

17 januari 2024

Dag van het jodendom

Voorgestelde lezingen: Genesis 3,1-24; Psalm 8; Romeinen 11,25-32

**De verhouding tot het Jodendom als vraag naar de mens
Een bijbels-theologisch essay bij de Dag van het jodendom (2024)**

Ter nagedachtenis aan mijn vriend, *mori werabbi*, Rabbi Yehuda ben ‘Hechaver’ Chayim weManny Chawwa, Leon Mock (1968-2023)

1. Jodendom als leerproces

Dat de Dag van het jodendom in Nederland het startpunt vormt van de Gebedsweek voor de Eenheid van kerken en christenen is niet zonder reden. Zoals de Israëlitische nieuwtestamenticus David Flusser formuleerde (Flusser 1984): het schisma tussen jodendom en christendom ligt ten grondslag aan alle schisma's en kerkscheuringen. Je zou kunnen zeggen dat alle wendingen in het christendom een impliciete visie onthullen op jodendom. Toch is hedendaagse jodendom geen onderdeel van die kerkelijke eenheid. Integendeel: het is het jodendom *tegenover* de Kerk en niet haar opname *in* de Kerk dat de post-conciliaire theologie opnieuw moest gaan doordenken. Wat je wel zou kunnen zeggen is dat de verhouding tot het jodendom een lens is voor de oecumene. Vandaar de noodzaak van een dialoog die deze drievoudige dimensie consequent voor ogen houdt (Mock en Ottenheijm 2019): de interreligieuze dialoog tussen jodendom en christendom (en islam), de intrareligieuze dialoog, en tot slot, de dialoog met de seculiere moderniteit. Hier ligt een onmetelijke uitdaging, omdat het verleden geen pasklare modellen biedt of sommige antwoorden vals zijn gaan klinken. Een zekere mate van frictie en ongemak is hier gezonder dan slogans: denken over jodendom mag voor de kerk gerust als een steentje in de schoen werken, een gevoel van ongemak, zeker wanneer het zekerheden op losse schroeven zet. De theologie grijpt bijvoorbeeld graag terug op Paulus, die de ‘verstokking’ van een deel van de Joden in zijn tijd een ‘mysterie’ noemt (Rom. 11,25). Die is, aldus Paulus, noodzakelijk om de volkeren deel te laten hebben aan zijn evangelie van verzoening tussen God en mens in Christus, als ‘kinderen van Abraham’ niet via besnijdenis maar door geloof (Rom. 1,16-17, vgl. Gal. 3,7). De universele reikwijdte van geloof en van Tora die Paulus hier ontvouwt – als Jood die hij volgens het huidige Paulus-onderzoek altijd is gebleven – zien we binnen Rabbijnse opvattingen terugkeren. Een Rabbijnse hymne op de kracht van geloof in God en Mozes noemt ook niet-Joden gerechtvaardigd door hun geloof (Mekhilta deR.Isjmael, Besjallach 7). Volgens R. Meir zijn niet-Joden die de Tora onderhouden gelijk aan de hogepriester (Sifra op Lev. 19:18; b.Avoda Zera 3a, b.Bava Kamma 38a). R. Meir noemt – met een echo van Johannes of Augustinus! – liefde en vriendschap als vrucht van Tora: ‘Wie zich bezig houdt met Tora wordt vriend genoemd, geliefde, iemand die God lief heeft en de mens’ (m.Avot 6,1). Hier klinkt het dubbele liefdesgebed dat zo vertrouwd is uit het onderricht van Jezus (Mar. 12,28-34). Niettemin verwoordt de Talmoed ook oppositie tegen niet-Joodse Tora-studie (b.Sanhedrin 59a) en een uniciteit van het Joodse volk. Paulus’ theologie was dan ook cruciaal voor een beweging die de deur radicaal open wilde zetten, en wel voor volgelingen uit de volkeren. De prijs was het loslaten van haar etnisch Joodse basis, en de ontwikkeling van wat vanaf de tweede eeuw ‘christendom’ (Ignatius van Antiochië) gaat heten. Christelijke denkers benadrukken vooral wat je gelooft als basis voor praxis, R. Meir en de rabbijnen continueren het houden van de geboden, waaronder de besnijdenis, als grondslag van identiteit. Het Romeinse verbod op het vervullen van die geboden, met name

publiek Tora-onderricht en besnijdenis, leidde tot het martelaarschap van leraren als R. Chanina ben Teradyon en R. Akiva, in eenzelfde periode waarin christenen als Polycarpus of Perpetua en Felicitas (Van Henten 2004) gemarteld werden wegens hun weigering de keizer te vereren. Jodendom is daarmee, een hardnekkig misverstand, niet zomaar hetzelfde als het Oude Testament, jodendom is het *gelezen* Oude Testament, een manier van lezen die verschilt van de christelijke leeswijze. Beide religies zien zich als voortzetting van het Israëlitische Verbondsvolk, met Abraham, Isaak, en Jacob als aartsvaders, maar zijn in historische zin loten van het veelkleurige Tweede-Tempeljodendom. Waar christendom in een vergeestelijkte interpretatie van Verbond de etnisch Joodse basis en de Joodse praxis geleidelijk aan uit het oog verloor, benadrukten de Rabbijnen het Israël ‘naar het vlees’, dat wil zeggen Israël als volk én als religie. Zonder de oude christelijke hiërarchie van ‘vleselijk’ en ‘geestelijk’ over te willen nemen is het wel helder dat Tora als wet, met de 613 traditionele geboden van een andere orde is dan Tora als ‘geloof’, met de doop als toelating tot de kerk. Dat werkt door tot in de vezels van het dagelijkse leven. De werkelijkheid is inmiddels ingewikkelder: ook het christendom kent haar eigen nadruk op de wet, en het jodendom kent haar eigen spirituele interpretaties.

Anti-judaïsme

Jodendom roept niet alleen de herinnering op aan de befaamde joodse ‘wortels’ van het christendom en aan het particuliere ‘Joods zijn’ van Jezus, Maria, en de eerste gemeenschappen. Twintig eeuwen christendom zijn immers in onze haarvaten gaan zitten. Apologeten en kerkvaders als Justinus, Ignatius en Augustinus definieerden christenen als het ‘nieuwe Israël’, en judaïseren werd een gangbare manier om groepen of personen te verketteren. Augustinus zag de Joodse ballingschap en de verwoesting van de Tempel als bewijs voor het gelijk van het christendom. Die geestelijke erfenis laat 58 jaren na *Nostra Aetate* haar sporen na: voor veel christenen is jodendom nog steeds dat waar Jezus en Paulus zich van afkeerden, zijn Joden diegenen die Christus afwijzen en vasthouden aan de instellingen van het Oude Testament. En bij veel Joden overheerst wantrouwen en blijken polemische visies op christendom niet verdwenen. Naïviteit is hier niet op zijn plaats en wie denkt dat theologisch anti-judaïsme passé is dient zijn knopen te tellen: zowel in RK-parochies als in PKN-gemeenten worden liederen ten gehore gebracht zoals het fraai klinkende maar van substitutie-theologie doordrenkte *Tantum Ergo* (Thomas van Aquino), of de imposante *Improperia* (‘Beklag Gods’) op Goede Vrijdag, met hun anti-Joodse retoriek. In veel parochies is kennis over jodendom of zelfs van het Oude Testament heel karig en liturgisch of catechetisch amper gefaciliteerd. Wie leest hier met een blinddoek om? Een evangelicale beweging met de fraaie naam *The Vineyard* predikt onvervalste vervangingstheologie in de Uilenburgersjoel in Amsterdam, tehuis van de LHBTQ+ inclusieve Joodse gemeente Beith HaChiddusj. En in de theologie van Bram van de Beek illustreert het lijden van Joden, de Shoah inclus, slechts de menselijke zondeval: Joden zouden op grond van dat lijden juist de eersten dienen te zijn om de ‘verzoening van het kruis’ te aanvaarden als uitweg. Hier verschijnt jodendom als projectie van eigen pijn en als theologische perversie, de joodse stem is afwezig of monddood gemaakt. Functioneel is er weinig verschil met Augustinus, die amper kennis had van jodendom: jodendom is hier, in de woorden van mijn leraar Yehuda Aschkenasy z.l., met een fotografische metafoer, het ‘negatief’ van de positieve christelijke afdruk. Toch is er wel degelijk winst: dankzij dialoog en theologisch debat zijn deze incidenten niet meer vanzelfsprekend en roepen ze respons en protest op. Hun persistentie confronteert ons echter met het onaffe ‘huiswerk’, een pakkend beeld van de protestantse theoloog Simon Schoon, van kerken en theologie. Eeuwenoud anti-judaïsme onder ogen zien, en onderkennen dat de geschiedenis voor joden anders is dan voor christenen, is een pijnlijk

maar noodzakelijk begin van ons leerproces: het Bisschoppelijk Woord van 1995 ‘Levend uit één en dezelfde wortel’ nam die noodzaak goed waar. Maar vervolgens dient zich de positieve uitdaging aan om christelijke identiteit vorm te geven in respect voor dat jodendom en binnen een toenemend ontkerkelijkte wereld. De vraag is: kunnen christenen aan de hand van de Rabbijnse leercultuur leren leerling te worden? Hoe is dat leerling zijn uitdrukking van geloof in Jezus als de Messias? Drie momenten zijn daarbij van belang: het herkennen van verwantschap met jodendom, het onderkennen van de verschillen en het verkennen hoe in dialoog present te zijn. Die bewegingen voltrekken we in het vervolg van dit essay in drie cirkels rond het bijbelse mensbeeld en met een knipoog naar Paulus: herkenning (liefde), onderkenning (geloof), en verkenning (hoop).

2. Herkenning (liefde): ‘Wie ben je?’ (Genesis 3,1-24)

De vraag ‘wie ben je?’ valt voor ons de moderne mens snel samen met identiteit. Identiteit is, aldus Paul Ricoeur, een resultante van een publiek herkenbaar zelf (*mêmeté*) en een in de tijd aanwezig of ervaren ik-zelf (*ipseté*). Zo kan hij identiteit koppelen aan verhalen die we lezen, zoals die van Bijbel en traditie. De manier waarop we onze identiteit ervaren is een resultaat van het samenvallen van ons verhaal met het verhaal van de sociale omgeving, de traditie. Identiteit is daarmee geen louter individuele aangelegenheid: de mens is een knooppunt van verhalen, hoe je je verhoudt tot anderen, en hoe je daar betekenis aan geeft. Daarin is verandering mogelijk, keuzes zijn aan de orde, maar niet los van die sociale en tijdsgebonden dynamiek. Dat is zeker niet anders in de relatie tot God. Het Latijnse *persona*, ontwikkeld vanuit Grieks *prosopon*, ‘aangezicht’ verwijst naar theatermaskers: het aangezicht van de mens is waarmee hij bekeken wordt nog voor hij kijkt. De mens bestaat voordat hij staat. In het scheppingsverhaal beluisteren we dat die sociale dynamiek ook een dimensie is in en van God zelf: ‘Laten we de mens maken, naar ons beeld en gelijkenis’ (Gen. 1,26). Volgens de Kerkvaders onthult deze *pluralis majestatis* de Triniteit van God, voor de Rabbijnen (Gen. Rabba 8; vgl. Quraan 2,29; 7,11) is het een zinspel op een hemels gesprek met kritische engelen. Die zijn immers – terecht! – beducht voor de gevolgen van het menselijke tekort. Genesis 2-3, het verhaal van de Tuin, tekent de mens in drie *fundamentele* relaties (Van Wolde 1995): sociaal, te weten de mens en zijn partner (Gen 2,23, ‘man en vrouw’, *isj/isja*), ecologisch, te weten de mens en de aarde en de dieren (Gen. 2,7, ‘stof’, *afar*), en theologisch, te weten de mens en God (idem, ‘levende ziel’, *nepesj chaya*). Zo, in zijn sociale, ecologische en theologische presentie is de mens ‘beeld en gelijkenis’ van God. Dat inzicht kan ons helpen bij onze obsessie met identiteit, ook in kerkelijke zin. Identiteit laat zich immers niet vast leggen op één dimensie. Kerk en synagoge delen in fluïde verbanden waar we *nolens volens* deel van uitmaken, en dat roept weerstand en angst op. Toch wordt die vloeibaarheid kracht waar ze raakt aan het lerend vermogen van de mens. Bijbelse helden als Jacob, David, Paulus of Petrus maken transformaties door in hun leven, en het is hun kwetsbaarheid die indruk maakt, niet hun zelfverzekerdheid. Waar jodendom en christendom de mens zien als een *animal rationale*, een dier begiftigd met rede (Thomas van Aquino, Maimonides), of, in bijbelse zin, als ‘beeld en gelijkenis van God’ (Gen. 1,27), komt die dynamiek eveneens aan het licht. Beide beelden kwalificeren de lichamelijke van de mens als deel van de dierlijke wereld én als representatie van God. De lichamelijke is, in het eerste scheppingsverhaal (Gen. 1,27), ‘mannelijk en vrouwelijk’, en van mythische proporties en zonder gendersplitsing, aldus de rabbijnen, die het enkelvoud ‘de mens’ (*ha-adam*) duiden als de androgyne *adam kadmon*, de oermens, die zo groot was dat hij/zij de wereld vulde. Het tweede scheppingsverhaal (Gen. 2,7) richt zich op de mens als bezielde klompje modder en belicht zijn taligheid (Gen. 19–20) als onderscheid met de dieren. Dankzij zijn taligheid benoemt de mens, in navolging van God, zijn natuurlijke omgeving (Gen. 2,20), de relatie met

de medemens als ‘man en vrouw’ (Gen. 2,23), en roept hij de Naam van God aan (vgl. Gen. 4,26). Kern van de menselijke waardigheid in bijbelse zin is dan ook, meer nog dan zijn rationele vermogens, het vermogen relaties aan te gaan, en zo lief te hebben (Deut. 6,4, Lev. 19,8, Mar. 12,12). Dit, zo leert de Tora, leert de mens een leven lang, en daarin ontwikkelt zich zijn identiteit. Kijkt de mens aanvankelijk nog weg van die verantwoordelijkheid (Gen. 3,12-13), allengs wordt hij er directer op aangesproken (Gen. 4,26) en, in ultimo, leert hij voorbij de onvermijdelijke breuklijnen in de familie borg te staan voor zijn broeder Jehuda (Gen. 44,32), of zelfs voor het volk Israël (Mozes, Ex. 32,32).

Gebed

De taal van de Bijbel is daarmee geen functionele categorisering of historische verklaring van de werkelijkheid. Ze is ‘pure taal’, dat wil zeggen, niet functionele maar scheppende taal (Walter Benjamin 2020). Wat Benjamin ‘pure taal’ noemt is in de zelf-mededeling van God en van de mens. In verhalen en wetten deelt God zich mee aan de mens als scheppend en roept hij de mens op zichzelf mee te delen als partner in die schepping (A.J. Heschel), in woord en daad. In het gebed bekent de mens wie en wat hij of zij, of hen, is, zonder franje en zonder illusie (Job 42,2-6). Bidden, het zuchten van de ziel, is vragen stellen en bevraagd worden. Het driemaal daags gebeden Achttiengebed waarvan het Onze Vader een verkorte privéversie is, wordt dan ook staande gezegd. Bij aanvang van het gebed verzet men de voeten ietwat naar achteren en buigt men subtiel naar links en rechts: het lichaam positioneert zich in relatie tot God en de engelen, of medebiddenden, een gebruik dat de islam en de christelijke monastieke traditie ook kennen. Spreken veronderstelt dat je aangesproken wordt. Hierin schuilt een verborgen maar reële, dialogische kant van het gebed. In het gebed spreekt de traditie tot mij en verschaft de taal om mijzelf mede te delen. Aviva Zornberg (2011) benadrukt in haar lezing van het Tuinverhaal in Genesis dat het lichaam de horizontale as met de verticale as verbindt en zo beeld en gelijkenis van God is. Mozes spreekt God staande aan, ‘van aangezicht tot aangezicht’ (vgl. Ex. 3,5). Vanuit die waardigheid legt de mens zijn vragen en noden voor aan God. ‘Weet voor wie je staat’ ziet de biddende mens als tekst op de Ark in synagogen. De staande Adam is daarmee knooppunt in de tijd. Wat is een volwaardig gebed? Joden prefereren Hebreeuws en Aramees, de heilige talen, maar de *halacha* staat andere talen toe voor het Sjema en de Tefilla (m.Sota 7,1). Dat doet denken aan de voorkeur voor Latijn bij katholieken (en niet-kerkelijken!), maar cruciaal is dat je begrijpt wat je zegt en zo samenvalt met wat je bidt. Jezelf positioneren in een gedeelde geschiedenis is daarin cruciaal, je verbindt daarin je vreugde, gemis, pijn of verlangen met een collectief verhaal. Het Achttiengebed rept van ‘Abraham onze vader’, maar dagelijks wordt ook de Tempel herdacht. Voor christenen roept de acclamatie ‘door Christus onze Heer’ zowel een presentie als een absentie op, verbeeld in het lege graf, plaats van ontzetting (Mar. 16,8) en eveneens met echo’s van een afwezige Tempel (Mat. 27,51v). Gebed is daarmee plaats geven aan hunkering, aan een gemis dat nooit helemaal kan worden weggenomen. Dat biedt de mogelijkheid om tekort en trauma een plek te geven zonder je te isoleren. De verdrijving uit de Tuin symboliseert in die zin een oertrauma, aangezien de presentie van God in het bijbelse verhaal verschuift van ‘wandelen’ (Gen. 3) via stem (Gen. 12,1; Ex. 3) naar tekst (Deut. 31). Met de Opstanding is dat gemis niet opgeheven (Mar. 1,17.20; Mat. 28,10.19): presentie onthult zich via het lezen van de Schriften (Luc. 25) en de maaltijd (1 Kor. 11).

Kerk en synagoge

Identiteit is daarmee interactie tussen oud en nieuw, vertrouwd en vreemd, aanwezig en afwezig. De metafoer die Vaticanum II biedt van een ‘pelgrimerende’ kerk spiegelt daarmee Abraham, begin van het jodendom en, in ‘geestelijke’ zin van de kerk (Pius XI). Vandaar dat

de openingszin van de Conciliaire Verklaring *Nostra Aetate* nr. 4 (1965) programmatisch is: 'Zich verdiepend in het mysterie van de Kerk, is deze heilige kerkvergadering de band indachtig waardoor het volk van God geestelijk verbonden is met de stam van Abraham.' De relatie tot het jodendom is dan ook geen kwestie van 'Buitenlandse zaken' maar van Algemene zaken: iedere Kerkvisie correleert met een visie op het jodendom. Wat katholieken en jodendom bijvoorbeeld met elkaar verbindt is de ervaring dat het collectieve vooraf gaat aan individuele keuze. Ziet de moderne mens zichzelf graag als regisseur van het eigen bestaan, in de katholieke traditie en in het jodendom blijken collectief bepaalde emoties, herinneringen en soms onuitgesproken overtuigingen vooraf te gaan aan welke keuze dan ook. Beiden, Kerk en jodendom, vormen in die zin een politieke werkelijkheid. Dat heeft impact op individuele identiteit. De vereiste van *minjan*, het quorum van tien volwassenen in het jodendom, maar even zo goed het getijdengebed en de liturgie in het christendom koppelt het persoonlijke, of mystieke zo u wilt, aan het politieke, dat wil zeggen publieke aspect van traditie. Katholieken kunnen daarvan natuurlijk afstand nemen, maar er beklijft een kenstructuur en een emotionele respons die de blik kleurt. Voor Joden speelt hier de ervaring van minderheid zijn een cruciale rol, de noodzaak je als minderheid altijd weer te moeten rechtvaardigen, naast puur antisemitisme.

De ervaring van vervolging is voor de Kerk liturgische memorie geworden in de frase 'alle martelaren en heiligen'. Maar denken we daarbij automatisch aan recente en actuele vervolgingen van christenen in dictatoriale landen, of als gevolg van religieus extremisme? Voor Joden, religieus of niet, is die historische ervaring niet alleen collectieve herinnering, liturgisch of ritueel, maar genesteld in het merg en been van families. Herinnering wordt manifest als transgeneratieel trauma. Daarin ligt wel een verschil. In de ervaring van minderheid kan de Kerk weer veel van jodendom leren, en de rappe secularisatie in Europa dwingt de Kerk ook te kijken naar wat ze kan betekenen vanuit marginaliteit. Hier is de dialoog met het jodendom extra relevant, aangezien dit de uitgangspositie was en is in diaspora-jodendom. Dat de Kerk daarbij net begonnen is de interne 'vervolging' onder ogen te zien, dat wil zeggen, intern machtsmisbruik jegens vrouwen en kindermisbruik, maakt het proces van interne vernieuwing en dialogische heroriëntatie complex en urgent. Er is hier kortweg gezegd, veel huiswerk te doen.

Erfzonde of transformatie?

Niettemin onthult het mensbeeld een groot verschil tussen jodendom en christendom. Augustinus' leer van de 'erfzonde' benadrukt menselijk onvermogen om zonder geloof in Christus en sacramentele bemiddeling de cyclus van falen te doorbreken. Die leer mag een nuchtere en realistische weergave zijn van wat de mens is voor hij zich daarvan bewust wordt, maar ze dreigt de mens op te sluiten in een fixatie op falen waar het leven schouwtoneel wordt van een strijd tussen goed en kwaad, God en duivel. Veel gelovigen herkennen zich niet meer in deze duiding. Nu vloeit die leer exegetisch gezien niet voort uit de tekst van Genesis. Het woord 'zonde' valt pas in Genesis 4,7, aanvang van de broedermoord. De mens is bovendien bij aanvang van Genesis 2-3 nog niet de mens van Genesis 1,27, 'beeld en gelijkenis van God', dat zal de mens pas worden na het eten van de vrucht van de boom van kennis van goed en kwaad. 'Nu is de mens geworden als één van ons, kennend goed en kwaad' (Gen. 3,22, eigen vert.), zo vestigt de Tora de lezer op de bestemming van de mens als iemand die pas gelukkig is waar hij kennis en wijsheid verwerft, een thema in de Wijsheidsliteratuur (Ps. 1,1; Spr. 3,13; 4,7). De mens wordt na het eten van de vrucht dan ook aangesproken op wie hij nu is geworden: 'Waar ben je?' (Gen. 3,9). Angst (Gen. 3,10) maakt dat de mens zich verschuilt voor God. Bij Augustinus is dat vanwege Adams schaamte voor zijn seksualiteit met haar ingebakken lust (*concupiscentia*), draagster van menselijke hoogmoed. Augustinus meende

dat probleem op te lossen door haar tot het kerkelijk huwelijk te beperken (Otten 2010), maar recente geschiedenis laat zien dat een te algemeen spreken over zonde reële machtsverschillen ongemoeid laat en seksueel misbruik verdoezelt. Het concreet maken van wat mis is helpt om te veranderen. Voor de rabbijnen is ‘Waar (*ayekha*) ben je’ (Gen. 3,9) een weeklacht van God over wat de mens nu is geworden en wat hij had kunnen zijn: ‘Wee (*echa*, zie Klaagl. 1,1), gisteren vervulde je (als mythische Adam Kadmon) hemel en aarde, vandaag schuil je onder een struik!’ Het ‘schuilen’ contrasteert met de staande mens als getuige van God. Voor de Rabbijnen tekent het verhaal de ambivalentie van de mens, *ni ange, ni bête*, vervreemd van zijn oorsprong maar met de kennis van goed en kwaad. Diens bestemming ligt dan ook niet in de Tuin (‘paradijs’, zo de Septuagint), maar op ‘de aarde’, en wel om die te ‘vervullen’ (Gen. 1, 28) en te ‘bebouwen’ (Gen. 3,23). Het tuinverhaal is zo geen zondeval die opgeheven moet worden maar een noodzakelijke, zij het tragische fase van menswording: kennis van ‘goed en kwaad’ is essentieel voor de mens als ‘Beeld en gelijkenis van God’ maar veronderstelt de vrijheid en mogelijkheid kwaad te doen, *nolens volens*. Genesis zelf vervolgt met het succes en falen van de mensheid (Gen 4–11) en positioneert Israël als een nieuw begin te midden van de volkeren (Gen. 12:1vv): Israël is en blijft zo een model voor ‘de mens’, als minderheid, en zeker niet als volmaakt voorbeeld. De Rabbijnen houden aan die notie vast: ook al is Israël zondig, ze blijft Gods eerste liefde die Hij niet los zal laten, ‘want Ik ben God en geen mens’ (Hos. 11,9). Dat kan een les zijn: als minderheid zuurdesem willen zijn ondanks en door je tekortkomingen. Terugkeer naar de tuin is niet het doel: die toegang is afgesloten (Gen. 3,24), en ofschoon *gan eden* deel is gaan uitmaken van joodse (‘moge hij/zij rusten in Gan Eden’) en christelijke (‘in paradiso angeli te deducant’) troosttaal bij de dood, ontbreekt ze in beelden van de *olam haba*, de ‘wereld die komt’, waarvan de Messiaanse tijd een voorproef is. Zowel Kerk als Israël dienen de transformatie van onze wereld tot Koninkrijk van God, en dat is een opgave, geen realiteit. Religieuze transformatie tekent zo menswording, niet als eenmalige ‘bekering’ maar als dagelijkse worsteling. Daarin vindt de mens bestemming. Volgens R. Eliezer moet de mens één dag voor zijn dood omkeer doen (b.Sota 153a), waarmee hij met ironisch pathos de mogelijkheid van verandering hier en nu onderstreept, met zijn nadruk op het nú niet heel anders dan Johannes en Jezus (Mat. 3,2; Mar. 1,14v).

3. Onderkenning (geloof): Christus en Tora

Waar de mens zich op oriënteert in die transformatie verschilt: in het jodendom is Tora symbool van Gods presentie, Christus is die presentie voor de Kerk. In dat licht is het aanvaarden van het verschil beamen van Gods werk (Hand. 5,35). Beide kernen zijn historisch én spiritueel, sacramenteel én programmatisch, tekstueel en ritueel. Beide wijzen op een onherleidbare emotionele en intellectuele structuur, als het zenuwstelsel van kerk en synagoge. Beide zijn niet met elkaar te harmoniseren, al is het tekenend dat er eeuwenlang varianten van een ‘joods christendom’ konden bestaan, zoals die van het Matteüsevangelie, de Didache, of de pseudo-Clementijnse literatuur (Reed 2018). Vandaag de dag biedt dat model echter geen oplossing: die zou immers de historisch gegroeide, existentiële verschillen en de joodse ervaring met christendom dreigen te ontkennen.

Waar hebben we het dan over? Tora, ‘leer’ of ‘gebod’, is een veelomvattend begrip met zowel persoonlijke als collectieve dimensies. Naast concrete ‘wetten’ omvat het verhalen, wijsheid en mystiek. Tora is een collectie van tradities, maar eveneens de mondelinge leertraditie, het begrip roept studie, discussie en debat op. Tora is erfdeel van Israël (Deut. 33,4), maar eveneens persoonlijk: iedere leraar belichaamt Tora op unieke wijze. Tora is zo identiek aan Wijsheid, waar het ook door de Rabbijnen mee is gekoppeld: volgens een Rabbijnse midrasj op Spreuken 8,4 schiep God de wereld met de Tora in zijn hand. Nadruk ligt op praxis, ethiek en halacha: het analyseren en reguleren van menselijk handelen, zowel

cultisch als ethisch, heeft prioriteit boven theoretische, theologische beschouwing. Maar er is een mystieke verhouding die het doel van Tora ziet in belichaming: ‘Wentel je er in, wentel je er in, want alles van jou is in haar en alles van haar is in jou’ (M.Avot 5,22, Ottenheim 2009). Kern van Tora zijn de vijf boeken van Mozes, maar ze omvat eeuwen leerproces, bijbels geassocieerd met de wetgeving op Sinai. Tora is als het ware een krachtveld waarop telkens weer nieuwe generaties mogen en moeten aansluiten. Leraren representeren Tora, en ze komt aan het licht in de lerende gemeenschap.

En wat verstaan christenen onder ‘Christus’? De christelijke opvatting van ‘menswording’ in Christus is compact verwoord in de christologie van Chalcedon (451), *vere homo, vere deus*: in Jezus is God zichtbaar geworden en God is in Jezus waarlijk als mens verschenen. In het licht van de joods-christelijke dialoog krijgt dit geloofspunt een nieuwe radicaliteit: God is Joods geworden, zogezegd, en het historisch Joods reliëf van Jezus en zijn onderricht herinnert het christendom aan haar bakermat. De westerse theologie benadrukte echter, van Paulus en Augustinus tot Anselmus en Luther – de verzoenende kruisdood van Jezus. Waar het lijden van Christus jaarlijks wordt herdacht als de kern van christendom, denk aan ‘The Passion’, of de Matteüs van Bach, komt die theologische krachtlijn aan het licht. Nu is verzoenend sterven geworteld in Joodse concepten van martelaarschap (o.m. 2 Makk. 7, Memorboeken). Maar het onderricht van Jezus, zijn wetsuitleg, ethiek, de gezangen en de parabels over het Koninkrijk van God, dreigen daarmee wel overstemd te worden. Zo ook het verhaal van het lege graf, theologisch is niet het lijden maar de Opstanding hart van de christelijke belijdenis (vgl. Rom. 1,4). Oosters christendom accentueert Christus als Wijsheidsleraar (Clemens van Alexandrië, Woestijnvaders), in de Verrijzenis aangewezen als ‘eerstgeborene’, of (Origenes) de gerealiseerde God-mens, gesteld met en boven de engelen (vgl. Ps. 8). En binnen de mystiek van Eckhardt is Christus de goddelijke persoon die in elke menselijke ziel oplicht waar de mens zijn innerlijke vervreemding doorbreekt en samenvalt met zijn goddelijke afkomst. In de politieke theologie van D. Sölle of M.L. King, en in de bevrijdingstheologie van Gustavo Gutierrez is zonde de sociaal economische onrechtvaardigheid en politieke onderdrukking die de mens gevangen houdt maar die benoemd en daarmee doorbroken kan worden. Hier openbaart zich de mystieke en de profetische kant van Jezus’ betekenis en onderricht.

In beide krachtlijnen zijn functionele parallellen met jodendom onmiskenbaar: binnen het chassidisme vindt bemiddeling tussen de gemeenschap en God plaats door *tsaddikim*, personen die anderen uit de macht van zonde en negatieve krachten kunnen trekken en wonderen en gezangen verrichten. Voor Maimonides daarentegen is de politiek-religieuze bevrijding van het volk onder leiding van een filosoof-wetsleraar de kern van Messianisme. Dat raakt aan kwalitatieve verschillen tussen jodendom en christendom: de autoriteit van Christus in christendom versus een collectief leergezag in het jodendom. Cruciaal is dat in beide tradities het lot van de mens niet vastligt en dat ondanks falen de mens nimmer wordt opgegeven: elke dag klinkt vanaf Sinai de oproep om omkeer (*tesjuva*) te doen (b.Chagiga 15b). En soms heb je daarbij simpelweg de kracht en de energie van een ander nodig om uit je isolement te komen. R. Zeira zocht rovers in zijn buurt op om hen tot omkeer te bewegen. Na zijn dood weenden de rovers dat er niemand was die om erbarmen voor hen bad, maar de herinnering aan hem bracht omkeer teweeg (b.Sanhedrin 37a). Deze joodse lens kan voor christenen een hulp zijn bij het doordenken van eucharistie of avondmaal (1 Kor. 11,24): herinnering maakt iemand present en opent de poort tot verandering.

4. Verkenning (hoop): waarheen ga je? (Rom. 11,25-32)

Grondslag van de nieuwe theologie is jodendom niet te zien als een ‘nee’ tegen Christus, maar als een ‘ja’ tegen Tora, ondanks eeuwen marginalisering en vervolging, en als een eigen

geschiedenis en een eigen religieuze expressie. Jodendom is in haar pure bestaan een vraag aan het christendom, in twee opzichten: 1. ze belichaamt een repertoire aan ervaringen en praxis dat zich uit het vroege jodendom ontwikkelde en 2. verschilt van christendom. Zowel de anti-joodse boedelscheiding wet en evangelie, wraak en genade, wetticisme en vrijheid, letter en geest, etc. als een geruisloze harmonisering van jodendom en christendom zijn in dat licht problematisch. Maar het jodendom heeft veel van de *taal* en de *cultuur* van het onderricht van Jezus en Paulus bewaard, en is zo een *locus theologicus*, een bron voor christelijke theologie. Joodse leraren lezen Jezus en Paulus op een andere manier en openen onvermoede perspectieven. En christenen kunnen baat hebben bij de joodse ervaring van religieuze pluriformiteit als expressie van één Tora. Ten tweede: het jodendom legt de vinger op een gevoelige plaats: het Koninkrijk der Hemelen zoals gepredikt door Jezus is nog niet gerealiseerd. In theologische termen: jodendom is het levende ‘eschatologische voorbehoud’ van de kerk: het stelt, vanuit de marge, de indringende vraag: wat doe je om de wereld beter te maken? In hoeverre christendom ook een vraag is aan jodendom is zeker niet irrelevant, maar voor een andere keer. De Kerk bevindt zich immers in een andere positie dan de *ecclesia* van de Farizee Jood (Fil. 3,5) Paulus. Voor Paulus was het ‘neen’ van andere Joden nog een neen dat hem zelf raakte, als praktiserende Jood (Hand 21,21-26), en een prangende zaak in het licht van zijn visioen van een gemengd Joods-niet Joodse messiaanse gemeenschap, het ‘lichaam van Christus’ (1 Kor. 12,12vv). In de Romeinenbrief uit hij zijn worsteling: ‘In mijn hart is grote droefheid en een pijn die niet ophoudt’ (Rom. 9,2). Die vraag houdt frappant genoeg verband met zijn geheel eigen ‘ja’ jegens de Wet (Rom. 2,13; 11,1), en zijn visie op het joodse volk *als* blijvend Verbondsvolk (Rom. 11,5.15). Niettemin is zijn visioen van verzoening in Christus voor een ingrijpende breuk die de grenzen van Jood en niet-Jood overstijgt, en wel in geloof als vervulling van de wet (Rom. 3,29v). Voor ons is het zaak zijn vraag opnieuw voor het voetlicht te brengen. De theologische opgave is hoe die vraag klinkt voorbij kerkelijke superioriteit en eeuwen Jodenvijandige theologie. Het antwoord ligt niet in het opgaan van Joden in de Kerk, evenmin andersom, maar in het articuleren van bijbelse humaniteit. De Rabbijnen kunnen ons daarbij helpen, want hun onderricht worstelt met soortgelijke vragen: Waar is Gods presentie te ontwaren, zowel binnen als buiten de verbondsgemeenschap?

Het hemelse Jeruzalem?

En zo komen we bij de bestemming van de mens. Het middeleeuwse beeld van hel of hemels Jeruzalem betekende een inperking van een politieke, apocalyptische eindtijdverwachting waarin het herstel van Israël en het oordeel over de volkeren centraal stonden. Jezus’ verkondiging van het Koninkrijk van God ziet de groei van een nieuwe gemeenschap als drager van een andere orde, en het oordeel is een oordeel hoe de mens de ‘minsten van mijn broeders’ tegemoet treedt in het dagelijkse leven (Mat. 25,31-46). Paulus was minder met de individuele mens bezig waar hij de rechtvaardiging door geloof leert, maar met de integriteit van de gemeenschap (*soma Christou*). Het mysterie van de ‘Joden’ die nu nog niet in Christus zouden geloven (Rom. 11,25) is dan ook niet de wijze waarop die Joden worden gered, maar welke betekenis dat ‘ongelovige deel’ nog heeft voor die ‘Kerk’ van volkeren. Bij de Rabbijnen staat het oordeel over de volkeren centraal: Met de Tora op zijn schoot oordeelt God de Perzen, Meden en Romeinen vanuit de vraag wat ze hebben bijgedragen aan Tora (b.Avoda Zera 2b). Anselmus (11e eeuw) beweegt zich nog binnen dat collectieve: zijn *Cur deo homo* duidt de kruisdood van Christus als acte van God om de eer te herstellen (satisfactieeler) die door de ‘erfzonde’ is aangetast. Doel hiervan is het compenseren van een aantal gevallen engelen in het Hemelse Jeruzalem (ontleend aan Augustinus, *Civitate Dei*). Met de reformatie en de moderniteit is de sociale dimensie van Paulus, Augustinus en

Anselmus geprivatiseerd en staat het individuele zielenheil centraal. De *restitutio integris* van het ‘volk van God’ werd een impuls voor de hervormde theologie van jodendom in de negentiende eeuw, binnen het raamwerk van Jodenzending. Echter, een mysterie van God is niet iets dat door mensen hoeft te worden opgelost. Bovendien: wie bekering nodig heeft in het licht van Jezus’ verkondiging is de Kerk, en daarmee ‘ik’ als gelovige. Daarbij heeft de Kerk het jodendom nodig, niet omdat Joden of jodendom perfect zijn, dat is ongezone heilsprojectie, maar omdat jodendom de Kerk herinnert aan haar Joodse oorsprong.

De mens als Tempel

Wat kan een bijbels mensbeeld de mens bieden in die transformatie? De mens is, als lichaam, getuige van Gods presentie in de wereld, zo een midrasj die de Hebreeuwse eindletters van het eerste en laatste woord in Deuteronomium 6,4: ‘Hoor Israel, de Eeuwige is onze God, de Eeuwige is één’ samenvoegt tot ‘getuige’ (Misjnei Tora, Tefillin 2:3). Dat reikt verder dan gebed of belijdenis: getuigen impliceert concrete praxis. Volgens Abbaye (b.Berachot 8a) rest na de val van de Tempel niets dan ‘vier ellen halacha’, waarmee deze 4e-eeuwse leraar duidt op de ruimtelijke spanwijdte van een menselijk lichaam: armen, handen, en benen, om zo de mens te kwalificeren als presentie van Tora. Denk aan de ‘Mens van Vitruvius’ van Leonardo Da Vinci, maar dan als heilige ruimte, als Tempel in de tijd. De parabel van de Wijze en Dwaze Meisjes (Mat. 25,1-13) verbeeldt de gemeenschap die, voorbij de verwoeste Tempel (Mat. 24,2), in de gestalte van jonge vrouwen met brandende fakkels actief wacht op de Bruidegom. Heiligheid is te vinden in dagelijks handelen: het je onthouden van wat verboden of niet duurzaam is, het aanreiken van een hulpvaardige of troostende hand, de weigering je aan te passen aan een verstikkende meerderheidscultuur of je te voegen in een sociale omgeving die menselijke waardigheid minacht. Dat menselijke lichaam is kristallisatie van gemeenschap, in beide tradities. ‘Christus’ is, aldus Paulus, zowel persoon (Jezus van Nazaret) als collectiviteit (lichaam van Christus, vgl. 1 Kor. 10,17). Paulus wijst de Korintiërs (1 Kor 6,19v) er op dat hun lichaam tempel is voor Gods Geest waardoor deelname aan de cultische prostitutie van Afrodite/Venus afgoderij is. Dat lichaam is immers ‘lichaamsdeel’ van het ‘lichaam van Christus’, de gemeenschap. Johannes leert, met een subtiele verwijzing naar het Loofhuttenfeest, dat het Woord (Joh. 1,14) in Jezus haar ‘tenten heeft opgeslagen’, een Tabernakel (*Misjkan*) in de gemeenschap. En in een fascinerende uitleg van het bijbelvers Nu is de mens geworden als één van Ons’ (Gen. 3,22) lezen de Rabbijnen (Gen. Rabba 21) het woord ‘één van ons’ als subtiele verwijzing naar het *Sjema* (Deut. 6,4-7), proclamatie van de eenheid van God én van de mens. Via Daniël 8,13-14 leggen zij een verband met de Tempel: net zoals het oordeel over de Tempel en daarmee de ballingschap van Israël tijdelijk is, zo is ook het oordeel over de mens en diens ballingschap tijdelijk (Gen. R. 21:1). Ballingschap van de mens is daarmee de ballingschap van God zelf, zoals christelijke tradities het lot van de mens verbinden aan het lot van de gemeenschap. Dit mensbeeld staat op gespannen voet met het monadisch individualisme van de moderne markteconomie, die alles terugvoert op eigen keuzes. Integendeel, de vervreemding van de mens is de vervreemding van de gemeenschap. Dat het bij de Rabbijnen dan gaat om één volk en bij Paulus om *ekklesia* is theologisch betekenisvol, maar misschien niet wezenlijk anders. De oude leer van Cyprianus’ *extra ecclesia nulla salus*, aanvankelijk gericht tegen sektarische gnostici maar even zo vaak ingezet tegen niet-christenen, kan in dat licht zo worden uitgelegd: er is geen individuele verlossing mogelijk zonder gelijktijdige bevrijding van het collectief.

5. Nawoord

Menswording is het doel van beide tradities. En als christenen zich richten op een persoon, is die naast historische herinnering ook collectief (‘lichaam’) en tekst. Als Joden zich richten op

Tora, dan is dat naast tekst ook historische belichaming, individueel en collectief. De nieuwe theologie van jodendom en christendom is dan ook geen twee wegenleer. Joden en christenen hebben zeker verschillende waarnemingen van die weg en hoe haar te bewandelen. En de historische herinnering verschilt: jodendom heeft in christelijke omgevingen bloei gekend maar ook discriminatie en vervolgingen moeten ondergaan. Cruciaal is dan ook die verschillende blikrichtingen te onderkennen en zo de weg opnieuw te verkennen. Dat klinkt abstract maar is concreet te realiseren door bij elkaar op bezoek te gaan, of door een gezamenlijke inzet in de eigen buurt. Met name studie is motor van vernieuwing van identiteit, leren hoe de oude verhalen voort te zetten in ons zelf. Waar Tempels vallen, daar richt je Leerhuizen op. De lerende houding van het jodendom kon trotse en traumatische ervaringen met bijbels erfgoed verbinden en zo nieuwe perspectieven openen. Dat leert bescheidenheid en biedt hoop. Vragen stellen is daarbij een goed begin. Een goede vraag stellen vat een leven samen. Het 'mysterie' (Rom. 11,25) is zo'n vraag: Joden en christenen hoeven niet in elkaar op te gaan om toch samen te leren mens te zijn. Meer weten is, bijbels gesproken, niet nodig.

Literatuur

- Benjamin, Walter, *Maar een storm waait uit het paradijs: filosofische essays over taal en geschiedenis* (Amsterdam: Boom, 2020)
- Flusser, David, *Tussen oorsprong en schisma: artikelen over Jezus, het Jodendom en het vroege Christendom* (Hilversum: B. Folkertsma Stichting voor Talmudica, 1998)
- Mock, Leon, Eric Ottenheijm, 'Dialoog en identiteit: Leren van grensverkeer', 51-62 In L. Mock, E. Ottenheijm en S. Schoon (red.), *Geloven in de dialoog* (Amsterdam: Amfora, 2010)
- Mock, Leon, Eric Ottenheijm, 'Een drievoudig koord breekt niet snel' *Tenachon* 44 (2019): 16-23
- Otten, Willemien. 'The long shadow of human sin: Augustine on Adam, Eve and the Fall', 27-49 In B. Becking e.a., eds., *Out of Paradise: Eve and Adam and their interpreters* (2010) (Sheffield: Phoenix, 2010)
- Ottenheijm, Eric., 'Belichaamde Tora. Toramystiek in Avot 5:22 volgens de versie in ms. Kaufmann: *NTT Journal for Theology and the Study of Religion* 63.1 (2009): 51-66
- Van Henten, Jan Willem, 'Jewish and Christian Martyrs.' 163-181 In M. Poorthuis e.a., eds.. *Saints and Role Models in Judaism and Christianity* (Leiden: Brill, 2004)
- Reed, Annette Yoshiko, *Jewish-Christianity and the history of Judaism*. (Mohr Siebeck: Tübingen, 2018)
- Van Wolde, Ellen José, *Verhalen over het begin. Genesis 1-11 en andere scheppingsverhalen* (tweede druk) (Baarn: Ten Have, 1995)
- Zornberg, Avivah Gottlieb, *The Beginning of Desire: Reflections on Genesis*. (New York: Schocken, 2011)

prof. dr. Eric Ottenheijm