

Dr. S. Schoon

Onopgeefbaar verbonden

*Over de verhouding tussen de kerk
en het volk Israël*

Onopgeefbaar verbonden?

Over de verhouding tussen de kerk en het volk Israël

Rede

uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar vanwege de Stichting tot Bevordering van het Wetenschappelijk Onderwijs in de Judaïstiek op de aan de Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken in Nederland te Kampen gevestigde leerstoel '*De verhouding van Jodendom en Christendom, met name in de 20e eeuw*' op 6 juni 1996 door

dr. S. Schoon

Kamper Oraties 8

© 1996 Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken in Nederland, Kampen

CIP-GEGEVENS KONINKLIJKE BIBLIOTHEEK, DEN HAAG

Schoon, dr. S.

Onopgeefbaar verbonden? Over de verhouding tussen de kerk en het volk Israël / dr. S. Schoon. - Kampen: THU-Kampen. - (Kamper Oraties 8)
Inaugurele rede Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken in Nederland te Kampen. - Met lit. opg.

ISBN 90-73954-22-3

NUGI 631

Trefw.: theologie

Omslag Hendriks - Kampen

Mijnheer de rector, zeer geachte aanwezigen,

De term 'onopgeefbare verbondenheid'¹ is tamelijk nieuw in het kerkelijk spraakgebruik als aanduiding van de relatie tussen de kerk en het volk Israël. Op 25 november 1991 werd artikel 93 van de Gereformeerde kerkorde in tweede lezing op de Synode als volgt vastgesteld: "De kerken zijn geroepen gestalte te geven aan de onopgeefbare verbondenheid van de gemeente van Christus met het volk Israël en te zoeken naar gelegenheid voor Joden en Christenen tot wederzijds getuige zijn". In de concept-kerkorde van de Verenigde Protestantse Kerk in Nederland werd de term 'onopgeefbare verbondenheid' overgenomen in het eerste zinsdeel van artikel I,7: "De kerk is geroepen gestalte te geven aan haar onopgeefbare verbondenheid met het volk Israël". Hoewel het woord 'onopgeefbaar' in de Grote Van Dale niet voorkomt, heeft dit woord kennelijk een belangrijke snaar geraakt en is deze belijdende theologische uitspraak over de verhouding tussen de gemeente van Christus en het volk Israël in korte tijd vrij algemeen in de kerken aanvaard.

De nieuwe christelijke uitspraken worden door joodse gesprekspartners enerzijds verwelkomd, anderzijds met de nodige scepsis bejegend². Zij wachten op een veranderde houding van kerken en christenen en niet zozeer op nieuwe formuleringen. De meeste joden zullen de verhouding tussen jodendom en christendom eerder typeren met de term 'voorgoed verbroken' dan met de aanduiding 'onopgeefbaar verbonden'. Er bestaat wat betreft de joods-christelijke relatie een fundamenteel verschil in benadering tussen joden en christenen. Joden zijn geneigd deze verhouding vooral vanuit historisch, maatschappelijk en politiek oogpunt te bezien. In tegenstelling tot christenen behandelen zij dit thema over het algemeen niet theologisch. Zij zien de relatie tot het christendom niet als specifiek en uniek maar brengen deze onder bij de algemene categorie van de verhouding tot niet-joden. Uiteraard hebben zij er moeite mee als het jodendom aan theologische faculteiten voornamelijk in een christelijk kader geplaatst wordt en niet in zijn eigenheid wordt erkend³. Christenen, met name protestanten, vertonen de neiging om gemakkelijk voorbij te zien aan 19 eeuwen christelijke geschiedenis, vol uitingen van jodenhaat, en naar aanknopingspunten te zoeken voor een nieuwe en bijzondere verhouding met het joodse volk in het oorsprongsdocument van de kerk, het zogenaamde 'Nieuwe Testament'.

De verhouding tussen jodendom en christendom is dus asymmetrisch. Van christenen kan vanwege hun identiteit niet verwacht worden, dat zij de theologische bezinning op de joods-christelijke verhouding loslaten. Er dient daarbij gestreefd te worden naar een verbinding tussen de historische en de theologische benadering van deze thematiek. De verandering in opvattingen

binnen de kerken ten aanzien van het jodendom is niet primair veroorzaakt door nieuwe theologische inzichten maar vooral door historische en politieke ontwikkelingen. Vóór de Tweede Wereldoorlog verdiepten slechts enkelingen in kerk en theologie zich in het thema van de verhouding tussen jodendom en christendom. De schok van de Sjoa en de indruk die de stichting van de staat Israël in 1948 maakte, brachten de christelijke opvattingen in een stroomversnelling⁴, overigens in de Hervormde Kerk enkele decennia eerder dan in de Gereformeerde Kerken⁵. De opeenvolgende naamsveranderingen van het orgaan in de Gereformeerde Kerken dat de betrekkingen met de joden behartigde, geven een illustratie bij deze ontwikkeling. In de Afscheiden Kerken in de vorige eeuw was in 1875 een *Commissie voor de zending onder Israël* ontstaan. Na de Vereniging in 1892 tussen Afscheiden en Dolerenden werd de naam in 1893: *Deputaatschap voor de zending onder de joden*, omdat men van mening was dat de naam 'Israël' voor de kerk gereserveerd diende te blijven. Pas in 1961 veranderde deze naam in *Deputaatschap voor de verkondiging van het evangelie onder Israël* en tenslotte in 1976 werd de naam kortweg *Deputaatschap voor Kerk en Israël*⁶. In aansluiting aan deze ontwikkelingen en in de lijn van de nieuwe formuleringen in de (concept)-kerkorden is in deze rede naast de historische begrippen jodendom en christendom vooral gekozen voor het gebruik van de theologische begrippen 'de kerk' en 'het volk Israël'.

De keuze voor theologische begrippen betekent uiteraard niet, dat er geen historische en kritische vragen gesteld moeten worden. Zo dringt de vraag zich op, of in kerkorden en verklaringen van christelijke zijde de 'onopgeefbare verbondenheid' eenvoudig geponeerd kan worden zonder rekening te houden met joodse opvattingen daarover. Daarom staat er een vraagteken achter de titel van deze rede. Is het moreel geoorloofd een theologische *theorie* over de verhouding tussen de kerk en het joodse volk vast te stellen, wanneer de historische *praktijk* daarmee eeuwenlang in strijd is geweest? Moet niet eerder verwacht worden, dat een nieuw *denken* uit een nieuw *handelen* geboren wordt? "Es sind die Tat-Orte, die Verstehen und Denken lehren", zo schrijft F.W. Marquardt in zijn Prologomena⁷. Zijn er na Auschwitz zoveel tekenen van een nieuw handelen en een nieuw denken in kerk en theologie, dat wat betreft de verhouding tussen de kerk en het volk Israël reeds van een nieuw theologisch paradigma gesproken kan worden?⁸ Zal in de volgende eeuw de hernieuwde ontmoeting gedurende de tweede helft van de 20e eeuw met het volk Israël aangeduid worden als oorzaak van één van de grootste veranderingen in kerk en theologie of zal deze ontmoeting te zijner tijd beschreven worden als een voorbijgegangene fase na de indruk van de verschrikkingen van de Sjoa? Omdat de nieuwe ontmoeting tussen joden en christenen op het geheel van de geschiedenis nog

zeer recent is, kunnen geen sluitende antwoorden op deze vragen verwacht worden. Slechts een voorlopige verkenning van deze thematiek is mogelijk.

Deze rede is op de volgende wijze opgebouwd:

I. Allereerst wordt het bekende feit nog eens onderstreept, dat de kerk in haar geschiedenis weinig blijf heeft gegeven van een onopgeefbare verbondenheid met het volk Israël. Omdat veelal het tegendeel zichtbaar is geworden, is joodse argwaan ten aanzien van christelijke bedoelingen dan ook begrijpelijk. De vraag wordt onder ogen gezien, of de afkeer van joden wellicht onuitroeibaar is in het christendom, omdat deze verankerd zou zijn in het Nieuwe Testament zelf.

II. Naast de continue traditie van de theologische afkeer van joden en jodendom wil ik wijzen op enige uitzonderingen op de regel in de geschiedenis. Kunnen hier mogelijk aanknopingspunten gezocht worden voor een vernieuwing van de joods-christelijke verhouding?

III. Op zoek naar blijken van de genoemde onopgeefbare verbondenheid doet zich de vraag voor of er reeds gesproken kan worden van fundamentele veranderingen in het praktische handelen én in de uitspraken van de kerken.

IV. Daarna wil ik één bijbels-theologisch begrip, namelijk het verbond, naar voren halen met het oog op de joods-christelijke verhouding. Heeft dit begrip voldoende draagkracht om zowel aan joodse als aan christelijke zijde te fungeren als verbindingswoord?

V. Tenslotte zal de vraag gesteld worden of, wellicht in de al of niet nabije toekomst, de verhouding tussen de kerk en het volk Israël aangeduid zal kunnen worden als een dialogische relatie. Zal de vernieuwing van deze verhouding leiden tot een verandering van paradigma in de volle breedte van kerk en theologie?

I

Jodenhaat onuitroeibaar?

Eeuwenlang werd de verhouding tussen de kerk en het joodse volk niet bepaald door een onopgeefbare verbondenheid maar door een fundamentele vijandschap. De lange *Adversus Iudaeos*-traditie van het christendom is uitvoerig gedocumenteerd⁹. De feiten zijn bekend, de interpretatie van de feiten is omstreden. Joden kijken er doorgaans anders tegenaan dan christenen. Maar ook onderling zijn christenen er verdeeld over. De vraag of de hardnekkig vijandige houding van christenen jegens joden uiteindelijk haar wortels heeft in de geschriften van het Nieuwe Testament, is in Nederland aan het begin van de tachtiger jaren de inzet geweest van een fel zowel historisch als theologisch debat, dat vooral ontstaan was naar

aanleiding van het eerste deel van een aantal studies van H. Jansen¹⁰. Tot op vandaag is deze discussie niet afgesloten. Zelfs over de terminologie is geen consensus ontstaan. Vaak wordt nadrukkelijk onderscheid gemaakt tussen antisemitisme en anti-judaïsme¹¹, meestal vanuit de bedoeling zichzelf het recht voor te behouden anti-judaïst te zijn zonder als antisemiet te worden aangemerkt¹². Met de term anti-judaïsme wordt dan het ideologisch verweer tegen het jodendom aangeduid, terwijl de term antisemitisme wordt gebruikt om de vijandschap en de haat tegen joden te omschrijven. Vanuit deze definities kan men bijvoorbeeld passages uit de brieven van Paulus anti-judaïstisch noemen en tegelijk verwerpen dat hier van antisemitisme *avant la lettre* sprake zou zijn. Nog afgezien van het anachronistische woordgebruik is de onderscheiding tussen anti-judaïsme en antisemitisme ambivalent en verwarrend. De begrippen anti-judaïsme en antisemitisme zijn wellicht theoretisch te onderscheiden, maar voor de joodse ervaring zijn ze praktisch niet te scheiden. Vanuit het oogpunt van de joodse slachtoffers is haat jegens het jodendom niet te scheiden van haat jegens joden, zoals voor hen jodendom en joodse volk wel te onderscheiden maar niet te scheiden zijn. Voor alle duidelijkheid kan daarom beter gesproken worden over haat en afkeer jegens joden en over haat en afkeer jegens het jodendom.

De Nederlandse Raad van Kerken noemde in een verklaring in 1981 het antisemitisme hardnekkig en schijnbaar onuitroeibaar, en erkende tevens de medeverantwoordelijkheid van christenen voor een geschiedenis van jodenhaat, die uiteindelijk is uitgelopen op de vernietigingskampen in Nazi-Duitsland¹³. De jodenhaat kwam inderdaad in vele verschijningsvormen voor in het christendom, in alle confessionele richtingen, in alle tijden en op alle plaatsen, tot op vandaag. In deze massieve stelling moet enige nuancering aangebracht worden. Er was in het christendom steeds sprake van een hardnekkige ambivalentie ten aanzien van het joodse volk: Enerzijds was er de erkenning van het oude Israël als de moederschoot, waaruit het christelijk geloof was voortgekomen, en herinnerde de aanvaarding van de Hebreeuwse Bijbel als Heilige Schrift doorlopend aan het 'oude verbondsvolk', anderzijds werd het joodse volk gezien als afvallig omdat het de vervulling van de beloften van het Oude Testament in Jezus Christus weigerde te accepteren. Meestal sloeg de weegschaal van de ambivalentie door naar de laatste opvatting. Joden kregen een demonische status toegemeten in christelijke gedachten en geschriften en werden daardoor vogelvrij verklaard. Zij werden niet zozeer als dwalende ongelovigen beschouwd maar als afvalligen, loochenaars van de waarheid en godsmoordenaars.

Tegen de achtergrond van de steeds weer optredende christelijke

jodenhaat en van de hardnekkige afkeer van het jodendom is het begrijpelijk dat er een diepgaand wantrouwen is aan joodse zijde, wanneer christenen de laatste decennia - voor de joodse beleving min of meer plotseling - gaan spreken over een onopgeefbare verbondenheid. De nieuwe christelijke verklaringen worden doorgaans met afstandelijke hoffelijkheid maar soms ook met onverholven argwaan bejegend. De te hoge verwachtingen aan christelijke zijde ten aanzien van een nieuwe toenadering tussen joden en christenen getuigen van weinig historisch besef. Meer dan eens is joden immers in het verleden gebleken, dat christelijke liefdesbetuigingen aan het adres van joden bij teleurstelling en afwijzing van die gevoelens weer gemakkelijk kunnen omslaan in hun tegendeel, namelijk in de oude overtuiging dat joden hardnekkig, halsstarrig en onbekeerlijk zijn. Daarom mogen in de christelijke euforie de kritische en bitse reacties van joodse auteurs niet gemakshalve over het hoofd gezien worden. Een paar voorbeelden wil ik in dit verband noemen. Rabbijn Eliezer Berkovits schreef in een felle aanval op christelijk- missionaire activiteiten in de richting van joden: "All we want of Christians is that they keep their hands off us and our children!"¹⁴ De grote kenner van de joodse mystiek Gershom Scholem vroeg aan een bevriende predikant, hoe groot op het geheel van de christenheid de groep eigenlijk wel was, die tot andere gedachten gekomen was over het jodendom, dat nu al verwacht werd van joden hun beeld over het christendom bij te stellen¹⁵. De Israëliische filosoof Yeshayahu Leibowitz gaf in een reactie op de theologie van Karl Barth zijn mening over het christendom te kennen: "Het eenvoudige feit, dat het jodendom als een *levende* godsdienst bestaat, zou het bewijs zijn dat het christendom leugen is. Daarom kan het christendom niet erkennen, dat het jodendom altijd nog als levende godsdienst bestaat, maar ziet het als een of ander *monster*"¹⁶. En de filosoof Emil Fackenheim daagde zijn christelijke gesprekspartners uit om na Auschwitz samen de teksten van Job, en van Rachel die weent over haar kinderen, te lezen in plaats van theoretische dialogen te organiseren over thema's als wet en genade¹⁷. En tenslotte vroeg William Nicholls zich onlangs af, hoe diep het christelijke berouw jegens joden eigenlijk was, als hun dogma's, die zoveel ellende over het jodendom gebracht hebben, onveranderd blijven¹⁸. Citaten als deze zijn met vele andere aan te vullen en zijn blijken van een voortgaande discussie binnen de joodse gemeenschap over de vraag of er echt sprake is van fundamentele veranderingen in het christendom en of christenen werkelijk betrouwbare gesprekspartners kunnen zijn.

Voor christenen is de vraag onontwijkbaar: is het theologisch antisemitisme een onvervreemdbaar element in de christelijke identiteit? Grondige bestudering van de kerkgeschiedenis lijkt slechts tot een positief

antwoord op deze vraag te leiden. Er zijn stellig uitzonderingen geweest maar die bevestigen de regel¹⁹. En de regel was een hardnekkige afkeer van joden en jodendom. Ook in de geschiedenis van de Gereformeerde Kerken sinds 1892 waren er uitzonderingen op de regel, maar zij moesten vóór de Tweede Wereldoorlog en ook nog vele jaren erna, tegen een sterke stroom oproeien. De vorig jaar verschenen bundel 'Een kerk op zoek naar Israël'²⁰ en de dit jaar verschenen dissertatie van G.J. van Klinken²¹ geven een uitvoerige documentatie over deze geschiedenis. Met name Abraham Kuiper heeft vele jaren zijn stempel gedrukt op de Gereformeerde opvattingen over joden en jodendom. Hij achtte het volk-zijn van Israël opgeheven omdat hij alleen van de kerk als 'Israël' wilde spreken, en was van mening dat een overgang van joden tot de Gereformeerde Kerken een volslagen breuk met het jodendom diende in te houden. Als theoloog en als politicus schreef hij antithetisch en soms ook antisemitisch over het jodendom en waren zijn opvattingen verwant aan die van Adolf Stöcker. Zijn strijdbare houding inzake de jodenzending werd de officieel kerkelijke lijn op de Synode van Middelburg in 1896 en deze lijn heeft - met de nodige aanpassingen en nuanceringen - decennia lang de Gereformeerde houding ten aanzien van de joden bepaald²². In 1911 vroegen deputaten aan de synode een predikant voor de zending onder de joden, die in staat zou zijn om "wetenschappelijk het christelijk geloof tegen de aanvallen van de Joden te verdedigen, hunne lasteringen te weerleggen en het Jodendom als valsche religie in de hartader aan te tasten"²³. Lang heeft deze antithetische en anti-chiliastische²⁴ lijn doorgewerkt in het Gereformeerde denken, ook in een anti-zionistische variant. Kort na de stichting van de staat Israël in 1948 schreef K. Dijk: "Zeker, God kan het herstel der natie gebruiken om de missie-arbeid voorspoedig te doen voortgaan, maar zóver is het zeker nog niet, en daarom is het in elk geval voorbarig om te juichen over de nieuwe staat, (die allesbehalve christelijk-georiënteerd is) als over de verwerkelijking van Gods beloften. 's Heren beloften houden meer in. Zij spreken van *Mijn volk* in zeer bijzondere zin. En dat is het Israël van Tel-Aviv zeker niet"²⁵.

Vanuit de kleine en korte kerkgeschiedenis van de Gereformeerde Kerken komen we opnieuw tot dezelfde vraag ten aanzien van de grote en brede kerkgeschiedenis: Is het antisemitisme '*onopgeefbaar verbonden*' met de christelijke identiteit? En betekent dit dat er niet alleen gesproken moet worden van de christelijke oorsprong van de racistische jodenhaat maar dat deze jodenhaat ook onuitroeibaar is in het christendom?²⁶ Onlosmakelijk daarmee verbonden is de vraag of de afkeer van joden in de christelijke traditie zijn oorsprong heeft in het Nieuwe Testament zelf. In dit verband is door Rosemary Ruether de stelling verdedigd, dat het theologisch antisemitisme de linkerhand is van de christologie²⁷. Onlangs is G.C. den

Hertog opnieuw ingegaan op deze discussie²⁸. Hij acht de gedachte ontstellend, dat het Nieuwe Testament als de bron waaruit wij drinken reeds vergiftigd zou zijn en vindt het daarom begrijpelijk dat er vele pogingen ondernomen zijn om de evangeliën van anti-judaïsme vrij te pleiten. H.Jansen heeft uitvoerig willen aantonen, hoezeer de *Wirkungsgeschichte* van een aantal nieuwtestamentische teksten een spoor van bloed en tranen heeft getrokken door de joodse geschiedenis. Den Hertog erkent het waarheidsmoment in de benadering van Jansen maar vraagt zich af, of bij hem de tekst niet te zeer wordt opgesloten in zijn *Wirkungsgeschichte*, waardoor er nauwelijks meer aandacht geschonken kan worden aan de omstandigheden waaronder in de geschiedenis het antisemitisme telkens weer de kop heeft opgestoken. Zijn de teksten zelf verantwoordelijk voor het antisemitisch geweld of maken mensen onder bepaalde politieke en maatschappelijke omstandigheden misbruik van deze teksten om hun, vaak onderdrukte, agressieve gevoelens jegens joden te legitimeren? Ligt de diepste oorzaak van de jodenhaat, zo vraagt Den Hertog zich af, niet verborgen in het menselijk hart, dat in opstand komt tegen God en daarom het volk Israël als Gods getuige wil treffen? In de omgang met de als anti-joods aangeduide teksten staan twee verschillende benaderingen vaak onverzoenlijk tegenover elkaar: *Enerzijds* de benadering die pleit voor een historisch-kritische bestudering van de omstreden teksten zelf in de eigen context van de eerste eeuw, waarbij vooral aandacht gevraagd wordt voor de intern-joodse polemiek in deze teksten, en *anderzijds* de benadering die met name de catastrofale uitwerking van de teksten jegens joden in een lange geschiedenis benadrukt, waardoor een inhoudelijk-theologische kritiek van deze teksten noodzakelijk geacht wordt. Mijns inziens is zowel het een als het ander nodig: Onderzoek naar de intern-joodse polemiek in de eerste eeuw waardoor de evangeliën mede bepaald zijn²⁹, en sociologisch en psychologisch onderzoek naar de *Wirkungsgeschichte* van de teksten in het christendom. Daarmee blijft de vraag wetenschappelijk moeilijk te beantwoorden, of er in de loop van de geschiedenis *gebruik* of *misbruik* van de teksten gemaakt is. De apriori's van de onderzoekers ten aanzien van de bedreigende vraag, of het al of niet mogelijk is dat de bron zelf wat betreft deze Schriftwoorden vergiftigd zou zijn, spelen een grote rol, met name voor protestanten met hun *sola scriptura*-principe.

Een concreet voorbeeld kan hier genoemd worden. In 1983 schreef ik een korte studie over Matteüs 27:25 ' "Zijn bloed over ons en onze kinderen", Een tekst en zijn uitwerking³⁰, en volgde daarbij, zoals overigens alle onderzoekers³¹, de conclusie van de Franse auteur F. Lovsky³² dat tot de 4e eeuw de kerkvaders deze tekst niet geciteerd zouden hebben om hun afkeer van joden kracht bij te zetten en niet geïnterpreteerd

zouden hebben als zelfvervloeking. Lovsky wilde apologetisch tegen de Frans-joodse auteur Jules Isaac bewijzen, dat de tekst van Matteüs 27:25 niet datgene kon inhouden wat christenen er eeuwenlang uit gehaald hadden, omdat dit misbruik van de tekst in de eerste drie eeuwen in het geheel nog niet voorgekomen zou zijn en pas door invloeden van buitenaf in de Constantijnse staatskerk binnengedrongen zou zijn. In een uitgebreide studie heeft R. Kampling inmiddels onweerlegbaar aangetoond, dat de these van Lovsky onjuist was³³. Ook in de eerste eeuwen citeerden vrijwel alle kerkvaders de beruchte tekst om aan te geven, dat de joden hun ongeluk over zichzelf hadden afgeroepen en dat de bloedschuld voor de dood van Jezus op het hele joodse volk lag. De *Auslegungsgeschichte* en de *Wirkungsgeschichte* van de tekst zijn dus veelal hand in hand gegaan. Mijns inziens is het nog steeds te verdedigen dat de woorden van Matteüs 27:25 verklaard kunnen worden in de context van een intern-joodse polemiek in de eerste eeuw, maar die constatering doet niets af aan het gewicht van 19 eeuwen anti-joodse uitleg en uitwerking van deze tekst. Het probleem ligt in het feit dat door het evangelie van Matteüs als canoniek te aanvaarden de kerk de intern-joodse polemiek van de evangelist tijdloos heeft gemaakt en voor alle tijden christenen met deze tekst een instrument in handen heeft gegeven om hun jodenhaat te legitimeren. Ook wanneer Den Hertog terecht opmerkt, dat soms de tekst zelf in het geweer gebracht kan worden tegen de geschiedenis van het verstaan van zo'n tekst en dat de diepste oorzaak van de jodenhaat uiteindelijk gezocht moet worden in de agressie van het menselijk hart, dan moet toch een theologisch-zakelijke kritiek op een aantal nieuwtestamentische teksten, die eeuwenlang brandstof geleverd hebben aan het vuur van het antisemitisme, vanuit de kernboodschap van het evangelie niet uitgesloten worden³⁴.

De herontdekking van het levende joodse volk na Auschwitz heeft een schok teweeg gebracht in kerk en theologie, waarvan de uitwerking nog niet te overzien is. In de vernieuwing van de verhouding tussen joden en christenen zal moeten blijken, dat afkeer van joden niet 'onopgeefbaar verbonden' is met de christelijke identiteit en dat antisemitisme niet noodzakelijkerwijs de linkerhand is van christologische ontwerpen. Marquardt merkt hierover treffend op: "Es kann nach Auschwitz auch keine Apologie Jesu Christi geben. Uns steht kein Wort zu seiner Verteidigung zu. Es kann nur um unsere Nachfolge gehen"³⁵. Wanneer kerk en theologie werkelijk definitief afscheid genomen hebben van de substitutie-leer, zal diepgaand gezocht moeten worden naar een ander paradigma dat de verhouding tussen de kerk en het volk Israël in een nieuw licht stelt³⁶. Voor die onderneming zijn binnen de kerk- en theologiegeschiedenis nauwelijks aanknopingspunten te vinden.

II

Uitzonderingen op de regel

Eeuwenlang heeft de substitutieer in de kerk vrijwel de alleenheerschappij gevoerd en welhaast de kracht van een dogma gehad. In de loop van de geschiedenis kwamen er echter ook uitzonderingen op de regel voor. Veelal ging het om enkelingen die vanwege hun visie met argwaan werden bejegend door de meerderheid en doorgaans aan de zijlijn van het kerkelijk en theologisch gebeuren gedrongen werden. Het zou boeiend zijn een samenhangende geschiedenis te schrijven van deze alternatieve stemmen, die een enkele keer zich ook tot een koor van stemmen verenigden. In dit verband is het uiteraard onmogelijk een volledig overzicht te geven van deze alternatieve lijn in het christendom, maar er kunnen wel enkele voorbeelden genoemd worden. Het was voor deze enkelingen niet eenvoudig om tegen de vaststaande opvattingen in te gaan, zoals die bijvoorbeeld tot uiting kwamen in het meer dan duizend pagina's tellende werk van de dominicaan Raymond Martini *Pugio Fidei* ('Dolk van het geloof') dat in 1278 verscheen³⁷. Martini bestreed de joden te vuur en te zwaard in zijn felle betoog, dat vanaf de Middeleeuwen tot ver na de Verlichting veelvuldig werd geciteerd door bestrijders van het jodendom en steeds geraadpleegd werd door hen die van mening waren de joden vanuit hun eigen bronnen van hun ongelijk te kunnen overtuigen. Volgens Martini moest de kerk de bibliotheek van de rabbijnen niet verbranden, wat meermalen door middel van openbare boekverbrandingen gebeurde in de Middeleeuwen, maar deze stelselmatig onderzoeken, omdat uit de rabbijnse boeken onomstotelijk te bewijzen zou zijn, dat joden een kwaadaardige leer aanhingen en er een verderfelijke moraal op na hielden.

In dit klimaat was belangstelling voor de Talmoed voor andere dan polemische doeleinden bijzonder en zeldzaam. In zijn boek 'Hebreeuws Reveil' bespreekt R. Boon de vraag volgens de ondertitel 'Wat bracht christen-theologen rond 1500 in de leerschool van de rabbijnen?'³⁸ Zijn conclusie is dat slechts zeer weinigen zich bezighielden met het geestelijk erfgoed van het volk Israël louter terwille van dat erfgoed. Slechts enkele namen kunnen genoemd worden zoals die van de boekdrukker Daniël van Bomberghen (gestorven in 1553), afkomstig uit Antwerpen, die met hulp van deskundige rabbijnen in Venetië van het drukken van Hebreeuwse uitgaven zijn levenswerk maakte, en de naam van John Selden (1584-1654) die als christen-jurist een diepe belangstelling koesterde voor het nabijbelse jodendom en onder meer een studie wijdde aan de betekenis van de Noachidische geboden voor het internationale recht. Tenslotte zou de naam

vermeld kunnen worden van John Toland (1670-1722), die zijn achting voor het joodse volk gepaard liet gaan met een felle kritiek op kerk en christendom³⁹. De beweegredenen van de meeste christen-hebraïsten tussen Humanisme en Verlichting om in de leer te gaan bij de rabbijnen waren van polemische en apologetische aard, zo concludeert Boon⁴⁰. Naast het verlangen om het Hebreeuwse taaleigen van het Oude Testament als een deel van de christelijke bijbel zo goed mogelijk te verstaan, de drang om via de joods-mystieke kabbala de geloofsmysterieën van de kerk te kunnen verdiepen en de behoefte om via polemieken met de synagoge joden tot bekering te bewegen, was er ook bij deze christen-hebraïsten - op een enkele uitzondering na - weinig of geen sprake van een oprechte interesse in het jodendom als een levende traditie.

Opmerkelijk is de grote belangstelling voor joden onder Puriteinen in Engeland en Schotland in de tweede helft van de 16e eeuw en in de 17e eeuw⁴¹. De opvattingen van de Puriteinen waren sterk gekleurd door apocalyptische verwachtingen ten aanzien van het herstel van Israël en de daarmee samenhangende wederkomst van Christus. De Puriteinse filosemitische en chiliastische gedachten hebben een grote invloed uitgeoefend op vertegenwoordigers van de Nadere Reformatie aan de overkant van de Noordzee, zoals Wilhelmus à Brakel (1635-1711), Jac. Koelman, H. Witsius en F.A. Lampe⁴². Ongetwijfeld heeft W. à Brakel het meest navolging gevonden met zijn boek *Redelijke Godsdienst*, waarin hij schrijft over de onveranderlijkheid van Gods beloften aan Israël, de verwachting van het duizendjarig vreedrijk en het uitzicht op de terugkeer van de joden naar Kanaän. De aandacht van de 'oude schrijvers' voor Israël was ingegeven door christelijk-eschatologische verwachtingen en leidde nauwelijks tot aandacht voor het concrete jodendom. Uitzonderlijk voor die tijd was daarom een epigram dat de Remonstrantse theoloog Kaspar Barlaeus in 1635 als eerbetoon schreef aan Menasseh Ben Israel in diens boek over de schepping: "Ik zal een zoon van Christus zijn, en gij - een zoon van Abraham"⁴³.

Ook bevriend met Menasseh Ben Israel was de theoloog Petrus Serrarius (1600-1669), die een aparte plaats innam temidden van de chiliasten in de 17e eeuw⁴⁴. Hij stamde uit een Waals geslacht en was korte tijd Waals predikant, maar werd vanwege zijn mystiek spiritualisme uit zijn ambt ontheven. Hij was betrokken bij een collecte voor arme asjkenazische joden in Palestina en verwachtte, met name in de tijd van het optreden van de joodse messiaspretendent Shabbetai Tswi⁴⁵, de spoedige terugkeer van de joden naar het beloofde land. Als filo-judaïst bekritiseerde hij de christelijke hoogmoed jegens de joden, maar ondanks zijn bijzondere liefde voor de joden kende hij hen theologisch alleen een plaats toe in een christelijk

toekomstschema.

Een bloemrijk vertegenwoordiger van het chiliasme in een latere periode is Willem Bilderdijk (1756-1831)⁴⁶. Door een ziekte in zijn jeugd had hij een mateloze leesdrift en een rijke fantasie ontwikkeld. Hij was een fel bestrijder van de Verlichting en vanuit die achtergrond daarom ook een tegenstander van de assimilatie van de joden. Bilderdijk gaf geen expliciete steun aan de in de 19e eeuw ontstane jodenzending, maar verheugde zich zeer over de doop van Da Costa en Cappadose. In zijn toekomstverwachting zag hij de wederkomst van Christus als het moment waarop de joodse erkenning van Jezus als messias zou plaatsvinden. Voor Bilderdijk was de messias Jezus het hart van het joodse volk. Als chiliast verwachtte hij op grond van de bijbelboeken Daniël en Openbaring het spoedige aanbreken van het messiaanse Rijk.

Er loopt een directe lijn van het denken van het Puritanisme, de Nadere Reformatie en het Reveil naar het hedendaagse chiliasme en filosemitisme, welke opvattingen een grote aanhang vinden zowel in de gevestigde kerken als in verschillende evangelische groeperingen. De liefde voor het joodse volk in deze kringen is echter steeds conditioneel, omdat deze gebonden is aan de vervulling van de christelijk-eschatologische verwachtingen door de joden in het algemeen en door de staat Israël in het bijzonder. Van een erkenning van het jodendom als een levende godsdienst kan in deze stroming nauwelijks of geen sprake zijn⁴⁷.

Niet alleen in de kring van chiliasten bestond er in de 17e en 18e eeuw aandacht voor het jodendom. Als voorbeeld kan in dit verband een vroege voorloper van de Verlichting genoemd worden, de Remonstrantse hoogleraar theologie Philippus van Limborch (1633-1712)⁴⁸. Hij ging een dialoog aan met de uit Spanje afkomstige *marrano* Orobio de Castro (1620-1687), die in 1662 in Amsterdam weer praktizerend jood werd⁴⁹. Hun dialoog begon met een ontmoeting in het huis van de Amsterdamse arts Egbert Veen, maar werd voortgezet in een lange, schriftelijke dubbele monoloog. Uiteindelijk werden deze op elkaar reagerende monologen in 1687 uitgegeven in Gouda, onder de titel *De veritate religionis christianae amica collatio cum erudito judaeo*. De wijze van argumentatie in deze 'vriendelijke verhandeling' contrasteert met andere gepubliceerde discussies tussen joden en christenen in de 17e eeuw en betekent een breuk met de bekende traditie van de christelijke polemieken tegen de joden. Deze traditie was gestempeld door het eerder genoemde geschrift *Pugio Fidei* van Martini, waarbij de christelijke waarheid uit het Oude Testament en de joodse geschriften werd afgeleid. Orobio de Castro poogde ook op deze wijze het gesprek te beginnen en wilde met name van Van Limborch weten, hoe deze uit het Oude Testament kon bewijzen dat Israël alleen gered zou worden

door de messias. Van Limborch gaf te kennen dat deze bewijzen niet uit het Oude Testament te leveren waren, omdat het Oude Testament op wezenlijke punten obscuur was en pas het Nieuwe Testament het heldere, universele licht liet schijnen door de openbaring van Jezus Christus. Orobio erkende de originaliteit in deze benadering van Van Limborch, die de dolk van Martini had laten vallen en wilde discussiëren op de basis van de natuurlijke rede. Zijn betoog voor de betrouwbaarheid van het Nieuwe Testament liep echter uit op een marcionitische onderwaardering van het Oude Testament, waarvoor hij afhankelijk was van de denkbeelden van Spinoza en Hugo de Groot. Hoewel hij het joodse geloof een legitieme godsdienst vond voor het volk Israël in de tijd vóór Christus, achtte hij het jodendom van zijn eigen tijd primitief en achterhaald. In vergelijking met anderen is zijn polemieek anders van toon, maar ook deze *amica collatio* laat geen ruimte voor de eigenheid van het jodendom.

Om niet de indruk te wekken dat de uitzonderingen alleen beperkt bleven tot West-Europa, wil ik aandacht vragen voor één bijzondere stem uit de Oosterse kerken, namelijk die van de Russische godsdienstfilosoof Wladimir Solowjew (1853-1900)⁵⁰. In 1884 studeerde hij Hebreeuws en verdiepte zich in de Talmoed. Zijn essay 'Het jodendom en de christelijke kwestie' werd in datzelfde jaar gepubliceerd⁵¹. Op zijn sterfbed bad hij nog voor het joodse volk en reciteerde de Psalmen in het Hebreeuws⁵². Heel zijn leven streefde hij niet alleen naar de hereniging van de Orthodoxe Kerk met de Rooms-Katholieke Kerk, maar verlangde hij naar "de eenheid van jodendom en christendom, niet op de basis van onverschilligheid of van een paar abstracte principes, maar op de echte basis van een natuurlijke en geestelijke verwantschap en positieve religieuze belangen"⁵³. Vlijmscherp weerlegt hij de bekende antisemitische argumenten van zijn tijd en wijst hij er op, dat de christenen de joden niet kunnen verwijten Jezus te hebben gekruisigd maar veeleer dankbaar moeten zijn omdat zij de jood Jezus aan de wereld hebben geschonken. Het christendom dient zich af te vragen, of het zich ooit christelijk tegenover de joden heeft gedragen. Volgens hem is 'de joodse kwestie' daarom allereerst een vraag aan het adres van het christendom⁵⁴. Hij droomde van een nieuwe economische orde, waarin de joden een grote rol zouden spelen vanuit hun ethische principes. In dit verband is het onmogelijk in te gaan op zijn slavofiele en theocratische godsdienstfilosofie. Zijn eschatologische verwachting was gericht op de herkenning van Jezus als messias door het joodse volk, maar hij benadrukte daarbij dat de joden ten diepste datgene leefden wat zij niet geloofden, terwijl de christenen niet in hun leven deden wat zij zeiden te geloven. Thuis als hij was in de bijbelse en nabijbelse bronnen van het jodendom had hij een diep respect voor het joodse volk en de joodse eigenheid. In deze houding

was hij zijn tijd ver vooruit.

III Verschuivingen

Tegen de hoofdstroom van de christelijke traditie in waren er in de kerkgeschiedenis diverse alternatieve stemmen, maar slechts zeer weinigen toonden respect voor het jodendom zoals dat zichzelf verstond. Van de joden werd verwacht aan criteria van christenen te voldoen om in aanmerking te komen voor christelijke barmhartigheid en edelmoedigheid. Het is de vraag of de schok die door Auschwitz is veroorzaakt, werkelijk een theologische omkeer heeft teweeggebracht in de visie op het joodse volk. Er zijn vele 'theologieën na Auschwitz' geschreven, maar dat is nog geen bewijs voor een theologische omkeer en paradigma-verandering. Er zijn historische studies geschreven - soms met een apologetische ondertoon - over de betrokkenheid van kerken en christenen bij de Sjoa. Deze studies leveren een wisselend beeld op: er was moedig verzet en incidenteel ook laffe collaboratie, maar de meeste christenen waren toeschouwers⁵⁵. Historisch onderzoek leidt zowel tot nuanceringen in een al te rechtlijnige beoordeling van deze periode⁵⁶ als ook tot schaamte over het feit dat de anti-joodse traditie van het christendom heeft bijgedragen tot een gebrek aan weerbaarheid tegen de demonie van de nazistische jodenhaat⁵⁷. Marquardt heeft opgeroepen tot theologische omkeer door te luisteren naar de joodse slachtoffers⁵⁸. Hoewel hij eigenlijk van mening is, dat wij geen zinnig woord meer over God kunnen zeggen na Auschwitz, heeft hij zelf toch al vijf dikke delen dogmatiek geschreven vanuit de confrontatie met deze verschrikking. Want totaal zwijgen over God is naar zijn mening een groter kwaad dan stamelend spreken. Omdat Hitler niet alsnog gelijk moet krijgen, zoekt hij stotterend vanuit de ellende en bezoeking ('Heimsuchung') van de theologie naar een nieuw 'tehuis' voor christelijk handelen en denken⁵⁹.

Er is reeds enig pionierswerk verricht op het terrein van de theologie. Er zijn verspieders op pad gegaan om het nieuwe land te onderzoeken, voortrekkers die het gewaagd hebben nieuwe wegen te ontdekken, verkenners die liever een verkeerde weg insloegen om weer op hun schreden terug te keren dan dat zij alleen maar de veilige, geijkte paden begingen. Namen als die van Kornelis Heiko Miskotte⁶⁰, James Parkes⁶¹, Heinz Kremers⁶² en ook van Friedrich-Wilhelm Marquardt⁶³ moeten hier genoemd worden, maar er zouden vele namen aan deze reeks toegevoegd kunnen worden. Of reeds van een fundamentele verschuiving in theologie én kerk gesproken kan worden, is een vraag die slechts met grote

voorzichtigheid beantwoord moet worden. Het is immers moeilijk te meten of in de breedte van theologie en kerk het jodendom gerespecteerd wordt als een levende traditie en of de blijvende theologische betekenis van het joodse volk erkend wordt. Als dit niet het geval is, dan kan nog niet van omkeer gesproken worden. Met het wijzigen van een enkel vooroordeel, bijvoorbeeld over de Farizeeën⁶⁴, en met het opruimen van een enkele karikatuur, bijvoorbeeld over de hardnekkige ongehoorzaamheid van de joden⁶⁵, kunnen oude theologische posities gehandhaafd worden, hoe belangrijk dergelijke correcties overigens ook zijn. De theologische afkeer van joden en jodendom is een gif, dat zo diep is doorgedrongen in de christelijke traditie, dat het zich op de meest onverwachte momenten opnieuw kan manifesteren.

Zonder dat er bewust voor is gekozen, is dit gif ook doorgesijpeld in nieuwere theologieën, zoals de bevrijdingstheologie en de feministische theologie. In gesprek met joodse feministen hebben hun christelijke collega's echter ingezien, dat de bevrijdingstrijd van vrouwen niet gevoerd kan worden door joden opnieuw tot slachtoffers te maken. Het is wetenschappelijk onjuist om Jezus als een vrouw-vriendelijke man te tekenen tegenover de vrouw-onvriendelijke joden van zijn tijd⁶⁶. Ook bevrijdingstheologen hebben meer dan eens onkritisch de Westerse anti-joodse traditie overgenomen en voortgezet. Het exodusmodel wordt dan gehanteerd alsof er geen levend joodse volk meer bestaat, de Farizeeën worden als uiterst wettisch getekend omdat ze fungeren als prototypen van de hedendaagse geestelijke machthebbers en Jezus wordt beschreven tegen het donker getekende beeld van het jodendom van zijn tijd⁶⁷.

De meest hardnekkige weerstand tegen het erkennen van de eigenheid van het joodse volk komt echter van de kant van hen die nog steeds een al of niet verholde vorm van jodenzending voorstaan⁶⁸. Voor- en tegenstanders van jodenzending plegen elkaar over en weer van antisemitisme te beschuldigen. Voorstanders verwijten aan tegenstanders, dat dezen feitelijk antisemitisme bedrijven wanneer zij joden de weg tot behoud niet willen wijzen. Tegenstanders verwijten aan voorstanders, dat jodenzending gevoed wordt vanuit de oude christelijke ambivalentie, waarbij een anti-judaïstische visie op het jodendom gepaard gaat met een filosemitische benadering van het joodse volk⁶⁹. Zo vraagt Paul van Buren zich af, hoe het mogelijk is dat de jodenzending er voor ijvert om individuele joden weg te halen uit hun volk, en daarmee uit het verbond van God met Israël, door hen leden te maken van een 'Gentile enterprise' als de kerk?⁷⁰ Maar Arthur Glasser vraagt zich daarentegen af, hoe het mogelijk is dat de kerk haar eerste taak verwaarloost door aan joden het heil in Jezus te onthouden?⁷¹

In deze discussie, waarin steeds dezelfde argumenten herhaald worden, kan het verhelderend zijn nog eens te luisteren naar een

gezaghebbende joodse stem. In 1930 aanvaardde Martin Buber een invitatie om een lezing te houden in het hol van de leeuw, namelijk voor een christelijk-missionaire organisatie. Hij begon met de verklaring dat hij als jood uitzag naar het Koninkrijk van God en het streven van de jodenzending beschouwde als een misverstand over de aard van dat Koninkrijk en feitelijk als een blokkade voor de komst van dat Rijk. Aan het eind van zijn lezing zei hij: "Vóór de messiaanse tijden zijn onze beide bestemmingen verschillend. Nu ziet de christen de jood als een onbegrijpelijk hardnekkig mens, die afwijst in te zien wat er is gebeurd; en voor de jood is de christen een onbegrijpelijk overmoedig mens, die in een onverloste wereld beweert dat de verlossing al volbracht is. Hier ligt een kloof die geen menselijke inspanning kan overbruggen. Maar dat verhindert ons niet om beiden uit te kijken naar de eenheid die van God komt"⁷². Bubers lezing behelsde een uitnodiging aan de christelijke theologie om de spanning in de verhouding tussen joden en christenen uit te houden en niet op te heffen door de inspanning van de jodenzending. Het viel (en valt) de christelijke theologie zwaar om aan deze uitnodiging gehoor te geven. Al eerder had Franz Rosenzweig in scherper bewoordingen ongeveer dezelfde uitdaging geformuleerd aan het adres van de kerk. In zijn beroemde brief van 31 okt./1 nov. 1913 aan zijn christen-geworden neef Rudolf Ehrenberg deelt hij mee, dat hij is teruggekomen van zijn voorgenomen overgang tot het christendom en heeft besloten jood te blijven. Aan het slot van deze brief schrijft hij, dat het wezenlijk gaat "um die Anerkennung dieses Volks Israels selbst vom Standpunkt christlicher *Theologie*"⁷³.

Deze oproep tot een theologische erkenning van het volk Israël in zijn eigenheid is nog steeds niet volledig beantwoord. Er zijn van officieel kerkelijke zijde enkele pogingen in de richting van een antwoord ondernomen, waarbij de verklaring 'Nostra Aetate' van het Tweede Vaticaans Concilie in 1964 als een mijlpaal genoemd moet worden. Na een kleine aanzet bij de oprichting van de Wereldraad van Kerken in 1948 in Amsterdam is het op het hoogste niveau van deze Raad nooit tot een fundamentele uitspraak over de theologische betekenis van het joodse volk gekomen⁷⁴. Er is echter een stortvloed van verklaringen, handreikingen en herderlijke schrijvens verschenen, van bisschoppen, synodes en andere kerkelijke vergaderingen; uitspraken van zeer verschillend gewicht en gehalte⁷⁵, waarin opvallende verschuivingen in de christelijke visies op het joodse volk zich aftekenen. Deze officiële verklaringen die vaak het resultaat zijn van jarenlange discussies, weerspiegelen sterker de gewijzigde opvattingen in de kerken dan de soms vooruitgeschoven posities van individuele theologen⁷⁶. Paul van Buren bespeurt in deze voor een deel opzienbarende verklaringen zelfs een openbaringsmoment, waardoor in de

kerken een nieuw zicht baanbreekt op de realiteit van het joodse volk⁷⁷. Ook als deze theologische kwalificatie niet gedeeld wordt, kunnen toch grote veranderingen waargenomen worden in de christelijke opvattingen over joden en jodendom, ook al moeten die nog grotendeels vertaald worden naar het grondvlak van de kerken⁷⁸.

In vele leerhuizen in en buiten de kerken wordt getracht de eigen traditie opnieuw te doordenken vanuit de ontmoeting met het levende jodendom. In het project Nes Ammim in Israël is al in de zestiger jaren een zichtbaar teken opgericht van de veranderde houding van christenen ten aanzien van Israël. Of er werkelijk in heel de christenheid sprake is van een omkeer en totale heroriëntatie, zoals een optimistische Israëliische journalist onlangs meldde⁷⁹, zal in de komende tijd duidelijk moeten worden. De tekenen zijn tot dusver dubbelzinnig. Naast toenadering en erkenning is er ook grote weerstand om oude posities op te geven. De omstrede zinsnede van artikel 1,7 van de concept-kerkorde van de VPKN is een treffend voorbeeld van deze ambivalentie. Gesteld wordt dat de kerk "het gesprek met Israël zoekt inzake het verstaan van de Heilige Schrift, in het bijzonder betreffende het Koninkrijk van God en het belijden dat Jezus de Christus is". Van joodse zijde is gevraagd, hoe de kerk in oprechtheid een dialoog kan zoeken, waarbij zij bij voorbaat de agenda al heeft ingevuld⁸⁰. Het belijden van de kerk, dat zij deelt 'in de aan Israël geschonken verwachting' (art.I,1 van de concept-kerkorde VPKN) vergt een verdere theologische doordinking. De gebezigde terminologie duidt immers aan, dat de kerk er in het eerst door God met Israël gesloten verbond bij gekomen is. Wanneer de continuïteit van het verbond van God met Israël wordt erkend, dan moet dit ook betekenen dat de christelijke theologie over de joodse weg met de Tora in dat verbond in soteriologische termen leert spreken. Is de kerk in staat om haar oude visie op de joodse weg als onheilsweg los te laten en over deze weg theologisch als levensweg en heilsweg te spreken? Er is in kerk en theologie nog geen eenstemmig antwoord gegeven op deze theologische uitdaging, die reeds verwoord werd in de brief van Franz Rosenzweig in 1913.

IV

Verbond als verbindingswoord

In het woord 'verbondenheid' kan het bijbels begrip 'verbond' gehoord worden. In diverse publicaties is de suggestie gedaan, dat het begrip verbond een belangrijke rol zou kunnen spelen in een nieuwe omschrijving van de verhouding tussen kerk en Israël⁸¹. Zowel Israël als de kerk zouden leven

onder de boog van het éne verbond⁸². In 1980 aanvaardde de Synode van de Rijnlandse Evangelische Kerk in Duitsland een aantal stellingen 'tot vernieuwing van de verhouding tussen christenen en joden'. In de vierde stelling werd de verhouding tussen de kerk en het joodse volk theologisch gepreciseerd: "Wir glauben die bleibende Erwählung des jüdischen Volkes als Gottes Volk und erkennen, dass die Kirche durch Jesus Christus in den Bund Gottes mit seinem Volk hineingenommen ist"⁸³. In deze uitspraak blijkt hoe moeilijk het is om na de herontdekking van de theologische betekenis van het joodse volk de plaats van de kerk te definiëren naast en in verhouding tot het volk Israël. Nadat eeuwenlang de kerk de plaats van Israël in Gods verbond heeft betwist, wordt nu de plaats van de kerk tot een probleem. Ecclesiologisch moet de vraag opnieuw gesteld worden, op welke wijze de kerk eigenlijk betrokken is bij het verbond van God met Israël. Is er bijbels gezien wel ruimte om te spreken van een verbond van God met de volken of met een kerk uit de volken? Maar ook deze vraag is relevant: Kan van joodse zijde begrip opgebracht worden voor het streven van de christelijke theologie om een verbinding te leggen tussen de kerk en de bijbelse term verbond of wordt dit opgevat als een nieuwe poging joodse begrippen te annexeren in een subtiële vorm van substitutietheologie? Samenvattend: is het begrip verbond wel geschikt om als verbindingswoord te fungeren tussen de kerk en Israël? Bezit dit begrip voldoende rek om zowel door joden als door christenen zó gebezigd te worden, dat beider identiteit afzonderlijk maar ook de verbondenheid tussen beide ermee tot uitdrukking gebracht kunnen worden?

Onbekommerd heeft de christelijke theologie altijd over de kerk gesproken als het volk van het nieuwe verbond. Op enkele alternatieve stemmen na waren christenen er heilig van overtuigd, dat het oude verbond van God met Israël voorgoed had afgedaan. Het joodse volk werd gezien als een soort fossiel van een vroegere heilshistorische werkelijkheid die met de komst van de messias opgehouden had te bestaan. In een beroemde dialoog met Karl Ludwig Schmidt op 14 januari 1933 - twee weken vóór de machtsgreep van Hitler - zei Martin Buber over het verbond: "Gekündigt ist uns nicht". Hij schilderde in zijn rede tegenover de machtige imposante Dom van Worms, vlakbij zijn woonplaats Heppenheim, de vervallen joodse begraafplaats in die stad met zijn oude, kromgetrokken grafstenen. Hij voelt zich tegenover de machtige Dom verbonden met de as van zijn voorouders. Dan volgen de indrukwekkende woorden: "Ich habe da gestanden und habe alles selbst erfahren, mir ist all der Tod widerfahren: alle die Asche, all die Zerspelltheit, all der lautlose Jammer ist mein; aber der Bund ist mir nicht aufgekündigt worden. Ich liege am Boden, hingestürzt wie diese Steine. Aber gekündigt ist mir nicht. Der Dom ist, wie er ist. Der Friedhof ist, wie er ist."

Aber gekündigt ist uns nicht worden"⁸⁴.

Buber kreeg toentertijd geen respons van christelijke zijde. Ook in de Bekennende Kirche vond zijn stellingname vrijwel geen gehoor. In 1938 week hij uit voor het nazigeweld naar Jeruzalem. Nog steeds wordt een antwoord op het bewogen getuigenis van Buber van kerk en theologie gevraagd. Slechts aarzelende theologische stappen zijn gezet in de richting van een erkenning van de verbondswerkelijkheid van het volk Israël. Er is een groeiend besef dat een volmondige erkenning niet minder dan een paradigma-wisseling zal betekenen in de theologie. Een dergelijke verandering brengt gevoelens van bedreiging met zich mee. Het schrikbeeld van een 'tweewegen-leer' wordt opgeroepen en direct en resoluut verworpen⁸⁵. De theologische weerstand wordt onder woorden gebracht in de angstige vraag: waarom zouden christenen nog hun heil alleen bij Jezus Christus zoeken, als de joden 'behouden' zouden kunnen worden zonder of buiten Jezus Christus om? In een over het algemeen baanbrekende Vaticaanse verklaring in 1985 over 'De presentatie van joden en jodendom in prediking en catechese' staat ook de volgende zin, volgens welingelichte kringen ingevoegd door de Congregatie voor de Geloofsleer: "Kerk en jodendom kunnen niet gezien worden als twee parallelle wegen van heil en de kerk dient te getuigen van Christus als Redder van allen"⁸⁶. Daar het begrip 'tweewegen-leer' slechts verwarring schept en feitelijk als psychologische blokkade fungeert voor een voortgaande reflectie over de theologische betekenis van het joodse volk, kan deze term beter vermeden worden. De werkelijke vraag voor de bezinning luidt: kan de christelijke theologie over de weg van het joodse volk spreken als een levensweg en kan zij de continuïteit van Gods heilsverbond met Israël erkennen?

In de theologie van Calvijn zijn aanknopingspunten gezocht voor een spreken over het verbond, waarbij Israël niet uitgesloten wordt. In zijn waardering voor het Oude Testament en zijn nadruk op het éne verbond zou Calvijns theologie openingen bieden voor een nieuwe verbondstheologie, die recht doet aan de joods-christelijke verhouding. De wens lijkt hierbij de vader van de gedachte te zijn⁸⁷. Weliswaar spreekt Calvijn in zijn commentaar op Romeinen 11:26 over de joden als de eerstgeborenen in Gods gezin⁸⁸, maar de hoofdlijn van zijn dogmatisch denken is toch dat Israël vanwege zijn ongehoorzaamheid is ontferd van Gods beloften⁸⁹. Voor Calvijn is het heil dat in het Nieuwe Testament ten volle geopenbaard is, ook reeds het heil van het Oude Testament. Hij spreekt over *administraciones* (bedelingen) van het éne verbond, waarbij het fundament van de beloften dezelfde blijft, namelijk Christus⁹⁰. In zijn dogmatisch denken geeft Calvijn aan het volk Israël na Christus geen plaats behalve dan in de kerk. Na Calvijn leidden de verschillende accentueringen in het verbondsbegrip tot

voortdurende theologische debatten binnen de calvinistische traditie en in de 19e en 20e eeuw ook tot vele kerkscheuringen. Behalve in sommige chiliastische kringen werd zelden of nooit de vraag gesteld: Is het joodse volk nog betrokken bij het verbond van God? Door de nieuwe ontmoeting met het volk Israël na de Tweede Wereldoorlog is de omgekeerde vraag centraal komen te staan: Op welke wijze is de kerk eigenlijk betrokken bij het verbond van God met Israël?

Langzaam dringt het besef door, dat de christelijke theologie niet zomaar eenzijdig kan afkondigen, dat Israël en de kerk opgenomen zijn in één gezamenlijk verbond met God. Gesteld is dat het bijbelse begrip verbond met een dergelijke benadering dogmatisch overvraagd zou worden⁹¹. Weliswaar heeft in het Oude Testament het door God met Israël gesloten verbond een uitwerking op de volken, maar de volken zijn niet in het verbond met Israël opgenomen. Tegenover deze mening is gewezen op het thema van de volkerenpelgrimage naar Sion, dat niet alleen in Micha 4:1-5 en Jesaja 2:1-5 beschreven wordt maar ook het *Leitmotiv* zou vormen van de Psalmen 93-100. In dit thema wordt er naar uitgezien, dat de volken betrokken zullen raken op het verbondshandelen van God met Israël⁹², maar dat blijft nog toekomstmuziek. In het Nieuwe Testament vormt de verwachting van de volkerenoptocht naar Sion de achtergrond van Paulus' uiteenzetting in Romeinen 11 en van de gedachtengang van de Paulusleerling die aan het woord is in Ef.2:11-22⁹³. Wanneer Paulus over het 'nieuwe verbond' spreekt, dan betekent dit voor hem geen opheffing van het 'oude verbond' en van de Tora. Hij ziet enerzijds een nieuwe mogelijkheid geschapen voor de gemeente om door de gave van de Geest aan de eis van de Tora te voldoen (Rom.8:4), maar houdt anderzijds vast aan de overtuiging dat Gods verbond met Israël blijft gelden en zal betekenen dat hun zonden worden weggenomen (Rom.11:27)⁹⁴. De exegetische en theologische discussie is nog nauwelijks begonnen over de vraag, of het bijbels-theologische begrip verbond voldoende rek én draagkracht heeft om, behalve als term voor de voortgaande theologische betekenis van het volk Israël, ook te dienen als aanduiding voor de identiteitsbepaling van de kerk en tevens te fungeren als verbindingswoord voor de kerk en het joodse volk binnen de éne geschiedenis met God.

Als voorbeeld zou het ontwerp van H. Berkhof kunnen worden genoemd, die over het verbond spreekt als "één-zijdig van oorsprong, maar twee-zijdig van strekking"⁹⁵ en die de woorden 'verbond' en 'geschiedenis' op de volgende wijze heeft samengevoegd: "Het gaat om een verbond dat in verwerkelijking, mislukking en verwachting geschiedenis maakt; het gaat om een geschiedenis die leeft van een voortdurende begeleiding welke de menselijke historische krachten te boven gaat"⁹⁶. Deze verbondsgeschiedenis

van Israël gaat volgens Berkhof verder na de komst van Christus, maar wordt door hem voornamelijk als een geschiedenis van afval en ontrouw getekend⁹⁷. Naast Berkhof kunnen andere ontwerpen genoemd worden. De systematische theoloog Paul van Buren heeft de suggestie gedaan, dat God kennelijk naast zijn eerste bruid Israël ruimte heeft voor een tweede liefde, namelijk voor de kerk uit de volken, waardoor in menselijke termen God nog niet van bigamie beschuldigd hoeft te worden. Waarom zouden wij onze eigen exclusiviteit op God projecteren, aldus Van Buren, en niet veronderstellen dat er in de overvloed van Gods liefde ook nog ruimte is voor anderen naast joden en christenen?⁹⁸ De oudtestamenticus Rolf Rendtorff is van mening, dat we aan de drempel staan van een nieuwe periode in de joods-christelijke verhouding en formuleert zijn eigen stellingname aldus: "Theologisch dienen we zonder reserves de onafhankelijkheid en waardigheid te erkennen van het nabijbelse en hedendaagse jodendom. Wat betreft het Oude Testament betekent dit, dat we de dubbele vervolgeschiedenis van dit Testament moeten bevestigen, en dit zullen we ook theologisch moeten doen, zonder twijfels te werpen op de legitimiteit van de geschiedenis van de joodse exegese en van de latere joodse geschiedenis"⁹⁹. De rooms-katholieke exegeet N. Lohfink spreekt over twee wegen van heil binnen het éne verbond, waarbij hij heil nadrukkelijk breder opvat dan als 'behoud in het hiernamaals'¹⁰⁰. De intern-christelijke discussie over mogelijke varianten als één verbond, twee verbonden en twee wegen binnen één verbond zal ongetwijfeld verder gaan¹⁰¹, maar intussen wordt in de kerken in brede kring de stelling van Martin Buber uit 1933 gerespecteerd: "Der Bund ist mir nicht aufgekündigt worden".

In dit verband is het van belang te onderzoeken, hoe in het jodendom wordt nagedacht over het thema van de relatie van het verbond tot niet-joden in het algemeen en tot christenen in het bijzonder. Binnen het jodendom kunnen geen bindende geloofsuitspraken gedaan worden zoals dat op verschillende wijze gebeurd is door het Vaticaan en door protestantse synodes. Ondanks de reeds gesignaleerde argwaan aan joodse zijde jegens de dialoog is toch door een enkele joodse auteur de vraag opgeworpen, of in het joodse denken theologisch ruimte gegeven kan worden aan de kerk. Soms wordt een vooruitgeschoven positie ingenomen, waarin zelfs erkend wordt dat God in het Nieuwe Testament tot christenen spreekt en waarin zowel Sinai als Golgotha 'disclosure events' genoemd kunnen worden¹⁰². Maar een dergelijk standpunt wordt fel weersproken door anderen. Vertrouwen wordt in de dialoog eerder gegeven aan personen uit christelijke kring die een respectvolle houding ten aanzien van het jodendom innemen dan aan kerken in het algemeen¹⁰³. Het weergeven van de verschillende joodse

standpunten over de joods-christelijke dialoog voert in dit verband te ver¹⁰⁴, maar er moet op gewezen worden dat de verhouding van joden tot niet-joden meestal behandeld wordt bij het thema van de Noachidische geboden, waarbij aan christenen geen afzonderlijke en bijzondere plaats wordt toegekend¹⁰⁵.

Volgens sommige joodse auteurs is het begrip verbond in het jodendom van de eerste eeuwen op de achtergrond geraakt, omdat de rabbijnen van mening waren dat Gods almacht er door werd aangetast en omdat de christenen de term geannexeerd hadden in hun interpretatie van het 'nieuwe verbond'¹⁰⁶. Maar volgens anderen was het verbond juist de weinig genoemde maar stilzwijgend erkende vooronderstelling van heel het rabbijnse jodendom, kwam het begrip veel voor in de liturgie van de synagoge en werd het daarom ook de technische term voor de besnijdenis¹⁰⁷. In de nieuwere tijd is het woord verbond meer dan eens behandeld als hét centrale begrip in het joodse denken en is er aandacht gevraagd voor de dynamiek van het verbondsconcept met zijn zowel particularistische als universalistische aspecten¹⁰⁸. De Jeruzalemse filosoof David Hartman is er van overtuigd, dat het levende verbond tussen God en Israël vandaag de opdracht met zich mee brengt om de op vernieuwing gerichte traditie van het jodendom uit te werken in de nieuwe context van de staat Israël, waarbij ook anderen de ruimte dienen te krijgen om hun particulariteit te vieren¹⁰⁹.

Het is onmogelijk en onnodig om de joodse visies op verbond te harmoniseren met de christelijke opvattingen. In de dialoog is het thema van het verbond nog nauwelijks aangeroerd. De verschillende taalvelden van joden en christenen - overigens niet alleen ten aanzien van het verbondsthema¹¹⁰ - veroorzaken heel wat communicatiestoornissen en leiden in de dialoog soms tot een babylonische spraakverwarring¹¹¹. Het woord verbond heeft in het jodendom een andere geschiedenis doorgemaakt dan in het christendom en roept bij joden en christenen verschillende associaties op. Toch keren bepaalde momenten steeds terug: de nadruk op het initiatief van God in de verbondssluiting met een gemeenschap én de nadruk op de verantwoordelijkheid die een groep mensen als verbondspartners op zich nemen. Reden genoeg om het woord verbond, met Marquardt¹¹², als het meest constructieve begrip te zien om vandaag zowel de christelijke identiteit als de joods-christelijke verhouding te omschrijven. Maar dan zullen christenen allereerst hun eigen huiswerk moeten doen op dit gebied en bereid moeten zijn hun christelijke annexatiedrang los te laten. Vanuit een nieuw handelen, dat is het gestalte geven aan een nieuwe verhouding tussen kerk en Israël, zullen christenen ook op andere en nieuwe gedachten komen, zo benadrukt F.-W. Marquardt telkens weer¹¹³.

Definiërende taal loopt namelijk altijd het gevaar macht uit te oefenen en de ander geen ruimte te laten zichzelf te zijn. Marquardt beoogt van een theologische wetenschap van de objectivering van het joodse volk te komen tot een wetenschap als betrokkenheid bij de ander¹¹⁴. De stelling dat alleen een nieuw handelen zal leiden tot een werkelijke vernieuwing van het denken, past hij ook toe op de vraag óf en hoe de kerk zich betrokken mag weten bij het verbond van God met Israël. Het handelen van christenen in het verleden lijkt een dergelijk toepassing van het verbondsbegrip bij voorbaat uit te sluiten. Alleen als de kerk dit verleden onder ogen ziet en haar chronische geheugenverlies opgeeft, kan vanuit de omkeer een nieuw christelijk spreken over het verbond in alle voorzichtigheid gewaagd worden. Het begrip verbond moet dan verstaan worden als een beloftewoord, gegeven aan Israël, met een uitstraling naar de volken. Marquardt geeft de voorwaarden aan voor een dergelijk spreken: als vertegenwoordiging van de volken mogen kerken er op hopen partners te worden in de verbondsgemeenschap met Israël, als zij bereid zijn de last van Israël in het heiligen van de Naam mee te dragen en als zij betrokken willen zijn bij het veranderen - niet het overwinnen - van de wereld en als zij met Israël op weg willen gaan naar het nieuwe verbond met God in de toekomst¹¹⁵.

V

Op weg naar een dialogische verhouding

Er is nog een lange weg te gaan voordat in plaats van een neurotisch verstoorde relatie, zoals de joodse psychiater Loewenstein de verhouding jodendom - christendom heeft getypeerd¹¹⁶, gesproken zal kunnen worden van een dialogische relatie in volledige wederkerigheid. De grote vraag is of christenen praktisch en theologisch plaats kunnen inruimen voor de vreemde ander, zonder die ander van zijn vreemdheid te willen beroven of te willen annexeren voor het eigen christelijk gelijk. Zal de kerk in staat zijn in haar verhouding tot het joodse volk de ambivalentie radicaal te overwinnen, waarbij joden voor het christelijk geloof enerzijds onmisbaar zijn als hoofdrolspelers in het heilsdrama, maar anderzijds eeuwig moeten boeten voor de rol die zij in dit drama hebben gespeeld? Wanneer christendom en antisemitisme aan elkaar verbonden zijn als een Siamese tweeling, dan is theologische chirurgie vereist om die beide te scheiden. Volgens de Amerikaanse auteur Fasching heeft de christelijke traditie in Auschwitz haar geloofwaardigheid volledig verloren en zal zij moeten leren om samen met joden uit te zien naar de uiteindelijke komst van de messias en zijn rijk van vrede en gerechtigheid. Hij pleit voor een post-Sjoa-christologie, waarin

Jezus niet het antwoord is op alle vragen maar eerder de vraag op alle antwoorden en waarin met name centraal staat dat wij Christus ontmoeten in de vreemdeling¹¹⁷. Er is ethische moed nodig om vreemden en andersgelovigen in het algemeen maar het joodse volk in het bijzonder te aanvaarden in hun anders-zijn en hen niet te demoniseren¹¹⁸.

Volledige wederkerigheid in de joods-christelijke verhouding is nog niet bereikt. De ongeduldige vraag aan christelijke zijde naar meer wederkerigheid gaat ten onrechte uit van de veronderstelling, dat christenen langzamerhand voldoende energie hebben gestoken in het verbeteren van deze verhouding en dat nu van joodse kant een adequate respons verwacht mag worden. Er zijn echter heel wat geëngageerde joodse voortrekkers in de dialoog¹¹⁹, terwijl in het geheel van de christenheid nog nauwelijks van een eerste begin sprake is in de vernieuwing van de joods-christelijke verhouding. Wanneer van het primaat van het handelen van christenen boven het denken wordt uitgegaan, dan is bijvoorbeeld de bouw van een aantal rozenkassen in de zestiger jaren in Nes Ammim in Israël van minstens even groot belang als het schrijven van theologische verhandelingen over de dialoog. In de hoop op wederkerigheid kunnen christenen niets aan joden voorschrijven. Zij kunnen alleen met meer dan gewone belangstelling de ontwikkelingen in het jodendom ten aanzien van de joods-christelijke dialoog volgen. Onlangs tekende Andreas Burnier - enigszins apologetisch en polemisch - jodendom en christendom als twee totaal van elkaar verschillende grootheden en wees zij er terecht op dat het modieuze spreken van 'dé joods-christelijke traditie' als een soort twee-eenheid volstrekt onjuist is¹²⁰. Soms worden echter ook om begrijpelijke, apologetische redenen de joodse en de christelijke traditie te scherp tegenover elkaar gesteld. In de loop van de geschiedenis bestonden er immers niet alleen maar conflicten maar was er ook een intensieve wederkerige beïnvloeding. Er zijn in het jodendom gebruiken die uit het christendom afkomstig zijn. De achtergrond daarvan is ten dele te zoeken in de nabijheid van feesten als Chanoea en Kerstfeest, Poerim en Carnaval, maar soms zijn ook joodse gedachten ontleend aan of vormen een reactie op christelijke voorstellingen, zoals bijvoorbeeld in verhalen over de rol van Elia bij de besnijdenis, de Havdala en de Seder¹²¹. Van geheel andere orde is echter de vraag of er in onze tijd zoiets denkbaar zal zijn als een 'joodse theologie van het christendom'. Die vraag lijkt voor de meeste joden nog een brug te ver te zijn. Na eeuwen van antisemitisme neemt men een afwachtende houding aan. De joodse geleerde Gershom Scholem stelde nadrukkelijk: "Of een nieuwere christelijke theologie een historische uitwerking zal hebben op de verhouding van jodendom en christendom, staat voorlopig nog te bezien"¹²².

Ook al zou er geen enkele joodse dialoogpartner zijn, dan nog

zouden christenen moeten belijden dat de verbondenheid tussen de gemeente van Christus en het volk Israël onopgeefbaar is. Marquardt bracht dit bondig onder woorden: "Mag Israel das Recht der Distanz behaupten, uns gehört die Pflicht der Beziehung"¹²³. Deze verbondenheid raakt het wezen van de kerk. Wanneer immers het geworteld-zijn van de kerk in Israël behoort tot de *notae ecclesiae*¹²⁴, dan is de betrokkenheid van de kerk op het volk Israël onopgeefbaar. Dit inzicht betekent naar mijn mening wel degelijk een nieuw paradigma in kerk en theologie. De weerstand die daardoor opgeroepen wordt, is niet gering. Thomas Kuhn heeft voor een heel andere context aangetoond, dat wetenschappers er door de verandering van paradigma toe gebracht worden om hun onderzoekwereld met totaal andere ogen te bekijken, waarbij het niet gaat om een verandering binnen het gangbare patroon maar om een verandering van het patroon zelf¹²⁵. Dit is stellig ook van toepassing op de verandering van de christelijke opvatting wat betreft het volk Israël. Oude zekerheden worden daarbij opgeheven, waardoor de weerstand begrijpelijk is die tot uiting komt in verontruste reacties betreffende de eventuele aantasting van de uniciteit van Christus en de éne weg tot het heil¹²⁶. Slechts de toekomst kan leren of het nieuwe paradigma zich zal doorzetten in de volle breedte van kerk en theologie¹²⁷, en dat niet alleen in West-Europa en Noord-Amerika¹²⁸.

Aan het eind van deze rede keert de beginvraag terug, of de kerk zonder meer de onopgeefbare verbondenheid met het volk Israël kan postuleren. De volle nadruk dient mijns inziens te vallen op het woord 'geroepen' in het geciteerde kerkorde-artikel. Het gaat niet om het eenzijdig afkondigen van een nieuwe ontdekking maar om het geroepen zijn van de kerk(en) om deze verbondenheid gestalte te geven¹²⁹. Aan deze roeping van de kerk tot verbondenheid met het volk Israël worden soms grote woorden gewijd. Voorkeur verdient het bescheiden ecclesiologisch spreken van F.-W. Marquardt, die een beeld van de kerk herkent in het 'stelletje ongeregeld' (Ex.12:38), dat bij de uittocht uit het Egypte in het kielzog van het volk Israël meetrok de vrijheid tegemoet¹³⁰.

Aan het einde van mijn rede waarmee ik officieel het ambt van bijzonder hoogleraar aanvaard op de leerstoel 'De verhouding van Jodendom en Christendom, met name in de 20e eeuw', wil ik mijn grote waardering en dankbaarheid uitspreken voor de inspanningen van het Bestuur van de Stichting tot Bevordering van het Wetenschappelijk Onderwijs in de Judaïstiek, die uiteindelijk tot de vestiging van deze bijzondere leerstoel en tot mijn benoeming hebben geleid. Het initiatief tot het vestigen van de leerstoel is ontstaan in de kring van het Deputaatschap voor Kerk en Israël van de Gereformeerde Kerken. Zonder de inzet en concrete steun van dit Deputaatschap zou de realisering van de plannen onmogelijk geweest zijn. Zowel de Stichting als het Deputaatschap zijn er van overtuigd, dat de veranderingen na de Tweede Wereldoorlog in de verhouding tussen jodendom en christendom historisch en theologisch van zo groot belang zijn, dat deze de vestiging van een bijzondere leerstoel rechtvaardigen.

Naast de bijzondere leerstoel voor de Judaïstiek aan de Vrije Universiteit, bezet door Prof.dr. A.van der Heide, achtte de Stichting het een goede zaak ook het onderzoek en onderricht op het gebied van de verhouding tussen Jodendom en Christendom te bevorderen. Zij richtte zich tot de Theologische Universiteit in Kampen met het verzoek dit mogelijk te maken, naast alles wat reeds op dit gebied aan deze Universiteit wordt gedaan. Kampen bleek een goede keus te zijn. Vanaf het begin werd hartelijke medewerking verleend. Daarom wil ik gaarne mijn erkentelijkheid tot uitdrukking brengen aan de curatoren van deze Universiteit voor het feit dat zij de voorstellen van de Stichting hebben goedgekeurd, en aan de Generale Synode van de Gereformeerde Kerken voor hun instemming daarmee. Ik ben dankbaar voor het in mij gestelde vertrouwen.

U, leden van het college van hoogleraren, collega's van het wetenschappelijk personeel en in het bijzonder binnen de vakgroep kerkgeschiedenis en zendingswetenschappen, wil ik danken voor de wijze waarop u mij in openheid als 'vreemde/bijzondere eend' in uw bijt hebt ontvangen. Ik zal trachten te woekeren met die éne dag per week die mij voor deze taak is toebedeeld. Ik verheug mij op de samenwerking, al zal ik slechts gedeeltelijk kunnen deelnemen aan de vele activiteiten van deze Universiteit. In 1982 vond op deze plaats mijn promotie plaats. Tot op vandaag ben ik mijn leermeesters, de hoogleraren A.G.Honig en J.T.Bakker, dankbaar voor de wijze waarop zij mij toentertijd hebben begeleid.

In de dagen die ik het afgelopen half jaar in Kamper heb doorgebracht, heb ik reeds ervaren dat deze Universiteit functioneert dankzij de inzet van het

onderwijsondersteunend en beheerspersoneel. Ik hoop ook met hen die in deze sectoren werkzaam zijn een goede samenwerkingsrelatie op te bouwen.

Dames en heren studenten, colleges van mij komen niet voor in de studie- en adviesroute in de studiegids. Ik hoop desalniettemin uw belangstelling te kunnen wekken voor de historisch diepingrijpende en theologisch grensverleggende ontwikkelingen in de verhouding tussen jodendom en christendom. Dagelijks ervaar ik hoezeer deze verhouding het leven van de gemeente raakt en beïnvloedt in vieren, leren en dienen. Omdat mijn hoofdtaak is en blijft het pastor zijn in een gemeente, hoop ik een bescheiden bijdrage te kunnen leveren aan de integratie van theorie en praktijk in de theologische studie.

Het is een flinke afstand van Gouda naar Kampen. Daarom waardeer ik het bijzonder dat een aantal gemeenteleden uit Gouda vandaag deze afstand heeft afgelegd om hier aanwezig te kunnen zijn. U ziet het: Hier ga ik in het zwart, in de vieringen in Gouda in het wit. Er moet verschil zijn. Het mag wel eens gezegd worden: Ik heb het bijzonder getroffen met een enthousiaste en actieve wijkgemeente in Gouda die mij inspireert en leert wat geloven vandaag betekent. Hopelijk zult u op uw beurt ervaren dat de door mij in Kampen aangevangen deeltaak voor mijn bezig zijn in de gemeente een verrijkende betekenis heeft.

Vele familieleden, vrienden en bekenden zijn ingegaan op de uitnodiging om hier vanmiddag te zijn. Ik ben oprecht dankbaar voor het feit dat zoveel joodse vrienden door hun aanwezigheid betuigen dat er werkelijk iets aan het veranderen is in de door het verleden zo belaste verhouding tussen joden en christenen en dat er van een groeiende wederkerigheid in de dialoog gesproken kan worden. In het bijzonder wil ik de aanwezigen noemen uit mijn vroegere werkkringen: Nes Ammim, het Deputaatschap voor Kerk en Israël en het Overlegorgaan van Joden en Christenen. Meer dan ik tot uitdrukking kan brengen betekent voor mij de aanwezigheid van mijn moeder, van Riet en van onze kinderen.

Ik dank u voor uw aandacht.

Noten

1. Onder deze titel hoop ik te zijner tijd een boek te publiceren, waarin de thematiek van deze oratie breder wordt uitgewerkt.
2. Vgl. bijvoorbeeld: B.Levisson, 'De J in OJEC staat voor joden...', in: T.Benima, *Bedreiging of verrijking?, De ontmoeting van joden en christenen in Europa en Israël*, Ojec-serie 10, Kampen 1992, 33-41; R.Evers, 'De Tora en het orthodoxe jodendom', in: R.Evers e.a., *Lezen joden en christenen dezelfde bijbel?*, Ojec-serie 8, Kampen 1990, 12-26.
3. Vgl. E.van Voolen, 'Jodendom, anders', in: M.van den Berg e.a. (red.), *Uit de sjoel geklapt, Christelijke belangstelling voor joodse traditie*, Hilversum 1986, 111-121; P.Schäfer, 'Judaica - joodse wetenschap in het huidige Duitsland, Historische identiteit en nationaal bewustzijn', in: *Ter Herkenning* 1/2 (1995), 81-99.
4. In de Duitse situatie schrijft Hans-Joachim Kraus: "Die Ausrottung der Juden und die Entstehung des Staates Israel bedeuten die tiefste Krise, in die das Christentum je hineingekomen ist", in: H.-J.Kraus, *Rückkehr zu Israel, Beiträge zum christlich-jüdischen Dialog*, Neukirchen-Vluyn 1991, 6.
5. Over de ontwikkelingen in de Hervormde Kerk vanaf 1939: H.Vreekamp, *Zonder Israël niet volgroeid, Visie op de verhouding tussen kerk en joodse volk van Hervormde zijde*, Kampen 1988 (tweede, herziene en bijgewerkte, druk 1992).
6. In: H.L.van Stegeren-Keizer e.a., *Een kerk op zoek naar Israël, Geschiedenis van het deputaatschap voor 'Kerk en Israël' van de Gereformeerde Kerken in Nederland 1875 - 1995*, Kampen 1995, 10, 32-34, 147-149, 210-212.
7. F.-W.Marquardt, *Von Elend und Heimsuchung der Theologie, Prologomena zur Dogmatik*, München 1988, 243, in het gedeelte "Vom Erkenntniswert des Handelns", 213-262.
8. Vgl. voor deze term: T.S.Kuhn, *De structuur van wetenschappelijke revoluties*, Meppel/Amsterdam 1979³, die over revolutionaire veranderingen in de natuurwetenschappen schrijft.
9. H.Schreckenber, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld*, (1. - 11.Jh), Frankfurt 1990²; idem, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte* (11. - 13. Jh.), mit einer Ikonographie des Judenthemas bis zum 4. Laterankonzil, Frankfurt 1991². Ook veel gegevens in: K.H.Rengstorf/S.von Kortzfleisch (Hrsg.), *Kirche und Synagoge, Handbuch zur Geschichte von Juden und Christen*, Stuttgart, Band I 1968, Band II 1970.
10. H.Jansen, *Christelijke theologie na Auschwitz, Deel 1 Theologische en kerkelijke wortels van het antisemitisme*, 's-Gravenhage 1981. Daarna verschenen: H.Jansen, *Christelijke theologie na Auschwitz, Deel 2 Nieuwtestamentische wortels van het antisemitisme, Al Diagnose en therapie in geschriften van joden en christenen*, Band I en II, 's-Gravenhage 1985.
11. Zie voor de discussie over deze terminologie: H.Jansen, a.w., Deel 2, Al, Band 1, 21-51. Ook in een verslag van een conferentie van deskundigen ten aanzien van antisemitisme en antisemitisme-bestrijding: R.Munk (red.), *Wat is antisemitisme?, Een benadering vanuit vier disciplines*, Kampen 1991, 106-111.

12. Vgl. een felle discussie over deze thematiek tussen de joodse geleerde David Flusser en de christelijke nieuwtestamenticus Ulrich Wilckens: D.Flusser, 'Ulrich Wilckens und die Juden', in: *Evangelische Theologie* 34 (1974), 236-243; en U.Wilckens, 'Das Neue Testament und die Juden. Antwort an D.Flusser', in: *Evangelische Theologie* 34 (1974), 602-611.
13. 'Verklaring van de Raad van Kerken betreffende het hardnekkig antisemitisme, bestemd voor christenen en kerken in Nederland', in: *Ter Herkenning* 4 (1981), 120-125. Zo ook de Nederlandse Rooms-Katholieke bisschoppen in een verklaring van oktober 1995 onder de titel "Levend uit één en dezelfde wortel".
14. E.Berkovits, *Faith after the Holocaust*, New York 1973, 47.
15. G.Scholem, 'Aus einem Brief an einen protestantischen Theologen', in: idem, *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt 1970, 168-170.
16. Y.Leibowitz, *Über Gott und die Welt, Gespräche mit Michael Shasar*, Jerusalem 1987, 59.
17. E.L.Fackenheim, 'The Lament of Rachel and the New Covenant', in: *Cross Currents*, 3 (1990), 341-349.
18. W.Nicholls, 'Against Jewish-Christian Dialogue', in: *Midstream* Aug./Sept. 1995, 27-28.
19. Zie deel II van deze rede.
20. H.L.van Stegeren-Keizer e.a., *Een kerk op zoek naar Israël, Geschiedenis van het deputaatschap voor 'Kerk en Israël' van de Gereformeerde Kerken in Nederland 1875 - 1995*, Kampen 1995.
21. G.J.van Klinken, *Opvattingen in de Gereformeerde Kerken in Nederland over het Jodendom 1896 - 1970*, Kampen 1996.
22. Van Klinken, a.w., 23-65.
23. F.Rozemond, 'Zending onder de Joden 1908-1940', in: H.L.van Stegeren-Keizer, a.w., 53.
24. De anti-chiliasische lijn werd ook door G.C.Berkouwer voortgezet, overigens zonder enige anti-joodse accentuering: G.C.Berkouwer, *De wederkomst van Christus*, deel II, Kampen 1963, 111-153. Vgl. over Berkouwer de joodse denker E.B.Borowitz, *Contemporary Christologies, A Jewish Response*, New York 1980, 25-49.
25. K.Dijk, *Over de laatste dingen, Het einde der eeuwen*, Kampen 1952, 100.
26. Vgl.H.Jansen, *Christelijke oorsprong van racistische jodenhaat*, Kampen 1995, die een vergelijkend onderzoek uitvoerde tussen racistische jodenhaat in de 15/16e eeuw in Spanje en in de 19/20e eeuw in Duitsland.
27. R.R.Ruether, *Faith and Fratricide, The Theological Roots of Anti-Semitism*, New York 1974.
28. G.C.den Hertog, 'Wat is waarheid? Kanttekeningen bij de discussie over anti-judaïsme als hermeneutisch criterium bij het verstaan van de Evangelien', in: J.T.Bakker/D.C.Mulder (red.), *Eén bron, twee stromen, Overwegingen over het eigene van het christelijk geloof ten overstaan van het jodendom*, Zoetermeer 1994, 108-131. Vgl. ook C.J.den Heyer, *Een joodse Jezus - de Christus der kerken, De plaats van Israël in de Christologie*, Kampen 1992, 9-21.

29. Waarschijnlijk zijn een aantal anti-joodse teksten in het evangelie van Johannes niet alleen uit een intern-joodse polemiek te verklaren; aldus P.J.Tomson, 'The names Israel and Jew in ancient Judaism and the New Testament (II)', in: *Bijdragen, Tijdschrift voor filosofie en theologie* 47 (1986), 266-289. Vgl. ook een joodse stem: M.Brumlik, 'Johannes: Das judenfeindliche Evangelium', in: *Kirche und Israel* 2 (1989), 102-113; en de respons van een nieuwtestamenticus: E.Stegemann, 'Die Tragödie der Nähe, Zu den judenfeindlichen Aussagen des Johannesevangeliums', in: *Kirche und Israel* 2 (1989), 114-122.

30. In de reeks *Verkenning en Bezinning* 4 (1983), 31.

31. O.a. K.H.Schelkle, 'Die "Selbstverfluchung" Israels nach Matthäus 27,23-25', in: W.P.Eckert e.a., *Antijudaismus im Neuen Testament?*, München 1967, 155, Anm.14; en R.Pfisterer, *Im Schatten des Kreuzes*, Hamburg-Bergstedt 1966, 38-41. Ik werd op mijn beurt weer gevolgd door G.C.den Hertog, a.a., 118, 123.

32. F.Lovsky, *Antisémitisme et mystère d'Israël*, Paris 1955, 433-437, die op zijn beurt de studie volgde van E.Massaux, *L'influence de l'Évangile de St.Matthieu sur la littérature chrétienne avant Saint Irénée*, Louvain 1950, 363-365, 383-384.

33. R.Kampling, *Das Blut Christi und die Juden, Mat 27,25 bei den lateinischsprachigen christlichen Autoren bis zu Leo dem Grossen*, Aschendorff 1984.

34. Zo G.Theissen, 'Aporien im Umgang mit den Antijudaismen des Neuen Testaments', in: E.Blum e.a. (Hrsg.), *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte, Festschrift für Rolf Rendtorff, Neukirchen-Vluyn* 1990, 535-553; P.Petzel, *Was uns an Gott fehlt, wenn uns die Juden fehlen, Eine erkenntnistheologische Studie*, Mainz 1994, 168-175. Vgl. ook U.Luz, 'Der Antijudaismus im Matthäusevangelium als historisches und theologisches Problem. Eine Skizze', in: *Evangelische Theologie* 4 (1993), 310-327.

35. F.-W.Marquardt, *Von Elend und Heimsuchung der Theologie, Prologomena zur Dogmatik*, München 1988, 139.

36. Dit nieuwe paradigma zal met name uitgewerkt moeten worden ten aanzien van de christologie. In dit verband kan een uitspraak van Franz Rosenzweig profetisch genoemd worden: "Der geschichtliche Jesus muss dem idealen Christus allzeit den Sockel unter den Füßen wegziehen, auf den ihn seine philosophischen oder nationalistischen Verehrer gern stellen möchten, denn eine 'Idee' vereint sich schliesslich mit jeder Weisheit und jedem Eigendünkel und leiht ihnen ihren eignen Heiligenschein", in: *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt 1993, 460-461. Zie een aantal pogingen de christologie te herschrijven vanuit een ontmoeting met het jodendom: F.-W.Marquardt, *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden, Eine Christologie*, Band 1, München 1990, Band 2, München 1991; C.J.den Heyer, *De messiaanse weg, deel 3, De christologie van het Nieuwe Testament*, Kampen 1991; S.Schoon, *De weg van Jezus, Een christologische heroriëntatie vanuit de joods-christelijke ontmoeting*, Kampen 1991.

37. H.Jansen, *Raymond Martini's manuscript 'Pugio Fidei' ('dolk van't geloof')* infecteert Oost en West, *Een receptie-geschiedenis van middeleeuwse literatuur over joden*, Kampen 1991.

38. Kampen 1983.

39. Zie over Toland ook: K.H.Rengstorf, in: 'Der Kampf um die Emanzipation', in: K.H.Rengstorf/S.von Kortzfleisch, *Kirche und Synagoge*, Band 2, Stuttgart 1970, 131-133.

40. R.Boon, a.w., 70-78, 143-147.

41. R.J.van Elderen, *Toekomst voor Israël, Een theologie-historisch onderzoek naar de visie op de bekering der joden en de toekomst van Israël bij Engelse protestanten in de periode 1547-1670, tegen de achtergrond van hun eschatologie*, Kampen 1992.
42. J.van den Berg, *Joden en Christenen in Nederland gedurende de zeventiende eeuw*, Kampen 1979; C.Graafland, *Het vaste verbond, Israël en het Oude Testament bij Calvijn en het Gereformeerde Protestantisme*, Amsterdam 1978, 113-119.
43. Y.Kaplan, 'De joden in de Republiek tot omstreeks 1750', in: J.C.H.Blom e.a. (red.), *Geschiedenis van de joden in Nederland*, Amsterdam 1995, 170.
44. E.G.E.van der Wall, *De mystieke chiliast Petrus Serrarius (1600-1669) en zijn wereld*, Leiden 1987 (diss.).
45. G.Scholem, *Sabbatai Tsevi, The Mystical Messiah*, (transl. R.J.Z.Werblowsky), New Jersey 1973.
46. L.Engelfriet, *Bilderdijk en het jodendom, Bilderdijs waardering van het joodse denken in confrontatie met zijn tijd*, Zoetermeer 1995.
47. Er is een kentering te bespeuren in de volgende publicaties uit deze kring: E.W.van der Poll, *Israel, de gemeente en het verbond*, Sliedrecht 1988; P.A.Siebesma, *Tussen Jodendom en Christendom*, Kampen 1996.
48. P.J.Barnouw, *Philippus van Limborch*, Den Haag 1963.
49. Y.Kaplan, *From Christianity to Judaism, The Story of Isaac Orobio de Castro*, Oxford 1989; P.T.van Rooden/J.W.Wesseliuss, 'The Early Enlightenment and Judaism: The "Civil Dispute" between Philippus van Limborch and Isaac Orobio de Castro (1687)', in: *Studia Rosenthaliana* 21 (1987), 140-153.
50. J.Halpérin, 'Vladimir Soloviev listens to Israel: The Christian Question', in: *Immanuel* 26/27 (1994), 198-210; B.Dupuy, 'Les juifs, l'histoire en la fin des temps selon Vladimir Soloviev', in: *Istina* 3 (1992), 253-283.
51. W.Solowjew, 'Das Judentum und die christliche Frage', in: W.Lettenbauer (Hrsg.), *Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew*, Vierter Band, München 1972, 551-619.
52. In zijn laatste levensjaar ging Solowjew over naar de Rooms-Katholieke Kerk, maar hij ontving het sacrament voor de stervenden uit de hand van een Orthodoxe priester; vgl. C.Bayer, *Solowiew*, Den Haag 1964, 48-49.
53. W.Solowjew, 'Das Judentum und die christliche Frage', in: a.w., 557-558.
54. W.Solowjew, a.a., 585.
55. Zie de conclusies van het boek van J.M.Snoek, *De Nederlandse kerken en de joden 1940-1945*, Kampen 1990, 193-199.
56. Vgl. in verband met deze discussie ook: H.W. von der Dunk, *Voorbij de verboden drempel, De Shoah in ons geschiedbeeld*, Amsterdam 1991, met name hoofdstuk VI, 222-256.
57. Vgl. over deze periode ook: G.J.van Klinken, *Opvattingen in de Gereformeerde Kerken in Nederland over het jodendom 1896-1970*, Kampen 1996, 319-406; J.van Gelderen, 'Het werk in de Tweede Wereldoorlog', in: H.L.van Stegeren-Keizer e.a., *Een kerk op zoek naar Israël*, Kampen 1995, 86-121.

58. F.-W.Marquardt, *Von Elend und Heimsuchung der Theologie, Prologomena zur Dogmatik*, München 1988, 124-145.
59. Zo Marquardt in een interview met Coen Wessel, in: A.van Harskamp e.a. (red.), *Geloof en vertrouwen na Auschwitz, Zoetermeer* 1995, 87-94.
60. Bijv. K.H.Miskotte, *Als de goden zwijgen, Over de zin van het Oude Testament*, Amsterdam 1956.
61. Bijv. J.Parkes, *The Conflict of the Church and the Synagogue, A Study in the Origins of Antisemitism*, New York 1977³ (eerste uitgave 1934).
62. Bijv. H.Kremers, *Liebe und Gerechtigkeit, Gesammelte Beiträge* (A.Weyer Hrsg.), Neukirchen-Vluyn 1990.
63. O.a. F.-W.Marquardt, *Die Entdeckung des Judentums für die christliche Theologie, Israel im Denken Karl Barths*, München 1969; *Die Gegenwart des Auferstandenen bei seinem Volk Israel, Ein dogmatisches Experiment*, München 1983; *Von Elend und Heimsuchung der Theologie, Prologomena zur Dogmatik*, München 1988; *Das Christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden, Eine Christologie*, Band 1, München 1990, Band 2 München 1991; *Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften?, Eine Eschatologie*, Band 1, Gütersloh 1993, Band 2, Gütersloh 1994.
64. Bijv. D.J.van der Sluis, 'Over farizeeën en andere huichelaars, Aantekeningen bij het probleem van het vooroordeel ten opzichte van joden en jodendom in Nederlandse godsdienstboeken', in: M.van den Boom e.a., *Werkelijkheid en fictie in godsdienstonderwijs en catechese*, Delft 1983, 79-120.
65. Bijv. P.von der Osten-Sacken, *Die Heiligkeit der Tora, Studien zum Gesetz bei Paulus*, München 1989.
66. Vgl. E.Schüssler-Fiorenza, *In Memory of Her, A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, London 1983, 106-110; J.E.van der Sluis, 'Een lading dynamiet, Over feminisme en anti-joodse vooroordelen', in: J.Frishman e.a., *Sara en Maria, Vrouwen in synagoge en kerk, Ojec-reeks 5*, Kampen 1987, 70-84; R.Schoon-Smit, *Zusterschap in solidariteit, Een onderzoek naar anti-judaïstische tendenzen in de feministische theologie, scriptie Hogeschool Holland te Diemen*, 1988; J.Plaskow, 'Naar een God met duizend namen, Feministisch anti-judaïsme en de christelijke God', in: *Mara 2* (1990), 7-18.
67. Bijv. J.Sobrino, *Christology at the Crossroads, A Latin American Approach*, Maryknoll 1978, 57, 146-151, 204-209.
68. De langdurige jodenzending van de Hervormde Kerk en van de Gereformeerde Kerken is gedocumenteerd in twee dissertaties: J.F.L.Bastiaanse, *De Jodenzending en de eerste decennia van de Hervormde Raad voor Kerk en Israël 1925-1965, een generatie in dienst van de Joods-Christelijke toenadering*, Zoetermeer 1995; G.J.van Klinken, *Opvattingen in de Gereformeerde Kerken in Nederland over het Jodendom 1896-1970*, Kampen 1996.
69. Zo komt ook de Israëliische socioloog B.Z.Sobel in een onderzoek naar de werkwijze en het geschreven materiaal van de jodenzending in de Verenigde Staten en Israël tot de conclusie, dat de negatieve tekening van het jodendom een onmisbaar element vormt in de benadering van de jodenzending: *Hebrew Christianity, The Thirteenth Tribe*, New York 1974, 272-285.
70. P.M.van Buren, *A Christian Theology of the People Israel, A Theology of the Jewish-Christian Reality, Part 2*, New York 1983, 324-328.

71. A.F.Glasser, 'Evangelical Objections to Jewish Evangelism', in: *Mishkan* 1 (1992), 36-49. Vgl. ook J.Vlaardingerbroek, *Jesus Christus tussen joden en christenen*, Kampen 1989, 73-91.
72. M.Buber, 'The Two Foci of the Jewish Soul', in: F.A.Rothschild (Ed.), *Jewish Perspectives on Christianity*, Leo Baeck, Martin Buber, Franz Rosenzweig, Will Herberg and Abraham J.Heschel, New York 1990, 131.
73. F.Rosenzweig, *Briefe und Tagebücher*, I. Band 1900-1918 (Hrsg. R.Rosenzweig und E.Rosenzweig-Scheinmann), Den Haag 1979, 137.
74. A.Brockway/ P.van Buren/ R.Rendtorff/ S.Schoon, *The Theology of the Churches and the Jewish People, Statements by the World Council of Churches and its member churches*, Geneva 1988, 5-46, 123-140, 181-186.
75. Verzameld in: R.Rendtorff/H.Henrix (Hrsg.), *Die Kirchen und das Judentum, Dokumente von 1945 bis 1980*, Paderborn/München 1989².
76. Zo F.-W.Marquardt, *Von Elend und Heimsuchung der Theologie, Prologomena zur Dogmatik*, München 1988, 396.
77. P.M.van Buren, *Discerning the Way, A Theology of the Jewish-Christian Reality*, New York 1980, 174-176.
78. Hierop wijst: M.Cunz, 'Pastoral Aspects of the Jewish-Christian Dialogue', in: J.J.Petuchowski (Ed.), *When Jews and Christians Meet*, Albany 1988, 47-57. Een soortgelijk pleidooi ten aanzien van het joodse grondvlak voert: M.A.Signer, 'Communitas et Universitas: From Theory to Practice in Judaeo-Christian Studies', in: a.w., 59-83.
79. Y.Klein Halevi, 'The Church Repents', coverstory in: *The Jerusalem Report*, Jan.11, 1996, 34-38.
80. Deze kritiek wordt gedeeld door: D.C.Mulder, 'De relatie tussen joden en christenen in oecumenisch perspectief', in: J.T.Bakker/D.C.Mulder (red.), *Eén bron, twee stromen, Overwegingen over het eigene van het christelijk geloof ten overstaan van het jodendom*, Zoetermeer 1994, 162-163.
81. Bijv. P.M.van Buren, *A Christian Theology of the People Israel, A Theology of the Jewish Christian Reality, Part 2*, New York 1983, 116-152; S.Schoon, *Christelijke presentie in de joodse staat*, Kampen 1982, 185-188; E.Zenger, *Der niemals gekündigte Bund, Exegetische Gedanken zur christlich-jüdischen Dialog*, Freiburg 1989.
82. H.H.Henrix, *Unter dem Bogen des Bundes*, Aachen 1981.
83. In: B.Klappert/H.Starck (Hrsg.), *Umkehr und Erneuerung, Erläuterungen zum Synodalbeschluss der Rheinischen Landessynode 1980*, Neukirchen-Vluyn 1980, 265.
84. M.Buber, 'Kirche, Staat, Volk, Judentum', in: idem, *Der Jude und sein Judentum, Gesammelte Aufsätze und Reden*, Köln 1963, 569.
85. Vgl. de felle taal en anathema's in het betoog van B.Wentsel, *De Heilige Geest, de Kerk en de laatste dingen*, deel 4a, Kampen 1995, 177-182.
86. E.J.Fisher/L.Klenicki (Eds.), *In Our Time: The Flowering of Jewish-Catholic Dialogue*, New York 1990, 41. Hierover ook: E.Zenger, 'Israel und Kirche in einem Gottesbund', in: *Kirche und Israel* 2 (1991), 103.

87. Hans-Joachim Kraus geeft een te rooskleurige voorstelling, als hij schrijft dat Calvijn een voorloper was van de huidige nieuwe visie op Israël: H.-J.Kraus, *Rückkehr zu Israel, Beiträge zum christlich-jüdischen Dialog*, Neukirchen-Vluyn 1991, 189-199.
88. I.Calvinus, *Opera quae supersunt omnia*, Volumen XLVIII, Brunsvigae 1892, 227.
89. C.Graafland, *Het vaste verbond*, Amsterdam 1978, 103-111.
90. Joh.Calvijn, *Institutie* (vertaald door A.Sizoo), Delft 1931, boek II, hoofdstuk XI,1.
91. Zo F.Crüseemann, "Ihnen gehören...die Bundesschlüsse" (Röm 9,4). Die alttestamentliche Bundestheologie und der christlich-jüdische Dialog', in: *Kirche und Israel* 1 (1994), 21-38. Zie voor de exegetische en interpretatie-geschiedenis van het verbondsbegrip: E.Noort e.a., *Sleutelen aan het verbond, Bijbelse en theologische essays*, Boxtel/Brugge 1989.
92. E.Zenger, 'Juden und Christen doch nicht im gemeinsamen Gottesbund? Antwort auf Frank Crüseemann', in: *Kirche und Israel* 1 (1994), 39-52.
93. B.Klappert, 'Miterben der Verheissung, Christologie und Ekklesiologie der Völkerwallfahrt zum Sion Eph 2,11-22', in: M.Marcus e.a., *Israel und Kirche heute*, *Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch, Festschrift für E.L.Ehrlich*, Freiburg 1991, 72-109.
94. H.Lichtenberger/E.Stegemann, 'Zur Theologie des Bundes in Qumran und im Neuen Testament', in: *Kirche und Israel* 2 (1991), 134-146. Vgl. ook J.T.Bakker, 'De ene Wet is de andere niet', in: J.T.Bakker/D.C.Mulder (red.), *Eén bron, twee stromen, Overwegingen over het eigene van het christelijk geloof ten overstaan van het jodendom*, Zoetermeer 1994, 83-107; P.von der Osten-Sacken, 'Die Decke des Mose', in: idem, *Die Heiligkeit der Tora, Studien zum Gesetz bei Paulus*, München 1989, 87-115.
95. H.Berkhof, *Christelijk geloof*, Nijkerk 1993⁷, 231.
96. a.w., 229.
97. Hierover: S.Schoon, 'Israël: Een mislukte proeftuin?', in: A.v.d.Beek e.a., *Waar is God in de geschiedenis?*, *De betekenis van de geschiedenis in de theologie van Dr.H.Berkhof*, Nijkerk 1994, 87-102.
98. P.M.van Buren, 'Altes Testament, Tanakh, Hebräische Bibel', in: *Kirche und Israel* 1 (1994), 19. Vgl. ook P.M.van Buren, 'Covenantal Pluralism', in: *Cross Currents*, Fall 1990, 328-340.
99. R.Rendtorff, *Canon and Theology, Overtures to an Old Testament Theology*, Edinburgh 1994, 90.
100. N.Lohfink, *Der niemals gekündigte Bund, Exegetische Gedanken zum christlich-jüdischen Gespräch*, Freiburg 1989. Zo ook: S.Schoon, *De weg van Jezus, Een christologische heroriëntatie vanuit de joods-christelijke ontmoeting*, Kampen 1991, 199-205.
101. Zie een eerdere poging tot inventarisatie van mijn hand: *Herkenning na de nacht, Een nieuw zicht op de verhouding tussen de kerk en het joodse volk*, Kampen 1984, 18-30.
102. In een bijdrage uit liberaal-joodse hoek: T.Bayfield, 'Making Theological Space', in: T.Bayfield/M.Braybrooke (Eds.), *Dialogue with a Difference, The Manor House Group Experience*, Londen 1992, 15-28.

103. Zo A.Friedlander, 'The Geography of Theology', in: T.Bayfield/M.Braybrooke (Eds.), a.w., 29-39.
104. Uit de grote hoeveelheid literatuur: A.J.Heschel, 'The Jewish Notion of God and Christian Renewal' (1967), in: F.A.Rothschild (Ed.), *Jewish Perspectives on Christianity*, New York 1990, 325-340; J.Walter, *Christianity through Jewish Eyes, The Quest for a Common Ground*, Hebrew Union College Press 1974; D.Novak, *Jewish-Christian Dialogue, A Jewish Justification*, New York/Oxford 1989; J.B.Soloveitchik/ N.Solomon/ R.Munk, *Confrontatie, Over de basis en de grenzen van een gesprek tussen joden en christenen*, Kampen 1994; M.Lerner, *Jewish Renewal, A Path to Healing and Transformation*, New York 1995, 138-142.
105. N.Solomon, *Judaism and World Religion*, London 1991, 216-244; D.Polish, 'Covenant - Jewish Universalism and Particularism', in: *Judaism* 3 (1985), 284-300. Vgl. ook W.Zuidema/J.op't Root, *En God sprak tot Noach en zijn zonen, Een joodse code voor niet-joden?*, Baarn 1991. Zie voor een poging tot theologische evaluatie aan christelijke zijde: F.-W.Marquardt, *Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften?, Eine Eschatologie*, Band 1, München 1993, 200-335.
106. Bijv. E.Dorff, 'The Meaning of Covenant: A Contemporary Understanding', in: H.Croner/L.Klenicki (Eds.), *Issues in the Jewish-Christian Dialogue, Jewish Perspectives on Covenant, Mission and Witness*, New York 1979, 38-61.
107. Bijv. A.F.Segal, 'Bund in den rabbinischen Schriften', in: *Kirche und Israel* 2 (1991), 147-162.
108. Vgl. E.Borowitz, *Renewing the Covenant, A Theology for the post-modern Jew*, Philadelphia 1991; J.B.Agus, 'The Covenant Concept: Particularistic, Pluralistic or Futuristic?', in: *Journal of Ecumenical Studies* 2 (1981), 217-230.
109. D.Hartman, *A Living Covenant, The Innovative Spirit of Traditional Judaism*, London 1985, 278-299; D.Hartman, 'Pluralism and Revelation', in: idem, *Conflicting Visions, Spiritual Possibilities of Modern Israel*, New York 1990, 254-266.
110. Vgl. bijv. voor het thema van de toekomstverwachting: S.E.Scheepstra, 'Toekomstverwachting in het jodendom van de intertestamentaire periode', in: H.Baarlink/W.S.Duvekot/A.Geense (red.), *Vervulling en voleinding, De toekomstverwachting in het Nieuwe Testament*, Kampen 1984, 30-65.
111. N.Solomon, 'Language and Dialogue', in: idem, *Judaism and World Religion*, London 1991, 201-215. Vgl. ook een soort communicatie-gids voor de dialoog: J.J.Petuchowski/C.Thoma, *Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung, Hintergründe, Klärungen, Perspektiven*, Freiburg 1989.
112. F.-W.Marquardt, 'Entwurf zu einer christlichen Theologie des Bundes', in: M.Stöhr (Hrsg.), *Lernen in Jerusalem - Lernen mit Israel, Anstöße zur Erneuerung in Theologie und Kirche*, Berlin 1993, 93-109.
113. F.-W.Marquardt, *Von Elend und Heimsuchung der Theologie, Prologomena zur Dogmatik*, München 1988, 213-262.
114. Hierover: R.Reeling Brouwer, 'Een christelijke geloofsleer na Auschwitz (F.-W.Marquardt)', in: A.van Harskamp e.a. (red.), *Geloof en vertrouwen na Auschwitz*, Zoetermeer 1995, 75-94.
115. F.-W.Marquardt, 'Entwurf', in: a.w., 108-109.
116. R.M.Loewenstein, *Christenen en Joden, Psychoanalyse van het antisemitisme*, Amsterdam 1965.

117. D.J.Fasching, *Vreemdeling na Auschwitz. Een narratieve inzet in de christelijke ethiek*, Zoetermeer 1995, 9-45, 88-105.

118. Dit betekent ook, dat de kerk stelling betreft tegen extreem-rechtse groeperingen, die vaak een mengsel van religieuze en nationalistische argumenten hanteren voor hun standpunten: Zie H.Jansen, *Diagnose van racisme en antisemitisme in Europa*, Den Haag 1994; F.J.Buijs/J.van Donselaar, *Extreem-rechts: aanhang, geweld en onderzoek*, Leiden 1994; J.van Donselaar, *De staat paraat?, De bestrijding van extreem-rechts in West-Europa*, Den Haag 1995.

119. Bijv. N.Solomon, 'The Context of the Jewish Christian Dialogue', in: *Christian Jewish Relations* 4 (1991), 54-75; T.Bayfield, 'Making Theological Space for Each Other', in: T.Bayfield/M.Braybrooke (Eds.), *Dialogue with a Difference*, London 1992, 15-28; M.Wyschogrod, 'The Impact of Dialogue with Christianity on My Self-Understanding as a Jew', in: E.Blum e.a. (Hrsg.), *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte*, Neukirchen-Vluyn 1990, 725-736; D.Hartman, *Conflicting Visions, Spiritual Possibilities of Modern Israel*, New York 1990, 231-266.

120. Andreas Burnier, 'Abel Herzberg-lezing: Een wereld van verschil, Het jodendom als religie tussen de wereldreligies', in: *Trouw* 19 sept. 1994, 8-9; ook: idem, 'Liefst levenslang leren', in: *Trouw*, bijlage Letter en geest, 4 nov. 1995, 15-16.

121. Zo M.Hilton, *The Christian Effect on Jewish Life*, London 1994, m.n. 15-60, 79-81.

122. G.Scholem, *Über einige Begriffe des Judentums*, Frankfurt 1970, 169.

123. F.-W.Marquardt, *Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften?, Eine Eschatologie*, Band 2, Gütersloh 1994, 164.

124. Zo S.Schoon, *Christelijke presentie in de joodse staat*, Kampen 1982 (diss.), 184, 253, en stelling 1; ook F.Mussner, *Traktat über die Juden*, München 1979, 175. Vgl. ook A.G.Honig, *What is Mission?, The meaning of the rootedness of the Church in Israel for a correct concept of Mission*, Kamper Cahiers 47, Kampen 1982.

125. T.S.Kuhn, *De structuur van wetenschappelijke revoluties*, Meppel/Amsterdam 1979³, 191, 199. Zie ook noot 8.

126. Bijv. H.M.Ohmann, *Behouden door Jezus Christus of door volbrenging van de Tora?, Een bijdrage in de actuele discussie met betrekking tot de verhouding van de kerk en Israël*, Willem de Zwijgerstichting, Apeldoorn 1991; J.Vlaardingerbroek, *Jezus Christus tussen joden en christenen*, Kampen 1989; M.van Campen, *Kerk en Israël in gesprek*, Kampen 1989, 101-108. Vgl. voor de algemene discussie over de uniciteit van Christus en het pluralisme van godsdiensten: J.Hick, 'The Non-Absoluteness of Christianity', in: J.Hick/P.F.Knitter (Eds.), *The Myth of Christian Uniqueness*, London 1988, 16-36; F.de Lange, 'Pluralisme en christelijke traditie', in: *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* 3 (1995), 110-124.

127. Van groot belang voor deze doorwerking is een 'liturgie met hart voor Israël'; vgl. H.Vreekamp, *Gedachten over gedenken, Liturgie met een hart voor Israël als bron van inspiratie voor de dogmatiek*, Baarn 1991; E.H.van Olst, *Bijbel en liturgie, Een pleidooi voor het vieren*, Baarn 1983; S.Schoon, *Naar aanleiding van de joodse feesten*, Kampen 1988.

128. Zie een voorbeeld in India: I.Selvanayagam, 'Jewish-Christian Relationship from a Third World Perspective', in: *Current Dialogue* 25 (1993), 20-31.

129. F.-W.Marquardt heeft in zijn dogmatiek het begrip roeping in ere hersteld: *Von Elend und Heimsuchung der Theologie, Prologomena zur Dogmatik*, München 1988, 263-373.

130. F.-W.Marquardt, *Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften?*, Eine Eschatologie, Band 2, Gütersloh 1994, 160-164. M.Buber/F.Rosenzweig, *Die fünf Bücher der Weisung*, Heidelberg 1976, 184 vertalen: "auch wanderte vieles Schwarmgemeng mit ihnen hinauf".

Dr. S. Schoon was van 1974 - 1981 werkzaam als predikant in het christelijke project Nes Ammin in Israël. Van 1981 - 1991 was hij theologisch medewerker van het Deputaatschap voor Kerk en Israël van de Gereformeerde Kerken. Van 1981 - 1992 bekleedde hij het voorzitterschap van het Overlegorgaan van Joden en Christenen in Nederland. In 1982 promoveerde hij aan de Theologische Universiteit in Kampen op het proefschrift '*Christelijke presentie in de joodse staat*'. Sinds 1991 is hij predikant in Gouda.

In de serie Kamper Oraties verschenen eerder:

1. H.B. Weijland, *Om de vrijheid van het woord. Over het kerkverenigend karakter van artikel 1, lid 1 - 4 van de Ontwerp Kerkorde*, 1993.
2. A.J. Jelsma, *Waarom de Reformatie mislukte*, 1993.
3. L.J. Koffeman, *Gestalte en gehalte. Oecumenisch-theologische en kerkrechtelijke implicaties van het visitekaartje van de VPKN*, 1994.
4. J. de Visscher en K. Vuyk, *Kan een beeldcultuur zonder het woord?*, 1994.
5. J.H. van der Laan, *Geloofspraxis en pastoraal handelen*, 1994.
6. J.C. de Moor, *Geen Uittocht - Wel Uittocht? Nieuw licht op de Exodus uit Egypte*, 1994.
7. F. de Lange, '*Legio is mijn naam*'. *Het pluralistische zelf als thema in de theologie*, 1995.

ISBN 90-73954-22-3



9 789073 954229