inlijven in de Synagoge? De tweeverbondstheorieën doen meer recht aan het feit dat jodendom en christendom historisch twee verschillende godsdiensten zijn, maar veronderstellen wel een – liefst niet-substitutief – antwoord op de vraag in welke zin in Jezus Christus iets nieuws is doorgebroken. Als het christendom niet in staat is enkele unieke eigenschappen van Christus te verwoorden, kan het niet ernstig genomen worden als een van de belangrijkste wereldgodsdiensten.

In zijn studie over het jodendom wijst Hans Küng erop dat christenen tegenwoordig uit angst en schuldgevoelens voor anti-judaïsme, Jezus en het jodendom soms zo grijs op grijs voorstellen, dat het bijzonder moeilijk wordt Jezus' eigen profiel te onderscheiden²². Het wordt zelfs onmogelijk om te begrijpen

waarom een andere godsdienst dan het jodendom ontstond. Zo wordt de positie tussen joden en christenen gereduceerd tot een tweeduizend jaar oud, jammerlijk misverstand. Paul Van Buren merkte op dat Israëls afwijzing van Christus duidelijk een bewijs *e contrario* is van Jezus' nieuwheid: het joodse 'Nee!' wijst erop dat Jezus iets anders heeft gebracht²³. Wat er gebeurd is bij Christus' komst en heengaan, is niet zomaar een deel van Israëls geschiedenis. Christus heeft ook een breuk gebracht in de samenhang van het verbond. Als christenen niet blijven vasthouden aan het unieke en centrale van het Christusgebeuren, is er volgens Pawlikowski weinig reden om het christendom als een onderscheiden religie te blijven beschouwen. Ook vanuit joodse zijde zien we soms een terughoudendheid ten aanzien van een te sterk (christelijk) aanhalen van de band tussen jodendom en christendom. Zo wordt vanuit joodse zijde soms de hype bekritiseerd waarbij (christelijke) theologen te pas en te onpas de – goed klinkende – uitdrukking 'joods-christelijk' (in verband met schrift, ethiek, geloof, etc.) gebruiken alsof beide tradities zomaar in één adem te noemen zijn.

De theoloog Roy Eckardt, die baanbrekend werk verrichtte in de theologie van de joods-christelijke betrekkingen, wijst erop dat zijn vroegere en volgehouden theologische nadruk op het lidmaatschap van de christenen tot de joodse familie in niet geringe mate bepaald werd door de strategisch noodzakelijke strijd tegen de christelijke substitutietheologie. 'Veronderstel dat die vroegere substitutieve fantasie overwonnen wordt, wat dan', vraagt hij zich af: 'Moet de familie bij elkaar blijven?' Zijn antwoord verrast: 'Ik weet niet goed hoe ik hierop moet antwoorden. Ik weet wel dat mensen die elkaar dierbaar zijn, ook uit elkaar gaan en hun eigen wegen gaan, hoewel ze daarbij niet hoeven op te houden elkaar lief te hebben en voor elkaar te zorgen'²⁴. In dezelfde lijn is het voor Paul Van Buren belangrijk in te zien dat de christologie na Auschwitz niet als taak heeft het christendom aantrekkelijker te maken naar de joden toe. Een christologie voor de joods-christelijke realiteit is niet een door de Kerk geformuleerde christologie, die de joden misschien uiteindelijk zullen aannemen of althans aanvaardbaar vinden. Een christologie voor de joods-christelijke realiteit zal er een zijn van een Kerk die zich bewust is van het feit dat de realiteit waarin ze leeft enkel juist kan omschreven worden als ze het voortdurend verbond van Israël met God erkent en respecteert en als essentieel voor haar eigen bestaan belijdt.

Dit betekent dat zowel de continuïteit als de discontinuïteit tussen beide geloofsgemeenschappen theologisch moeten uitgelegd worden. In één opzicht is het christendom helemaal gegrond in het jodendom. In een ander opzicht is het een verschillende religie, waarvan het onderscheid is gefundeerd in het geloof in de redding door Christus. Küng verdedigt een christologie van de con-

tinuïteit, maar combineert die met een tweeverbondstheorie. 'Nu is er een weg voor christenen en een voor joden. De christenen moeten de onafhankelijke weg van de joden erkennen en respecteren, want er is de achterliggende realiteit van de ene God van Israël, die ook de God van de Kerk is'²⁵. Volgens Eckardt moeten christenen zichzelf theologisch bij tijd en wijle intellectueel aan de zijde van de discontinuïteit scharen, en dan weer aan de zijde van continuïteit en eenheid. Hiertussen moeten ze een evenwicht vinden, om beide met elkaar te verbinden²⁶.

V. HET VERSCHIL TUSSEN JODENDOM EN CHRISTENDOM

De vraag is nu of er een manier is om elke vorm van intolerante afschaffings-theologie te verwerpen zonder dat christenen hoeven op te houden het unieke van de genade van Christus te belijden. Is het mogelijk om Jezus in eenheid met het jodendom te zien, Hem als de Christus te belijden, en tegelijk vast te houden aan het idee dat de goddelijke keuze van het oorspronkelijke Israël een positieve en constructieve betekenis bewaart? Voor het christendom is dit een cruciale vraag, meer dan voor het jodendom. Het christendom stelt niet hetzelfde probleem voor het jodendom. Het christelijk geloof is theologisch gezien niet noodzakelijk voor het joodse geloof; ook als er geen christendom was geweest, bestond het jodendom nog steeds. Maar zonder jodendom was er geen christendom. De kerk heeft een theologische en christologische belangstelling voor Israël, zoals Eckardt het zegt²⁷.

Uitleggen wat het christendom onderscheidt van het jodendom, waarin Jezus verschillend is van de joodse traditie, is een zeer precare onderneming. De meeste theologische scheidslijnen die getrokken werden tussen het joodse en het christelijke geloof, zijn fout en substitutief. Een bekend voorbeeld is de tweedeling die steunt op een eerder schizofreen beeld van de Bijbel en van God: het Oude Testament is gebaseerd op de haat (oorlog), het Nieuwe is gebaseerd op de liefde (barmhartigheid). Op een heel ander niveau – dat evenwel ook zeer substitutief is – bevinden zich de tegenstellingen tussen gemeenschap-persoon, ritualisme-spiritualiteit, wet-genade of angst-bevrijding. De christologie van Jürgen Moltmann lijkt ons een geschikte hulp om binnen te treden in de dialectiek tussen jodendom en christendom. Als Duitse theoloog is Moltmann ervan overtuigd dat het onmogelijk is een betekenisvolle, hedendaagse christologie op te stellen zonder rekening te houden met de gevolgen van Auschwitz. In zijn boek *Der Weg Jesu Christi* formuleert hij de kernvraag van de christologie na Auschwitz als volgt: 'Is het joodse 'neen' [aan Jezus] anti-christelijk? Is het christelijk 'ja' [aan Jezus] anti-joods? Zijn het 'neen' en het 'ja' definitief of tijdelijk?'²⁸ Moltmanns antwoord op deze vragen kan een voorbeeld van een christologie van de continuïteit genoemd worden,

waarbij evenwel respect getoond wordt voor de verschillende belevingen van het verbond in jodendom en christendom.

Moltmann benadrukt dat, hoewel de christenen geloven dat in Jezus de Messiaanse tijd definitief begonnen is en dat het Koninkrijk van God reeds onder ons is, ze zich er ook bewust van zijn dat niet alle bijbelse profetieën over de Messias al vervuld zijn. Het Messiaanse teken, dat het einde van alle kwaad en onderdrukking van de volkeren zou moeten belichamen, is nog niet gekomen (er is nog steeds onrecht in de wereld). Moltmann meent dat dit de belangrijkste reden is voor het joodse 'Neen!' aan Jezus. Op dit punt kunnen we samen met Moltmann de fameuze stelling van de joodse filosoof Martin Buber aanhalen, waarin die uitlegt waarom de joden niet geloven in Jezus als de Messias: 'De kerk steunt op haar geloof dat de Christus is gekomen en dat dit de bevrijding is die God voorzien had voor de mensheid. Wij, Israël zijn niet in staat dit te geloven'²⁹. Moltmann benadrukt terecht dat het geen kwestie is van joodse onwil of koppigheid. Het is een 'onmogelijkheid om het aan te nemen'. Het is een bekend feit dat Buber diep respect had voor de figuur van Jezus, maar zijn stelling van de 'onmogelijkheid' is gegrond op een diepere persoonlijke en collectieve ervaring: 'Wij [de joden] weten, dieper en echter, dat de wereldgeschiedenis [door Jezus] niet onderstreept is gedraaid – dat de wereld nog niet verlost is [zoals de christenen beweren]. Wij [de joden] *voelen* deze onverlostheden. (...) We zien geen cesuur in de geschiedenis. Wij zijn er ons van bewust dat de geschiedenis geen centrum maar alleen een doel heeft, een eindpunt van een weg die God heeft genomen en op dewelke Hij niet draaft'³⁰. Het is met andere woorden de joodse ervaring van de onverlostheden van de wereld, die hen in de onmogelijkheid stelt in Jezus te geloven als de Verlosser van de wereld. De joodse vraag aan het christelijk bestaan is: 'Als de Messias is gekomen, waarom is er dan nog zoveel kwaad in de wereld?'³¹

Christenen beantwoorden deze uiting van joodse twijfel door te zeggen dat ze leven in de spanning tussen het 'reeds' en het 'nog niet'. In het Christusgebeuren is Gods volle overwinning verzekerd en voorafgebeeld, maar nog niet (helemaal) gerealiseerd³². Elke Messiaanse stelling over Jezus moet uitgesproken worden in de toekomstige tijd, en niet in de tegenwoordige tijd, anders worden men opnieuw triomfalistisch. Jezus zal de Christus worden op het einde der tijden. Moltmann ziet hierin een mogelijkheid voor de christenen om het joodse 'Neen!' op een positief theologische manier te zien, en het niet louter te beschouwen als een daad van ongelooft en verwaande blindheid. 'Zelfs de verrezen Christus is 'nog niet' de pantocrator. Maar Hij is de wereld reeds aan het bevrijden. Het christelijke 'ja' aan Jezus' Messiaschap, gebaseerd op een geboorte en beleefde ervaring van verzoening, zal (...) het joodse 'Neen!', gebaseerd op de ondergane en beleefde *onverlostheden* van de wereld, aanvaarden.

(...) Het christelijk 'ja' aan Jezus Christus is op zichzelf niet af. Het is open voor de Messiaanse toekomst van Jezus³³. Of, als de christenen en de christelijke gemeenschappen deze betekenis van het joodse 'Neen!' beter gehoord hadden, waren ze misschien effectiever beschermd geweest tegen alle soorten van kerkelijk triomfalisme en zelf-verering. Met hun christelijke godsdienst is de wereld immers niet verlost en Auschwitz zou hiervan precies het ultieme bewijs moeten zijn.

Moltmann verwijst naar Paulus' Israël-hoofdstukken (Rom 9-11), waar Paulus in het joodse 'Neen!' Gods wil ziet³⁴. 'Hun verwerping heeft de wereld verzoening gebracht', schrijft Paulus (Rom 11,15). God legt op Israël een onmogelijkheid om gelovig 'ja' te zeggen aan Jezus, opdat de boodschap van Israël naar de heidenen zou kunnen gaan. Als geheel het joodse volk Jezus had aanvaard als de Messias, hoe zou dan het verbond kunnen geopend zijn naar de ander volkeren toe, vraagt Moltmann zich af. Het niet-aanvaarden van het Messiaschap van Jezus door het grootste deel van het historisch Israël, valt volgens Moltmanns theologie onder de souvereine bedoelingen van God, want door deze reeks historische gebeurtenissen kon zijn bevrijdende genade uitgebreid worden tot de heidense wereld. Zonder het joodse 'neen' zou de christelijke kerk een Messiaanse heroplevingsbeweging zijn gebleven binnen het jodendom. Moltmann hoopt dat ook Israël, ondanks haar eigen vasthouden aan het joodse 'neen', het christelijke 'ja' aan Jezus kan zien als een positieve bijdrage tot de uiteindelijke redding van de mensheid, als een *preparatio messianica* van de volkeren³⁵.

In Jezus is het koninkrijk Gods begonnen en christenen worden uitgedaagd en bemoedigd om in naam daarvan het beste van zichzelf te geven. Tegelijkertijd weten christenen dat ze deze goddelijke droom niet alleen kunnen realiseren. De uiteindelijke voltooiing van de mensheid is ook een gave, een goddelijk talent waarop zij in gebed hopen. Met andere woorden: de christenen wachten, net als de joden, hoopvol op de uiteindelijke komst van het koninkrijk Gods op aarde. Zo wachten de christenen. Maar ze zijn dus niet alleen. De onverloste wereld is ook een probleem voor de joden. Dit is de christelijke vraag aan de joden: 'Als er zoveel kwaad is in de wereld, waarom komt de Messias dan niet?' Moltmann heeft het bij het rechte eind wanneer hij zegt dat het harde feit van de onverloosheid en de onverzoenbaarheid van de wereld niet enkel tegen de christenen pleit. Het pleit ook tegen de joden. Het jodendom verwacht ook het komen van de Messiaanse tijden. Joden en christenen wachten, werken aan en dromen samen van hetzelfde doel, ondanks de verschillen in hun geloof. Christenen en joden kunnen elkaar ontmoeten in deze gemeenschappelijke hoop, gegrond op dezelfde belofte aan Abraham (cf. Gn 12,1-3; Heb 6,13-18). Hans Küng spreekt hier van een toekomstperspectief waar joden en

christenen samen naar uitkijken³⁶. En de Duitse politieke theoloog Johannes Baptist Metz roept op tot een 'coalitie van Messiaans vertrouwen' (*Koalition des messianischen Vertrauens*) tussen joden en christenen³⁷.

VI. DE ESCHATOLOGISCHE OPLOSSING: UITSTEL VAN HET PROBLEEM?

Vanuit joodse zijde is de oplossing van Moltmann en anderen om Jezus pas als de Christus te zien aan het einde der tijden, en dus zijn Messiaschap op een proleptische, anticiperende manier te beschouwen, zwaar onder vuur genomen. Er wordt gezegd dat de oorspronkelijke essentie van Israël veel meer betekent dan het niet-aannemen van Jezus als de Christus, en daarom ook oneindig veel meer is dan een corrigerend instrument naar de christelijke kerk toe. In Moltmanns oplossing is de synagoge uiteindelijk toch nog ondergeschikt aan de Kerk. En hoewel we kunnen zeggen dat de eschatologische oplossing van het probleem nu wel theologische ruimte geeft aan het jodendom, toch kan men zich afvragen of dit geen verplaatsing van het probleem is³⁸. De joodse denker Manfred Vogel bekritiseert deze trend om de oplossing van de joodse christelijke spanningen op het einde der tijden te plaatsen: 'Deze verplaatsing van het probleem van het heden naar de toekomst, maakt het mogelijk de (...) *status quo* van het heden te aanvaarden. Dit betekent dat de Messiaanse aanspraak van Jezus naar het joodse volk toe afgeblazen wordt wat het heden betreft. Als de eerste komst van Jezus een Messiaanse claim op de wereld legt, zijn de joden vrijgesteld! (...)'³⁹ McGarry vraagt zich af welk verschil het maakt als men zegt (a) dat de joden nu niet opgeroepen worden om Jezus te erkennen als Messias (historisch of eschatologisch gezien), (b) dat Hij, niet-erkend, toch aan het werk is in hen, of (c) dat op het einde der tijden alles in Christus zal verzoend worden⁴⁰. De vraag is dus of christenen eigenlijk het klassieke concept van de ontwaarding van het jodendom door het Christusgebeuren met Moltmanns oplossing niet gewoon verplaatsen naar het einde der tijden. Dit kan geïllustreerd worden met de positie van Küng. Ooit zei de joodse filosoof Franz Rosenzweig: 'Of Jezus de Messias was, zal voor de joden duidelijk worden als de Messias komt'. Küng meent dat christenen deze uitspraak van Rosenzweig als volgt kunnen interpreteren: 'Als de Messias komt - daarvan zijn christenen overtuigd - dan zal Hij niemand anders zijn dan Jezus van Nazareth, de Gekruisigde en de Verrezenen'⁴¹. Dezelfde vaststelling zou hier kunnen gemaakt worden. Anti-judaïsme is grotendeels ingetoomd, maar niet echt overwonnen. De openheid voor de toekomst die Rosenzweig laat, wordt onmiddellijk christologisch ingevuld. De uiteindelijke voltooiing wordt uitgesteld naar het einde der tijden, maar de joden hebben uiteindelijk Christus nog steeds nodig om het Koninkrijk te bereiken.

Wij menen echter tegen deze kritieken in dat Moltmanns eschatologische oplossing voor de joods-christelijke relaties geen verplaatsing van het probleem is. Het neutraliseert het potentiële geweld tussen joden en christenen door wegen te openen naar wederzijds respect en samenwerking. Er blijft wel een probleem bestaan: namelijk hoe universeel is Christus voor de (eschatologische) redding van mensen? Van de joodse Nobelprijswinnaar Elie Wiesel is volgende uitspraak erg bekend: 'Joden willen de wereld niet meer joods, maar meer menselijk maken. Christenen denken vaak dat ze de wereld enkel menselijker kunnen maken door hem meer christelijk te maken'.

Op dit punt zou men het onderscheid kunnen oproepen dat Schubert Ogden maakt tussen een constitutief en representatief verstaan van Jezus' reddende activiteit⁴². In de constitutieve interpretatie van de reddende natuur van Jezus' leven, zijn Zijn leven en werken *constitutief* voor de verlossing. De traditionele christologie heeft steeds een soort werkzame kwaliteit aan Jezus' leven toegerekend. In Zijn leven heeft de Vader zichzelf definitief geopenbaard en redding ingesteld, en door Zijn leven heeft hij mannen en vrouwen de verrijzenis, de vergeving en het leven gegeven. In een constitutieve christologie kan de redding *door niets anders* gebracht worden dan door het leven en werk van Jezus. In een representatieve interpretatie van Jezus' verlossend leven daarentegen, kan men ook voor (of na) de komst van Christus de mogelijkheid van verlossing erkennen, te beginnen met de schepping. Christus is een re-presentatie van menselijke verlossing, maar dit sluit niet uit dat er andere representaties van verlossing kunnen bestaan. Dit betekent natuurlijk niet dat Jezus *confessioneel* niet constitutief is voor de christenen, maar wel dat Hij niet *ontologisch* constitutief is.

Waar een constitutieve christologie onvermijdelijk zal eindigen in substitutie, opent een representatieve christologie de mogelijkheid om Jezus als de Christus te belijden zonder de tegenwoordiging van de verlossing in het eerste Verbond principieel te moeten ontkennen. Alleen in zo'n representatieve christologie kan de verlossende betekenis van Jezus beschreven worden als een re-presentatie van Gods verbond, oorspronkelijk uitgedrukt in de schepping en bekrachtigd op de berg Sinai. Op dezelfde manier is ook het verbond van Sinai een re-presentatie van Gods verbond met de mensheid, dat gegeven is vanaf het begin van de schepping. Dit sluit geenszins de mogelijkheid uit ook de Sinai te zien als confessioneel constitutief (en uniek) voor Israël, zoals de Paaservaring confessioneel constitutief (en uniek) is voor christenen. De verrijzenis en de Christuservaring functioneren voor christenen op dezelfde paradigmatische manier als de Exodus voor de joden. In een representatieve interpretatie hoeft de belijdenis van Christus niet te leiden naar een theologie van verachting en substitutie. Wanneer Jezus gezien wordt in de lijn van de Sinai,

re-presenteert Hij ook het verbond dat daar bemiddeld wordt. Jezus wordt door de christenen gezien als de Ene die overvloedig deze verbondsrealiteit vertegenwoordigt. Natuurlijk lost dit de verschillen tussen joden en christenen niet op, maar het overwint tenminste de vernietigende concentratie op de vraag wie 'met God' is en wie niet. Het laat een manier zien waarop de verbondsrealiteit van God met de mensheid in alle religies zo goed en zo kwaad als mogelijk in het heden kan gerepresenteerd worden.

VII. DE THEOLOGISCHE PRIORITEIT VAN HET HEDEN

De representatieve christologie kan een hulp zijn om twee onevenwichtigheden te vermijden: voltooiing exclusief als een verworvenheid, een vaststaand feit uit het verleden te zien (gerealiseerd in Jezus of de Kerk), of het enkel als een toekomstig (eschatologisch) gebeuren te beschouwen. De zoektocht naar wat nieuw was in Jezus, wordt meestal in de verleden tijd gezet. Theologen vragen zich graag af hoe Hij verschillend was, en wat veranderde door zijn komen en heengaan. In de zoektocht naar de historische Jezus hopen sommigen regelmatig automatisch dichter bij het 'ware' christelijk geloof te komen. Deze vragen spelen zeker een belangrijke rol in een levende Kerk, maar ze zijn niet de meest cruciale. Veel theologen lijden aan een ontkenning van de prioriteit van het heden en de toekomst over het verleden. Op de eerste plaats moet Christus steeds in het nu aanwezig zijn. We kunnen hier met instemming Van Buren citeren: 'Wat nieuw was aan Christus in het verleden, is wat nieuw is aan Hem vandaag. Anders is het christelijk geloof tevergeefs. Levend geloof begint in het heden, kijkt naar de toekomst en vertelt dan het verleden'⁴³. Elke belijdenis van Christus leidt op de weg, maar is niet het doel op zich. 'Ik ben de weg, de waarheid en het leven', zegt Jezus van zichzelf volgens een van de oude Joodse woorden (Joh 14,6). Dit betekent dat christenen de komende Christus erkennen, de Christus op weg, de Christus in de beweging van Gods eschatologische geschiedenis. We zien hier openbaring dus in de eerste plaats als een opdracht in het heden, meer dan een voltooiing in het verleden of een automatisme in de verre toekomst. Christologie zou moeten openstaan voor een constante herziening, omdat de openbaring zowel voor als achter christenen staat. Het verhaal is niet gedaan. Elk op hun manier hebben de getuigen van Jezus dit duidelijk gemaakt. Paulus onderwijst 'vrijmoedig en ongehinderd' in Rome, zo eindigen de Handelingen van de Apostelen (Hand 28,31)⁴⁴. Moltmann benadrukt in deze lijn de verschillende stadia in Gods eschatologische geschiedenis met Jezus: de aardse, de gekruisigde, de verrezene, de aanwezige en de komende⁴⁵. In zijn benadering is de verleiding groot zich te fixeren op het Einde. Van Buren meent dat, wanneer men zoveel nadruk legt op het christologische einde van het verhaal, dan de tussenliggende hoofdstukken van het verhaal van

Christus, die wij vandaag moeten schrijven, het gevaar lopen niet voldoende *an sérieux* genomen te worden. In een onvoltooid verhaal leven, is zich realiseren dat men door dat leven deelneemt aan het schrijven van het verhaal. Het is zich realiseren dat de ontwikkeling van het verhaal en de uiteindelijke afloop ervan niet enkel van God afhangen, maar ook van Gods partners⁴⁶.

Dit houdt in dat de manier waarop Jezus de Messias is, zal afhangen van de manier waarop christenen Hem vandaag re-presenteren. De wijze waarop de Kerk of een van haar leden er al dan niet in slaagt om Jezus' zaak authentiek voor te stellen, zal bepalend zijn voor de manier waarop Jezus de Messias wordt of niet. Hier moeten we terugkeren naar het onderwerp dat volgens ons het middelpunt is van de dialectische spanning tussen beide religies, maar dat tegelijk ook naar hun gemeenschappelijke band verwijst, namelijk de onverloshoedheid (onverzoenbaarheid) versus de verlostheid (verzoening) van de wereld, zoals we dat reeds aantonden met Moltmann en Buber. Het basisverschil tussen joden en christenen bestaat fundamenteel uit de actuele ervaring van de reeds gerealiseerde eschatologie in en door het Christusgebeuren. De christenen zijn gebonden aan en gedoopt in dit eschatologische gebeuren (dat 'reeds is'), en moeten in tijd en ruimte de historische dimensies en de sociale betekenis ervan ontvouwen en waar-maken in de menselijke geschiedenis. Joden getuigen van het 'nog niet' van de Messiaanse tijd. Shalom Ben-Chorin nam dit argument als volgt over: 'De jood is zich terdege bewust van de onverloshoedheid van de wereld, hij bespeurt en erkent geen enclave van verlossing te midden van een onverloste wereld. Het concept van een verlore ziel in een onverloste wereld is vreemd aan de jood, zeer vreemd, en onbereikbaar vanuit zijn eigenste bestaansgrond. Dit is de belangrijkste reden voor Israël's verwerping van Jezus, en niet een eerder uiterlijke of nationale voorstelling van het Messianisme. In joodse ogen is verlossing immers verlossing van *alle* kwaad. Kwaad van lichaam en ziel, kwaad in schepping en cultuur. Als we dus verlossing zeggen, bedoelen we gehele verlossing. Tussen de schepping en de verlossing kennen we slechts één *caesura*: de openbaring van Gods wil'⁴⁷. Christenen moeten de joden wel gelijk geven, dat de wereld nog niet verlost is, en ook het belang erkennen van Israël's voortdurende getuigenis van dat feit (dit te hebben vergeten, maakte hen historisch triomfalistisch). Ze moeten ook de kritiek aanvaarden dat de christelijke nadruk op de verlossing van de wereld steeds een centrale plaats heeft ingenomen in de ideologische rechtrvaardiging van de sociale overheersing van de Kerk.

Volgens Eckardt is de jood verplicht om een pijnlijke vraag te stellen aan zijn christelijke broeder: 'Als jullie tijdens de communie wekelijks de beker met wijn omhooghouden als herinnering aan Jezus' lijden, wat wordt er dan bedoeld met die symbolische daad? Dat jullie bereid zijn hetzelfde lijden te on-

dergaan? Vertel mij dan, waar waren de christenen toen wij joden leefden en stierven in Auschwitz?'⁴⁸ Kortom, wie zijn de getuigen van de Verlossing? Is het christendom wel een reële weg naar heil en verlossing van de mensheid?

Hier raken we aan de kern van het leven en de boodschap van Jezus: verlossing in het heden, zelfs voor wie gezondigd heeft, en dat laatste als de sterkste bevestiging en anticipatie van de Messiaanse tijd. In een recent document van de Franse bisschoppen, *Lire l'Ancien Testament*, lezen we de volgende passage: 'Jezus radicaliseert het gebod van de liefde door het uit te breiden naar de vergiffenis voor de vijanden. Veronderstelt deze vergiffenis dan niet dat men de Messiaanse tijd anticipeert en dat men – zelfs in Israël – het onderscheid tussen joden en natiën overstijgt, tussen de verdrukker en het slachtoffer, terwijl dit onderscheid toch net in het hart van de Wet staat. Men moet zich dus afvragen met welk recht Jezus de grenzen van de Wet en van Israël kan 'overstijgen'. Doet Hij het op eigen initiatief als een afvallige die verzaakt aan het geloof van zijn religieuze gemeenschap en die zo, althans impliciet, dit geloof als verkeerd afdoet? Of doet Hij het in naam van de eindigheid zelf van de Wet, en dus in de lijn van de Messiaanse logica?'⁴⁹

Ook de grote joodse geleerde David Flusser ziet hier een element van vernieuwing in Jezus' boodschap, zoals John Pawlikowski duidelijk aantoonde. Jezus' boodschap van de vijandsliefde contrasteert met de Farizeese leer die benadrukte dat de mens vrij moest zijn van haat jegens zijn vijand, maar nooit zei dat men zijn vijand moest *lieffhebben*. Met Pawlikowski citeren we David Flusser: 'Volgens de leer van Jezus moet je de zondaars liefhebben, maar volgens het jodendom hoef je de slechte niet te haten. Het is belangrijk om op te merken dat de positieve functie naar de vijanden toe een heel eigen aspect is van Jezus' boodschap.(...) In het jodendom is haat praktisch verboden. Maar liefde naar de vijand toe is niet verplicht'⁵⁰.

In deze radicalisering van het liefdesgebod van Jezus' boodschap kunnen christenen het teken zien dat in Zijn persoon en boodschap de verlossing van de wereld 'reeds' mogelijk wordt. Dit is echter niet iets wat Jezus in het verleden 'ontologisch' instelde door Zijn leven en dood, maar het is iets wat christenen moeten re-presenteren in het heden, om de Messiaanse toekomst van Jezus te kunnen openen. Op dit punt moeten we opmerken dat de relatie tussen jodendom en christendom niet te herleiden valt tot een simplistische dialectiek van 'wet en genade'. Eckardt toont aan dat de relatie tussen beide godsdiensten veel complexer is. 'Tegenover hun christelijke burenen neigen de joden eerder naar een spreken over de onverloshoedheid van de wereld, en niet over de zonde, terwijl ze de zonde van de wereld ervaren als een brutaal feit en zich toch 'verloste' gedragen. Tegenover hun joodse burenen neigen de christenen ernaar te spreken over de schreuwende nood aan verlossing terwijl ze zich eerder gedragen als was er

geen verlossing. Er kan geen duidelijker en overtuigender bewijs geleverd worden van de muur en de onscherpe lijnen tussen beide geloofstradities⁵¹.

VIII. DE WENENDE MESSIAS

Het christelijk antwoord op Jezus' boodschap van liefde en verzoening door het Kruis moet de jood steeds vreemd in de oren klinken, omdat de joodse kennis van het Kruis zo levendig verbonden is met het eigen joodse lijden *in de handen van christenen*. Het valt joden moeilijk in het Kruis het lijden van de christenen voor hun eigen geloof te zien. Er is dus een vreemde dialectiek tussen joden en christenen. Terwijl de joden meer lijden, tonen ze vaak een groter sociaal verantwoordelijkheidsgevoel en utopisme. Terwijl de christenen minder lijden, tonen ze minder sociale hoop en meer sociale onverantwoordelijkheid. Christenen fluisteren zichzelf graag toe dat de moeite om hier en nu de totale verlossing in Christus te beleven, te groot zou zijn ('Ik kan toch niet ten volle leven volgens de christelijke boodschap, want dan moet ik alles wat ik nu heb of ben, opgeven'). Het is precies dit dat de joden aanzet om de *omverlosthed* van de wereld onder de aandacht te brengen, ook na de komst van Christus. Aan de ander kant is de morele kwaliteit van het joodse leven een (gedeeltelijke) weerlegging van hun concentratie op de onverlosthed van de wereld, en – zelfs al is het niet gemotiveerd door de kracht van Christus – toont dit aan wat verlossing zou kunnen betekenen.

Betekent dit dat de christenen hun geloof in Jezus als de Verlosser zouden moeten opgeven? Integendeel: de confrontatie met het jodendom vraagt de christenen authentiekere christen te zijn. De enige bedoeling van de joodse christelijke dialoog (en *mutatis mutandis* van elke interreligieuze dialoog) – als er al een 'doel' is – is dat de joden de gelegenheid krijgen om betere joden te worden, en de christenen om authentiekere vertegenwoordigers van de christelijke boodschap te worden. Christenen moeten de vraag van Jezus 'Messiaschaps dus niet openlaten, maar wel accepteren dat de joden die vraag openlaten. Terwille van hun eigen christologie, moeten christenen leren leven met het joodse geloof in het 'neen' aan Jezus. De manier waarop christenen Hem de Christus en de Verlosser, hangt af van de manier waarop christenen Hem vandaag voorstellen. Als de christenen niet in staat zijn Zijn verlossing in de wereld van vandaag te brengen, zeker in relatie met het joodse volk, is de vrees terecht dat christenen op het einde der tijden geen triomferende maar een 'hulende Messias' zullen ontmoeten, huilend voor het onrecht en de onverlosthed die christenen hebben aangericht, vooral naar Gods uitverkoren volk toe. Uiteindelijk zouden het dan niet de christenen zijn, met hun triomfalistische Messiaanse voorstellingen, maar de joden, die als eersten de Messias zullen herkennen als de redder van de wereld.

1 K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik IV/1*, Zürich, 1960-1975, p. 671.

2 A. DAVIES, *Anti-Semitism and the Christian Mind. The Crisis of Conscience after Auschwitz*, New York, 1969, p. 70.

3 Zie verder D. POLLERBY, *In Search of an Alternative for the Theology of Substitution*, in Id. (red.), *Jews and Christians. Rivals or Partners for the Kingdom of God? In Search of an Alternative for the Christian Theology of Substitution* (Louvain Theological and Pastoral Monographs) Leuven, 1998, p. 1-9.

4 F. GLEISS, *Von der Gottesmord zum Völkermord, von der Feindschaft zur Veröhnung. Kirchliche Antijudaismus durch Zwei Jahrtausende und seine Überwindung*, Horb am Neckar, 1995, p. 17-19.

5 R.R. RUETHER, *Faith and Fratricide. The Theological Roots of Anti-Semitism*, New York, 1979, p. 88.

6 M.B. MCGARRY, *Christology after Auschwitz*, New York, 1977, p. 62-92 & A.R. ECKARDT, *Elder Brother, Younger Brother. The Encounter of Jews and Christians*, New York, 1967, p. 50-55.

7 R.R. RUETHER, *Faith and Fratricide* (n. 5), p. 65, 72, 112, 116, 160.

8 P. VAN BUREN, *A Theology of Jewish-Christian Reality*, 3. *Christ in Context*, Washington, 1995, p. 292.

9 *Catechism of the Catholic Church*, London, 1994, p. 34.

10 De christelijke theologie ontwikkelde een anti-judaïsme. Vanaf de 19de eeuw zal dit anti-judaïsme met het ontstaan van de notie 'ras' een nieuwe context krijgen. De 'wetenschappelijke' rassentheorieën lieten toe 'de jood' als symbool voor het kwaad uit het theologische discours te lichten en het over te hevelen naar een wetenschappelijk klinkende taal. De creatie van een raciale woordenschat maakte het mogelijk om de traditionele typeringen van de joden in termen van het kettersse kwaad in een modern kleding te stoppen. Door dezelfde negatieve connotaties rond 'de jood' in te kaderen in raciale theorieën (antisemitisme – raciaal – in plaats van anti-judaïsme – religieus –), kon men na de Verlichting tegelijk het middeleeuwse theologisch anti-judaïsme verwerpen en toch vasthouden aan de jood en het jodendom als krachtige symbolen voor het kwaad. Meer nog, door het jood-zijn niet langer op religieuze, maar op raciale gronden te definiëren, werden de joden nu helemaal in hun identiteit gevangen gezet en ter dood veroordeeld. Hieruit blijkt dat de Holocaust niet zonder meer rechte streks uit het christelijk anti-judaïsme kan verklaard worden. Het is pas wanneer 'de jood' een biologische identiteit werd dat 'bekering' per definitie onmogelijk werd en genocide als de enige 'finale oplossing' voor het jodenvraagstuk zal worden omschreven. Het kan nuttig zijn op dit punt te verwijzen naar de joodse historicus Hillberg die in de ontwikkeling van (theologisch en economisch) anti-judaïsme over (racistisch) antisemitisme naar judeocide zowel continuïteit als discontinuïteit ziet. De christenen beweerden volgens hem in essentie: 'jullie hebben geen recht om onder ons te leven als joden' (oplossing: bekering). Hun gesecculariseerde nakomelingen meenden: 'jullie hebben geen recht om onder ons te leven' (oplossing: uitdrijving, bijvoorbeeld uit Spanje en Portugal). De (antichristelijke) nazis tenslotte decreterden: 'jullie hebben geen recht om te leven' (oplossing: vernietiging). In die zin kunnen we zeggen dat het christelijk anti-judaïsme wel een noodzakelijke, maar niet de voldoende voorwaarde was voor de creatie van de nazigenocide. We betreuren evenwel dat in het recente Vaticaanse document over de Shoah onder de titel *We Remember* (1998) dit onderscheid tussen anti-judaïsme en antisemitisme nogal apologetisch wordt aangewend om de schuld van de Kerk te verminderen.

11 Zie ook D. GOLDBACHEN, *Hitler's Willing Executioners. Ordinary Germans and the Holocaust*, New York, 1996.

12 G. BAUM, *Catholic Dogma after Auschwitz*, in A. T. DAVIES, *Anti-Semitism and the Foundation of Christianity*, New York, 1979, p. 137-150, p. 142.

13 *Ibid.*

14 E. FACKENHEIM, *To Mend the World. Foundations of Future Jewish Thought*, New York, 1982, p. 286.

15 Verklaring *Nostra aetate* over de houding van de Kerk ten opzichte van de niet-christelijke godsdiensten, in *Constitutionis et decretum van het Tweede Vaticaanse Oecumenisch Concilie*, Amersfoort, 1967, p. 243-248, p. 247.

16 Zie de eerste aanzetten daartoe in het Vaticaanse document *We Remember. A Reflection on the Shoah* (Commissie Religieuze Betrekkingen met de Joden) van 16 maart 1998. Het betreft hier het eerste kerkelijk document dat helemaal aan de Shoah gewijd is. Op drie punten is het document bekrusterd geworden: 1. het onderscheid tussen christelijk anti-judaïsme en nazistisch (raciaal) antisemitisme wordt erg radical

geponoert en daarmee vooral apologetisch gehanteerd; 2. het scherp gestelde onderscheid tussen de Kerk en de verantwoordelijkheid van individuele christenen roept een aantal ongehelderde ecclesiologische problemen op; en 3. de rol van Pius XII blijft onstreken in het licht van de ontroegbaarheid van de archieven van het Vaticaan terzake. Het weze hierbij opgemerkt dat de inleiding op *We Remember* van de afdeling Johannes Paulus II inzake schuldbekenenis veel verder gaat dan de tekst van de commissie zelf.

17 Zie J.R. RANADA, *In Search of an Adequate Christian Theology of Religions. The Question of Jews' Uniqueness in Paul F. Knitter's Pluralist Theology Considered*. Onuitgegeven doctoraat in de Godgeleerdheid, Leuven, 1998, opgedragen aan Prof. Dr. Robrecht Michiels bij zijn 65ste verjaardag.

- 18 Zie bijvoorbeeld wat M.B. MCGARRY, *Christology after Auschwitz* (n. 6), p. 72-92, zegt over de theologie van J. Parkes, J.T. Pawlikowski, E. Fleischner, A.R. Eckardt, R.R. Ruether e.a.
- 19 P. RICOEUR, *La critique et la conviction. Entretiens avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, 1995, p. 248.
- 20 J.T. PAWLIKOWSKI, *Ein Bund oder zwei Bünde? Zeitgenössische Perspektiven*, in *Theologische Quartalschrift* 176 (1996) 325-340.
- 21 F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung* (Bibliothek Sührkamp, 973) Frankfurt a.M., 1988.
- 22 H. KÜNG, *Judaism*, Londen, 1992, p. 318.
- 23 P. VAN BUREN, *A Theology of Jewish-Christian Reality* (n. 8), p. 199.
- 24 A.R. ECKARDT, *A Response to Rabbi Olam*, in *Religion in Life* 42 (1973) 401-412, p. 409.
- 25 H. KÜNG, *Judaism* (n. 22), p. 318.
- 26 A.R. ECKARDT, *A Response* (n. 24), p. 99.
- 27 *Ibid.*, p. 143.
- 28 J. MOLTSMANN, *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*, München, 1989, p. 45.
- 29 M. BUBER, *Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden*, Keulen, 1963, p. 562.
- 30 *Ibid.*
- 31 R. MC AREE BROWN, *The Coming of Messiah. From Divergence to Convergence?*, in M.D. RYAN (red.), *Human Responses to the Holocaust. Perpetrators and Victims. Byzanders and Resisters*, New York, 1981, 205-223, p. 210.
- 32 Christenen hopen in de Tweede Komst van de Messias de ultieme belichaming van Jezus te mogen begroeten. Maar dit is geen reden voor christelijk triumfalisme. Christenen moeten zich herinneren dat de Messias verwelkomen altijd gebeurt door de vreemdeling te verwelkomen (Mt 25,35). Zoals de Apocalyps het stelt, wanneer de Messias zal komen, zal hij verschijnen als een vreemdeling met een 'nieuwe naam' (Apk 3,12). Voor joden blijft de identiteit van de Messias nog getekend door een gelovige openheid.
- 33 J. MOLTSMANN, *Der Weg Jesu Christi* (n. 28), p. 49-50.
- 34 *Ibid.*, p. 51.
- 35 *Ibid.*, p. 55.
- 36 H. KÜNG, *Judaism* (n. 22), p. 344-345.
- 37 J.B. METZ, *Voorbij de burgerlijke religie. Over de toekomst van het christendom* (Ookumene, 6) Baarn, 1981, p. 44.
- 38 G. BAUM, *Introduction*, in R.R. RUETHER, *Faith and Fratricide* (n. 5), p. 15.
- 39 M. VOGEL, *The Problem of Dialogue between Judaism and Christianity*, in *Journal of Ecumenical Studies* 4 (1967) 684-699, p. 689, n. 2.
- 40 M.B. MCGARRY, *Christology after Auschwitz* (n. 6), p. 83.
- 41 H. KÜNG, *Judaism* (n. 22), p. 345.
- 42 S.M. OGDEN, *Is There Only One True Religion or Are There Many?*, Dallas, 1992, p. 97-104.
- 43 P. VAN BUREN, *A Theology of Jewish-Christian Reality* (n. 8), p. 204.
- 44 Zie ook R. BIERINGER, *The Normativity of the Future. The Authority of the Bible for Theology*, in *Bulletin E.T. Zeitschrift für Theologie in Europa* 8 (1997) 52-67.
- 45 J. MOLTSMANN, *Der Weg Jesu Christi* (n. 28), p. 50.
- 46 P. VAN BUREN, *A Theology of Jewish-Christian Reality* (n. 8), p. 281-282.
- 47 S. BEN-CHORIN, *Die Antwort des Jona zum Gestaltwandel Israels. Ein geschichts-theologischer Versuch*, Hamburg, 1956, p. 99.
- 48 A.R. ECKARDT, *Elder Brother, Younger Brother* (n. 6), p. 112.
- 49 COMITÉ EPISCOPAL POUR LES RELATIONS AVEC LE JUDAÏSME, *Lire l'Ancien Testament. Reflexion du Comité épiscopal pour les Relations avec le Judaïsme*, in *La documentation catholique* 79 (1997) 626-632.
- 50 J.T. PAWLIKOWSKI, *Christ in the Light of the Christian-Jewish Dialogue* (Studies in Judaism and Christianity) New York, 1982, p. 106, gebaseerd op D. FLUSSER, *A New Sensitivity in Judaism and the Christian Messias*, in *Harvard Theological Review* 61 (1968) 107-127, p. 126.
- 51 A.R. ECKARDT, *Elder Brother, Younger Brother* (n. 6), p. 113.