

# Het joodse volk en zijn heilige Geschriften in de christelijke bijbel

## Pauselijke Bijbelcommissie, 2001

Dit document is op website StuCom, [www.stucom.nl](http://www.stucom.nl), geplaatst omdat het buitengewoon rijk van inhoud is. Overweeg, voordat u gaat printen (113 pagina's), om deze tekst als handzame brochure te bestellen via [bestel@rkk.nl](mailto:bestel@rkk.nl) (prijs in 2002: 7,50 euro excl. porto). Het is Kerkelijke Documentatie jrg 30, nr 9-10, 20 december 2002.

Dit document laat op verrassende wijze zien hoe het huidige nieuwe denken is van de rk kerk over haar band met het Joodse volk.

Belangrijke gedeeltes uit dit document staan als korte artikelen op [www.stucom.nl](http://www.stucom.nl) nr. 0245 t/m 0250.

De paginaverwijzing in deze inhoudsopgave van deze digitale versie is niet geheel precies.

## INHOUD

<b>VOORWOORD</b>	<b>3</b>
<b>INLEIDING</b>	<b>7</b>
<b>I. DE HEILIGE GESCHRIFTEN VAN HET JOODSE VOLK ALS FUNDAMENTEEL ONDERDEEL VAN DE CHRISTELIJKE BIJBEL</b>	<b>8</b>
A. HET NIEUWE TESTAMENT ERKENT HET GEZAG VAN DE HEILIGE GESCHRIFTEN VAN HET JOODSE VOLK	8
1. <i>Impliciete erkenning van het gezag</i>	8
2. <i>Expliciet beroep op het gezag van de Schriften van het joodse volk</i>	9
B. HET NIEUWE TESTAMENT BLIJKT DUIDELIJK OVEREEN TE KOMEN MET DE SCHRIJVEN VAN HET JOODSE VOLK	10
1. <i>Noodzaak dat de Geschriften in vervulling gaan</i>	10
2. <i>Overeenstemming met de Schriften</i>	11
3. <i>Overeenkomst en verschil</i>	12
C. SCHRIFT EN MONDELINGE OVERLEVERING IN JODENDOM EN CHRISTENDOM	12
1. <i>Schrift en Traditie in het Oude Testament en in het jodendom</i>	13
2. <i>Schrift en Traditie in het eerste christendom</i>	14
3. <i>Relaties tussen de twee gezichtspunten</i>	15
D. JOODSE EXEGETISCHE METHODEN DIE IN HET NIEUWE TESTAMENT WORDEN GEBRUIKT	15
1. <i>Joodse exegetische methoden</i>	16
2. <i>Exegese te Qumran en in het Nieuwe Testament</i>	16
3. <i>Rabbijnse methoden in het Nieuwe Testament</i>	17
4. <i>Duidelijke toespelingen op het Oude Testament</i>	17
E. DE UITBREIDING VAN DE CANON DER GESCHRIFTEN	18
1. <i>Situatie in het jodendom</i>	18
2. <i>Situatie in de Kerk van de begintijd</i>	19
3. <i>Vorming van de christelijke canon</i>	19
<b>II. FUNDAMENTELE THEMA'S VAN DE GESCHRIFTEN VAN HET JOODSE VOLK EN HUN OPNAME IN HET GELOOF IN CHRISTUS</b>	<b>20</b>
A. CHRISTELIJK VERSTAAN VAN DE BETREKKINGEN TUSSEN OUD EN NIEUW TESTAMENT	20

1. Er bestaat een wederzijdse relatie	20
2. Herlezing van het Oude Testament in het licht van Christus	21
3. Allegorische herlezing	21
4. Terugkeer naar de letterlijke betekenis	22
5. Eenheid van Gods plan, en het begrip 'vervulling'	23
6. Actuele perspectieven	24
7. De bijdrage van de joodse lezing van de bijbel	24
<b>B. GEMEENSCHAPPELIJKE FUNDAMENTELE ONDERWERPEN</b>	<b>25</b>
1. Openbaring van God	25
2. De menselijke persoon, grootheid en ellende	28
3. God, bevrijder en redder	32
4. De uitverkiezing van Israël	35
5. Het verbond	39
6. De Wet	45
7. Gebed en eredienst, Jeruzalem en Tempel	49
8. Verwijten en veroordelingen van Godswege	55
9. De Beloften	57
<b>C. CONCLUSIE</b>	<b>65</b>
1. Continuïteit	65
2. Discontinuïteit	66
3. Vooruitgang	66
<b>III. DE JODEN IN HET NIEUWE TESTAMENT</b>	<b>67</b>
<b>A. UITEENLOPENDE STANDPUNTEN IN HET JODENDOM VAN NA DE BALLINGSCHAP</b>	<b>67</b>
1. De laatste eeuwen vóór Jezus Christus	68
2. De eerste periode van dertig à veertig jaar van de eerste eeuw n. Chr. in Palestina	69
3. De tweede periode van dertig à veertig jaar van de eerste eeuw n. Chr. in Palestina	70
4. De laatste periode van dertig à veertig jaar van de eerste eeuw n. Chr. in Palestina	71
<b>B. DE JODEN IN DE EVANGELIES EN IN DE HANDELINGEN VAN DE APOSTELN</b>	<b>72</b>
1. Het evangelie volgens Matteüs	72
2. Het evangelie volgens Marcus	75
3. Het evangelie volgens Lucas en de Handelingen van de Apostelen	77
4. Het evangelie volgens Johannes	81
5. Conclusie	83
<b>C. DE JODEN IN DE BRIEVEN VAN PAULUS EN ANDERE GESCHRIFTEN IN HET NIEUWE TESTAMENT</b>	<b>84</b>
1. De joden in de brieven van Paulus waarvan de authenticiteit vaststaat	84
2. De joden in de andere brieven	87
3. De joden in de Apokalyps	89
<b>IV. CONCLUSIES</b>	<b>89</b>
A. ALGEMENE CONCLUSIE	89
B. PASTORALE RICHTLIJNEN	91
<b>VOETNOTEN</b>	<b>93</b>
VOETNOTEN BIJ VOORWOORD	93
VOETNOTEN VANAF INLEIDING	94

## Voorwoord

*Een centraal thema in de theologie van de Kerkvaders was de vraag naar de innerlijke eenheid van de bijbel van de Kerk, die uit het Oude en Nieuwe Testament bestaat. Dat het daarbij niet alleen maar gaat – verre van dat – om een theoretisch vraagstuk is als het ware navoelbaar in de geestelijke ontwikkelingsgang van een van de grootmeesters der christenheid, de heilige Augustinus van Hippo.*

In 373 had de toen negentienjarige Augustinus een eerste opvallende bekeringservaring beleefd. Het lezen van een werk van Cicero – *Hortensius*, later verloren gegaan – had in hem een ingrijpende verandering teweeg gebracht, die hij naderhand zelf als volgt beschrijft: “Naar U, Heer, deed hij mijn gebeden opgaan ... Ik begon overeind te komen om naar U terug te keren ... Welk een vuur brandde in mij, o mijn God, welk een vuur om wat aards is achter mij te laten en mij naar U te verheffen” (*Conf. III, 4, 7-8*). Voor de jonge Afrikaan, die als kind het zout had ontvangen dat hem tot catechumeen maakte, was het duidelijk dat zich tot God bekeren betekende Christus aanhangen; zonder Christus kon hij God niet werkelijk vinden. Van Cicero ging hij dus naar de bijbel, en werd diep teleurgesteld: hij slaagde er niet in om in de moeilijke wettelijke voorschriften van het Oude Testament, in de ingewikkelde en soms wrede verhalen daaruit, de Wijsheid te herkennen waarnaar hij op zoek was. Op zijn zoektocht kwam hij in aanraking met mensen die een nieuw geestelijk christendom verkondigden, een christendom dat het Oude Testament minachtend afdeed als in geestelijk opzicht gebrekkig en weerzinwekkend; een christendom waarvan de Christus het getuigenis van de Hebreeuwse profeten niet nodig had. Deze mensen spiegelde een christendom voor van de eenvoudige en zuivere rede, een christendom waarin Christus de grote illuminator was die de mensen tot ware zelfkennis bracht. Het waren de manicheeërs.<sup>1</sup>

Weliswaar bleek de grote belofte van de manicheeën vals, maar het probleem was daarmee niet opgelost. Augustinus kon zich pas tot het christendom van de katholieke Kerk bekeren, toen hij dankzij Ambrosius een interpretatie van het Oude Testament had leren kennen waarin de relatie duidelijk werd gemaakt tussen de bijbel van Israël en Christus, en aldus daarin het licht zichtbaar werd van de Wijsheid die hij zocht. Niet alleen werd toen de uitwendige hinderpaal overwonnen van de onbevredigende literaire vorm van de oude Latijnse bijbel, maar eerst en vooral de inwendige belemmering van een boek dat niet langer alleen maar een document leek te zijn uit de godsdienstige geschiedenis van een bepaald volk met al zijn zwakheden en dwalingen, maar de stem bleek te zijn van de Wijsheid die zich tot alle mensen richtte en van God kwam. Het op die manier lezen van Israëls bijbel, waarbij men in de daarin beschreven historische ontwikkelingen Christus en tegelijk ook de Logos, de eeuwige Wijsheid zelf, ziet oplichten, was niet alleen van doorslaggevende betekenis voor de geloofsbeslissing van Augustinus, maar lag en ligt ook ten grondslag aan de geloofsbeslissing van de Kerk in haar geheel.

Maar is deze manier van lezen ook waar? Is ze ook nu nog aan te tonen en houdbaar? Vanuit het oogpunt van de historisch-kritische exegese schijnt, althans op het eerste gezicht, alles daartegen te pleiten. Zo heeft in 1920 de vooraanstaande liberale theoloog Adolf Harnack de volgende stelling geponeerd: “Het Oude Testament verwerpen was in de tweede eeuw een vergissing (toespeling op Marcion) die de

grote Kerk terecht heeft afgewezen; het bewaren ervan in de zestiende eeuw was een noodlottigheid waaraan de Hervorming zich nog niet kon onttrekken, maar het sinds de negentiende eeuw in het protestantisme als een canoniek document handhaven ervan met dezelfde betekenis als het Nieuwe Testament is het gevolg van een religieuze en kerkelijke verlamming.”<sup>2</sup>

Heeft Harnack gelijk? Op het eerste gezicht schijnt er veel voor te zeggen. Ook al heeft de exegese van Ambrosius voor Augustinus de weg naar de Kerk geopend en is ze in haar fundamentele gerichtheid – maar natuurlijk in zeer verschillende mate met betrekking tot de details – de grondslag geworden van het geloof in het tweeledige en toch éne woord van God in de bijbel, toch kan men meteen tegenwerpen: Ambrosius had deze exegese geleerd in de school van Origenes, die haar het eerst methodisch had ontwikkeld. Maar, voegt men eraan toe, Origenes had alleen maar op de bijbel de methode toegepast van allegorische interpretatie die in de Griekse wereld gebruikt werd om de religieuze geschriften van de oudheid uit te leggen, met name die van Homerus; hij had dus niet alleen een hellenisering tot stand gebracht die haaks stond op het bijbelwoord, maar zich ook bediend van een in zich niet betrouwbare methode omdat deze uiteindelijk tot doel had om iets als sacraal te blijven beschouwen wat in feite een getuigenis was van een cultuur die geheel tot het verleden behoorde. – Maar zo eenvoudig is het niet. Meer nog dan op de exegese van Homerus door de Grieken kon Origenes voortbouwen op de interpretatie van het Oude Testament die in joods milieu haar oorsprong had, met name te Alexandrië met Philo voorop, en die op geheel eigen wijze de Grieken trachtte in te wijden in de bijbel van Israël; over het veelgodendom heen waren de Grieken namelijk al sinds lang op zoek naar de enige God, en deze konden zij vinden in de bijbel. En Origenes heeft onderricht ontvangen bij de rabbijnen. Uiteindelijk heeft hij heel eigen christelijke beginselen uitgewerkt: de inwendige eenheid van de bijbel als

criterium voor de interpretatie, Christus als het brandpunt waarheen alle wegen van het Oude Testament leiden.<sup>3</sup>

Hoe men op ondergeschikte punten ook moge oordelen over de exegese van Origenes en Ambrosius, uiteindelijk berustte ze niet op de hellenistische allegorie, noch op Philo, en ook niet op de rabbijnse methoden. In eigenlijke zin berustte ze – afgezien van details in de interpretatie – op het Nieuwe Testament zelf. Jezus van Nazaret heeft er aanspraak op gemaakt dat Hij de ware erfgenaam was van het Oude Testament – ‘de Schrift’ – en er de uiteindelijke interpretatie van kwam brengen, een interpretatie die zeer zeker niet op de wijze was van de geleerden, maar voortkwam uit het gezag van Hem zelf die deze interpretatie gaf: “Hij onderrichtte hen als iemand met (goddelijk) gezag, en niet als de schriftgeleerden” (Mc 1,22). In het verhaal over de Emmaüsgangers ziet men deze pretentie opnieuw: “Hij legde hun uit wat in heel de Schrift op Hemzelf betrekking had” (Lc 24,27). De schrijvers van het Nieuwe Testament hebben deze pretentie tot in detail trachten te onderbouwen, Matteüs met grote nadruk, maar Paulus evenzeer, waarbij deze gebruik maakte van de rabbijnse interpretatiemethodes, en hij trachtte aan te tonen dat deze door de schriftgeleerden ontwikkelde methode naar Christus leidde als sleutel van de ‘Geschriften’. Voor de schrijvers en grondleggers van het Nieuwe Testament is het Oude Testament eenvoudigweg ‘de Schrift’; pas daarna kon de Kerk in wording geleidelijk een canon opstellen van het Nieuwe Testament welke op dezelfde wijze een heilige Schrift vormde, maar daarbij steeds uitgaande van de vooronderstelling dat hetzelfde geldt voor de bijbel van Israël, de bijbel van de apostelen en hun leerlingen; pas dan wordt deze het Oude Testament genoemd, waarvan de interpretatiesleutel geleverd wordt door het Nieuwe Testament.

In die zin hebben de Kerkvaders met hun christologische interpretatie van het Oude Testament niets nieuws gedaan; ze hebben alleen verder ontwikkeld en

gesystematiseerd wat ze zelf reeds in het Nieuwe Testament aantreffen. Deze synthese die voor het christelijk geloof fundamenteel is, zou problematisch worden op het moment dat het historisch besef interpretatieregels ontwikkelde in het licht waarvan de exegese van de Kerkvaders als onhistorisch, en dus als objectief niet te verdedigen, zou worden beschouwd. In de context van het humanisme en zijn nieuw historisch besef, maar vooral in samenhang met zijn rechtvaardigingsleer ontwikkelde Luther een nieuwe formule voor de relatie tussen de twee gedeelten van de christelijke bijbel; deze formule is niet langer gebaseerd op de innerlijke harmonie tussen het Oude en het Nieuwe Testament, maar op hun in wezen dialectische tegenstelling vanuit heilshistorisch en existentieel oogpunt bezien tussen Wet en Evangelie. Bultmann heeft deze fundamentele benadering op een moderne manier onder woorden gebracht, toen hij zei dat het Oude Testament in vervulling is gegaan in Christus in zijn falen. Radicaler is de hierboven vermelde uitspraak van Harnack. Voor zover ik kan nagaan is deze nauwelijks door iemand overgenomen, maar ze lag geheel in de lijn van een exegese waarvoor de teksten uit het verleden ieder voor zich geen andere betekenis kunnen hebben dan die welke de schrijvers op dat bepaalde moment in de geschiedenis ermee bedoelden. Voor het modern historisch besef is het geheel onaannemelijk dat de schrijvers uit de eeuwen vóór Christus die in de boeken van het Oude Testament aan het woord zijn, op voorhand zouden hebben willen verwijzen naar Christus en naar het geloof van het Nieuwe Testament.

Bijgevolg scheen de zegepraal van de historisch-kritische exegese de ondergang in te luiden van de christelijke interpretatie van het Oude Testament die door het Nieuwe Testament zelf in gang was gezet. Zoals we zagen gaat het hierbij niet om een bijkomstige kwestie; de grondslagen zelf van het christendom worden ter discussie gesteld. Men begrijpt dan ook waarom niemand de uitspraak van Harnack heeft willen volgen om nu eindelijk voorgoed te

breken met het Oude Testament, zoals Marcion voortijdig had willen doen. Wat men dan zou laten bestaan, ons Nieuwe Testament, zou in zich zonder betekenis zijn. Het document van de Pauselijke Bijbelcommissie, waarop dit voorwoord een inleiding is, verklaart hierover: "Zonder het Oude Testament zou het Nieuwe Testament een niet te ontcijferen boek zijn, een plant, van haar wortels beroofd en gedoemd te verdorren" (84). Hier ziet men voor welke grootse taak de Pauselijke Bijbelcommissie zich geplaatst zag, toen ze besloot de relatie tussen Oud en Nieuw Testament te gaan bespreken. Wil men een uitweg vinden uit de door Harnack beschreven impasse, dan kan dit alleen maar gebeuren door de notie te verbreden en te verdiepen van een interpretatie van historische teksten die in onze tijd te verdedigen valt tegenover de visie van de liberale intellectuelen, en die met name toegepast kan worden op de tekst van de bijbel die wij in geloof als het Woord van God hebben ontvangen. In die richting zijn er in de laatste decennia belangrijke bijdragen geleverd. De Pauselijke Bijbelcommissie heeft de kern van haar inbreng uiteengezet in haar in 1993 gepubliceerde document *De interpretatie van de bijbel in de Kerk*. Het inzicht dat de taal van de mens meerdere dimensies heeft en niet gefixeerd blijft op één bepaald punt in de geschiedenis maar ook op de toekomst betrekking heeft, hielp beter te begrijpen hoe het Woord van God zich bedienen kan van mensenwoorden om aan een voortschrijdend verhaal een betekenis mee te geven die verder gaat dan het actueel moment, en toch juist op die manier de eenheid schept van het geheel. Uitgaande van hetgeen het vorig document bracht en steunend op zorgvuldige methodologische overwegingen heeft de Bijbelcommissie nagegaan welke relatie er bestaat tussen de verschillende grote thematiekclusters van de twee Testamenten, en is tot de slotsom gekomen dat de christelijke hermeneutiek van het Oude Testament weliswaar grondig verschilt van die van het jodendom, maar "toch in overeenstemming is met een betekenis die

in aanleg in de teksten werkelijk aanwezig is" (64). Dat is een uitkomst die mij van groot belang lijkt voor de voortzetting van de dialoog, maar ook en vooral voor de onderbouwing van het christelijk geloof. Bij haar werk kon de Bijbelcommissie het gebeuren van onze tijd niet buiten beschouwing laten: door de schok van de Shoah is ieder vraagstuk in een ander licht komen staan. De twee belangrijkste problemen zijn: kunnen de christenen na alles wat er gebeurd is, nog in alle gemoedsrust er aanspraak op maken de wettige erfgenamen te zijn van de bijbel van Israël? Zijn ze gerechtigd door te gaan met een christelijke interpretatie van die bijbel, of zouden ze niet liever respectvol en nederig moeten afzien van een pretentie die in het licht van wat er gebeurd is, toeëigening moet lijken? De tweede vraag zit aan de eerste vast: heeft de manier waarop het Nieuwe Testament zelf de joden en het joodse volk voorstelt niet bijgedragen tot het scheppen van een vijandigheid tegen het joodse volk die een steun betekende voor de ideologie van hen die Israël wilden vernietigen? De Bijbelcommissie heeft beide vragen onder ogen gezien. Het is duidelijk dat een verwerpen van het Oude Testament door de christenen, niet alleen, zoals we hierboven zeiden, het christendom zelf zou vernietigen, maar bovendien de positieve relatie tussen christenen en joden niet zou kunnen bevorderen, aangezien zij daardoor hun gemeenschappelijke basis zouden verliezen. Wat echter uit hetgeen gebeurd is moet voortvloeien is een nieuw respect voor de joodse interpretatie van het Oude Testament. Hierover zegt het document twee dingen. Allereerst verklaart het dat "het mogelijk is de bijbel te lezen zoals de joden dat doen, en dat dit in de lijn ligt van de joodse Heilige Schriften uit de tijd van de Tweede Tempel, een wijze van lezen die analoog is aan die van de christenen en die zich parallel daaraan heeft ontwikkeld" (22). Het document voegt eraan toe dat de

christenen veel kunnen leren van de joodse exegete die meer dan 2000 jaar werd beoefend; van de andere kant mogen de christenen hopen dat de joden hun voordeel kunnen doen met het wetenschappelijk onderzoek van de christelijke exegete (t.a.p.). Ik denk dat deze analyses zeer nuttig zullen zijn voor de voortzetting van de dialoog tussen joden en christenen, en ook voor de innerlijke vorming van het christelijk zelfbewustzijn.

De wijze waarop de joden worden voorgesteld in het Nieuwe Testament wordt in het laatste gedeelte van het document besproken; de 'anti-joodse' teksten worden zorgvuldig toegelicht. Ik zou hier alleen een aspect willen benadrukken dat mij bijzonder belangrijk toeschijnt. Het document toont aan dat de tot de joden gerichte verwijten in het Nieuwe Testament niet groter in aantal of heftiger zijn dan de beschuldigingen tegen Israël in de Wet en de profeten, dus binnen het Oude Testament zelf (87). Ze horen tot de profetische taal van het Oude Testament en moeten dus verstaan worden zoals de uitspraken van de profeten: ze waarschuwen tegen actuele afdwalingen, maar zijn in wezen altijd tijdelijk van aard en laten ook altijd nieuwe heilsmogelijkheden doorschemeren.

Ik zou de leden van de Bijbelcommissie willen danken en mijn erkentelijkheid willen uitspreken voor hun moeilijk werk. Uit hun gedurende verscheidene jaren geduldig volgehouden besprekingen is dit document voortgekomen dat naar mijn vaste overtuiging een kostbare hulp zal zijn bij de studie van een centrale vraag van het christelijk geloof, en ook voor het zo belangrijk streven naar een nieuw onderling begrip tussen christenen en joden.

Rome, op het feest van de Hemelvaart van de Heer 2001

JOSEPH KARDINAAL RATZINGER

## Inleiding

1. De tegenwoordige tijd heeft de christenen beter doen beseffen met welke nauwe banden zij verbonden zijn met het joodse volk. Tijdens de Tweede Wereldoorlog (1939-1945) is het joodse volk door tragische gebeurtenissen, of, nauwkeuriger gezegd, door weerzinwekkende misdaden uiterst zwaar beproefd, waardoor het in een groot deel van Europa in zijn bestaan zelf werd bedreigd. In die omstandigheden hebben christenen niet het geestelijk verzet geboden dat men had mogen verwachten van volgelingen van Christus, noch daaraan beantwoordende initiatieven genomen. Daarentegen zijn andere christenen vaak met gevaar voor eigen leven de in gevaar verkerende joden edelmoedig te hulp gesnel. In vervolg op deze immense tragedie waren de christenen genoodzaakt dieper in te gaan op het vraagstuk van hun betrekkingen met het joodse volk. Daarover is reeds veel studie verricht en nagedacht. De Pauselijke Bijbelcommissie heeft aan dit streven een bijdrage willen leveren voor zover haar deskundigheid reikt. Deze deskundigheid staat haar vanzelfsprekend niet toe dat ze stelling neemt ten aanzien van alle historische of actuele aspecten van het vraagstuk; ze beperkt zich tot het standpunt van de bijbelexegese in haar huidige staat van onderzoek.

De vraag die aan de orde is, luidt als volgt: welke betrekkingen tussen de christenen en het joodse volk vormt de christelijke bijbel de grondslag? Het algemene antwoord op deze vraag is duidelijk: tussen de christenen en het joodse volk legt de bijbel meervoudige en zeer nauwe verbanden, en wel om een dubbele reden: allereerst omdat de christelijke bijbel voor een overgroot deel samengesteld is uit de "heilige geschriften" (Rom 1,2) van het joodse volk, die door de christenen het 'Oude Testament' genoemd worden; vervolgens, omdat anderzijds de christelijke bijbel een verzameling geschriften bevat die het geloof in Jezus Christus, waarover het spreekt, in nauw verband brengt met de heilige Schriften van het joodse volk. Zoals bekend wordt deze tweede verzameling 'Nieuwe Testament' ge-noemd, een term die parallel loopt met 'Oude Testament'.

Dat er nauwe verbanden zijn kan niet ontkend worden. Maar bij een nauwkeuriger bekijken van de teksten ontdekt men dat het niet gaat om heel simpele relaties; integendeel, ze blijken zeer complex te zijn, gaande van volkomen overeenstemming op bepaalde punten tot een sterke onderlinge spanning op andere punten. Vandaar dat een nauwkeurige studie noodzakelijk is. Hieraan heeft zich de Bijbelcommissie de laatste jaren gewijd. De resultaten van deze studie, die zeer zeker niet de pretentie heeft het laatste woord over dit onderwerp te spreken, komen in drie hoofdstukken aan de orde. Het eerste, fundamentele, hoofdstuk stelt vast dat het Nieuwe Testament het gezag erkent van het Oude Testament als goddelijke openbaring, en dat het niet begrepen kan worden zonder de nauwe relatie die het heeft met dit Oude Testament en met de joodse overlevering die het doorgaf. Het tweede hoofdstuk doet dan een meer analytisch onderzoek naar de manier waarop de geschriften van het Nieuwe Testament de rijke inhoud opnemen van het Oude Testament; ze hernemen de fundamentele onderwerpen daaruit, gezien in het licht van Jezus Christus. Tot slot vermeldt het derde hoofdstuk de zeer uiteenlopende houdingen die uit de geschriften van het Nieuwe Testament naar voren komen met betrekking tot de joden, overigens in navolging van het Oude Testament zelf. De Bijbelcommissie hoopt zo de dialoog tussen christenen en joden verder te brengen, duidelijk en in wederzijdse hoogachting en genegenheid.

## I. De heilige Geschriften van het joodse volk als fundamenteel onderdeel van de christelijke bijbel

2. Vóór alles is de christelijke gemeenschap met het joodse volk verbonden door haar historische oorsprong. Immers, Degene in wie zij haar geloof heeft gesteld, Jezus van Nazaret, is een zoon van dit volk. Zo ook de Twaalf die Hij uitkoos “met de bedoeling dat ze Hem zouden vergezellen, en uitgezonden zouden worden om te verkondigen” (Mc 3,14). Aanvankelijk richtten de apostelen zich in hun prediking alleen tot de joden en de proselieten, met de joodse gemeenschap geassocieerde heidenen (vgl. Hnd 2,11). Het christendom is dus binnen het jodendom van de eerste eeuw ontstaan. Geleidelijk heeft het er zich van losgemaakt, maar de Kerk heeft haar in het Nieuwe Testament duidelijk aantoonbare joodse wortels nooit kunnen vergeten; zij kent de joden zelfs een voorrang toe, want het evangelie is “een goddelijke kracht tot redding van ieder die erin gelooft, *allereerst de joden*, maar ook de Grieken” (Rom 1,16).

Deze vanaf de oorsprong bestaande band blijkt tot op de huidige dag uit het feit dat de christenen de heilige Schriften van het joodse volk hebben aanvaard als Woord van God dat ook tot hen is gericht. De Kerk heeft immers alle geschriften uit de Hebreeuwse bijbel en ook uit de Griekse bijbel als door God geïnspireerd aanvaard. De naam ‘Oude Testament’ die aan deze gezamenlijke geschriften wordt gegeven, is een term die de apostel Paulus heeft bedacht om de geschriften aan te duiden die aan Mozes worden toegeschreven (vgl. 2Kor 3,14-15). Reeds op het einde van de tweede eeuw werd het woord in ruimere zin gebruikt om het toe te passen op andere Geschriften van het joodse volk, in het Hebreeuws, Aramees of Grieks. Wat de naam ‘Nieuwe Testament’ betreft, deze is afkomstig uit een godsspraak in het boek van Jeremia die een “nieuw verbond” aankondigde (Jer 31,31), een term die in het Grieks van de Septuagint werd “nieuwe beschikking”, “nieuw testament” (*kainè*

*diathèkè*). De godsspraak kondigde aan dat God van plan was een nieuw verbond te sluiten. Met de instelling van de eucharistie is volgens het christelijk geloof deze belofte in het mysterie van Jezus Christus in vervulling gegaan (vgl. 1Kor 11,25; Heb 9,15). Vandaar dat men de naam ‘Nieuwe Testament’ heeft gegeven aan een verzameling geschriften die het geloof van de Kerk in haar nieuwheid uitdrukken. Deze naam alleen al toont duidelijk aan dat er verbanden zijn met het ‘Oude Testament’.

### **A. Het Nieuwe Testament erkent het gezag van de heilige Geschriften van het joodse volk**

3. De geschriften van het Nieuwe Testament doen zich nooit voor als iets wat totaal nieuw zou zijn. Integendeel, men ziet dat ze hecht geworteld staan in de lange religieuze ervaring van het volk van Israël, een ervaring die in verschillende vormen opgetekend staat in de heilige boeken waaruit de Geschriften van het joodse volk bestaan. Het Nieuwe Testament kent er goddelijk gezag aan toe. De erkenning van dit gezag blijkt op allerlei min of meer expliciete manieren.

#### 1. Impliciete erkenning van het gezag

Om te beginnen met hetgeen het minst expliciet en toch veelzeggend is, willen we wijzen op het gebruik van *een zelfde taal*. Het Grieks van het Nieuwe Testament hangt nauw samen met het Grieks van de Septuagint, of het nu gaat om grammaticale zinswendingen die beïnvloed zijn door het Hebreeuws, of om de woordenschat, met name de religieuze woordenschat. De betekenis van veel belangrijke termen uit het Nieuwe Testament kan niet nauwkeurig



worden begrepen als men het Grieks van de Septuagint niet kent.<sup>1</sup>

Deze taalverwantschap strekt zich natuurlijk uit tot talrijke uitdrukkingen die door het Nieuwe Testament ontleend zijn aan de Schriften van het joodse volk, hetgeen leidde tot het veel voorkomend verschijnsel van *impliciete reminiscenties en aanhalingen*; dat wil zeggen dat hele zinnen door het Nieuwe Testament worden overgenomen zonder dat wordt aangegeven dat het citaten zijn. Er zijn honderden reminiscenties, maar de vraag waar ze op slaan geeft nogal vaak aanleiding tot discussie. Om op dit punt het meest duidelijke voorbeeld te geven, wijzen we erop dat de Apokalyps geen enkel expliciet citaat uit de joodse bijbel bevat, maar wel een netwerk is van reminiscenties en toespelingen. De tekst van de Apokalyps is zo doortrokken van het Oude Testament dat het moeilijk te onderscheiden valt wat wel of niet een toespeling is.

Wat waar is voor de Apokalyps gaat ook op – natuurlijk in mindere mate – voor de evangelies, de Handelingen van de Apostelen en de brieven.<sup>2</sup> Het verschil is dat in deze andere geschriften er bovendien talrijke *expliciete citaten* zijn, dat wil zeggen, die als zodanig zijn opgenomen.<sup>3</sup> Deze geschriften geven aldus openlijk de belangrijkste citaten aan, en tonen daarmee aan dat ze het gezag van de joodse bijbel als goddelijke openbaring erkennen.

## 2. Expliciet beroep op het gezag van de Schriften van het joodse volk

4. Deze erkenning van gezag neemt al naargelang het geval verschillende vormen aan. Soms treft men in de samenhang met een openbaring alleen het werkwoord *legei*, 'hij (of zij) zegt', zonder dat het onderwerp genoemd wordt,<sup>4</sup> zoals later in de rabbijnse geschriften, maar de context laat zien dat er een subect bij gedacht moet worden dat aan de tekst een groot gezag verleent: de Schrift of de Heer of Christus.<sup>5</sup> In andere gevallen wordt het onderwerp genoemd: het is 'de

Schrift', 'de Wet', of 'Mozes' of 'David' waarbij wordt opgemerkt dat hij geïnspireerd was, of 'de profeet', vaak 'Jesaja', soms ook 'Jeremia', maar ook 'de heilige Geest' of 'de Heer', zoals de godsspraken van de profeten het zeiden.<sup>6</sup> Matteüs heeft tweemaal een complexe formulering waarmee tegelijk de goddelijke spreker en de menselijke woordvoerder wordt aangegeven: "wat door de Heer bij monde van de profeet gezegd is ..." (Mt 1,22; 2,15). In andere gevallen blijft de vermelding van de Heer impliciet, en wordt alleen gesuggereerd door de keuze van het voorzetsel *dia*, 'door middel van', als er gesproken wordt over de menselijke woordvoerder. Doordat in deze teksten van Matteüs het werkwoord 'zeggen' in de tegenwoordige tijd wordt gebruikt, heeft dat tot gevolg dat de citaten uit de joodse bijbel worden voorgesteld als levende woorden met nog steeds actueel gezag.

In plaats van het werkwoord 'zeggen' worden de citaten zeer vaak ingeleid met het werkwoord 'schrijven', en de tijd in het Grieks is het perfectum, een tijd die het blijvend resultaat uitdrukt van een handeling in het verleden: *gegraptai*, 'er is geschreven geworden' en dus voortaan 'er staat geschreven'. Dit *gegraptai* is zeer krachtig. Jezus houdt het overtuigend voor aan de verleider, de eerste keer zonder verdere toelichting: "Er staat geschreven: De mens zal niet leven van brood alleen ..." (Mt 4,4; Lc 4,4); de tweede keer wordt er een *palin*, 'daarentegen' aan toegevoegd (Mt 4,7), en een *gar*, 'want', de derde keer (Mt 4,10). Dit 'want' brengt tot uitdrukking welke bewijskracht wordt toegekend aan de tekst van het Oude Testament, een betekenis die in de eerste twee gevallen impliciet bleef. Het kan voorkomen dat een bijbeltekst geen blijvende betekenis heeft en plaats moet maken voor een nieuwe bepaling; het Nieuwe Testament gebruikt dan de Griekse aoristus die hetgeen gezegd wordt, in het verleden si-tueert. Dat is het geval met de Wet van Mozes aangaande de echtscheiding: "Omdat u verstokt van hart bent, heeft Mozes u dat voorgeschreven (*egrapsen*)" (Mc 10,5; vgl. ook Lc 20,28).

5. Zeer vaak gebruikt het Nieuwe Testament teksten uit de joodse bijbel *om bewijsgronden aan te voeren*, zowel met het werkwoord 'zeggen' als met het werkwoord 'schrijven'. Soms staat er: "Want hij zegt ..."7 en vaker: "Want er staat geschreven ..."8 De formuleringen 'want er staat geschreven', 'omdat er geschreven staat', 'zoals geschreven staat' komen veelvuldig in het Nieuwe Testament voor; in de brief aan de Romeinen alleen al 17 keer.

Bij zijn leerstellige betogen baseert de apostel Paulus zich voortdurend op de Geschriften van zijn volk. Paulus onderscheidt schriftuurlijke betogen duidelijk van redeneringen 'naar de mens'. Aan schriftuurlijke betogen kent hij een betekenis toe die niet te betwisten valt.9 Voor hem hebben de joodse Geschriften ook een altijd actuele betekenis om richting te wijzen aan het geestelijk leven van de christenen: "Want alles wat eertijds is opgeschreven, werd opgeschreven tot onze lering, opdat wij door de volharding en de vertroosting die wij putten uit de Schrift, in hoop zouden leven."10

Het Nieuwe Testament kent een doorslaggevende betekenis toe aan een argumentatie die berust op de Geschriften van het joodse volk. In het vierde evangelie verklaart Jezus dienaangaande dat "de Schrift onaantastbaar is" (Joh 10,35). Zij ontleent haar waarde aan het feit dat ze "woord is van God" (*t.a.p.*). Deze overtuiging blijkt voortdurend. Twee teksten zijn op dit punt bijzonder tekenend, want ze spreken over goddelijke inspiratie. In de tweede brief aan Timoteüs treft men na een vermelding van de "heilige geschriften" (2Tim 3,15) de volgende verklaring aan: "Elk schriftwoord is door God geïnspireerd (*theopneustos*) en is dus bruikbaar voor het onderricht, voor het weerleggen van dwalingen, voor de verbetering van de zeden en voor de opvoeding tot een rechtschapen leven, zodat de mens van God berekend is voor zijn taak en toegerust is voor elk goed werk" (2Tim 3,16-17). Waar meer in het bijzonder in de tweede brief van Petrus gesproken wordt over de godsspraken van de profeten

in het Oude Testament wordt gezegd: "Bedenk daarbij wel dat geen enkele profetie van de Schrift een eigenmachtige uitleg toelaat. Want een profetie is nooit voortgekomen uit menselijk initiatief; door de heilige Geest gedreven hebben mensen gesproken van Godswege" (2Pe 1,20-21). Deze twee teksten bevestigen niet alleen het gezag van de Schriften van het joodse volk, maar geven ook aan dat dit gezag berust op de goddelijke inspiratie.

### **B. Het Nieuwe Testament blijkt duidelijk overeen te komen met de Schriften van het joodse volk**

6. In andere teksten komt een dubbele overtuiging naar voren: enerzijds moet hetgeen in de Geschriften van het joodse volk geschreven staat noodzakelijkerwijze in vervulling gaan, want het openbaart Gods plan dat zeker verwerkelijkt zal worden, en anderzijds komen leven, dood en verrijzenis van Christus volledig overeen met hetgeen in die Geschriften gezegd werd.

#### 1. Noodzaak dat de Geschriften in vervulling gaan

Het duidelijkst wordt de eerste overtuiging uitgesproken in de woorden van de verreezen Jezus tot zijn leerlingen, in het evangelie volgens Lucas: "Dit is wat Ik jullie heb gezegd toen Ik nog bij jullie was: alles wat er in de Wet van Mozes en bij de Profeten en in de Psalmen over Mij geschreven staat, moet (*dei*) in vervulling gaan" (Lc 24,44). Wat hier gezegd wordt, onthult waarop de noodzaak (*dei*, 'het moet') van het paasmysterie van Jezus berust, een noodzaak die in talrijke passages in de evangelies wordt bevestigd: "De Mensenzoon *moet* veel lijden ... en na drie dagen opstaan";11 "Hoe zullen dan de Schriften vervuld worden, die zeggen dat

het zo *moet* gebeuren?” (Mt 26,54); “Dit schriftwoord *moet* aan Mij in vervulling gaan” (Lc 22,37).

Omdat absoluut in vervulling ‘*moet*’ gaan wat geschreven staat in het Oude Testament, hebben de gebeurtenissen plaats ‘*opdat*’ dit in vervulling gaat. Dat is wat Matteüs vaak verklaart, reeds in het kindsheidsevangelie, vervolgens in het openbaar leven van Jezus<sup>12</sup> en met betrekking tot het gehele lijdensverhaal (Mt 26,56). Bij Marcus vindt men een parallelle passage waar hij in een krachtige elliptische zin schrijft: “Maar de Schriften moeten in vervulling gaan” (Mc 14,49). Lucas gebruikt een dergelijke uitdrukking niet, maar Johannes doet dit bijna even vaak als Matteüs.<sup>13</sup> Deze nadruk van de evangelies op het waarom van de gebeurtenissen, namelijk: “de Schriften moeten in vervulling gaan”,<sup>14</sup> geeft aan de Geschriften van het joodse volk een buitengewoon groot gewicht. Daardoor wordt het heel duidelijk dat de gebeurtenissen geen betekenis zouden hebben als ze niet in overeenstemming waren met hetgeen de Ge-schriften zeggen. In dat geval zou het niet gaan om de verwezenlijking van Gods plan.

## 2. Overeenstemming met de Schriften

7. Andere teksten verzekeren dat in het mysterie van Christus alles in overeenstemming is met de Geschriften van het joodse volk. Christelijke prediking in de begintijd werd samengevat in de door Paulus meegedeelde kerygmatische formule: “In de eerste plaats heb ik u doorgegeven wat ik zelf als overlevering heb ontvangen, namelijk dat Christus gestorven is voor onze zonden, *volgens de Schriften*, en dat Hij begraven is, en opgestaan op de derde dag, *volgens de Schriften* en dat Hij verschenen is ...” (1Kor 15,3-5). Paulus voegt eraan toe: “Maar zij of ik, wat maakt het uit? Dit verkondigen wij, en dit hebt u geloofd” (1Kor 15,11). Het christelijk geloof berust dus niet alleen op gebeurtenissen,

maar op de overeenstemming van deze gebeurtenissen met de openbaring die in de Geschriften van het joodse volk is gelegen. Als Jezus zijn lijden tegemoet gaat, zegt Hij: “De Mensenzoon gaat wel heen zoals over Hem geschreven staat” (Mt 26,24; Mc 14,21). Na zijn verrijzenis legt Hij zich er zelf op toe “uit te leggen wat in heel de Schrift op Hemzelf betrekking had”.<sup>15</sup> In zijn toespraak tot de joden van Antiochië in Pisidië wijst Paulus op deze gebeurtenissen, en zegt: “De inwoners van Jeruzalem en hun leiders erkenden Hem niet, en door hun vonnis hebben zij de uitspraken van de profeten, die elke sabbat worden voorgelezen, in vervulling doen gaan” (Hnd 13,27). Door dergelijke verzekeringen blijkt het Nieuwe Testament onlosmakelijk verbonden te zijn met de Schriften van het joodse volk.

We voegen hier nog enkele constatering aan toe die aandacht verdienen. In het evangelie volgens Matteüs is er een woord van Jezus waarin gesteld wordt dat de *Tora* en het geloof van de christenen volledig in elkaars verlengde liggen: “Denk niet dat Ik gekomen ben om de Wet of de Profeten op te heffen; Ik ben niet gekomen om ze op te heffen, maar om ze te vervullen” (Mt 5,17). Deze theologische uitspraak is kenmerkend voor Matteüs en zijn gemeenschap. Daarmee staat op gespannen voet dat in andere woorden van de Heer het onderhouden van de sabbat (Mt 12,8.12) en van de rituele reinheid (Mt 15,11) gerelativeerd wordt.

In het evangelie volgens Lucas begint Jezus’ openbaar leven met een gebeuren waarin Jezus een godsspraak uit het boek Jesaja gebruikt om aan te geven waartoe Hij is gekomen (Lc 4,17-21; Js 61,1-2). Het einde van het evangelie opent een wijder perspectief door te spreken over het in vervulling gaan van “alles wat geschreven staat” over Jezus (Lc 24,44).

Hoezeer het volgens Jezus van wezenlijk belang is om “te luisteren naar Mozes en de Profeten” blijkt op indrukwekkende wijze uit de laatste verzen van de parabel over Lazarus en de slechte rijkard (Lc 16,29-

31): als men niet naar hen wil luisteren, dienen de grootste wonderen nergens toe.

In het vierde evangelie wordt een soortgelijk perspectief geboden: hier kent Jezus zelfs aan de geschriften van Mozes een gezag toe dat aan het gezag van zijn eigen woorden voorafgaat, wanneer Hij tot zijn tegenstanders zegt: "Maar als u al geen geloof schenkt aan zijn geschriften, hoe zou u dan geloof schenken aan mijn woorden?" (Joh 5,47). In een evangelie waarin Jezus verzekert: "De woorden die Ik tot jullie gesproken heb, zijn geest: ze zijn leven" (Joh 6,63), wordt door een dergelijke zin aan de *Tora* een primaire betekenis toegekend.

In de Handelingen van de Apostelen worden de gebeurtenissen van lijden, Verrijzenis, Pinksteren en missionaire openheid van de Kerk door de leiders van de Kerk – Petrus, Filippus, Paulus, Barnabas, Jakobus – in hun kerygmatische toespraken volledig geplaatst in het verlengde van de Geschriften van het joodse volk.<sup>16</sup>

### 3. Overeenkomst en verschil

8. Hoewel de brief aan de Hebreëen nooit met evenveel woorden het gezag van de Geschriften van het joodse volk bevestigt, laat hij heel duidelijk zien dat hij dit gezag erkent, want voortdurend citeert hij daaruit teksten om zijn onderricht en aansporingen te onderbouwen. Hij bevat talrijke, met de profetische openbaring overeenkomende uitspraken, maar ook uitspraken waarin de overeenkomst vergezeld gaat van enkele aspecten waar de overeenkomst ontbreekt. Dat was reeds het geval in de brieven van Paulus. In de brief aan de Galaten en in die aan de Romeinen gaat de apostel in zijn betoog uit van de Wet om aan te tonen dat het geloof in Christus aan de heerschappij van de Wet een eind heeft gemaakt. Hij toont aan dat de Wet als openbaring haar eigen einde als voor het heil noodzakelijke instelling heeft aangekondigd.<sup>17</sup> De meest tekenende zin op dit punt is die van Rom

3,21, waarin de apostel verzekert dat Gods gerechtigheid die zich door het geloof in Jezus Christus meedeelt, "buiten de Wet om" openbaar is geworden, maar dat toch "Wet en Profeten ervan getuigenis afleggen". Op soortgelijke wijze toont de brief aan de Hebreëen aan, dat door het mysterie van Christus de profetieën en de prefiguratieve kant van de Schriften van het joodse volk in vervulling gaan, maar dat het tegelijk een aspect heeft dat niet in overeenstemming is met de oude instellingen: overeenkomstig hetgeen in Psalm 109 (110),1.4 staat, is de situatie van de verheerlijkte Christus juist daardoor niet conform aan het Levitische priesterschap (vgl. Heb 7,11.28).

In wezen blijft het gestelde hetzelfde. De geschriften van het Nieuwe Testament erkennen dat de Geschriften van het joodse volk blijvend de kracht hebben van goddelijke openbaring. Ze staan ermee in een positieve relatie, en beschouwen ze als het fundament waarop ze zelf steunen. Vandaar dat de Kerk de Geschriften van het joodse volk altijd is blijven beschouwen als een wezenlijk deel van de christelijke bijbel.

### ***C. Schrift en mondelinge overlevering in jodendom en christendom***

9. In veel godsdiensten bestaat er spanning tussen Schrift en Overlevering. Dat is het geval in de oosterse godsdiensten (hindoeïsme, boeddhisme, enzovoorts) en in de islam. De geschreven teksten kunnen nooit in alle volledigheid de Overlevering onder woorden brengen, en worden daarom aangevuld met toevoegingen en uitleggingen die op hun beurt uiteindelijk ook op schrift worden gesteld, maar daarbij wel aan bepaalde beperkingen onderworpen zijn. Men kan dat in het christendom zowel als in het jodendom waarnemen, met gedeeltelijk gemeenschappelijke en gedeeltelijk verschillende ontwikkelingen. Een gemeenschappelijk kenmerk is dat de twee godsdiensten het met elkaar eens zijn

over de vaststelling van een groot deel van hun canon van de Geschriften.

## 1. Schrift en Traditie in het Oude Testament en in het jodendom

*De Schrift dankt haar ontstaan aan de Traditie.* In de laatste jaren zijn belangrijke werken gewijd aan de oorsprong van de teksten uit het Oude Testament en aan de geschiedenis van de totstandkoming van de canon. Men heeft een zekere consensus bereikt volgens welke aan het eind van de eerste eeuw van onze jaartelling het langzame wordingsproces van een canon van de Hebreeuwse bijbel ongeveer voltooid was. Deze canon omvatte de *Tora*, de Profeten en de meeste 'geschriften'. De oorsprong van ieder van de boeken is vaak moeilijk vast te stellen. In veel gevallen moet men genoegen nemen met veronderstellingen. Deze berusten in hoofdzaak op de kritische bestudering van de vormen, de traditie en de redactie. Daaruit wordt afgeleid dat de traditionele voorschriften in verzamelingen werden bijeengebracht die geleidelijk in de boeken van de Pentateuch werden opgenomen. Ook traditionele verhalen werden zo op schrift gesteld en verzameld. Verhalende teksten en gedragsregels werden gesystematiseerd. Profetische godsspraken werden verzameld en gebundeld in naar de profeten genoemde boeken. Zo werden ook wijsheidsteksten, psalmen en didactische verhalen uit latere tijdvakken bijeengebracht.

*Hierna brengt de Traditie een 'tweede Schrift' (Misjna) voort.* Geen enkele geschreven tekst kan toereikend zijn om de gehele rijkdom van een traditie te verwoorden.<sup>18</sup> De gewijde teksten van de bijbel laten veel vragen onbeantwoord met betrekking tot het juist verstaan van Israëls geloof en tot de vraag waaraan men zich in zijn gedrag te houden had. Dat heeft in het farizees en rabbijns jodendom geleid tot een langdurige productie van geschreven teksten, vanaf de 'Misjna' ('Tweede Tekst'),

in het begin van de derde eeuw door Jehuda ha-Nasi geredigeerd, tot de 'Tosefta' ('Aanvulling') en de Talmoed in zijn dubbele vorm (van Babylon en Jeruzalem). Hoe gezaghebbend ook, werd deze uitleg zelf in de latere tijden niet voldoende geacht, zodat er latere rabbijnse verklaringen aan werden toegevoegd. Aan deze toevoegingen werd niet hetzelfde gezag toegekend als aan de Talmoed, die ze alleen maar helpen duiden. Voor vragen die onbeantwoord blijven onderwerpt men zich aan de beslissingen van het Grote Rabbinaat.

Zo kan de geschreven tekst tot nadere uitwerking leiden. Tussen de geschreven tekst en de mondelinge overlevering blijft er een zichtbare spanning bestaan.

*Grenzen van de rol der Traditie.* Wanneer een normgevende overlevering op schrift wordt gesteld om bij de Schrift gevoegd te worden, krijgt ze daarmee niet hetzelfde gezag als de Schrift. Ze maakt geen deel uit van de 'Geschriften waardoor de handen bezoodeld worden', dat wil zeggen 'die gewijd zijn' en als zodanig in de liturgie worden aanvaard. De Misjna, de Tosefta en de Talmoed hebben hun eigen plaats in de synagoge als plek waar men studeert, maar worden in de liturgie niet voorgelezen. In het algemeen wordt de betekenis van een traditie afgemeten aan de mate waarmee ze in overeenstemming is met de *Tora*. De lezing hieruit heeft een bevoorrechte plaats in de liturgie van de synagoge. Er worden passages uit de profeten aan toegevoegd. Volgens een oud joods geloof is de *Tora* vóór de schepping van de wereld geschapen. De Samaritanen aanvaardden alleen haar als heilige Schrift. Van hun kant verwierpen de Sadduceeën iedere normgevende traditie buiten de Wet en de Profeten. Het jodendom van de Farizeeën en rabbijnen daarentegen stelt dat, naast de geschreven Wet, er een tegelijk aan Mozes gegeven mondelinge Wet bestaat, en dat die hetzelfde gezag bezit. Dat wordt in een verhandeling van de Misjna verklaard: "Op de Sinaï ontving Mozes de mondelinge Wet, en gaf haar door aan Jozua, en Jozua aan de oudsten en de oudsten aan de profeten en de profeten gaven haar door aan de

leden van de Grote Synagoge" (*Aboth* 1,1). Zo blijkt er een aanzienlijke verscheidenheid aan opvattingen te bestaan over de rol van de Traditie.

## 2. Schrift en Traditie in het eerste christendom

10. *De Schrift dankt haar ontstaan aan de Traditie.* In het eerste christendom ziet men een soortgelijke ontwikkeling als die in het jodendom, maar met een initieel verschil: de eerste christenen hebben vanaf het begin Geschriften gehad, want zij waren joden en erkenden als zodanig de bijbel van Israël als Geschriften. Het waren zelfs de enige Geschriften die zij erkenden. Maar voor hen kwam daar een mondelinge traditie bij, "het onderwijs dat de apostelen gaven" (Hnd 2,42), waarin de woorden van Jezus werden doorgegeven alsmede het verhaal van de gebeurtenissen die op Hem betrekking hadden. De evangelische catechese heeft pas geleidelijk vorm gekregen. Om beter ervoor te zorgen dat ze getrouw zou worden overgedragen, heeft men de woorden van Jezus en ook de verhalende teksten op schrift gesteld. Zo werd de weg voorbereid voor het schrijven van de evangelies, hetgeen pas enkele tientallen jaren na Jezus' dood en verrijzenis gebeurde. Van de andere kant werden er geloofsbelijdenissen geformuleerd alsook liturgische gezangen, die in de brieven van het Nieuwe Testament een plaats hebben gevonden. De brieven van Paulus en van andere apostelen of voorgangers werden eerst voorgelezen in de Kerk waaraan ze gericht waren (vgl. 1Tes 5,27), vervolgens doorgezonden naar andere Kerken (vgl. Kol 4,16), werden dan bewaard om bij andere gelegenheden opnieuw te worden voorgelezen, en tenslotte beschouwd als Geschriften (vgl. 2Pe 3,15-16) en aan de evangelies toegevoegd. Zo is de canon van het Nieuwe Testament geleidelijk tot stand gekomen binnen de apostolische Traditie.

*De Traditie vult de Schrift aan.* Het christendom deelt met het jodendom de

overtuiging dat Gods openbaring niet volledig in geschreven teksten onder woorden kan worden gebracht. Deze overtuiging blijkt in de slotpassage van het vierde evangelie, waar gezegd wordt dat de hele wereld te klein zou zijn voor de boeken die men zou moeten schrijven om alles te verhalen wat Jezus gedaan heeft (Joh 21,25). Van de andere kant is de levende traditie onmisbaar om de Schrift levend en actueel te maken.

Het is goed om hier te herinneren aan hetgeen de Rede na het Laatste Avondmaal zegt over de rol van de 'Geest der waarheid' na Jezus' heengaan. Hij zal de leerlingen herinneren aan alles wat Jezus gezegd heeft (Joh 14,26), getuigenis over Hem afleggen (Joh 15,26), hun leidman zijn "naar de volle waarheid" (Joh 16,13), waarbij Hij hun een dieper begrip zal geven van Christus' persoon, van zijn boodschap en van zijn werk. Dankzij het werken van de Geest blijft de traditie levend en dynamisch.

Na te hebben verklaard dat de prediking van de apostelen in de geïnspireerde boeken op bijzondere wijze ligt uitgedrukt (*speciali modo exprimitur*), merkt het Tweede Vaticaans Concilie op dat het de Traditie is "waarin in de Kerk de heilige geschriften dieper worden begrepen en voortdurend werkzaam tegenwoordig gesteld" (*Dei Verbum*, 8). De heilige Schrift wordt gedefinieerd als "het spreken van God, voor zover dit onder aandrift van de Geest schriftelijk wordt vastgelegd", maar de Traditie "geeft het woord van God, dat door Christus de Heer en de heilige Geest aan de apostelen werd toevertrouwd, ongerept door aan hun opvolgers, opdat zij dit, in het licht van de Geest der waarheid, door hun verkondiging trouw bewaren, uiteenzetten en verbreiden" (*a.w.*, 9). Het Concilie komt tot de slotsom: 'Vandaar dat de Kerk haar zekerheid over al het geopenbaarde niet put door middel van de Schrift alleen', en voegt eraan toe: "Daarom moeten beide, overlevering en Schrift, met gelijke toewijding, vroomheid en eerbied worden aanvaard en vereerd" (*t.a.p.*).

*Beperkingen van hetgeen de Traditie toevoegt.* In welke mate kan er in de

christelijke Kerk een traditie zijn die in materieel opzicht iets toevoegt aan het woord van de Schrift? Over deze vraag is in de geschiedenis van de theologie lang gediscussieerd. Het Tweede Vaticaans Concilie schijnt haar onbeantwoord te hebben gelaten, maar heeft althans geweigerd over Schrift en Traditie te spreken als zouden ze "twee bronnen van de openbaring" zijn; daarentegen heeft het bevestigd dat "de heilige overlevering en de heilige Schrift één heilig aan de Kerk toevertrouwd pand vormen van het Woord van God" (a.w., 10). Zo verwierp het daarmee de gedachte aan een overlevering die volledig onafhankelijk zou zijn van de Schrift. Minstens op een punt vermeldt het Concilie iets wat de Traditie toevoegt, maar het is wel een uiterst belangrijk punt: de Traditie "leert de Kerk de volledige canon van de heilige boeken kennen" (a.w., 8). Men ziet daarom hoezeer Schrift en Traditie niet van elkaar te scheiden zijn.

### 3. Relaties tussen de twee gezichtspunten

11. Zoals we zagen vertoont de relatie tussen Schrift en Traditie in het jodendom en het christendom overeenkomsten in vorm. Op een punt is er zelfs meer dan een overeenkomst, aangezien de twee godsdiensten elkaar ontmoeten in het gemeenschappelijk erfgoed van de 'heilige Schrift van Israël'.<sup>19</sup>

Maar hermeneutisch gezien verschillen de twee gezichtspunten. In de periode dat de canon tot stand kwam, stond voor alle stromingen van het jodendom de Wet centraal. Daarin immers bevinden zich de wezenlijke instellingen die door God zelf geopenbaard zijn, en waardoor het leven van het joodse volk na de ballingschap zich op het gebied van godsdienst, moraal, recht en politiek moet laten leiden. Het corpus van de profetenboeken bevat door God ingegeven woorden, die door de als authentiek erkende profeten werden overgebracht, maar geen wet die als

grondslag kon dienen voor de verordeningen. In dat opzicht komt deze verzameling in rangorde op de tweede plaats. De 'Geschriften' zijn niet samengesteld uit wetten en ook niet uit woorden van profeten en komen daarom op de derde plaats.

Dit hermeneutisch gezichtspunt is niet door de christelijke gemeenschappen overgenomen, met uitzondering misschien van joods-christelijke kringen die door hun eerbied voor de Wet banden hadden met het farizees jodendom. In het Nieuwe Testament is de algemene tendens om meer gewicht toe te kennen aan de teksten van de profeten die verstaan worden als aankondiging van het mysterie van Christus. De apostel Paulus en de brief aan de Hebreeënen aarzelen niet met de Wet te polemiseren. Anderzijds bestaat er verband tussen het christendom in de begintijd en de Zeloten, de apokalyptische stroming en de Essenen met wie het de apokalyptische messiaanse verwachting deelde; van het hellenistische jodendom heeft het vroege christendom een meer uitgebreid corpus van Geschriften overgenomen dat meer op de wijsheid was gericht en meer mogelijkheid bood voor interculturele betrekkingen.

Maar wat het christendom uit de begintijd van al die stromingen onderscheidt, is de overtuiging dat de eschatologische beloften van de profeten niet langer meer alleen maar beschouwd moeten worden als voorwerp van hoop op de toekomst; in Jezus Christus, is hun vervulling reeds begonnen. Hij is het over Wie de Schriften van het joodse volk, hoe veelomvattend zij ook zijn in laatste instantie spreken, en het is in zijn licht dat ze gelezen moeten worden om volledig te worden verstaan.

### ***D. Joodse exegetische methoden die in het Nieuwe Testament worden gebruikt***

## 1. Joodse exegetische methoden

12. Het jodendom ontleende aan de Schriften zijn verstaan van God, de wereld en ook de bedoelingen van God. De wijze waarop de mensen in Jezus' tijd de Geschriften interpreteerden blijkt het duidelijkst uit de manuscripten van de Dode Zee, welke gekopieerd werden tussen de IIde eeuw voor Christus en het jaar 60 na Christus, in een tijdvak dus dat dicht ligt bij Jezus' openbaar optreden en de totstandkoming van de evangelies. Toch moet erop gewezen worden dat in deze documenten alleen maar een facet te zien is van de joodse traditie; ze zijn afkomstig uit een bepaalde stroming binnen het jodendom en zijn dus niet representatief voor het geheel.

Het oudste rabbijnse getuigenis van een exegetische methode, overigens berustend op teksten uit het Oude Testament, is een reeks van zeven 'regels', die traditioneel wordt toegeschreven aan rabbi Hillel (gestorven in 10 n. Chr.). Of dit terecht is of niet, in ieder geval wordt in deze zeven *middot* vastgelegd op welke manieren in die tijd men vanuit de Schrift argumenteerde, met name om er gedragsregels uit af te leiden.

Een andere manier om gebruik te maken van de Schrift komt men tegen in de joodse historische geschriften uit de eerste eeuw, met name bij Flavius Josephus, maar die wordt in het Oude Testament zelf reeds gebruikt. Ze bestaat erin dat men bijbelse termen gebruikt voor het beschrijven van bepaalde gebeurtenissen om daardoor de betekenis ervan duidelijk te maken. Zo wordt de terugkeer uit de Babylonische ballingschap beschreven in termen die doen denken aan de bevrijding uit de onderdrukking in Egypte ten tijde van de Uittocht (Js 43,16-21). Het uiteindelijk herstel van Sion wordt voorgesteld als een nieuw Eden.<sup>20</sup> Te Qumran wordt een soortgelijke techniek op grote schaal gebruikt.

## 2. Exegese te Qumran en in het Nieuwe Testament

13. Wat vorm en methode betreft, vertoont het Nieuwe Testament, met name de evangelies, in de wijze waarop de Schriften gebruikt worden een grote gelijkenis met Qumran. De wijze waarop citaten worden ingeleid zijn vaak dezelfde, bijvoorbeeld: 'zo staat geschreven', 'zoals geschreven staat', 'zoals gezegd is'. Dat de Schrift op dezelfde wijze gebruikt wordt is het gevolg van het op elkaar lijkend basisperspectief in de twee gemeenschappen, die van Qumran en die van het Nieuwe Testament. Beide waren eschatologische gemeenschappen die de bijbelse profetieën in hun eigen tijd in vervulling zagen gaan, op een wijze die verder ging dan hetgeen door de profeten die ze aanvankelijk hadden uitgesproken, verwacht en begrepen was. Beide waren ervan overtuigd, dat het volledig verstaan van de profetieën aan hun stichter was geopenbaard en door hem was doorgegeven, 'de Meester der Gerechtigheid' te Qumran, Jezus voor de christenen.

Precies zoals in de rollen van Qumran worden bepaalde bijbelse teksten in het Nieuwe Testament in hun letterlijke en historische betekenis gebruikt, terwijl andere min of meer geforceerd op de situatie van het moment worden toegepast. De Schrift werd geacht de eigen woorden van God te bevatten. Bij bepaalde interpretaties wordt in beide reeksen van teksten een woord losgemaakt van zijn context en oorspronkelijke betekenis en wordt er een betekenis aan toegekend die niet beantwoordt aan de moderne exegetische beginselen. Maar er moet gewezen worden op een belangrijk verschil. In de teksten van Qumran is het uitgangspunt de Schrift. Sommige teksten – bijvoorbeeld de *pesjer* van Habakuk – zijn doorlopende commentaren op een bijbeltekst waarin deze, vers na vers, wordt toegepast op de huidige situatie; andere zijn verzamelingen van teksten die betrekking hebben op eenzelfde onderwerp, bijvoorbeeld 11Q



*Melchisedech* op het messiaanse tijdperk. In het Nieuwe Testament daarentegen is het uitgangspunt de komst van Christus. Waar het op aankomt is niet het toepassen van de Schrift op het huidige ogenblik, maar het uitleggen en becommentariëren van Christus' komst in het licht van de Schrift. Niettemin worden dezelfde technieken gebruikt voor het geven van commentaar, met een soms treffende gelijkenis, zoals in Rom 10,5-13 en in de brief aan de Hebreëen.<sup>21</sup>

### 3. Rabbijnse methoden in het Nieuwe Testament

14. De traditionele joodse methoden van bijbelse argumentatie om gedragsregels vast te stellen – methoden die later door de rabbijnen zijn vastgelegd – worden vaak gebruikt zowel in de door de evangeliën vermelde woorden van Jezus als in de Brieven. Het meest komen de eerste twee *middot* ('regels') van Hillel voor, de *qal wa-chomer* en de *gezera sjawa*.<sup>22</sup> In grote lijnen komen ze overeen met het argument *à fortiori* en met het argument naar *analogie*.

Een bijzonder kenmerk is dat het argument vaak alleen op de betekenis van een enkel woord berust. Deze betekenis wordt vastgesteld op grond van de wijze waarop het voorkomt in een concrete context, en wordt dan, soms tamelijk kunstmatig, toegepast op een andere context. Deze techniek vertoont een treffende gelijkenis met de rabbijnse praktijk van de midrasj, maar tegelijk ziet men een kenmerkend verschil: in de rabbijnse midrasj worden uiteenlopende meningen aangehaald van verschillende autoriteiten zodat men te maken heeft met een redeneringstechniek, terwijl daarentegen in het Nieuwe Testament het gezag van Jezus de doorslag geeft.

Paulus gebruikt deze technieken bijzonder vaak, speciaal bij discussies met goed onderlegde joodse tegenstanders, of ze christenen waren of niet. Vaak bedient hij er zich van om traditionele standpunten in

het jodendom te bestrijden of om belangrijke punten van zijn eigen leer te onderbouwen.<sup>23</sup>

Rabbijnse redeneringen vindt men ook in de brief aan de Efeziërs en de brief aan de Hebreëen.<sup>24</sup> Wat de brief van Judas betreft, deze bestaat bijna geheel uit exegetische verklaringen die gelijken op de *pesjariem* ('uitleggingen') die worden aangetroffen in de rollen van Qumran en bepaalde apokalyptische geschriften. De brief gebruikt beelden en voorbeelden en ook een structuur van woordverbanden, en dit alles komt overeen met de joodse traditie van schriftuurlijke exegese.

Een bijzondere vorm van joodse exegese die in het Nieuwe Testament voorkomt is die van de homilie die in de synagoge wordt uitgesproken. Volgens Joh 6,59 werd de toespraak over het Brood des Levens door Jezus in de synagoge te Kafarnaüm uitgesproken. De vorm ervan komt sterk overeen met die van de in de synagoge gehouden homilieën uit de Iste eeuw: uitleg van een tekst uit de Pentateuch ondersteund door een tekst van de profeten; iedere term van de tekst wordt uitgelegd; er zijn lichte verschuivingen in de vorm van de woorden om ze aan te passen aan de nieuwe interpretatie. Sporen van hetzelfde model treft men ook aan in de een of andere zendingstoespraak in de Handelingen van de Apostelen, in het bijzonder in de preek van Paulus in de synagoge te Antiochië in Pisidië (Hnd 13,17-41).

### 4. Duidelijke toespelingen op het Oude Testament

15. Het Nieuwe Testament gebruikt vaak toespelingen op bijbelse gebeurtenissen als middel om de betekenis aan te tonen van gebeurtenissen in het leven van Jezus. Wat de kindheidsverhalen van Jezus in het Matteüs-evangelie echt betekenen, blijkt pas wanneer men ze leest tegen de achtergrond van de bijbelse en postbijbelse verhalen over Mozes. Het kindheidsverhaal volgens Lucas heeft meer verwantschap met de stijl

van bijbelse toespelingen die men in de Iste eeuw aantreft in de Psalmen van Salomon, of de Hymnen van Qumran; de lofzangen van Maria, Zacharias en Simeon zijn te vergelijken met de hymnen van Qumran.<sup>25</sup> Zo wordt ook een aantal gebeurtenissen uit het leven van Jezus, zoals de theofanie bij zijn doopsel, zijn gedaanteverandering, de broodvermenigvuldiging en het lopen over het water, verteld met opzettelijke toespelingen op gebeurtenissen en verhalen uit het Oude Testament. Uit de reactie van de toehoorders op de parabels van Jezus (bijvoorbeeld die over de moordzuchtige wijnbouwers, Mt 21,33-43 en parallelplaatsen) blijkt dat zij eraan gewend waren dat bijbelse beelden werden gebruikt als een techniek om een boodschap over te brengen of een les te geven.

Van de evangelies geeft dat van Matteüs regelmatig ervan blijkt, uiterst vertrouwd te zijn met de joodse technieken om van de Schrift gebruik te maken. Vaak wordt de Schrift geciteerd op de wijze van de *pesjariem* van Qumran; hij maakt er ruim gebruik van voor het houden van juridische of symbolische betogen op een wijze die later in de geschriften van de rabbijnen gebruikelijk is geworden. Meer dan de andere evangelies worden de methodes van de verhalende midrasj gebruikt in zijn verhalen (kindsheidsevangelie, het gedeelte over Judas' dood, het tussenbeide komen van de vrouw van Pilatus). Uit het wijd verspreid gebruik van de rabbijnse redeneerstijl, met name in de brieven van Paulus en de brief aan de Hebreeën, blijkt zonneklaar dat het Nieuwe Testament het jodendom tot model heeft gehad en doortrokken is van de denkwijze van de joodse bijbelcommentatoren.

### ***E. De uitbreiding van de canon der Geschriften***

16. Men noemt 'canon' (van het Griekse *kanôn*, 'regel') de lijst van boeken waarvan erkend wordt dat ze door God geïnspireerd

zijn en die voor geloof en zeden normgevend zijn. De vraag waar we hier voor staan, is de vraag hoe de canon van het Oude Testament tot stand is gekomen.

#### **1. Situatie in het jodendom**

Er zijn verschillen tussen de joodse canon van de Geschriften<sup>26</sup> en de christelijke canon van het Oude Testament.<sup>27</sup> Ter verklaring van die verschillen nam men in het algemeen aan dat er in het begin van het christelijk tijdperk twee canons waren in het jodendom: een palestijnse in het Hebreeuws, de enige die door de joden later werd aangehouden, en een meer uitgebreide alexandrijnse canon in het Grieks, Septuagint geheten, die door christenen werd overgenomen.

Recente onderzoeken en enige ontdekkingen hebben deze opvatting aan het wankelen gebracht. Tegenwoordig schijnt het meer waarschijnlijk dat in de tijd dat het christendom ontstond, er gesloten bundels boeken van de Wet en van de Profeten bestonden in een tekstvorm die in wezen gelijk was aan die van ons huidige Oude Testament. Daarentegen was in Palestina en in de joodse diaspora de verzameling 'Geschriften', wat het aantal boeken en de vorm van de tekst betreft, niet zo duidelijk omschreven. Tegen het einde van de eerste eeuw schijnen die 22/24 boeken in het algemeen door de joden als heilig te zijn opgevat,<sup>28</sup> maar pas veel later heeft deze lijst alleenrecht gekregen.<sup>29</sup> Toen de Hebreeuwse canon werd afgebakend, waren de deuterocanonische boeken daarin niet opgenomen.

Veel boeken die deel uitmaakten van de derde, slecht omschreven, groep van religieuze teksten werden tijdens de eerste eeuwen na Christus door joodse gemeenschappen regelmatig voorgelezen. Na vertaling in het Grieks waren ze in omloop bij de gehelleniseerde joden zowel in Palestina als in de diaspora.

## 2. Situatie in de Kerk van de begintijd

17. Daar de eerste christenen voor het merendeel Palestijnse joden waren, 'Hebreeën' of 'hellenisten' (vgl. Hnd 6,1), zal de wijze waarop zij de Schrift beschouwden wel die van hun omgeving hebben weerspiegeld, maar we weten hiervan niet veel. Later blijkt uit de geschriften van het Nieuwe Testament dat in de christelijke gemeenschappen een sacrale literatuur circuleerde, die uitgebreider was dan de Hebreeuwse canon. In het algemeen gesproken blijken de schrijvers van het Nieuwe Testament de deuterocanonieke boeken en enkele niet-canonieke boeken te kennen, want het aantal in het Nieuwe Testament aangehaalde boeken is niet alleen groter dan het aantal in de Hebreeuwse canon, maar is ook groter dan het aantal dat in de Alexandrijnse canon verondersteld wordt.<sup>30</sup> Toen het christendom zich over de hellenistische wereld verspreidde, bleef het zich bedienen van de heilige boeken die het van het gehelleniseerd jodendom had ontvangen.<sup>31</sup> Hoewel de Griekstalige christenen de Geschriften hebben ontvangen van de joden in de vorm van de Septuagint, zijn we niet nauwkeurig op de hoogte van die vorm, want de Septuagint is alleen door christelijke handschriften tot ons gekomen. Wat de Kerk schijnt te hebben ontvangen is een corpus van heilige Geschriften die binnen het jodendom op weg waren erkend te worden als behorend tot de canon. Toen het jodendom tenslotte zijn eigen canon afsloot was de christelijke Kerk voldoende onafhankelijk van het jodendom om daar niet meteen door te worden beïnvloed. Pas in een later tijdperk begon een verder gesloten Hebreeuwse canon invloed uit te oefenen op de christelijke zienswijze

## 3. Vorming van de christelijke canon

18. Het Oude Testament van de oude Kerk nam verschillende gedaanten aan in de verschillende regio's, hetgeen blijkt uit de

uiteenlopende lijsten uit het patristisch tijdperk. De meeste christelijke schrijvers vanaf de IIde eeuw, evenals de bijbelhandschriften uit de IVde eeuw en volgende, gebruiken of bevatten een groot aantal heilige boeken van het jodendom, met inbegrip van de boeken die niet waren toegelaten tot de Hebreeuwse canon. Pas toen de joden hun canon hadden vastgesteld, kwam de Kerk op de gedachte haar eigen canon van het Oude Testament te sluiten. Hoe men te werk ging is ons onbekend, noch hebben we informatie over de redenen die men aanvoerde om een bepaald boek in de canon op te nemen. Toch kan men in grote lijnen schetsen hoe ze zowel in de oosterse als in de westerse Kerk geëvolueerd is.

*In het Oosten* trachtte men vanaf de tijd van Origenes (omstreeks 185-253) het christelijk gebruik in overeenstemming te brengen met de Hebreeuwse canon van 22/24 boeken, waarbij men van verschillende combinaties en lijsten gebruik maakte. Origenes zelf beseftte bovendien dat er in de teksten talrijke, soms grote verschillen waren tussen de bijbel in het Hebreeuws en in het Grieks. Dat probleem kwam nog bovenop het probleem dat er verschil was bij de lijsten van boeken. De pogingen die men deed om zich naar de Hebreeuwse canon en teksten te schikken, beletten niet dat de christelijke schrijvers uit het Oosten in hun geschriften gebruik maakten van boeken die niet tot de Hebreeuwse canon waren toegelaten, en ook niet dat ze voor de andere teksten de tekst van de Septuagint volgden. De mening dat de christenen de voorkeur dienden te geven aan de Hebreeuwse canon schijnt op de oosterse Kerk geen diepe of blijvende indruk te hebben gemaakt.

Ook *in het Westen* bleef men een ruimer gebruik maken van de heilige boeken, hetgeen in Augustinus een verdediger vond. Toen de vraag aan de orde was, welke boeken opgenomen moesten worden in de canon, baseerde Augustinus (354-430) zijn oordeel op de gangbare praktijk van de Kerk. In het begin van de Vde eeuw namen concilies zijn standpunt aangaande het

opstellen van de canon van het Oude Testament over. Hoewel het alleen maar regionale concilies waren, zijn ze vanwege de eensgezindheid in hun lijsten representatief voor hetgeen gebruik was in de westerse Kerk.

Wat verschillen in de tekst betreft tussen de bijbel in het Grieks en in het Hebreeuws, ging Hiëronymus bij zijn vertaling uit van de Hebreeuwse tekst. Met betrekking tot de deuterocanonieke boeken liet hij het in het algemeen bij het corrigeren van de Oude Latijnse Vertaling (Vetus Latina). Sinds die tijd erkent de Kerk in het Westen een dubbele bijbelse traditie, die van de Hebreeuwse tekst voor de Hebreeuwse canon, die van de Griekse bijbel voor de andere boeken, het geheel in een Latijnse vertaling.

Met een eeuwenoude traditie als grondslag hebben het Concilie van Florence

in 1442, en daarna dat van Trente in 1564 voor de katholieken alle twijfels en onzekerheden weggenomen. Hun lijst is samengesteld uit 73 boeken die beschouwd worden als heilig en canoniek omdat ze door de heilige Geest zijn geïnspireerd, waarvan 46 voor het Oude Testament en 27 voor het Nieuwe Testament.<sup>32</sup> Op die wijze heeft de katholieke Kerk haar definitieve canon gekregen. Om die canon vast te stellen heeft het Concilie zich gebaseerd op het constant gebruik van de Kerk. Door het aannemen van die canon, die ruimer is dan de Hebreeuwse canon, heeft het Concilie een authentieke herinnering bewaard aan de christelijke wortels, daar immers, zoals we zagen, de meer beperkte Hebreeuwse canon van latere datum is dan de tijd waarin het Nieuwe Testament tot stand kwam.

## II. Fundamentele thema's van de Geschriften van het joodse volk en hun opname in het geloof in Christus

19. De christelijke Kerk heeft de Geschriften van het joodse volk als waarachtig Woord van God aanvaard, en er andere Geschriften aan toegevoegd die haar geloof in Jezus, de Christus, verwoorden. Daaruit volgt dat de christelijke bijbel niet één 'Testament' bevat, maar twee, het Oude en het Nieuwe 'Testament', die met elkaar ingewikkelde dialectische betrekkingen onderhouden. Voor iemand die zich een duidelijk beeld wil vormen van de relaties tussen de christelijke Kerk en het joodse volk, is het een absolute noodzaak deze betrekkingen te bestuderen. In de loop der tijden zijn ze op uiteenlopende wijze verstaan. Het hier volgend hoofdstuk biedt eerst een algemeen overzicht van deze verschillen, en wijdt zich vervolgens aan een nauwkeuriger bestudering van de fundamentele onderwerpen die beide Testamenten gemeen hebben.

### ***A. Christelijk verstaan van de betrekkingen tussen Oud en Nieuw Testament***

#### 1. Er bestaat een wederzijdse relatie

Door de Geschriften van het joodse volk 'Oude Testament' te noemen heeft de christelijke Kerk absoluut niet de indruk willen wekken dat ze achterhaald waren en dat men er voortaan buiten zou kunnen.<sup>33</sup> Ze heeft daarentegen altijd staande gehouden dat het Oude Testament en het Nieuwe Testament niet van elkaar te scheiden zijn. Hun onderlinge betrekking bestaat juist op de eerste plaats in het feit dat ze niet te scheiden zijn. Toen in het begin van de tweede eeuw Marcion het

Oude Testament wilde verwerpen, kwam hij in botsing met de gehele post-apostolische Kerk. Zijn afwijzing van het Oude Testament bracht Marcion er overigens toe om een groot gedeelte van het Nieuwe Testament te verwerpen – hij hield alleen vast aan het Lucas-evangelie en aan een deel van de Brieven van Paulus –, waaruit duidelijk bleek dat zijn standpunt onhoudbaar was. Het is juist in het licht van het Oude Testament dat het Nieuwe het leven, de dood en de verrijzenis van Jezus (vgl. 1Kor 15,3-4) verstaat.

Maar de relatie is wederkerig: enerzijds dient men het Nieuwe Testament te lezen in het licht van het Oude, maar het Nieuwe Testament is anderzijds ook een uitnodiging om het Oude te 'herlezen' in het licht van Jezus Christus (vgl. Lc 24,45). Hoe is dat 'herlezen' gebeurd? Het heeft zich uitgestrekt tot "heel de Schrift" (Lc 24,27), tot alles "wat er in de Wet van Mozes en bij de Profeten en in de Psalmen" geschreven staat (Lc 24,44), maar het Nieuwe Testament biedt ons slechts een beperkt aantal voorbeelden, zonder een methodologische theorie op te stellen.

## 2. Herlezing van het Oude Testament in het licht van Christus

De gegeven voorbeelden tonen aan dat er verschillende methodes werden gebruikt die ontleend waren aan de cultuur van de omringende wereld, zoals wij hierboven zagen.<sup>34</sup> De teksten spreken over typologie<sup>35</sup> en over lezing in het licht van de Geest (2Kor 3,14-17). Ze doen denken aan een dubbel niveau van lezen: het niveau van de oorspronkelijke betekenis die men op het eerste gezicht ziet, en het niveau van een daarna komende interpretatie die in het licht van Christus naar voren komt.

In het jodendom was men gewend om bepaalde teksten te herlezen. Door het Oude Testament zelf werd men daartoe gebracht. Men herlas bijvoorbeeld het verhaal over het manna; het oorspronkelijk gegeven werd niet ontkend, maar men gaf

er een diepere betekenis aan door in het manna het symbool te zien van het Woord waarmee God zijn volk altijd blijft voeden (vgl. Dt 8,2-3). Het boek Kronieken is een herlezing van het boek Genesis en van de boeken Samuël en Koningen. Specifiek voor de christelijke herlezing is dat ze, zoals we zojuist zagen, in het licht van Christus gebeurt.

De nieuwe interpretatie neemt de oorspronkelijke betekenis niet weg. De apostel Paulus zegt heel duidelijk dat de "godsspraken toevertrouwd werden" aan de Israëlieten (Rom 3,2), en het is voor hem vanzelfsprekend dat deze godsspraken reeds vóór Jezus' komst gelezen en verstaan moesten en konden worden. Wanneer hij spreekt over een verblinding van de joden met betrekking tot "het lezen van het Oude Testament" (2Kor 3,14), gaat het er niet over dat ze totaal niet in staat zouden zijn om te lezen, maar wil hij spreken over een onvermogen tot herlezing in het licht van Christus.

## 3. Allegorische herlezing

20. De hellenistische wereld hanteerde een andere methode. De christelijke exegete maakt er ook gebruik van. De Grieken duiden hun klassieke teksten soms door ze om te zetten in allegorieën. Wanneer ze commentaar moesten geven op dichtwerken uit de oudheid, zoals op de werken van Homerus, waarin het optreden van de goden lijkt op dat van wispelturige en wraakzuchtige mensen, gaven ze aan die goden een in godsdienstig en moreel opzicht meer aanvaardbare betekenis, door staande te houden dat de dichter zich op allegorische wijze had uitgedrukt, en dat hij onder het verdichtsel van een strijd onder goden in werkelijkheid een beschrijving had willen geven van psychologische conflicten onder mensen, van brandende hartstochten. In zo'n geval verdween, onder invloed van de nieuwe meer geestelijke betekenis, de oorspronkelijke betekenis van de tekst.

De joden uit de diaspora hebben enkele keren van die methode gebruik gemaakt, met name om in de ogen van de hellenistische wereld bepaalde voorschriften van de Wet te rechtvaardigen, die zinloos konden lijken als ze letterlijk werden opgevat. Philo van Alexandrië, doorkneed in de hellenistische cultuur, ging in die richting. Soms zette hij op geniale wijze de oorspronkelijke betekenis uiteen, maar andere keren gebruikte hij een allegorische wijze van lezen waardoor de oorspronkelijke betekenis geheel werd uitgehold. Later werd zijn exegese door het jodendom afgewezen. In het Nieuwe Testament staat één vermelding van “dingen die allegorisch bedoeld zijn” (*allêgoroumena*, Gal 4,24), maar in feite gaat het daar over typologie, dat wil zeggen dat de personen waarover in de oude tekst gesproken wordt, zo worden voorgesteld dat zij het beeld oproepen van iets in de toekomst, zonder dat hun historisch bestaan ook maar in het minst in twijfel wordt getrokken. In een andere tekst hanteert Paulus de allegorie om een detail in de Wet te interpreteren (1Kor 9,9), maar hij heeft van deze methode nooit een algemeen beginsel gemaakt.

Daarentegen zullen de Kerkvaders en de schrijvers in de Middeleeuwen er systematisch gebruik van maken bij hun streven om van de gehele bijbel, tot in de kleinste bijzonderheden, een interpretatie te geven die betrekking heeft op de eigen tijd en in allerlei opzichten van toepassing is op het christelijk leven – en dat gold overigens evenzeer voor het Nieuwe als voor het Oude Testament. Zo ziet Origenes in het stuk hout waarvan Mozes gebruik maakte om het bitter water zoet te maken (Ex 15,22-25) een toespeling op het hout van het kruis; in het rode koord waarvan Rachab een teken maakte om haar huis te laten herkennen (Joz 2,18), ziet hij een toespeling op het bloed van de Heiland. Er werd gretig gebruik gemaakt van alle details waardoor een episode uit het Oude Testament in verband kon worden gebracht met het concrete christendom. Zo vond men op iedere bladzijde van het Oude Testament een grote hoeveelheid toespelingen die

rechtstreeks en specifiek op Christus en op het christelijk leven waren gericht, maar men liep daarbij het gevaar ieder detail uit de context los te maken, en volstrekt niets over te laten van de betrekkingen tussen de tekst van de bijbel en de concrete werkelijkheid van de heilsgeschiedenis. De interpretatie werd willekeurig. Voorzeker, hetgeen men wilde bijbrengen had zijn betekenis omdat het bezielde was door het geloof en geleid werd door een alomvattende kennis van de in de Traditie gelezen Schrift. Maar die onderrichting was niet gebaseerd op de becommentarieerde tekst. Ze was er achteraf aan toegevoegd. Onvermijdelijk geraakte deze benaderingswijze dan ook in een onomkeerbare crisis, juist toen ze haar mooiste successen behaalde.

#### 4. Terugkeer naar de letterlijke betekenis

Thomas van Aquino zag duidelijk welke opvatting onbewust schuil ging onder de allegorische exegese; de commentator kon in de tekst alleen maar ontdekken wat hij al reeds van tevoren wist, en om dat te achterhalen had hij het moeten vinden in de letterlijke betekenis van een andere tekst. Vandaar Thomas van Aquino's conclusie: men kan niet geldig argumenteren vanuit de allegorische betekenis, maar alleen vanuit de letterlijke betekenis.<sup>36</sup>

Het in de Middeleeuwen begonnen eerherstel van de letterlijke betekenis is sindsdien alleen maar sterker geworden. De kritische studie van het Oude Testament is steeds meer in die richting gegaan en uitgelopen op de overheersende positie van de historisch-kritische methode.

Zo is een proces in tegengestelde richting in gang gezet: de verhouding tussen het Oude Testament en de christelijke gegevens is teruggebracht tot een beperkt aantal teksten. Daardoor dreigt thans het gevaar van een omgekeerde overdrijving, namelijk dat men in grote lijnen tegelijk met de overdrijvingen van de allegorische

methode ook iedere patristische exegese, ja zelfs de idee van een christelijk en christologisch lezen van de teksten uit het Oude Testament, gaat afwijzen. Vandaar de eerste aanzet in de hedendaagse theologie om langs verschillende wegen, die nog niet tot een consensus hebben geleid, te komen tot het opnieuw leggen van de grondslag voor een christelijke interpretatie van het Oude Testament die van willekeur gespeend is en de oorspronkelijke betekenis respecteert.

## 5. Eenheid van Gods plan, en het begrip 'vervulling'

21. De theologische basisvooronderstelling is dat Gods heilsplan, dat in Christus zijn hoogtepunt bereikt (vgl. Ef 1,3-14), een innerlijke eenheid bezit, maar geleidelijk zich in de tijd voltrekt. Het eenheids- en het geleidelijkheidsaspect zijn beide belangrijk; zo ook de continuïteit op bepaalde punten, en de breuk daarin op andere punten. Vanaf den beginne is Gods handelen met betrekking tot de mensen gericht op zijn uiteindelijke volheid, en daarom worden bepaalde facetten die blijvend van aard zullen zijn, reeds zichtbaar: God openbaart zich, roept, vertrouwt zendingen toe, belooft, bevrijdt, sluit een verbond. In de eerste vormen van verwerkelijking, al is het nog zo voorlopig en onvolmaakt, schemert reeds iets door van de uiteindelijke volheid. Dat is het duidelijkst zichtbaar in bepaalde grote thema's die door de hele bijbel heen, vanaf het Boek van de Schepping tot aan de Apokalyps, verder worden uitgewerkt: de weg, het feestmaal, Gods wonen onder de mensen.

Door een voortdurend herlezen van de gebeurtenissen en teksten ontstaat in het Oude Testament zelf geleidelijk het perspectief van een uiteindelijk en beslissend in vervulling gaan. De Uittocht, basiservaring van Israëls geloof (vgl. Dt 6,20-25; 26,5-9) wordt het voorbeeld voor latere heilservaringen. De bevrijding uit de

Babylonische ballingschap en het uitzicht op een eschatologisch heil worden beschreven als een nieuwe Uittocht.<sup>37</sup> De christelijke interpretatie gaat in dezelfde richting, maar met dit verschil dat ze de vervulling reeds in wezen voltrokken ziet in het mysterie van Christus.

Het begrip 'vervulling' is een zeer complex begrip<sup>38</sup> dat gemakkelijk verkeerd kan worden opgevat, als men eenzijdig ofwel de continuïteit ofwel de breuk daarin benadrukt. Het christelijk geloof erkent dat in Christus de Geschriften en verwachtingen van Israël in vervulling zijn gegaan, maar het verstaat de vervulling niet in die zin dat eenvoudigweg gebeurd is hetgeen geschreven stond. Een dergelijke opvatting zou een te beperkend karakter hebben. In feite voltrekt in het mysterie van de gekruisigde en verrezen Christus de vervulling zich op een manier die niet voorzien kan worden. De vervulling rijst ver uit boven de verwachting.<sup>39</sup> Jezus beperkt zich niet tot het spelen van een reeds van tevoren vastgestelde rol – de rol van Messias – maar geeft aan de begrippen van Messias en heil een volheid van betekenis die men van tevoren niet kon bedenken. Hij vult ze met een nieuwe werkelijkheid; er kan hier zelfs gesproken worden van een "nieuwe schepping".<sup>40</sup> Het zou inderdaad onjuist zijn de profetieën uit het Oude Testament te beschouwen als een soort bij voorbaat genomen foto's van toekomstige gebeurtenissen. Alle teksten, ook die welke later gelezen worden als messiaanse profetieën, hadden rechtstreeks belang en betekenis voor de mensen uit die tijd, alvorens ze een vollere betekenis kregen voor de toekomstige toehoorders. Jezus' messianisme heeft een nieuwe en nog niet eerder gehoorde betekenis.

Bij de profeet staat als doel voorop, zijn tijdgenoten te doen begrijpen hoe God de gebeurtenissen uit hun tijd ziet. Er is dus alle reden om af te zien van de buitensporige nadruk die een bepaald soort apologetiek toekent aan de bewijskracht van het in vervulling gaan van de profetieën. Mede door die nadruk zijn de christenen harder gaan oordelen over de joden en de

wijze waarop dezen het Oude Testament lezen; in dezelfde mate waarin men het evident vindt dat in de teksten van het Oude Testament naar Christus wordt verwezen, zal men het ongeloof van de joden onvergeeflijker en koppiger vinden.

Maar wanneer men constateert dat tussen het ene en het andere Testament geen ononderbroken lijn bestaat en dat de oude perspectieven een veel wijdere betekenis hebben, mag dit niet leiden tot een eenzijdige vergeestelijking. Wat in Christus reeds in vervulling is gegaan, moet zich nog in ons en in de wereld voltrekken. De uiteindelijke vervulling zal die van het einde zijn, met de opstanding van de doden, de nieuwe hemel en de nieuwe aarde. De joodse verwachting van de Messias is niet vergeefs. Ze kan voor ons christenen een krachtige prikkel worden om ons levendig bewust te blijven van het eschatologisch aspect van ons geloof. Evenals zij leven wij in verwachting. Het verschil is dat voor ons Hij die zal komen, de trekken zal hebben van die Jezus die al gekomen is en reeds actief aanwezig is onder ons.

## 6. Actuele perspectieven

Het Oude Testament bezit in zich een geweldige betekenis als Woord van God. Wanneer we als christenen het Oude Testament lezen, betekent dat dus niet dat we er overal rechtstreekse verwijzingen willen aantreffen naar Jezus en christelijke zaken. Zeer zeker, voor de christenen is heel het oudtestamentisch bestel op weg naar Christus; leest men dus het Oude Testament in het licht van Christus, dan kan men achteraf iets van die beweging gewaar worden. Maar aangezien het om een beweging gaat, een langzame, moeizame voortgang door de geschiedenis, heeft iedere gebeurtenis en iedere tekst op dat traject een eigen plaats, en bevinden ze zich op meer of minder grote afstand van waarheen ze op weg is. Wanneer men ze met de ogen van een christen achteraf herleest, betekent dit dat men tegelijk de

beweging naar Christus toe en de afstand met betrekking tot Christus gewaar wordt, de voorafbeelding en het verschil in gelijkenis. Anderzijds, het Nieuwe Testament kan alleen in het licht van het Oude Testament verstaan worden.

De christelijke interpretatie van het Oude Testament is dus een interpretatie die uiteenloopt naargelang de verschillende soorten van teksten. Ze laat het evangelie niet vaagweg op de Wet volgen, maar maakt een zorgvuldig onderscheid in de achtereenvolgende fasen uit de geschiedenis van de openbaring en het heil. Het is een theologische interpretatie, maar die tegelijk volledig historisch van aard is. Ze sluit de historisch-kritische exegese niet uit, maar vraagt er juist om.

Wanneer de christen bij het lezen gewaar wordt dat de interne dynamiek van het Oude Testament uiteindelijk naar Jezus leidt, is dat een gewaarwording achteraf, waarvan het beginpunt niet in de teksten als zodanig is gelegen, maar in de gebeurtenissen van het Nieuwe Testament die door prediking van de apostelen verkondigd werden. Men moet dus niet zeggen dat de jood niet ziet wat in de teksten werd aangekondigd, maar dat de christen in het licht van Christus en in de Geest in de teksten een extra-betekenis ontdekt die daarin verborgen was.

## 7. De bijdrage van de joodse lezing van de bijbel

22. De uitroeiing van de joden (de *shoa*) tijdens de Tweede Wereldoorlog heeft een zo grote ontzetting teweeg gebracht, dat kalli Kerken hun betrekkingen met het jodendom volledig zijn gaan heroverwegen, en bijgevolg hun interpretatie van de joodse bijbel, het Oude Testament, zijn gaan herzien. Sommigen zijn zich zelfs gaan afvragen of de christenen zich niet moeten verwijten de joodse bijbel geheel naar zich toe te hebben getrokken en haar te zijn gaan lezen op een manier waarin geen enkele jood zichzelf herkent. Moeten de christenen voortaan de bijbel op dezelfde



wijze gaan lezen als de joden, om haar joodse oorsprong werkelijk te respecteren?

Om hermeneutische redenen moet op deze laatste vraag ontkennend geantwoord worden. Want de bijbel lezen zoals het jodendom dat doet, brengt noodzakelijkerwijze de aanvaarding met zich mee van de vooronderstellingen van het jodendom, dat wil zeggen de volledige aanvaarding van hetgeen tot zijn wezen behoort, met name het gezag van de geschriften en de rabbijnse overleveringen waarin geloof in Jezus als Messias en Zoon van God is uitgesloten.

Maar wat de eerste vraag betreft, is er een andere situatie, want christenen mogen en moeten toegeven dat het mogelijk is de bijbel te lezen zoals de joden dat doen, en dat dit in de lijn ligt van de joodse heilige Schriften uit de tijd van de Tweede Tempel, een wijze van lezen die analoog is aan die van de christenen en die zich parallel daaraan heeft ontwikkeld. Elk van beide leeswijzen van lezen houdt zich aan het respectievelijke geloofsinzicht waaruit ze voortkomt en dat ze verwoordt. Ze zijn dus niet tot elkaar te herleiden.

Op het concrete gebied van de exegetische studies kunnen de christenen echter veel leren van de joodse exegetische studies die sinds meer dan tweeduizend jaar wordt beoefend, en in feite hebben ze er in de loop van de geschiedenis ook veel van geleerd.<sup>41</sup> Van hun kant mogen zij ook hopen dat de joden hun voordeel zullen doen met de exegetische studies van de christenen.

## **B. Gemeenschappelijke fundamentele onderwerpen**

### 1. Openbaring van God

23. *Een God die tot de mensen spreekt.* De God van de bijbel is een God die in contact treedt met de mensen en die tot hen spreekt. In verschillende vormen beschrijft de bijbel Gods initiatief om in contact te

treden met de mensheid door het volk van Israël uit te kiezen. God laat zijn Woord rechtstreeks horen of door middel van een woordvoerder.

In het Oude Testament manifesteert God zich aan Israël als Degene die het toespreekt. Het woord van God wordt concreet in de belofte aan Mozes dat Hij het volk Israël uit Egypte zal uitleiden (Ex 3,7-17), een belofte die in het verlengde ligt van de beloften die aan de aartsvaders Abraham, Isaak en Jakob over hun nakomelingen waren gedaan.<sup>42</sup> Het is ook een belofte aan David gedaan (2S 7,1-17) over een afstammeling die hem zal opvolgen op de troon.

Na de uittocht uit Egypte gaat God een verbintenis aan met zijn volk door middel van een verbond waartoe hij tweemaal het initiatief neemt (Ex 19-24; 32-34). In het kader daarvan ontvangt Mozes van God de Wet, die vaak wordt aangeduid als "*woorden van God*",<sup>43</sup> die hij aan het volk moet overdragen.

Als bode van Gods woord zal Mozes beschouwd worden als een profeet<sup>44</sup> en zelfs meer dan een profeet (Nu 12,6-8). Tijdens de gehele geschiedenis van het volk blijken de profeten zich ervan bewust te zijn dat ze het woord van God overdragen. Uit de verhalen over de roeping van de profeten ziet men hoe het woord van God plotseling verschijnt, zich krachtig opdringt en om een reactie vraagt. Profeten zoals Jesaja, Jeremia of Ezechiël zien het woord van God als een gebeuren waar hun leven door getekend is.<sup>45</sup> Hun boodschap is Gods boodschap; hun boodschap aanvaarden is het woord van God aanvaarden. Hoewel het woord van God stuit op vormen van verzet van de kant van de vrijheid van de mens, is het werkzaam:<sup>46</sup> het is een kracht die in het hart van de geschiedenis werkzaam is. In het verhaal over de schepping van de wereld door God (Gn 1) ziet men dat voor God spreken handelen is.

Het Nieuwe Testament gaat in dezelfde richting verder en verdiept dit perspectief. Jezus wordt immers de verkondiger van Gods woord (Lc 5,1) en beroept zich op de Schrift; Hij wordt erkend als profeet,<sup>47</sup> maar

Hij is méér dan een profeet. In het vierde evangelie wordt Jezus' rol onderscheiden van die van Johannes de Doper, door middel van een tegenstelling tussen de aardse afkomst van de laatstgenoemde tegenover de hemelse oorsprong van de eerste: "Wie uit de hemel komt ... getuigt van wat Hij zelf heeft gezien en van wat Hij heeft gehoord ... Hij die door God gezonden werd, spreekt de woorden van God" (Joh 3,31.32.34). Jezus is niet enkel een boodschapper, maar heeft zijn intimiteit met God laten doorschemeren. De zending van Jezus verstaan betekent inzicht hebben in zijn goddelijk bestaan. "Ik heb het immers niet eigenmachtig verkondigd", zegt Jezus: "Mijn boodschap verkondig Ik, zoals Ik haar van de Vader heb gehoord" (Joh 12,49. 50). Uitgaande van de band die Jezus met de Vader verbindt, belijdt het vierde evangelie Jezus als de *Logos*, "het Woord" dat "is vlees geworden" (Joh 1,14).

In het begin van de brief aan de Hebreëen wordt volmaakt samengevat welke weg is doorlopen: "Nadat God vroeger vele malen en op velerlei wijzen tot de vaders gesproken had door de profeten, heeft Hij nu tot ons gesproken door de Zoon" (Heb 1,1-2), door die Jezus namelijk over wie de evangelies en de prediking van de apostelen ons spreken.

24. *De éne God.* De krachtigste wijze waarop het joodse geloof wordt beleden vindt men in Dt 6,4: "Luister Israël! De HEER onze God is de HEER, de Enige", een verklaring die men niet los mag zien van de consequentie die ze heeft voor de gelovige: "u zult de HEER uw God liefhebben met heel uw hart, met heel uw ziel en met al uw krachten (Dt 6,5).<sup>48</sup> Als enige God van Israël zal de Heer erkend worden als de enige God van heel de mensheid tot aan het einde der tijden (Zach 14,9). God is één: die uitspraak is taal van de liefde (vgl. Hl 6,9). God die Israël liefheeft wordt beleden als één, en Hij nodigt iedereen uit, die liefde met een steeds inniger liefde te beantwoorden.

Van Israël wordt gevraagd te erkennen dat de God die het uit Egypte heeft uitgeleid,

de enige is die het van de slavernij heeft bevrijd. Alleen die God heeft Israël gered, en Israël moet zijn geloof in Hem laten blijken door het onderhouden van de Wet en door de eredienst.

In de verklaring "de HEER is de Enige" lag in het begin geen radicaal monotheïsme besloten, want het bestaan van andere goden werd niet ontkend, zoals blijkt uit de Decaloog (Ex 20,3). Vanaf de ballingschap wordt deze gelovige verklaring meer en meer een radicaal monotheïstische uitspraak, die haar weerslag vindt in uitspraken als "geen andere god" (Js 45,14) of "een andere god is er niet".<sup>49</sup> In het latere jodendom is wat in Dt 6,4 staat een monotheïstische geloofsbelijdenis en het staat centraal in het joodse bidden.

In het Nieuwe Testament wordt de uitspraak van het joodse geloof in Mc 12,29 hernomen door Jezus zelf die Dt 6,4-5, en door zijn joodse gesprekspartner die Dt 4,35 citeert. Ook het christelijk geloof verklaart dat er slechts één God is, want "er is geen God behalve de Ene".<sup>50</sup> Aan het gegeven dat er geen God is behalve de Ene wordt krachtig vastgehouden, terwijl toch Jezus erkend wordt als Zoon (Rom 1,3-4) die één is met de Vader (Joh 10,30; 17,11). De heerlijkheid die komt van de enige God ontleent Jezus "als eniggeboren Zoon aan de Vader, vervuld als Hij was van genade en waarheid" (Joh 1,14). Om het geloof van de christen onder woorden te brengen aarzelt Paulus niet de uitspraak van Dt 6,4 te verdubbelen en te zeggen: "Voor ons is er maar één God, de Vader ... en één Heer, Jezus Christus" (1Kor 8,6).

25. *God Schepper en Voorzienigheid.* De bijbel opent met de woorden: "In het begin schiep God de hemel en de aarde" (Gn 1,1). Deze aanhef domineert de tekst van Gn 1,1-2, 4a, maar ook de gehele Schrift, die de daden verhaalt van Gods macht. In deze inleidende tekst wordt als een refrein zeven maal verklaard dat de schepping goed is (Gn 1,4-31).

Op verschillende wijzen geformuleerd en in uiteenlopende verbanden komt de verklaring dat God Schepper is, zeer

regelmatig terug. Zo heeft in het verhaal over de uittocht uit Egypte God macht over wind en zee (Ex 14,21). In het gebed van Israël wordt God beleden als degene die “hemel en aarde gemaakt heeft”.<sup>51</sup> Het scheppend werken van God is basis en waarborg voor het verwachte heil, zowel in het bidden (Ps 121,2) als in de godsspraken van de profeten, bijvoorbeeld in Jr 5,22 en 14,22. In Js 40-55 is dit handelen grondslag voor de hoop op een toekomstig heil.<sup>52</sup> De Boeken der Wijsheid ruimen een centrale plaats in voor het scheppend handelen van God.<sup>53</sup>

De God die door zijn Woord de wereld scheidt (Gn 1) en de mens de levensadem schenkt (Gn 2,7), is ook degene die blijk geeft van zijn liefderijke zorg voor iedere mens vanaf zijn conceptie.<sup>54</sup>

Buiten de Hebreeuwse bijbel moet men de tekst citeren van 2Mak 7,28, waar de moeder van zeven als martelaar stervende broers de jongste van hen aldus aanspoort: “Ik smeed je, mijn kind, kijk naar de hemel en de aarde met alles wat zij bevatten, en bedenk dat God dit niet gemaakt heeft uit iets wat al bestond.” De Latijnse vertaling van deze zin spreekt over een schepping *ex nihilo*, ‘uit niets’. Opmerkelijk in deze tekst is dat aan Gods scheppend handelen wordt herinnerd als grondslag voor het geloof in de opstanding van de rechtvaardigen. Hetzelfde is het geval in Rom 4,17.

Het geloof in een Schepper God, overwinnaar van de krachten van kosmos en van het kwaad, is onlosmakelijk verbonden geraakt met het vertrouwen in Hem als Redder van het volk van Israël en van de individuele mensen.<sup>55</sup>

26. De overtuiging in het Nieuwe Testament dat al wat bestaat het werk is van God, is rechtstreeks afkomstig uit het Oude Testament. Deze overtuiging schijnt zo sterk dat ze niet bewezen hoeft te worden, en dat woorden over schepping schaars zijn in de evangelies. Toch zal men in Mt 19,4 de verwijzing opmerken naar Gn 1,27, waar gesproken wordt over de schepping van man en vrouw. In bredere zin herinnert Mc 13,19 aan “het begin van Gods

schepping”. Tenslotte spreekt Mt 13,35b naar aanleiding van de parabels over “wat verborgen was vanaf de grondvesting van de wereld”.

In zijn prediking legt Jezus grote nadruk op het vertrouwen dat de mens moet hebben in God, van wie alles afhankelijk is: “Maak je niet bezorgd over wat je zult eten of drinken om in leven te blijven, en ook niet over de kleding voor je lichaam ... kijk naar de vogels van de hemel, ze zaaïen niet en maaien niet en oogsten niet, je hemelse Vader voedt ze.”<sup>56</sup> De liefdevolle zorg van de Schepper God gaat uit naar slechten en goeden over wie “Hij zijn zon laat opgaan en het laat regenen” (Mt 5,45). Gods voorzienigheid strekt zich uit tot alle mensen; deze overtuiging moet de volgelingen van Jezus ertoe brengen om “eerst het koninkrijk van God en zijn gerechtigheid” te zoeken (Mt 6,33). In het Matteüs-evangelie spreekt Jezus over “het koninkrijk dat vanaf het begin van de schepping voor jullie klaar ligt” (Mt 25,34). De door God geschapen wereld is de plaats voor het heil van de mens; hij leeft in de verwachting van een volledige “wedergeboorte” (Mt 19,28).

Uitgaande van de joodse bijbel waarin verklaard wordt dat God alles door zijn woord, door zijn spreken, heeft geschapen,<sup>57</sup> verkondigt het vierde evangelie: “in het begin was het woord”, “het woord was God”; “alles is door Hem ontstaan, en buiten Hem om is er niets ontstaan” (Joh 1,1-3). Het Woord komt in de wereld en de wereld heeft Hem niet erkend (Joh 1,10). Ondanks de door mensen opgeworpen hindernissen wordt Gods plan in Joh 3,16 duidelijk omschreven: “Zoveel heeft God van de wereld gehouden, dat Hij zijn eniggeboren Zoon heeft geschonken, zodat iedereen die in Hem gelooft niet verloren gaat, maar eeuwig leven bezit.” Van deze liefde van God zal Jezus tot het einde toe getuigenis afleggen (Joh 13,1). Na de verrijzenis “blijes” Jezus over de leerlingen en hernieuwde wat God bij de schepping van de mens deed (Gn 2,7), waarmee gesuggereerd wordt dat de

nieuwe schepping het werk zal zijn van de heilige Geest (Joh 20,22).

In ander taalgebruik biedt het boek van de Apokalyps een soortgelijk uitzicht. De Schepper God (Apk 4,11) staat aan de oorsprong van een heilsplan dat alleen ten uitvoer kan worden gelegd door het Lam "als geslacht" (Apk 5,6), dat het paasmysterie in vervulling doet gaan, hij die "de oorsprong is van Gods schepping" (Apk 3,14). Aan het einde van de geschiedenis zal de overwinning op de krachten van het kwaad gepaard gaan met het ontstaan van een nieuwe schepping die God zelf tot licht zal hebben,<sup>58</sup> en die geen tempel meer nodig zal hebben omdat de almachtige God en het Lam de Tempel zullen zijn van de hemelse stad, het nieuwe Jeruzalem (Apk 21,2.22).

In Paulus' brieven neemt de schepping eveneens een belangrijke plaats in. Men kent de redenering van Paulus in Rom 1,20-21 met betrekking tot de heidenen. De apostel verklaart: "vanaf de schepping van de wereld wordt (Gods) onzichtbaar wezen door de rede in zijn werken aanschouwd, zijn eeuwige macht namelijk en zijn godheid", en dus zijn de heidenen "niet te verontschuldigen" dat zij God niet de Hem toekomende eer en dank hebben gebracht, en de "schepping hebben geëerd en aanbeden in plaats van de schepper" (Rom 1,25; vgl. W 13,1-9). Het schepsel is onderworpen aan "een zinloos bestaan" (Rom 8,20-21), maar mag daarom nog niet als iets slechts afgewezen worden. In 1Tim 4,4 wordt gesteld; "al wat God geschapen heeft is goed, en niets is verwerpelijk dat onder dank wordt aanvaard".

De rol die in het Oude Testament bij de scheppingsdaad aan de Wijsheid wordt toegeschreven, wordt in het Nieuwe Testament toegeschreven aan de persoon van Christus, Gods Zoon. Zoals gold voor "het Woord" in de proloog van Johannes (1,3), betreft het een universele bemiddeling, hetgeen in het Grieks uitgedrukt wordt door het voorzetsel *dia*, dat men ook vindt in Heb 1,2. In verbondenheid met "de Vader, *uit wie* alles voortkomt" staat "Jezus Christus *door wie* alles er is" (1Kor

8,6). De hymne van Kol 1,15-20 werkt dit onderwerp verder uit en verklaart dat "in Hem alles is geschapen" en dat "alles door Hem en voor Hem is geschapen; Hij bestaat vóór alles, en alles bestaat in Hem" (Kol 1,16-17).

Van de andere kant wordt Christus' opstanding verstaan als het begin van een nieuwe schepping zodat "iemand die in Christus is, een nieuwe schepping is".<sup>59</sup> Tegenover het steeds verder toenemend aantal zonden van de mensen was het Gods plan, in Christus een nieuwe schepping tot stand te brengen. Verderop zullen we op dit onderwerp nader ingaan, na gesproken te hebben over de situatie van de mensheid.

## 2. De menselijke persoon, grootheid en ellende

### a) In het Oude Testament

27. Men is gewoon in een adem te spreken over 'grootheid en ellende' van de mens. Deze twee woorden om het bestaan van de mens te karakteriseren zijn in het Oude Testament niet te vinden, maar wel daarmee overeenkomende uitdrukkingen: in de eerste drie hoofdstukken van Genesis worden enerzijds man en vrouw "geschapen als het beeld van God" (Gn 1,27), maar anderzijds ook "uit de tuin van Eden verjaagd" (Gn 3,24), omdat zij niet willen luisteren naar het woord van God. Deze hoofdstukken zijn bepalend voor de wijze waarop de gehele bijbel moet worden gelezen. Iedereen wordt gevraagd daarin de wezenlijke kenmerken te herkennen van zijn bestaan en de achtergrond waartegen zich heel de heilsgeschiedenis afspeelt.

*Geschapen als het beeld van God:* dit wordt gezegd, lang voor de roeping van Abraham en de uitverkiezing van Israël; het is een kenmerk dat van toepassing is op mannen en vrouwen van alle tijden en alle plaatsen (Gn 1,26-27),<sup>60</sup> en dat hun de hoogste waardigheid toekent. Wellicht is de oorsprong van deze uitdrukking gelegen in

de koninklijke ideologie van de Israël omringende naties, met name van Egypte, waar de farao beschouwd werd als het levende beeld van de god, belast met het instandhouden en vernieuwen van de kosmos. Maar de bijbel heeft deze metafoor tot een groundbegrip gemaakt voor de omschrijving van iedere menselijke persoon. Met Gods woorden: "Nu gaan Wij de mens maken, als beeld van Ons, op Ons gelijkend, hij zal heersen over ..." (Gn 1,26) worden de mensen geschilderd als schepselen van God met de opdracht te heersen over de door God geschapen en bevolkte aarde. Als beeld van God en beheerders van de Schepper worden de mensen door Hem aangesproken, en zijn ze geroepen om aan Hem gehoor te geven (Gn 2,15-17).

Tegelijk ziet men dat de mensen bestaan als man en vrouw, en tot opdracht hebben het leven te dienen. In de uitspraak: "God schiep de mens als zijn beeld, als het beeld van God schiep Hij hem; mannelijk en vrouwelijk schiep Hij hen" wordt een parallel getrokken tussen de differentiëring van de geslachten en de gelijkenis met God.

Bovendien is er een nauw verband tussen de menselijke voortplanting en de opdracht om over de aarde te heersen, zoals blijkt uit Gods zegen over het eerste mensenpaar: "wees vruchtbaar, word talrijk, bevolk de aarde en onderwerp haar; heers over ..." (Gn 1,28). Zo zijn de gelijkenis met God, de verbintenis tussen man en vrouw, en het beheer van de wereld nauw met elkaar verbonden.

Aan de nauwe samenhang tussen het naar Gods beeld geschapen zijn en het gezag hebben over de wereld zijn verschillende consequenties verbonden. Allereerst sluit de universele toepassing van deze kenmerken uit, dat een bepaalde groep mensen of een bepaald individu hoger zou staan dan een ander. Alle mensen zijn naar het beeld van God, allen hebben tot opdracht om het ordenend werk van de Schepper voort te zetten. Vervolgens worden er schikkingen getroffen opdat alle levende wezens harmonieus kunnen samenleven bij het zoeken naar de

noodzakelijke middelen voor hun levensonderhoud: God wijst mensen en dieren aan, wat hun voedsel zal zijn (Gn 1,29-30).<sup>61</sup> Ten derde krijgt het leven van de mens krijgt een bepaald ritme. Naast het ritme van dag en nacht, van maanmaanden en zonnejaren (Gn 1,14-18), stelt God een weekritme vast waarin op de zevende dag wordt gerust, grondslag van de sabbat (Gn 2,1-3). Door de sabbat te onderhouden (Ex 20,8-11) brengen zij die meester zijn op aarde, eer aan hun Schepper.

28. *De ellende van de mens* wordt in de bijbel het duidelijkst uitgedrukt in het verhaal over de eerste zonde in de tuin van Eden, en de bestraffing ervan. Het verhaal van Gn 2,4b-3,24 vult dat uit Gn 1,1-2,4a aan, doordat het laat zien hoe in een schepping die "goed" was<sup>62</sup> en zelfs, toen ze met de schepping van de mens voltooid was, "zeer goed" (Gn 1,31), de ellende haar intrede heeft gedaan.

In het verhaal wordt eerst aangegeven welk taak aan de mens werd toevertrouwd, namelijk "het bewerken en beheren" van de tuin van Eden (Gn 2,15), en er wordt het verbod aan toegevoegd "te eten van de boom van kennis van goed en kwaad" (2,16-17). Deze stelregel houdt in dat er een wisselwerking is tussen het dienen van God en het onderhouden van zijn geboden enerzijds, en het mogen heersen over de aarde (1,26.28).

De mens zet zich eerst aan het ten uitvoer leggen van Gods bedoelingen, door aan de dieren een naam te geven (2,18-20), en vervolgens de vrouw te verwelkomen als een geschenk van God (2,23). In de episode over de bekoring daarentegen handelt het mensenpaar niet meer naar Gods bevelen. Door de vrucht van de boom te eten, zwichten vrouw en man voor de bekoring om te zijn als God, en zich een "kennis" te verwerven die alleen aan God toekomt (3,5-6). Met als gevolg dat zij een confrontatie met God trachten te vermijden. Maar hun poging om zich te verbergen toont de dwaasheid van de zonde, want ze laat hen precies op de plaats blijven waar de stem van God hen kan bereiken (3,8). De

beschuldigende vraag van God aan de mens: "Waar ben je?" suggereert dat hij niet op de plaats is waar hij zou moeten zijn: ter beschikking staande aan God, en bezig met zijn taak (3,9). De man en de vrouw merken dat zij naakt zijn (3,7-10), hetgeen betekent dat zij het vertrouwen in elkaar en in de harmonie van de schepping verloren hebben.

Door zijn vonnis geeft God een nieuwe omschrijving van de levensomstandigheden van de mensen, maar niet van de relatie die Hij met hen heeft (3,17-19). Van de andere kant verliest de mens zijn bijzondere taak in de tuin van Eden, maar niet de opdracht om te werken (3,17-19.23). Thans is deze echter op "de grond" gericht (3,23; vgl. 2,5). Met andere woorden, God blijft aan de mens een opdracht geven. Om "de aarde te bevolken en onderwerpen" (1,28) moet de mens arbeiden (3,23).

Maar voortaan zullen de vrouw (3,16) en de man (3,17) steeds "pijn en moeite" tot gezel hebben, en is de dood hun lot (3,19). De relatie tussen man en vrouw is beschadigd. In het ene woord voor pijn en moeite heeft het aspect 'pijn' verband met zwangerschap en baren (3,16), het aspect 'moeite' met lichamelijke en geestelijke afmatting als gevolg van de arbeid (3,17).<sup>63</sup> Wonderlijk genoeg dringt smart binnen in hetgeen op zich een bron van intense vreugde is, een kind ter wereld brengen, en het vermogen om iets te produceren. Het vonnis verbindt deze "pijn en moeite" met de "grond" die vanwege hun zonde vervloekt is (3,17-18). Hetzelfde is van toepassing op de dood: het einde van het mensenleven wordt genoemd "terugkeer naar de grond" waaruit de mens is genomen om zijn taak te verrichten.<sup>64</sup> In Gn 2-3 schijnt onsterfelijkheid verbonden te zijn met het leven in de tuin van Eden, op voorwaarde dat men zich houdt aan het verbod om te eten van de boom der "kennis". Nadat dit verbod is overtreden, is de toegang tot "de boom van het leven" (2,9) voortaan gesloten (3,22). In Wijsheid 2,23-24 wordt onsterfelijkheid vergeleken met gelijkenis op God; "door de afgunst van de duivel is de

dood in de wereld gekomen"; zo wordt het verband gelegd tussen Gn 1 en Gn 2-3.

Geschapen naar het beeld van God en met de opdracht de grond te bewerken, heeft het mensenpaar de grote eer, geroepen te zijn om Gods scheppingsdaad te voltooien door voor zijn schepselen te zorgen (W 9,2-3). Het staat de mens vrij niet te willen luisteren naar de stem van God, maar liever naar die van een of ander schepsel; de consequentie van deze door de mensen zelf gedane keuze is pijn, moeite en dood. 'Ellende' is een universeel aspect geworden van het menselijk bestaan, maar toch is het een bijkomstig aspect en doet het niets af aan de 'grootheid' die God in zijn scheppingsplan voor ogen stond.

De volgende hoofdstukken van Genesis laten zien hoe diep het mensengeslacht in zonde en ellende kan verzinken: "De aarde was voor de ogen van God verdorven en vol gewelddaden ... Alle mensen op aarde waren het verkeerde pad ingeslagen" (Gn 6,11-12), zodat God tot de zondvloed besloot. Maar althans één man, Noach, en ook zijn gezin "richtte zijn schreden naar God" (6,9); God koos hem uit om een nieuw begin te maken met de mensheid. Onder zijn nakomelingen kiest God Abraham, draagt hem op, uit zijn land weg te trekken en belooft hem "zijn naam groot te maken" (12,2). Vanaf dat moment blijkt Gods plan een universele betekenis te hebben, want om Abraham "zullen alle geslachten op aarde zich gezegend noemen" (12,3). Vervolgens ziet men in het Oude Testament hoe het met dit plan in een afwisseling van grootheid en ellende in de loop van de eeuwen is gegaan. Nooit heeft God erin berust zijn volk in ellende te laten steken. Altijd heeft Hij het geleid naar de ware grootheid, tot heil van de hele mensheid.

Aan deze fundamentele kenmerken dient toegevoegd te worden dat het Oude Testament zeer wel oog heeft voor de teleurstellende kanten van het mensenleven (vgl. Prediker), voor het bittere vraagstuk van het lijden van onschuldige mensen (vgl. vooral Job), voor het schandaal dat gerechten vervolgd worden (vgl. het verhaal over Elia, Jeremia en de door Antiochus

vervolgde joden). Maar in al die gevallen, vooral in het laatste, wordt in deze confrontatie met de ellende de grootheid van de mens niet aangetast maar, hoe vreemd het ook moge klinken, versterkt.

b) In het Nieuwe Testament

29. Wat het Nieuwe Testament leert over de mens is gebaseerd op het Oude Testament. Het getuigt van de grootheid van de mens, naar Gods beeld geschapen (Gn 1,26-27) en van zijn ellende, gevolg van de niet te ontkennen werkelijkheid van de zonde waardoor de mens een karikatuur wordt van zichzelf.

*Grootheid van de mens.* In de evangeliën komt de grootheid van de mens naar voren uit de zorg die God voor hem heeft, en die veel groter is dan zijn zorg voor de vogelen des hemels en de bloemen van het veld (Mt 6,30); daarnaast blijkt ze ook uit het ideaal dat hem wordt voorgehouden: barmhartig te zijn als Hij (Lc 6,36), volmaakt zoals Hij volmaakt is (Mt 5,45.48). De mens is immers een geestelijk wezen dat “niet zal leven van brood alleen, maar van ieder woord dat uit de mond van God komt” (Mt 4,4; Lc 4,4). De honger naar Gods woord doet de menigte toestromen, eerst naar Johannes de Doper (Mt 3,5-6), en daarna naar Jezus.<sup>65</sup> Zij werden aangelokt doordat ze iets goddelijks ervoeren. Als beeld van God voelt de mens zich aangetrokken door God. Ook heidenen zijn tot een groot geloof in staat.<sup>66</sup>

De apostel Paulus heeft het diepst nagedacht over het wezen van de mens. Als “apostel van de heidenen” (Rom 11,13) zag hij dat alle mensen door God geroepen zijn tot een zeer grote heerlijkheid (1Tes 2,12), namelijk om kinderen te worden van God,<sup>67</sup> door Hem bemind (Rom 5,8), ledematen van het lichaam van Christus (1Kor 12,27), vervuld van de heilige Geest (1Kor 6,19). Er is geen hogere waardigheid denkbaar.

Op verschillende wijzen komt Paulus erop terug, dat de mensen geschapen zijn naar het beeld van God. In 1Kor 11,7 past hij het toe op de mens, die “beeld is van Gods glorie”. Maar elders past hij het toe op

Christus, “die beeld is van God”.<sup>68</sup> De mensen zijn door God geroepen om “gelijkvormig te zijn aan het beeld van zijn Zoon, opdat deze de eerstgeborene zou zijn onder vele broeders” (Rom 8,29). Die gelijkenis wordt geschonken door de aanschouwing van de glorie van de Heer (2Kor 3,18; 4,6). Deze omvorming begint in dit leven en wordt voltooid in het andere, als “wij het beeld zullen dragen van de hemelse mens” (1Kor 15,49); de grootheid van de mens zal dan haar hoogtepunt bereiken.

30. *Ellende van de mens.* De meelijwekkende situatie van de mensheid blijkt op heel veel manieren in het Nieuwe Testament. Men ziet daarin duidelijk dat de aarde geen paradijs is! Verschillende malen confronteren de evangeliën ons met een lange stoet van ziekten en kwalen waaronder talloze mensen gebukt gaan.<sup>69</sup> In de evangeliën is de bezetenheid door de duivel het beeld van de diepe slavernij waartoe heel de mens kan vervallen (Mt 8,28-34 en par.). De dood slaat toe en dompelt in rouw.<sup>70</sup>

Maar vooral de morele ellende valt op. Men ziet dat de mensheid in een situatie van zonde verkeert die buitengewoon grote gevaren met zich meebrengt.<sup>71</sup> Vandaar een dringende oproep tot bekering. Johannes de Doper predikt die met kracht in de woestijn;<sup>72</sup> Jezus neemt het daarna van hem over: “Hij verkondigde de goede boodschap van God en zei ... Bekeer u; Heb geloof in de goede boodschap” (Mc 1,14-15); “Hij trok alle steden en dorpen rond” (Mt 9,35). Hij hekelde het kwaad “dat uit de mens komt” en hem “onrein maakt” (Mc 7,20). “Want van binnenuit, uit het hart van de mensen, komen de kwade gedachten, ontucht, diefstal, moord, overspel, hebzucht, gemeenheid, bedrog, bandeloosheid, jaloezie, laster, hoogmoed, lichtsinnigheid. Al deze slechte dingen komen van binnenuit en maken de mens onrein.”<sup>73</sup> In de parabel van de verloren zoon beschrijft Jezus in welke ellendige toestand de mens terecht komt, als hij wegtrekt uit het huis van de Vader (Lc 15,13-16).

Van de andere kant sprak Hij over de vervolgingen die mensen zouden ondergaan, als ze zich wijden aan de dienst van de "gerechtigheid" (Mt 5,10) en Hij kondigde aan dat zijn leerlingen vervolgd zouden worden.<sup>74</sup> Hemzelf overkwam dit (Joh 5,16); er werden plannen beraamd om Hem uit de weg te ruimen,<sup>75</sup> en tenslotte vond men middelen om dit moordplan uit te voeren. In Jezus' lijden werd toen de morele ellende van de mensheid op extreme wijze zichtbaar. Niets ontbrak eraan: verraad, verloochening, in de steek laten, onrechtvaardig proces en veroordeling, beledigingen en mishandelingen, wrede foltering en bespottung. De menselijke boosaardigheid werd ontketend tegen de "Heilige en Rechtvaardige" (Hnd 3,14), en bracht Hem in een staat van huiveringwekkende ellende.

De meest sombere beschrijving van de morele ellende van de mensheid is te vinden in Paulus' brief aan de Romeinen (Rom 1,18-3,20) en ook de meest indringende analyse van de toestand van de zondige mens (Rom 7,14-25). De apostel schetst een verpletterend beeld van de "goddeloosheid en ongerechtigheid van allen die door hun ongerechtigheid de waarheid onderdrukken". De weigering God eer te brengen en Hem te danken leidt tot volledige verblinding en de ergste zedenverwildering (1,21-32). Paulus streeft ernaar, aan te tonen dat de zedelijke ellende algemeen is en dat de jood er niet van verschoond is, hoewel hij het voorrecht heeft de Wet te kennen (2,17-24). Deze stelling onderbouwt hij met een lange serie teksten uit het Oude Testament waarin staat dat alle mensen zondaars zijn (3,10-18): "er is geen rechtvaardige, zelfs niet één."<sup>76</sup> In deze ontkenning wordt niemand uitgesloten, hetgeen zeker niet te danken is aan ervaring. Ze heeft meer het karakter van een theologische intuïtie over hetgeen er van de mens terechtkomt zonder Gods genade: het kwaad huist in ieders hart (vgl. Ps 51,7). Bij Paulus wordt deze intuïtie versterkt door de overtuiging dat Christus "gestorven is voor allen";<sup>77</sup> allen moesten dus verlost worden. Als de zonde niet

universeel was geweest, zouden er mensen zijn die geen verlossing nodig hadden.

De Wet betekende geen geneesmiddel tegen de zonde, want zelfs als de zondige mens toegeeft dat de Wet goed is en hij haar zou willen onderhouden, moet hij vaststellen: "Ik doe niet het goede dat ik wil, maar het kwade dat ik niet wil" (Rom 7,19). Om haar kwaadaardigheid nog duidelijker te tonen, bedient de macht van de zonde zich van de wet, door deze te laten overtreden (7,13). En de zonde leidt tot de dood,<sup>78</sup> hetgeen de zondige mens een wanhoopskreet ontlokt: "Rampzalige mens die ik ben! Wie zal mij bevrijden van dit bestaan ten dode?" (Rom 7,24). Zo blijkt duidelijk hoe groot de behoefte is aan verlossing.

Op een heel andere toonhoogte maar met nog grotere kracht getuigt ook de Apokalyps van de verwoestingen die het kwaad in de wereld van de mensen aanricht. In dit boek wordt "Babylon" beschreven, "de moeder van de hoeren" die in haar gruwelen "de koningen van de aarde" en "de bewoners van de aarde" heeft meegesleept en die "dronken was van het bloed van de heiligen en het bloed van Jezus' getuigen" (Apk 17,1-6). "Haar zonden hebben zich opgestapeld tot aan de hemel" (18,5). Het kwaad ontketent verschrikkelijke rampen, maar zal niet het laatste woord hebben. Gevallen is Babylon (18,2). Vanuit de hemel daalt "de heilige stad, het nieuwe Jeruzalem" neer, "de tent van God bij de mensen" (21,2-3). Tegen de woekering van het kwaad verzet zich het heil dat van God komt.

### 3. God, bevrijder en redder

#### a) In het Oude Testament

31. Vanaf de aanvang van zijn geschiedenis heeft Israël *bij de uittocht uit Egypte* de HEER ervaren als bevrijder en redder: daarvan getuigt de bijbel, waarin wordt beschreven hoe Israël aan de overheersing door Egypte is ontkomen, toen



het door de zee trok (Ex 14,21-31). De wonderbare doortocht door de zee werd een van de voornaamste onderwerpen om God te loven.<sup>79</sup> De uittocht uit Egypte, samen met het binnentrekken in het beloofde land (Ex 15,17) werd het belangrijkste dat in de geloofsbelijdenis werd uitgezegd.<sup>80</sup>

Er dient een theologische betekenis te worden toegekend aan de formuleringen waarmee het Oude Testament de tussenkomst van de Heer bij dit reddend gebeuren, dat van zo fundamentele betekenis was voor Israël, onder woorden brengt: de HEER “heeft Israël doen uitgaan” uit Egypte, “het slavenhuis” (Ex 20,2; Dt 5,6), Hij heeft het “doen optrekken” naar “een land dat goed is en ruim, een land dat overvloedig van melk en honing” (Ex 3,8.17), Hij heeft het “weggerukt” van hun onderdrukkers (Ex 6,6;12,27), Hij heeft het “verlost”, zoals men slaven vrijkoopt (*pada*: Dt 7,8) of door zich te beroepen op het recht van verwantschap (*ga'al*: Ex 6,6; 15,13).

Als voortzetting van de ervaring bij de uittocht in Egypte mag Israël *in het land van Kanaän* opnieuw de bevrijdende en reddende tussenkomst genieten van God. Wanneer Israël door vijandige volken onderdrukt wordt omdat het ontrouw is geweest aan God, roept het Hem te hulp. De Heer doet dan een “rechter” opstaan als “redder”.<sup>81</sup>

In de droeve situatie van de *ballingschap* – nadat men het Land verloren had – moet de *Tweede Jesaja*, een profeet van wie de naam onbekend is, aan de ballingen een ongehoorde boodschap aankondigen: de Heer zou zijn bevrijdende tussenkomst uit het begin – die bij de uittocht uit Egypte – herhalen en zelfs overtreffen. Hij zou aan de nakomelingen van zijn uitverkorenen, Abraham en Jakob (Js 41,8) laten zien dat Hij “verlosser” (*go'el*) is door hen terug te nemen van hun meesters in den vreemde, de Babyloniërs.<sup>82</sup> “Ik, Ik alleen ben de HEER, en buiten Mij is er geen redder. Ik kondig aan, red en laat Mij horen” (Js 43,11-12). De HEER zal door alle stervelingen erkend worden als “redder” en “verlosser” (Js 49,26).

Na de terugkeer van de ballingen, die volgens de Tweede Jesaja ophanden zou zijn, en spoedig ook werkelijkheid wordt – maar op weinig spectaculaire wijze –, breekt de hoop door op een *eschatologische bevrijding*: geestelijke erfgenamen van de profeet uit de ballingschap kondigden aan dat de verlossing van Israël die nog zou komen, tot stand zou komen als een goddelijk ingrijpen aan het eind der tijden.<sup>83</sup> Ook de messiaanse vorst van het einde der tijden kan worden voorgesteld als redder van Israël (Mi 4,14-5,5).

In talrijke psalmen krijgt het *heil* een *individuele* dimensie. Wanneer de Israëliet te kampen heeft met ziekte of vijandige intriges, kan hij de Heer aanroepen om bescherming tegen dood of onderdrukking.<sup>84</sup> Hij kan God ook hulp vragen voor de koning (Ps 20,10). Hij vertrouwt op Gods reddend ingrijpen (Ps 55,17-19). Van de andere kant brengen de gelovigen, en met name de koning (Ps 18 = 2S 22) God dank voor de hulp die ze ontvingen en voor het einde van de onderdrukking.<sup>85</sup>

Bovendien hoopt Israël dat God “hem zal verlossen van al zijn zonden” (Ps 130,8).

In enkele teksten verschijnt de gedachte aan een *heil na de dood*. Wat voor Job nog maar een vonkje hoop was (“Mijn vrijkoper leeft”: Job 19,25) wordt tot vaste verwachting in een psalm: “Maar God koopt mijn leven vrij. Hij haalt mij terug uit de greep van het dodenrijk” (Ps 49,16). Zo zegt de psalmist in psalm 73,24: “Uiteindelijk neemt U mij met glorie op.” God kan dus niet enkel de macht van de dood knevelen en haar beletten zijn gelovige van Hem te scheiden (Ps 6,5-6), maar Hij kan bovendien deze gelovige over de dood heen leiden tot een delen in zijn heerlijkheid.

Het *Boek Daniël* en de *deuterocanonieke geschriften* komen op het onderwerp van het heil terug en werken het verder uit. Volgens de apokalyptische verwachting zal verheerlijking van de “wijzen” (Da 12,3) – ongetwijfeld worden daarmee mensen bedoeld die de Wet ondanks de vervolging trouw bleven – volgen op de opstanding der doden (12,2). In het tweede boek van de

Makkabeeën wordt krachtig de vaste hoop uitgesproken dat de martelaren zullen opstaan “voor een eeuwig leven” (2Mak 7,9).<sup>86</sup> Volgens het *Boek der Wijsheid* “hebben de mensen geleerd ... en zijn zij gered door de wijsheid” (W 9,19). Omdat de rechtvaardige “kind is van God”, zal God “het voor hem opnemen en hem redden uit de hand van zijn tegenstanders” (2,18), door hem tegen de dood te beschermen of door hem over de dood heen te redden, want “de hoop” van de rechtvaardigen is “vervuld van de hoop op onsterfelijkheid” (3,4).

#### b) In het Nieuwe Testament

32. Door God voor te stellen als redder zet het Nieuwe Testament de lijn van het Oude Testament door. Reeds in het begin van het Lucas-evangelie roemt Maria God, haar “redder” (Lc 1,47), en Zacharias zegt “de Heer, de God van Israël omdat Hij ... een reddende kracht heeft opgewekt voor zijn volk” (Lc 1,68); het thema van het heil komt viermaal terug in het “Benedictus”,<sup>87</sup> met verduidelijkingen daarna: vanuit het verlangen bevrijd te worden van zijn vijanden (1,71.74) komt men tot het verlangen naar vergeving van zijn zonden (1,77). Paulus verkondigt dat het evangelie “een goddelijke kracht is tot redding van ieder die erin gelooft” (Rom 1,16).

Om bevrijding en heil te bewerken bedient God zich in het Oude Testament van mensen als instrument, en dezen krijgen, zoals we zagen, soms de titel van redder, een titel die vaker aan God zelf wordt gegeven. In het Nieuwe Testament komt de titel van ‘verlosser’ (*lutrôtès*) slechts eenmaal voor, en wordt dan toegeschreven aan Mozes, die als zodanig door God werd gezonden (Hnd 7,35).<sup>88</sup> Wat de titel ‘redder’ betreft, deze wordt toegeschreven aan God en aan Jezus. De naam Jezus alleen al doet denken aan het heil dat God schenkt; het eerste evangelie wijst er meteen op, en verduidelijkt dat het zal gaan om een geestelijk heil: het kind dat de maagd Maria heeft ontvangen zal “de naam Jezus krijgen, want hij is degene die zijn volk zal redden uit hun zonden” (Mt 1,21). In het evangelie van

Lucas verkondigen de engelen aan de herders: “Vandaag is uw redder geboren” (Lc 2,11). Het vierde evangelie biedt een wijder perspectief doordat het de Samaritanen laat verkondigen dat Jezus “werkkelijk de redder is van de wereld” (Joh 4,42).

Men ziet dat in de evangelies, de Handelingen van de Apostelen en de authentieke Brieven van Paulus het Nieuwe Testament maar zeer spaarzaam de titel van redder gebruikt.<sup>89</sup> De terughoudendheid is te verklaren uit het feit dat deze titel in de hellenistische wereld veel werd gebruikt; daar werd ze gegeven aan godheden als Asclepios, een goddelijke geneesheer, en aan vergoddelijkte vorsten die zich voordeden als redders van het volk. De titel kon dus dubbelzinnig lijken. Bovendien had het begrip ‘heil’ in de Griekse wereld een sterk individualistische en fysieke bijklank, terwijl het nieuwtestamentische begrip als erfenis uit het Oude Testament een collectieve ruimte en geestelijke openheid bezat. Maar geleidelijk verdween het gevaar van dubbelzinnigheid. De pastorale brieven en de tweede brief van Petrus gebruiken vaak de titel van redder, en passen die toe op God of op Christus.<sup>90</sup>

In het openbaar leven van Jezus wordt de heilskracht die in Hem aanwezig is niet alleen op geestelijk niveau zichtbaar, zoals in Lc 19,9-10, maar ook – en vaak – op lichamelijk niveau. Jezus redt de zieken door hen te genezen;<sup>91</sup> Hij wijst erop: “uw vertrouwen is uw redding.”<sup>92</sup> Zijn leerlingen smeken Hem hen te redden uit het gevaar, en Hij redt hen.<sup>93</sup> Hij bevrijdt zelfs van de dood.<sup>94</sup> Wanneer Hij aan het kruis hangt, herinneren zijn tegenstanders Hem spottend eraan dat Hij “anderen heeft gered”, en dagen Hem uit “zichzelf te redden door van het kruis af te komen”.<sup>95</sup> Maar voor zichzelf wijst Jezus dat soort heil af, want Hij is gekomen om “zijn leven te geven als losgeld (*lutron*: middel ter bevrijding) voor velen”.<sup>96</sup> Men had van Hem een nationale bevrijder willen maken,<sup>97</sup> maar Hij had het niet gewild. Hij bracht een heel ander soort van heil.

Johannes' theologische bezinning gaat uitdrukkelijk over de relatie tussen het heil en het joodse volk: "De redding komt uit de joden" (Joh 4,22). Jezus zegt dit in verband met de tegenstelling tussen de eredienst van de joden en die van de Samaritanen, een tegenstelling die overwonnen zal worden doordat men God zal aanbidden "in geest en waarheid" (4,23). Aan het slot van deze passage erkennen de Samaritanen dat Jezus "de redder is van de wereld" (Joh 4,42).

De titel van redder wordt in het bijzonder aan de verrezen Jezus toegekend, want door de opstanding "heeft God Hem een hoge plaats gegeven aan zijn rechterhand als leidsman en redder om Israël te bekeren en het zijn zonden te vergeven" (Hnd 5,31). "Door niemand anders komt de redding" (4,12). Het perspectief is eschatologisch van aard. "Laat u redden uit dit ontaarde geslacht", waren de woorden van Petrus (Hnd 2,40), en Paulus hield de verrezen Jezus aan de bekeerde heidenen voor als degene "die ons redt van de komende toorn" (1Tes 1,10). "Des te zekerder is het dat wij, eenmaal gerechtvaardigd door zijn bloed, dankzij Hem gered worden van de toorn" (Rom 5,9).

Dit heil was aan het volk van Israël beloofd, maar de "volken" kunnen er voortaan deel aan hebben, want het evangelie is "een goddelijke kracht tot redding van ieder die erin gelooft, allereerst de joden, maar ook de Grieken".<sup>98</sup> De heilsverwachting die in het Oude Testament zo vaak en krachtig tot uiting komt, vindt haar vervulling in het Nieuwe.

#### 4. De uitverkiezing van Israël

##### a) In het Oude Testament

33. God is op de eerste plaats bevrijder en redder van een klein volk – met andere volken gelegen tussen twee grote rijken – omdat Hij dit voor zich heeft uitgekozen, en het een aparte plaats heeft toegekend met het oog op een speciale relatie met Hem en

een zending in de wereld. Voor het verstaan van het Oude Testament en van de gehele bijbel is het begrip uitverkiezing van fundamenteel belang.

Het is een hoofdkenmerk van het onderricht in Deuteronomium dat de HEER Israël heeft "uitgekozen" (*bachar*). Deze keuze van de Heer voor Israël is gebleken uit het ingrijpen van God om het te bevrijden uit Egypte, en het een land te schenken. Uitdrukkelijk ontkent Deuteronomium dat die keuze ingegeven werd door de grootsheid van Israël of zijn morele voortreffelijkheid: "Erken dus dat de HEER uw God u dit heerlijke land niet geeft vanwege uw verdiensten; u bent trouwens een hardnekkig volk" (9,6). Gods keuze berust enkel op zijn liefde en trouw: "omdat de Heer u liefhad en Hij de eed aan uw vaders wilde nakomen" (7,8).

Gekozen door God, is Israël geroepen "een heilig volk" te zijn (Dt 7,5; 14,2). Het woord 'heilig' (*qadosj*) is de term voor een situatie die in negatieve zin betekent: afgezonderd zijn van wat niet gewijd is, en in positieve zin: gewijd zijn aan de dienst van God. Door de uitdrukking 'heilig volk' te gebruiken, brengt Deuteronomium heel duidelijk de unieke situatie van Israël naar voren als van een volk dat is gaan behoren tot het gebied van wat godgewijd is, bijzonder eigendom van God is geworden en zijn bijzondere bescherming geniet. Tegelijk wordt benadrukt hoe belangrijk het is dat Israël ingaat op het initiatief van Godswege, en dat het dus noodzakelijk is zich dienovereenkomstig te gedragen. Op die manier maakt de theologie van de uitverkiezing zowel de heel eigen positie als de speciale verantwoordelijkheid duidelijk van het volk dat temidden van alle andere gekozen is om Gods persoonlijk bezit te zijn<sup>99</sup> en om heilig te zijn omdat God heilig is.<sup>100</sup>

In Deuteronomium is het volk niet het enige onderwerp van de uitverkiezing. Een van de meest fundamentele eisen in dit boek is dat de eredienst van de Heer gevierd wordt op de door de Heer gekozen *plaats*. De uitverkiezing van het volk wordt zichtbaar in de vermanende inleiding op de

wetten, maar in de wetten zelf gaat de uitverkiezing van Godswege geheel uit naar het éne heiligdom.<sup>101</sup> In andere boeken wordt aangegeven waar de plaats is van dat heiligdom, en wordt verband gelegd tussen deze goddelijke keuze en de uitverkiezing van een stam en een individu. De gekozen stam is die van Juda, waaraan de voorkeur gegeven wordt boven Efraïm,<sup>102</sup> de uitverkoren persoon is David.<sup>103</sup> Deze maakt zich meester van Jeruzalem en de Sion-vesting, die “de Stad van David” wordt (2S 5,6-7), waarnaar de ark van het verbond is overgebracht (2S 6,12). Zo heeft de Heer Jeruzalem (2Kr 6,5), en nauwkeuriger gezegd Sion (Ps 132,13) tot zijn woonplaats gekozen.

In woelige en veelbewogen tijden, waarin voor de Israëlieten er geen toekomst meer schijnt te zijn, blijven zij dankzij de zekerheid het uitverkoren volk van God zijn, vast hopen op Gods barmhartigheid en op zijn trouw aan zijn beloften. Tijdens de ballingschap grijpt de Tweede Jesaja terug op het thema van de uitverkiezing<sup>104</sup> om de ballingen te troosten, die zich door God in de steek gelaten waanden (Js 49,14). De tenuitvoerlegging van het oordeel van God had geen einde gemaakt aan de uitverkiezing van Israël; deze bleef van kracht, want ze berustte op de uitverkiezing van de patriarchen.<sup>105</sup> De Tweede Jesaja verbindt de gedachte van uitverkiezing met die van dienst, door Israël voor te stellen als de “Dienaar van de HEER”,<sup>106</sup> bestemd tot “licht van de volken” (49,6). Uit deze teksten blijkt duidelijk dat de uitverkiezing, die grondslag van hoop, verantwoordelijkheid met zich meebracht: Israël moest ten overstaan van de volken de “getuige” zijn van de éne God.<sup>107</sup> Door dit getuigenis uit te dragen zal de Dienaar in staat zijn de HEER te kennen zoals Hij is (43,10).

De uitverkiezing van Israël brengt niet met zich mee dat de andere volken verworpen zouden worden. Integendeel, de vooronderstelling is dat de andere volken ook aan God toebehoren, want “aan Hem behoort de aarde met al wat erop is” (Dt 10,14), en God “wees bezit toe aan de volken” (32,8). Wanneer Israël door God

“mijn eerstgeboren zoon” wordt genoemd (Ex 4,22; Jr 31,9) of “de eerste vrucht van zijn oogst” (Jr 2, 3) wordt met deze beelden tegelijk uitgedrukt dat de andere volken ook deel uitmaken van Gods familie en oogst. Deze interpretatie van de uitverkiezing is typerend voor de bijbel in zijn geheel.

34. In hetgeen Deuteronomium leert over de uitverkiezing van Israël ligt, zoals we zagen, de nadruk op het initiatief dat van God uitgaat, maar wordt ook benadrukt dat de relatie tussen God en zijn volk veeleisend is. Niettemin kon het geloof in de uitverkiezing ontaarden in een hoogmoedig gevoel van meerwaardigheid. De profeten hebben zich ingespannen om deze scheefgroei tegen te gaan. In een godsspraak relativeert Amos de uitverkiezing en schrijft aan andere volken het voorrecht toe van een uittocht die te vergelijken is met die welke aan Israël geschonken werd (Am 9,7). Een andere godsspraak verklaart dat de uitverkiezing tot consequentie heeft dat er van Gods kant een grotere gestrengheid is: “U alleen heb Ik uitverkoren uit al de geslachten van de aarde; daarom roep Ik u ter verantwoording voor al uw ongerechtigheden” (Am 3,2). Amos houdt staande dat de Heer Israël op een speciale en unieke manier heeft uitgekozen. In deze samenhang heeft het werkwoord ‘kennen’ een betekenis die dieper en inniger is dan die van een bewustwording van het bestaan. Veelmeer dan een eenvoudige verstandelijke handeling drukt het een intieme persoonlijke relatie uit. Maar deze relatie brengt wel heel eigen morele eisen met zich mee. Als Gods volk moet Israël leven als volk van God. Schiet het in die plicht tekort, dan zal het ‘bezocht’ worden door een goddelijke gerechtigheid die veeleisender is dan voor de andere volken.

Het was voor Amos duidelijk dat uitverkiezing eerder *verantwoordelijkheid* dan *voorrecht* betekent. Natuurlijk gaat de keuze voorop en komt de eis daarna. Evengoed blijft het waar dat de uitverkiezing van Israël door God een hogere graad van verantwoordelijkheid met zich meebrengt.

Door daarop te wijzen verdreef de profeet het waanidee dat het uitverkoren volk greep had op God.

De hardnekkige weerspanning van het volk en zijn koningen leidde tot de ramp van de ballingschap, die door de profeten was aangekondigd. “De HEER zei: ‘Ook Juda duld Ik niet meer onder mijn ogen en Ik zal het wegvagen, zoals Ik Israël heb weggevaagd. Deze stad, die Ik heb uitverkoren, Jeruzalem en de tempel, waarvan Ik gezegd heb dat mijn naam daar zou zijn – Ik zal ze verwerpen’” (2 K 23,27). Dit besluit van God heeft zijn volledige uitwerking gehad (2K 25,1-21). Maar op het moment dat er gezegd werd; “De twee stammen die de Heer had uitverkoren heeft Hij verworpen” (Jr 33,24), wordt deze bewering uitdrukkelijk door de Heer tegengesproken: “Ik herstel hen in hun vroegere staat en ontferm mij over hen” (Jr 33,26). Reeds de profeet Hosea had aangekondigd, dat in een tijd dat Israël voor God zou geworden zijn “Niet-mijn-volk” (Hos 1,8), God hem zeggen zou: “u bent mijn volk” (Hos 2,25). Jeruzalem zou worden herbouwd; aan de herrezen Tempel voorspelde de profeet Haggai een grotere heerlijkheid dan die van de Tempel van Salomon (Hag 2,9). Zo werd de uitverkiezing op plechtige wijze opnieuw bevestigd.

#### b) In het Nieuwe Testament

35. De uitdrukking ‘uitverkoren volk’ staat niet in de evangeliën, maar de overtuiging dat Israël het door God verkozen volk is, is een basisgegeven dat daarin met andere woorden wordt weergegeven. Matteüs past op Jezus een godsspraak van Micha toe waarin God over Israël spreekt als over *zijn* volk; over het in Betlehem geboren kind zegt God: “Hij zal herder zijn van *mijn* volk Israël” (Mt 2,6; Mi 5,3). Gods keuze en zijn trouw jegens het uitverkoren volk worden vervolgens weerspiegeld in de zending die door God aan Jezus wordt toevertrouwd: Hij is alleen gezonden “naar de verloren schapen van het huis van Israël” (Mt 15,24). Met gelijklopende woorden legt Jezus zelf

beperkingen op aan de eerste zending van zijn “twaalf apostelen” (Mt 10,2.5-6).

Maar door de tegenstand die Jezus van de kant van de notabelen ondervindt, ontstaat er een ander perspectief. Aan het slot van de parabel over de moordzuchtige wijnbouwers, die gericht is tot de “hogepriesters” en “de oudsten van het volk” (Mt 21,23), verklaart Jezus hun: “Het koninkrijk van God zal u ontnomen worden en gegeven worden aan een volk dat de vruchten van het koninkrijk voortbrengt” (Mt 21,43). Toch betekent dit woord niet dat een heidens volk in de plaats komt van het volk van Israël. Het nieuwe “volk” zal integendeel in continuïteit staan met het uitverkoren volk, want het zal tot “hoeksteen” hebben de “steen die de bouwlieden afgekeurd hadden” (21,42), namelijk Jezus, een zoon van Israël, en het zal bestaan uit Israëlieten, met wie “veel” (Mt 8,11) mensen zullen samengaan die afkomstig zijn uit “alle volken” (Mt 28,19). De belofte van Gods aanwezigheid bij zijn volk, die zo’n belangrijke waarborg was voor de uitverkiezing van Israël, gaat in vervulling door de aanwezigheid van de verrezen Heer bij zijn gemeenschap.<sup>108</sup>

In het Lucas-evangelie verkondigt de lofzang van Zacharias dat “God zich het lot heeft aangetrokken van *zijn volk*” (Lc 1,68) en dat de zoon van Zacharias tot opdracht zal hebben “voor de Heer uit te gaan” en “aan *zijn volk* te leren hoe ze gered kunnen worden door de vergeving van hun zonden” (Lc 1,76-77). Wanneer het kind Jezus in de tempel wordt opgedragen, omschrijft Simeon het heil dat God heeft gebracht als “een glorie voor uw volk Israël” (2,32). Later brengt een door Jezus verricht wonder de menigte ertoe te juichen: “God heeft naar zijn volk omgezien” (7,16).

Voor Lucas blijft er toch een spanning bestaan vanwege de tegenstand waar Jezus op stuit. Maar deze tegenstand is afkomstig van de leiders van het volk, niet van het volk zelf, dat Jezus zeer gunstig gezind is.<sup>109</sup> In de Handelingen van de Apostelen wijst Lucas erop dat veel joodse toehoorders van Petrus op de Pinksterdag en ook later, ingaan op zijn oproep tot

bekering.<sup>110</sup> Daarentegen wordt er in het verhaal van de Handelingen op gewezen dat Paulus tot driemaal toe, in Klein Azië, in Griekenland en te Rome, door de heftige tegenstand van de joden gedwongen wordt zich in zijn zending op de heidenen te richten.<sup>111</sup> Te Rome herinnert Paulus de voornaamste joden aan de godsspraak van Jesaja die de verharding voorspelde van “dit volk”.<sup>112</sup> Zo zijn er in het Nieuwe Testament evenals in het Oude Testament twee verschillende zienswijzen op dit door God verkozen volk.

Tegelijk ziet men dat de uitverkiezing geen voorrecht is dat alleen aan Israël is voorbehouden. Reeds in het Oude Testament werd aangekondigd dat “alle volken” de God van Israël zouden aanhangen.<sup>113</sup> In dezelfde gedachtegang kondigt Jezus aan dat “velen uit oost en west zullen komen en aan tafel zullen gaan met Abraham, Isaak en Jakob in het koninkrijk der hemelen”.<sup>114</sup> Eenmaal verreezen breidt Jezus de zending van de apostelen en het heilsaanbod uit tot “de gehele wereld”.<sup>115</sup>

Vandaar dat de eerste brief van Petrus, die gericht is aan hoofdzakelijk uit het heidendom afkomstige gelovigen, hen evenzeer als de uit het jodendom afkomstigen een “uitverkoren geslacht” noemt<sup>116</sup> en een “heilige natie”.<sup>117</sup> Ze waren geen volk, maar nu zijn ze “Gods volk”.<sup>118</sup> In de tweede brief van Johannes wordt de christengemeenschap waaraan ze gericht is, “*uitverkoren* vrouwe” (v. 1) en de gemeente van waaruit ze gestuurd is, “*uw uitverkoren* zuster” (v. 13) genoemd. Paulus aarzelt niet aan pasbekeerde heidenen te verklaren: “Wij zijn ervan overtuigd ... dat u door God bent *uitgekozen* (1Tes 1,4). Zo werd aan alle christenen de overtuiging meegegeven dat zij deelden in de goddelijke uitverkiezing.

36. In zijn brief aan de Romeinen geeft Paulus duidelijk aan dat het voor de uit het heidendom afkomstige christenen gaat om een delen in de uitverkiezing van Israël, het enige volk van God. De heidenen zijn “de wilde olijfboom” die geënt is op “de edele

olijf” om “deel te hebben aan het sap van de wortel” (Rom 11,17.24). Ze hebben dus geen reden om zich te verheffen boven de takken. “Bedenk dat de wortel jou draagt, en niet jij de wortel” (11,18).

Op de vraag of de uitverkiezing van Israël nog steeds van kracht is, geeft Paulus twee verschillende antwoorden; het eerste luidt dat de takken zijn weggebroken vanwege hun ongeloof (11,17.20), maar “een rest is overgebleven dankzij een genadige *uitverkiezing*” (11,5). Men kan dus niet zeggen dat God zijn volk heeft verstoten (11,1-2). “Israël heeft niet bereikt wat het nastreeft. Alleen het *uitverkoren deel* heeft zijn doel bereikt; de overigen zijn versteend” (11,7) In het tweede antwoord wordt gezegd dat diegenen onder de joden die “vijandig staan tegenover het evangelie” toch “Gods geliefden blijven krachtens zijn *uitverkiezing* omwille van de aartsvaders” (11,28), en Paulus voorziet dan ook dat zij ontferming zullen vinden (11,27.31). De joden blijven geroepen om, door het geloof, in innige verbondenheid te leven met God, “want God kent geen berouw over zijn genadegaven of zijn roeping” (11,29).

Nergens wordt in het Nieuwe Testament beweerd dat Israël verstoten zou zijn. Vanaf de vroegste tijden was de Kerk van oordeel dat de joden nog steeds belangrijke getuigen zijn van het goddelijk heilsbestel. Haar eigen bestaan ziet ze als een delen in de uitverkiezing van Israël en in de roeping die allereerst Israëls roeping is, ook al heeft slechts een klein deel van Israël er gehoor aan gegeven.

Als Paulus spreekt over de Voorzienigheid van God als over het werk van de pottenbakker die voor de heerlijkheid “voorwerpen van ontferming” (Rom 9,23) gereed maakt, wil hij niet beweren dat met die voorwerpen uitsluitend of voornamelijk heidenen worden bedoeld, maar dat ze heidenen en joden voorstellen, waarbij de joden enigszins voorop staan: “Hij heeft ons geroepen niet alleen uit de joden, maar ook uit de heidenvolken” (9,24).

Paulus wijst erop dat Christus, “geboren onder de Wet” (Gal 4,4), “dienaar is geweest van de besnedenen om de beloften aan de

aartsvaders waar te maken" (Rom 15,8); hetgeen betekent dat Christus niet alleen besneden is, maar zich ook in dienst heeft gesteld van de besnedenen, en wel omdat God zich tegenover de aartsvaders met beloften had verplicht, en het duidelijk moest zijn dat Hij zich daaraan hield. De apostel voegt eraan toe: "de heidenen moeten God verheerlijken vanwege zijn ontferming" (15,9) en niet vanwege zijn trouw, want wanneer zij toetreden tot het volk van God, is dat niet het gevolg van goddelijke beloften; het is een soort onverplichte aanvulling. Onder de volken zullen de joden dus als eersten God loven; vervolgens zullen ze de volken uitnodigen zich met het volk van God te verheugen (15,9b-10).

Met trots herinnert Paulus zelf er vaak aan dat hij van joodse afkomst is. 119 In Rom 11,1 voert hij zijn afkomst als "Israëliet, een afstammeling van Abraham uit de stam Benjamin", aan als bewijs dat God zijn volk niet heeft verstoten. In 2Kor 11,22 beroemt hij zich op deze afstamming en stelt hij die op gelijke hoogte als zijn titel van dienaar van Christus (11,23). Het is wel waar dat hij, volgens Fil 3,7, deze voorrechten die voor hem winst waren "omwille van Christus is gaan beschouwen als verlies". Maar zijn motief is dat deze voorrechten hem niet tot Christus hadden gebracht, maar juist van Hem hadden verwijderd.

In Rom 3,1-2 verzekert Paulus zonder aarzelen "dat de jood iets voor heeft op anderen, en dat besneden zijn nuttig is". Hij geeft daarvoor als eerste, buitengewoon belangrijke reden aan: "hun werden de godsspraken toevertrouwd". Andere redenen komen verderop, in Rom 9,4-5, en zijn een indrukwekkende reeks van gaven van God, en niet alleen van beloften: aan de Israëlieten behoort "het kinschap, de heerlijkheid, de verbonden, de wetgeving, de eredienst en de beloften; van hen zijn de aartsvaders en uit hen komt Christus lijfelijk voort" (Rom 9,4-5).

Maar Paulus maakt meteen de opmerking dat men niet kan volstaan met lijfelijk tot Israël te behoren, om er werkelijk toe te behoren en "kinderen van God" te zijn. Vóór alles moet men "kinderen van de

belofte" zijn (Rom 9,6-8), hetgeen volgens de apostel betekent Jezus Christus aanhangen, in wie "alle beloften van God zijn bevestigd" (2Kor 1,20). Volgens de brief aan de Galaten kan er maar één "nageslacht van Abraham" zijn, en dat nageslacht is Christus en zij die bij Hem horen (Gal 3,16.29). Maar de apostel benadrukt dat "God zijn volk niet heeft verstoten" (Rom 11,2). Aangezien "de wortel heilig is" (11,16) blijft Paulus bij zijn overtuiging dat uiteindelijk God in zijn ondoorgrondelijke Wijsheid alle Israëlieten opnieuw zal enten op de edele olijf (11,24); "heel Israël zal gered worden" (11,26).

Onze gemeenschappelijke wortels en dit eschatologisch toekomstbeeld zijn de redenen waarom de Kerk erkent dat het joodse volk de speciale positie inneemt van "oudste broeder", een positie die met geen van alle andere godsdiensten te vergelijken is. 120

## 5. Het verbond

### a) In het Oude Testament

37. Zoals we zagen heeft de uitverkiezing van Israël twee aspecten: ze is een liefdesgave waaruit een daaraan beantwoordende eis voortspuit. Het op de Sinaï gesloten verbond brengt dat dubbele aspect duidelijker aan het licht.

Evenals de theologie van de uitverkiezing is die van het verbond geheel en al theologie van het volk van de HEER. Tot zijn zoon aangenomen door de Heer (vgl. Ex 3,10; 4,22-23), krijgt Israël de opdracht in exclusieve trouw en volkomen verbondenheid met Hem te leven. Zo is dus het begrip verbond krachtens zijn definitie zelf in tegenspraak met de onjuiste overtuiging, dat de uitverkiezing van Israël automatisch zijn bestaan en geluk zou waarborgen. De uitverkiezing moest veeleer verstaan worden als een roeping waaraan Israël in zijn leven als volk gestalte moest geven. Evenzeer als van de kant van God eiste het sluiten van een verbond van de

kant van Israël een keuze te doen en een besluit te nemen.<sup>121</sup>

Het woord *beriet*, gewoonlijk vertaald door 'verbond', wordt niet alleen gebruikt in het verhaal van de Sinaï,<sup>122</sup> maar komt ook voor in verschillende bijbelse tradities, met name die welke betrekking hebben op Noach, Abraham, David, Levi en het levitisch priesterschap; het komt frequent voor in Deuteronomium en in de deuteronomische geschiedschrijving. In iedere context zijn de nuances van het woord verschillend. Soms is de gebruikelijke vertaling van *beriet* door 'verbond' niet nauwkeurig. Het woord kan de ruimere betekenis hebben van 'verbintenis', min of meer synoniem zijn met 'eed', en een belofte of plechtige toezegging uitdrukken.

*Verbintenis jegens Noach* (Gn 9,8-17). Na de zondvloed kondigt God Noach en zijn zonen aan dat Hij een verbintenis (*beriet*) met hen en met alle levende wezens wil aangaan. Aan Noach noch aan zijn nakomelingen wordt enige verplichting opgelegd. God gaat de verbintenis aan zonder enig voorbehoud. Deze onvoorwaardelijke verbintenis van God jegens zijn schepping is de grondslag van alle leven. Dat het een eenzijdige verbintenis is, dat wil zeggen zonder welke eis dan ook aan de tegenpartij, blijkt duidelijk uit het feit dat er uitdrukkelijk ook de dieren bij zijn inbegrepen ("alle dieren die uit de ark zijn gekomen": 9,10). De regenboog wordt gegeven als teken van de verbintenis die God is aangegaan. Als hij hoog in de wolken staat, zal God zich zijn "altijddurend verbond" met "alles wat op aarde leeft" herinneren (9,16).

*Verbintenis jegens Abraham* (Gn 15,1-21; 17,1-26). Volgens Gn 15 gaat de HEER een verbintenis aan jegens Abraham met de volgende woorden: "Aan uw nakomelingen schenk Ik dit land" (15,18). In het verhaal wordt niets gezegd over een wederzijdse verplichting. Het eenzijdig karakter van de verbintenis wordt bevestigd door de plechtige rite die aan Gods spreken vooraf gaat. Het gaat om een zelfvervloekingsrite: door tussen de twee helften van de gedode dieren door te lopen roept degene die een

verbintenis op zich neemt, een soortgelijk lot over zich af, wanneer hij zijn verplichtingen niet zou nakomen (vgl. Jr 34,18-20). Zou het in Genesis 15 gegaan zijn om een verbond met wederzijdse verplichtingen, dan zouden beide partijen aan deze rite hebben moeten meedoen. Maar dat is niet het geval. Alleen de HEER, hier voorgesteld als een "vurige fakkel" (15,17), gaat tussen de stukken door.

De belofte-kant van Gn 15 vindt men terug in Gn 17, maar er wordt een bevel aan verbonden. God legt Abraham een algemene verplichting tot onberispelijk gedrag op (17,1) en geeft een bijzonder en concreet voorschrift, de besnijdenis (17,10-14). De woorden: "Richt uw schreden naar Mij en gedraag u onberispelijk" (17,1) doelen op een totale en onvoorwaardelijke afhankelijkheid jegens God. Vervolgens wordt een *beriet* beloofd (17,2) en omschreven: beloften van buitengewone vruchtbaarheid (17,4-6) en land dat geschonken wordt (17,8). Deze beloften zijn aan geen voorwaarden gebonden en op dit punt verschillen ze van het verbond op de Sinaï (Ex 19,5-6). Het woord *beriet* komt in dit hoofdstuk 17 maal voor in de grondbetekenis van plechtige verzekering, maar beoogt iets meer dan een belofte: hier wordt een eeuwige band geschapen tussen God en Abraham en diens nageslacht: "Ik zal uw God zijn" (Gn 17,8).

De besnijdenis is het 'teken' van de verbintenis jegens Abraham, zoals de regenboog het teken is van de verbintenis jegens Noach, met dit verschil dat de besnijdenis afhankelijk is van een menselijke beslissing. Het is een merkteken dat bepalend is voor hen die de weldaad kennen van Gods belofte. Maar wie dit merkteken niet droegen, zouden verwijderd worden uit het volk omdat ze het ontheiligd hadden (Gn 17,14).

38. *Verbond van de Sinaï*. De tekst van Ex 19,4-8 laat de fundamentele betekenis zien van het verbond van God met Israël. De gebruikte dichterlijke symboliek – "op adelaarsvleugelen dragen" – maakt heel duidelijk hoezeer het verbond op heel



natuurlijke wijze past in het diep ingrijpende bevrijdingsproces dat begon bij de doortocht door de zee. Heel de verbondsgedachte gaat terug op dat goddelijk initiatief. De verlossingsdaad van de HEER bij de uittocht uit Egypte vormt voorgoed de grondslag voor de eis van trouw en volgzzaamheid jegens Hem.

Het enige juiste antwoord op deze verlossingsdaad is een voortdurende dankbaarheid die blijkt uit een oprechte gehoorzaamheid. "Als u naar mijn woord luistert en mijn verbond onderhoudt ..." (19,5a): deze bepalingen mogen niet worden beschouwd als een van de pijlers waarop het verbond berust, maar veeleer als een voorwaarde die vervuld moet worden om te blijven genieten van de door Heer beloofde zegeningen. De aanvaarding van het aangeboden verbond houdt enerzijds een aantal verplichtingen in, en staat anderzijds borg voor een speciale positie: "U zult mijn bijzonder eigendom (*segoella*) zijn." Met andere woorden: "u zult mijn priesterlijk koninkrijk en mijn heilig volk zijn" (19,5b.6).

De in Ex 24,3-8 aangekondigde sluiting van het verbond wordt in de tekst van 24,3-8 voltrokken. De verdeling van het bloed in twee gelijke delen dient als voorbereiding op de viering van de rite. De helft van het bloed wordt uitgegoten over het aan God gewijde altaar, terwijl de andere helft gesprenkeld wordt over de verzamelde Israëlieten, die op die manier tot heilig volk van de Heer gewijd worden, en bestemd tot zijn dienst. Het begin (19,8) en het einde (24,3.7) van het groot gebeuren van de verbondssluiting van het verbond worden gekenmerkt door de herhaling van eenzelfde formule waarmee het volk zich verbindt: "Alles wat de HEER zegt zullen wij volbrengen."

Aan deze verbintenis heeft men zich niet gehouden. De Israëlieten hebben het gouden kalf aanbeden (Ex 32,1-6). Het verhaal over deze ontrouw en de gevolgen daarvan vormt een bezinning op de breuk en het herstel van het verbond. Het volk heeft zich Gods toorn op de hals gehaald, en Hij spreekt erover het te verdelen (32,10) Maar de herhaalde voorspraak van

Mozes, 123 het optreden van de levieten tegen de afgodendienaars (32,26-29) en het berouw van het volk (33,4-6) maken dat God ervan afziet zijn dreigement uit te voeren (32,14), en zich bereid verklaart opnieuw met zijn volk mee te trekken (33,14-17). God neemt het initiatief om het verbond te herstellen (34,1-10). Deze hoofdstukken weerspiegelen de overtuiging dat van het begin af aan Israël geneigd is geweest zich niet aan het verbond te houden, maar dat God daarentegen steeds weer opnieuw de betrekkingen heeft hervat.

Het verbond is zeer zeker een menselijke manier om de betrekkingen van God met zijn volk voor te stellen. Zoals alle soortgelijke menselijke voorstellingen geeft het op onvolmaakte wijze de betrekking weer tussen het goddelijke en het menselijke. Het doel van het verbond wordt heel eenvoudig omschreven: "Ik zal uw God zijn en u zult mijn volk zijn" (Lv 26,12; vgl. Ex 6,7). Men mag het verbond niet verstaan als een eenvoudig tweezijdig contract, want God kan niet op dezelfde wijze als mensen aan verplichtingen onderworpen worden. Niettemin konden de Israëlieten dankzij het verbond een beroep doen op Gods trouw. De verbintenis kwam niet alleen van de kant van Israël. De HEER had zich verplicht het land te schenken en weldoende temidden van zijn volk aanwezig te zijn.

*Het verbond in Deuteronomium*, In Deuteronomium en ook in de redactie van de historische boeken die van Deuteronomium afhangen (Jozua – Koningen) wordt onderscheid gemaakt tussen "wat God onder ede aan de vaders gezwoeren heeft" met betrekking tot de schenking van het land (Dt 7,12; 8,18), en het verbond met de mensen die bij de Horeb aanwezig waren (5,2-3). Dit verbond is als het ware een eed van trouw aan de Heer (2K 23,1-3). Daar het naar Gods bedoeling blijvend zou zijn (Dt 7,9.12) eist het de trouw van het volk. Het woord *beriet* heeft vaak met name betrekking op de decaloog, eerder dan op de relatie tussen de Heer en Israël waarvan de decaloog deel uitmaakt: de Heer "heeft u toen zijn *beriet* bekend

gemaakt, de tien geboden die Hij u heeft bevolen uit te voeren".<sup>124</sup>

Wat in Dt 5,3 gezegd wordt, verdient bijzondere aandacht, want daarin wordt duidelijk gezegd dat het verbond geldt voor de op dat moment levende generatie (vgl. ook 29,14). Dit vers heeft een soort sleutelfunctie voor het verstaan van het hele boek. Er is geen afstand in tijd meer tussen de generaties. Het verbond van de Sinaï wordt tegenwoordig gesteld; het is "met ons gesloten, met iedereen die hier vandaag nog in leven is".

*De verbintenissen jegens David.* Deze beriet ligt in het verlengde van die welke aan Noach en Abraham zijn gegeven: belofte van Gods kant, zonder een daaraan beantwoordende verplichting voor de koning. David en zijn huis genieten voortaan de gunst van God, die zich onder ede verplicht tot een "eeuwig verbond".<sup>125</sup> De aard van dat verbond wordt door God omschreven met de woorden: "Ik zal een vader voor hem zijn en hij zal mijn zoon zijn."<sup>126</sup>

Omdat het een onvoorwaardelijke belofte is, kan het verbond met Davids huis niet worden verbroken (Ps 89,29-38). Begaat Davids opvolger een misstap, dan zal God hem straffen zoals een vader zijn zoon straft, maar Hij zal hem zijn gunst niet ontnemen (2S 7,14-15). Het perspectief verschilt heel sterk van dat van het Sinaï-verbond, waar Gods gunst aan een voorwaarde is verbonden: dat Israël zich houden zal aan het verbond (Ex 19,5-6).

39. *Een nieuw verbond in Jr 31,31-34.* In Jeremia's tijd bleek op tragische wijze dat Israël niet in staat was om het Sinaï-verbond te onderhouden, met als gevolg de inname van Jeruzalem en de verwoesting van de Tempel. Maar Gods trouw jegens zijn volk bleek toen uit de belofte van een "nieuw verbond" dat, zo zegt de Heer, "niet zal zijn zoals het verbond dat Ik met hun voorvaders heb gesloten, toen Ik hen bij de hand nam om hen uit Egypte te leiden; want dit verbond hebben zij verbroken" (Jr 31,32). Na het verbreken van het Sinaï-verbond zal het nieuwe verbond het volk van God de

mogelijkheid bieden om opnieuw te beginnen. De godsspraak kondigt geen verandering aan in de Wet, maar een nieuwe relatie met Gods wet, in de zin van een inwendig beleven ervan. Niet langer zal de wet door God "op stenen gegrift" worden,<sup>127</sup> maar in "hun binnenste" worden geschreven (Jr 31,33), en dit zal borg staan voor een volkomen, geheel vrijwillige, volgzzaamheid, in plaats van de voortdurende weerspanning uit het verleden.<sup>128</sup> Het gevolg zal zijn dat men werkelijk op elkaar betrokken is en ieder een persoonlijke relatie heeft met de Heer, waardoor de aansporingen overbodig worden, die voorheen zo noodzakelijk waren en toch geen effect sorteerden, zoals de profeten bitter hadden ervaren. Deze ongehoorde nieuwheid zal een buitengewoon ruimhartig initiatief van de Heer tot grondslag hebben: de aan het volk geschonken vergiffenis voor al zijn misslagen.

De term 'nieuw verbond' komt in het Oude Testament verder niet voor, maar een godsspraak uit het Boek Ezechiël staat duidelijk in de lijn van de godsspraak uit Jr 31,31-34, wanneer daarin wordt aangekondigd dat aan het huis van Israël "een nieuw hart" geschonken zal worden en een "nieuwe geest", die Gods Geest zal zijn, en deze zal ervoor zorgen dat Gods wetten gehoorzaamd worden.<sup>129</sup>

In het jodendom van de Tweede Tempel meenden sommige Israëlieten dat het "nieuwe verbond"<sup>130</sup> in hun eigen gemeenschap tot stand was gekomen, doordat de Wet van Mozes nauwkeuriger nageleefd werd volgens de aanwijzingen van een "meester der gerechtigheid". Dat bewijst dat ten tijde van Jezus en Paulus de godsspraak uit het boek Jeremia in de belangstelling stond. Het is dan ook niet verwonderlijk dat de term 'nieuw verbond' verschillende keren in het Nieuwe Testament voorkomt.

b) In het Nieuwe Testament

40. Wanneer de geschriften van het Nieuwe Testament spreken over het

verbond van God met zijn volk, wordt dit voorgesteld als iets dat in vervulling is gegaan, dat wil zeggen als een gebeuren dat in wezen een doorlopende lijn vertoont en tevens een beslissende vooruitgang boekt. Dit brengt onvermijdelijk op bepaalde punten een breuk met zich mee.

De doorlopende lijn heeft allereerst betrekking op de verbondsrelatie, terwijl de breuken betrekking hebben op de instellingen van het Oude Testament, die geacht werden deze relatie tot stand te brengen en in stand te houden. In het Nieuwe Testament berust het verbond op een nieuwe grondslag, de persoon en het werk van Jezus Christus; de verbondsrelatie wordt daardoor dieper en wijder, en wordt toegankelijk voor alle mensen dankzij het christelijk geloof.

*De synoptische evangelies en de Handelingen van de Apostelen* gebruiken het woord 'verbond' weinig. In de kindsheidsevangelies verkondigt Zacharia's lofzang (Lc 1,72) aan dat de verbondsbelofte die God aan Abraham voor zijn nakomelingen gaf, in vervulling is gegaan. Het doel van de belofte was te komen tot een wederzijds relatie (Lc 1,73-74) tussen God en die nakomelingen.

Jezus' woorden bij het Laatste Avondmaal zijn van beslissende betekenis wanneer Hij zijn bloed tot "bloed van het verbond" (Mt 26,28; Mc 14,24), grondslag van het "nieuwe verbond" (Lc 22,20; 1Kor 11,25) maakt. De uitdrukking 'bloed van het verbond' herinnert aan de instelling van het Sinaï-verbond door Mozes (Ex 24,8), en suggereert dus dat het in het verlengde daarvan ligt, maar Jezus' woorden maken tegelijk een totaal nieuwe dimensie duidelijk; want terwijl bij het Sinaï-verbond een rituele besprenkeling had plaats gehad met het bloed van offerdieren, berust Christus' verbond op het bloed van een mens, die zijn dood als veroordeelde tot een milde gave omvormt, en zo van een gebeurtenis die een breuk betekende een verbondsgebeuren maakt.

Door te spreken over 'nieuw verbond' wordt dit nieuwe door Paulus en Lucas uitdrukkelijk onder woorden gebracht.

Tegelijk wordt met die term aangeduid dat hetgeen hier gebeurt, in het verlengde ligt van een andere tekst uit het Oude Testament, de godsspraak van Jr 31,31-34, waarin werd aangekondigd dat God een "nieuw verbond" zou sluiten. Jezus' woord over de beker verkondigt dat de profetie uit het boek Jeremia in vervulling is gegaan in zijn lijden. Zijn leerlingen delen in deze vervulling, omdat zij deelnemen aan "de maaltijd van de Heer" (1Kor 11,20).

In de Handelingen van de Apostelen (3,25) maakt Petrus een toespeling op de verbondsbelofte. Hij richt zich tot de joden (3,12), maar de door hem aangehaald tekst heeft tegelijk betrekking op "alle geslachten van de aarde" (Gn 22,18). Zo wordt te kennen gegeven dat het verbond voor iedereen toegankelijk is.

*De Apokalyps* toont een kenmerkende ontwikkeling: sprekend over het eschatologisch visioen van het "nieuwe Jeruzalem" wordt de verbonds-formule uitgesproken, maar in langere vorm: "zij zullen zijn volk zijn, en Hij, God-met-hen, zal hun God zijn" (21,3).

41. In *de brieven van Paulus* wordt meer dan eens gesproken over de kwestie van het verbond. Het "nieuwe verbond" dat gesticht is in het bloed van Christus (1Kor 11,25), heeft een verticale dimensie van vereniging met de Heer door "gemeenschap met het bloed van Christus" (1Kor 10,16) en een horizontale dimensie van vereniging van alle christenen "tot één lichaam" (1Kor 10,17).

Het apostelambt staat in dienst van het "nieuwe verbond" (2Kor 3,6), geen verbond "van de letter" zoals het Sinaï-verbond, maar "van de Geest", overeenkomstig de profetieën die beloven dat God zijn Wet "in hun hart zal schrijven" (Jr 31,33) en "een nieuwe geest" zal schenken, die zijn Geest zal zijn.<sup>131</sup> Verschillende malen zet Paulus zich af tegen de verbondswet van de Sinaï;<sup>132</sup> hij stelt daar de verbondsbelofte aan Abraham tegenover. De verbondswet is van latere datum en heeft een voorlopig karakter (Gal 3,19-25). De verbondsbelofte staat voorop en heeft een definitief karakter

(Gal 3,16-18). Vanaf het begin was zij voor iedereen toegankelijk.<sup>133</sup> Ze is in Christus in vervulling gegaan.<sup>134</sup>

Paulus verzet zich tegen de verbondswet van de Sinai, enerzijds in zoverre ze een concurrent kan zijn van het geloof in Christus ("De mens wordt niet gerechtvaardigd door de werken van de Wet, maar alleen door het geloof in Jezus Christus": Gal 2,16; Rom 3,28), en anderzijds omdat het een wettelijk systeem is van een bepaald volk, dat niet moet worden opgelegd aan gelovigen die uit de "naties" afkomstig zijn. Maar Paulus bevestigt wel dat "de oude *diathèkè*", dat wil zeggen de aan "Mozes" toegeschreven geschriften die men dient te lezen in het licht van Christus (2Kor 3,14-16), de status van openbaring hebben.

De stichting door Jezus van "het nieuwe verbond in (zijn) bloed" (1Kor 11,25) betekent voor Paulus geen breken met het verbond van God met zijn volk, maar een vervulling ervan. Paulus ziet ook "de verbonden" als voorrechten van de Israëlieten, zelfs wanneer zij niet in Christus geloven (Rom 9,4). Israël heeft een blijvende verbondsrelatie, en is nog steeds het volk waaraan de vervulling van het verbond beloofd is, want zijn gebrek aan geloof kan de trouw van God niet teniet doen (Rom 11,29). Zelfs als Israëlieten meenden dat het onderhouden van de Wet een middel was om hun eigen gerechtigheid te bewerken, kan toch Gods verbondsbelofte uit pure barmhartigheid (Rom 11,26-27) niet ongedaan gemaakt worden. De blijvende aard van deze belofte wordt benadrukt, doordat gezegd wordt dat Christus doel en voltooiing is waarheen de Wet het volk van God leidde (Gal 3,24). Voor veel joden hangt de sluier waarmee Mozes zijn gelaat bedekte, over het Oude Testament (2Kor 3,13-15), en verhindert hen daarin de openbaring van Christus te herkennen. Maar dat maakt deel uit van het mysterieus heilsplan van God, dat uiteindelijk zal leiden tot het heil van "geheel Israël" (Rom 11,26).

De "verbondsbeloften" worden uitdrukkelijk vermeld in Ef 2,12, om te

verkondigen dat de "volken" daar voortaan toegang toe hebben, omdat door Christus "de scheidsmuur", dat wil zeggen de Wet, is neergehaald die deze toegang aan niet-joden ontzegde (vgl. Ef 2,14-15).

Uit Paulus' brieven blijkt dus een dubbele overtuiging: de ontoereikendheid van de het wettelijke Sinai-verbond enerzijds, en van de andere kant het volledig van kracht zijn van de verbondsbelofte. Deze laatste gaat in vervulling door de rechtvaardiging door het geloof in Christus, die aangeboden wordt "allereerst aan de joden, maar ook aan de Grieken" (Rom 1,16) Doordat het joodse volk geweigerd heeft in Christus te geloven, is het in een tragische toestand van ongehoorzaamheid geraakt, maar het blijft "bemind", en draagt de belofte van Gods barmhartigheid (vgl. Rom 11,26-32).

42. *De brief aan de Hebreëen citeert in extenso de godsspraak over "het nieuwe verbond",<sup>135</sup> en verkondigt dat dit tot stand is gekomen door Christus, "middelaar van een nieuw verbond".<sup>136</sup> De brief toont de ontoereikendheid aan van de godsdienstige instituties van "het eerste verbond"; priesterschap en offers konden de belemmering van de zonden niet wegnemen noch een waarachtige bemiddeling tot stand brengen tussen het volk en God.<sup>137</sup> Die instituties zijn dus afgeschaft om plaats te maken voor het offer en het priesterschap van Christus (Heb 7,18-19; 10,9). Want door zijn verlossende gehoorzaamheid (Heb 5,8-9; 10,9-10) heeft Christus alle belemmeringen overwonnen, en voor alle gelovigen de toegang tot God geopend (Heb 4,14-16; 10,19-22). Zo is het verbondsplan voltrokken, dat door God in het Oude Testament was aangekondigd en voorafgebeeld. Het gaat niet om een eenvoudige hernieuwing van het Sinai-verbond, maar om het sluiten van een werkelijk nieuw verbond dat rust op een nieuwe grondslag, het persoonlijk offer van Christus (vgl. 9,14-15).*

Het "verbond" van God met David wordt niet uitdrukkelijk vermeld in het Nieuwe Testament, maar in een toespraak van Petrus, in de Handelingen, wordt een

verband gelegd tussen Jezus' opstanding en de door God aan David gezworen "eed" (Hnd 2,30), een eed die betrekking heeft op het verbond met David in Ps 89,4 en 132,11. In Hnd 13,34 wordt in een toespraak van Paulus een soortgelijk verband gelegd, door een uitdrukking te gebruiken van Jesaja 55,3 ("de gunstbewijzen die Ik aan David heb gezworen") welke in Jesaja's tekst duidt op een "eeuwig verbond". De opstanding van Jezus, "Davids zoon",<sup>138</sup> wordt op die wijze voorgesteld als de vervulling van de door God aan David gegeven verbondsbelofte.

De *conclusie* die uit al die teksten naar voren komt is dat de christenen beseften dat in hen op diepe wijze het verbondsplan werd voortgezet dat door de God van Israël in het Oude Testament bekend was gemaakt en tot stand gebracht. Israël blijft een verbondsrelatie onderhouden met God, want de verbondsbelofte is definitief en kan niet ongedaan gemaakt worden. Maar de christenen beseften dat zij leefden in een nieuwe fase van dit plan, in een fase die door de profeten was voorspeld en die was begonnen in Jezus' bloed, "bloed van het verbond" omdat het uit liefde was gestort (vgl. Apk 1,5b-6).

## 6. De Wet

43. Het Hebreeuwse woord *tora*, dat met 'wet' vertaald wordt, betekent meer nauwkeurig 'instructie', dat wil zeggen tegelijk onderrichting en richtlijn. De *Tora* is de hoogste bron van wijsheid.<sup>139</sup> Vanaf het bijbels tijdperk tot in onze dagen bekleedt de Wet een centrale plaats in de Geschriften van het joodse volk en in zijn godsdienstige praktijk. Vandaar dat reeds in de tijd van de apostelen de Kerk haar standpunt heeft moeten bepalen ten opzichte van de Wet, naar het voorbeeld van Jezus zelf die krachtens het gezag dat Hij had als Zoon van God, aan die Wet een eigen betekenis heeft gegeven.<sup>140</sup>

### a) De Wet in het Oude Testament

De Wet en de eredienst van Israël hebben door heel het Oude Testament heen een ontwikkeling doorgemaakt. De verschillende verzamelingen wetten<sup>141</sup> kunnen trouwens dienen als ijkpunten voor de chronologie van de Pentateuch.

*De gave van de Wet.* De Wet is allereerst een gave van God aan zijn volk. De gave van de Wet is het thema van een hoofdverhaal dat samengesteld is uit allerlei bronnen,<sup>142</sup> en van aanvullende verhalen,<sup>143</sup> waaronder die van 2K 22-23 een aparte plaats innemen omdat ze van belang zijn voor Deuteronomium. Ex 19-24 geeft de Wet een plaats in "het verbond" (*beriet*) dat de Heer met Israël sluit op de berg van God, tijdens een verschijning van God voor heel Israël (Ex 19-20), vervolgens voor Mozes alleen<sup>144</sup> en voor de zeventig vertegenwoordigers van Israël (Ex 24,9-11). Deze theofanieën en het verbond betekenen een speciale genade voor het erbij aanwezige en het toekomstige volk,<sup>145</sup> en de op dat moment geopenbaarde wetten zijn daarvan het duurzame onderpand.

Maar de verhalende overleveringen leggen ook een verband tussen de gave van de Wet en het verbreken van het verbond dat veroorzaakt wordt door de schending van het monotheïsme zoals dit in de decaloog wordt voorgeschreven.<sup>146</sup>

*'De geest van de wetten' volgens de Tora.* De wetten bevatten regels voor het zedelijk gedrag (ethiek), juridische regels (recht), rituele en culturele regels (een rijk geheel van godsdienstige en profane gewoonten). Het zijn concrete bepalingen, soms in absolute vorm geformuleerd (bijvoorbeeld de decaloog), soms in de vorm van bijzondere gevallen waarin algemene beginselen geconcretiseerd worden. Hun betekenis is dan dat ze een precedent vormen of als analogie dienen voor vergelijkbare situaties, en aanleiding geven tot verdere jurisprudentie, *halacha* geheten en verder uitgewerkt in de mondelinge wet, later de *misjna* genoemd. Veel wetten hebben een symbolische betekenis, in deze zin, dat ze een concreet beeld geven van onzichtbare waarden, zoals billijkheid,

maatschappelijke vrede, menselijkheid, enzovoorts. Niet al deze wetten waren normen waaraan men zich had te houden; sommige waren teksten die op school gebruikt werden om de toekomstige priesters, rechters of ambtenaren op te leiden; andere weerspiegelen idealen die door de profetische beweging werden ingegeven.<sup>147</sup> Ze werden allereerst toegepast in de stadjes en dorpen op het land (Verbondsboek), vervolgens in heel het koninkrijk van Juda en Israël en later in de over de wereld verspreide joodse gemeenschap.

Historisch gezien zijn de wetten uit de bijbel het resultaat van een lange geschiedenis van godsdienstige, morele en juridische tradities. Er staan veel elementen in die ze gemeen hebben met de beschaving van het oude Nabije Oosten. Literair en theologisch gezien is hun bron gelegen in de God van Israël die ze ofwel rechtstreeks heeft geopenbaard (de decaloog volgens Dt 5,22), of door tussenkomst van Mozes, die de opdracht kreeg ze af te kondigen. Onder de andere wetten is de decaloog inderdaad een aparte verzameling. De aanhef ervan<sup>148</sup> karakteriseert deze als het geheel van noodzakelijke voorwaarden om de vrijheid van de Israëlitische gezinnen en hun bescherming tegen iedere vorm van onderdrukking, zowel door afgoderij als door zedeloosheid en onrecht, te waarborgen. Nooit mogen in Israël opnieuw de zwakken door de machtigen worden uitgebuit zoals dat Israël in Egypte overkomen is.

Daarentegen ligt in de bepalingen van het Verbondsboek en van Ex 34,14-26 een geheel van menselijke en godsdienstige waarden vervat, en wordt aldus een gemeenschapsideaal geschetst dat van blijvende betekenis is.

De Wet is Israëlitisch en joods; ze is dus een bijzondere wet die bestemd is voor een bepaald volk in de geschiedenis. Maar wel heeft ze een voorbeeldfunctie voor heel de mensheid (Dt 4,6). Daarom is ze een eschatologisch goed dat aan alle volken is beloofd, aangezien ze zal dienen tot instrument van vrede (Js 2,1-4; Mi 4,1-3). Zij

vertegenwoordigt een visie op de mens vanuit godsdienstig oogpunt en een geheel van waarden die uitstijgen boven het volk en de historische omstandigheden waaraan de wetten in de bijbel voor een deel hun bestaan te danken hebben.

*Een spiritualiteit van de Tora.* Omdat in de geboden de zeer wijze wil van God zichtbaar werd, werden ze in maatschappelijk en persoonlijk leven van de Israëlieten steeds belangrijker. De Wet werd er alomtegenwoordig, vooral vanaf de ballingschap (zesde eeuw). Zo ontstond er een spiritualiteit die gekenmerkt werd door een grote verering van de *Tora*. Men zag het onderhouden ervan als de noodzakelijke vorm van de "vreze des Heren" en de volmaakte manier om God te dienen. De psalmen, Jezus Sirach en Baruch zijn in de Schrift zelf daarvan het bewijs. De psalmen 1; 19; 119, psalmen van de *Tora*, spelen een structurele rol in de ordening van het psalterium. De aan de mensen geopenbaarde *Tora* is tegelijk de ordenende gedachte van de geschapen kosmos. De gelovige joden vinden in de gehoorzaamheid aan die Wet hun vreugde en zegen, en zij hebben deel aan de universele scheppende wijsheid van God. Deze aan het joodse volk geopenbaarde wijsheid overtreft de wijsheid van de volken (Dt 4,6.8), met name die van de Grieken (Bar 4,1-4).

#### b) De Wet in het Nieuwe Testament

44. Bij Matteüs en Paulus, in de brief aan de Hebreëën en de Jakobusbrief vindt men een uitdrukkelijke theologische beschouwing over de betekenis van de Wet na de komst van Jezus Christus.

Het evangelie van *Matteüs* weerspiegelt de situatie van de kerkelijke gemeenschap van Matteüs na de val van Jeruzalem (70 n. Chr.). Jezus zegt duidelijk dat de Wet blijvende geldigheid heeft (Mt 5,18-19), maar in een nieuwe interpretatie, die Hij met zijn volle gezag geeft (Mt 5,21-48). Jezus "vervult" de Wet (Mt 5,17) door haar toe te spitsen: soms herroept Hij de letter van de Wet (echtscheiding, de wet van de

weerwraak), soms geeft Hij er een interpretatie van die zwaardere eisen stelt (moord, echtbreuk, eed) of milder is (sabbat). Grote nadruk legt Jezus op het dubbele gebod van liefde voor God (Dt 6,5) en voor de naaste (Lv 19,18), waaraan “heel de Wet en de profeten hangen” (Mt 22,34-40). Als nieuwe Mozes maakt Jezus, naast de Wet, Gods wil bekend aan de mensen, eerst aan de joden, daarna ook aan de volken (Mt 28,19-20).

Paulus heeft een *rijke theologie van de Wet*, maar deze is geen eenheid. De oorzaak daarvan is de aard van deze geschriften en het feit dat zijn denken zijn vorm zoekt op nog volledig onontgonnen theologisch terrein. Paulus kwam tot het nadenken over de Wet door hetgeen hij in zijn eigen geestelijk leven had meegemaakt, en door zijn apostolische arbeid. Vanuit zijn geestelijke ervaring, toen hij Christus ontmoette (1Kor 15,8), besefte Paulus dat zijn ijveren voor de Wet hem zozeer op een dwaalspoor had gebracht dat hij “de kerk van God was gaan vervolgen” (15,9; Fil 3,6) en dat hij, door zich aan Christus gewonnen te geven, dit ijveren dus afzwoer (Fil 3,7-9). Vanuit zijn apostolische arbeid, aangezien deze arbeid betrekking had op de niet-joden (Gal 2,7; Rom 1,5), kwam er een vraag aan de orde: vraagt het christelijk geloof dat van de niet-joden geëist moet worden zich te onderwerpen aan de voor het joodse volk bestemde Wet, en met name aan de door de Wet voorgeschreven leefregels die kenmerkend zijn voor de joodse identiteit (besnijdenis, voedingsvoorschriften, kalender)? Deze vraag met ‘ja’ beantwoorden zou natuurlijk voor Paulus’ apostolaat desastreus geweest zijn. In zijn worsteling met dit probleem liet de apostel het niet bij pastorale overwegingen, maar ging diep in op de leerstellige kant ervan.

Paulus wordt zich er scherp van bewust dat, door de komst van Christus als Messias, men gedwongen is de rol van de Wet opnieuw te bepalen. Want Christus is “het doel van de Wet” (Rom 10,4), zowel doel waarop ze gericht was, als eindpunt waar haar heerschappij eindigt, want niet langer moet de Wét leven schenken –

overigens was zij daartoe niet daadwerkelijk bij machte<sup>149</sup> – maar wordt een mens gerechtvaardigd en ontvangt hij het leven door het geloof in Christus.<sup>150</sup> De uit de doden verrezen Christus doet de gelovigen delen in zijn nieuwe leven (Rom 6,9-11) en staat borg voor hun heil (Rom 10,9-10).

Wat zal dan voortaan de rol zijn van de Wet? Paulus zoekt een antwoord op die vraag. Hij ziet de positieve betekenis van de Wet: ze is een voorrecht van Israël (Rom 9,4), “Gods Wet” (Rom 7,22); ze kan worden samengevat in het gebod van de naastenliefde,<sup>151</sup> ze is “heilig” en “geestelijk” (Rom 7,12.14). Volgens Fil 3,6 wordt door de Wet een zekere vorm van “gerechtigheid” vastgesteld. Van de andere kant ontstaat door de Wet de mogelijkheid dat men een keuze doet die ertegen ingaat: “... ik heb de zonde alleen leren kennen door de Wet. Ik zou van de begeerte geen weet hebben als de Wet niet zei: U zult niet begeren” (Rom 7,7). Paulus wijst vaak op deze keuze die onvermijdelijk met de gave van de Wet verbonden is, bijvoorbeeld, wanneer hij zegt dat het concrete menselijk bestaan (“het vlees”) of “de zonde” een mens beletten zich aan de Wet te houden (Rom 7,23-25), of dat de “letter” van de Wet uiteindelijk doodt, als haar de Geest ontbreekt die het mogelijk maakt de Wet te onderhouden (2Kor 3,6-7).

Door “letter” tegenover “geest” te zetten heeft de apostel een tweedeling gemaakt zoals hij het deed met Adam en Christus: waartoe Adam (dat wil zeggen een mens zonder de genade), in staat is, stelt hij tegenover hetgeen Christus (dat wil zeggen de genade) tot stand brengt. In het concrete leven van de vrome joden maakte de Wet feitelijk deel uit van een plan van God waarin de beloften en het geloof hun plaats hadden, maar Paulus wilde spreken over hetgeen de Wet uit zichzelf kan geven, als “letter”, dat wil zeggen, als de voorzienigheid buiten beschouwing wordt gelaten die de mens steeds vergezelt, tenzij hij zich een eigen gerechtigheid wil scheppen.<sup>152</sup>

In 1Kor 15,56 staat dat “de angel van de dood de zonde is, en de kracht van de

zonde de wet is"; daaruit volgt dat de Wet, omdat ze letter is, doodt, zij het niet rechtstreeks. Vandaar dat hetgeen Mozes deed, dienstwerk van de dood (2Kor 3,7) en van de veroordeling (3,9) genoemd kan worden. Toch was dit dienstwerk met een dergelijke heerlijkheid omringd (afglans van God) dat de Israëlieten zelfs niet naar het gelaat van Mozes konden opzien (3,7). Deze heerlijkheid boet wat van haar betekenis in, omdat er een hogere heerlijkheid bestaat (3,10), die van de "dienst van de Geest" (3,8).

45. De brief aan de Galaten verklaart dat "zij die zich beroepen op de werken van de Wet een vloek op zich hebben geladen", want de Wet vervloekt "ieder die zich niet houdt aan alle voorschriften in het boek van de Wet, en ze niet volbrengt".<sup>153</sup> De Wet wordt hier gesteld tegenover de weg van het geloof, die overigens ook door de Schrift wordt voorgehouden;<sup>154</sup> ze wijst op de weg van de werken waarbij we enkel aan onze eigen krachten worden overgelaten (3,12). Hiermee wil niet gezegd worden dat de apostel absoluut tegen ieder "werk" gekant zou zijn. Hij is alleen tegen de pretentie dat een mens zichzelf zou kunnen rechtvaardigen dankzij "de werken van de Wet". Maar hij is niet tegen de werken van het geloof – die overigens inhoudelijk vaak overeenkomen met de Wet –; ze worden mogelijk gemaakt dankzij de vitale vereniging met Christus. Hij verklaart juist dat "waar het op aankomt" "het door de liefde werkzame geloof is".<sup>155</sup>

Paulus beseft dat door de komst van Christus er een nieuw bestel is gekomen. De christenen leven niet langer onder de Wet, maar onder het bestel van het geloof in Christus (Gal 3,24-26; 4,3-7), dat het bestel van de genade is (Rom 6,14-15).

Over de centrale punten in de Wet (decaloog en alles wat in de geest is van de decaloog) zegt Gal 5,18-23 eerst: "als u zich door de Geest laat leiden, staat u niet onder de Wet" (5,18). Zonder de Wet nodig te hebben zult u zich spontaan onthouden van de "uitingen van een zondig leven" (5,19-21) en "vruchten voortbrengen van de Geest" (5,22). Paulus voegt eraan toe dat de Wet

niet tegen dergelijke dingen is (5,23), omdat de gelovigen alles zullen doen wat de Wet vraagt en zelfs meer dan dat, en zullen nalaten wat de Wet verbiedt. Volgens Rom 8,1-4 heeft "de wet van de Geest die in Jezus Christus het leven schenkt", in de onmacht van de Wet van Mozes voorzien, en maakt ze dat "de eis van de Wet vervuld wordt" in de gelovigen. Een van de doelstellingen van de verlossing was juist deze vervulling te verkrijgen!

In de *brief aan de Hebreëen* wordt de Wet gezien als een institutie die in haar tijd en op haar niveau van kracht was.<sup>156</sup> Maar tot werkelijke bemiddeling tussen het zondig volk en God is zij niet in staat (7,19; 10,1). Alleen Christus' bemiddeling is effectief (9,11-14). Het hogepriesterschap van Christus is nieuw van aard (7,11.15). Door de banden van de Wet met het priesterschap "volgt uit een verandering van priesterschap onvermijdelijk een verandering van wet" (7,12). Door dit te zeggen voegt de schrijver zich bij wat Paulus leert, volgens wie de christenen niet langer onder de Wet staan, maar onder het bestel van het geloof in Christus en van de genade. Wat de relatie met God betreft, legt de schrijver de nadruk niet op de naleving van de Wet, maar op "geloof", "hoop" en "liefde" (10,22.23.24).

Voor *Jakobus* en voor de eerste christelijke gemeenschap blijven de zedelijke geboden van de Wet tot leidraad dienen (2,11), maar zoals ze door de Heer zijn uitgelegd. De "koninklijke wet" (2,8), de wet van "het koninkrijk" (2,5) is het gebod van de naastenliefde.<sup>157</sup> Het is "de volmaakte wet die vrijmaakt" (1,25; 2,12-13), en het gaat erom die in praktijk te brengen dankzij een handelend geloof (2,14-26).

Dit laatste voorbeeld laat de verscheidenheid aan standpunten zien in het Nieuwe Testament met betrekking tot de Wet, en tegelijk hoezeer ze in wezen met elkaar overeenstemmen. Jakobus kondigt niet zoals Paulus en de brief aan de Hebreëen het einde aan van het bestel van de Wet, maar evenals Matteüs, Marcus, Lucas en Paulus benadrukt hij dat niet de decaloog maar het gebod van de



naastenliefde (Lv 19,18) op de eerste plaats komt; dat brengt met zich mee dat men zich dan meer dan volmaakt aan de decaloog zal houden. Zo steunt het Nieuwe Testament op het Oude, dat het leest in het licht van Christus; deze heeft het liefdesgebod bevestigd en er een nieuwe dimensie aan toegevoegd: "met de liefde die Ik jullie heb toegedragen, moeten jullie ook elkaar liefhebben" (Joh 13,34; 15,12), dat betekent tot het offeren van zijn leven toe. Zo wordt de Wet meer dan vervuld.

## 7. Gebed en eredienst, Jeruzalem en Tempel

### a) In het Oude Testament

46. In het Oude Testament bekleden gebed en eredienst een grote plaats want dat zijn bij uitstek de momenten voor een persoonlijke en gezamenlijke relatie van de Israëlieten met God, die hen heeft uitverkoren en geroepen om in zijn Verbond te leven.

*Gebed en eredienst in de Pentateuch.* In de verhalen zien we typische gebedssituaties, vooral in Gn 12-50. Men vindt er het gebed van iemand die in ellende verkeert (32,10-13), gebeden waarin om een gunst wordt gevraagd (24,12-14), dank wordt gebracht (24,48), geloften worden afgelegd (28,20-22), de Heer over de toekomst wordt geraadpleegd (25,22-23). In Exodus komt Mozes tussenbeide<sup>158</sup> en door zijn tussenkomst blijft het volk voor uitroeiing gespaard (32,10.14).

De Pentateuch is de voornaamste bron om de instituties te leren kennen; er staat een verzameling etiologieën in waarmee de oorsprong van heilige plaatsen, tijden en instituties wordt verklaard. *Plaatsen* zoals Sichem, Betel, Mamre, Berseba.<sup>159</sup> *Heilige tijden* zoals de sabbat, het sabbatjaar, het jobeljaar; er worden feestdagen vastgesteld, alsook de Verzoendag.<sup>160</sup>

De eredienst is een gave van de Heer. In verschillende teksten van het Oude Testament wordt deze zienswijze benadrukt.

De openbaring van de Godsnaam is een zuivere genade (Ex 3,14-15). Dankzij de Heer bestaat de mogelijkheid offers op te dragen, want Hij geeft daartoe het bloed van de dieren (Lv 17,11) Alvorens tot een offer te worden van het volk aan God, zijn de eerste vruchten en tienden een gave van God aan het volk (Dt 26,9-10). God stelt priesters en levieten aan en ontwerpt het heilig vaatwerk (Ex 25-30).

De verzamelingen van wetten (hierboven II.B.6, 43) bevatten een groot aantal liturgische bepalingen en verschillende aanwijzingen over de doelstellingen van de orde van de eredienst. Door het fundamentele onderscheid tussen rein en onrein enerzijds, en tussen heilig en profaan anderzijds wordt er een ordening aangebracht in tijd en ruimte, en bijgevolg in heel het maatschappelijk en persoonlijk leven tot in het daagse gebeuren toe. Het onreine plaatst personen of zaken die het betreft, buiten de maatschappelijke en godsdienstige ruimte, terwijl het reine daarin rechtens volledig is opgenomen. Bij de eredienst hebben talrijke zuiveringsriten plaats met als doel, de onreine weer in de gemeenschap op te nemen.<sup>161</sup> Binnen de kring van wat rein is, is er een andere beperking waardoor het profane (dat binnen die cirkel rein is) gescheiden wordt van het heilige (dat zuiver is en bovendien alleen voor God bestemd). Het heilige (of het godgewijde) is het gebied dat aan God toebehoort. In de liturgie van de 'Priestercodex' (P) wordt bovendien een onderscheid gemaakt tussen wat enkel 'heilig' is en het 'Allerheiligste'. Priesters en levieten, maar niet de andere leden van het volk ('leken') hebben toegang tot de ruimte van het heilige. De godgewijde ruimte is hoe dan ook een voorbehouden ruimte.<sup>162</sup>

De godgewijde tijd mag niet aan profane bezigheden besteed worden (verbod om op sabbat te werken, en verbod van akkerbouw of oogsten tijdens het sabbatjaar). Deze tijd valt samen met de terugkeer van de geschapen wereld naar de toestand waarin de wereld verkeerde, voor ze aan de mens in handen werd gegeven.<sup>163</sup>

Ruimte, personen en zaken moeten geheiligd worden (aan God worden toegewijd). Door de wijding wordt verwijderd wat niet verenigbaar is met God, namelijk wat onrein en zondig is en vijandig staat tegenover de Heer. De eredienst kent talrijke vergiffenisvieringen (verzoeningsrituelen) waardoor de heiligheid hersteld wordt.<sup>164</sup> Heiligheid betekent intimiteit met God.<sup>165</sup> Het volk is godgewijd en moet heilig zijn (Lv 11,44-45). Het doel van de eredienst is de heiligheid van het volk – dankzij boetedoeningen, zuiveringen en wijdingen – en het dienen van God.

De eredienst is een groot teken van genade en laat “de minzaamheid” (in de betekenis die de patristiek aan dit woord geeft, namelijk van ‘zich welwillend schikken naar’) van God zien jegens de mensen, want Hij heeft deze eredienst ingesteld om vergiffenis te schenken, te zuiveren, te heiligen en voor te bereiden op het onmiddellijk contact met zijn aanwezigheid (*kavod*, heerlijkheid).

47. *Gebed en eredienst bij de profeten.* Het boek Jeremia draagt veel bij tot het inzicht in de betekenis van het gebed. Er staan ‘belijdenissen’ in, gesprekken met God waarin de profeet op persoonlijke titel en ook als vertegenwoordiger van zijn volk een heftige innerlijke crisis onder woorden brengt aangaande de uitverkiezing en de uitvoering van Gods plan.<sup>166</sup> In verschillende boeken van profeten zijn psalmen en lofzangen opgenomen<sup>167</sup> en ook flarden doxologieën.<sup>168</sup>

Overigens is het opmerkelijk bij de profeten uit de tijd van vóór de ballingschap dat herhaaldelijk offers uit de liturgische jaarkring<sup>169</sup> en zelfs gebed<sup>170</sup> veroordeeld worden. Het lijkt een radicale afwijzing, maar men mag deze schimpscheuten niet verstaan als een afschaffing van de eredienst, als een ontkenning van zijn goddelijke oorsprong. De bedoeling ervan is de tegenstrijdigheid aan de kaak te stellen tussen het gedrag van hen die de offers brengen en de heiligheid van God die zij, naar hun zeggen, eer brengen.

*Gebed en eredienst in de andere Geschriften.* Drie dichtertelijke boeken zijn van kapitale betekenis met betrekking tot de spiritualiteit van het gebed. Allereerst *Job*; even oprecht als kunstzinnig legt de hoofdrolspeler onomwonden aan God alles voor, wat in hem omgaat.<sup>171</sup> Vervolgens *Klaagliederen*, waarin gebed en klaagzang door elkaar heen lopen.<sup>172</sup> En vanzelfsprekend *Psalmen*, die het hart zelf zijn van het Oude Testament. Men krijgt inderdaad de indruk dat er in de Hebreeuwse bijbel zo weinig uitvoerige aanwijzingen staan over bidden, om de lichtbundel des te beter op een bepaalde verzameling gebeden te kunnen richten. Het psalterium geeft op onvervangbare wijze toegang tot inzicht, niet alleen in het hele leven van het Israëlitische volk, maar ook in het gehele corpus van de Hebreeuwse bijbel. De Geschriften bevatten nauwelijks meer dan enige vage principiële opmerkingen<sup>173</sup> en enkele proeven van hymnen of min of meer uitvoerige gebeden.<sup>174</sup>

Het gebed in de psalmen kan langs vier hoofdlijnen worden ingedeeld, die door alle tijden en culturen heen nog steeds een universele waarde vertegenwoordigen.

De meeste psalmen vallen onder de hoofdcategorie van *bevrijding*. Het geschetste drama vertoont een vast patroon, zowel waar het gaat om een persoonlijke situatie als om een situatie die allen aangaat. In het bijbels gebed ziet men hoezeer mensen ervaren dat ze redding behoeven, en dit in een brede scala van situaties. Andere gebeden vallen onder de hoofdcategorie van de *bewondering*. Ze geven uiting aan opgetogenheid, beschouwing, lofprijzing. Onder de categorie van de *instructie* vallen drie typen van overwegend gebed: samenvattingen aangaande de heilige geschiedenis, aanwijzingen over persoonlijke of collectieve morele keuzes (waarbij soms profetische woorden of godsspraken zijn ingesloten), uiteenzettingen over de voorwaarden om deel te mogen nemen aan de eredienst. Enige gebeden, tenslotte, vallen onder de categorie van *volksfeesten*. Aanleiding

daartoe zijn vooral de volgende: oogsten, huwelijken, pelgrimstochten, politieke gebeurtenissen.

48. De *plaatsen* die voor het gebed de voorkeur verdienen zijn de godgewijde ruimtes, de heiligdommen, met name het heiligdom te Jeruzalem. Maar het is steeds geoorloofd in afzondering thuis te bidden. De door het jaarschema vastgestelde, aan God gewijde *tijden*, drukken hun stempel op het gebed, ook op dat van het individu, zoals ook de rituele offertijden, vooral 's morgens en 's avonds. Wie bidt kan dat doen in verschillende *houdingen*: staande, met geheven handen, geknield, plat voorover liggend, zittend of liggend.

Als men de vaste elementen in taalgebruik en wijze van denken weet te scheiden van die welke meer een voorbijgaand karakter hebben, kunnen mensen van alle tijden en streken met behulp van de schat aan gebeden van Israël op innige wijze hun gebed onder woorden brengen. Met andere woorden: deze teksten *zijn van blijvende waarde*. Sommige psalmen vertegenwoordigen echter een geleidelijk achterhaalde fase in het bidden, met name de fase waarin de vijanden vervloekt en verwenst worden.

Het christenvolk neemt de gebeden uit het Oude Testament zoals ze daar liggen over, terwijl het die leest in het licht van het paasmysterie, waardoor de betekenis ervan meteen verruimd wordt.

*De Tempel van Jeruzalem*. Door Salomo omstreeks 950 v. Chr. gebouwd, heeft het stenen bouwwerk dat hoog boven de Sionsheuvel uit torende, een centrale rol gespeeld in de godsdienst van Israël. Vanwege de godsdienstige hervorming van Josia (640-609)<sup>175</sup> eiste de deuteronomische Wet één enkel heiligdom in het land voor het gehele volk (Dt 12,2-7). Het heiligdom te Jeruzalem wordt aangewezen als "de plaats die de HEER God uitkiest om er zijn naam te vestigen" (12,11.21; enzovoorts). Verschillende etiologische verhalen verklaren het waarom van die keuze.<sup>176</sup> De priesterlijke theologie (P) duidt van haar kant deze

tegenwoordigheid aan met het woord 'heerlijkheid' (*kavod*). Dat verwijst naar de tegelijk fascinerende en vreeswekkende verschijning van God, met name in het Heilige der Heiligen, boven de ark met de verbondsakte waarop het verzoendeksel ligt:<sup>177</sup> het meest directe contact met God berust op vergiffenis en genade. Daarom betekent de verwoesting van de tempel (587) uiterste troosteloosheid<sup>178</sup> en heeft ze de omvang van een nationale ramp. De voortvarendheid waarmee men de tempel na de ballingschap wil herbouwen (Hag 1-2) en er een waardige eredienst (Mal 1-3) vieren, wordt de maatstaf voor de vreze Gods. Van de tempel gaan stralend de zegeningen uit tot aan de uiteinden van de aarde (Ps 65). Daarom zijn de pelgrimsreizen als teken van eenheid zo belangrijk (Ps 122). In het werk van de Chronist is de tempel duidelijk het centrum van het gehele godsdienstige en nationale leven.

De tempel is een *tegelijk functionele en symbolische* ruimte. Hij is de plaats voor de eredienst, vooral de offerdienst, voor gebed, onderricht, genezing, inhuldiging van de koning. Maar zoals bij alle godsdiensten doet het materiële gebouw hier beneden denken aan het mysterie van de goddelijke woning in de hemel, in den hoge (1K 8,30). Doordat de God van het leven er op heel speciale wijze aanwezig is, wordt het heiligdom bij uitstek de plaats waar leven een aanvang neemt (collectieve geboorte, wedergeboorte na de zonde) en kennis geboden wordt (woord van God, openbaring, wijsheid). Het functioneert als spil en middelpunt van de wereld. Toch ziet men dat de *symboliek* van de heilige plaats op kritische wijze *gerelativeerd* wordt. De heilige plaats zal nooit de goddelijke tegenwoordigheid kunnen waarborgen en "bevatten".<sup>179</sup> Naast hun kritiek op de schijnheilige en formalistische eredienst maken de profeten duidelijk, hoe weinig zin het heeft, onvoorwaardelijk te vertrouwen op de heilige plaats (Jr 7,1-15). Een symbolisch visioen beeldt uit hoe "de heerlijkheid van de HEER" op plechtige wijze de godgewijde ruimte verlaat.<sup>180</sup> Maar deze heerlijkheid

zal terugkeren naar de Tempel (Ez 43,1-9), een herstelde, ideale Tempel (40-42) die bron is van vruchtbaarheid, genezing en heil (47,1-12). Voorafgaand aan deze terugkeer belooft God aan de ballingen dat Hij voor hen zelf “een heiligdom” zal zijn (11,16).

*Jeruzalem.* Theologisch gezien begint de geschiedenis van de stad met een keuze door God (1K 8,16). David veroverd Jeruzalem, een oude stad in Kanaän (2S 5,6-12). Hij brengt er de ark van het verbond heen (2S 6-7). Salomo bouwt er het heiligdom (1K 6). Zo wordt de stad opgenomen onder de oudere heilige plaatsen van Juda en Israël waarheen men op pelgrimstocht gaat. In de oorlog van Sanherib tegen Hizkia in 701 (2K 18,13) blijft Jeruzalem als bijna de enige van de steden van Juda gespaard, terwijl het koninkrijk van Israël voorgoed in 722 door de Assyriërs veroverd werd. De bevrijding van Jeruzalem was als een goddelijke genade profetisch voorspeld (2K 19,20-34).

De gewoonte ontstaat Jeruzalem aan te duiden als “de stad uitverkoren door de HEER”,<sup>181</sup> waarvan “de grondvesten gelegd zijn” door Hem (Js 14,32), “stad van God” (Ps 87,3), “heilige stad” (Js 48,2) omdat de HEER “binnen haar muren is” (Sef 3,17). Zij heeft een roemrijke toekomst in het verschiet: Gods aanwezigheid verzekerd “voor altijd” en “van generatie op generatie” (Jl 4,16-21), bescherming gewaarborgd (Js 31,4-5), geluk dus en welvaart. In sommige teksten wordt zelfs een ideaalbeeld geschilderd van de stad der steden. Hoewel haar feitelijke geografische situatie dit niet rechtvaardigt, wordt ze aantrekkingspunt en spil van de wereld.<sup>182</sup>

Alle grootheid van Jeruzalem ten spijt, zal dit toch niet verhinderen dat het door ellende wordt getroffen. Talrijke godsspraken (2K 23,27), symbolische handelingen (Ez 4-5) en visioenen (8-11) voorspellen de verwerping en verwoesting van de door God uitverkoren stad.

Later zal het herstelde Jeruzalem een van de grote symbolen worden van het eschatologisch heil: het is dan een door de Heer verlichte stad,<sup>183</sup> die een “nieuwe naam” heeft ontvangen en opnieuw tot

“bruid” van God is geworden;<sup>184</sup> door de komst van “nieuwe hemelen” en een “nieuwe aarde”<sup>185</sup> wordt het een herwonnen paradijs en een bij uitstek cultische ruimte (Ez 40-48), het centrum van een herschapen wereld (Zach 14,16-17). “Alle volken” zullen erheen gaan om het oordeel te zoeken van de Heer, en het goddelijk onderricht dat een eind zal maken aan oorlogen.<sup>186</sup>

b) In het Nieuwe Testament, gebed en eredienst, de tempel en Jeruzalem

49. *Gebed en eredienst.* Anders dan het Oude Testament bevat het Nieuwe Testament geen uitvoerige wetgeving voor godsdienstige en rituele instellingen – met enkele woorden wordt voorgeschreven te dopen en de eucharistie te vieren<sup>187</sup> – maar het legt sterke nadruk op het gebed. De evangelies tonen ons vaak *Jezus in gebed*. Zijn liefde voor God als Zoon voor zijn Vader bracht Hem ertoe daaraan veel tijd te besteden. Hij stond zeer vroeg op om te bidden, zelfs na laat te zijn gaan rusten vanwege de stroom mensen met hun zieken (Mc 1,32,35). Soms bracht Hij de hele nacht door in gebed (Lc 6,12). Om beter te kunnen bidden trok Hij zich terug “op eenzame plaatsen” (Lc 5,16) of ging Hij “de berg” op (Mt 14,23). Lucas laat zien dat de belangrijkste momenten uit Jezus’ dienstwerk voorbereid werden door of vergezeld gingen van intenser gebed: zijn doopsel (Lc 3,21), de keuze van de Twaalf (6,12), de vraag aan de Twaalf over Wie zij denken dat Hij is (9,18), zijn gedaanteverandering (9,28), zijn lijden (22,41-45).

Slechts zelden vermelden de evangelies wat de inhoud was van Jezus’ gebed. Uit het weinige dat zij erover zeggen blijkt dat zijn gebed uitdrukking gaf aan zijn innige verbondenheid met zijn Vader, die Hij aansprak met “Abba” (Mc 14,36), een vertrouwelijke aanspreektitel die men in het jodendom van die tijd niet gebruikt ziet worden om God aan te roepen. Jezus’ gebed was vaak een dankgebed, volgens de joodse vorm van de *beracha*.<sup>188</sup> Bij het

Laatste Avondmaal heeft Hij natuurlijk “de psalmen gezongen” die waren voorgeschreven door het ritueel van het grote feest.<sup>189</sup> Volgens de vier evangelies citeert Hij elf verschillende psalmen.

Dankbaar erkende de Zoon dat Hij alles te danken had aan de liefde van zijn Vader (Joh 3,35). Aan het einde van de toespraak na het Laatste Avondmaal legt Johannes Hem een lang smeekgebed in de mond voor zichzelf en voor zijn daar aanwezige en zijn toekomstige leerlingen, waarin Hij onthult wat de betekenis van zijn lijden voor Hem was (Joh 17). Wat de Synoptici betreft, zij verhalen ons het smekend bidden van Jezus wanneer Hij dodelijk bedroefd is in Getsemane (Mt 26,36-44 en par.), een gebed waarin Hij zich tegelijk zeer edelmoedig gewonnen geeft aan de wil van de Vader (26,39.42). Op het kruis neemt Jezus de doodskreet uit Psalm 22,2 in de mond,<sup>190</sup> of, volgens Lucas, het gebed van overgave uit Psalm 31,6 (Lc 23,46).

Naast het gebed van Jezus vermelden de evangelies vele verzoeken en smeekbeden die tot Jezus werden gericht, en waar Hij edelmoedig op inging, daarbij wijzend op de kracht van het geloof.<sup>191</sup> Jezus gaf aanwijzingen over het bidden<sup>192</sup> en spoorde door middel van parabellen aan om vol te houden bij het bidden.<sup>193</sup> Hij benadrukte de noodzaak van het gebed in bepaalde moeilijke omstandigheden, “om niet in bekoring te geraken” (Mt 26,41 en par.).

Jezus' voorbeeld wekte bij zijn leerlingen het verlangen om dat ook zo te doen: “Heer, leer ons bidden” (Lc 11,1). Hij gaat op hun wens in, en leert hun het *Onze Vader*. De formuleringen van het *Onze Vader*<sup>194</sup> zijn verwant met die van het joodse gebed (*Achttien zegeningen*), maar hun soberheid is ongeëvenaard. In weinig woorden biedt het *Onze Vader* een compleet programma van vertrouwvol gebed: aanbidding (1ste vraag), verlangen naar het eschatologisch heil (2de vraag) overgave aan Gods wil (3de vraag), smeekbede om voorziening in de levensbehoeften, iedere dag weer opnieuw, in vertrouwvolle overgave aan God voorzienigheid (4de vraag), vraag om

vergeving, verbonden aan de onvoorwaardelijke bereidheid vergiffenis te schenken (5de vraag), gebed om van bekoringen en van de macht van het Kwaad bevrijd te worden (6de, 7de vraag).

Paulus van zijn kant geeft vaak een voorbeeld van dankgebed; in een of andere vorm brengt hij dit in de aanhef van zijn brieven onder woorden. Hij vraagt de christenen “in alle omstandigheden dank te brengen” en “zonder ophouden te bidden” (1Tes 5,17).

50. In de Handelingen zien we *de christenen vaak in gebed*, ofwel ieder voor zich (Hnd 9,40; 10,9; enzovoorts.) of in de gemeenschap (4,24-30; 12,12; enzovoorts.), in de Tempel (2,46; 3,1) of in de huizen (2,46), ja zelfs in de gevangenis (16,25). Soms gaat het gebed vergezeld van vasten (13,3; 14,23). In het Nieuwe Testament worden vooral lofzangen gebruikt als gebedsformule: het *Magnificat* (Lc 1,46-55), het *Benedictus* (1,68-79), het *Nunc dimittis* (2,29-32) en talrijke passages in de Apokalyps. Ze zijn doortrokken van bijbels taalgebruik. In de brieven van Paulus krijgen de lofzangen een christologisch karakter<sup>195</sup> en weerspiegelen ze de liturgie van de kerken. Zoals Jezus deed bij zijn bidden, gebruikten de christenen in hun gebed de joodse vorm van de *beracha* (“Gezegend zij God ...”).<sup>196</sup> In Griekse omgeving had hun gebed een sterk charismatisch karakter (1Kor 14,2.16-18). Het gebed is werk van Gods Geest.<sup>197</sup> Sommige dingen kunnen alleen door middel van gebed tot stand komen (Mc 9,29).

Het Nieuwe Testament laat enige kenmerken zien van het *liturgisch gebed van de oerkerk*. De “maaltijd van de Heren” (1 Kor 11,20) neemt in de tradities een vooraanstaande plaats in.<sup>198</sup> De vorm ervan wordt gekenmerkt door de liturgie van het joods feestmaal: *beracha* over het brood aan het begin, en over de wijn aan het eind. Vanaf de traditie die ten grondslag ligt aan 1Kor 11,23-25 en de verhalen van de Synoptici, werden de twee ‘zegeningen’ naar elkaar toegehaald zodat de maaltijd niet tussen beide kwam te staan, maar ervoor of erna. Deze rite is de gedachtenis

aan het lijden van Christus (1Kor 11,24-25); hij brengt gemeenschap (*koinônia*) tot stand tussen de verrezen Heer en zijn volgelingen. Het doopsel, belijdenis van het geloof, 199 schenkt vergeving van zonden, verenigt met het paasmysterie van Christus (Rom 6,3-5), en neemt iemand op in de gemeenschap van de gelovigen (1Kor 12,13).

De liturgische kalender bleef die van de joden (behalve voor de uit de heidense volken afkomstige christengemeenten van Paulus: Gal 4,10; Kol 2,16), maar geleidelijk werd de sabbat vervangen door de eerste dag van de week (Hnd 20,7; 1Kor 16,2), die "dag van de Heer" (Apk 1,10) werd genoemd, dat wil zeggen de dag van de verrezen Heer. Aanvankelijk bleven de christenen de dienst in de Tempel bijwonen (Hnd 3,1); die werd uitgangspunt voor de christelijke liturgie der getijden.

De brief aan de Hebreëen erkent dat de oude offerdienst een zekere rituele bestaansreden heeft (Heb 9,13), en dat ze waardevol is als voorafbeelding van Christus' offer (9,18-23); maar, de kritiek overnemend van profeten en psalmen, 200 ontkent hij dat het offeren van dieren ook maar iets zou bijdragen tot het zuiveren van het geweten en het scheppen van een intieme relatie met God. 201 Het enige werkelijk werkdadige offer is het offer dat Christus persoonlijk en met heel zijn wezen heeft gebracht en dat Hem maakte tot de volmaakte hogepriester, "middelaar van een nieuw verbond". 202 Dankzij dit offer hebben de christenen toegang tot God (Heb 10,19-22) door Hem dank te brengen en een grootmoedig leven te leiden (13,15-16). De apostel Paulus sprak reeds in die trant (Rom 12,1-2).

51. *De Tempel van Jeruzalem.* Tijdens het leven van Jezus en van Paulus bestond de Tempel nog als gebouw en liturgisch centrum. Zoals iedere jood gaat Jezus erheen op pelgrimsreis; Hij geeft er onderricht. 203 Als een profeet drijft Hij er de kooplui uit (Mt 21,12-13 en par.).

Het gebouw is nog symbool van de goddelijke woonplaats bij uitstek, die op aarde Gods woning in de hemel

vertegenwoordigt. In Mt 21,13 citeert Jezus een godsspraak waar God er zelf over spreekt als over "mijn huis" (Js 56,7); in Joh 2,16 noemt Jezus de Tempel "het huis van mijn Vader". Maar in meer dan één tekst wordt die symboliek gerelativeerd en de mogelijkheid aangegeven dat deze overtroffen zal worden. 204 Evenals Jeremia had gedaan, voorspelt Jezus de ondergang van de Tempel (Mt 24,2 en par.) en kondigt Hij anderzijds aan, dat deze door een nieuw heiligdom vervangen zal worden dat in drie dagen zal worden opgebouwd. 205 Na zijn opstanding begrepen de leerlingen dat met die nieuwe Tempel zijn verrezen lichaam werd bedoeld (Joh 2,22). Paulus verklaart aan de gelovigen dat zij de ledematen zijn van dit lichaam (1Kor 12,27) en "tempel van God" (3,16-17) of "van de heilige Geest" (6,19). De eerste brief van Petrus zegt hun dat zij, verenigd met Christus, "de levende steen", allen tezamen een "geestelijke tempel" vormen (1Pe 2,4-5).

De Apokalyps spreekt voortdurend over heiligdom. 206 Met uitzondering van Apk 11,1-2 gaat het steeds over de "tempel van God in de hemel" (11,19) van waaruit God telkens op aarde tussenbeide komt. Maar over de "heilige stad Jeruzalem die uit de hemel neerdaalt" (21,10) wordt in het slotvisioen gezegd dat men er geen tempel ziet, "want God, de Heer, de Albeheerser, is haar tempel, evenals het Lam" (21,22). Dat is de uiteindelijke vervulling van wat er over de Tempel gezegd is.

*Jeruzalem.* Het Nieuwe Testament erkent volledig hoe belangrijk in Gods plan *Jeruzalem* is. Jezus verbiedt te zweren bij Jeruzalem "omdat dat de stad is van de Grote Koning" (Mt 5,35). Vastberaden trekt Hij erheen, want daar moet Hij zijn opdracht vervullen. 207 Maar Hij constateert dat "toen God (naar Jeruzalem) omkeek, de stad dat niet heeft onderkend", en wenend voorziet Hij dat deze verblinding tot haar ondergang zal leiden, 208 zoals reeds gebeurd was in de tijd van Jeremia.

Ondertussen blijft Jeruzalem een belangrijke rol spelen. In de theologie van Lucas staat ze in de heilsgeschiedenis centraal: dáár is Christus gestorven en

opgestaan. Alles concentreert zich in dit middelpunt: het evangelie neemt er een aanvang (Lc 1,5-25) en eindigt er (24,52-53). Vervolgens vloeit alles hieruit voort: van daaruit verspreidt de Blijde Boodschap van het heil zich na de komst van de heilige Geest tot in de vier uithoeken van de bewoonde wereld (Hnd 8-28). Wat Paulus aangaat: zijn apostolaat begint weliswaar niet in Jeruzalem (Gal 1,17), maar hij is van oordeel dat verbondenheid met de Kerk van Jeruzalem absoluut noodzakelijk is (2,1-2). Overigens verklaart hij dat de moeder van de christenen "het Jeruzalem van boven" is (4,26). De stad wordt het symbool van de eschatologische vervulling, zoals ze in de toekomst zal zijn (Apk 21,2-3.9-11) en nu is (Heb 12,22).

Door zo dieper in te gaan op de symboliek, een proces dat reeds in het Oude Testament zelf was ingezet, zal de Kerk steeds de banden erkennen waardoor zij zeer innig is verbonden met de geschiedenis van Jeruzalem en haar Tempel, alsmede met het gebed en de eredienst van het joodse volk.

## 8. Verwijten en veroordelingen van Godswege

### a) In het Oude Testament

52. Zoals we zagen brachten de uitverkiezing van Israël en het verbond als consequentie met zich mee dat er trouw en heiligheid vereist waren. Hoe heeft het uitverkoren volk aan die eisen voldaan? Op deze vraag geeft het Oude Testament zeer vaak een antwoord waarin de teleurstelling doorklinkt van Israëls God, een antwoord vol verwijten en zelfs veroordelingen.

*De verhalende geschriften* maken gewag van een lange reeks gevallen van ontrouw en verzet tegen Gods stem; een reeks die reeds begint bij de uittocht uit Egypte. Bij bepaalde crises waar het leven op het spel staat, en die gelegenheden zouden moeten zijn om een bewijs van Godsvertrouwen te geven, "morren" de Israëlieten,<sup>209</sup> nemen

zij een protesthouding aan tegen Gods plan en verzetten zij zich tegen Mozes, zozeer zelfs dat ze hem willen "stenigen" (Ex 17,4). Nauwelijks is het verbond van de Sinai gesloten (Ex 24) of het volk geeft zich over aan de ernstigste vorm van ontrouw, de verering van een afgod (Ex 32,4-6).<sup>210</sup> Bij het zien van deze ontrouw constateert de HEER: "Ik zie nu hoe halsstarrig dit volk is" (Ex 32,9). Deze pejoratieve aanduiding wordt later vele malen herhaald<sup>211</sup> en wordt een soort standaardwoord om Israël te karakteriseren. Een andere episode is niet minder kenmerkend: wanneer het volk bij de grens van Kanaän is aangekomen en uitgenodigd wordt om het land dat de Heer het schenkt, binnen te trekken, weigert het omdat dit een te gevaarlijke onderneming wordt geacht.<sup>212</sup> De Heer verwijt het volk dan zijn gebrek aan geloof (Nu 14,11) en veroordeelt het tot veertig jaar dolen door de woestijn, waar alle volwassenen zullen moeten sterven (14,29.34), met uitzondering van enkelen die de Heer onvoorwaardelijk bleven volgen.

Verschillende keren herinnert het Oude Testament eraan dat de ongehoorzaamheid van de Israëlieten begon "vanaf de dag dat hun vaders uit Egypte trokken", en voegt eraan toe dat dit is doorgegaan "tot op de dag van vandaag".<sup>213</sup>

De deuteronomische geschiedenis, waartoe de boeken Jozua, Rechters, 1 en 2 Samuël en 1 en 2 Koningen behoren, heeft een over het algemeen negatief oordeel over de geschiedenis van Israël en Juda in de tijd tussen Jozua en de Babylonische ballingschap. Op godsdienstig gebied zijn het volk en zijn koningen, op enkele uitzonderingen na, in grote mate bezweken voor de bekoring van de vreemde goden, en hebben zij zich ook schuldig gemaakt aan sociaal onrecht en allerlei wantoestanden die met de decaloog in strijd waren. Vandaar dat deze geschiedenis uiteindelijk een negatieve uitkomst heeft gehad, waarvan de consequentie zichtbaar werd in het verlies van het beloofde land dat gepaard ging met de verwoesting van de twee koninkrijken en, in 587, van Jeruzalem met inbegrip van de tempel.

In de geschriften van de profeten staan buitengewoon heftige verwijten. Een van de voornaamste opdrachten van de profeten was juist “met luide stem en zonder terughoudendheid te roepen” om “aan het volk van God hun zonden voor te houden”.<sup>214</sup> Onder de profeten uit de achtste eeuw klaagt *Amos* de misstappen aan van Israël, met daarbij voorop het gebrek aan sociale rechtvaardigheid.<sup>215</sup> Voor *Hosea* is de meest wezenlijke beschuldiging die van afgoderij, maar zijn verwijten betreffen ook veel andere zonden: “zweren en liegen, moorden en stelen, echtbreken en gewelddadigheden, bloedbad op bloedbad” (Hos 4,2). *Jesaja* is van oordeel dat God alles heeft gedaan voor zijn wijngaard, maar dat ze geen vrucht heeft gedragen (5,1-7). Evenals *Amos* (4,4) verwerpt *Jesaja* de eredienst van mensen die zich om gerechtigheid niet bekommeren (Js 1,11-17). *Micha* zegt “vervuld van kracht te zijn om Jakob zijn misdrijf onder ogen te brengen” (Mi 3,8).

Deze wandaden leiden tot het zwaarste dreigement dat de profeten aan Israël en Juda kunnen voorhouden: de Heer zal zijn volk verwerpen,<sup>216</sup> en Hij zal Jeruzalem en het heiligdom aldaar, de plaats van zijn heilzame en beschermende aanwezigheid, aan verwoesting prijsgeven.<sup>217</sup>

De laatste decennia van Juda en de eerste tijd van de ballingschap gaan vergezeld van de prediking van verschillende profeten. Zoals *Hosea* somt ook *Jeremia* een serie wandaden op<sup>218</sup> en laat hij zien dat de wortel van heel het kwaad gelegen is in het verlaten van de HEER (2,13); hij stelt de afgoderij aan de kaak en noemt die echtbreuk en hoererij.<sup>219</sup> In uitvoerige hoofdstukken doet *Ezechiël* hetzelfde (Ez 16; 23); hij betitelt de Israëlieten als “een volk van rebellen” (2,5.6.7.8.), als mensen “met een harde blik en een hart van steen” (2,4; 3,7). De profeten uiten hun beschuldigingen met verbazingwekkende felheid. Het is heel verwonderlijk dat Israël in zijn Geschriften zoveel plaats voor hen heeft ingeruimd, hetgeen een teken is van voorbeeldige oprechtheid en nederigheid.

Tijdens en na de ballingschap erkent de jodese en later de joodse gemeenschap haar misslagen door in liturgische vieringen en gebeden als volk schuld te belijden.<sup>220</sup>

Wanneer het volk van het Sinai-verbond terugzag op zijn verleden, kon zijn oordeel alleen maar streng uitvallen: zijn geschiedenis was een lange reeks van telkens herhaalde ontrouw geweest. Men had de straffen verdiend. Men had het verbond verbroken. Maar de Heer had nooit in de breuk berust.<sup>221</sup> Hij had steeds de genade aangeboden om zich te bekeren en nieuwe relaties aan te gaan die inniger en duurzamer zouden zijn.<sup>222</sup>

## b) In het Nieuwe Testament

53. *Johannes de Doper* staat in de lijn van de oude profeten als hij het “addergebroed” dat op zijn prediking afkomt, oproept tot bekering (Mt 3,7; Lc 3,7). Zijn prediking berustte op de overtuiging dat God spoedig zou ingrijpen. Het oordeel was ophanden: “De bijl ligt al aan de wortel van de bomen” (Mt 3,10; Lc 3,9). Er was dus haast geboden om zich te bekeren.

*Jezus' prediking* is, evenals die van *Johannes*, een oproep tot bekering; er was haast bij, omdat het rijk van God nabij was (Mt 4,17); tegelijk is de prediking de aankondiging van de “goede boodschap” dat God genadig zou ingrijpen (Mc 1,14-15) Als *Jezus* stoot op mensen die weigeren te geloven, vaart Hij evenals de oude profeten uit tegen deze “slechte en overspelige generatie” (Mt 12,39), dit “ongelovig en tegendraads slag mensen” (17,17), en kondigt Hij een oordeel aan dat nog strenger is dan het vonnis dat over Sodom voltrokken werd (11,24; vgl. Js 1,10).

Als *Jezus* wordt verworpen door de leiders van zijn volk, die de inwoners van Jeruzalem met zich meeslepen, bereikt hun schuld het toppunt. Gods straf op dezelfde wijze als in *Jeremia's* tijd: inname van Jeruzalem en verwoesting van de Tempel.<sup>223</sup> Maar – net zoals ten tijde van *Jeremia* – laat God het niet alleen bij straf, maar biedt Hij ook vergiffenis aan. Tot de joden van Jeruzalem die de “leidsman ten



leven” ter dood hebben gebracht (Hnd 3,15), predikt Petrus berouw en belooft hij vergeving van zonden (3,19). Hij is minder streng dan de oude profeten en zegt dat hun wandaad uit “onwetendheid” is begaan.<sup>224</sup> Enkele duizenden gaan in op zijn oproep.<sup>225</sup>

Weliswaar komen in de *brieven van de apostelen* veel aansporingen en waarschuwingen voor, die soms gepaard gaan met het dreigement dat ze bij misstappen veroordeeld zullen worden,<sup>226</sup> maar er zijn slechts betrekkelijk spaarzame, doch wel krachtige, verwijten en daadwerkelijke veroordelingen.<sup>227</sup>

In zijn brief aan de Romeinen houdt Paulus een fel requisitoir tegen “mensen die door hun ongerechtigheid de waarheid onderdrukken” (Rom 1,18). De fundamentele misslag van de heidenen is de loochening van God (1,21); zij werden gestraft doordat zij door God werden prijsgegeven aan de macht van hun zedeloosheid.<sup>228</sup> De jood wordt verweten dat hij niet consequent is in zijn doen en laten: het is in tegenspraak met de kennis die hij heeft van de Wet (Rom 2,17-24).

Ook de christenen zelf blijven niet voor verwijten gespaard. De brief aan de Galaten bevat er zeer ernstige. De Galaten worden ervan beschuldigd dat zij zich afwenden van God om over te gaan naar “een ander evangelie” dat niet het ware evangelie is (Gal 1,6); ze hebben “gebroken met Christus”, ze hebben “de genade verbeurd” (Gal 5,4). Maar Paulus hoopt dat zij weer tot bezinning zullen komen (5,10). Van hun kant wordt aan de inwoners van Korinthe een verwijt gemaakt over de twisten in hun gemeenschap die te wijten zijn aan een bepaalde persoonsverheerlijking,<sup>229</sup> en daarnaast aan ernstig tekortschietende naastenliefde bij de viering van “de maaltijd van de Heer” (1Kor 11,17-22). Paulus voegt eraan toe: “daarom zijn er onder u zo velen ziek en zwak, en is een aantal van u gestorven” (11,30). Bovendien wordt de gemeenschap vierkant gekapitteld, omdat zij een geval van schandelijk gedrag door de vingers heeft gezien. De schuldige moet uit de gemeenschap verwijderd worden,

“uitgeleverd aan Satan”.<sup>230</sup> Paulus citeert hierover het voorschrift uit Dt 17,7: “Verwijder die boosdoener uit uw midden” (1Kor 5,13). De Pastorale Brieven vallen op hun beurt “de zogenaamde leraren van de Wet” aan, die zijn afgeweken van de lijn van ware liefde en oprecht geloof (1Tim 1,5-7); er worden namen genoemd en er wordt aangegeven wat voor strafmaatregel is genomen.<sup>231</sup>

De brieven die de schrijver van de Apokalyps heeft gezonden “aan de zeven gemeenten” (Apk 1,11) laten duidelijk zien, hoe uiteenlopend de situaties waren waarin de christelijke gemeenschappen in die tijd leefden. Bijna alle brieven – vijf van de zeven – beginnen met lofprijzingen; twee hebben alleen maar lof, maar de vijf overige bevatten verwijten, soms zeer ernstige verwijten, met daarbij dreigende straffen. In de meeste gevallen zijn de verwijten algemeen van aard (“U hebt uw eerste liefde opgegeven”: 2,4; “u hebt de naam dat u leeft, maar u bent dood”: 3,1); soms zijn ze meer precies en bekritisieren ze de verdraagzaamheid jegens “de leer van de Nikolaïeten” (2,15), of de halfslachtige houding jegens de afgodendienst (2,14.21). In al deze brieven wordt onder woorden gebracht wat “de Geest zegt tot de gemeenten”.<sup>232</sup> Ze tonen aan dat er in de meeste gevallen aan de christelijke gemeenschappen verwijten zijn te maken, en dat de Geest hen oproept tot bekering.<sup>233</sup>

## 9. De Beloften

54. Veel beloften die God in het Oude Testament heeft gedaan, worden in het Nieuwe Testament herlezen in het licht van Jezus Christus. Dat stelt ons voor een aantal delicate en actuele kwesties, waarmee de dialoog tussen joden en christenen gemoeid is; ze betreffen de vraag in hoeverre het geoorloofd is de beloften te interpreteren op een manier die verder gaat dan hun onmiddellijke, oorspronkelijke betekenis. Wie behoort nu precies tot de

nakomelingen van Abraham? Is het beloofde land eerst en vooral een geografische plaats? Welk toekomstperspectief heeft de God van de Openbaring voorbestemd voor Israël, het volk dat vanaf het begin was uitverkoren? Hoe staat het met de verwachting van Gods koninkrijk? En met de Messiasverwachting?

a) De nakomelingschap van Abraham

In het Oude Testament

God belooft Abraham ontelbare nakomelingen,<sup>234</sup> die hij zal krijgen dankzij de enige uit Sara geboren zoon, de bevoorrechte erfgenaam.<sup>235</sup> Deze nakomelingschap zal, zoals Abraham zelf, bron zijn van zegen voor alle geslachten (12,3; 22,18). De belofte wordt opnieuw gedaan aan Isaak (26,4.24) en aan Jakob (28,14; 32,13).

De beproeving van de onderdrukking in Egypte belet niet dat de belofte in vervulling gaat. Integendeel, verschillende keren maakt het begin van het boek Exodus er gewag van dat het aantal Hebreeën toeneemt (Ex 1,7.12.20). Wanneer het volk wordt bevrijd uit de verdrukking, is de belofte reeds in vervulling gegaan: de Israëlieten zijn “talrijk als de sterren aan de hemel”, maar God zal hun aantal nog vermeerderen, zoals Hij beloofd heeft (Dt 1,10-11). Het volk vervalt tot afgoderij en wordt met uitroeiing bedreigd. Mozes bemiddelt dan voor het volk bij God; hij doet een beroep op de eed van God aan Abraham, Isaak en Jakob dat Hij hun nakomelingen talrijk zal maken (Ex 32,13). Een ernstige ongehoorzaamheid van het volk in de woestijn (Nu 14,2-4), even ernstig als die welke begaan werd aan de voet van de Sinaï (Ex 32), brengt Mozes ertoe, zoals in Ex 32, te bemiddelen; hij wordt verhoord en redt het volk van de gevolgen van zijn misstap. Toch zal de daar aanwezige generatie het beloofde Land niet binnen mogen gaan, met uitzondering van de stam van Kaleb die trouw is gebleven (Nu 14,20-24). Alle aan hun voorouders gedane beloften zullen gelden voor de nakomende

geslachten van Israël, maar op voorwaarde dat ze zonder meer kiezen voor “leven, voor zegen” en niet voor “dood en vloek” (Dt 30,19), zoals helaas later de Israëlieten uit het Noorden hebben gedaan, die “de Heer heeft verworpen” (2K 17,20), en daarna die uit het Zuiden, die Hij de zuiverende beproeving van de Babylonische ballingschap deed ondergaan (Jr 25,11).

De oude belofte kwam spoedig weer tot leven ten gunste van hen die naar hun land waren teruggekeerd.<sup>236</sup> Om de zuiverheid van het nageslacht en van hun overtuigingen en voorschriften te beschermen “verbraken de kinderen van Israël, na de ballingschap, alle banden met de vreemdelingen”.<sup>237</sup> Maar later zal het korte boek Jona – wellicht ook, volgens sommigen, het boek Ruth – de bekrompenheid van dit particularisme aan de kaak stellen. Inderdaad is dat slecht te rijmen met een godsspraak uit het boek Jesaja waar God “aan alle volken” de gastvrijheid aanbiedt van zijn huis (Js 56,3-7).

In het Nieuwe Testament

55. Nooit wordt in het Nieuwe Testament de belofte die aan Abraham was gedaan in twijfel getrokken. Het Magnificat en het Benedictus verwijzen er uitdrukkelijk naar.<sup>238</sup> Jezus wordt voorgesteld als “zoon van Abraham” (Mt 1,1). Dochter of zoon van Abraham (Lc 13,16; 19,9) te zijn is een grote waardigheid. De wijze waarop de belofte verstaan wordt, verschilt echter van die in het jodendom. Reeds Johannes de Doper relateert in zijn prediking het belang van een familieband met Abraham. Het is niet voldoende, noch zelfs noodzakelijk, van hem af te stammen naar het vlees (Mt 3,9; Lc 3,8). Jezus verklaart dat de heidenen “aan tafel zullen gaan met Abraham”, “terwijl de kinderen van het koninkrijk buiten zullen worden geworpen” (Mt 8,11-12; Lc 13,28-29).

Maar vooral Paulus gaat diep op dit onderwerp in. De Galaten leven met de gedachte dat zij door middel van de besnijdenis kunnen gaan behoren tot de

familie van de aartsvader en zo aanspraak kunnen maken op het beloofde erfgoed; maar Paulus toont hun aan dat de besnijdenis absoluut niet nodig is, want het geloof in Christus geeft de doorslag. Door het geloof wordt men kind van Abraham (Gal 3,7), want Christus is bij uitstek zijn nakomeling (3,16), en door het geloof wordt men in Christus ingelijfd en dus ook “nageslacht van Abraham, erfgenamen overeenkomstig de belofte” (3,29). Op die manier – en niet door de besnijdenis – kunnen de heidenen de door Abraham overgedragen zegen deelachtig worden (3,8.14). Een gedurfde typologische interpretatie leidt in Gal 4,22-31 tot dezelfde gevolgtrekkingen.

In zijn brief aan de Romeinen (4,1-25) komt Paulus in minder strijdbare termen op dit onderwerp terug. Hij schildert Abrahams geloof, dat in zijn ogen de bron is van zijn rechtvaardiging en de grondslag van zijn vaderschap, dat zich uitstrekt tot allen die geloven, of ze nu van joodse of van heidense afkomst zijn. God had immers Abraham een belofte gedaan: “U zult de vader worden van een menigte volken” (Gn 17,4); Paulus ziet deze belofte in vervulling gaan doordat veel gelovigen van heidense oorsprong Christus aanhangen (Rom 4,11.17-18). Paulus onderscheidt “lijfelijke kinderen” en “kinderen van de belofte” (Rom 9,8). Joden die Christus aanhangen zijn beide tegelijk. De gelovigen van heidense oorsprong zijn “kinderen van de belofte”, en dat is het belangrijkste.

Op die wijze bevestigt en onderstreept Paulus de universele draagwijdte van de zegen van Abraham, en geeft hij aan dat de werkelijke nakomelingschap van de Aartsvader in de geestelijke orde is gelegen.

## b) Het beloofde Land

56. Iedere groep mensen verlangt ernaar, ongestoord te mogen wonen op een bepaald grondgebied. Anders zal men hem alleen maar als vreemdeling of vluchteling zien, en zal hij hoogstens geduld worden, of in het ergste geval worden uitgebuit of voortdurend afgewezen. Israël is uit de

slavernij van Egypte bevrijd en heeft van God een land toegezegd gekregen. De vervulling van die belofte zal tijd vragen, en in de loop van de geschiedenis heel wat problemen met zich meebrengen. Voor het volk van de bijbel blijft, zelfs na de terugkeer uit de Babylonische ballingschap, het land voorwerp van hoop: “Wie door de HEER gezegend worden, bezitten het land” (Ps 37,22).

## In het Oude Testament

De Hebreeuwse bijbel kent de term “beloofde land” niet, want hij heeft geen woord om te zeggen ‘beloven’. Dit begrip geeft hij weer met de toekomstige tijd van het werkwoord ‘geven’, of door het werkwoord ‘zweren’ te gebruiken: “het land dat Hij zwoer u te zullen geven” (Ex 13,5; 33,1; enzovoorts.).

In de tradities die op Abraham betrekking hebben komt de belofte van een land die van een nageslacht aanvullen.<sup>239</sup> Het gaat om “het land Kanaän” (Gn 17,8). God doet een leider opstaan, Mozes, om Israël te bevrijden en naar het Beloofde Land te voeren.<sup>240</sup> Maar het gezamenlijk volk schiet tekort in geloof: van de gelovigen in het begin zullen maar zeer weinigen de lange tocht door de woestijn overleven; de jonge generatie zal het land binnentrekken (Nu 14,26-38). Mozes zelf sterft zonder dat hij er binnen mag gaan (Dt 34,1-5). Onder leiding van Jozua vestigen de stammen van Israël zich in het Beloofde Land.

Voor de priesterlijke traditie moet het land voortaan onbezoedeld blijven, want God zelf is er woonachtig (Nu 35,34). Het is dus een gave, op voorwaarde van morele reinheid<sup>241</sup> en van het dienen van de HEER alleen, met uitsluiting van de vreemde goden (Joz 24,14-24). Van de andere kant is God alleen de eigenaar van het land. De Israëlieten wonen er als “vreemdelingen en gasten”,<sup>242</sup> zoals vroeger de aartsvaders (Gn 23,4; Ex 6,4).

Na de regering van Salomo valt het land van de erfenis in twee met elkaar rivaliserende koninkrijken uiteen. De profeten stellen afgodendienst en

maatschappelijk on-recht aan de kaak en kondigen de straf aan: het land zal verloren gaan en veroverd worden door vreemdelingen, en de bevolking zal in ballingschap gaan. Maar steeds houden zij de deur open voor een terugkeer, een opnieuw in bezit nemen van het beloofde Land,<sup>243</sup> waarbij ze steeds de centrale betekenis onderstrepen van Jeruzalem en de Tempel aldaar.<sup>244</sup> Later wordt het blikveld verruimd tot een eschatologische toekomst. Hoewel nog steeds een afgebakende geografische ruimte, wordt het beloofde Land een plaats waar de volken naartoe getrokken worden.<sup>245</sup>

Wanneer men over het land spreekt, mag men daarbij niet vergeten op welke manier het boek Jozua vertelt over het binnentrekken in het beloofde Land. In verschillende teksten<sup>246</sup> wordt verteld hoe de vruchten der overwinning aan God werden toegewijd, namelijk door ze te slaan met de banvloek (*cherem*). Om alle besmetting met een vreemde godsdienst te verhinderen, hield dat de verplichting in om plaatsen en voorwerpen van de heidense erediensten (Dt 7,5), maar ook ieder levend wezen (20,16-18), te vernietigen. Zo schrijft Dt 13,16-18 voor, dat wanneer een Israëlitische stad afgoden zou gaan vereren, al haar bewoners ter dood moesten worden gebracht en de stad tot aan de grond toe moest worden afgebrand.

Toen Deuteronomium werd samengesteld – zoals ook het boek Jozua – was de banvloek een theoretisch postulaat, want er waren immers in Juda geen niet-israëlitische bevolkingsgroepen meer. Het voorschrift van de banvloek is dus wellicht ontstaan doordat datgene waar men zich in latere tijd zorg over maakte, geprojecteerd werd op het verleden. Deuteronomium spant zich immers in om het eigen godsdienstig karakter te versterken van het volk dat bloot stond aan het gevaar van vreemde erediensten en gemengde huwelijken.<sup>247</sup>

Wil men dan ook beter deze vermelding van de banvloek begrijpen dan dient men met drie interpretatiefactoren rekening te houden, een theologische, een morele en als laatste een meer sociologische: de

erkenning van het Land als onvervreemdbaar gebied van de HEER; de noodzaak het volk te vrijwaren van iedere bekoring die zijn trouw jegens God in gevaar zou kunnen brengen; tenslotte de zeer menselijke bekoring, godsdienst te vermengen met de meest abnormale vormen van geweld.

In het Nieuwe Testament

57. Het Nieuwe Testament spreekt weinig uitvoerig over het beloofde Land. De vlucht van Jezus en zijn ouders naar Egypte en de terugkeer naar “het land Israël” (Mt 2,20) zijn duidelijk een beeld van de reisweg van de voorvaderen; onder dit verhaal gaat een theologische typologie schuil. In de toespraak van Stefanus die de geschiedenis in de herinnering terugroept, komt het woord “beloven” of “belofte” voor naast “land” en “erfenis” (Hnd 7,2-7). In het Oude Testament komt de term “land van belofte” niet voor, maar wel in het Nieuwe (Heb 11,9), in een passage waarin weliswaar herinnerd wordt aan hetgeen Abraham in het verleden meemaakte, maar om daarmee beter aan te geven dat dit voorlopig van aard was, en gericht op de uiteindelijke toekomst van de wereld en de geschiedenis: voor de schrijver bestaat het “land” Israël alleen om symbolisch te wijzen naar een geheel ander land, een “hemels vaderland”.<sup>248</sup> In een van de zaligsprekingen ziet men eenzelfde soort overgang van de historische geografische betekenis<sup>249</sup> naar een wijdere betekenis: “Gelukkig die zachtmoedig zijn, want zij zullen het land erven” (Mt 5,5); “het land” staat daar gelijk met “koninkrijk der hemelen” (5,3.10), in een tegenwoordig en tegelijk toekomstig eschatologisch perspectief.

De schrijvers van het Nieuwe Testament zetten alleen maar een ontwikkeling voort waarbij dieper op de symboliek wordt ingegaan; hiertoe was in het Oude Testament en het intertestamentaire jodendom de eerste aanzet gegeven. Dit mag ons echter niet doen vergeten dat een concreet land door God aan Israël was

beloofd, en dat dit land Israël werkelijk als erfgoed ten deel viel; de gave van dit land was gebonden aan de voorwaarde van trouw aan het verbond (Lv 26; Dt 28).

### c) Israëls voortbestaan en uiteindelijk heil

#### In het Oude Testament

58. Wat voor toekomst staat het volk van het Verbond te wachten? In de loop van de geschiedenis heeft het zich voortdurend die vraag gesteld, in direct verband met de thema's van goddelijk oordeel en heil.

Reeds vóór de ballingschap hadden de profeten de naïeve verwachting in twijfel getrokken van een "Dag van de HEER" die automatisch redding zou brengen en de overwinning op de vijanden. Integendeel, om het rampzalig lot te voorspellen van een volk dat in sociaal besef en in geloof ernstig tekort schoot, nemen ze hun toevlucht tot het beeld van de Dag van de HEER die een dag is "van duisternis en niet van licht",<sup>250</sup> maar zij laten daarbij toch enige sprankjes hoop flakkeren.<sup>251</sup>

Door de tragedie van de ballingschap die veroorzaakt werd door het verbreken van het verbond, komt men in alle hevigheid tot dezelfde vraag. Mag Israël, ver van zijn land, nog redding verwachten van God? Heeft het nog wel toekomst? Ezechiël voorop, gevolgd door de Tweede Jesaja, kondigen namens God een nieuwe uittocht aan, dat wil zeggen een terugkeer van Israël naar zijn land,<sup>252</sup> een heilservaring waarin talrijke elementen verweven zijn: het samenbrengen van het verstrooide volk (Ez 36,24) en de Heer die zelf de zorg ervoor op zich neemt,<sup>253</sup> het gaan waaien van een nieuwe wind van ingrijpende innerlijke verandering,<sup>254</sup> een wedergeboorte op nationaal<sup>255</sup> en godsdienstig<sup>256</sup> gebied, keuzes van God uit het verleden die weer van kracht worden, met name de keuze van de voorouders Abraham en Jakob<sup>257</sup> en van koning David (Ez 34,23-24).

Wat de profeten van jongere datum erover zeggen, gaat in dezelfde richting. Plechtige godsspraken verklaren dat het geslacht Israël voor eeuwig zal bestaan,<sup>258</sup>

steeds een volk zal blijven voor de Heer, en nooit door Hem verworpen zal worden, alles wat het gedaan heeft ten spijt (Jr 31,35-37). De Heer belooft zijn volk te herstellen.<sup>259</sup> De oude beloften ten gunste van Israël worden bevestigd. De draagwijdte ervan wordt door de profeten uit de tijd na de ballingschap verbreed tot een perspectief waarin ze voor alle mensen zullen gelden.<sup>260</sup>

Met betrekking tot de toekomstperspectieven, moet als tegenwicht het belang benadrukt worden van een bijzonder thema, dat van de 'rest'. In dit theologisch kader is het voortbestaan van Israël weliswaar gewaarborgd, maar binnen een beperkte groep die in plaats van het gehele volk, de drager zal zijn van de hoop van de natie en van het heil van God.<sup>261</sup> Na de ballingschap heeft de gemeenschap zich gezien als een "overgebleven rest" die uitzag naar het heil van God.<sup>262</sup>

#### In het Nieuwe Testament

59. Wat gebeurt er in het licht van Christus' verrijzenis met Israël, het uitverkoren volk? Het krijgt onmiddellijk Gods vergiffenis aangeboden (Hnd 2,38) en het heil door het geloof in de verzen Christus (13,38-39); veel joden hebben het aanvaard,<sup>263</sup> en ook een "grote groep priesters" (6,7), maar de leiders hebben zich tegen de beginnende Kerk verzet, en uiteindelijk heeft het volk in zijn geheel zich niet bij Christus aangesloten. Deze situatie heeft steeds geleid tot diepgaande vragen omtrent de vervulling van Gods heilsplan. Het Nieuwe Testament zoekt de verklaring ervoor in de oude profetieën, en constateert dat deze situatie daarin wordt voorafgebeeld, vooral in de hieromtrent vaak aangehaalde verzen Js 6,9-10.<sup>264</sup> Vooral Paulus voelt daarover grote droefheid (Rom 9,1-3), en gaat diep op de kwestie in (Rom 9-11). Zijn "lijfelijke verwanten" (Rom 9,3) "hebben zich gestoten aan de steen waaraan men zich stoot" die door God was neergelegd; in plaats van te steunen op het geloof, hebben ze gesteund op hun daden (9,32). Ze zijn

gestruikeld, maar “niet zo dat ze ten val zijn gekomen” (11,11). Want “God heeft zijn volk niet verstoten” (11,2); het bewijs daarvan is dat er een “rest” is die in Christus gelooft; Paulus zelf behoort tot die “rest” (11,1.4-6). Paulus zegt dat het bestaan van deze rest een waarborg is voor de hoop op een volledig herstel van Israël (11,12.15). Het falen van het uitverkoren volk is opgenomen in een paradoxaal plan van God: het dient tot “heil van de heidenen” (11,11). “De verstening die over een deel van Israël gekomen is, duurt slechts tot de grote massa van de heidenvolken is binnengegaan. En zo zal tenslotte heel Israël gered worden” dankzij de hem beloofde barmhartigheid van God (11,25-26). Ondertussen waarschuwt Paulus de uit het heidendom afkomstige christenen voor het gevaar van trots en zelfgenoegzaamheid dat hen bedreigt, als ze vergeten dat ze alleen maar wilde takken zijn, geënt op de edele olijf Israël (11,17-24). De Israëlieten blijven “Gods geliefden” en zijn voorbestemd voor een stralende toekomst, want “God kent geen berouw over zijn genadegaven of zijn roeping” (11,29). Dit is de zeer positieve leer, waarheen de christenen voortdurend moeten terugkeren.

#### d) Het Rijk van God

60. Veel passages in de bijbel spreken de verwachting uit van een heel nieuwe wereld, doordat een ideaal rijk zal aanvangen, waarvan het initiatief volledig en blijvend bij God berust. Toch is er een groot verschil tussen de twee Testamenten, niet alleen inzake het belang dat zij eraan hechten, maar vooral omdat elk andere accenten legt.

#### In het Oude Testament

De opvatting over het koningschap van God heeft haar wortels in de culturen van het oude Oosten. Het koningschap van God over zijn volk Israël verschijnt in de Pentateuch<sup>265</sup> en vooral in het boek van de Rechters (Re 8,22-23) en het eerste boek Samuël (1S 8,7; 12,12). Ook wordt God

toegejuicht als koning van het heelal, met name in de troonsbestijgingspsalmen (Ps 93-99). Om-streeks 740 v. Chr. vertoont de HEER zich als koning aan de profeet Jesaja (Js 6,3-5). Een profeet openbaart Hem als koning over allen en alles, gezeten op zijn troon, met de hemelse machten links en rechts om Hem heen (1K 22,19-22).

Tijdens de ballingschap is, in de opvatting van de profeten, het rijk van God actief midden in de bewogen geschiedenis van het uitverkoren volk.<sup>266</sup> Zo is het ook in verschillende profetische teksten van jongere datum.<sup>267</sup> Toch begint het thema sterker eschatologisch ingekleurd te raken,<sup>268</sup> hetgeen tot uiting komt in het opperste scheidsgericht dat de Heer vanuit zijn woning op de Sionsheuvel tussen de volken van de wereld zal voltrekken (Js 2,1-4 = Mi 4,1-4). De nadruk op de eschatologie zal het sterkst worden in de apokalyptiek, als er een geheimzinnige figuur opduikt, die wordt voorgesteld als “een mensenzoon” en die “aankomt op de wolken van de hemel”, aan wie “heerschappij werd gegeven, pracht en koninklijke macht” over “alle volken” (Da 7,13-14). Hier is men op weg naar een transcendent, hemels, eeuwig rijk; en het volk van de heiligen van de Allerhoogste is geroepen dit tot hun bezit maken (7,18.22.27).

In het boek Psalmen bereikt het thema van het rijk van God zijn hoogtepunt. Zes psalmen rijzen boven alle andere uit.<sup>269</sup> In vijf ervan staat voorop of middenin een gemeenschappelijke sleutelzin: “de Heer is koning”.<sup>270</sup> Men stelt vast dat er een grote nadruk wordt gelegd op de kosmische, ethische en godsdienstige aspecten van het koningschap. In de Ps 47 en Ps 96 wordt de universaliteit benadrukt: “God heerst over de volken.”<sup>271</sup> In Psalm 99 zien we zijn koningen, priesters en profeten bemiddelen voor de mensen (99,6-8). Ps 96 en Ps 98 openen de deur voor een eschatologische en universele opvatting over het rijk van God. Van de andere kant bezingt Ps 114, een paaspsalm, de HEER tegelijk als koning van Israël en als koning van het heelal. In veel andere psalmen wordt gesproken over het rijk van God.

## In het Nieuwe Testament

61. Het thema van het rijk Gods is in het Oude Testament duidelijk aanwezig, maar vooral in het boek Psalmen. Dit thema krijgt in de synoptische evangeliën een absoluut centrale plaats, want het ligt ten grondslag aan de profetische prediking van Jezus, aan zijn messiaanse zending, aan zijn dood en verrijzenis. De oude belofte gaat nu in vervulling in een vruchtbare spanning tussen het-is-al-zover en het-nog-niet. In Jezus' tijd leefde, zelfs bij de leerlingen (Mt 20,21; Hnd 1,6), nog steeds heel sterk de opvatting uit het Oude Testament van een "rijk van God" dat ophanden was, een aards, politiek rijk, waarvan "Israël" en "Jeruzalem" het centrum zouden zijn (Lc 19,11). Maar het Nieuwe Testament bewerkstelligt alles bij elkaar een radicale omkeer, waartoe de eerste aanzetten al gegeven waren in het intertestamenteer jodendom met de daarin doorbrekende gedachte van een hemels en eeuwig rijk (*Jub xv, 32; xvi, 18*).

Matteüs zegt meestal "rijk *der hemelen*" (33 keer), een semitisme waardoor vermeden wordt de naam van God uit te spreken. Aan Jezus is de opdracht toegevalen "de goede boodschap van het koninkrijk te verkondigen" door onderricht te geven, zieken te genezen<sup>272</sup> en demonen uit te drijven (12,28). In Jezus' onderricht over de "gerechtigheid" die gevraagd wordt om in het rijk binnen te gaan (5,20) wordt een zeer hoog godsdienstig en moreel ideaal voorgehouden (5,21-7,27). Jezus kondigt aan dat het rijk van God nabij is (3,2; 4,17), waardoor in de tegenwoordige tijd een eschatologische spanning ontstaat. Het rijk Gods behoort van nu af aan toe aan "die arm zijn van geest" (5,3) en aan "die vervolgd worden vanwege de gerechtigheid" (5,10). In verschillende gelijkenissen wordt het rijk Gods als aanwezig en in de wereld werkzaam voorgesteld, als een zaadje dat uitgroeit (13,31-32), een zuurdesem dat verwerkt wordt in het meel (13,33). Voor zijn rol in de Kerk zal Petrus van Jezus "de sleutels van het koninkrijk der hemelen" ontvangen (16,19). In andere parabels komt

het aspect van het laatste oordeel naar voren.<sup>273</sup> Het rijk van God zal dan tot stand komen door het rijk van de Mensenzoon.<sup>274</sup> Uit een vergelijking van Mt 18,9 met Mc 9,47 blijkt dat het koninkrijk van God de gedachte oproept aan het ingaan in het ware "leven", met andere woorden, het binnentreden in de verbondenheid die God met zijn volk bewerkt in gerechtigheid en heiligheid, in Jezus Christus.

Marcus en Lucas brengen dezelfde leer als Matteüs, met eigen nuances. Op andere plaatsen in het Nieuwe Testament is dit thema minder aan de orde, maar het wordt toch tamelijk vaak aangeraakt.<sup>275</sup> Zonder de formule "koninkrijk van God"<sup>276</sup> te gebruiken beschrijft de Apokalyps de grote strijd tegen de krachten van het kwaad, die eindigt met de vestiging van dat rijk: "de heerschappij over de wereld komt nu toe aan onze Heer en zijn Messias"; "Hij zal als koning heersen tot in alle eeuwigheid" (Apk 11,15).

## e) De zoon en opvolger van David

### In het Oude Testament

62. In een aantal bijbelteksten gaat de hoop op een betere wereld vergezeld van de hoop op een menselijke middelaar. Men verwacht de ideale koning die van de onderdrukking zal bevrijden en volmaakte gerechtigheid zal doen heersen (Ps 72). Die verwachting is concreter geworden sinds de profeet Natan in een godsspraak aan koning David toezegde dat een van zijn zonen hem zou opvolgen, en dat zijn koningschap voor altijd zou standhouden (2S 7,11-16). De godsspraak had geen direct messiaanse betekenis: er werd aan David geen bevestigde opvolger beloofd die het definitieve koninkrijk van God zou vestigen in een nieuwe wereld, maar een directe opvolger die weer door anderen zou worden opgevolgd. Ieder van de koningen uit Davids nakomelingen was een "gezalft" van de Heer, in het Hebreeuws *masjiach*, want de wijding van de koningen gebeurde met een zalving met olie, maar geen van hen was de Messias. Andere profetieën die bij

crises in de volgende eeuwen door de godsspraak van Natan waren geïnspireerd, voorzegen vóór alles dat de dynastie zou standhouden, als bewijs van Gods trouw jegens zijn volk (Js 7,14), maar ze schetsten ook steeds meer het portret van de ideale koning die het koninkrijk van God zou vestigen.<sup>277</sup> Juist omdat men in zijn politieke verwachtingen was teleurgesteld, rijpte er een hoop die veel dieper ging. In die zin herlas men de oude godsspraken en koningspsalmen (Ps 2; 45; 72; 110).

Waar deze ontwikkeling op uitloopt, blijkt uit de geschriften uit de tijd van de Tweede Tempel en in de manuscripten van Qumran. Hierin wordt in verschillende vormen een messiaanse verwachting uitgesproken: een koninklijke, priesterlijke, hemelse Messias.<sup>278</sup> Overigens combineren sommige joodse geschriften de verwachting van een aards heil voor Jeruzalem met het uitzien naar een eeuwig heil in het hiernamaals, doordat ze met de gedachte komen van een aards messiaans tussenrijk dat de komst van het definitieve koninkrijk van God in de nieuwe schepping zou inleiden.<sup>279</sup> Later blijft de messiaanse verwachting weliswaar deel uitmaken van de tradities van het jodendom, maar ze blijft niet in al zijn stromingen een centraal en integrerend onderwerp te zijn, noch de enige sleutel.

#### In het Nieuwe Testament

63. Voor de christengemeenten van de eerste eeuw daarentegen wordt de belofte van een messias zoon van David een wezenlijke leessleutel van de eerste orde. In het Oude Testament en de intertestamentaire literatuur kan men nog spreken over eschatologie zonder messias in het kader van een wijdverbreide beweging van eschatologische verwachting, maar daar staat tegenover, dat het Nieuwe Testament van zijn kant in Jezus van Nazaret heel duidelijk de beloofde Messias herkent, Hij die door Israël (en heel de mensheid) werd verwacht, dus degene in wiens persoon de belofte in vervulling gaat. Vandaar dat er zorgvuldig op gewezen

wordt dat Hij afstamt van David<sup>280</sup> en zelfs dat Hij hoger staat dan zijn koninklijke voorvader, aangezien deze Hem zijn "Heer" noemt (Mc 12,35-37 en par.).

In het Nieuwe Testament vindt men slechts tweemaal de Hebreeuwse term *masjjach* die in Griekse lettertekens werd omgezet tot *messias*, met daarachter de Griekse vertaling *christos*, dat "gezalvde" betekent.<sup>281</sup> In Joh 1,41 wijst de context in de richting van een koninklijk messianisme (vgl. 1,49: "koning van Israël"), in 4,25 naar een profetisch messianisme, zoals de Samaritanen geloofden: "Hij zal ons alles verkondigen." Hier herkent Jezus zich uitdrukkelijk in deze titel (4,26). Elders in het Nieuwe Testament wordt het begrip messias weergegeven met het woord *christos*, maar ook een enkele keer met de uitdrukking "Hij die komt".<sup>282</sup> De titel *christos* blijft voorbehouden aan Jezus, behalve in enkele teksten waar de valse messiasen aan de kaak worden gesteld.<sup>283</sup> Samen met de titel van *Kyrios*, "Heer", is dit de meest voorkomende titel om aan te geven wie Jezus is. Het is een samenvatting van zijn mysterie en wordt in het Nieuwe Testament gebruikt op een groot aantal plaatsen waar mensen hun geloof belijden.<sup>284</sup>

Bij de Synoptici speelt de erkenning dat Jezus de Messias is, een grote rol, met name bij de belijdenis van Petrus (Mc 8,27-29 en par.). Het formeel verbod deze titel bekend te maken wil absoluut niet zeggen dat ze wordt ontkend, maar is een bevestiging dat ze op totaal nieuwe wijze moet worden verstaan, in tegenstelling tot de al te aardse en politieke verwachting van de leerlingen en de menigte (8,30). De gedachte dat Hij noodzakelijk door het lijden en de dood zal moeten gaan, wordt duidelijk.<sup>285</sup> Wanneer Hij tijdens zijn proces voor de hogepriester staat, geeft Jezus volgens Mc 14,61-62 duidelijk aan dat Hij de Messias is: de lijdenstragedie neemt tenslotte geheel de sluier weg over het eigen en unieke karakter van Jezus' messiaschap, dat in de lijn ligt van de door Jesaja beschreven lijdende Dienaar. Het paasgebeuren opent de weg naar de parousie, anders gezegd, naar de komst



van “de Mensenzoon op wolken” (Mc 13,26 en par.), zoals in de apokalyps van Daniël reeds vaag als verwachting was uitgesproken (Da 7,13-14).

Dat Jezus de Messias is, wordt in het vierde evangelie vele keren door mensen schitterend uitgesproken bij het belijden van hun geloof,<sup>286</sup> maar geeft ook aanleiding tot vele woordenwisselingen met de joden.<sup>287</sup> Talrijke “tekenen” dienen om het te bevestigen. Het gaat duidelijk om een transcendent koningschap (18,36-37) dat niet te vergelijken is met de nationalistische en politieke aspiraties die in die tijd leefden (6,15).

Volgens de godsspraak van Natan zal de zoon en opvolger van David erkend worden als zoon van God.<sup>288</sup> Het Nieuwe Testament verkondigt dat Jezus inderdaad “de Christus is, de Zoon van de levende God”,<sup>289</sup> en geeft van zijn goddelijk zoonschap een definitie die de aardse werkelijkheid overstijgt: Jezus is één met de Vader.<sup>290</sup>

Als bijzonder getuige van het geloof van de Kerk na het paasgebeuren laat Lucas in zijn tweede boek Jezus' wijding tot messiaans koning samenvallen met het moment van zijn opstanding (Hnd 2,36). De geloofwaardigheid aantonen van deze titel wordt een wezenlijk element in de prediking van de apostelen.<sup>291</sup> In de Paulusbrieven komt het woord “Christus” talloze malen voor, vaak gebruikt als eigenaam, diep geworteld in de theologie van het kruis (1Kor 1,13; 2,2) en van de verheerlijking (2Kor 4,4-5). Uitgaande van psalm 109(110), de verzen 1 en 4, toont de brief aan de Hebreëen aan, dat de Christus de messias-hogepriester is (5,5-6.10) en tegelijk de messias-koning (1,8; 8,1). De brief geeft de priesterlijke dimensie aan van Christus' lijden en verheerlijking. Volgens de Apokalyps ligt het messiaschap van Jezus in het verlengde van David: Jezus bezit “de sleutel van David” (Apk 3,7), Hij maakt het davidisch messianisme uit Ps 2 tot werkelijkheid;<sup>292</sup> Hij verklaart: “Ik ben de wortel uit het geslacht van David” (Apk 22,16).

In de ogen van het Nieuwe Testament maakt Jezus dus in zijn persoon, met name door zijn paasgeheim, de gezamenlijke heilsbeloften waar die met de komst van de Messias waren verbonden. Hij is zoon van David, zeer zeker, maar ook de lijdende Dienaar, Mensenzoon en zelfs eeuwige Zoon van God. Het heil krijgt in Hem een nieuwe dimensie. Het accent wordt van een vooral aards heil verlegd naar een transcendent heil dat verder gaat dan de omstandigheden van een tijdelijk bestaan. Zo is het bestemd voor iedere mens, voor heel de mensheid.<sup>293</sup>

### **C. Conclusie**

64. De christelijke lezers zijn ervan overtuigd dat hun hermeneutiek van het Oude Testament weliswaar heel anders is dan die van het jodendom, maar toch in overeenstemming is met een betekenis die in aanleg in de teksten werkelijk aanwezig is. Zoals een ‘ontwikkelaar’ dat doet bij het ontwikkelen van een fotorolletje, hebben de persoon van Jezus en de gebeurtenissen die daarmee samenhangen in de Schriften een betekenisvolheid doen oplichten die men daarvoor niet kon waarnemen. Deze volle betekenis leidt tot een drievoudige relatie tussen het Nieuwe Testament en het Oude: een relatie van continuïteit, discontinuïteit en vooruitgang.

#### **1. Continuïteit**

Niet alleen erkent het Nieuwe Testament het gezag van de joodse Geschriften, en tracht het voortdurend aan te tonen dat de ‘nieuwe’ gebeurtenissen in overeenstemming zijn met wat was voorspeld (zie Hoofdstuk I), maar ook accepteert het volledig alle grote themata van Israëls theologie, met hun drievoudige verwijzing naar heden, verleden en toekomst.

Allereerst blijkt er een algemeen geldend en altijd aanwezig gezichtspunt te zijn: God is één; door zijn woord en adem heeft Hij al het bestaande geschapen, en houdt Hij het in leven, met inbegrip van de mens, die groot en edel is ondanks zijn zwakheid en noden.

De andere onderwerpen hebben zich ontwikkeld binnen een heel eigen geschiedenis: God heeft gesproken, zich een volk gekozen dat Hij vele malen heeft bevrijd en gered, is ermee een verbond aangegaan door zichzelf aan dit volk aan te bieden (genade) en door het ook de weg van trouw voor te houden (Wet). Persoon en werk van Christus en ook het bestaan van de Kerk liggen in het verlengde van deze geschiedenis.

In deze geschiedenis openen zich voor het uitverkoren volk wonderbaarlijke toekomstperspectieven: een nakomelingschap (belofte aan Abraham), een vaste woonplaats (een land), een voortbestaan door alle crises en beproevingen heen (dankzij Gods trouw), de komst van een ideale politieke orde (het koninkrijk van God, het messianisme). Vanaf het begin wordt voorzien dat de zegening van Abraham over de gehele wereld zal uitstralen. Het door God geschonken heil moet reiken tot aan de uiteinden van de aarde. Inderdaad biedt Christus het heil aan de gehele wereld.

## 2. Discontinuïteit

Toch valt niet te ontkennen dat de overgang van het ene naar het andere Testament bepaalde breuken met zich meebrengt. Die maken de continuïteit niet ongedaan; ze vooronderstellen de continuïteit op wezenlijke punten. Toch hebben ze betrekking op hele sectoren van de Wet: instituties zoals het levitisch priesterschap en de Tempel te Jeruzalem; bepaalde vormen van eredienst, zoals dierenoffers; godsdienstige praktijken en rituelen, zoals de besnijdenis; de regels over wat rein en onrein is; de voedselvoorschriften;

onvolmaakte wetten, zoals de wet op de echtscheiding; beperkende interpretaties van de Wet, bijvoorbeeld aangaande de sabbatwet. Het is duidelijk dat vanuit een bepaald standpunt gezien – dat van het jodendom – dat allemaal belangrijke elementen zijn die verdwijnen. Maar het is precies even duidelijk dat reeds het Oude Testament begonnen is met het radicaal verleggen van bepaalde accenten, zoals dit in het Nieuwe Testament gebeurt, en dat daarmee een in aanleg aanwezige interpretatie gewettigd wordt.

## 3. Vooruitgang

65. Het onderbreken van de continuïteit op enkele punten is enkel de negatieve kant van een gebeuren waarvan de positieve kant vooruitgang heet. Het Nieuwe Testament betuigt dat Jezus zich absoluut niet verzet tegen de Israëlitische Geschriften, en er ook geen eind aan zou willen maken of ze herroepen, maar dat Hij ze integendeel in zijn persoon, in zijn zending, en heel in het bijzonder in zijn paasgeheim, tot hun voltooiing brengt. In feite werpt de christologie op alle grote onderwerpen uit de theologie van het Oude Testament, geen enkel uitgezonderd, een nieuw licht.

a) *God*. Het Nieuwe Testament houdt krachtig vast aan het monotheïstisch geloof van Israël: God blijft de enige;<sup>294</sup> toch deelt de Zoon in dit geheim, dat men voortaan alleen maar zal kunnen uitdrukken in een drievoudige symboliek die reeds, zij het van verre, was voorbereid in het Oude Testament.<sup>295</sup> Voorzeker, God scheidt door zijn woord (Gn 1), maar dat Woord was in het begin “bij God” en “was God” (Joh 1,1-5); nadat het zich in de loop van de geschiedenis heeft uitgesproken bij monde van een hele reeks van betrouwbare woordvoerders (Mozes en de profeten), is het tenslotte vlees geworden in Jezus van Nazaret.<sup>296</sup> Tegelijk scheidt God “door de adem van zijn mond” (Ps 33,6). Die adem is de “heilige Geest”, die door de verzezen

Jezus van bij de Vader wordt gezonden (Hnd 2,33).

b) *De mens*. De mens is groot en “naar Gods beeld” (Gn 1,26) geschapen. Maar het meest volmaakte “beeld van de onzichtbare God” is Christus (Kol 1,15). En wijzelf zijn geroepen beeld te worden van Christus,<sup>297</sup> dat wil zeggen “een nieuwe schepping”.<sup>298</sup> Zeer zeker: God redt en bevrijdt ons van onze armzaligheden en zwakheden; maar Hij doet dit door de éne middelaar Jezus Christus, die vanwege onze zonden is gestorven en terwille van ons leven is opgestaan.<sup>299</sup>

c) *Het volk*. Voor het Nieuwe Testament is de uitverkiezing van Israël, het volk van het verbond, onherroepelijk: het wordt niet in zijn voorrechten beknot (Rom 9,4); het behoudt de eerste plaats in de geschiedenis omdat aan dit volk als eerste het aanbod is gedaan van heil (Hnd 13,23) en van Gods Woord (13,46). Maar God heeft Israël een “nieuw verbond” (Jr 31,31) aangeboden; dit is gesticht in Jezus’ bloed.<sup>300</sup> De Kerk is samengesteld uit de Israëlieten die dit nieuwe verbond hebben aanvaard en uit andere gelovigen die zich bij hen hebben gevoegd. Als volk van het nieuwe verbond beseft de Kerk dat zij haar bestaan alleen dankt aan haar verbondenheid met Jezus Christus, de Messias van Israël, en aan de band die ze heeft met zijn apostelen, die allen Israëlieten waren. Verre dus van zich in plaats te stellen van Israël,<sup>301</sup> blijft zij ermee solidair. Tot de uit de volken

afkomstige christenen zegt de apostel Paulus dat zij geënt zijn op de edele olijf die Israël is (Rom 11,16.17). Dit gezegd zijnde, beseft de Kerk dat Christus haar voor alle mensen toegankelijk heeft gemaakt, in overeenstemming met de roeping van Abraham, wiens nageslacht in omvang is toegenomen dankzij een verwantschap die berust op het geloof in Christus (Rom 4,11-12). Het rijk van God is niet meer alleen aan Israël gebonden, maar staat open voor iedereen, ook de heidenen, waarbij er een speciale plaats is ingeruimd voor armen en uitgestotenen.<sup>302</sup> De verwachting die verbonden was met het koningshuis van David, dat overigens al sinds zes eeuwen ten onder was gegaan, werd opnieuw een onmisbare sleutel voor het verstaan van de geschiedenis: ze richt zich van nu af geheel op Jezus Christus, een eenvoudige en verre nazaat. Tenslotte, wat het land van Israël betreft (met inbegrip van zijn Tempel en zijn heilige Stad) voert het Nieuwe Testament een symboliseringsproces, dat reeds in het Oude Testament en het intertestamentair jodendom was ingezet, veel verder door.

Met de komst van Christus en de Kerk spreekt dus, wat de christenen betreft, de God van de openbaring zijn laatste woord. “Nadat God vroeger vele malen en op velerlei wijzen tot de vaders gesproken had door de profeten heeft Hij nu, op het einde van de dagen, tot ons gesproken door de Zoon” Heb (1,1-2).

### III. De joden in het Nieuwe Testament

66. Tot hiertoe hebben we de relaties onderzocht tussen de geschriften van het Nieuwe Testament en die van het joodse volk. Nu moeten we nagaan op welke uiteenlopende wijzen de joden in het Nieuwe Testament worden beoordeeld; daartoe dienen we allereerst te kijken naar de verscheidenheid die zich toen vertoonde binnen het jodendom zelf.

#### ***A. Uiteenlopende standpunten in het jodendom van na de ballingschap***

## 1. De laatste eeuwen vóór Jezus Christus

'Jodendom' is een geschikte term om de periode uit de geschiedenis van Israël aan te duiden die in 538 v. Chr. aanvangt met het Perzisch besluit om de herbouw van de Tempel te Jeruzalem toe te staan. De godsdienst van het jodendom was in allerlei opzicht de erfgenaam van de godsdienst uit de tijd vóór de ballingschap in het koninkrijk van Juda. De Tempel werd herbouwd, offers werden opgedragen, lofzangen en psalmen gezongen, pelgrimsfeesten op-nieuw gevierd. Het jodendom werd in godsdienstig opzicht op een eigen wijze ingekleurd vanwege de afkondiging van de Wet door Ezra (Neh 8,1-12) in de Perzische tijd. Geleidelijk werden de synagogen een belangrijke factor in het joodse leven. Hun uiteenlopende houding ten opzichte van de Tempel bracht onder de joden tot 70 n. Chr. verdeeldheid, zoals blijkt uit de afscheiding van de Samaritanen en de handschriften van Qumran. Zowel vóór als na 70 was er onenigheid op grond van verschillende interpretaties van de Wet. De Samaritaanse gemeenschap vormde een dissidente groep die door de anderen werd afgewezen (Sir 50,25-26). Ze berustte op een eigen vorm van de Pentateuch, en had het heiligdom en de priesterschap van Jeruzalem verworpen. Het heiligdom van de Samaritanen stond op de berg Garizim (Joh 4,9.20). Ze hadden hun eigen priesters.

Josephus beschrijft drie 'partijen' of denkrichtingen, Farizeeën, Sadduceeën en Essenen (*Ant.* 13.5.9; § 171), maar dat is een simplificatie die behoedzaam moet worden geïnterpreteerd. Men kan veilig aannemen dat heel wat joden tot geen van die drie groepen behoorden. Bovendien gingen de onderlinge verschillen over meer dan alleen zuiver godsdienstige kwesties.

De oorsprong van de *Sadduceeën* is waarschijnlijk te vinden in het zadokitisch priesterschap van de Tempel. Naar het schijnt, verschenen zij als een aparte groep in de tijd van de Makkabeeën, vanwege de aarzelende houding van een ander deel van

de priesters ten opzichte van de macht van de Hasmoneeën. Het is moeilijk om nauwkeurig vast te stellen wie zij waren. Dit blijkt als men de periode bestudeert tussen de strijd van de Makkabeeën tegen de Seleuciden vanaf 167 v. Chr. tot de ingreep door de Romeinen in 63 v. Chr. Meer en meer identificeerden de Sadduceeën zich met de gehelleniseerde aristocratie die de macht in handen had; naar men veronderstelt, hadden zij weinig gemeen met het volk.

Volgens sommige schrijvers is de oorsprong van *de Essenen* te vinden rond het jaar 200 vóór Christus, in de sfeer van de joodse eindverwachtingen. De meeste schrijvers denken echter dat ze zijn voortgekomen uit het verzet tegen een veranderde positie van de Tempel vanaf het jaar 152, toen Jonatan, broer van Judas de Makkabeeër, tot hogepriester werd aangesteld. Het zou gaan om de Chassidim of "vromen" die zich bij de Makkabese opstand hadden aangesloten (1Mak 2,42), maar zich daarna verraden voelden door Jonatan en Simon, broers van Judas de Makkabeeër, die bereid waren zich door de Seleucidische koningen tot hogepriester te laten aanstellen. We weten thans veel meer over de Essenen doordat, sinds 1947, te Qumran nabij de Dode Zee rollen en fragmenten ontdekt zijn van ongeveer 800 handschriften. De meeste geleerden zijn van mening, dat deze documenten afkomstig zijn van een groep Essenen die daar ter plaatse waren gevestigd. Met bewondering beschrijft de geschiedschrijver Josephus in *De joodse oorlog* 303 uitvoerig de vroomheid en het gemeenschapsleven van de Essenen, die in bepaalde opzichten leken op een groep monniken. De bewoners van Qumran wilden niet te maken hebben met de Tempel, die in hun ogen door onwaardige priesters beheerd werd, en vormden de gemeenschap van het nieuwe verbond. Ze streefden naar volmaaktheid door het bijzonder strikt onderhouden van de Wet, die voor hen werd uitgelegd door de Meester der gerechtigheid. Ze leefden in de verwachting dat de messias spoedig zou komen, als een ingrijpen van God om alle

boosheid te vernietigen en hun vijanden te straffen.

De *Farizeeën* waren geen beweging van priesters. Naar het schijnt raakte het hun niet dat de *Makkabeeën* zich de waardigheid van hogepriester hadden toegeëigend. Toch danken zij hun naam zelf, die afscheiding impliceert, waarschijnlijk aan het feit dat ook zij uiteindelijk zeer kritisch kwamen te staan tegenover de *Hasmoneeën*, afstammelingen van de *Makkabeeën*. Zij hadden zich van hen losgemaakt omdat hun wijze van besturen steeds sterker een seculier karakter had gekregen. Aan de geschreven Wet voegden de *Farizeeën* een tweede, mondelinge, Wet van Mozes toe. Ze interpreteerden die minder streng dan de *Essenen*, en gingen daarbij meer vernieuwend te werk dan de *Sadduceeën*, die zich met een conservatieve mentaliteit aan de geschreven Wet hielden. Zo geloofden de *Farizeeën*, in tegenstelling tot de *Sadduceeën*, in de opstanding van de doden en in engelen (Hnd 23,8); deze overtuiging was opgekomen tijdens de periode na de ballingschap.

Van tijd tot tijd waren de relaties tussen de verschillende groepen uiterst gespannen, ja zelfs vijandig. Men doet er goed aan zich deze vijandschap te herinneren, wil men de vijandigheid op godsdienstig gebied die men in het Nieuwe Testament bespeurt, in de juiste samenhang kunnen plaatsen. Hogepriesters waren verantwoordelijk voor veel gewelddadigheden. Zo trachtte een hogepriester, wiens naam onbekend is, waarschijnlijk tegen het einde van de tweede eeuw v. Chr, de Meester der gerechtigheid van Qumran tijdens de viering van Jom Kippur om het leven te brengen. De geschriften van Qumran beschimpen de sadduceese hiërarchie van Jeruzalem als slechte priesters die de geboden overtreden; ook maken zij de *Farizeeën* zwart. Terwijl ze de lof zingen van de Meester der gerechtigheid in Qumran, wordt een andere persoonlijkheid (een *Esseen*?) een spotter en leugenaar genoemd, iemand die "allen die de weg der volmaaktheid volgen" met het zwaard najoeg

(*Damaskusgeschrift*, ms. A, I, 20). Deze gebeurtenissen vonden plaats vóór de tijd van Herodes de Grote en de Romeinse landvoogden in Judea, dus vóór Jezus' tijd.

## 2. De eerste periode van dertig à veertig jaar van de eerste eeuw n. Chr. in Palestina

67. Dit is de periode van Jezus' leven; zijn leven begon echter iets eerder, want Jezus werd geboren voordat Herodes de Grote in het jaar 4 vóór onze jaartelling stierf. Na diens dood verdeelde keizer Augustus het koninkrijk onder de drie zonen van Herodes: Archelaüs (Mt 2,22), Herodes Antipas (14,1; enzovoorts) en Filippus (16,13; Lc 3,1). Daar het bewind van Archelaüs leidde tot vijandigheid van zijn onderdanen, bracht Augustus vrij spoedig diens gebied, Judea, onder Romeins bestuur.

Welk standpunt nam Jezus waarschijnlijk in ten opzichte van de drie vermelde godsdienstige 'partijen'? Drie belangrijke vragen verdienen onze aandacht.

Welke godsdienstige groep was tijdens Jezus' openbaar leven de belangrijkste? Josephus zegt dat de *Farizeeën* de voornaamste partij waren en bijzonder veel invloed hadden in de steden.<sup>304</sup> Dat is waarschijnlijk de reden dat we Jezus met hen vaker dan met welke andere groep ook in conflict zien, waarmee op indirecte wijze werd onderstreept hoe belangrijk ze waren. Daar komt bij dat deze richting binnen het jodendom langer heeft standgehouden dan de andere, en dat het ontluikende christendom zich vooral tegen hen teweer heeft moeten stellen.

Wat waren de standpunten van de *Farizeeën*? In de evangeliën worden de *Farizeeën* vaak voorgesteld als huichelachtige en harteloze wettische mensen. Men heeft geprobeerd deze zienswijze te weerleggen, redenerend vanuit bepaalde rabbijnse stellingnames, in de Misjna, die niet huichelachtig zijn en evenmin getuigen van een slaafs volgen van de Wet. Het is geen doorslaggevend

argument, want een wettische mentaliteit is ook in de Misjna aantoonbaar. Bovendien weten we niet in hoeverre de standpunten in de Misjna, die omstreeks het jaar 200 op schrift werd gesteld, overeenkomen met die van de Farizeeën in Jezus' tijd. Dit gezegd zijnde, is er reden om aan te nemen dat naar alle waarschijnlijkheid de wijze waarop de Farizeeën in de evangelies worden voorgesteld, gedeeltelijk beïnvloed is door de latere twistgesprekken tussen christenen en joden. In Jezus' tijd waren er zeker Farizeeën wier ethiek volle instemming verdient. Maar het persoonlijk getuigenis van Paulus, een Farizeeër "met grenzeloze ijver voor de overleveringen van mijn voorouders" laat zien tot welke excessen de gedrevenheid van de Farizeeën kon leiden: "Fel vervolgde ik de Kerk van God."<sup>305</sup>

Behoorde Jezus tot een van de drie groepen? Niets wijst erop dat Jezus een Sadduceeër zou zijn geweest. Hij was geen priester. Door zijn geloof in de engelen en de opstanding van het lichaam, en daarnaast ook door de eschatologische verwachtingen die de evangelies Hem toeschrijven, vertoont Hij veeleer verwantschap met de theologie van de Essenen en de Farizeeën. Maar in het Nieuwe Testament worden de Essenen nooit vermeld, en men vindt er geen enkele aanwijzing in dat Jezus aangesloten zou zijn geweest bij zo'n speciale gemeenschap. Wat betreft de Farizeeën, die vaak genoemd worden in de evangelies: zij verzetten zich regelmatig tegen Jezus, omdat zijn houding niet overeenstemt met hun gedragsregels.<sup>306</sup>

Naar alle waarschijnlijkheid heeft Jezus dus niet behoord tot een van de partijen die er in die tijd binnen het jodendom bestonden. Hij was eenvoudigweg één met het gewone volk. In recente studies is getracht Hem onder te brengen in de verschillende milieus van zijn tijd: charismatische rabbijnen uit Galilea, rondtrekkende cynische predikers of zelfs revolutionaire zeloten. In geen van deze categorieën is Hij te vangen.

Ook met betrekking tot Jezus' relatie met de heidenen en hun gedachtewereld wordt

er veel gespeculeerd, maar heeft men weinig informatie voorhanden. In die tijd was er in Palestina, zelfs in gebieden met een overwegend joodse bevolking, een sterke invloed van het hellenisme, maar die was niet overal op dezelfde manier voelbaar. Het blijft een grote vraag welke invloed Jezus onderging van de cultuur in de hellenistische steden zoals Tiberias aan de oever van het meer van Galilea en Sepforis (op 6 à 7 kilometer van Nazaret), want in de evangelies vinden we geen enkele aanwijzing dat Jezus met die steden contact had. Ook wijst niets erop dat Jezus of zijn naaste volgelingen behoorlijk Grieks konden spreken. In de synoptische evangelies heeft Jezus weinig contact met de heidenen; Hij draagt zijn leerlingen op, niet bij hen te gaan preken (Mt 10,5) en verbiedt hun manier van leven over te nemen (6,7.32). Uit enkele van zijn woorden spreekt het gevoel dat joden boven de heidenen stonden,<sup>307</sup> maar Hij weet afstand te nemen van dat gevoel, en integendeel te stellen dat veel heidenen anderen overtreffen (Mt 8,10-12).

Welke relatie hadden de eerste leerlingen van Jezus met het joodse godsdienstige milieu? Waarschijnlijk hadden de Twaalf en andere leerlingen dezelfde Galilese mentaliteit als Jezus, hoewel de streek rond het Meer van Galilea waar ze woonden, meer dan Nazaret, een kosmopolitisch karakter had. Het vierde evangelie vermeldt dat Jezus leerlingen aantrok van Johannes de Doper (Joh 1,35-41), dat Hij leerlingen had uit Judea (19,38) en dat Hij een hele stad in Samaria voor zich wist te winnen (4,39-42). De groep leerlingen was dus waarschijnlijk de afspiegeling van de pluriformiteit die er in die tijd in Palestina bestond.

### 3. De tweede periode van dertig à veertig jaar van de eerste eeuw n. Chr. in Palestina

68. De eerste periode van rechtstreeks Romeins bestuur in Judea eindigde in 39/40. Herodes Agrippa I, vriend van keizer

Caligula (37-41) en van de nieuwe keizer, Claudius (41-54), werd koning over geheel Palestina (41-44). Hij won de gunst van de joodse religieuze leiders, en deed zijn best om een vrome indruk te maken. Volgens Lucas in Hnd 12 is aan hem een vervolging te wijten en ook de executie van Jakobus, broer van Johannes en zoon van Zebedeüs. Na Agrippa's dood, waarvan Hnd 12,20-23 een dramatisch verslag geeft, ving een nieuwe periode van Romeins bestuur aan.

In de tweede periode van dertig tot veertig jaren van de eerste eeuw werden de volgelingen van de verrezen Christus zeer talrijk, en verenigden zij zich in 'kerken' ('vergaderingen'). Naar alle waarschijnlijkheid werden de structuren van de oerkerk beïnvloed door de wijze waarop sommige joodse groeperingen waren georganiseerd. Men kan zich afvragen of het aanstellen van de christelijke 'presbyters' of 'oudsten' gebeurd is naar het voorbeeld van de 'oudsten' in de synagogen, en van de andere kant, of de christelijke 'episcopen' ('toezichhouders') aangesteld zijn naar het model van de in Qumran beschreven 'toezichhouders'. De christelijke beweging werd aangeduid als 'de weg' (*hodos*); weerspiegelt deze aanduiding de spiritualiteit van de mensen te Qumran, die de woestijn waren ingetrokken om de weg van de Heer voor te bereiden? Op theologisch gebied heeft men sporen menen te vinden van de invloed van Qumran op het dualisme van het vierde evangelie, dat tot uiting komt in woorden als licht en duisternis, waarheid en leugen, de strijd tussen Jezus als licht van de wereld, en de macht van de duisternis (Lc 22,53), en in de strijd tussen de Geest der waarheid en de Vorst van deze wereld (Joh 16,11). Maar het feit dat er gemeenschappelijke themata voorkomen, betekent nog niet dat dit evangelie ook noodzakelijk ervan afhankelijk zou zijn geweest.

De Romeinse landvoogden in de jaren tussen 44 en 66 waren onbeduidend, corrupt en onbetrouwbaar. Hun slecht bestuur had de opkomst tot gevolg van 'sicarii' (met dolken bewapende terroristen) en van 'zeloten' (onbarmhartige ijveraa-

voor de Wet), en leidde tenslotte tot een grote joodse opstand tegen de Romeinen. Aanzienlijke Romeinse strijdkrachten onder de beste bevelhebbers werden ingezet om deze opstand neer te slaan. Een gedenkwaardige gebeurtenis voor de christenen was de executie van Jakobus, "de broeder van de Heer", in het jaar 62, ingevolge een beslissing van het Sanhedrin, bijeengeroepen door de hogepriester Ananus (Annas) II. Deze hogepriester werd door de landvoogd Albinus afgezet, omdat hij onwettig had gehandeld. Maar twee jaar later begon keizer Nero (54-68), na de grote brand die Rome in juli 64 in de as legde, de christenen in de hoofdstad te vervolgen. Volgens een zeer oude overlevering stierven toen de apostelen Petrus en Paulus de marteldood. Men kan dus grofweg de laatste dertig à veertig jaar van de eerste eeuw de post-apostolische tijd noemen.

#### 4. De laatste periode van dertig à veertig jaar van de eerste eeuw n. Chr. in Palestina

69. De joodse opstand van 66-70 en de verwoesting van de Tempel te Jeruzalem leidden tot een andere dynamiek in de godsdienstige groeperingen. De opstandelingen (sicarii, zeloten en anderen) werden uitgeroeid. De vestiging te Qumran werd in 68 verwoest. Doordat er niet langer offers werden opgedragen in de Tempel, werd de machtsbasis ondermijnd van de leiders van de Sadduceeën, die tot de priestergeslachten behoorden. We weten niet in hoeverre het rabbijnse jodendom erfgenaam is van de Farizeeën. Zoveel is zeker dat, na 70, rabbijnse leermeesters, 'de wijzen van Israël', geleidelijk erkend werden als gidse voor het volk. Degenen die te Jamnia (Javne) aan de kust van Palestina verzameld waren, werden door het Romeinse gezag be schouwd als woordvoerders van de joden. Van ongeveer 90 tot 110 was Gamaliël II, zoon en kleinzoon van beroemde vertolkers van de Wet, voorzitter van de 'vergadering' te

Jamnia. Wanneer de christelijke geschriften uit die periode over het jodendom spreken, zijn ze waarschijnlijk in toenemende mate beïnvloed door de betrekkingen met dit opkomend rabbijnse jodendom. In sommige sectoren was er een hevige botsing tussen de leiders van de synagogen en de volgelingen van Jezus. Dat blijkt uit de vermelding dat “iedereen die Jezus als Messias erkende” (Joh 9,22) uit de synagoge gebannen werd, en daartegenover, uit de felle polemiek tegen de Farizeeën in Mt 23, en ook uit de verwijzing, als van een buitenstaander, naar “*hun synagogen*” als plaatsen waar Jezus’ volgelingen geselschap zouden worden (Mt 10,17). De *Birchat ha-miniem*, een synagogale ‘zegening’ (in werkelijkheid een vervloeking) tegen andersdenkenden wordt vaak vermeld. Het is niet zeker dat deze dateert uit 85, en het is vrijwel zeker onjuist te denken dat het een tegen de christenen gericht algemeen joods decreet zou zijn. Maar er kan niet in ernst betwijfeld worden dat vanaf verschillende tijdstippen, al naargelang de plaatsen, de lokale synagogen de aanwezigheid van de christenen niet langer hebben geduld en hen op allerlei wijzen het leven zuur hebben gemaakt, ja hen mogelijk zelfs ter dood hebben gebracht (Joh 16,2).308

Waarschijnlijk vanaf het begin van de tweede eeuw groeide geleidelijk de opvatting dat in een ‘zegenings’-formule waarmee allerlei soorten ketters of andersdenkenden veroordeeld werden, ook de christenen waren inbegrepen, en, veel later, dat deze ‘zegening’ met name hen op het oog had. Tegen het einde van de tweede eeuw waren overal duidelijke scheidslijnen getrokken en waren grenzen afgebakend tussen de joden die niet in Jezus geloofden en de christenen. Maar uit teksten als 1Tes 2,14 en Rom 9-11 blijkt dat de tweedeling reeds vóór die tijd duidelijk zichtbaar was.

## **B. De joden in de evangelies en in de Handelingen van de Apostelen**

70. In wezen hebben de evangelies en de Handelingen van de Apostelen een zeer positieve kijk op de joden, want zij erkennen het joodse volk als het volk dat door God is uitverkoren om zijn heilsplan ten uitvoer te leggen. Deze keuze van God vindt haar hoogste bevestiging in de persoon van Jezus, zoon van een joodse moeder, die geboren wordt om zijn volk te redden, en die zijn opdracht tot een goed einde brengt door zijn volk de Blijde Boodschap te verkondigen en een werk van genezing en bevrijding te verrichten dat zijn hoogtepunt vindt in zijn lijden en verrijzenis. Tijdens zijn openbaar leven en na zijn verrijzenis wordt een groot aantal joden tot volgelingen van Jezus, waarmee dit perspectief bevestigd wordt. Zo ook wanneer Jezus twaalf joden uitkiest om in zijn zending te delen en zijn werk voort te zetten.

Aanvankelijk werd de Blijde Boodschap door veel joden goed ontvangen, maar ze stuitte op het verzet van de leiders, en dezen werden uiteindelijk door het grootste deel van het volk gevolgd. Het gevolg hiervan was een gespannen verhouding tussen de joodse en christelijke gemeenschappen, die natuurlijk haar stempel heeft gedrukt op de redactie van de evangelies en de Handelingen.

### 1. Het evangelie volgens Matteüs

Er zijn bijzonder nauwe betrekkingen tussen het eerste evangelie en de joodse wereld. Uit zeer veel details in dit evangelie blijkt een grote vertrouwdheid met de Geschriften, overleveringen en mentaliteit van de joodse wereld. Sterker dan Marcus en Lucas benadrukt Matteüs dat Jezus een jood is van geboorte; de geslachtslijst voert Jezus op als “zoon van David, zoon van Abraham” (Mt 1,1), en gaat niet verder terug. De betekenis van de naam Jezus wordt benadrukt: het kind van Maria zal die naam dragen “want Hij is degene die *zijn*



volk zal redden uit hun zonden" (1,21). Tijdens zijn openbaar leven blijft Jezus' zending beperkt tot "de verloren schapen van het huis van Israël" (15,24), en Hij legt aan de eerste uitzending van de Twaalf dezelfde beperkingen op (10,5-6). Meer dan de andere evangelisten noteert Matteüs vaak zorgvuldig dat de gebeurtenissen in Jezus' leven plaats vonden "opdat vervuld zou worden wat bij monde van de profeten gezegd is" (2,23). Zorgvuldig maakt Jezus zelf duidelijk dat Hij de Wet niet is komen opheffen, maar vervullen (5,17).

Toch is het duidelijk dat de christengemeenten zich afstandelijk hebben opgesteld tegenover de gemeenschappen van joden die niet in Jezus Christus geloven. Veelbetekenend detail: Matteüs zegt niet dat Jezus onderricht gaf "in de synagogen"; hij zegt: "in *hun* synagogen" (4,23; 9,35; 13,54), waarmee hij een scheiding aanduidt. Matteüs voert twee van de drie door de geschiedschrijver Josephus beschreven partijen ten tonele, namelijk de Farizeeën en Sadduceeën, maar steeds in samenhang met verzet tegen Jezus. Dat is ook het geval met de schriftgeleerden, 309 vaak samen met de Farizeeën. Ander veelbetekenend feit: wanneer het lijden voor het eerst wordt aangekondigd (16,21), verschijnen de drie groeperingen van het Sanhedrin, "oudsten, hogepriesters en schriftgeleerden" voor het eerst tezamen in het evangelie. Ook hun plaats wordt dus bepaald door hun verzet, hun radicaal verzet, tegen Jezus.

Bij vele gelegenheden biedt Jezus het hoofd aan de tegenstand van schriftgeleerden en Farizeeën, en tenslotte zet Hij een krachtig tegenoffensief in (23,2-7.13-36), waarin zesmaal het schampere "schriftgeleerden en Farizeeën, schijnheiligen" wordt herhaald. Deze wijze van voorstellen weerspiegelt zeer zeker gedeeltelijk de situatie van de gemeente van Matteüs. Het evangelie werd geschreven in een situatie waarbij twee groepen in nauw contact met elkaar leefden: de groep christenjoden, die ervan overtuigd waren dat zij behoorden tot het echte jodendom, en de groep joden die niet geloofden in Jezus

Christus, en die in de ogen van de christenen ontrouw waren aan hun roeping als jood, omdat ze gehoorzaamden aan blinde en schijnheilige leiders.

Allereerst moet worden opgemerkt dat Matteüs in zijn polemieken het niet gemunt had op de joden in het algemeen. Dezen worden alleen genoemd in de uitdrukking "de koning van de joden" die op Jezus wordt toegepast (2,2; 27,11.29.37) en in een zin van zeer bijkomstig belang uit het laatste hoofdstuk (28,15). Het is dus veelmeer een interne polemieken tussen twee groepen die beide tot het jodendom behoorden.

Daarnaast is ze alleen tegen de leiders gericht. Terwijl in Jesaja's godsspraak heel de wijngaard beschuldigd wordt (Js 5,1-7), worden in de parabel van Matteüs alleen de wijnbouwers aangeklaagd (Mt 21,33-41). De schimpscheuten en beschuldigingen tegen de schriftgeleerden en Farizeeën gelijken op die welke men bij de profeten aantreft, en beantwoorden aan het literaire genre van die tijd, dat evenzeer in zwang was in joodse (bijvoorbeeld te Qumran) als in de hellenistische kringen. Overigens speelt er net als bij de profeten ook een oproep tot bekering in mee. Wanneer ze in de christengemeente werden voorgelezen, waarschuwden ze de christenen zelf op hun hoede te zijn voor gedragingen die niet met het evangelie waren te rijmen (23,8-12).

Bovendien moet de felheid tegen de Farizeeën in Mt 23 gezien worden in het kader van de apokalyptische toespraak in Mt 24-25. Apokalyptische taal wordt gebruikt in tijden van vervolging om het weerstandsvermogen te versterken van de vervolgte minderheid, en om haar hoop te versterken op een bevrijdende ingreep van Godswegen. Zo gezien wekt de heftigheid van de polemieken minder verwondering.

Toch moet worden toegegeven dat Matteüs zijn pijlen niet altijd alleen maar op de leidende klasse richt. De heftige uitval tegen schriftgeleerden en Farizeeën in Mt 23 wordt gevolgd door harde woorden tegen Jeruzalem. Heel de stad wordt ervan beschuldigd "de profeten te doden" en "diegenen te stenigen die tot haar worden gezonden" (23,37) en aan de stad wordt het

strafgericht aangekondigd (23,38). Van haar prachtige Tempel zal “geen steen op de andere blijven” (24,2). Men ziet hier weer een situatie die gelijkenis vertoont met die ten tijde van Jeremia (Jr 7,26). De profeet had de verwoesting van de Tempel en de ondergang van de stad aangekondigd (26,6.11). Jeruzalem zou “een vloek worden bij alle volken op aarde” (26,6), juist het tegendeel van de zegen die aan Abraham en zijn nageslacht was beloofd (Gn 12,3; 22,18).

71. In de tijd dat het evangelie geschreven werd, had de meerderheid van het joodse volk haar leiders gevolgd toen zij weigerden in Jezus Christus te geloven. De christenjoden waren slechts een minderheid. De evangelist voorzag dus dat de dreigementen van Jezus werkelijkheid zouden worden. Deze dreigementen waren niet tegen de joden gericht in zoverre ze jood waren, maar in zoverre zij solidair waren met hun aan God ongehoorzame leiders. In zijn lijdensverhaal toont Matteüs deze solidariteit, waar hij verhaalt dat de “menigte”, opgehitst door de hogepriesters en de oudsten, van Pilatus eiste dat Jezus gekruisigd zou worden (Mt 27,20-23). Toen de Romeinse landvoogd de verantwoordelijkheid daarvoor afwees, nam “heel het aanwezige volk” de verantwoordelijkheid op zich voor de executie van Jezus (27,24-25). Van de kant van het volk sprak uit deze stellingname duidelijk de overtuiging dat Jezus de dood verdiende, maar in de ogen van de evangelist was een dergelijke overtuiging niet te verdedigen: Jezus’ bloed was “onschuldig bloed” (27,4); zelfs Judas had dat toegegeven. Jezus zou op zichzelf de woorden hebben kunnen toepassen van Jeremia: “Als u mij doodt, moet u wel weten dat u onschuldig bloed brengt over uzelf, over deze stad en haar inwoners” (Jr 26,15). Vanuit het Oude Testament gezien hebben de misslagen van leiders onvermijdelijk rampzalige gevolgen voor de hele gemeenschap. Als de eindredactie van het evangelie tot stand kwam ná het jaar 70 van onze jaartelling, dan wist de evangelist dat,

net als Jeremia’s voorspelling, ook die van Jezus was uitgekomen. Maar hij kon dat niet als een definitief eindpunt zien, want uit heel de Schrift blijkt dat, na gestraft te hebben, God altijd nieuwe toekomstmogelijkheden biedt.<sup>310</sup> Inderdaad biedt de toespraak uit Mt 23 aan het einde een positief uitzicht. Er zal een dag komen waarop Jeruzalem zeggen zal: “gezegend is hij die komt in de naam van de Heer” (Mt 23,39). Ook het lijden zelf van Jezus biedt een uiterst positief uitzicht, want zijn “onschuldig bloed” dat op misdadige wijze werd vergoten, heeft Jezus gemaakt tot “bloed van het verbond”, “dat vergoten wordt tot vergeving van zonden” (Mt 26,28).

Evenals de kreet van het volk in het lijdensverhaal (Mt 27,25) schijnt ook het slot van de parabel van de wijnbouwers duidelijk te maken, dat in de tijd dat het evangelie werd geschreven, het joodse volk in meerderheid solidair was gebleven met zijn leiders in hun weigering om in Jezus te geloven. Immers, nadat Jezus aan deze laatsten heeft voorspeld: “Het Koninkrijk van God zal u worden ontnomen”, voegt Hij er niet aan toe dat het “aan andere gezagsdragers” gegeven zal worden; Hij zegt dat het gegeven zal worden “aan een volk dat de vruchten van het koninkrijk voortbrengt” (Mt 21,43). De term “een volk” staat impliciet tegenover “het volk van Israël”; ongetwijfeld wordt daarmee gesuggereerd dat een groot aantal van hen die daartoe horen, geen geboren joden zullen zijn. Niettemin wordt niet uitgesloten dat er ook joden in aanwezig zullen zijn, want uit het evangelie in zijn geheel kan men opmaken dat dit “volk” gesteld zal worden onder het gezag van de Twaalf, met name van Petrus (16,18); welnu de Twaalf zijn joden. Samen met hen en andere joden “zullen velen uit oost en west komen en aan tafel gaan met Abraham, Isaak en Jakob in het koninkrijk der hemelen. Maar de kinderen van het koninkrijk zullen in de uiterste duisternis geworpen worden” (8,11-12). Dit openstaan voor de gehele wereld wordt definitief bevestigd aan het slot van het evangelie, want de verrezen Jezus geeft aan “de elf leerlingen” de opdracht om “alle

volken tot leerling te maken" (28,19). Maar met dit slot wordt tegelijk de roeping van Israël bevestigd, want Jezus is een zoon van Israël, en in Hem gaat de profetie van Daniël in vervulling die betrekking heeft op Israëls rol in de geschiedenis. De woorden van de verrezen Heer: "Mij is alle macht gegeven in de hemel en op de aarde"<sup>311</sup> geven nader aan in welke zin men het universalistisch visioen van Daniël en andere profeten heeft te verstaan.

*Conclusie.* Meer dan de andere synoptische evangeliën is dat van Matteüs een evangelie van het in vervulling gaan. Jezus is niet gekomen om af te schaffen, maar om tot voltooiing te brengen. Vandaar dat Matteüs er met name de nadruk op legt dat zijn evangelie in het verlengde ligt van het Oude Testament, een aspect dat van wezenlijk belang is, wil men over vervulling kunnen spreken. Dankzij dit aspect kunnen christenen en joden hartelijke banden met elkaar aanknopen. Maar van de andere kant ziet men in het Matteüs-evangelie een situatie weerspiegeld van spanning en zelfs van verzet tussen de twee gemeenschappen. Jezus voorziet dat zijn volgelingen in de synagogen zullen worden geïsoleerd en vervolgd van stad tot stad (23,34). Matteüs wil daarom zorgen voor de verdediging van de christenen. Nu de situatie grondig is veranderd, hoeft de polemiek van Matteüs niet langer een rol te spelen in de betrekkingen tussen christenen en joden; dan kan en moet de nadruk komen te liggen op het aspect van continuïteit. Hetzelfde moet gezegd worden aangaande de ondergang van Jeruzalem en de Tempel. Deze ondergang is iets uit het verleden, dat alleen nog maar innige deernis wekt. De christenen moeten er zich absoluut voor wachten om de verantwoordelijkheid daarvoor ook aan latere generaties van het joodse volk toe te schrijven; ze moeten zich goed herinneren dat, na gestraft te hebben, God altijd weer nieuwe perspectieven opent voor de toekomst.

## 2. Het evangelie volgens Marcus

72. Het Marcus-evangelie is een heilsboodschap die niet duidelijk aangeeft voor wie het bestemd is. Het later toegevoegde slotstuk bestemt het stoutmoedig voor "elk schepsel" "in heel de wereld" (16,15); dit beantwoordt aan zijn openstaan voor de gehele wereld. Over het joodse volk spreekt Marcus, zelf een jood, geen globaal oordeel uit. Het negatieve oordeel van de profeet Jesaja (Js 29,13) wordt door Marcus alleen op de Farizeeën en schriftgeleerden toegepast (Mc 7,5-7). Afgezien van de titel "koning van de joden" die in het lijdensverhaal vijfmaal op Jezus wordt toegepast,<sup>312</sup> komt de naam "joden" slechts eenmaal voor in het evangelie, wanneer van de joodse gebruiken een uitleg wordt gegeven (7,3) die duidelijk bestemd is voor niet-joodse lezers. Deze uitleg gebeurt in een gedeelte waarin Jezus kritiek levert op de buitengewone gehechtheid van de Farizeeën aan "de traditie van mensen" waardoor ze het "gebod van God" opzij zetten (7,8). Marcus noemt "Israël" slechts tweemaal,<sup>313</sup> en zo ook "het volk".<sup>314</sup> Daarentegen spreekt hij zeer vaak van "de menigte", natuurlijk grotendeels uit joden bestaand, en deze menigte is Jezus zeer gunstig gezind,<sup>315</sup> behalve in een deel van de lijdensgeschiedenis, waar ze door de hogepriesters opgehitst wordt om boven Hem de voorkeur te geven aan Barabbas (15,11).

Marcus beziet het gedrag van de religieuze en politieke gezagdragers met kritische blik. Zijn oordeel houdt wezenlijk in dat zij niet openstaan voor de heilbrengende zending van Jezus: de schriftgeleerden beschuldigen Jezus van godslastering, wanneer hij zijn macht uitoefent om zonden te vergeven (2,7-10); zij aanvaarden niet dat Jezus "eet met tollenaars en zondaars" (2,15-16); ze zeggen dat hij in de macht is van een duivel (3,22). Jezus heeft voortdurend het hoofd te bieden aan hun tegenstand en aan die van de Farizeeën.<sup>316</sup>

De politieke gezagdragers worden minder vaak aangesproken: Herodes vanwege de moord op Johannes de Doper (6,17-28) en zijn “zuurdesem” dat in verband wordt gebracht met het zuurdesem van de Farizeeën (8,15); het joodse Sanhedrin als religieus en politiek gezag (14,55; 15,1) en Pilatus (15,15), vanwege de rol die zij spelen in de lijdensgeschiedenis.

In het *lijdensverhaal* tracht de tweede evangelist een antwoord te geven op twee vragen: door wie is Jezus veroordeeld en waarom is Hij ter dood gebracht? Hij begint met het geven van een globaal antwoord dat de gebeurtenissen plaatst in Gods licht: alles is gebeurd “opdat de Schriften in vervulling gaan” (14,49). Vervolgens laat hij zien welke rol de joodse gezagsdragers speelden en wat de rol was van de Romeinse landvoogd.

Jezus' arrestatie werd verricht op bevel van de drie groeperingen van het Sanhedrin, “hogepriesters, schriftgeleerden en oudsten” (14,43). Daaraan was een lange ontwikkeling voorafgegaan die in Mc 3,6 was ingezet; toch zijn het daar andere hoofdrolspelers, namelijk de Farizeeën die met de Herodianen samenspannen tegen Jezus. Veelbetekenend is dat bij de eerste lijdensaankondiging voor de eerste keer “de oudsten, hogepriesters en schriftgeleerden” gezamenlijk genoemd worden (8,31). In 11,18 zoeken “de hogepriesters en schriftgeleerden” een manier om Jezus uit de weg te ruimen. De drie categorieën zijn weer bijeen in 11,27, waar ze Jezus aan een verhoor onderwerpen. Jezus vertelt hun de parabel van de moordzuchtige wijnbouwers, waarop zij reageren met het “zoeken naar een gelegenheid om Hem te grijpen” (12,12). In 14,1 is hun bedoeling “Hem te grijpen en ter dood te brengen”. Het verraad van Judas biedt hun daartoe een geschikt middel (14,10-11). Voor de arrestatie en de ter dood veroordeling daarna is dus de in die tijd leidende klasse van het joodse volk verantwoordelijk. Tegenover het gedrag van de leiders stelt Marcus regelmatig de houding van de “menigte” of van het “volk” dat Jezus goed gezind is. Tot drie maal toe<sup>317</sup> merkt de

evangelist op dat de gezagdragers in hun moordplannen worden afgeremd doordat ze bang zijn voor de reactie van het volk. Maar aan het einde van het proces voor Pilatus weten de hogepriesters de aanwezige menigte op te hitsen en partij te doen kiezen voor Barabbas (15,11) en dus tegen Jezus (15,13). Als Pilatus de menigte niet tot bedaren weet te brengen, besluit hij tenslotte haar “tevreden te stellen”, hetgeen voor Jezus betekent dat Hij gekruisigd gaat worden (15,15). Deze toevallige menigte mag natuurlijk niet verward worden met het joodse volk uit die tijd, en nog minder met het joodse volk uit alle tijden. Men moet eerder zeggen dat zij de zondige wereld vertegenwoordigde (Mc 14,41) waartoe wij allen behoorden.

Marcus verklaart het Sanhedrin schuldig aan “de veroordeling” van Jezus (10,33; 14,64). Over Pilatus zegt hij niet dat deze in zijn vonnis Jezus veroordeeld heeft, maar dat hij weliswaar geen enkele reden had om Hem schuldig te verklaren (15,14) en toch heeft overgeleverd om terecht gesteld te worden (15,15), waardoor de schuld van Pilatus des te groter is. De reden van de veroordeling door het Sanhedrin is dat Jezus met zijn uitvoerig bevestigend antwoord op de vraag van de hogepriester of “Hij de Messias was, de Zoon van de Gezegende”, een “godslastering” had uitgesproken (14,61-64). Op die manier geeft Marcus het meest dramatische breekpunt aan tussen de joodse gezagsdragers en de persoon van Christus; en dit is nog steeds het ernstigste twistpunt tussen joden en christenen. Voor de christenen is Jezus' antwoord geen godslastering, maar de zuivere waarheid, hetgeen duidelijk is geworden door zijn verrijzenis. In de ogen van de joden in hun geheel beweren de christenen ten onrechte, in een betekenis die God ernstig beledigt, dat Christus zoon van God is. Hoe smartelijk deze fundamentele onenigheid ook is, toch mag ze niet ontaarden in vijandigheid jegens elkaar, noch doen vergeten dat er een rijk gemeenschappelijk erfgoed is, waartoe ook het geloof behoort in één God.

*Conclusie.* Wie beweert dat het evangelie van Marcus de verantwoordelijkheid voor Jezus' dood aan het joodse volk toeschrijft, interpreteert het verkeerd. Dit soort interpretatie, dat in de loop van de geschiedenis rampzalige consequenties heeft gehad, komt absoluut niet overeen met de zienswijze van de evangelist. Zoals we zeiden, stelt hij verschillende keren de houding van het volk of van de menigte tegenover die van de Jezus vijandig gezinde gezagsdragers. Van de andere kant vergeet men dat de leerlingen van Jezus ook tot het joodse volk behoorden. Ten onrechte wordt dus de verantwoordelijkheid bij anderen gelegd, zoals men dat vaak in de geschiedenis van de mensheid ziet gebeuren.<sup>318</sup>

Veeleer dient men eraan te denken dat Jezus' lijden deel uitmaakt van een mysterieus plan van God, een heilsplan, want Jezus is gekomen "om te dienen en zijn leven te geven als losgeld voor velen" (10,45), en zijn vergoten bloed heeft Hij tot "bloed van het verbond" gemaakt (14,24).

### 3. Het evangelie volgens Lucas en de Handelingen van de Apostelen

73. Het evangelie van Lucas en de Handelingen van de Apostelen waren bestemd voor de "geachte Teofilus" om het christelijk onderricht aan hem af te ronden (Lc 1,3-4; Hnd 1,1); beide geschriften vertonen een grote openheid naar de gehele wereld, en zijn tegelijk Israël zeer gunstig gezind.

De namen: "Israël", "de joden", "het volk"

De kijk op "Israël" blijkt al meteen zeer positief in het kindsheidsevangelie, waarin die naam zevenmaal voorkomt. Daarna komt deze naam in de rest van het evangelie nog maar vijf keer terug, telkens in een meer kritisch verband. De naam "joden" komt slechts vijfmaal voor, waarvan drie-maal in de titel "koning van de joden", die aan Jezus in het lijdensverhaal wordt

toegekend. Meer kenmerkend is het gebruik van het woord "volk" dat in dit evangelie 36 maal voorkomt (in het Marcusevangelie maar twee maal) en wel regelmatig in gunstige zin, zelfs op het einde van het lijdensverhaal.<sup>319</sup>

Ook in de Handelingen is het uitgangsperspectief positief, want de apostelen verkondigen de verrijzenis van Christus en de vergeving van zonden aan "heel het huis Israël" (2,36), en velen sluiten zich bij hen aan (2,41; 4,4). De naam "Israël" komt 14 keer voor in het eerste deel van de Handelingen (Hnd 1,6-13,24), en een 15de keer aan het einde (28,20). Veel vaker, namelijk 48 maal, komt het woord "volk" voor; aanvankelijk staat "het volk" zeer welwillend tegenover de christelijke gemeenschap (2,47; 5,26), maar uiteindelijk verandert deze houding naar het voorbeeld van zijn leiders in een vijandige gezindheid (12,4.11), en zoekt het zelfs met name Paulus te doden (21,30-31). Deze staat erop, duidelijk te zeggen dat "hij niets heeft gedaan tegen het volk" (28,17). Dezelfde ontwikkeling ziet men bij het buitengewoon vaak (79 maal) gebruikte woord "joden". De joden op de Pinksterdag (2,5) tot wie Petrus zich richt, terwijl hij hen respectvol bij die naam noemt (2,14), worden uitgenodigd tot het geloof in de verrezen Christus, en een groot aantal geeft zich eraan gewonnen. Aanvankelijk zijn zij de enigen voor wie het Woord bestemd is (11,19). Maar al heel spoedig, met name na de marteldood van Stefanus, beginnen zij met vervolgingen. Als Herodes Antipas I Jakobus ter dood laat brengen, geeft dit hun voldoening (12,2-3), en ze "verwachten" dat hetzelfde lot aan Petrus beschoren zal zijn (12,11). Vóór zijn bekering was Paulus een verwoede vervolger (8,3; vgl. Gal 1,13); van vervolger werd hij daarna tot vervolgd: reeds in Damascus "spanden de joden samen om hem ter dood te brengen" (9,23), Zo ook te Jeruzalem (9,29). Toch blijft Paulus Christus verkondigen "in de joodse synagogen" (13,5; 14,1) en "brengt hij joden en Grieken in grote getale tot het geloof" (14,1), maar dit succes lokt vijandige reacties uit van de "joden die niet wilden gehoorzamen" (14,2).

Deze gang van zaken herhaalt zich vaak op min of meer dezelfde wijze, totdat Paulus te Jeruzalem gearresteerd wordt op instigatie van “de joden Asia” (21,27). Niettemin verklaart Paulus trots: “Ik ben een jood” (22,3). Hij ondergaat de vijandigheid van de kant van de joden zonder hun zelf vijandig gezind te zijn.

#### Het evangelieverhaal

74. Het kindsheidsevangelie ademt een sfeer die buitengewoon positief is jegens het joodse volk. Bij de aankondiging van de bijzondere geboorten wordt geschetst hoe het heil is gekomen tot “Israël” (1,68) of ook tot “Jeruzalem” (2,38), doordat het in de geschiedenis van het volk gewortelde heilsbestel in vervulling gaat. Het resulteert in “een grote vreugde voor het hele volk” (2,10), “verlossing” (1,68-69), “heil” (2,30-31), “glorie voor uw volk Israël” (2,32). Dit goede nieuws wordt met blijdschap ontvangen. Toch ziet men reeds vaag dat op de gave Gods in de toekomst negatief gereageerd zal worden, want Simeon voorspelt aan Maria dat haar kind een “omstreden teken” zal worden en hij voorziet dat een “val” vooraf zal gaan aan het “opstaan” (of: de verrijzenis) “van velen in Israël” (2,34). Zo ontvouwt hij een ver toekomstbeeld waarin de Heiland in conflict is met vijandige machten. Met een zekere openheid naar de gehele wereld, geïnspireerd door Tweede Jesaja (42,6; 49,6), wordt in één adem gesproken over “een licht dat een openbaring zal zijn voor de heidenen” en “de glorie voor uw volk Israël” (2,32). Daaruit blijkt duidelijk dat openstaan voor de gehele wereld niet betekent dat men tegen de joden gekant zou zijn.

In het vervolg van het evangelie schildert Lucas ook andere vormen van een dergelijke openheid: eerst bij gelegenheid van de prediking van Johannes de Doper (3,6; vgl. Js 40,5) en vervolgens doordat hij de geslachtslijst van Jezus terugvoert tot Adam (3,38). Maar wanneer Jezus bij zijn prediking te Nazaret (4,16-30) met zijn arbeid begint, zien we ook dat deze

openheid moeilijkheden zal opleveren. Jezus nodigt zijn stadsgenoten bij die gelegenheid uit, zijn gaven als wonderdoener niet als hun bezit te beschouwen, maar te aanvaarden dat die ook aan vreemdelingen ten goede zullen komen (4,23-27). Ontgoocheld, reageren zij fel: zij drijven Hem de stad uit en proberen Hem te doden (4,28-29). Zo maakt Lucas al van tevoren duidelijk hoe de joden vaak zullen reageren op de successen van Paulus bij de heidenen. De joden verzetten zich heftig tegen een prediking die hun bijzondere status van uitverkoren volk afvlakt.<sup>320</sup> Zij tonen zich niet toegankelijk voor de openheid van Tweede Jesaja, maar in plaats daarvan volgen zij Baruch die hun de raad geeft hun voorrechten niet aan vreemden te geven (Bar 4,3). Maar andere joden bezwijken niet voor die bekoring, en stellen zich edelmoedig in dienst van de evangelieverkondiging (Hnd 18,24-26).

Lucas vermeldt de evangelische overleveringen die laten zien hoe Jezus te kampen heeft met de tegenstand van schriftgeleerden en Farizeeën (Lc 5,17-6,11). In 6,11 zwakt hij echter de vijandigheid van die tegenstanders wat af en, in tegenstelling met Mc 3,6, zegt hij niet dat zij vanaf het begin van plan zijn Hem te vermoorden. Bij Lucas is de strafrede tegen de Farizeeën (11,42-44), die vervolgens ook tot de wetgeleerden wordt gericht (11,46-52), aanzienlijk veel korter dan die bij Matteüs 23,2-39. De parabel van de barmhartige Samaritaan is het antwoord op de vraag van een wetgeleerde, en leert hem dat naastenliefde zich tot alle mensen dient uit te strekken (Lc 10,29.36-37). Een joodse priester en een leviet worden in kwaad daglicht gesteld en daarentegen wordt een Samaritaan ten voorbeeld gesteld (vgl. ook 17,12-19). Ook de tot de Farizeeën en schriftgeleerden gerichte parabellen over de barmhartigheid (15,4-32) wekken hen op, hun hart te openen. Uit de parabel van de barmhartige vader (15,11-32) die zijn oudste zoon vraagt zijn hart te openen voor zijn losbandige broer, volgt niet direct dat ze van toepassing zou zijn – zoals soms gedaan werd – op de betrekkingen tussen joden en

heidene (de oudste zoon zou de wetsgetrouwe joden vertegenwoordigen, die weinig geneigd waren om de als zondaars beschouwde heidenen welwillend tegemoet te treden). Toch is in het bredere kader van Lucas' werk een dergelijke toepassing denkbaar, gezien de nadruk die Lucas legt op openheid naar de gehele wereld.

De parabel van de ponden (19,11-27) heeft enige zeer belangrijke eigen kenmerken. Er wordt een troonpretendent opgevoerd die in botsing komt met de vijandigheid van zijn medeburgers. Hij moet naar een ver land gaan om het koningschap te ontvangen. Bij zijn terugkeer worden zijn tegenstanders geëxecuteerd. Met deze parabel, evenals met de parabel over de moordlustige wijnbouwers (20,9-19) waarschuwt Jezus ervoor dat de afwijzing van zijn persoon ernstige gevolgen zal hebben. Andere passages van Lucas' evangelie vullen dit vooruitzicht aan door te spreken over alle verdriet dat Jezus voelde bij de gedachte aan die tragische gevolgen: Hij weent over het lot van Jeruzalem (19,41-44), en, zonder te denken aan zijn eigen smartelijk lot, bekommert Hij zich alleen maar over de ellende van vrouwen en kinderen uit die stad (23,28-31).

Het lijdensverhaal volgens Lucas is niet bijzonder gestreng tegen de joodse gezagsdragers. Als Jezus voor "de raad van oudsten van het volk, hogepriesters en schriftgeleerden" (22,66-71) verschijnt, bespaart Lucas Jezus de botsing met de hogepriester, de beschuldiging van godslastering en de veroordeling, hetgeen tot gevolg heeft dat ook de schuld van Jezus' vijanden afgezwakt wordt. Dezen brengen daarna bij Pilatus beschuldigingen van politieke aard naar voren (23,2). Pilatus verklaart tot driemaal toe dat Jezus onschuldig is (23,4.14.22); hij zegt niettemin dat hij van plan is Hem "een les te leren" (23,16.22) door Hem te laten geselen; uiteindelijk zwicht hij voor de groeiende druk van de menigte (23,23-25), bestaande uit "hogepriesters, leiders en volk" (23,13). In het vervolg volharden de "leiders" in hun vijandige houding (23,35), terwijl de stemming van het volk omslaat ten gunste

van Jezus (23,27.35.48) zoals het – we zagen het reeds – ook tijdens zijn openbaar leven jegens Hem gestemd was. Van zijn kant bidt Jezus voor zijn beulen die Hij edelmoedig verontschuldigt "want ze weten niet wat ze doen" (23,34).

Wanneer Jezus *verrezen* is, moet "in zijn naam de bekering worden verkondigd aan alle volken, tot vergeving van zonden" (24,47). Deze openheid naar de gehele wereld heeft geen enkele polemische bijklank, want die prediking moet "beginnen in Jeruzalem". Het toekomstperspectief komt overeen met het visioen dat Simeon had over het messiaanse heil, door God bereid "als een licht dat een openbaring zal zijn voor de heidenen en een glorie voor (zijn) volk Israël" (2,30-32).

Wat het derde evangelie aan het boek van de Handelingen nalaat, is dus in belangrijke mate gunstig voor het joodse volk. De machten van het kwaad hebben hun "uur" gehad. Hogepriesters, leiders van de tempelwacht en oudsten (22,52-53) stonden in dienst daarvan. Maar ze hebben niet het laatste woord gehad. Gods plan is overeenkomstig de Schriften in vervulling gegaan (24,25-27.44-47), en het is een barmhartig heilsplan voor alle mensen.

#### De Handelingen van de Apostelen

75. De aanhef van Handelingen laat zien hoe de apostelen van Christus vanuit een smal perspectief, het herstel van het koninkrijk voor Israël (Hnd 1,6), komen tot een toekomstbeeld waarin voor iedereen plaats is, en getuigenis zal worden gegeven "tot het uiteinde van de aarde" (1,8). Het is opmerkelijk dat het verhaal over Pinksteren de joden op zeer sympathieke manier in een dergelijke open situatie plaatst: "Nu woonden er in Jeruzalem vrome joden, afkomstig uit ieder volk onder de hemel" (2,5). Zij zijn de eersten tot wie de prediking van de apostelen wordt gericht; tegelijk ziet men in hen dat het evangelie voor alle mensen bestemd is. Opnieuw geeft Lucas zo te kennen dat jodendom en openheid naar de gehele wereld elkaar niet uitsluiten,

maar integendeel bestemd zijn om samen te gaan.

De kerygmatische of missionaire toespraken verkondigen het mysterie van Jezus, waarbij de sterke tegenstelling benadrukt wordt tussen de menselijke wreedheid, die Jezus heeft doen sterven, en het bevrijdend ingrijpen van God, die Hem ten leven heeft gewekt. Het is het vergrijp van de "Israëlieten" dat zij "de leidsman ten leven ter dood hebben gebracht" (3,15). Het is vooral het vergrijp van de "leiders van het volk" (4,8-10) of van het "Sanhedrin" (5,27.30), en er wordt alleen aan herinnerd om te kunnen oproepen tot bekering en geloof. Overigens zwakt Petrus niet alleen de schuld af van de "Israëlieten" maar zelfs die van de "leiders", als hij zegt dat "ze uit onwetendheid hebben gehandeld" (3,17). Een dergelijke toegeeflijkheid is indrukwekkend, en sluit aan bij de leer en het gedrag van Jezus (Lc 6,36-37; 23,34).

Toch leidt de prediking van de christenen al spoedig tot tegenstand van de joodse gezagsdragers. Het ergert de Sadduceeën als ze de apostelen "in de persoon van Jezus de opstanding van de doden zien verkondigen" (Hnd 4,2), waar zij niet in geloven (Lc 20,27). Gamaliël echter, een van de meest invloedrijke Farizeeën, schaaft zich aan de zijde van de apostelen, wanneer hij als zijn mening uitspreekt dat hetgeen zij doen "van God zou kunnen komen" (Hnd 5,39). Het verzet neemt dan enige tijd af. Maar de hellenistische synagogen hernemen het, wanneer Stefanus die ook een hellenist is, "grote wonderen en tekenen onder het volk" doet (6,8-15). Aan het slot van zijn toespraak voor de leden van het Sanhedrin vaart Stefanus met dezelfde heftigheid tegen hen uit als eens de profeten deden (7,51). Hij wordt gestenigd. In navolging van Jezus bidt Stefanus de Heer "hun die zonde niet aan te rekenen" (7,60; vgl. Lc 23,34). "Op die dag brak er een hevige vervolging uit tegen de gemeente in Jeruzalem" (Hnd 8,1). "Saulus" deed er fel aan mee (8,3; 9,13).

Na zijn bekering en tijdens zijn missiereizen zal juist hij – wij zeiden het reeds – vanwege het succes van zijn tot alle

volken gerichte prediking op het verzet stoten van zijn volksgenoten. Dit is bijzonder duidelijk meteen na zijn arrestatie te Jeruzalem. Als hij "de mensenmenigte" (21,36) "in het Hebreeuws" toespreekt, luistert ze aanvankelijk heel rustig naar hem (22,2), maar zodra hij zegt dat hij naar "de volken" is gezonden, geraakt ze in heftige opwinding tegen hem en eist ze zijn dood (22,21-22).

Het slot van de Handelingen is verrassend, maar daarom niet minder veelbetekenend. Kort na in Rome te zijn aangekomen "riep Paulus de voornaamste joden van de stad bij elkaar" (28,17), hetgeen op zich iets ongehoords was. Hij wilde "hen voor Jezus winnen, uitgaande van de Wet van Mozes en de Profeten" (28,23). Maar wat hij beoogt te bereiken, is niet dat ze zich individueel bij zijn boodschap aansluiten, maar dat heel de joodse gemeenschap zich daartoe in een gezamenlijk genomen beslissing verplicht. Wanneer dat niet gebeurt, voegt hij hun de zeer harde woorden van Jesaja toe over de afstomping van "dat volk" (28,25.27; Js 6,9-10) en voorspelt hij dat de heidenen daarentegen gehoorzaam zullen luisteren naar de door God aangeboden redding (28,28). In dit slotstuk, dat eindeloos veel vragen opwerpt, wil Lucas blijkbaar het niet te loochenen feit vaststellen dat het joodse volk zich uiteindelijk niet gezamenlijk gewonnen heeft gegeven aan het evangelie van Christus. Tegelijk wil Lucas een antwoord geven op het ernstig bezwaar tegen het christelijk geloof dat men uit dat feit zou kunnen afleiden, door aan te tonen dat de Schriften dit alles voorzien hadden.

## Conclusie

In het werk van Lucas komt ongetwijfeld een grote hoogachting tot uiting voor het jodendom, in zoverre daaraan in het goddelijk heilsplan een vooraanstaande rol is toebedeeld. Maar in de loop van het verhaal worden ernstige spanningen zichtbaar. Lucas zwakt dan de polemische toon die men aantreft bij de andere synoptici, wat af. Maar natuurlijk kan – en



wil – hij niet verhullen dat Jezus gestoten is op een radicale weerstand van de kant van de gezagsdragers van zijn volk, en dat de apostolische prediking daarna met een soortgelijke situatie te maken heeft gehad. Zou het terughoudend verslag over deze niet te loochenen joodse tegenstand een bewijs zijn van anti-judaïsme, dan zou Lucas van anti-judaïsme beschuldigd kunnen worden. Maar het is duidelijk dat een dergelijke zienswijze te verwerpen valt. Anti-judaïsme bestaat veeleer in het vervloeken en haten van hen door wie men vervolgd wordt, en van het gehele volk waartoe ze behoren. Maar de boodschap van het evangelie vraagt juist van de christenen te zegenen die hen vervloeken, goed te zijn voor wie hen haten, te bidden voor wie hen smaden (Lc 6,27-28) naar het voorbeeld van Jezus (23,34) en van de eerste christenmartelaar (Hnd 7,60). Dat is een van de meest wezenlijke lessen in het werk van Lucas. Helaas heeft men in de loop van de volgende eeuwen deze les niet getrouwer in praktijk gebracht.

#### 4. Het evangelie volgens Johannes

76. Aangaande de joden bevat het vierde evangelie de meest positieve uitspraak die maar mogelijk is, en deze wordt door Jezus zelf gedaan in zijn gesprek met de Samaritaanse vrouw: “De redding komt uit de joden” (Joh 4,22).<sup>321</sup> Van de andere kant, de evangelist ziet het woord van de hogepriester Kajafas, die verklaarde dat het “in uw eigen belang is wanneer één mens sterft voor het volk”, als een door God ingegeven woord. Hij benadrukt verder dat “Jezus inderdaad zou sterven voor zijn volk”, waarna hij verduidelijkt dat “het niet alleen voor zijn volk” was, “maar ook om de kinderen van God die verstrooid zijn, te verzamelen en tot eenheid te brengen” (Joh 11,49-52). De evangelist toont goed op de hoogte te zijn van het jodendom, zijn feesten en Schriften. Duidelijk wordt de waarde erkend van het joodse erfgoed. Abraham zag de dag van Jezus en was vol

vreugde (8,56); de Wet is een gave die door tussenkomst van Mozes is geschonken (1,17); “de Schrift is onaantastbaar” (10,35); Jezus is “degene over wie Mozes in de Wet en ook de profeten hebben geschreven” (1,45); Hij is “jood” (4,9) en “de koning van Israël”(1,49) of “koning van de joden” (19,19-22). Er is geen enkele ernstige reden om eraan te twifelen dat de evangelist een jood was, en dat het evangelie in wezen werd geschreven vanuit zijn relatie met het jodendom.

De naam “joden” komt 71 keer voor in het 4de evangelie, gewoonlijk in het meervoud, drie keer in het enkelvoud (3,25; 4,9; 18,35). Deze naam wordt in het bijzonder voor “Jezus” gebruikt (4,9). De naam “Israëliet” komt naar één keer voor en is een eretitel (1,47). Een aantal joden blijkt Jezus welgezind te zijn. Zo bijvoorbeeld Nicodemus, “die tot de leidende joodse kringen behoorde” (3,1), en in Jezus een leraar van Godswege erkent (3,2), Hem voor zijn medefarizeeën verdedigt (7,50-51), en na Jezus’ dood op het kruis zorg draagt voor zijn begrafenis (19,39). Tenslotte geloofden “velen uit de leidende kringen” in Jezus, maar durfden zij er niet voor uit te komen (12,42). De evangelist vermeldt vrij vaak dat “veel” mensen in Jezus begonnen te geloven.<sup>322</sup> Uit de context blijkt dat het daarbij ging om joden, uitgezonderd in 4,39.41; een enkele keer geeft de evangelist het aan, maar hij doet dit zelden (8,31; 11,45; 12,11).

Toch staan “de joden” in de meeste gevallen vijandig tegenover Jezus. Hun verzet begint bij de genezing van een lamme op een sabbatdag (5,16). Het neemt toe na een uitspraak waarin Jezus zichzelf met God “gelijk” stelt; van dan af zijn ze erop uit om Hem te doden (5,18). Evenals de hogepriester in Mt 26,65 en Mc 14,64 beschuldigen zij Jezus, tijdens zijn proces, van “godslastering”, en trachten zij Hem de straf te doen ondergaan die daarop staat: stening (10,31-33). Terecht heeft men de opmerking gemaakt dat een groot deel van het vierde evangelie vooruitloopt op het proces van Jezus, aan Wie het de mogelijkheid biedt zich te verdedigen en zijn

aanklagers te beschuldigen. Deze worden vaak zonder meer “de joden” genoemd; met als gevolg dat die naam een ongunstige bijklank krijgt. Maar het gaat daarbij absoluut niet om een principiële vijandigheid tegenover het jodendom; zoals we zagen erkent het evangelie immers dat “de redding komt uit de joden” (4,22). In deze wijze van spreken ziet men alleen duidelijk weerspiegeld hoe ver de gemeenschappen van de christenen en van de joden van elkaar verwijderd waren.

De ernstigste beschuldiging die Jezus tegen “de joden” uit, is dat zij de duivel tot vader hebben (8,44). Men moet goed zien dat die beschuldiging niet gedaan wordt tegen de joden in zover ze jood zijn, maar integendeel in zoverre ze geen echte joden zijn, want zij koesteren moordplannen (8,37) die door de duivel zijn ingegeven; “vanaf het begin staat deze immers de mens naar het leven” (8,44). Het betrof dus enkel een zeer beperkt aantal joden uit Jezus’ tijd; hoe vreemd het ook moge klinken, het betrof joden “die in Hem hadden geloofd” (8,31). Door zijn bittere beschuldigingen waarschuwde het vierde evangelie de andere joden tegen de bekoring van dergelijke moordzuchtige gedachten.

77. Men heeft de spanningen trachten weg te nemen waartoe de teksten van het vierde evangelie tussen christenen en joden in onze tijd aanleiding kunnen geven, door het voorstel om liever te vertalen met “Judeeërs” dan met “joden”. Het zou niet gaan om de tegenstelling tussen “de joden” en de volgelingen van Jezus, maar tussen de bewoners van Judea, door het vierde evangelie getekend als mensen die Jezus vijandig gezind waren, en de bewoners van Galilea die volgens dat evangelie welwillend zouden staan tegenover hun profeet. Zeer zeker komt in het evangelie de minachting van de Judeeërs voor de Galileeërs (7,52) tot uitdrukking, maar de evangelist stelt geen geografisch bepaalde grenslijn vast tussen geloven en weigeren te geloven, en de joden uit Galilea die Jezus’ leer verwerpen, noemt hij *hoi loudaioi* (6,41.52).

Er bestaat een andere interpretatie van de uitdrukking “de joden”: met “de joden” zou “de wereld” bedoeld zijn; deze interpretatie berust op uitspraken waarin tussen deze beide een band (8,23) of een zekere overeenkomst wordt uitgesproken.<sup>323</sup> Maar de zondige wereld strekt zich duidelijk veel verder uit dan de groep joden die Jezus vijandig gezind waren.

Van de andere kant heeft men geconstateerd dat in verschillende passages van het evangelie, waar “de joden” genoemd worden, het eigenlijk joodse gezagsdragers betreft (hogepriesters, leden van het Sanhedrin) of soms ook Farizeeën. Een vergelijking van 18,3 met 18,12 wijst in die richting. In het lijdensverhaal gebruikt Johannes verschillende keren het woord “de joden”, op plaatsen waar de synoptische evangelies spreken over de joodse gezagsdragers. Maar dit geldt slechts voor een beperkt aantal passages, en men kan in een vertaling van het evangelie de tekst niet op die wijze toespitsen zonder de teksten geweld aan te doen. In deze teksten hoort men de weerklank van een situatie waarin niet alleen de joodse gezagsdragers maar ook de grote meerderheid van de joden die met hen solidair zijn, zich verzetten tegen de christelijke gemeenschappen (vgl. Hnd 28,22). Historisch gesproken kan men denken dat alleen een minderheid van joden uit Jezus’ tijd Hem vijandig gezind was, dat een gering aantal van hen verantwoordelijk was voor zijn uitlevering aan het Romeinse gezag; dat een nog geringer aantal, ongetwijfeld op godsdienstige en in hun ogen dwingende gronden, zijn dood wilde.<sup>324</sup> Maar die paar mensen wisten iedereen over te halen tot een algemene betoging ten gunste van Barabbas en tegen Jezus;<sup>325</sup> vandaar dat de evangelist een generaliserende uitdrukking kan gebruiken die vooruitloopt op een latere ontwikkeling.

De kloof tussen de volgelingen van Jezus en “de joden” blijkt een enkele keer in het evangelie, als joden die van hun geloof in Jezus getuigden, uit de synagoge worden verdreven.<sup>326</sup> Waarschijnlijk werden de joden uit de johanneïsche gemeenten

daadwerkelijk op die wijze behandeld: de andere joden beschouwden hen als mensen die van het joodse volk waren afgesneden, omdat ze het monotheïstische joodse geloof ontrouw waren (wat in feite niet zo was: Jezus zegt immers “Ik en de Vader, Wij zijn één”: 10,30). Dientengevolge werd het in zekere zin gebruikelijk om over “de joden” te spreken, als men diegenen wilde aanduiden die deze naam voor zichzelf reserveerden, en zich afzetten tegen het christelijk geloof.

78. *Conclusie.* Het dienstwerk van Jezus had geleid tot een groeiend verzet van de kant van de joodse gezagsdragers; tenslotte besloten dezen Jezus aan het Romeinse gezag uit te leveren om ter dood gebracht te worden. Maar Hij stond levend weer op, om het ware leven te schenken aan allen die in Hem geloven. Het vierde evangelie verhaalt deze gebeurtenissen, waarbij het deze herleest in het licht van de ervaring die de johanneïsche gemeenten hadden in hun botsingen met de tegenstand van de joodse gemeenschappen.

Uit de daden en uitspraken van Jezus bleek dat Hij met God een zeer nauwe relatie als Zoon had, een relatie die enig was in haar soort. Het onderricht van de apostelen brengt geleidelijk tot een dieper verstaan van die relatie. In de johanneïsche gemeenten legde men bijzonder grote nadruk op de betrekkingen tussen de Zoon en de Vader, en beleed men de goddelijkheid van Jezus, die “de Messias is, de Zoon van God” (20,31) in een transcendentale betekenis. Deze leer lokte het verzet uit van de leiders van de synagogen, die daarin door de gezamenlijke joodse gemeenschappen werden gevolgd. De christenen werden uit de synagogen gebannen (16,2), en daarmee waren ze tegelijk uitgeleverd aan de willekeur van het Romeinse gezag, want ze genoten niet langer de aan de joden toegestane vrijheden.

Aan beide kanten nam de polemiek scherpere vormen aan. Door de joden werd Jezus ervan beschuldigd een zondaar te zijn (9,24), een godslasteraar (10,33), iemand die van de duivel was bezeten.<sup>327</sup> Mensen

die in Hem geloofden werden beschouwd als onwetenden en vervloekten (7,49). Door de christenen werden de joden ervan beschuldigd, dat zij niet naar het woord van God wilden luisteren (5,38), zich verzetten tegen Gods liefde (5,42), uit waren op ijdele eer (5,44).

Nu ze niet langer konden deelnemen aan het cultisch leven van de joden, begonnen de christenen beter de volheid te beseffen die zij ontvingen van het vleesgeworden Woord (1,16). De verrezen Jezus is bron van levend water (7,37-38), licht van de wereld (8,12), brood om van te leven (6,35), nieuwe Tempel (2,19-22). Hij had hen die Hem toebehoorden tot aan het einde toe lief (13,1), en gaf hun een nieuw gebod: elkaar lief te hebben (13,34). Men moet zich met hart en ziel erop toeleggen om het geloof in Hem te verbreiden, en door het geloof, het leven (20,31). In het evangelie is het polemisch aspect bijkomstig. Wat boven alles van belang is, is de openbaring van de “gave van God” (4,10; 3,16); deze gave wordt aan iedereen aangeboden in Jezus Christus, met name aan hen “die Hem hebben doorstoken” (19,37).

## 5. Conclusie

Uit de evangeliën blijkt dat de uitvoering van Gods heilsplan onvermijdelijk een botsing met zich meebracht met het kwaad dat uit het mensenhart moest worden uitgeroeid. Door deze confrontatie kwam Jezus in conflict met de leidende klasse van zijn volk, zoals dit ook al aan de oude profeten was overkomen. Reeds in het Oude Testament waren in het joodse volk twee tegengestelde aspecten zichtbaar: enerzijds was het een volk dat tot volmaakte eenheid met God was geroepen; anderzijds een volk van zondaars. Deze twee aspecten zouden onvermijdelijk tijdens Jezus' dienstwerk aan de dag treden. Bij het lijden leek het negatief aspect de overhand te hebben, zelfs in de wijze waarop de Twaalf zich gedroegen. Maar de verrijzenis heeft laten zien dat in werkelijkheid de liefde van God de

overwinning had behaald, en voor alle mensen vergeving van zonden en een nieuw leven had verworven.

### **C. De joden in de brieven van Paulus en andere geschriften in het Nieuwe Testament**

79. Om na te gaan wat de brieven van Paulus te zeggen hebben, zullen we ze volgens de meest algemeen aanvaarde indeling behandelen: eerst de zeven waarvan de authenticiteit algemeen erkend wordt (Rom, 1 en 2 Kor, Gal, Fil, 1Tes, Film), daarna Efeziërs en Kolossenzen, tot slot de pastorale brieven (1 en 2 Tim, Tit). Daarna zullen we de brief aan de Hebreëen, de brieven van Petrus, Jakobus en Judas en de Apokalyps behandelen.

#### **1. De joden in de brieven van Paulus waarvan de authenticiteit vaststaat**

Persoonlijk blijft Paulus er steeds trots op van joodse afkomst te zijn (Rom 11,1). Over de tijd vóór zijn bekering verklaart hij: "Ik heb het ver gebracht in de joodse godsdienst, vele leeftijdsgenoten onder mijn volk overtreffend in mijn grenzeloze ijver voor de overleveringen van mijn voorouders" (Gal 1,14). Eenmaal apostel geworden van Christus zegt hij over zijn rivalen: "Zijn zij Hebreëen? Ik ook! Zijn zij Israëlieten? Ik ook! Zijn zij kinderen van Abraham? Ik ook!" (2Kor 11,22). Toch weet hij al deze voordelen te relativiseren, en zegt: "Wat winst was voor mij, ben ik omwille van Christus gaan beschouwen als verlies" (Fil 3,7).

Niettemin blijft hij denken en redeneren als een jood. Zijn denkwereld is duidelijk geheel doortrokken van joodse denkbeelden. In zijn geschriften treft men, zoals we hierboven hebben gezegd, niet alleen voortdurend verwijzingen aan naar het Oude Testament, maar ook veel sporen van joodse overleveringen. Bovendien

maakt Paulus voor zijn exegetische en bewijsvoering vaak gebruik van rabbijnse technieken (vgl. I.D.3, 14).

De banden van Paulus met het jodendom blijken ook uit zijn moreel onderricht. Hoewel hij zich verzet tegen de aanmatigende houding van de aanhangers van de Wet, gebruikt hij zelf een voorschrift uit de Wet, Lv 19,18 ("u zult uw naaste liefhebben als uzelf") om heel de moraal samen te vatten.<sup>328</sup> Deze manier om de Wet in één voorschrift samen te vatten is overigens typisch joods, zoals blijkt uit de bekende anakdote waarin Rabbi Hillel en Rabbi Sjammai, tijdgenoten van Jezus, de hoofdrol spelen.<sup>329</sup>

Hoe stond de apostel tegenover de joden? In beginsel, positief. Hij noemt hen "mijn broeders, mijn lijfelijke verwanten" (Rom 9,3). Omdat hij ervan overtuigd was dat Christus' evangelie "een goddelijke kracht is tot redding van ieder die erin gelooft, allereerst de joden" (Rom 1,16), verlangde hij ernaar hun het geloof door te geven, en liet hij daartoe geen middel ongebruikt. Hij mocht zeggen: "Bij de joden leef ik als jood om de joden te winnen" (1Kor 9,20) en zelfs "met hen die onder de Wet staan, leef ik als aan de Wet onderworpen – hoewel zelf niet gebonden aan de Wet – om hen die onder de Wet staan, te winnen" (1Kor 9,20). Zelfs in zijn apostolaat onder de heidenen probeerde hij indirect zijn stamgenoten van dienst te zijn "in de hoop er enkelen van te redden" (Rom 11,14). Daartoe rekende hij op hun gevoelens van naijver (11,11.14): het zien van de buitengewone geestelijke vruchtbaarheid die de bekeerde heidenen te danken hadden aan hun geloof in Jezus Christus, zou bij de joden het verlangen wekken zich niet te laten overtreffen, en zou hen ertoe brengen om zelf ook aan dat geloof gehoor te geven.

Het verzet van de meeste joden tegen de christelijke prediking vervulde Paulus' hart met "grote droefheid en een pijn die niet ophoudt" (Rom 9,2), waaruit de diepte van zijn gevoelens voor hen blijkt. Hij zegt dat hij bereid is omwille van hen het grootste en onmogelijkste offer te aanvaarden, namelijk zelf "vervloekt" en van Christus gescheiden

te zijn (9,3). Zijn pijn en genegenheid doen hem naar een oplossing zoeken: in drie lange hoofdstukken (Rom 9-11) gaat hij, in het licht van Christus en de Schrift, diep in op de kwestie, of liever op het mysterie, van de plaats die Israël in Gods heilsplan inneemt, en hij eindigt zijn betoog pas wanneer hij tot de slotsom is gekomen: “en zo zal tenslotte heel Israël gered worden” (Rom 11,26). Deze drie hoofdstukken uit de brief aan de Romeinen vormen de meest diepgaande beschouwing in heel het Nieuwe Testament over de situatie van de joden die niet in Jezus geloven. Paulus schrijft er zijn uitgekristalliseerde gedachten in uit.

De oplossing die hij voorstelt is gebaseerd op de Schrift, die op bepaalde momenten het heil alleen aan een “rest” van Israël belooft.<sup>330</sup> In deze fase van de heilsgeschiedenis is er dus slechts een “rest” van Israëlieten die in Jezus Christus geloven, maar met deze situatie is niet het laatste woord gezegd. Paulus merkt op dat nu reeds de aanwezigheid van de “rest” bewijst dat “God zijn volk niet heeft verstoten” (11,1). Het blijft nog steeds een “heilig” volk, dat wil zeggen nauw verbonden met God. Het is heilig omdat het voortkomt uit een heilige wortel, zijn voorvaderen, en omdat zijn “eerstelingen” geheiligd zijn (11,16). Paulus geeft niet duidelijk aan of hij met “eerstelingen” Israëls voorvaderen dan wel de door geloof en doopsel geheiligde “rest” bedoelt. Vervolgens maakt hij gebruik van de aan de landbouw ontleende beeldspraak over de plant, waarbij hij spreekt over enkele afgesneden takken en over enting (11,17-24). Zoals men zal begrijpen, zijn de paar afgesneden takken de Israëlieten die Jezus Christus hebben afgewezen, en de geënte loten zijn de christen geworden heidenen. Zoals we reeds opmerkten, preekt Paulus aan deze laatsten bescheidenheid: “de wortel draagt jou, en niet jij de wortel” (11,18). Voor de afgesneden takken opent hij een nieuw toekomstperspectief: “God is bij machte hen opnieuw te enten” (11,23); dat zal zelfs gemakkelijker zijn dan in het geval van de heidenen, want het gaat om “de stam van

de eigen olijfboom” (11,24). Uiteindelijk is Gods heilsplan aangaande Israël heel en al positief: “als hun misstap de wereld verrijkt heeft, wat mogen wij dan niet verwachten als zij hun tekort zullen aanvullen!” (11,12). God heeft hun een verbond van ontferming bereid (11,27.31).

80. In de jaren die aan het schrijven van de brief aan de Romeinen voorafgingen werd Paulus geconfronteerd met de hardnekkige tegenstand van veel van zijn “verwanten naar het vlees”, en had hij zich daarom zo nu en dan op heftige wijze verdedigd. Over de tegenstand van de kant van de joden schrijft hij: “Vijf maal kreeg ik van de joden de veertig-min-één” (vgl. Dt 25,3); en kort daarop schrijft hij dat hij het hoofd heeft moeten bieden aan gevaren zowel van de kant van zijn eigen volk als van de heidenen (2Kor 11,24.26). Als hij deze droeve feiten vermeldt, voegt hij er geen enkel commentaar aan toe. Hij was bereid tot “gemeenschap met Christus’ lijden” (Fil 3,10). Maar zeer fel reageert hij als joden zijn apostolaat onder de heidenen belemmeren. Dat zien we in een passage uit de eerste brief aan de Tessalonicenzen (2,14-16). Deze verzen staan in een zo sterk contrast met de houding die Paulus gewoonlijk tegenover de joden aanneemt, dat men geprobeerd heeft aan te tonen dat ze niet van hem waren, of getracht heeft de felheid ervan te verzachten. Maar gezien de eenstemmigheid van de handschriften kan men die verzen niet buiten beschouwing laten, en de strekking van de zin in haar geheel laat niet toe de beschuldiging alleen te laten slaan op de inwoners van Judea, zoals wel werd gesuggereerd. Het slotvers is bikkelaar: “Gods toorn is in volle mate over hen gekomen” (1Tes 2,16). Dit vers roept herinneringen op aan de voorspellingen van Jeremia,<sup>331</sup> en aan de zin uit 2Kr 36,16: “de toorn van de HEER moest wel onverbiddeijk neerkomen op zijn volk.” Deze voorspellingen en deze zin voorspelden de nationale ramp van 587 voor Christus: belegering en inname van Jeruzalem, de Tempel gaat in vlammen op, het volk wordt gedeporteerd. Blijkbaar

voorzag Paulus een nationale ramp van vergelijkbare omvang. Wat dit betreft, moet wel worden opgemerkt dat de gebeurtenissen van 587 niet het definitieve einde hadden betekend. De HEER had daarna medelijden gekregen met zijn volk. Daaruit volgt dat het vreselijke toekomstbeeld van Paulus – dat helaas werkelijkheid is geworden – een latere verzoening niet uitsloot.

Naar aanleiding van het leed dat de christenen van Tessalonica door hun landgenoten was aangedaan, herinnert Paulus in 1Tes 2,14-16 eraan dat de Kerken in Judea hetzelfde lot hadden ondergaan van de kant van de joden, en hij beschuldigt de laatsten van een reeks wandaden: "ze hebben de Heer Jezus en de profeten gedood, ze hebben ons vervolgd"; de zin gaat van de verleden tijd over naar de tegenwoordige tijd: "ze behagen niet aan God en gaan tegen alle mensen in, ze willen ons beletten tot de heidenen te spreken opdat die gered worden." Het is duidelijk dat dit laatste verwijt voor Paulus het zwaarste telt, en ten grondslag ligt aan de twee negatieve opmerkingen die eraan vooraf gaan. Omdat de joden de christelijke prediking aan de heidenen willen beletten, "gaan ze tegen alle mensen in"<sup>332</sup> en "behagen ze niet aan God". Door zich op alle mogelijke manieren te verzetten tegen de christelijke prediking, tonen de joden uit Paulus' tijd zich geestverwanten van diegenen onder hun vaders die de profeten hebben gedood, en van diegenen onder hun broeders die eisten dat Jezus ter dood zou worden gebracht. Het heeft er de schijn van dat de uitspraken van Paulus op alle joden slaan, en dat hij daarmee de schuld voor Jezus' dood zonder enig onderscheid aan alle joden toeschrijft; het anti-jodendom vat ze zo op. Maar als men ze binnen hun context plaatst, zijn ze alleen gericht tegen de joden die zich verzetten tegen de prediking aan de heidenen en dus tegen het heil van deze laatsten. Als dat verzet ophoudt, houdt ook de beschuldiging niet langer stand.

Een andere polemische passage staat in Fil 3,2-3: "Pas op voor de honden, pas op

voor de saboteurs, pas op voor de versnedenen (*katakomè*)! Want wij zijn de besnedenen (*peritomè*)." Tegen wie heeft de apostel het hier? Deze aanmaningen missen voldoende duidelijkheid, en men kan ze daarom niet met zekerheid duiden, maar men kan minstens uitsluiten dat er de joden mee bedoeld zouden zijn. Volgens een vrij algemene opvatting zou Paulus denken aan judaïserende christenen die de besnijdenis wilden opleggen aan christenen die uit "de volken" afkomstig waren. Fel zou Paulus op hen de overdrachtelijke uitdrukking "honden" toepassen die de joden soms voor de rituele onreinheid van de heidenen gebruikten (Mt 15,26), en hij zou zich minachtend uitlaten over de lichamelijke besnijdenis, door die ironisch "versnijdenis" te noemen (vgl. Gal 5,12) en een geestelijke besnijdenis daartegenover te stellen, zoals reeds in Deuteronomium gebeurde, waar gesproken wordt over de besnijdenis van het hart.<sup>333</sup> In dat geval zou de passage gezien moeten worden in de context van het geschil binnen de christelijke kerken over de joodse leefregels, zoals in de brief aan de Galaten. Maar waarschijnlijk is het beter om, zoals in Apk 22,15, te verwijzen naar het heidens milieu waarin de Filippenzen leefden, en te veronderstellen dat Paulus de heidense zeden bedoelt: seksuele afwijkingen, immoreel handelen, cultische zelfverminderingen in de vruchtbaarheidsriten.<sup>334</sup>

81. Zoals we reeds zagen, maakt Paulus met betrekking tot het nageslacht van Abraham een onderscheid tussen "de kinderen van de belofte, zoals Isaak", die ook kinderen zijn "naar de Geest", en kinderen "naar de natuur".<sup>335</sup> Het is niet voldoende "kinderen naar de natuur" te zijn om "kinderen te zijn van God" (Rom 9,8), want wezenlijke voorwaarde is zich aan te sluiten bij Hem "die God heeft gezonden ... opdat wij de rang van zonen zouden krijgen" (Gal 4,4-5).

In een ander verband maakt de apostel dat onderscheid niet, maar spreekt hij over de joden in het algemeen. Hij verklaart dan dat zij op anderen voor hebben dat hun de

godsspraken zijn toevertrouwd (Rom 3,1-2). Toch heeft dit voorrecht hen er niet van gevrijwaard, te staan onder de heerschappij van de zonde (3,9-19), en moeten zij dus de rechtvaardiging verkrijgen door in Christus te geloven, en niet door de Wet te onderhouden (3,20-22).

Als hij de situatie bespreekt van de joden die zich niet bij Christus hebben aangesloten, staat Paulus erop zijn grote hoogachting voor hen uit te spreken, door de wonderbare gaven op te sommen die zij van God hebben ontvangen: "Hun (de Israëlieten) (behoort) het kinschap, de heerlijkheid, de verbonden, de wetgeving, de eredienst en de beloften; van hen zijn de aartsvaders en uit hen (komt) Christus lijfelijk (voort), Hij die God is, boven alles verheven en geprezen tot in eeuwigheid! Amen" (Rom 9,4-5).<sup>336</sup> Hoewel er in de zin geen werkwoorden staan kan er nauwelijks aan worden getwijfeld dat Paulus wil spreken van een werkelijk bezitten (vgl. 11,29), ook al is dat volgens hem niet voldoende; de belangrijkste gave van God, zijn Zoon, wijzen zij immers af, hoewel Hij lijfelijk uit hen is voortgekomen. Paulus getuigt over hen dat zij "godsdienstige ijver hebben", maar voegt eraan toe: "het is ijver zonder inzicht. Met hun miskennis van Gods gerechtigheid en hun pogen een eigen gerechtigheid op te richten, hebben zij zich niet aan de gerechtigheid van God onderworpen" (10,2-3). Niettemin laat God hen niet in de steek. Hij is van plan hun barmhartigheid te bewijzen. "De verstening die over een deel van Israël is gekomen" is maar een voorlopige fase, die tijdelijk van nut is (11,25), maar gevolgd zal worden door het heil (11,26). Paulus vat de situatie samen in een antithetische zin die gevolgd wordt door een positieve uitspraak: "Al staan zij vijandig tegenover het evangelie omwille van u, toch blijven het Gods geliefden krachtens zijn uitverkiezing, omwille van de aartsvaders. Want God kent geen berouw over zijn genadegaven of zijn roeping" (11,28-29).

Paulus ziet de situatie realistisch onder ogen. De volgelingen van Christus en de joden die niet in Hem geloven, staan

vijandig tegenover elkaar. Deze joden betwisten het christelijk geloof; ze aanvaarden niet dat Jezus hun Messias (*Christus*) en de Zoon van God zou zijn. De christenen kunnen niet anders dan de stellingname van deze joden bestrijden. Maar dieper nog dan deze vijandige houding tegenover elkaar is er thans een verhouding van wederzijdse genegenheid, en deze is blijvend van aard zoals die andere slechts een tijdelijk karakter heeft.

## 2. De joden in de andere brieven

82. In de brief aan de *Kolossenzen* komt het woord "jood" slechts eenmaal voor, in een zin waarin gezegd wordt dat in de nieuwe mens "geen sprake meer is van Griek of jood", waaraan meteen een soortgelijke uitdrukking wordt toegevoegd: "besnedene of onbesnedene"; maar er is alleen "Christus, alles in allen" (Kol 3,11). Volgens deze zin, waarin we de leer terugvinden van Gal 3,28 en Rom 10,12, is jood-zijn geheel irrelevant voor de fundamentele relatie met Christus. De zin spreekt geen enkel oordeel uit over de joden, en evenmin over de Grieken.

De betekenis van de besnijdenis vóór Christus' komst wordt indirect aangegeven, als de schrijver de *Kolossenzen* erop wijst dat zij "dood waren door (hun) overtredingen en (omdat zij) als onbesnedenen leefden" (2,13). Maar die betekenis van de joodse besnijdenis is overschaduwde door de "besnijdenis van Christus", "een besnijdenis, niet door mensenhanden, maar door het afleggen van het lichaam van de zonde" (2,11); hierin is een toespeling zichtbaar op het delen van de christenen in de dood van Christus door middel van het doopsel (vgl. Rom 6,3-6). Daaruit volgt dat de godsdienstige situatie van de joden die niet in Christus geloven, onbevredigend is, maar deze consequentie wordt niet uitgesproken.

In de brief aan *Efeziërs* komt het woord "jood" niet één keer voor. Slechts eenmaal spreekt ze van "onbesnedenheid" en "besnijdenis", in een zin, waarin een

toespeling gemaakt wordt op de minachting van de joden voor de heidenen. Deze werden “onbesnedenen” genoemd door hen die zich “besnedenen” noemden (2,11). Van de andere kant: overeenkomstig hetgeen de brieven aan de Galaten en aan de Romeinen leren, beschrijft de schrijver, sprekend namens de joden-christenen, hoe hun situatie als jood was vóór hun bekering, en gebruikt daarbij negatieve termen: ze behoorden tot de “ongehoorzamen”, samen met de heidenen (2,2-3), “lieten (hun) leven beheersen door zondige begeerten”; zij waren dus “een voorwerp van Gods toorn zoals de anderen” (2,3). Maar een andere passage uit deze brief schildert indirect een ander, dit keer positief, beeld van de situatie van de joden, door het droeve lot te beschrijven van de niet-joden die “van Christus waren gescheiden, uitgesloten van Israëls burgerschap, vreemd aan de verbondsbeloften, zonder hoop en zonder God in de wereld” (2,12). Op deze manier worden de voorrechten van de joden met grote waardering naar voren gebracht.

Het voornaamste thema van deze brief is juist, geestdriftig te verzekeren dat deze voorrechten die door Christus’ komst hun hoogste graad van volmaaktheid bereikten, voortaan ook binnen het bereik zijn van de heidenen, “mede-erfgenamen, leden van hetzelfde lichaam, deelgenoten van de belofte in Christus Jezus” (3,6). Christus’ kruisiging wordt gezien als een gebeurtenis die de door de Wet opgerichte scheidsmuur tussen joden en heidenen neerhaalde en die zo aan de haat een einde maakte (2,14). Het zal komen tot volmaakte harmonieuze betrekkingen. Christus heeft tussen beide groepen vrede gesticht, door uit die twee één nieuwe mens te scheppen, en beide in één lichaam met God te verzoenen (2,15-16). Over de afwijzing van het christelijk geloof door de meeste joden wordt niet gerept. Men blijft in een vredelievende sfeer.

Omdat de *pastorale brieven* zich bezighouden met de interne organisatie van de christelijke gemeenten, spreken zij nooit over de joden. Er staat slechts een enkele toespeling op de “besnedenen” (Tit 1,10), maar het gaat daarbij om joden-christenen

die tot de gemeente behoren. Ze worden bekritiseerd omdat zij meer dan de andere leden van de gemeente “zich niets laten gezeggen, praatjesmakers zijn die anderen het hoofd op hol brengen”. Van de andere kant veronderstelt men dat de waarschuwing in 1Tim 4 en Tit 3,9 voor “eindeloze geslachtslijsten” betrekking hebben op joodse bespiegelingen aangaande personen uit het Oude Testament, “joodse mythen” (Tit 1,14).

Ook in de *brief aan de Hebreëen* worden “de joden” nooit genoemd, evenmin overigens als “de Hebreëen”! Een keer spreekt ze over “de zonen van Israël”, maar dat is naar aanleiding van de Uittocht (Heb 11,22), en twee keer over “het volk van God”.<sup>337</sup> Ze spreekt over de joodse priesters, die ze aanduidt als “zij die dienst doen in de tempel” (13,10) en zij geeft aan hoever die afstaan van de christelijke eredienst. Positief herinnert zij aan de banden van Jezus met de “nakomelingen van Abraham” (2,16) en met de stam Juda (7,14). De schrijver toont de ontoereikendheid aan van de instellingen van het Oude Testament, vooral van zijn offerdienst, maar doet dit steeds steunend op het Oude Testament zelf, waarvan hij volledig erkent dat daarin de goddelijke openbaring ligt vervat. Aangaande de Israëlieten van de voorgaande eeuwen spreekt de schrijver geen eenzijdige waardeoordelen uit; wat hij over hen zegt, komt getrouw overeen met de oordelen van het Oude Testament zelf: dat wil zeggen dat de schrijver, bij het citeren en becommentariëren van Ps 95,7-11, wijst op het gebrek aan geloof van de mensen in de tijd van de Uittocht,<sup>338</sup> maar dat hij van de andere kant schitterende voorbeelden van geloof schildert, zoals die door de eeuwen heen door Abraham en zijn nakomelingen werden gegeven (11,8-38). Wanneer de brief aan de Hebreëen spreekt over het lijden van Christus, wordt in het geheel niets gezegd over de verantwoordelijkheid van de joodse gezagsdragers, maar enkel dat Jezus zoveel tegenstand te verduren heeft gehad “van zondaars”.<sup>339</sup>



Dezelfde opmerking geldt voor de *Eerste brief van Petrus*, die herinnert aan het lijden van Christus met de woorden: “de Heer werd verworpen *door de mensen*” (1Pe 2,4), zonder nadere aanduiding. Deze brief kent aan de christenen de eretitels toe van het volk van Israël, 340 maar zonder enige polemische bijklank. Hij noemt de joden nooit. Zo is het ook met de brief van Jakobus, de tweede brief van Petrus en de brief van Judas. Deze brieven zijn geheel doortrokken van joodse tradities, maar het vraagstuk van de betrekkingen tussen de christelijke Kerk en de joden uit die tijd komt er niet in aan de orde.

### 3. De joden in de Apokalyps

83. Dat de Apokalyps zeer positief oordeelt over de joden blijkt in het hele boek, maar in het bijzonder waar melding wordt gemaakt van de 144.000 “dienstknechten van onze God”, getekend met het zegel van de levende God “op hun voorhoofd” (Apk 7,2-4), die afkomstig zijn uit alle stammen van Israël, en een voor een worden opgesomd (iets unieks in het Nieuwe Testament: Apk 7,5-8). De

Apokalyps bereikt zijn hoogtepunt in de beschrijving van “het nieuwe Jeruzalem” (Apk 21,2) met zijn “twaalf poorten” waarop “de namen gegrift waren van de twaalf stammen van Israël” (Apk 21,12), overeenkomstig “de namen van de twaalf apostelen van het Lam” op de twaalf grondstenen van de stad (21,14).

In twee gelijklopende zinnen (2,9 en 3,9) wordt gesproken over hen die “zich joden noemen maar het niet zijn”; de schrijver verwerpt hun aanspraken, en noemt hen “een synagoge van satan”. In 2,9 worden die zogenaamde joden ervan beschuldigd dat zij de christelijke gemeente van Smyrna belasteren. In 3,9 kondigt Christus aan, dat ze gedwongen zullen worden om aan de christenen van Filadelfia eer te bewijzen. Deze zinnen suggereren dat de christenen de titel van joden ontzeggen aan Israëlieten die hen belasteren en zich aldus aan de zijde scharen van satan, “de aanklager van onze broeders” (Apk 12,10). Op zich wordt de benaming “joden” dus positief en als een eretitel gewaardeerd, en een synagoge die daadwerkelijk vijandig staat tegenover de christenen, mag daar geen aanspraak op maken.

## IV. Conclusies

### A. Algemene conclusie

84. Aan het einde van deze noodgedwongen beknopte uiteenzetting is de eerste conclusie die zich opdringt, dat het joodse volk en zijn heilige Geschriften in de christelijke bijbel een buitengewoon belangrijke plaats innemen. De heilige Geschriften van het joodse volk vormen immers een wezenlijk deel van de christelijke bijbel en zijn op allerlei manieren aanwezig in het andere deel. Zonder het Oude Testament zou het Nieuwe Testament

een niet te ontcijferen boek zijn, een plant, van haar wortels beroofd en gedoemd te verdorren.

Het Nieuwe Testament kent de heilige Geschriften van het joodse volk goddelijk gezag toe, en steunt op dit gezag. Wanneer het over de “Geschriften” spreekt en verwijst naar “wat geschreven staat”, bedoelt het daarmee de heilige Geschriften van het joodse volk. Het bevestigt dat deze Geschriften noodzakelijkerwijze in vervulling zouden gaan, aangezien ze Gods heilsplan beschrijven dat zeker voltrokken zal worden, op wat voor hinderpalen het ook moge stoten en hoezeer mensen zich er ook tegen

mogen verzetten. Het Nieuwe Testament voegt eraan toe dat deze Geschriften daadwerkelijk in vervulling zijn gegaan in het leven van Jezus, zijn lijden en zijn verrijzenis, alsmede in de stichting van de Kerk die open staat voor alle volken. Door dit alles is er een nauwe band tussen de christenen en het joodse volk, want de vervulling van de Geschriften wordt op de eerste plaats gekenmerkt doordat het leven van Jezus ermee overeenstemt en er de voortzetting van is. Dit is een wezenlijk aspect. De vervulling brengt onvermijdelijk ook met zich mee dat ze in die lijn op sommige punten een breuk vertoont, want zonder dat kan er geen vooruitgang bestaan. Deze discontinuïteit is bron van onenigheden tussen christenen en joden; het heeft geen zin om dit te verhelen. Maar ten onrechte heeft men in het verleden daar eenzijdig zozeer de nadruk op gelegd dat men geen aandacht meer schonk aan de wezenlijke continuïteit.

Deze continuïteit tussen het Oude en Nieuwe Testament heeft diepe wortels en is op verschillende niveaus zichtbaar. Zo zijn Schrift en Traditie in christendom en jodendom op vergelijkbare wijze met elkaar verbonden. Joodse exegetische methodes worden vaak in het Nieuwe Testament gebruikt. De christelijke canon van het Oude Testament heeft haar ontstaan te danken aan de situatie van de Geschriften van het joodse volk in de eerste eeuw. Om de teksten van het Nieuwe Testament nauwkeurig te kunnen verstaan is vaak de kennis van het jodendom uit die tijd onontbeerlijk.

85. Maar vooral wanneer men de grote onderwerpen van het Oude Testament bestudeert en ziet hoe deze in het Nieuwe Testament worden voortgezet, beseft men welke indrukwekkende symbiose de twee delen van de christelijke bijbel verenigt, en tegelijk de verrassende kracht van de geestelijke banden die de Kerk van Christus met het joodse volk verenigen. In het ene en het andere Testament gaat dezelfde God een relatie aan met de mensen, en nodigt Hij hen uit om in verbondenheid met Hem te

leven; enige God en bron van eenheid; Schepper God, die steeds blijft voorzien in de behoeften van zijn schepselen, vooral van hen die met verstand zijn begaafd en die vrij zijn, geroepen om de waarheid te erkennen en lief te hebben; vooral Bevrijder God en Heiland, want de mensen die naar zijn beeld waren geschapen zijn door hun wandaden tot ellendige slavernij vervallen.

Omdat Gods heilsplan betrekking heeft op relaties tussen personen, voltrekt het zich in de geschiedenis. Het is niet te achterhalen door middel van wijsgerige redeneringen over de mens in het algemeen. Het treedt aan het licht door niet te voorziene initiatieven van Godswege, met name door een uitnodiging die gericht wordt tot een mens die onder talloze mensen wordt uitverkoren, Abraham (Gn 12,1-3), en doordat God het lot in handen neemt van die mens en van zijn nakomelingschap, die tot een volk uitgroeit, het volk van Israël (Ex 3,10). De uitverkiezing van Israël is een centraal thema in het Oude Testament (Dt 7,6-8) en blijft van wezenlijk belang in het Nieuwe Testament. Jezus' geboorte zal deze uitverkiezing niet in twijfel stellen, maar integendeel stralend bevestigen. Jezus is "Zoon van David, zoon van Abraham" (Mt 1,1). Hij komt "zijn volk redden uit hun zonden" (1,21). Hij is de aan Israël beloofde Messias (Joh 1,41.45); Hij is "het Woord" (*Logos*) dat "onder de zijnen" is gekomen (Joh 1,11-14). Het heil dat Hij door zijn paasmysterie heeft gebracht, wordt allereerst aan de Israëlieten aangeboden.<sup>341</sup> Zoals het Oude Testament voorzag, heeft dit heil anderzijds gevolgen voor heel de mensheid.<sup>342</sup> Het wordt ook de heidenen aangeboden. Inderdaad is het door velen van hen aanvaard, zodat zij de grote meerderheid zijn gaan vormen van de volgelingen van Christus. Maar de uit de volken afkomstige christenen hebben alleen deel aan het heil in zoverre zij door hun geloof in de Messias van Israël zijn gaan behoren tot de kinderen van Abraham (Gal 3,7.29). Veel christenen, afkomstig uit de "volken", zijn er onvoldoende mee bekend dat zij van nature "wilde loten van de olijf" waren, en dat hun geloof in Christus hen

geënt heeft op de door God gekozen olijfboom (Rom 11,17-18).

De uitverkiezing van Israël heeft concrete gestalte gekregen in het verbond van de Sinaï en de daarmee verbonden instellingen, vooral de Wet en het heiligdom. Het Nieuwe Testament ligt in de lijn van dat verbond en van die instellingen. Het door Jeremia voorspelde nieuwe verbond dat in het bloed van Jezus werd gesticht, is het verbondsonwerp tussen God en Israël komen voltooiën, en daarbij wordt het Sinaïverbond overtroffen door een nieuwe gave van de Heer waarin zijn eerste gave wordt opgenomen en verder gevoerd. Op gelijke wijze komt “de wet van de Geest die in Christus Jezus het leven schenkt” (Rom 8,2) tegemoet aan de zwakheid (8,3) van de Wet van de Sinaï, en maakt dat de gelovigen kunnen leven in de edelmoedige liefde die “de gehele Wet vervult” (Rom 13,10). Met betrekking tot het aardse heiligdom spreekt het Nieuwe Testament zich uit met woorden die door het Oude Testament zijn voorbereid; hierbij relateert het de betekenis van een materieel bouwwerk als woning van God (Hnd 7,48), en nodigt het uit om de relatie met God meer als een innerlijk gebeuren op te vatten. Zoals men ziet, berust dus op dit punt, evenals op vele andere, de doorgaande lijn op de profetische beweging van het Oude Testament.

In het verleden had het er soms de schijn van, dat er in bepaalde tijdperken en op bepaalde plaatsen een volledige breuk was tussen het joodse volk en de Kerk van Christus Jezus. In het licht van Schriften ziet men dat dit nooit had mogen gebeuren. Want een volledige breuk tussen de Kerk en de Synagoge is strijdig met de heilige Schrift.

## **B. Pastorale richtlijnen**

86. Het Tweede Vaticaans Concilie heeft aangespoord tot “wederzijdse kennis en

waardering” en verklaard dat deze kennis en waardering “vooral verkregen worden door bijbelse en theologische studies en door broederlijke gesprekken”.<sup>343</sup> Het voorliggend document is in deze geest opgesteld; het hoopt in die zin een positieve bijdrage te leveren, en in de Kerk zelf van Christus de genegenheid jegens de joden te bevorderen, zoals paus Paulus VI als wens uitsprak op de dag dat het Conciliedocument *Nostra aetate* gepubliceerd werd.<sup>344</sup>

Met die tekst heeft Vaticanum II de grondslagen gelegd voor een nieuw verstaan van onze betrekkingen met de joden, door te zeggen dat “volgens de Apostel (Paulus) de joden nog steeds vanwege hun voorvaders zeer dierbaar zijn aan God, die geen berouw kent over zijn genadegaven of zijn roeping (Rom 11,29)”.<sup>345</sup>

Johannes Paulus II heeft in zijn leerstellige toespraken deze verklaring verschillende keren verder uitgewerkt. Bij zijn bezoek aan de synagoge te Mainz (1980) zei hij: “De ontmoeting tussen het volk van het Oude Verbond, dat door God nooit is opgeheven (vgl. Rom 11,29), en het volk van het Nieuwe Verbond, is tegelijk een dialoog *binnen* onze Kerk, in zekere zin tussen het eerste en het tweede deel van haar bijbel.”<sup>346</sup> Later verklaarde hij, terwijl hij zich bij zijn bezoek aan de synagoge van Rome (1986) richtte tot de joodse gemeenten in Italië: “Bij het nagaan van haar eigen mysterie’ ontdekt de Kerk van Christus haar ‘band’ met het jodendom (vgl. *Nostra aetate*). De joodse godsdienst staat niet ‘buiten’ ons, maar is in zeker opzicht ‘innerlijk verweven met’ onze godsdienst. We hebben dus met haar betrekkingen die we met geen enkele andere godsdienst hebben. U bent onze meest geliefde broeders, en men zou in zekere zin kunnen zeggen onze oudste broeders.”<sup>347</sup> Tenslotte, tijdens een conferentie over de wortels van het anti-judaïsme in christelijke kringen (1997), verklaarde hij: “Dit volk is bijeengeroepen en geleid door God, de Schepper van hemel en aarde. Zijn bestaan is dus niet een puur natuur- of

cultuurgegeven ... Het is een bovennatuurlijk feit. Dit volk houdt stand tegenover en tegen alles in vanwege het feit dat dit het volk is van het Verbond, en dat de Heer, ondanks alle ontrouw van de mensen, trouw blijft aan zijn Verbond.”<sup>348</sup> Deze gezaghebbende uitspraken zijn als het ware bezegeld door het bezoek van Johannes Paulus II aan Israël; tijdens dit bezoek heeft hij zich tot de opperrabbijnen van Israël gericht met de volgende woorden: “Wij (joden en christenen) moeten samenwerken om een toekomst op te bouwen waarin er onder de christenen geen anti-judaïsme meer is, noch bij de joden vijandige gevoelens heersen tegen de christenen. Wij hebben veel dingen gemeen. Wij kunnen zoveel doen voor vrede, gerechtigheid, voor een meer menswaardige en hartelijkere wereld.”<sup>349</sup>

Van de kant van de christenen is de voornaamste voorwaarde om in die richting vooruitgang te boeken, dat men iedere eenzijdigheid vermijdt bij het lezen van de bijbelteksten, zowel van het Oude Testament als van het Nieuwe Testament, en dat men integendeel ernaar streeft goed aan te sluiten bij de totale dynamiek die beide bezielt, en die juist een dynamiek is van liefde. In het Oude Testament wil God komen tot een vereniging met zijn volk in liefde, de liefde van een vader, de liefde tussen bruid en bruidegom; hoe ontrouw Israël ook moge zijn, God ziet daar nooit van af, maar verzekert dat ze eeuwig zal duren (Js 54,8; Jr 31,3). In het Nieuwe Testament overwint Gods liefde de grootste belemmeringen; zelfs wanneer de Israëlieten niet in zijn Zoon geloven die Hij hun als Messias Heiland heeft gezonden, blijven zij “Gods geliefden” (Rom 11,29). Wie met God verenigd wil zijn, moet dus ook hen liefhebben.

87. Wanneer teksten niet in hun geheel worden gelezen veroorzaakt dit vaak moeilijkheden voor de betrekkingen met de joden. Zoals we zagen, blijven in het Oude Testament aan de Israëlieten verwijten noch zelfs veroordelingen bespaard. Het Oude Testament is jegens hen zeer veeleisend. In

plaats van hen aan te klagen, is het beter te bedenken dat zij het woord van Jezus onze Heer illustreren: “Als iemand veel is toevertrouwd, zal men des te meer van hem eisen” (Lc 12,48), en bedenken dat dit woord ook op ons, christenen, van toepassing is. Sommige verhalen in de bijbel vertonen vormen van trouweloosheid of wreedheid die tegenwoordig moreel onaanvaardbaar lijken; maar die moet men zien in hun historische en literaire context. Men dient in te zien dat de openbaring in de geschiedenis langzaam vordert: de goddelijke pedagogie heeft zich gericht tot een groep mensen op de plaats waar deze mensen zich bevonden, en ze geduldig in de richting geleid van een ideaal, namelijk vereniging met God en morele rechtschapenheid, een ideaal dat onze moderne samenleving overigens nog lang niet heeft bereikt. Door dit vast te stellen zullen twee tegengestelde gevaren vermeden worden: enerzijds het gevaar de christenen ook nu nog gebonden te achten aan oude voorschriften (bijvoorbeeld, door uit trouw aan de bijbel iedere bloedtransfusie af te wijzen), anderzijds, de hele bijbel verwerpen, op grond van de daarin voorkomende wreedheden. Met betrekking tot de rituele voorschriften, zoals de normen voor rein en onrein, dient men te beseffen dat zij een symbolische strekking bezitten en ons als mens iets te zeggen hebben; men moet hun maatschappelijke en godsdienstige functie goed onderscheiden.

In het Nieuwe Testament komen de tot de joden gerichte verwijten niet vaker voor, noch zijn ze feller dan de beschuldigingen die in de Wet en de Profeten tegen de joden worden ingebracht. Ze mogen dus geen reden zijn om zich tegen de joden te kanten. Ze daarvoor gebruiken, gaat in tegen de gehele tendens van het Nieuwe Testament. Echt anti-judaïsme, dat wil zeggen de joden vervolgen en een minachtende en vijandige houding jegens hen aannemen omdat ze jood zijn, is in geen enkele tekst van het Nieuwe Testament te vinden en is ook niet te rijmen met hetgeen het Nieuwe Testament leert. Wel worden er om godsdienstige redenen verwijten gericht tot

bepaalde categorieën van joden; daarnaast zijn er ook polemische teksten die het apostolaat van de christenen beogen te verdedigen tegen de joden die zich daartegen verzetten.

Maar men moet toegeven dat verschillende van die passages tot voorwendsel kunnen dienen voor anti-judaïsme, en dat ze ook in feite daartoe zijn gebruikt. Wil men een dergelijk afglijden vermijden, dan moet men goed zien dat de polemische teksten van het Nieuwe Testament – ook die teksten die in algemene termen zijn opgesteld – altijd in verband staan met een concrete historische situatie; men dient te beseffen dat ze nooit gericht zijn tegen de joden uit alle tijden, waar ter wereld ook, om het blote feit dat ze jood zijn. Kenmerkend voor de wijze waarop in heel de oudheid de polemieken wordt bedreven is de neiging om te generaliseren, de negatieve kanten van de tegenstanders uit te vergroten en over hun goede kanten niets te zeggen, geen aandacht te besteden aan hetgeen hen beweegt noch aan hun goede trouw; men ziet dat ook binnen het jodendom en het oerchristendom op die manier wordt omgegaan met ieder die een afwijkende mening heeft.

Omdat het Nieuwe Testament in wezen verkondigt dat het heilsplan van God in Jezus Christus in vervulling is gegaan, verschilt het ernstig van mening met de

grote meerderheid van het joodse volk, dat niet in deze vervulling gelooft. Het Nieuwe Testament spreekt dus tegelijk uit, verbonden te zijn met de openbaring van het Oude Testament, en het oneens te zijn met de Synagoge. Deze onenigheid kan niet bestempeld worden als 'anti-judaïsme' want het betreft een verschillende geloofsovertuiging; dit verschil is bron van godsdienstige twistgesprekken tussen twee groepen mensen die in het Oude Testament dezelfde grondslag vinden voor hun geloof, maar vervolgens uiteengaan over de manier waarop de verdere ontwikkeling van dat geloof moet worden opgevat. Hoe groot dit meningsverschil ook moge zijn, toch betekent het absoluut niet dat men vijandig tegenover elkaar zou staan.

Het voorbeeld van Paulus in Rom 9-11 laat integendeel zien dat een houding van respect, hoogachting en liefde voor het joodse volk de enige ware christelijke houding is in deze situatie, die op geheimzinnige wijze deel uitmaakt van Gods geheel positieve heilsplan. De dialoog blijft mogelijk, aangezien joden en christenen een rijk gemeenschappelijk erfgoed hebben dat hen bindt. Deze dialoog is zeer wenselijk om van beide zijden vooroordelen en misverstanden steeds verder uit de weg te ruimen, een betere kennis te bevorderen van het gemeenschappelijk erfgoed, en de banden met elkaar aan te halen.

*Vertaling: F. van Voorst tot Voorst s.j. m.m.v. W. Beuken s.j., lid van de Pauselijke Bijbelcommissie*

---

## Voetnoten

### *Voetnoten bij Voorwoord*

1. Zie de uiteenzetting van deze fase in de geestelijke ontwikkelingsgang van Augustinus in: Peter Brown, *Augustine of Hippo, a Biography* (Londen 1967), 40-45.
2. A. von Harnack, *Marcion*, (1920. Herdruk Darmstadt 1985), XII en 217.

3. De beslissende doorbraak voor de beoordeling van Origenes' exegetische is te danken aan H. de Lubac in zijn werk *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène* (Parijs 1950). Sindsdien verdienen vooral de werken van H. Crouzel de aandacht (b.v. *Origène* (1985)). Een goed overzicht over de stand van zaken betreffende het onderzoek vindt men in H.-J. Sieben in zijn *Einleitung zu Origenes. In Lucam homiliae* (Freiburg 1991), 7-53. Een samenvatting van de verschillende werken van H. de Lubac over de kwestie van de interpretatie van de Schrift vindt men in het door J. Voderholzer uitgegeven werk, *H. de Lubac, Typologie, Allegorese, Geistiger Sinn. Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung* (Johannes Verlag, Freiburg 1999).

---

### **Voetnoten vanaf Inleiding**

1. Wij noemen als voorbeeld *angelos*, 'boodschapper' of 'engel'; *ginôskein*, 'kennen' of 'betrekkingen hebben met'; *diathèkè*, 'testament' of 'af-spraak', 'verbond'; *nomos*, 'wetgeving' of 'openbaring'; *ethnè*, 'volken' of 'heidenen'.
2. In het evangelie volgens Matteüs staan bijvoorbeeld 160 impliciete aanhalingen en toespelingen; 60 in het evangelie volgens Marcus; 192 in het evangelie volgens Lucas; 137 in het evangelie volgens Johannes; 140 in de Handelingen van de Apostelen; 72 in de brief aan de Romeinen, enzovoorts.
3. 38 citaten bij Matteüs; 15 bij Marcus; 15 bij Lucas; 14 bij Johannes; 22 in de Handelingen; 47 in de Romeinenbrief, enz.
4. Rom 10,8; Gal 3,16; Heb 8,8; 10,5.
5. Verondersteld onderwerp: de Schrift (Rom 10,8; vgl. 10,11); de Heer (Gal 3,16; vgl. Gn 13,14-15; Heb 8,8; vgl. 8,8.9); Christus (Heb 10, 5).
6. Genoemd onderwerp: 'de Schrift' (Rom 9,17; Gal 4,30); 'de Wet' (Rom 3,19; 7,7); 'Mozes' (Mc 7,10; Hnd 3,22; Rom 10,19); 'David' (Mt 22,43; Hnd 2,25; 4,25; Rom 4,6); 'de profeet' (Mt 1,22; 2,15); 'Jesaja' (Mt 3,3; 4,14; enz.; Joh 1,23; 12,39.41; Rom 10,16.20); 'Jeremia' (Mt 2,17); 'de heilige Geest' (Hnd 1,16; Heb 3,7; 10,15); 'de Heer' (Heb 8,8.9.10 = Jer 31,31.32.33).
7. Rom 9,15.17; 1Tim 5,18.
8. Mt 2,5; 4,10; 26,31; enzovoorts.
9. 1Kor 9,8; Rom 6,19; Gal 3,15.
10. Rom 15,4; vgl. 1Kor 10,11.
11. Mc 8,31; vgl. Mt 16,21; Lc 9,22; 17,25.
12. Mt 1,22; 2,15; 2,23; Mt 4,14; 8,17; 12,17; 13,35; 21,4.
13. Joh 12,38; 13,18; 15,25; 17,12; 19,24.28.36.
14. Mc 14,49; vgl. Mt 26,56; Joh 19,28.
15. Lc 24,27; vgl. 24,25.32.45-46.

16. Lijden: Hnd 4,25-26; 8,32-35; 13,27-29; Verrijzenis: 2,25-35; 4,11; 13,32-35; Pinksteren: 2,16-21; missionaire openheid: 13,47; 15,18.
17. Gal 3,6-14.24-25; 4,4-7; Rom 3,9-26; 6,14; 7,5-6.
18. Volgens de rabbijnse opvatting ging de geschreven Wet vergezeld van een aanvullende, mondelinge Wet.
19. Over de oorsprong en uitbreiding van de canon van de joodse bijbel zal verderop gesproken worden, in I.E. 16.
20. Ez 47,1-12 gevolgd door Jl 2,18.27 en Zach 14,8-11.
21. Heb 1,5-13; 2,6-9; 3,7-4,11; 7,1-28; 10,5-9; 12,5-11.26-29.
22. Men treft de *qal wa-chomer* aan in Mt 6,30; 7,11; Joh 7,23; 10,34-36; Rom 5,15.17; 2Kor 3,7-11; en de *gezera sjawa* in Mt 12,1-4; Hnd 2,25-28; Rom 4,1-12; Gal 3,10-14.
23. Vgl. Gal 3,19 (Paulus haalt uit de bemiddeling van de engelen bij de afkondiging van de Wet een argument om aan te tonen dat de Wet lager staat); 4,21-31 (De vermelding van Hagar en Sara dient als bewijs dat de heidenen die in Christus geloven "kinderen zijn van de belofte"); Rom 4,1-10 (Abraham wordt gerechtvaardigd vanwege zijn geloof, niet vanwege zijn besnijdenis); 10,6-8 (op Christus wordt een vers toegepast dat spreekt over een opstijgen naar de hemel); 1Kor 10,4 (Christus wordt gelijkgesteld aan de rots die het volk vergezelde in de woestijn); 15,45-47 (de twee Adams, waarvan Christus de tweede en meest volmaakte is); 2Kor 3,13-16 (aan de sluier die het gelaat van Mozes bedekte wordt een symbolische betekenis toegeschreven).
24. Vgl. Ef 4,8-9 (op Christus wordt een tekst over het opstijgen naar de hemel toegepast die volgens de traditie op Mozes van toepassing is); Heb 7,1-28 (dat het priesterschap volgens de orde van Melchisede het Levitisch priesterschap overtreft).
25. 1QH 2,31-36; 5,12-16; 18,14-16.
26. De joden tellen 24 boeken in hun bijbel, die ze *Tenach* noemen, een woord dat gevormd wordt met de beginletters van *Tora*, 'Wet', *Nevi'im*, 'profeten', en *Ketoeviam*, andere 'geschriften'. Het aantal 24 wordt vaak teruggebracht tot 22, het aantal letters van het Hebreeuwse alfabet. Met deze 24 of 22 boeken corresponderen in de christelijke canon 39 zogenaamde 'protocanonische' boeken. Het verschil valt te verklaren uit het feit dat de joden verschillende geschriften als één boek beschouwen die in de christelijke canon van elkaar onderscheiden zijn, bijvoorbeeld de geschriften van de twaalf Kleine Profeten.
27. De katholieke Kerk telt in haar canon van het Oude Testament 46 boeken, 39 protocanonische en 7 deuterocanonische, die zo heten omdat de eerste groep zonder veel discussie of zonder meer opgenomen is in de canon, terwijl de tweede groep (Jezus Sirach, Baruch, Tobit, Judit, Wijsheid, 1 en 2 Makkabeeën en bepaalde gedeelten van Ester) pas aanvaard is na vele eeuwen van aarzeling (van de kant van sommige Oosterse Kerkvaders en ook van Hiëronymus); De Kerken der Reformatie noemen ze 'apocrief'.
28. In zijn *Tegen Apio* (1,8), geschreven tussen 93 en 95, is Flavius Josephus zeer dicht bij de gedachte van een canon van de Schriften, maar zijn vage verwijzing naar boeken waaraan nog geen naam is gegeven (later aangeduid als 'Geschriften') toont aan dat het jodendom nog niet het stadium heeft bereikt van een duidelijk omschreven verzameling boeken.
29. Wat men de Volksvergadering van Jamnia noemt, had eerder het karakter van een school of academie, die tussen de jaren 75 en 117 in Jamnia was gevestigd. Niet aangetoond is dat er een beslissing werd genomen om een lijst van boeken op te stellen. Er is reden om aan te nemen dat de

canon van de joodse Schriften niet vóór het einde van de tweede eeuw op strakke wijze werd vastgesteld. De discussies tussen de scholen hebben tot de derde eeuw voortgeduurd.

30. Zou de oerkerk een afgeronde canon of een afgeronde lijst hebben ontvangen van Alexandrië, dan zou men verwachten dat de nog bestaande handschriften van de Septuagint en de christelijke boekenlijsten van het Oude Testament beide een uitbreiding zouden hebben, min of meer identiek aan die canon. Maar dat is niet het geval. De oudtestamentische lijsten van de Kerkvaders en van de eerste Concilies laten een dergelijke eensgezindheid niet zien. Het zijn niet de joden van Alexandrië die een exclusieve canon van de Schriften hebben vastgesteld, maar de Kerk, vanaf de Septuagint.

31. Deze boeken bevatten geschriften die oorspronkelijk in het Hebreeuws waren samengesteld en in het Grieks waren vertaald, maar ook geschriften die direct in het Grieks waren geschreven.

32. Vgl. Denzinger-Hünemann, *Enchiridion symbolorum*, 36ste ed. (Freiburg-in-Breisgau, Bazel, Rome, Wenen 1991), 1334-1336, 1501-1504.

33. Over de oorsprong, zie hierboven onder 2. In bepaalde kringen wil men tegenwoordig als aanduiding invoeren 'Eerste Testament', om de negatieve bijklank te vermijden die 'Oude Testament' zou kunnen hebben. Maar 'Oude Testament' is een bijbelse en traditionele term, die in zich geen negatieve bijklank heeft; de Kerk erkent volledig de betekenis van het Oude Testament.

34. Vgl. i.D.: "Joodse exegetische methodes die in het Nieuwe Testament worden gebruikt", 12-15.

35. Vgl. Rom 5,14; 1Kor 10,6; Heb 9,24; 1Pe 3,21.

36. Thomas van Aquino, *Summa Theologica*, I, q. 1, a. 10 ad 1um; vgl. ook *Quodl.* VII, 616m.

37. Js 35,1-10; 40,1-5; 43,1-22; 48,12-21; 62.

38. Vgl. verderop bij II B.9 en C, 54-65.

39. "Non solum impletur, verum etiam trascenditur", Ambrosius van Autpert, geciteerd door H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, II.246.

40. 2Kor 5,17; Gal 6,15.

41. Vgl. het document van de Pauselijke Bijbelcommissie *De interpretatie van de bijbel in de Kerk*, I.C.2: "De op joodse interpretatie-tradities gebaseerde benaderingswijze."

42. Gn 12,1-3; 26,23-24; 46,2-4.

43. Ex 20,1; 24,3-8; 34,27-28; vgl. Nu 15,31.

44. Hos 12,14; Dt 18,15.18.

45. Js 6,5-8; Jr 1,4-10; Ez 2,1-3, 3.

46. Js 55,11; Jr 20,9.

47. Mt 21,11.46; Lc 7,16; 24,19, Joh 4,19; 6,14; 7,40; 9,17.

48. Wij zullen het woord HEER regelmatig met hoofdletters schrijven als in de Hebreeuwse tekst het niet-uitgesproken tetragram JHWH staat, de eigen naam van de God van Israël. Bij het voorlezen vervangen de joden het door andere woorden, vooral door 'adonaj', 'Heer'.



49. Dt 4,35.39; Js 45,6.14.
50. 1Kor 8,4; vgl. Gal 3,20; Jak 2,19.
51. Ps 115,15; 121,2; 124,8; 134,3; 146,6.
52. Js 42,5; 44,24; 45,11, 48,13.
53. Spr 8,22-31; 14,31; 17,5; Job 38; W 9,1-2.
54. Ps 139,13-15; Job 10,9-12.
55. Job 26,12-13; Ps 74,12-23; 89,10-15; Js 45,7-8; 51,9-11.
56. Mt 6,25-26; vgl. Lc 12,22-32.
57. W 9,1; vgl. Ps 33,6-9; Sir 42,15.
58. Apk 22,5; vgl. Js 60,19.
59. 2Kor 5,17; vgl. Gal 6,15.
60. Gn 5,1; W 2,23; Sir 17,3. Dezelfde gedachte vindt men ook in Ps 8,5-7 maar op een andere manier onder woorden gebracht.
61. Deze bepaling wordt aangevuld na de zondvloed, vgl. Gn 9,3-4.
62. Gn 1,4.10.12.18.21.25.
63. Gn 5,29; Js 14,3; Ps 127,2; Spr 5,10; 10,22; 14,23.
64. Gn 3,19; vgl. 2,7; 3,23.
65. Mt 4,25 en par.; 15,31-32.
66. Mt 8,10; 15,28.
67. Gal 3,26; 4,6; Rom 9,26.
68. 2Kor 4,4; vgl. Kol 1,15.
69. Mt 4,24 en par.; 8,16 en par.; 14,35 en par.; Joh 5,3.
70. Mc 5,38; Lc 7,12-13; Joh 11,33-35.
71. Mt 3,10 en par.; Lc 13,1-5; 17,26-30; 19,41-44; 23,29-31.
72. Mt 3,2-12; Mc 1,2-6; Lc 3,2-9.
73. Mc 7,21-23; vgl. Mt 15,19-20.
74. Mt 10,17-23; Lc 21,12-17.
75. Mt 12,14 en par.; Joh 5,18; Mc 11,18; Lc 19,47.

76. Rom 3,10; vgl. Ps 14,3; Pr 7,20.
77. 2Kor 5,14; vgl. Rom 5,18.
78. Rom 5,12; 1Kor 15,56.
79. Ex 15,1-10.20-21; Ps 106,9-11; 114,1-5; 136,13-15.
80. Dt 26,6-9; vgl. 6,21-23.
81. Re 2,11-22; 3,9.15; 2K 13,5; Neh 9,27. De titel van Redder wordt aan God toegekend in 2S 22,3; Js 43,3; 45,15; 60,16, en in andere teksten.
82. Js 41,14; 43,14; 44,6.24; 47,4; 48,17; 49,7.26; 54,5.8.
83. Js 60,10-12; 35,9-10.
84. Ps 7,2; 22,21-22; 26,11; 31,16; 44,27; 118,25; 119,134.
85. Ps 34,5; 66,19; 56,14; 71,23.
86. 2Mak 7,9.11.14.23.29.
87. Lc 1,69.71.74.77.
88. In de Septuagint komt *lutrôtès* slechts tweemaal voor; het is een titel die aan God wordt gegeven: Ps 18 (19),14; 77 (78),35.
89. Deze titel heeft slechts eenmaal in de evangeliën op God betrekking (Lc 1,47), nooit in de Handelingen of in de authentieke brieven van Paulus; met betrekking tot Jezus vindt men ze tweemaal in de evangeliën (Lc 2,11; Joh 4,42), tweemaal in de Handelingen (Hnd 5,31; 13,23) en eenmaal in de authentieke brieven van Paulus (Fil 3,20).
90. De eerste brief aan Timoteüs past de titel alleen op God toe, 3 maal (1Tim 1,1; 2,3; 4,10); de tweede brief aan Timoteüs past ze alleen toe op Christus, eenmaal (2Tim 1,10); de brief aan Titus driemaal op God (Tit 1,3; 2,10; 3,4) en driemaal op Christus (Tit 1,4; 2,13; 3,6); de tweede brief van Petrus past ze alleen toe op Christus samen met, uitgezonderd de eerste keer, de titel van Heer (2Pe 1,1.11; 2,20; 3,2.18).
91. Mc 5,23.28.34; 6,56.
92. Mt 9,22 en par.; Mc 10,52; Lc 17,19; 18,42.
93. Mt 8,25-26 en par.; 14,30-31.
94. Mt 9,18-26 en par.; Lc 7,11-17; Joh 11,38-44.
95. Mt 27,39-44 en par.; Lc 23,39.
96. Mt 20,28; Mc 10,45.
97. Joh 6,15; Lc 24,21; Hnd 1,6.
98. Rom 1,16; vgl. 10,9-13; 15,8-12.

99. In het Hebreeuws *segoella*: Ex 19,5; Dt 7,6; 14,2; 26,18; Ps 135,4; Mal 3,17.
100. Lv 11,44-45; 19,2.
101. Dt 12,5.11.14.18.21.26; 14,23-25; enzovoorts.
102. Ps 78,67-68; 1Kr 28,4.
103. 2S 6,21; 1K 8,16; 1Kr 28,4; 2Kr 6,6; Ps 78, 70.
104. Js 41,8-9; 44,1-2.
105. Js 41,8-9; 44,1-2.
106. Js 41, 8-9; 43,10; 44,1-2; 45,4; 49,3.
107. Js 43,10.12; 44,8; 55,5.
108. Mt 28,20; vgl. 1,23.
109. Lc 19,48; 21,38.
110. Hnd 2,41.47; 4,4; 5,14.
111. Hnd 13,46; 18,6; 28,28. In het Lucas-evangelie vertoont de passage over de prediking van Jezus te Nazaret reeds eenzelfde soort structuur als Hnd 13,42-43 en 22,21-22: Jezus' open houding tegenover alle mensen is oorzaak van de vijandigheid van zijn medeburgers (Lc 4,23-30).
112. Hnd 28,26-27; Js 6, 9-10.
113. Ps 47,10; 86,9; Zach 14,16.
114. Mt 8,11; Lc 13,29.
115. Mc 16,15-16; vgl. Mt 28,18-20; Lc 24,47.
116. 1Pe 2,9; Js 43,21.
117. 1Pe 2,9; Ex 19,6.
118. 1Pe 2,10; Hos 2,25.
119. Rom 11,1; 2Kor 11,22; Gal 1,14; Fil 3,5.
120. Toespraak van Johannes Paulus II in de synagoge te Rome op 13 april 1986, in: *AAS* 78 (1986), 1120.
121. Dt 30,15-16.19; Joz 24,21-25.
122. Ex 19; 24; 32-34; speciaal 19,5; 24,7-8; 34,10.27-28.
123. Ex 32,11-13.31-32; 33,12-16; 34,9.
124. Dt 4,13; vgl. 4,23; 9,9.11.15.

125. Ps 89,4, 132,11; 2S 23,5; Ps 89,29-30.35.
126. 2S 7,14 en par.; Ps 2,7; 89,28.
127. Ex 24,12; 31,18; enzovoorts.
128. Js 1,1-31; Jr 7,25-26; 11,7-8.
129. Ez 36,26-27; vgl. 11,19-20; 16,60; 37,26.
130. *Damascusgeschrift* 6,19; 19,33-34.
131. Ez 36,26-28; Jl 3,1-2.
132. Gal 3,15-4,7; 4,21-28; Rom 6,14; 7,4-6.
133. Gn 12,3; Gal 3,8.
134. Gal 3,29; 2Kor 1,20.
135. Heb 8,7-13; Jr 38,31-34 LXX.
136. Heb 9,15; vgl. 7,22; 12,24.
137. Heb 7,18; 9,9; 10,1.4.11.
138. Mt 1,1; 9,27; enzovoorts, vgl. Lc 1,32; Rom 1,3.
139. Dt 4,6-8; Sir 24,22-27; Bar 3,38-4,4.
140. Mt 5,21-48; Mc 2,23-27.
141. Tien geboden Ex 20,1-17; Dt 5,6-21; Verbondsboek Ex 20,22-23,19; verzameling wetten van Ex 34; deuteronomische wet Dt 12-28; heiligheidswet Lv 17-26; priesterlijke wetten Ex 25-31; 35-40; Lv 1-7; 8-10; 11-16 enz.
142. Ex 19-24; 32-34; vgl. Dt 5; 9-10.
143. Gn 17; Ex 12-13; 15,23-26; enz.
144. Ex 20,19-21; Dt 5,23-31.
145. Ex 19,5-6; 24,10-11.
146. Ex 32-34; Ex 20,2-6 en par.
147. Bijvoorbeeld de wetgeving aangaande de vrijlating van slaven: Ex 21,2; Lv 25,10; Dt 15,12; vgl. Js 58,6; 61,1; Jr 34,8-17.
148. Ex 20,2; Dt 5,6.
149. Rom 7,10; Gal 3,21-22.
150. Rom 1,17; Gal 2,19-20.

151. Lv 19,18; Gal 5,14; Rom 13,8-10.
152. Rom 10,3; Fil 3,9.
153. Gal 3,10 waar geciteerd wordt Dt 27,26.
154. Gal 3,11; Hab 2,4.
155. Gal 5,6; vgl. 5,13; 6,9-10.
156. Heb 2,2; 7,5.28; 8,4; 9,19.22; 10.8.28.
157. Lv 19,18; Jak 2,8; 4,11.
158. Ex 32,11-13.30-32; enzovoorts.
159. Sichem: Gn 12,6-7; Betel: 12,8; Mamre: 18,1-15; Berseba: 26,23-25.
160. De sabbat: Gn 2,1-3; Ex 20,8-11: sabbatjaar: Lv 25,2-7.20-22; jobeljaar: 25,8-19; feesten: Ex 23,14-17; Lv 23; Dt 16,1-17; de dag van verzoening: Lv 16; 23,27-32.
161. We merken op dat het Oude Testament geen onreine tijd kent.
162. Gn 28,16-18; Ex 3,5; Joz 5,15.
163. Ex 23,11-12; Lv 25,6-7.
164. Lv 4-5; 16; 17,10-12; Js 6,5-7; enz.
165. Ex 25,8-9; Dt 4,7.32-34.
166. Jr 11,19-20; 12,1-4; 15,15-18; enz. Later zal in 2Mak 15,14 Jeremia worden voorgesteld als de profeet van God "die zijn broeders liefheeft en in het hiernamaals veel bidt voor zijn volk".
167. Js 12,1-6; 25,1-5; 26,7-19; 37,16-20; 38,9-20; 42,10-12; 63,7-64,11; Jon 2,3-10; Nah 1,2-8; Hab 3,1-19.
168. Am 4,13; 5,8-9; 9,5-6.
169. Js 1,10-17; Hos 6,6; Am 5,21-25; Jr 7,21-22.
170. Js 1,15; 59,3.
171. Job 7,1-21; 9,25-31; 10,1-22; 13,20-14,22; enzovoorts.
172. Kl 1,9-11.20-22; 2,20; 3,41-45.55-66; 5,19-22.
173. Spr 15,8.29; 28,9.
174. Spr 30,7-9; Da 2,20-23; 4,31-32.34; 9,4-19 (vgl. vv. 20.23); en frequenter in de deuterocanonieke geschriften.
175. 2K 22-23.
176. Gn 14,18-20; 2S 7; 24; Ps 132.

177. Ex 25,10-22; Lv 16,12-15. (En Rom 3,25; Heb 9,5).
178. Mi 3,12; Jr 26,18; enz.
179. 1K 8,27; vgl. Js 66,1.
180. Ex 10,3-22; 11,22-24.
181. 1K 8,44.48; Zach 1,17.
182. Ps 48; 87; 122.
183. Js 60,19-20.
184. Js 54,1-8; 62,2-5.
185. Js 65,17-25; 66,20-23.
186. Js 2,2-4; Mi 4,1-4.
187. Mt 28,19; Mc 16,16; Lc 22,19; Joh 6,53-56; 1Kor 11,24-25.
188. Mt 11,25; Lc 10,21; Mt 14,19 en par.; 15,36 en par.; Joh 11,41; Mt 26,26-27 en par.
189. Mt 26,30; Mc 14,26.
190. Mt 27,46; Mc 15,34.
191. Vgl. Mt 9,22 en par.; 9,29; 15,28; Mc 10,52; Lc 18,42.
192. Mt 6,5-15; Lc 18,9-14.
193. Lc 11,5-8; 18,1-8.
194. Mt 6,9-13; Lc 11,2-4.
195. Fil 2,6-11; Kol 1,15-20; 1Tim 3,16. De hymne uit Ef 1,3-14 verheerlijkt de Vader omwille van het "in Christus" totstandgekomen werk.
196. 2Kor 1,3-4; Ef 1,3.
197. Joh 4,23; Rom 8,15.26.
198. Mt 26,26-28 en par.; Joh 6,51-58; 1Kor 10,16-17; 11,17-34.
199. Mc 16,16; Mt 28,19-20.
200. Zie hierboven noot 169 en Ps 40,7-9 die in Heb 10,5-10 wordt geciteerd en van commentaar voorzien; Ps 50,13-14; 51,18-19.
201. Heb 9,8-10; 10,1.11.
202. Heb 5,7-10; 9,11-15; 10,10.14.

203. Joh 7,14.28; Mc 12,35; Lc 19,47; 20,1; 21,37; Mt 26,55 en par.
204. Joh 4,20-24; Hnd 7,48-49 (n.a.v.de Tempel van Salomon, waarbij Js 66,1-2 wordt geciteerd); Hnd 17,24 (n.a.v. de heidense tempels).
205. Joh 2,19; vgl. Mt 26,61 en par.
206. Apk 3,12; 7,15; 11,1-2.19; 14,15-17; 15,5.8; 16,1.17; 21,22.
207. Mt 20,17-19 en par.; 21,1-10 en par.; Lc 9,31.51; 13,33.
208. Lc 19,41-44. Vgl. Mt 23,37-39; Lc 13,34-35; 21,20-24.
209. Ex 15,24; 16,2; 17,3; enzovoorts.
210. De episode over het gouden kalf is het eerste verhalend gedeelte na de sluiting van het verbond. De tussenliggende hoofdstukken (Ex 25-31) zijn wetgevende teksten.
211. Ex 33,3.5; 34,9; Dt 9,6.13; 31,27; Bar 2,30.
212. Nu 13,31-14,4; Dt 1,20-21.26-28.
213. 2K 21,15; Jr 7,25-26.
214. Js 58,1; vgl. Hos 8,1; Mi 3,8.
215. Am 2,6-7; 4,1; 8,4-6.
216. Verwerping van Israël in Hos 1,4-6.8.9.; Am 8,1-2; van Juda in Js 6,10-13; Jr 6,30; 7,29.
217. Mi 3,11-12; Jr 7,14-15.
218. Jr 7,9; 9,1-8.
219. Jr 3,1-13; 5,7-9.
220. Ezr 9,6-7.10.13.15; Neh 1,6-7; 9,16-37; Bar 1,15-22; Dan 3,26-45 LXX; 9,5-11.
221. Hos 11,8-9; Jr 31,20.
222. Hos 2,21-22; Jr 31,31-34; Ez 36,24-28.
223. Lc 19,43-44; Mt 24,2.15-18 en par.
224. Hnd 3,17; vgl. Lc 23,34.
225. Hnd 2,41; 4,4.
226. Gal 5,21; Ef 5,5; Heb 10,26-31.
227. 1Kor 4,8; 5,1-5; 6,1-8; 11,17-22; 2Kor 12,20-21; Gal 1,6; 4,9; 4,4.7.
228. Rom 1,24.26.28; vgl. Ps 81,13.
229. 1Kor 1,10-13; 3,1-4.

230. 1Kor 5,1-5; vgl. ook 1Tim 1,19-20.
231. 1Tim 1,19-20; 2Tim 2,17-18.
232. Apk 2,7.11.17.29; enzovoorts.
233. Apk 2,5.16.22; 3,3.19.
234. Gn 13,16; 15,5; 17,5-6.
235. Gn 15,4; 17,19; 21,12.
236. Js 61,9; 65,23; 66,22.
237. Neh 9,2; vgl. 10,31; 13,3; Ezr 9-10.
238. Lc 1,55.73; vgl. ook Heb 11,11-12.
239. Gn 12,7; 13,15; 15,4-7.18-21; 17,6-8; 28,13-14; 35,11-12.
240. Ex 3,7-8; 6,2-8; Dt 12,9-10.
241. Lv 18,24-28; Dt 28,15-68.
242. Lv 25,23; Ps 39,13; 1Kr 29,15.
243. Am 9,11-15; Mi 5,6-7; Jr 12,15; Ez 36,24-28.
244. Zie boven, II.B.7, 48 en 51.
245. Js 2,1-4; Mi 4,1-4; Zach 14; Tob 13.
246. Joz 6,21; 7,1.11; 8,26; 11,11-12.
247. Dt 7,3-6; 20,18; vgl. Ezr 9,1-4; Neh 13,23-29.
248. Heb 11,9-16; zie ook 3,1.11-4,11.
249. Ex 23,30; Ps 37,11.
250. Am 5,18-20; 8,9; Sef 1,15.
251. Hos 11,8-11; Am 5,15; Sef 2,3.
252. Ez 20,33-38; Js 43,1-21; 51,9-11; 52,4-12.
253. Ez 34,1-31; Js 40,11; 59,20.
254. Js 44,3; Ez 36,24-28.
255. Ez 37,1-14.
256. Ez 43,1-12; 47,1-12.



257. Js 41,8-10; 44,1-2.
258. Js 66,22; Jr 33,25-26.
259. Js 27,12-13; Jr 30,18-22; enzovoorts.
260. Js 66,18-21; Zach 14,16.
261. Js 11,11-16; Jr 31,7; Mi 2,12-13; 4,6-7; 5,6-7; Sef 3,12-13; Zach 8,6-8; enzovoorts.
262. Ezr 9,13-15; Neh 1,2-3.
263. Hnd 2,41; 4,4; 5,14.
264. Mt 13,14-15 en par.; Joh 12,40; Hnd 28,26-27; Rom 11,8.
265. Ex 15,18; Nu 23,21; Dt 33,5.
266. Js 41,21; 43,15; 52,7; Ez 20,33.
267. Js 33,22; Mi 2,13; Sef 3,15; Mal 1,14.
268. Js 24,23; Mi 4,7-8; Zach 14,6-9.16-17.
269. Ps 47; 93; 96-99.
270. In het begin van Ps 93; 97; 99; in het midden van Ps 47 en 96.
271. Ps 47,9; vgl. 96,10.
272. Mt 4,17.23; 9,35.
273. 13,47-50; 22,1-13; vgl. 24,1-13.
274. Mt 16,28; 25,31.34.
275. Joh 3,3.5; Hnd 1,3; 8,12; enzovoorts; Rom 14,17; 1Kor 4,20; enzovoorts.
276. Apk 12,10 heeft "het koningschap van onze God".
277. Js 9,1-6; 11,1-9; Jr 23,5-6; Ez 34,23-24; Mi 5,1-5; Zach 3,8; 9,9-10.
278. 1Qs 9,9-11; 1Qsa 2,11-12; CD 12,23; 19,10; 20,1.
279. 1Hen 93,3-10; 2Bar 29-30.39-40.72-74; 4Ezr 7,26-36; 12,31-34; Apk Abr 31,1-2.
280. Mt 1,1-17; 2,1-6; Lc 1,32-33; 2,11.
281. Joh 1,41; 4,25.
282. Mt 11,3; Lc 7,19; Joh 11,27.
283. Mt 24,5.23-24; Mc 13,21-22.
284. Mt 16,16 en par.; Joh 11,27; 20,31; Hnd 2,36; 9,22; 17,3; 18,5.28; 1Joh 5,1.

285. Mc 8,31-33; Lc 24,26.
286. Joh 3,28; 11,27; 20,31.
287. Joh 7,25-31.40-44; 9,22; 10,24; 12,34-35.
288. 2S 7,14; vgl. Ps 2,7.
289. Mt 16,16; Mc 14,61-62 en par.; Joh 10,36; 11,27; 20,31; Rom 1,3-4.
290. Joh 10,30 (vgl. 10,24); vgl. 1,18.
291. Hnd 9,22; 18,5.28.
292. Apk 2,26-27; 11,18; 12,5; 19,15.19.
293. Mc 16,15-16; Joh 4,42.
294. Mc 12,29; 1Kor 8,4; Ef 4,6; 1Tim 2,5.
295. Ps 33,6; Spr 8,22-31; Sir 24,1-23; enzovoorts.
296. Joh 1,14-18; Heb 1,1-4.
297. Rom 8,29; 2Kor 3,18.
298. 2Kor 5,17; Gal 6,15.
299. Rom 4,25; Fil 3,20-21; 1Tim 2,5-6; Heb 9,15.
300. Lc 22,20; 1Kor 11,25.
301. Nooit wordt de Kerk in het Nieuwe Testament "het nieuwe Israël" genoemd. In Gal 6,16 duidt "het Israël van God" waarschijnlijk de joden aan die in Jezus Christus geloven.
302. Lc 14,12-24; 1Kor 1,26-29; Jak 2,5.
303. *Oorlog* 2.8.2-13; § 119-161.
304. *Oorlog* 2.8.14; §162; *Joodse Oudheden* 18.13; § 14.
305. Gal 1,13-14; Fil 3,5-6; vgl. Hnd 8,3; 9,1-2; 22,3-5; 26,10-11.
306. Mt 9,11.14 en par.; 12,2.14 en par.; 12,24; 15,1-2 en par.; 15,12; 16,6 en par.; 22,15 en par.
307. Mt 5,47; 15,26 en par.
308. In de tweede eeuw blijkt uit het verhaal over de marteldood van Polycarpus de "gebruikelijke" ijver van de joden te Smyrna om mee te werken met het doden van de christenen (*Martyrium S.Polycarpi*, XIII, 1).
309. Deze opmerking gaat op voor het meervoud, niet voor het enkelvoud van 8,19 en 13,52.
310. Js 8,23-9,6; Jr 31-32; Ez 36,16-38.

311. Mt 28,18; vgl. Da 7,14.18.27.
312. Mc 15,2.9.12.18.26.
313. Mc 12,29; 15,32.
314. Mc 7,6; 14,2.
315. Mc 11,18; 12,12; 14,2.
316. Zie ook Mc 8,11-12.15; 10,2-12; 11,27-33.
317. Mc 11,18; 12,12; 14,2.
318. Die neiging ziet men nog steeds. Men stelt alle Duitsers verantwoordelijk voor wat de nazi's deden; alle Europeanen voor het optreden van bepaalde westerse pressiegroepen; alle Afrikanen voor het gedrag van bepaalde 'illegale immigranten'.
319. Lucas noteert dat "een grote menigte van het *volk*" Jezus volgde (23,27); daaronder waren veel vrouwen "die om Hem rouwden en treurden" (*t.a.p.*). Na de kruisiging "stond het *volk* toe te kijken" (23,35); dit toekijken was een voorbereiding op de bekering aan het einde: "Alle mensen die voor dit schouwspel waren samengestroomd, gingen naar huis; ze sloegen zich van rouw op de borst om wat ze hadden gezien" (23,48).
320. Hnd 13,44-45.50; 14,2-6; 17,4-7.13;18,5-6.
321. Zie boven II.B.3.b., 32.
322. Joh 2,23; 4,39-41; 7,31; 8,30-31; 10,42; 11,45; 12,11.42.
323. Joh 1,10.11; 15,18.25.
324. Joh 5,18; 10,33; 19,7.
325. Joh 18,38-40; 19,14-15.
326. Joh 9,22; 12,42; 16,2.
327. Joh 7,20; 8,48.51; 10,20.
328. Gal 5,14; Rom 13,9.
329. Vgl. Babylonische Talmud, Tractaat Sjabbat 31a.
330. Rom 9,27-29 citeert Js 10,22-23; Hos 2,1 LXX; Rom 11,4-5 citeert 1K 19,18.
331. Jr 7,16.20; 11,11.14; 15,1.
332. Omdat ze afgoderij afwezen en minachting hadden voor het heidendom ontstond er een heftige vijandigheid tegen de joden, die ervan beschuldigd werden "een volk te zijn dat zich afzondert" (Est 3,8), dat "tegenover elk ander volk staat" (Est 3,13e LXX) en "een vijandige haat koestert tegen alle andere [mensen]" (Tacitus, *Historia*, 5.5). Paulus ziet het geheel anders.
333. Dt 10,16; vgl. Jr 4,4; Rom 2,29.

334. Vgl. 1Kor 6,9-11; Ef 4,17-19. In Dt 23,19 wordt met "hond" een mannelijke prostitué aangeduid; in Griekenland was een teef het symbool voor ontucht. Wat de cultische verminkingen betreft, vgl. Lv 21,5; 1K 18,28; Js 15,2; Hos 7,14.
335. Gal 4,28-29; Rom 9,8.
336. In het Grieks, staat in plaats van: "hun behoort" alleen een genitivus die het bezit uitdrukt (letterlijk: "van wie (zijn)"); in plaats van "uit hen komt voort" staat een genitivus voorafgegaan door het voorzetsel *ex* dat de oorsprong aangeeft.
337. Heb 4,9; 11,25; vgl. 10,30 "zijn volk".
338. Nu 14,1-35; Heb 3,7-4,11.
339. Heb 12,3; vgl. Lc 24,7.
340. 1Pe 2,9; Ex 19,6; Js 43,21.
341. Hnd 3,26; Rom 1,16.
342. Ps 98,2-4; Js 49,6.
343. Tweede Vaticaans Concilie, Verklaring over de houding van de Kerk ten opzichte van de niet-christelijke godsdiensten *Nostra aetate*, 4.
344. Paulus VI, homilie op 28 oktober 1965: "ut erga eos reverentia et amor adhibeatur spesque in iis collocetur" ("men dient jegens hen eerbied en genegenheid te hebben, en zijn hoop op hen te vestigen").
345. *AAS* 58 (1966), 740.
346. *Documentation catholique* 77 (1980), 1148.
347. *Documentation catholique* 83 (1986), 437.
348. *Documentation catholique* 94 (1997), 1003.
349. *Documentation catholique* 97 (2000), 372.
- 

**Bron:** *Kerkelijke Documentatie* jrg 30, nr 9-10, 20 december 2002. Besteladres: [bestel@rkk.nl](mailto:bestel@rkk.nl).

**Oorspronkelijke tekst:** Pontificia Commissio Biblica, *Le peuple juif et ses Sainttes Écritures dans la Bible chrétienne*, Città del Vaticano 2001.

Meer over dit onderwerp in de rubriek Joden - christenen op [www.stucom.nl](http://www.stucom.nl)

Dit is document 0108 op [www.stucom.nl](http://www.stucom.nl)