Martin Steiner

Jesus Christus und sein Judesein

Antijudaïsme, joods onderzoek naar Jezus en een dialogische christologie

Judentum und Christentum

Kohlhammer

Kohlhammer

Jodendom en christendom

Uitgegeven door

Kathy Ehrensperger Soham
Al-Suadi

Band 31

Martin Steiner

Jezus Christus en zijn joods-zijn

Antijudaïsme, joods Jezusonderzoek en een dialogische christologie

Uitgeverij W. Kohlhammer

Deze publicatie is tot stand gekomen aan de Universiteit van Luzern en werd gesubsidieerd door het Zwitserse Nationale Fonds via de Open Access-publicatiesubsidie.
Voor de financiële steun bij de druk ben ik dank verschuldigd aan het Prorectorat Onderzoek van de Universiteit van Luzern en aan de stichting "Dr. phil. Josef Schmid, staatsarchivaris van Luzern, en mevrouw Amalie Schmid-Zehnder" van het kanton Luzern.

Het werk is gelicentieerd onder de licentie CC BY-NC-ND 4.0, zie https://creativecommons.org/licences/by-nc-nd/4.0/.

1e druk 2025

Alle rechten voorbehouden
© W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart
Totale productie: W. Kohlhammer GmbH, Heßbrühlstr. 69, 70565 Stuttgart
produktsicherheit@kohlhammer.de

Druk:
ISBN 978-3-17-044418-8

E-book (pdf): ISBN 978-3-17-044419-5 DOI:
10.17433/978-3-17-044419-5

De inhoud van gedrukte of gelinkte websites valt uitsluitend onder de verantwoordelijkheid van de betreffende exploitant. W. Kohlhammer GmbH heeft geen invloed op de gelinkte pagina's en aanvaardt hiervoor geen enkele aansprakelijkheid.
Dit werk, inclusief alle onderdelen ervan, is auteursrechtelijk beschermd. Elk gebruik buiten de strikte grenzen van het auteursrecht is zonder toestemming van de uitgever verboden en strafbaar. Dit geldt in het bijzonder voor reproducties, vertalingen, microverfilmingen en voor opslag en verwerking in elektronische systemen.

"Voor mijn moeder"

Inhoud

Voorwoord **9**

Inleiding **11**
1 Thema en opbouw 11
2 Onderzoeksvraag en hypothese 17
3 Methodologie 19
3.1 Theologisch onderzoek naar antisemitisme 20
3.2 Hermeneutische opmerkingen vooraf over christologie 22

Inleiding: antijoodse denkbeelden **27**
1 De werking van een paulinische antithese 29
2 Luthers 'Judenschriften' en hun erfenis 35
3 Antijoodse hermeneutiek 42
4 De 'ontjoodsiging' van Christus 47
5 'kerkelijk leven' (1939-1945)Instituut voor onderzoek naar de joodse invloed op het Duitse 53
6 Jezus en de Shoah – Een tentoonstelling tegen het vergeten en de kunst om te herinneren 58
7 Samenvatting 60

I De conferentie van Seelisberg (1947) – het begin van een joods-christelijk succesverhaal **63**
1 Historische achtergrond, belangrijke data en personen 64
1.1 Voorbereiding: van Oxford naar Seelisberg 66
1.2 Internationale en interreligieuze conferentieparticipatie 69
2 Religieus-theologische heroriëntatie: de tien stellingen van Seelisberg 82
2.1 Een andere kijk op joden in de passieverhalen 83
2.2 Het joods-zijn van Jezus 90
3 De verdienste van Jules Isaac voor de conferentie van Seelisberg 100
4 De ontvangst van de Seelisberg-stellingen, met bijzondere rekening houdend met het joodse karakter van Jezus 102

II Joods Jezusonderzoek **110**
1 Voorwaarden voor Joods Jezusonderzoek 111
1.1 Joodse Verlichting (Haskala) 111

1.2 Joodse emancipatie 114
1.3 Wetenschap van het jodendom 118
2 Klassiekers van het joodse Jezusonderzoek 128
2.1 Joseph Klausner (1874–1958): Jezus van Nazareth (1922) 131
2.2 Schalom Ben-Chorin (1913–1999): Broeder Jezus (1967) 171
2.3 David Flusser (1917–2000): Jezus (1968) 210
3 Samenvatting 242

III 'Ware God' en 'ware mens'. De betekenis van de Joodse Jezus voor de systematische theologie en de kerk 247
1 De incarnatie en het joods-zijn van Jezus: tussen toe-eigening en zegenrijke integratie 249
2 Relevantie en grenzen van het joodse Jezusonderzoek in kerk en theologie 258
2.1 Het joods-zijn van Jezus in de spanning tussen dogma en schriftuurlijke interpretatie 258
2.2 Christologische omwentelingen in het licht van de Shoah 267
2.3 Joods onderzoek naar Jezus en het joodse karakter van Christus 274
3 Rooms-katholieke standpunten over het joodse karakter van Jezus 282
4 Jezus, de joodse Christus 287
4.1 Van Gods Zoon tot Mensenzoon 288
4.2 Goddelijke Jezus 291
4.3 Menselijke Christus 293
5 "Ware God en ware mens" – Chalcedon (451) 297
6 De joodse identiteit van Jezus in het christelijk geloofsbelijdenis – Ontwerp voor een dialogische christologie 302

Bijlage 314
De tien stellingen van Seelisberg (1947) 314

Lijst van afkortingen 316
Rabbijnse benamingen en transliteratie van het Hebreeuws 316
Instellingen en organisaties in deel I 317
Tijdschriften, encyclopedieën, reeksen en documenten 317

Literatuurlijst 320
Bijbeluitgave 320
Hulpmiddelen 320
Literatuur 320

Personen- en zakenregister 345

Voorwoord

Deze studie werd in het najaar van 2022 door de Theologische Faculteit van de Universiteit van Luzern aanvaard als proefschrift. Het is ontstaan aan het Instituut voor Joods-Christelijk Onderzoek (IJCF) en maakt deel uit van het onderzoeksproject "De conferentie van Seelisberg (1947) als een internationale grondlegging van de joods-christelijke dialoog in de 20e eeuw". Het door het Zwitserse Nationale Fonds (SNF) gesubsidieerde project stond onder leiding van prof. dr. Verena Lenzen. Mijn eerste dank gaat uit naar haar, mijn promotor. Door haar heb ik niet alleen mijn theologische en joodse kennis verdiept en verbreed, maar heeft haar liefde voor het jodendom mij ook de cultuur- en literatuurwetenschappen doen ontdekken. Bovendien heb ik aan haar een meer antisemitisme-bewuste kijk op wetenschap, kerk en samenleving te danken. Als haar assistent heb ik uit de eerste hand kunnen leren van haar vakbekwaamheid, haar kritische en analytische denkwijze en ben ik op vele manieren gestimuleerd. Door haar heb ik veel interessante en belangrijke collega's leren kennen en waardevolle inzichten gekregen in het academische werk van een interfacultair onderwijs- en onderzoeksinstituut. De taken die mij werden toevertrouwd, waaronder de begeleiding van het jaarlijkse gastprofessoraat van de Daniel Gablinger-Stiftung (Zürich), stelden mij bovendien in staat om samen te werken met gerenommeerde onderzoekers uit de hele wereld.

Verder wil ik de tweede beoordelaar van mijn proefschrift, dogmaticus prof. Dr. Erwin Dirscherl van de Universiteit van Regensburg. Zowel zijn aanstekelijke enthousiasme voor de wetenschap als zijn menselijkheid hebben diepe indruk op mij gemaakt.

Ik bedank het IJCF-team, met name dr. Simone Rosenkranz, dr. Simon Erlan-ger, dr. Richard Blättel, Louis Fedier MA en Leonora Heiniger MTh, en in het bijzonder Ingeborg Pfeiffer, die mij ook tijdens mijn tijd als plaatsvervangend hoogleraar Joodse Studies en Theologie en als interim-directeur van het IJCF waardevolle ondersteuning heeft geboden.

Ik heb veel gehad aan de onderzoeksresultaten van rabbijn Dr. Jehoschua Ahrens, die net als ik als projectmedewerker bij het SNF werkzaam was. Zijn proefschrift, getiteld "Gemeinsam gegen Antisemitismus – Die Konferenz von Seelisberg (1947) revisited" (Samen tegen antisemitisme – De conferentie van Seelisberg (1947) herzien), is in 2020 verschenen bij uitgeverij LIT in Berlijn.

Ik heb de uitwisseling met de collega's van de Theologische Faculteit en het Seminarie voor Religiewetenschappen van de Faculteit Cultuur- en Maatschappijwetenschappen zeer gewaardeerd. Mijn dank gaat vooral uit naar Dr. Andreas Tunger-Zanetti, die mij belangrijke impulsen heeft gegeven voor het schrijven van mijn proefschrift.

Ik wil graag de studenten van het IJCF bedanken die mij tijdens colleges hebben begeleid met inspirerende gesprekken. Ik wil in het bijzonder Dr. Markus Adolphs en Dr. Lukas Wiesen-hütter bedanken voor hun inspirerende gesprekken in een kloosterlijke omgeving tussen bergen en meren en in verre landen. Zonder hen zou dit werk niet tot stand zijn gekomen. Hun intellect, hun humor en hun vriendschap waren en zijn een verrijking voor mijn bestaan en mijn denken.

Vanuit Wenen wil ik mijn diepe verbondenheid betuigen aan Dr. Doris en Ing. Ernst Richter, die mij nieuwe horizonten hebben geopend en mij in mijn kindertijd het vertrouwen hebben gegeven dat mij op mijn academische weg heeft begeleid. Mijn oprechte dank gaat uit naar Prof. em.
P. DDr. Georg Braulik OSB. Hij moedigde mij aan om een theologisch studiejaar te volgen aan de Dormitio-abdij in Jeruzalem en werd een wijs raadgever voor mij. Mijn twee Oostenrijkse vrienden Dr. Konrad Kremser en Mag. Dieter Fugger hebben mijn werk kritisch gelezen en voorzien van waardevolle opmerkingen.

Ik bedank de uitgevers prof. dr. Kathy Ehrensperger en prof. dr. Soham Al-Suadi voor het opnemen van mijn werk in de reeks "Judentum und Christentum" (Jodendom en christendom) bij uitgeverij Kohlhammer. Ik ben dr. Sebastian Weigert en Andrea Häuser dankbaar voor hun uiterst zorgvuldige redactie.

Mijn grootste dank gaat uit naar Mag. Vera Müller-Frank en haar familie, de familie Jung, waartoe mijn peetouders Josef en Franziska behoren, evenals de familie Steiner, in het bijzonder mijn verre tante Regina, mijn broers en zussen Monika, Markus en Manfred, en Helmut Heiligenbrunner, de echtgenoot van mijn moeder Ida. Ik draag dit boek op aan hen, in dankbaarheid en liefde.

Dr. Martin Steiner
Luzern, tijdens de kerst- en chanoeka-dagen v a n 2024

Inleiding

1 Thema en opbouw

Audiatur et altera pars[1] *– er is een tweede perspectief nodig – een joods perspectief!*

De uit Luzern afkomstige katholieke theoloog Hans Urs von Balthasar (1905-1988) stelde in 1958 in een klein geschrift met de veelzeggende titel "Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum" (Eenzame tweegesprek. Martin Buber en het christendom) de volgende vraag:

> Hebben christenen sinds de tijd van Paulus, in de tweeduizend jaar van ruimtelijke en temporele coëxistentie met het joodse volk, zich ooit tot hen gericht en zich geraakt gevoeld in hun christendom [...]. Bestaat er ergens, zelfs in de verste verte, zoiets als een dialoog tussen beide 'volkeren', die van de kant van de christenen meer veronderstelt dan alleen de wil om de blinde en verstokte broeder te verlichten en hem op het rechte pad te helpen: namelijk de verwachting om van de levende joden iets levends te horen, niet alleen iets dat door de letter van de Schrift wordt overgebracht, iets dat niet van levende stemmen kan worden gescheiden, iets heilzaams, misschien wel iets hoogst noodzakelijks. ([2])

Als we verder gaan op de gedachten van Balthasar, zou de dialoog tussen christenen en joden alleen al gerechtvaardigd zijn door het joodse karakter van Jezus. Maar in plaats van een dialoog heeft in de relatie tussen beide religies of beide 'volkeren' eeuwenlang de eenzijdige weg van de diffamatie van het jodendom door het christendom de overhand gehad. Dit is in de loop van de 20e eeuw echter ingrijpend veranderd. In dit boek wordt concreet ingegaan op het christendom vanuit het joodse karakter van Jezus en wordt zijn joodse identiteit vanuit het perspectief van de ander christelijk geïnterpreteerd. Dialoog is hier het tegenovergestelde van wat Balthasar de 'juiste weg' noemt. Het gaat erom de percepties van Jezus vanuit joods perspectief te aanvaarden en zo mogelijk te integreren in de eigen christelijke verhandeling over Jezus Christus. Dialoog mag niet worden verward met missionering, ook al hebben beide vormen van verhandeling nodig, maar e e n elk een andere doelstelling. Het gaat hier om het joods-zijn van Jezus.

---

1 De Latijnse tekst voor "Ook de andere partij moet worden gehoord" is een Romeins rechtsbeginsel. Een rechterlijke uitspraak wordt pas gedaan nadat alle betrokkenen in een proces zijn gehoord (auditur).

2 BALTHASAR, Hans Urs von, Einsame Zwiesprache: Martin Buber und das Christentum, Einsiedeln/Freiburg [2] 1993, 15.

in de dialoog, die afhankelijk is van het luisteren naar de ander.[3] Politiek gezien bestaat er weliswaar "het recht op een eigen mening, maar niet op eigen feiten"[4]. Toegepast op het onderzoek van dit werk worden christelijke perspectieven op Jezus van Nazareth uitgebreid met joodse beelden van Jezus. Net zoals elk oordeel, elk onderzoek, elke bijdrage ook recht heeft op een tweede mening, en soms een derde of verdere beoordeling nodig is om iets of iemand duidelijker en genuanceerder te begrijpen, is er ook een joodse visie op Jezus van Nazareth nodig om hem beter te begrijpen. In het christelijk geloof is dit niet vanzelfsprekend, hoewel het zowel historisch als theologisch geboden is.

Pre-verbale communicatie begint met verantwoordelijkheid voor elkaar. Hiervoor verwijzen we naar het joodse traktaat Misjna Sanhedrin 4,5. Vanuit joods en christelijk perspectief is de eerste mens die in de Bijbel wordt geschapen geen Israëliet, maar een mens (zie Gen 1,27). Een joodse traditie verklaart waarom slechts één mens en geen groep mensen door God is geschapen, namelijk "omwille van de vrede tussen de schepselen, opdat geen mens tegen zijn medemens zou zeggen: 'Mijn vader is groter dan jouw vader'."([5])Bijbels gezien staat hier het gelaat van de individuele mens als beeld van God op de voorgrond. Daardoor krijgt de mens een uniekheid en waardigheid die niemand hem kan ontzeggen.(6) Deze universele theologische interpretatie gebiedt een humane omgang met alle mensen. Een tweede redenering uit dezelfde bron ondersteunt deze interpretatie: God schiep in het begin slechts één mens "om te leren dat iedereen die het leven van een persoon vernietigt, wordt beschuldigd alsof hij een hele wereld heeft vernietigd, en dat iedereen die het leven van een persoon behoudt, wordt beloond alsof hij een hele wereld heeft behouden."([7])

Terug naar de dialoog: het joodse karakter van Jezus staat op verschillende manieren – historisch en theologisch – centraal in dit werk. Het bekijkt verschillende joodse standpunten om een verengde christelijke visie te corrigeren die de joodse identiteit van de Jezus uit het Nieuwe Testament negeerde of verwierp. Het werk gaat bovendien in op de vraag welke betekenis de

---

3 Zie de kernzin van de dialogische taalfilosofie van Humboldt: "Alle spreken berust op de dialoog, waarin, ook onder meerdere personen, de spreker zich altijd als eenheid tegenover de aangesprokene plaatst." HUMBOLDT, Wilhelm von, Ueber den Dualis: VI, 25, Bd. 3, in: HUMBOLDT, Wilhelm von, Werke in fünf Bänden, hg. v. Andreas Flintner/Klaus Giel, r , Darmstadt ([4]) 2002, 136.

4 Afgeleid van het originele citaat: "Iedereen heeft recht op een mening, maar niemand heeft het recht om feiten verkeerd te hebben. En bovenal mag niemand volharden in feitelijke onjuistheden." BARUCH, Bernard, Lie Hints He May Enter Atomic Control Dispute, in: Toledo Blade 111 (9-10-1946), in: https://news.google.com/newspapers?id=AgokAAAAIBAJ&sjid=y_8DAAAAIBAJ&pg=5118, 1400057&dq=wrong-in-his-facts&hl=en (geraadpleegd op 12-6-2022), 2.

5 mSan 4,5.

6 Zie WENGST, Klaus, Christsein mit Tora und Evangelium: Beiträge zum Umbau christlicher Theologie im Angesicht Israels, Stuttgart 2014, 24. De gedachte achter mSan 4,5 is hier afkomstig van Wengst.

7 mSan 4,5.

Joodse identiteit van Jezus voor de systematisch-theologische reflectie over Christus. Daarom draagt het werk de titel 'Jezus Christus en zijn Joods-zijn'. De ondertitel van het werk, 'Antijudaïsme, joods Jezusonderzoek en een dialogische christologie', verwijst naar de afzonderlijke aandachtspunten waarmee het zich bezighoudt. Het joods-zijn van Jezus werd door de eeuwen heen in het jodendom en het christendom verschillend beoordeeld, waarbij het christelijke antijudaïsme aan beide kanten de interpretatie van Jezus overschaduwde. In het kader van de zich ontwikkelende historisch-kritische methode kon in de Verlichting echter, ondanks een anti-joodse houding, een christelijk beeld van Jezus worden geschetst dat door zowel christelijke als joodse onderzoekers werd bevraagd met betrekking tot de jood Jezus. Problematisch is echter dat, gezien het historisch-kritische onderzoek dat Jezus in zijn joods-zijn heeft weergegeven, er in de 19e en 20e eeuw – zoals deze studie aantoont – toch een niet-joods, ja zelfs een absurd arisch beeld van Jezus kon ontstaan, dat niet in de laatste plaats door theologen en kerken werd geconstrueerd. Dit was alleen mogelijk door een antijoodse houding die het christendom zelf mede had veroorzaakt. Het joodse onderzoek naar de figuur van Jezus met historisch-kritische middelen, dat ruim 200 jaar geleden begon, werd door christen gemarginaliseerd – anders daarentegen de klassiekers van het joodse Jezusonderzoek van de 20e eeuw (Joseph Klausner, Schalom Ben-Chorin en David Flusser), die dankzij een religieuze en maatschappelijke verandering een breed publiek aanspreken en in dit werk uitgebreid worden voorgesteld.

Het onderzoek naar een historische Jezus vanuit joods perspectief bracht de kerken en hun theologieën vanaf de 19e eeuw in een verklaringsnood, omdat ze hun interpretatiebevoegdheid in de christologie, het 'eigenste domein van de christelijke theologie, de interpretatie van de gestalte van Jezus' [8] , vreesden te verliezen. Hier wordt duidelijk dat de historische Jezus en zijn theologische interpretatie op een epistemologisch niveau met elkaar verband houden. Theologie, en in het bijzonder christologie, kan weliswaar niet worden gereduceerd tot historische omstandigheden, maar omgekeerd mag theologie zich niet via een filosofische springplank losmaken van de geschiedenis, en met name de geschiedenis van Israël. De algemene wisselwerking tussen theologie en geschiedenis wordt uitstekend behandeld in het onderzoek naar de kerkgeschiedenis. Maar ook voor de systematische theologie moet rekening worden gehouden met de plaatsing van afzonderlijke christologieën in het ruimtelijk-temporele coördinatenstelsel van hun ontstaan. De historica Paula Fredriksen vat treffend samen waar een christologie zonder aandacht voor het mens-zijn van Jezus, dat wil zeggen zijn historische bestaan, toe neigt: "A Christ without human flesh heralded a Christianity without Judaism."[9] Markionis-

8 HOMOLKA, Walter, Jesus der Jude: Die jüdische Leben-Jesu-Forschung von Abraham Geiger bis Ernst Ludwig Ehrlich, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 60/1 (2008), 63–72, hier: 65.

9 FREDRIKSEN, Paula, Augustine and the Jews: A Christian defense of Jews and Judaism, New York 2008, 57.

mus[10] en doketisme[11] zijn voorbeelden van door de kerk veroordeelde theologieën, waarin een van zijn lichamelijkheid gescheiden Jezus Christus diende als antijoods antwoord op christologische vragen.[12] Maar tot het mens-zijn van Jezus behoort ook zijn joods-zijn, en daarop zal het joodse Jezus-onderzoek vanaf de Verlichting blijven hameren. In de loop van de Verlichting werd de christologie voor het eerst uitgedaagd om Jezus in de concrete geschiedenis te plaatsen en hem niet alleen als historisch persoon te begrijpen, maar ook rekening te houden met zijn joodse identiteit. Deze uitdaging had een kans kunnen zijn, maar werd – toen althans – niet benut.

Het behoort tot de geschiedenis van kerken en theologieën dat een echte christologische reflectie over Jezus Christus en zijn joods-zijn pas na de Shoah op gang kwam. Een bekende provocerende en tegelijkertijd verontrustende uitspraak hierover is van Elie Wiesel (1928-2016): "De nadenkende christen weet dat in Auschwitz niet het joodse volk is gestorven, maar het christendom."([13]) Na de Shoah moesten kerken en theologieën zich deze fundamentele kritiek stellen. Pas langzaam werd hen duidelijk dat de jodenhaat die zij eeuwenlang hadden gekoesterd, de weg had vrijgemaakt voor het moderne antisemitisme. Uit deze medeschuld vloeit voort dat "een radicale zelfreflectie en zelfkritiek noodzakelijk [blijft] die een even radicale ommekeer teweegbrengt."([14])

Na de Shoah kwam de christelijke zelfreflectie vooral tot stand via de dialoog met het jodendom. Deze werd door joodse protagonisten in gang gezet en voortdurend voortgestuwd. Een voorbeeld hiervan is de *International Conference of Chris-*

---

10 Het dualistische markionisme verwierp in de 2e eeuw, tijdens de discussies over de christelijke canon – dat wil zeggen de omvang, inhoud en betekenis van de Heilige Schrift van de christenen – alle boeken van de joden die getuigden van een materialistische scheppende god (demiurg) en stelde daar de 'hogere' verlossergod tegenover, die geest en ziel schiep. Deze 'ontjoodsering' van de christelijke Bijbel trof niet alleen de geschriften die we vandaag de dag onder de noemer 'Oude Testament' samenvatten. Ook de geschriften die we vandaag de dag tot het Nieuwe Testament rekenen, werden door Marcion 'ontjoodserd'. Zijn canon omvatte uiteindelijk een van joodse invloeden gezuiverd evangelie van Lucas (waarin bijvoorbeeld het verhaal van Jezus in de tempel ontbreekt) en (eveneens gezuiverde) brieven van de apostel Paulus, die in de interpretatie van Marcion tegen joodse invloeden in de leer van Jezus had gestreden. Zie EBNER, Martin/SCHREIBER, Stefan (red.), Einleitung in das Neue Testament, Stuttgart ([3]) 2019 (= Kohlhammer-Studienbücher Theologie 6), 27–30; 47f. – Het resultaat is dat het markionisme op een cruciaal punt vergeet dat Christus alleen vanuit het jodendom en de traditie van Israël te begrijpen is. Zie NIRENBERG, David, Anti-Judaismus = Anti-Judaism: The Western Tradition: Eine andere Geschichte des westlichen n Denkens, uit het Engels vertaald door Martin Richter, München 2015 (Engels 2013), 109.

11 Het docetisme kenmerkt zich door een negatieve houding ten opzichte van de lichamelijkheid van Jezus . Het is een theologie/christologie die Christus slechts een schijnlichaam toekent en het jodendom afwaardeert als een wereldse religie die wordt bepaald door het 'vlees' en niet door de 'geest'. Zie FREDRIKSEN, Augustine and the Jews, 57.

12 Zie hiervoor het subhoofdstuk 'Antijoodse oplossingen voor christologische vragen' in: NIRENBERG, Anti-Judaismus, 107–116.

13 WIESEL, Elie, geciteerd naar: BOSCHKI, Reinhold, Elie Wiesel: Ein Leben gegen das Vergessen, r Erinnerungen eines Weggefährten, Ostfildern 2018, 131.

14 BOSCHKI, Reinhold, Elie Wiesel, 130.

tians and Jews, die in 1947 in het Zwitserse Seelisberg plaatsvond en die het begin inluidde van een correctie in het wederzijdse begripsproces tussen joden en christenen. De conferentie bracht joodse en christelijke benaderingen samen in de strijd tegen het antisemitisme, dat gebaseerd was op vertekende beelden en diepgewortelde stereotypen over joodse mensen, de joodse religie en de joodse cultuur. In zijn welkomstwoord aan de deelnemers aan de conferentie schreef Jaques Maritain (1881-1973), Frans ambassadeur bij de Heilige Stoel: "Zolang de wereld, die zich beroemt op de christelijke cultuur, niet genezen is van antisemitisme, sleept zij een zonde met zich mee [...]" (15) In christelijke kringen was men zich echter zelden bewust dat antisemitisme onverenigbaar was met de christelijke leer, die te zeer door antijudaïsme was beïnvloed.

De Franse historicus en antisemitismeonderzoeker Jules Isaac (1877-1963) slaagde er in Seelisberg in het bijzonder in om een vervreemdend, omdat eenzijdig beeld van het jodendom aan christelijke zijde te doorbreken en samen met de protestantse en katholieke deelnemers aan de conferentie een nieuwe kijk op het christendom en daarmee ook op het jodendom te openen. Deze vooral historisch-correctieve visie op de theologie kwam tot uiting in de daar aangenomen "Tien stellingen van Seelisberg" (1947).[16] Deze "Tien stellingen" herinneren aan een in de theorie en praktijk van de christelijke religiositeit verankerde schuld, die voortvloeit uit de eenvoudige waarheid dat Jezus – zoals in de tweede stelling van Seelisberg wordt benadrukt – nu eenmaal Jood was. Of de christelijk gemotiveerde vijandigheid jegens joden nu (christelijk) antijudaïsme of christelijk antisemitisme wordt genoemd, was voor Jules Isaac van ondergeschikt belang. (17) Het ging hem erom de oorzaak te vinden om zo de christelijke jodenhaat bij de wortel te bestrijden.

---

15 INTERNATIONALE RAAD VAN CHRISTENEN EN JODEN (red.), Der Antisemitismus: Ergebnisse einer internationalen Konferenz von Christen und Juden (Seelisberg, Zwitserland, 1947), Genève 1947, 13.

16 De tekst van de stellingen is te vinden in de bijlage.

17 Waar onderscheid wordt gemaakt tussen antijudaïsme en antisemitisme, wordt de term antijudaïsme altijd in verband gebracht met religie of als religieus gemotiveerd beschouwd. Antijoodse houdingen zijn gericht tegen de joodse religie en haar vertegenwoordigers. De term antijudaïsme wordt bij voorkeur gebruikt voor een jodenvijandige houding binnen het christendom en drukt een houding uit die ouder is dan de term zelf. Taalkundig gezien is de term 'antisemitisme' namelijk ouder en ontstond rond 1860 in de taalkunde. Van daaruit vond hij zijn weg naar de biologie en antropologie. Daar werd hij gebruikt om joden aan te duiden als Semieten, die een gemeenschappelijke Semitische taal hebben en daarvan afgeleid ook van hetzelfde 'ras' zouden zijn. De Duitse schrijver Wilhelm Marr gebruikte het in 1879 in politiek-ideologische contexten. De term 'antijudaïsme' is dus taalkundig gezien jonger dan 'antisemitisme' en wordt pas sinds de jaren 1930 gebruikt. Tegenwoordig wordt met antisemitisme in de regel elke vorm van jodenhaat bedoeld. Wanneer in dit werk expliciet alleen het racistisch gemotiveerde antisemitisme van de nationaal-socialisten wordt bedoeld, wordt dit ook duidelijk zo geformuleerd, zonder daarbij de verbanden met het christelijke antijudaïsme als exculpatoir te beschouwen. In navolging van Jules Isaac wordt geen eenduidige terminologie van antijudaïsme/antisemitisme voor de christelijk gemotiveerde vijandigheid jegens joden nagestreefd. Zie JUNG, Martin H., Christen und Juden: Die Geschichte ihrer Beziehungen, Darmstadt 2008, 194–196.

> Hoe men het ook noemt – het maakt nauwelijks verschil –, het is voortgekomen uit de scherpe tegenstelling die al vroeg tussen de kerk en de synagoge was ontstaan, nadat beide voor zichzelf hadden opgeëist het ware Israël van God te zijn. In wezen is het christelijk antisemitisme dus niet volks, maar van theologische, kerkelijke oorsprong. [18]

Jules Isaac bedacht de term "leer van verachting" en bedoelde daarmee een theologisch "systeem van vernedering" dat vooral vanaf de 4e eeuw door de kerkvaders werd uitgewerkt en door de nauwe banden tussen staat en kerk verspreiding vond. Daartoe behoort ook de lasterlijke theorie dat de joden een "volk van godsmoordenaars" zijn, die volgens Isaac als belangrijkste bron voor het christelijk antisemitisme geldt.(19) Samengevat komt deze neer op de zin: "De leer van de minachting is een werk van de theologie."(20)

Met zijn overwegend historische visie streed Isaac voor een verandering van de 'leer van minachting' naar een 'leer van respect', waarvoor hij in Seelisberg de instemming kreeg van de christelijke deelnemers, wat niet in de laatste plaats tot uiting kwam in de 'Tien stellingen van Seelisberg' (1947). Dat kerken en theologen pas in de 20e eeuw en na de Shoah echt openstonden voor een andere kijk op Joodse beelden van Jezus, is meer dan betreurenswaardig. Het was onwetend en getuigde van christelijke superioriteit, want aan Joodse zijde waren er al in de periode daarvoor tal van benaderingen en werken waarin Jezus als Jood werd begrepen. Sinds de Joodse Verlichting in

In de 18e eeuw hebben joodse geleerden zoals Moses Mendelssohn Jezus als jood onder de loep genomen. In het tweede, judaïstische deel van dit werk wordt daarom 'Jezus in de ogen van de joden' [21]behandeld. Het joodse Jezusonderzoek, dat Jezus van Nazareth ontdekte als onderdeel van de eigen joodse religieuze geschiedenis, wordt daarbij als zodanig gewaardeerd om zijn onderzoeksprestaties. Hoe moeilijk de benadering van Jezus als jood binnen het jodendom was, blijft daarbij niet onvermeld.

Het derde en laatste deel van het werk gaat in op de gevolgen van de radicale heroverweging van de theologie na de Shoah voor een passende,

---

18 ISAAC, Jules, Genesis des Antisemitismus = Genèse de l'antisémitisme, essai historique: Vor und nach Christus, uit het Frans vertaald door Margarete Venjakob, Wenen/Frankfurt/ , Zürich 1969 (Frans 1956), 214.

19 Ongeacht hoe christologie ook wordt geformuleerd, deze was in essentie gericht op de verlossende betekenis van Jezus Christus voor de mensheid en niet op het creëren van antijudaïsme. Maar – en hier ligt volgens Isaac de kern van de zaak – christologieën hebben gevolgen voor joden die historisch en geografisch in onvermijdelijk contact staan met christenen. Daarom zijn christologieën voor joden zeker niet onbelangrijk; ze hebben gevolgen voor hen. Zie LAUER, Simon, Christologie zonder antijudaïsme?: Is een nieuwe benadering denkbaar vanuit joods perspectief?, in: FRANKEMÖLLE, Hubert (red.), Christen en joden samen het derde millennium in: "Het geheim van de verlossing heet herinnering ", Frankfurt/Paderborn 2001, 217-233, hier: 217.

20 ISAAC, Genesis des Antisemitismus, 241.

21 "Jezus in de ogen van de Joden" is de titel van het proefschrift van het personage Schmuel Asch in: OZ, Amos, Judas = יהודה פי על הבשורה, letterlijk: "Het evangelie volgens Judas": roman – uit het Hebreeuws door Mirjam Pressler, Berlijn 2016 (Hebreeuws 2014), 14.

antisemitisme-gevoelige christologie zou moeten hebben. Want "er bestaan nog steeds ideeën over de vervanging of vervanging van het jodendom door het christendom in de heilsgeschiedenis, de verheerlijkende christologie, volgens welke alles wat Jezus deed en leerde zich onderscheidde van het jodendom."[22]Het uitgangspunt is de vraag waarom Jezus' joodse identiteit nauwelijks een rol heeft gespeeld in de christologie. Tot de weinige uitzonderingen behoren bijvoorbeeld Friedrich-Wilhelm Marquardt(23) ,Josef Wohl-muth(24) ,Erwin Dirscherl(25) en recentelijk Helmut Hoping(26) en Barbara U. Meyer(27) .

Uitgaande van de leerstelling van de vroege kerk, die expliciet spreekt over Jezus als "ware God en ware mens", onderzoekt dit derde deel het potentieel van de integratie van Joods Jezusonderzoek in de christologie.

Het boek wordt afgesloten met een schets van een 'dialogische christologie', die een manier aangeeft waarop dit kan worden bereikt.

2 Onderzoeksvraag en stelling

De onderzoeksvraag van dit proefschrift, dat zich bevindt op het snijvlak van joods-christelijke relaties, luidt: in hoeverre is het joodse Jezusonderzoek – uitgaande van de tweede Seelisberger stelling – in het kader van de christologie in aanmerking genomen?

---

22 BOSCHKI, Elie Wiesel, 130.

23 Zie: MARQUARDT, Friedrich-Wilhelm, Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden: Eine Christologie, deel 2, Gütersloh 1990/1991.

24 Bijvoorbeeld: WOHLMUTH, Josef, An der Schwelle zum Heiligtum: Christliche Theologie im Gespräch mit jüdischem Denken, Paderborn/Boston 2007; DEZELFDE (red.), Emmanuel Levinas – eine Herausforderung für die christliche Theologie, Paderborn 1998; WOHLMUTH, Josef, Im Geheimnis einander nahe: Theologische Aufsätze zum Verhältnis von Judentum und Christentum, Paderborn 1996; DEZELFDE, Die Tora spricht die Sprache der Menschen: Theologische Aufsätze und Meditationen zur Beziehung von Judentum und Christentum, Paderborn
e.a. 2002.

25 Zie: DIRSCHERL, Erwin, Das menschliche Wort Gottes und seine Präsenz in der Zeit: Refle-xionen zur Grundorientierung der Kirche, Paderborn 2014 (= Studien zu Judentum und Christentum 26); DEZELFDE, Grundriss theologischer Anthropologie: Die Entschiedenheit des Menschen angesichts des Anderen, Regensburg 2006.

26 Zie: HOPING, Helmut, Jezus uit Galilea – Messias en Zoon van God, Freiburg i. Br./Basel/Wenen 2019. De katholieke theoloog Hoping eiste al in 2004 in de context van de Israël-theologie een christologie die ten eerste "de volledige erkenning van het joods-zijn van Jezus en de theologische betekenis daarvan" waardeert, ten tweede een christologie die niet "losstaat van de messiaanse verwachtingen van het volk Israël" en ten derde een "onbeperkte bevestiging van de blijvende uitverkiezing en zending van het volk Israël". IDEM, Einführung in die Christologie, Darmstadt 2004, 147. De protestantse theoloog Christian Danz bekritiseert hieraan dat Hoping een inclusivistisch model voorstaat waarin het jodendom, ondanks zijn "eschatologische retoriek", wordt afgezwakt. Dit werk gaat in deel III in op het thema inclusivisme. Voor kritiek op Hoping: DANZ, Christian, Grundprobleme der Christologie, Stuttgart 2013, 236f.

27 Zie: MEYER, Barbara, Jesus the Jew in Christian Memory: Theological and Philosophical Explorations, Cambridge University Press 2020.

tigt, en hoe kan het joods-zijn van Jezus bijdragen aan de ontwikkeling van een nieuwe christologie die vrij is van antijoodse vooroordelen en antisemitische denkpatronen? Een antisemitismevrije christologie is gebaseerd op een theologische basisstelling: Het geloof in de verrezen Christus kan niet worden gescheiden van zijn aardse bestaan in de incarnatie van het Woord van God in de Jood Jezus van Nazareth, noch eenzijdig worden opgelost in het goddelijke of menselijke van Jezus. Voor het laatste staan onbetwist de twee brandpunten van het Concilie van Chalcedon (451 n.Chr.), die in de formule "ware God en ware mens" [28]tot uitdrukking brengt. Onlosmakelijk verbonden met het "ware mens-zijn" is de joodse identiteit van Jezus, die christologisch integraal moet worden gewaardeerd om christenen een theologisch antisemitisme onmogelijk te maken en potentieel antisemitische leemtes in de christologie op te vullen. Het joods-zijn van Jezus vanuit historisch oogpunt en in dialoog met het jodendom theologisch opnemen en blijvend voor de verrezen Christus geldend maken, noem ik dialogische christologie([29]). Deze dient om de essentie van Christus duidelijker te begrijpen en tegelijkertijd trouw te blijven aan de conciliale besluiten. Ook de joods-christelijke dialoog en de eigen christelijke identiteit zouden vanuit katholiek oogpunt geen dienst bewijzen als zij haar klassieke christologische standpunten over Jezus Christus, die ooit op de oecumenische concilies zijn geformuleerd, zouden opgeven.

Het christologische deel gaat enerzijds over pogingen om de jodenhaat te bestrijden vanuit een specifieke innerlijke logica van het christelijke denken in confrontatie met joodse benaderingen; anderzijds gaat het om een worsteling om een beter begrip van Jezus Christus als jood. Het joods-zijn van Jezus wordt als positief referentiepunt geïntegreerd in de christologische rede, zodat er gesproken wordt over het joods-zijn *van Christus*. Hiermee wordt, naast een verduidelijking van de eigen christelijke identiteit door middel van een in dubbele zin humane christologie, ook het joodse karakter van Jezus als mens benadrukt, om zo in een tweede stap een devaluatie van joodse mensen en het religieuze jodendom vanuit de innerlijke kern van het christelijk geloof onmogelijk te maken. De joodse identiteit van Jezus kan na zijn dood, zo luidt de stelling, niet buiten beschouwing worden gelaten of eenzijdig metafysisch worden opgeheven, maar heeft zijn plaats in de tweevoudige natuurleer van het Concilie van Chalcedon (451). Dit kerkelijk dogma bevat een theologische hermeneutiek die in acht moet worden genomen, omdat het een legitieme terugkeer naar de historische of joodse Jezus mogelijk maakt, zonder hem tegelijkertijd, zoals zo vaak gebeurt, volledig te scheiden van de dogmatische Christus, die natuurlijk methodologisch van hem moet worden onderscheiden. Het integreren van het joodse karakter van Jezus in de christologische redevoering is dus een poging tot herinterpretatie en een versterkte terugkoppeling van deze leer aan de jood Jezus, die als Christus in de kerken bekend is.

---

28 Zie: DH 301f.

29 In deze christologie wordt een duratief element benadrukt, afkomstig van *het* Latijnse *durare*, 'duren'. Het betekent hier dat het joods-zijn van Jezus niet alleen beperkt is tot de historische Jezus, maar dat deze joodse identiteitservaring, die hij in zijn leven en dood heeft opgedaan, blijvend kan worden uitgedrukt door de verrezen Jezus Christus.

3 Methodologie

Dit werk combineert voornamelijk historische, judaïstische en theologische perspectieven op Jezus van Nazareth en vult deze op bepaalde punten aan met artistieke, literatuurwetenschappelijke, religiewetenschappelijke en cultuurwetenschappelijke benaderingen die zich centraal richten op het joods-zijn van Jezus, zijn joodse identiteit. Hieruit blijkt dat de jood Jezus in het jodendom en het christendom alleen nog maar interdisciplinair en met een methodologische diversiteit kan worden behandeld.

De gekozen hoofdbenaderingen zijn gebaseerd op historische, joodse en theologische studies. Voor literatuur die zich bezighoudt met antijoodse beelden van Jezus wordt verwezen naar de opmerkingen in de inleiding. Daar worden zeer uiteenlopende voorbeelden aangehaald die bewust moeten maken van de verandering van antijoodse naar joodse beelden van Jezus. Hier wordt ingegaan op de stand van het onderzoek (deel I) naar de conferentie van Seelisberg (1947), die na de Shoah een internationale heroriëntatie van de joods-christelijke betrekkingen afdwong. In verband met het joods-zijn van Jezus, dat in Seelisberg werd benadrukt, moet in het bijzonder rekening worden gehouden met het onderzoek van de reeds genoemde Franse historicus Jules Isaac (1877-1963) moet in het bijzonder in aanmerking worden genomen.[30]

De beste manier om zijn streven, namelijk het zichtbaar maken van de joodse afkomst van Jezus in het theologische discours, te verwezenlijken, is door joods Jezusonderzoek te betrekken. Dit onderzoek is een verrijking voor de theologie, ook al biedt het slechts een mogelijke benadering van een menselijk beeld van Jezus, dat de kerken ertoe aanspoort dit niet te vergeten in hun goddelijke beeld van Christus. De beelden van Jezus in het joodse Jezusonderzoek nodigen uit tot een heroverweging van het eigen christelijke beeld van Jezus. Deel II van dit werk biedt een overzicht van het werk van joodse auteurs uit de 20e en 21e eeuw en richt zich daarbij op de studies van Joseph Klausner, Schalom Ben-Chorin en David Flusser, die door hun receptie een belangrijke rol zijn gaan spelen.

In het derde deel van deze studie wordt gevraagd naar de christologische relevantie van de joodse identiteit van Jezus. Op basis van een "christologie vanuit joods perspectief" [31] wordt de weergave van deze stand van het onderzoek beperkt tot de protestantse en katholieke theologie, waarin het joods-zijn van Jezus in de christologische

---

30 Zie: ISAAC, Jules, Jezus en Israël, uit het Frans vertaald door Gerda Stockhammer, Wenen e 1968; DEZELFDE, Genesis des Antisemitismus.

31 De formulering is afkomstig van de katholieke dogmaticus Karl-Heinz Menke, die in een essay het christologische denken van de protestantse systematici Friedrich-Wilhelm Marquardt vergeleek met dat van Jean-Marie Lustiger. Deze laatste werd geboren onder de naam Aaron, bekeerde zich van het jodendom tot het christendom en werd eerst priester, vervolgens aartsbisschop en later kardinaal van Parijs. MENKE, Karl-Heinz, Jezus Christus: herhaling of bestemming van de heilsgeschiedenis van Israël? Twee basisfiguren van christologieën vanuit joods perspectief, in: HOPING, Helmut/TÜCK, Jan-Heiner (red.), Streitfall Christologie: Vergewissern nach der Shoah, Freiburg i . Br./Basel/Wenen 2005 (= QD 214), 125–158, hier: 125.

Vraagstelling werd opgepakt of hermeneutische voorwaarden daartoe bijdroeg.

Tot slot nog enkele fundamentele opmerkingen die de methodologische samenhang tussen joods- en christelijk-theologisch onderzoek in dit werk toelichten. Het werk is niet beperkt tot een confessionele theologie, maar is geschreven door een katholieke theoloog die zich verbonden voelt met de geest van het Tweede Vaticaans Concilie (1962-1965), dat een opening naar de oecumene tot stand bracht. Voor het eerst in de geschiedenis verzette dit concilie zich tegen antisemitische tendensen in kerk en samenleving. De interconfessionele en interreligieuze stemmen die hier zichtbaar worden in de vraag naar het joods-zijn van Jezus van Nazareth, verzetten zich tegen een 'religieus isolationisme' dat het tegenovergestelde is van ambiguïteit. Een afnemende tolerantie voor ambiguïteit maakt religieus fanatisme of religieuze onverschilligheid mogelijk.[32] Een uitsluitend christelijke visie op de figuur van Jezus, die binnen de grenzen van de kerkgeschiedenis en de theologie zou zijn afgebakend, zou het moeilijk mogelijk maken om de blik op de jood Jezus zo te openen als dat met behulp van joodse gesprekspartners mogelijk is, om niet een deel van de eigen christelijke identiteit te miskennen. De joodse blik helpt de christelijke theologie om religieuze tolerantie te beoefenen door Jezus als jood te beschouwen en met de woorden van Abraham Joshua Heschel (1907-1972) te herinneren: "No Religion Is An Island" ([33]).

Een opmerking over het joodse deel van dit werk: het heeft zijn eigen waarde,
Dit komt ook tot uiting in het feit dat het gehele joodse deel (II) op zichzelf kan worden gelezen, zonder dat daaruit christelijke of christologische conclusies kunnen worden getrokken. Door rekening te houden met een joods perspectief (deel III) kan de theologie echter duidelijk antisemitismegevoeliger worden beoefend, aangezien men vaak de eigen fouten niet ziet omdat bepaalde denkpatronen vastgeroest zijn. Deze nadruk op de intrinsieke waarde van de joodse studies of het joodse Jezusonderzoek is belangrijk en onderstreept bovendien vanuit christelijk-theologisch oogpunt de interdisciplinaire openheid van dit werk.

3.1 Theologisch antisemitismeonderzoek

Theologisch antisemitismeonderzoek hanteert begrippen die een niet-christelijk of niet-religieus publiek vreemd kunnen voorkomen. Zo wordt met Rainer Kampling een interne kerkelijke (althans katholieke) diskwalificatie van antisemitisme afgebakend aan de hand van de begrippen "zonde" en "ketterij". Daarmee tilt hij de relevantie van het thema "het joods-zijn van Jezus" naar een volledig theologisch niveau en roept hij een geloofsbepalende vraag op: "Zeg nu eens, hoe sta je tegenover het

---

32 Zie BAUER, Thomas, Die Vereindeutigung der Welt: Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt, Ditzingen 2018.

33 HESCHEL, Abraham Joshua, No Religion Is An Island, in: KASIMOW, Harold/Sherwin Byron L. (red.), No Religion Is an Island: Abraham Joshua Heschel and Interreligious Dialouge, New York 1991, 3–22.

Joods zijn Jezus Christus? Deze vraag kan mensen die in Christus geloven irriteren als ze Christus niet in verband brengen met zijn joodse afkomst. De interne kerkelijke diskwalificatie door middel van zonde en ketterij is nu gebaseerd op de "dubbele aard van de sanctionerende kwalificatie" van antijudaïsme (in het interne kerkelijke discours wordt doorgaans onderscheid gemaakt tussen antijudaïsme en antisemitisme)([34]) :

> Waar antijudaïsme zich manifesteert als een houding van afwijzing en minachting, wordt het net als antisemitisme veroordeeld als een zonde van haat. Maar waar het theologisch probeert het voorrecht van Israël als het blijvende volk van God te betwisten en joden van Gods uitverkiezing te scheiden, geldt antijudaïsme als een overtreding van het geloof, kortom als ketterij.[35]

Ongeacht hun geloofsovertuiging moeten christenen weten dat Jezus joods was, zodat zij immuun zijn voor elke vorm van antijudaïsme en antisemitisme. Daarom leidt een systematische (theologische) veronachtzaming van het historische criterium 'het joods-zijn van Jezus' in kerkelijk en theologisch opzicht tot een ernstige nalatigheid. Het joods-zijn van Jezus vruchtbaar maken voor de christologie wordt ook gezien als een bijdrage aan het theologisch onderzoek naar antisemitisme, waarvan de beginjaren contextueel verbonden zijn met de Shoah.

Aan de hand van Kampling willen we nog enkele punten toevoegen aan het theologisch onderzoek naar antisemitisme. Dit onderzoek verdient namelijk niet het predicaat 'theologisch' omdat het wordt uitgevoerd door een theoloog, maar omdat – in de woorden van Kampling – het onderzoek zich richt op de doorgaans confessionele theologie en daarbinnen op een van de meest uiteenlopende disciplines, die elk met verschillende methoden (exegetisch, historisch, systematisch, praktisch) werken. Het concrete onderzoeksonderwerp is het antijudaïsme of antisemitisme in de theologie, of bij degenen die deze theologie hebben ontwikkeld, onderwezen, geleerd of op een andere manier hebben geïnternaliseerd (theologen, gelovigen, kerken). Het doel van het onderzoek is het zichtbaar maken van antijoodse structuren en denkpatronen in het verleden en het heden. Maar noch het onderzoeksonderwerp, noch de plaats en de tijd kwalificeren theologisch antisemitismeonderzoek voldoende als "theologisch".([36]) Volgens Rainer Kampling kan de *signa theologica* worden gezien in het feit dat

---

34 Met de Kulturkampf kon vooral aan katholieke zijde het schema van een 'dubbel antisemitisme' ingang vinden. Deze term komt voor in het Kirchliches Handlexikon van de Herder-Verlag uit 1907. Er werd onderscheid gemaakt tussen een kwaadaardig, onchristelijk, antichristelijk, racistisch antisemitisme en een goed, rechtvaardig antisemitisme dat zich tegen de joodse overmacht keerde." JUNG, Christen und Juden, 200. – Hoewel de motieven voor antijudaïsme anders zijn dan die voor antisemitisme, hoeft er geen onderscheid te worden gemaakt tussen antijudaïsme en antisemitisme als het gaat om het zaaien van wantrouwen, vijandigheid en haat jegens joden, want hun gevolgen blijven hetzelfde.

35 KAMPLING, Rainer, Theologische Antisemitismusforschung, in: BERGMANN, Werner/KÖRTE, Mona (red.), Antisemitismusforschung in den Wissenschaften, Berlijn 2004, 67–81, hier: 77.

36 Zie aldaar, 67 e.v.

> de historische reconstructie van antijoodse of antisemitische structuren […] is het uitgangspunt voor het ontwikkelen van een theologie die vrij is van deze vormen van ontkenning van het joodse […] Het theologisch onderzoek naar antisemitisme is […] gericht op een vernieuwing en verbetering van de theologie zelf en daarmee ook van de praktijk van de kerk, en wel in verantwoordelijkheid voor het wezenlijke van elke theologie. Hier, in de fundamentele instemming met de theologie en haar vraag, waaruit ook haar kritiek op het antijudaïsme voortkomt, ligt het kenmerk ten opzichte van andere onderzoeksrichtingen van het antisemitismeonderzoek: het theologisch antisemitismeonderzoek betwist binnen de theologie dat het mogelijk is om de traditionele posities van het antijudaïsme met theologische argumenten voort te zetten. Daarmee bestrijdt zij veeleer elke vorm van antisemitisme, zowel binnen als buiten de kerk, door aan te tonen dat het onverenigbaar is met het woord van God. ([37])

Hoe noodzakelijk theologisch antisemitismeonderzoek is, blijkt uit een blik op verfraaide Christusbeelden die niet alleen Christus, maar ook Jezus' joodse identiteit theologisch ondermijnen. Dit is vooral duidelijk in gevallen waarin de joodse elementen uit het beeld van Christus en bij voorkeur ook uit het christendom zelf zijn weggehaald om een tegenstelling met het jodendom te creëren, zoals in verschillende vormen wordt aangetoond in de volgende inleiding op het werk.

Dit werk is in zijn geheel gebaseerd op theologisch onderzoek naar antisemitisme. De impulsen die uitgaan van het moderne joodse Jezusonderzoek of van de Seelisberg-stellingen zijn richtinggevend voor de theologie, de kerk en de samenleving in de strijd tegen christelijk fundamentalisme en tegen een heropleving van antisemitisme dat zich ook bedient van religieuze patronen. Wie de hedendaagse jodenhaat wil begrijpen, moet de ontstaansgeschiedenis van het antisemitisme kennen, ongeacht in hoeverre iemand zich als gelovig, agnostisch of atheïstisch beschouwt. In een steeds complexer wordende wereld wordt men geconfronteerd met de licht- en schaduwkanten van religie en moderniteit. De christelijke "leer van de minachting" (Isaac) is een voorbeeld van kerkelijk antijudaïsme dat door de eeuwen heen in de hoofden en harten van veel christenen is doorgedrongen, zodat het een voedingsbodem werd voor het raciaal-biologische antisemitisme van de nationaal-socialisten.

Het miljoenenvoudige onrecht dat de Europese joden voor en tijdens de Shoah is aangedaan, leidde na de Tweede Wereldoorlog tot een heroverweging van de tot dan toe ingenomen theologische standpunten van de protestantse en katholieke kerken ten aanzien van het jodendom. De theologische benaderingen zijn erop gericht een 'onlogisch' antisemitisme of christelijk antijudaïsme met een theologische logica te weerleggen.

3.2 Hermeneutische opmerkingen vooraf over christologie

Een joodse visie, 'Jezus in de ogen van de joden' [38], zoals die in het tweede deel van dit werk wordt uiteengezet, is niet bedoeld om de complexiteit van het christologische denken te verminderen

---

37 Ibid., 69.

38 oz, Judas, 14.

verbergen. In dit werk wordt echter voor de christelijke visie op Jezus een tot nu toe gedeeltelijk miskende joodse visie toegelaten, om op constructieve wijze die verwaarloosde waarheid van het christelijk geloof in herinnering te brengen die verband houdt met het Concilie van Chalcedon, namelijk dat Jezus als mens jood was. Als Jood staat Jezus in de traditie van het volk Israël, dat zich vooral begrijpt vanuit de Exodus – het verhaal van de uittocht van de Israëlieten uit Egypte: een tekst van bevrijding, die voor Joden met Pesach en voor christenen met Pasen centraal staat in hun 'uitverkoren' geloofsgeschiedenis. Dit voor deze religies vormende verhaal gaat verder dan wat rationeel te begrijpen is. Het gaat over een volk en zijn bevrijdende God. Het geloof in God als transcendent schept in dit opzicht een ultieme openheid, een onbepaaldheid en meerduidigheid, een ambiguïteit. Volgens het christelijke begrip wordt deze ambiguïteit beperkt ten gunste van een concretisering van het godsbeeld in het christendom, namelijk door de openbaring van God in zijn zoon Jezus van Nazareth. Door hem komt er een concretisering en tegelijkertijd ook een verscheidenheid aan christologische interpretaties. Een reductie tot slechts één van deze interpretaties loopt het gevaar Jezus zijn 'meer' als Christus te ontnemen, dat hij voor christenen heeft, terwijl daarentegen voor joden een Jezus die niet Christus is, nog geen theologische relevantie heeft. Ondanks de incarnatie van het Woord van God in Jezus blijft God

> de onbegrijpelijke God, in de nabijheid de verre, in de immanentie de transcendente, in de aanwezigheid de afwezige God. De nabijheid van God kan niet worden gecreëerd of verkregen, zij wordt geschonken. Vanuit deze houding kunnen wij [christenen] ook in de dialoog met het jodendom vragen aan onszelf stellen die de kern van de christologie raken.[39]

Sceptici zouden echter in eerste instantie kunnen tegenwerpen dat voor een christologie die potentieel vrij is van antisemitisme, zoals die in het derde deel van dit werk wordt geschetst, noch een terugblik op de joodse beelden van Jezus, noch de betrokkenheid van het klassieke en hedendaagse joodse Jezusonderzoek nodig is. Het Nieuwe Testament zelf getuigt openlijk van het joodse karakter van Jezus, zoals de volgende schriftgedeelten illustratief aantonen: Jezus "ging zoals gewoonlijk op sabbat naar de synagoge" (Lc 4,16), interpreteerde en actualiseerde, net als de profeten, de geboden van de Thora, waarvan hij er geen enkel heeft afgeschaft of overtroffen (Mt 5,17-18), en hij pelgrimerde naar Jeruzalem voor Pesach en andere joodse feesten (Mc 11; Lc 12, 41–52; Joh 2,23; 5,1; 7,10; 10,22; 12,1) en zag zich gezonden tot de "verloren schapen van het huis van Israël" (Mt 15,24).([40]) Deze op zich rijke

---

39 DIRSCHERL, Erwin, De uitdaging voor een christologie in het licht van Jezus' joods-zijn: het theocentrische bidden en vragen van Jezus als blijvende uitdaging voor het christelijk geloof in de ene God, in: DANZ, Christian/EHRENSPERGER, Kathy/HOMOLKA, Walter (red.), Christologie tussen jodendom en christendom: Jezus, de jood uit Galilea, en de christelijke verlosser, Tübingen 2020 (= Dogmatik in der Moderne 30), 209–227, hier: 223.

40 Zie RECK, Norbert, Der Jude Jesus und die christliche Theologie: Reaktionsmuster seit der Aufklärung und zukünftige Aufgaben, lezing aan het Theologisch Onderzoekscollege van de Universiteit van Erfurt op 9 februari 2021, in: https://www.jcrelations.net/de/artikel/artikel/ der-jude-jesus-und-die-christliche-theologie.html (geraadpleegd op 5-8-2021).

tijdige vaststelling van de afleiding van een joodse Jezus uit het Nieuwe Testament, kan echter niet verhullen welke theologisch verwoestende gevolgen dit heeft gehad voor het jodendom, waarin Jezus zijn joods-zijn werd ontzegd, zoals niet in de laatste plaats blijkt uit de volkse en arische Jezusconstructies die in de inleiding van dit werk worden geschetst.

Als tegenwoordig dus eerder platitudes worden geformuleerd, zoals dat Jezus een Jood was omdat dit al in het Nieuwe Testament staat, maar daarbij bewust voorbijgaat aan de kerkelijke en theologische geschiedenis, waarin Jezus werd en deels nog steeds wordt afgeschilderd als tegenstander of overtreffer van het jodendom, dan wordt een juiste constatering vermengd met een arrogante christelijke houding, die in ruim 2000 jaar het jodendom steeds weer tegen Jezus Christus heeft uitgespeeld en met hem heeft gedegradeerd en vernederd. Dat passages in het Nieuwe Testament duidelijk aantonen dat Jezus tot het jodendom behoorde, is in theorie altijd al in overeenstemming geweest met de tekst van het Nieuwe Testament, maar "in de praktijk had het joodse karakter van Jezus noch historisch, noch theologisch gewicht" ([41]).Het probleem ligt dus in de manier waarop de theologie en de kerk het hebben opgevat om de blik op Jezus' joodse identiteit te vertroebelen of, beter gezegd, ervan af te wenden.
"hoe Joods Jezus was en hoezeer hij leefde vanuit het geloof van het Israëlitische volk van God" [42]. Dit ontbrekende perspectief brengt het Joodse Jezusonderzoek in de christelijke theologie, zonder daarmee een bijdrage te willen leveren aan de Christus van de kerk (David Flusser is hier een uitzondering). Tegenwoordig is de jood Jezus niet meer weg te denken uit het christelijke en joodse nieuwtestamentische onderzoek. Naast Jezus' biologische afkomst uit het volk Israël zijn het de tradities en vooral de heilige geschriften van zijn volk die als bepalend voor zijn joodse identiteit worden beschouwd. Het Nieuwe Testament en zijn boodschap zijn daar blijvend aan verbonden. Als letterlijk 'uitverkoren' thuisland behoren de geschriften van Israël tot de intellectuele en spirituele bronnen van Jezus en maken ze daarom ook deel uit van de christelijke canon. Met het oog op Paulus kan met Joseph Klausner, de klassieker onder de joodse Jezusonderzoekers in de moderne tijd, worden gezegd dat 'zijn hele *nieuwe* leer op het *'Oude* Testament' was gebaseerd'. Ondanks de haat van de meeste kerkvaders tegen joden en het jodendom, stond de joodse Bijbel toch 'in één lijn met het Nieuwe Testament'.[43] Christenen worden door Jezus Christus, die de bron en oriëntatie van hun christelijke identiteit vormt, juist opgeroepen om zijn (geestelijke) thuis te leren kennen, die ook die van Paulus was, en daarmee de geschriften van hun volk vanuit een joods perspectief te lezen, om ook hen en hem beter te kunnen begrijpen.

---

41 THOMA, Clemens, Das Messiasprojekt: Theologie jüdisch-christlicher Begegnung, Augsburg 1994, 268.

42 BREUNING, Wilhelm, Grundzüge einer nicht antijüdischen Christologie, in: DIRSCHERL, Erwin (red.), Dogmatik im Dienst an der Versöhnung Erwin Dirscherl, Würzburg 1995 (= Bonner dogmatische Studien 21), 81–100, hier: 83.

43 KLAUSNER, Joseph, Von Jesus zu Paulus, uit het Hebreeuws vertaald in samenwerking met de auteur door Dr. Friedrich Thieberger, Jeruzalem 1950, 558.

Om misverstanden te voorkomen: Jezus' joodse afkomst is nooit door de kerk betwist, daarvoor zijn de teksten uit het Nieuwe Testament en bepaalde liturgische vormen die verwijzen naar Jezus' joodse afkomst te duidelijk.[44] Het joodse karakter van Jezus zelf vond echter geen weerklank in de dogmatische besluiten van het concilie, waardoor het beeld van de joodse Christus binnen alle drie de grote kerkfamilies in de vergetelheid kon raken. Daar kwam nog een christelijke interpretatie van het Nieuwe Testament bij, die Jezus' joodse identiteit niet kon waarnemen vanwege de verheerlijking van de vervangingstheologie. Ágnes Heller (1929-2019) noemde het een van de ""[45]grootste raadsels van het herinneren en vergeten(dat zowel joden als christenen na ruim 2000 jaar "begonnen te herinneren dat Jezus joods was. Deze kennis was gedurende tweeduizend jaar in de vergetelheid geraakt. Niet in de zin dat men was vergeten dat Jezus – in hedendaagse bewoordingen – 'van joodse afkomst' was. Men was vergeten dat hij een goede jood was." ([46] Des te zwaarder weegt het wanneer bijvoorbeeld lichtzinnig liturgische "herinneringscorrecties" met betrekking tot de "sociaal-historische afkomst van de Galileese jood" uit het kerkelijk jaar werden geschrapt,[47] zoals de tot 1969 bestaande rooms-katholieke gedenkdag van de 'besnijdenis van de Heer', die de gelovigen tijdens een kerkdienst herinnerde aan Jezus' verbondenheid met het joodse volk. Een liturgische hervormingsbeslissing die in principe laat zien hoe weinig decennia na de Shoah Jezus' joods-zijn als essentiële hermeneutische basis voor de christologie serieus werd genomen.

Enkele belangrijke aspecten om het joods-zijn van Jezus te beschrijven, zijn al genoemd. Jezus leidde, zoals joodse Jezus-onderzoekers aan de hand van de synoptische evangeliën aantonen, een joods leven ten tijde van de Tweede Tempel. Een belangrijk onderdeel van dit leven was het luisteren naar de bijbelteksten in de synagoge, het houden van de sabbat en de pelgrimstochten naar Jeruzalem tijdens de joodse feestdagen. Om het begrip 'Joods zijn' van Jezus historisch beter te begrijpen, wordt daarom verwezen naar de klassiekers van het Joodse Jezusonderzoek in het tweede hoofddeel 'Jezus in het jodendom'. Met de woorden van Barbara Meyers wordt gewezen op de moeilijkheid die gepaard gaat met het Joods zijn van Jezus:

> Het joods-zijn van Jezus is niet eenvoudig te beschrijven in de terminologie van het 21e-eeuwse jodendom, maar het staat ook niet los daarvan. Het is onmogelijk om zulke veelzijdige uitingen van joodse identiteit terug te voeren tot één enkel concept – maar de 'veelzijdigheid' ervan zal

---

44 Voor een kerkelijk bewustzijn van het joodse karakter van Jezus, zie: TÜCK, Jan-Heiner (red.), Die Be- schneidung Jesu: Was sie Juden und Christen heute bedeutet, Freiburg i. Br. 2020.

45 HELLER, Ágnes, Die Auferstehung des jüdischen Jesus, Berlijn/Wenen 2002, 8.

46 Ibid., 7.

47 TÜCK, Jan-Heiner, Jezus was een Jood: En het zou een sterk signaal tegen antisemitisme zijn als de katholieke kerk daar weer aan zou herinneren, in: NZZ (29-12-2018), in: https://www.nzz.ch/feuilleton/jesus-war-jude-und-es-waere-ein-starkes-zeichen-gegen-den-antisemitismus-wenn-die-katholische-kirche-wieder-daran-erinnern-wuerde-ld.144 7388. (Geraadpleegd op: 6.6.2022). In de buitengewone vorm van de Romeinse rite wordt op
Op 1 januari van elk jaar wordt nog steeds de feestdag van de 'besnijdenis van de Heer' ('Circumcisio Domini') herdacht.

> zeker een sleutelrol spelen. De vraag of een continuïteit of discontinuïteit van het joodse karakter door de eeuwen heen de voorkeur verdient, moet in ieder geval worden gedeeld met de diverse joodse gemeenschappen van vandaag. Een meerderheid van de religieuze, praktiserende, seculiere, Israëlische en diaspora-joden beschouwt zichzelf als joods en ziet zichzelf verbonden met een keten van generaties die teruggaat tot zowel rabbijnse als bijbelse tijden. [48]

Er kan geen eenduidig, maar alleen een polyfoon beeld van het 'Jood-zijn' van Jezus ontstaan. Drie elementen kunnen echter helpen om Jezus beter te begrijpen: de exodus, het verbond en de Thora. "Hoe weinig we ook weten over de historische Jezus, we kennen de tekstuele tradities waarnaar hij verwees in zijn leer, zijn toespraken, discussies, maaltijden en feestdagen [...], men kan zeggen dat de Thora de belangrijkste herinnering aan Jezus de Jood vormt."([49]

Niet alleen, maar in de totale context van de genoemde elementen kan de joodse identiteit van de historische Jezus wezenlijk worden begrepen. In hoeverre het joods-zijn van Jezus op zichzelf een theologische betekenis heeft of deze pas krijgt door christologische uitspraken, blijft open. In het derde hoofddeel worden deze vragen onderzocht en wordt de historische persoon Jezus voor het christelijk geloof als Christus ontsloten, met name door middel van overwegingen over de incarnatiechristologie en in relatie tot het Concilie van Chalcedon. Kayko Driedger Hesselein formuleert een duidelijke betekenis van het "Joods-zijn" van Jezus voor de christologie:

> De joodse Jezus is die specifieke Ander voor wie christenen in het bijzonder theologische verantwoordelijkheid moeten nemen en door wie christenen zich moeten laten vormen. Het uitwissen van elke erkenning van het constitutieve karakter van Jezus' specifieke menselijkheid reduceert zijn joods-zijn tot niets, brengt de christelijke religieuze identiteit in gevaar en draagt bij aan de tragisch complexe geschiedenis die christenen hebben nagestreefd in hun ontmoetingen met de joden. De christelijke theologie moet e e n meer verantwoordelijke weg inslaan en het joodse karakter van Jezus een positieve invloed laten uitoefenen op de christologie. ([50]

48 MEYER, Jesus the Jew in Christian memory, 90.

49 Ibid., 182.

50 DRIEDGER HESSLEIN, Kayko, Dual Citizenship: Two-Natures Christologies and the Jewish Jesus, Bloomsbury T&T Clark, 2015, 188.

Inleiding: antijoodse denkbeelden

Om te begrijpen in welke intellectuele context zowel de stellingen van Seelisberger zijn ontstaan als het joodse Jezusonderzoek zich beweegt, tegen welke lang gekoesterde vooroordelen het moest vechten en welke diepgewortelde traditionele denkwijzen het tegen zich had, zullen in deze inleiding enkele van de meest invloedrijke antijoodse denkbeelden worden geschetst.

Wat betekent het 'Joods zijn van Jezus' ook buiten de kerk, in de geschiedenis en in de samenleving? De positieve perceptie van de Jood Jezus in het jodendom en het christendom wordt hieronder in grote lijnen tegenover enkele historisch-theologische en maatschappelijke misstanden geplaatst, waarin joden werden belasterd. Deze voorbeelden tonen in de context van de joods-christelijke ontmoeting – of, in de woorden van Martin Buber, de 'vergegnung' van joden en christenen – standpunten die het tegenovergestelde zijn van een ontmoeting. Ze worden allemaal gekenmerkt door een verlies van ambiguïteit van het joodse in het christendom. De meerduidigheid van joodse elementen, personen, denkpatronen enz., die mede bepalend zijn voor de christelijke identiteitsvorming, werd door joodse vijandbeelden gereduceerd tot een twijfelachtige eenduidigheid.

Het eerste voorbeeld hiervan is de tegenstelling tussen geest en vlees, die in het verleden ook werd gebruikt voor de propaganda van een niet-joods beeld van Jezus. De inleiding bevat bewust zeer uiteenlopende voorbeelden en perspectieven die expliciet gericht zijn op niet-joodse constructies van Jezus. Daartoe behoort ook het geschrift van Maarten Luther, waarin hij duidelijk de nadruk legde op Jezus als Jood door deze benadrukking in de titel van zijn geschrift op te nemen: "Dass Jesus ein geborener Jude sei" (Dat Jezus een geboren Jood is, 1523). Luther hield weliswaar vast aan Jezus' afkomst uit Israël, maar door zijn exclusief christelijke interpretatie van de Bijbel van Israël bleef er in Luthers beeld van Christus weinig Joods over. Veel latere historische voorbeelden tonen extreme standpunten waarin bewust een niet-joodse Jezus werd geconstrueerd. Deze opvattingen kwamen weliswaar minder vaak voor in de theologie en de kerk, maar zijn ook niet zonder verband daarmee ontstaan, zoals bijvoorbeeld blijkt uit de propagandistische werken van het zogenaamde Eisenacher "Entjudungsinstitut" (1939-1945). In de niet-joodse Jezusconstructies wordt het joodse karakter van Jezus zodanig ontkend dat in die ontkenning de kloof herkend kan worden die in vroegere eeuwen theologisch tussen Jezus en het joodse volk werd geslagen en die de vijandigheid van de christelijke gemeenschap tegenover de joodse gemeenschap voortdurend heeft versterkt. De volkse en nationaalsocialistische Jezusbeelden van de 19e en 20e eeuw waren een poging om Jezus niet alleen in oppositie te plaatsen, maar ook zonder enige verwijzing naar de joodse traditie en naar het

joodse volk te zien. Voor de christelijke gelovigen moest Jezus Christus in zijn oorspronkelijke gedaante onherkenbaar worden vervormd en daarmee vervreemd. De enkele voorbeelden kunnen zonder problemen worden uitgebreid, maar ze moeten voldoende zijn om de daaropvolgende algemene voorstelling van joodse Jezusbeelden in de context van een joodse en voor een christelijke perceptie beter te kunnen plaatsen en begrijpen.

De Shoah vormt het rampzalige dieptepunt van de jodenhaat. Met de woorden van Susannah Heschel: "Geen enkele sociale geschiedenis van het Derde Rijk is compleet zonder aandacht voor wat er in de kerken werd gepredikt, aan kinderen werd geleerd en aan de theologische faculteiten werd onderwezen."[1] Karl-Heinz Minz gaat zelfs zo ver om te verklaren: "Zonder de bijna 2000 jaar christelijke jodenhaat was Auschwitz niet mogelijk geweest"([2]) en Susanne Plietzsch stelt dat "de kerk de joden als exemplarische vijanden heeft geconstrueerd, los van elk reëel conflictpotentieel, en daarmee de voorwaarden heeft geschapen voor het moderne antisemitisme"([3]) Essentiële grondslagen voor de eeuwenlange geschiedenis van uitsluiting en vervolging van het joodse volk zijn te vinden in de christelijke denktradities en theologieën.([4]) Uitsluiting vond niet zelden in het openbaar plaats; een voorbeeld hiervan zijn de theologische debatten tussen joden en christenen in de middeleeuwen, die als het tegenovergestelde van de huidige joods-christelijke dialoog kunnen worden beschouwd.([5]) "Ze waren vaak een angstaanjagende ervaring voor de joodse kant, omdat de joden zich in deze debatten niet konden veroorloven om te winnen,

---

1 HESCHEL, Susannah, Die Historiographie des Instituts zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben, in: SPEHR, Christopher/OELKE, Harry (red.), Het Eisenacher 'Ontjoodsingsinstituut': kerk en antisemitisme in de nazi-tijd, Göttingen 2021 (= Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte Reihe B Band 82), 331–357, hier: 351.

2 MINZ, Karl-Heinz, art. Antijudaismus/Antisemitismus, in: Lexikon der Religionen (1992), 27f, hier: 27.

3 PLIETZSCH, Susanne, Nosta aetate 4: Aufbruch und Ausgleich, in: GMAINER-PRANZL, Franz/ INGRUBER, Astrid/LADSTÄTTER, Markus (red.), »… mit Klugheit und Liebe« (Nostra aetate 2): Documentatie van de conferentie ter bevordering van de interreligieuze dialoog, Linz 2017, 253–263, hier: 255.

4 Het christelijke antijudaïsme heeft de weg vrijgemaakt voor het racistische antisemitisme van de nationaal-socialisten en was daarmee een voorwaarde voor de Shoah: "Eeuwenlang en tot in de 20e eeuw hebben de christelijke theologieën de religieus gemotiveerde vijandigheid jegens joden gevormd en daarbij gebruik gemaakt van de teksten van de evangeliën, de geschriften van de kerkvaders en de getuigenissen van reformatoren zoals Maarten Luther." ALTERMATT, Urs, Das Koordinatensystem des katholischen Antisemitismus in der Schweiz 1918, in: MATTIOLI, Aram (red.), Antisemitismus in der Schweiz 1848-1960, Zürich 1998, 465-500, hier: 470.

5 De pauselijke *Sicut-Judaeis-bullae* uit de 12e eeuw moesten een vreedzaam samenleven van joden in christelijke samenlevingen mogelijk maken. Toch ontstonden vanaf de 13e eeuw in de nieuw opgerichte dominicaner- en franciscaanse ordes gedwongen disputen (Barcelona 1263, Tortosa 1413/14), die na het Concilie van Bazel (1434) werden gevolgd door verplichte preken voor joden. Zie LEHNARDT, Thomas, Art. Judenmission, in: LThK 5 ([3] 2006), 1052f.

maar evenmin om ze te verliezen."[6] Lange tijd was er geen sprake van een oprechte dialoog tussen beide religies. De conferentie van Seelisberg vormt het begin van een positieve ontwikkeling in de joods-christelijke ontmoeting vanaf het midden van de 20e eeuw. In Seelisberg waren joodse, christelijke en niet-religieuze gesprekspartners, mannen en vrouwen, die een zelfanalyse van het christendom, een terugkeer naar de eigen joodse wortels en in het bijzonder naar Jezus als jood mogelijk maakten. De tien stellingen van Seelisberg staan in schril contrast met de bekende christelijke antithesen ten aanzien van het jodendom, die hieronder worden geschetst.

Na elke antijoodse gedachtegang volgt daarom een van de tien stellingen van Seelisberg, die in augustus 1947 werden opgesteld om het christelijke antijudaïsme/antisemitisme in kerk en samenleving resoluut tegen te gaan. De betreffende stelling moet de vroegere en blijvende relevantie ervan onderstrepen, die een eerste basis vormde voor de joods-christelijke ontmoeting na de Shoah.

1 De werking van een paulinische antithese

Jodenhaat lijkt in grote delen van het westerse denken inherent te zijn – zo zou de kern van de stelling van de Amerikaanse historicus David Nirenberg in zijn boek *Anti-Judaism* (2013)[7]scherp kunnen worden samengevat, die hij met talrijke voorbeelden onderbouwt. Van het oude Egypte tot de moderne tijd ontvouwt Nirenberg chronologisch zijn antisemitisme-these en constateert ook in het christelijke denken een steeds terugkerende vijandigheid jegens joden. Nirenberg ziet een uitgangspunt voor de christelijke jodenhaat in de spirituele arrogantie van het christendom ten opzichte van het jodendom, zoals die onder meer voortkomt uit een paulinisch denkpatroon. Nirenberg illustreert dit contrast aan de hand van 2 Kor 3,6: "Want de letter doodt, maar de geest maakt levend." "Geest" en "geloof" vormen samen een christelijke sleutelbegrip en tegenbegrip voor
"Vlees" en "wet".[8] Pas met de huidige blik op 2 Kor 3,6 kan het begin
een interpretatie met verstrekkende gevolgen voor de christelijke perceptie van het jodendom worden afgeleid. De theologisch-historische receptie van deze zin

---

6 OZ, Amos, "En ik geloof in compromissen." Dankwoord van de prijswinnaar ter gelegenheid van de uitreiking van de Mount Zion Award in Jeruzalem op 29 oktober 2017: uit het Engels door Juliane Eckstein, in: 45. Rundbrief der Abtei Dormitio B.M.V., Jeruzalem, 40–47, hier: 41.

7 Zie NIRENBERG, David, Anti-Judaismus = Anti-Judaism: The Western Tradition: Eine andere Geschichte des westlichen Denkens, uit het Engels vertaald door Martin Richter, München 2015 (Engels 2013).

8 De paulinische tegenstelling tussen geest en vlees, oftewel de dichotomie tussen geloof en wet, komt duidelijk naar voren in de brief aan de Galaten. Daar schrijft Paulus: "Ik wil één ding van u weten: hebt u de Geest ontvangen door de werken van de wet of door het horen van het geloofsbericht? Zijn jullie zo onverstandig? Zijn jullie in de geest begonnen en willen jullie nu in het vlees eindigen?" (Gal 3,2 e.v.).

behoort tot de facetten van de polariserende dualiteit tussen joden en christenen. Aan christelijke zijde werd de 'letter' opgevat als metafoor voor de wet van Mozes, de Thora, en bovendien geassocieerd met een veronderstelde materialistische houding van joden, die in contrast zou staan met de spiritueel georiënteerde levenswijze van christenen. De antithese tussen geest en vlees diende volgens Nirenberg aan christelijke zijde voor theologische concepten die het jodendom als spiritueel, epistemologisch en ontologisch inferieur bestempelden. ([9])Nirenbergs uiteenzetting van de christelijke receptie van Paulus lijkt evident. Pe-ter Schäfer, die Nirenberg in dit opzicht volgt, zegt dat Paulus daardoor zelfs onvrijwillig "medeoprichter van een christelijk antijudaïsme/antisemitisme" ([10]) is geworden. ([11])

De interpretatie van het paulinische denkpatroon van 'christendom en jodendom' is echter niet van toepassing op het begin van het christendom, of beter gezegd op de beweging van Jezus, en was in deze extreme vorm waarschijnlijk ook niet de bedoeling van de jood Paulus (vgl. 2 Kor 11,22; Rom 9–11).[12] Nirenberg schetst niet zozeer een beeld van de historische Paulus en zijn theologie, zoals die sinds het einde van de jaren zeventig in de *New Perspective on Paul*[13] wordt geschetst, maar veeleer de ingrijpende receptie van een paulinische Israëltheologie, zoals die tot in de 20e eeuw gangbaar was. Deze theologische receptiegeschiedenis begint met een dualisme tussen christendom en jodendom, dat een potentieel antijoodse interpretatie van het Nieuwe Testament beoogde. Deze interpretatie wordt niet bevestigd door joodse geleerden en Jezusonderzoekers die in dit werk aan het woord komen. Een joodse onderzoeker is het zelfs met enig voorbehoud eens met het paulinische dictum van de "dodende letter en de levengevende geest" (2 Kor 3,6), maar niet om het jodendom te kleineren, alleen wanneer "de letter zelf verstard is en de geest verstenen". De "dode" letter wordt verworpen, maar de
'levende' letter wordt echter geëerd.

> Het jodendom eert ook de letter, omdat deze het kleed van de geest is. […] Wat is de hele Talmoed met zijn wonderbaarlijke interpretatie van de Thora anders dan de aanpassing van de letter aan de behoeften van het bestaan, dan het inblazen van levende geest in de letter en het vormgeven van de letter zelf tot een geestelijke kracht, tot een levende en levengevende letter en niet tot een dode en dodende letter? […] De

9 Zie NIRENBERG, Anti-Judaismus, 70–71.

10 SCHÄFER, Peter, Kurze Geschichte des Antisemitismus, München [2] 2020, 50.

11 Zie ibid., 16.

12 Zie voor een differentiatie van het begrip joodse christenen en een nadere beschouwing van joodse en heidense christenen: STEINER, Martin, Zwischen Kirche und Synagoge: Messianische Juden in Jerusalem, Wenen 2019 (= Forum Christen und Juden 18), 32–42.

13 Zie: SANDERS, Ed Parish, Paul and Palestinian Judaism, Minneapolis 1977; STENDAHL, Kris-ter/BERGER, Ulrike, Der Jude Paulus und wir Heiden: Anfragen an das abendländische Christentum, München 1978 (= Kaiser-Traktate 36); DUNN, James D. G., Jesus, Paul, and the law: Studies in Mark and Galatians, Louisville, KY 1990; BOYARIN, Daniel, A radical Jew: Paul and the politics of identity, Berkeley 1994 (= Contraversions: Critical Studies in Jewish Litera-ture, Culture, and Society 1).

> De gehele Hebreeuwse religieuze literatuur is niets anders dan een enkele brede aanpassing van de dode letter aan de levende geest […] en de [!] complexiteit van de werkelijke behoeften. [14]

Een algemene dualiteit tussen letter en geest wordt in het citaat van Joseph Klausner (1874-1958) afgewezen op basis van zijn joodse schriftbegrip. Toch is volgens Klausner in het christelijke denken het "uitgesproken sterke [...] verschil tussen 'lichaam' en 'geest'"[15] terug te voeren op Paulus, die Klausner onder andere zelfs beschouwt als de "grondlegger van het christendom"[16]. De grondhouding van Paulus ten aanzien van de antithese tussen 'geest' en 'vlees' komt volgens Klausner niet voort uit de Griekse filosofie, maar was al aanwezig in zijn door de Hellenistische cultuur beïnvloede jodendom.(17) Het originele aan deze onderscheidingen is volgens Klausner dat de diaspora-jood Paulus, in tegenstelling tot zijn tijdgenoten, de farizeeën, deze

> onderscheidingen aan het licht bracht, omdat hij niet alleen een fijn religieus onderscheidingsvermogen had en een mysticus was, maar ook omdat hij uit een gegrecisiseerde stad afkomstig was en dertig jaar lang onder gegrecisiseerde heidenen had geleefd en gewerkt. Daarom benadrukte hij de waarde van de geest in het bijzonder en verachtte hij de waarde van het lichamelijke meer dan elke andere farizeïsche jood, zodat hij vanuit een joodse visie tot een onjoodse, bijna antijoodse visie kwam. (18)

Volgens Klausner wordt Paulus door de ervaring in Damascus een mens die niet meer in het vlees leeft, maar in de geest – een mysticus en pneumaticus. De Messias wordt het middelpunt van zijn bestaan en Paulus draagt zijn mystieke en pneumatische houding over op Jezus. Zo ging "het *joodse geloof met een heidense inslag* over op de persoon van Jezus als Messias, en ontstond het nieuwe joods-heidense begrip van 'zijn in Christus' (of in 'de Heer') of van 'leven in Christus' (of 'in de Heer')." [19] Klausner verwerpt dit, zoals hij het noemt, "geestelijk" geloof, omdat het niet verenigbaar is met een "echt monotheïsme". [20]

---

14 KLAUSNER, Von Jesus zu Paulus, 554–555.

15 Ibid., 556.

16 Ibid., 558. De breuk met het jodendom werd door joden vaak aan Paulus toegeschreven, bijvoorbeeld door Klausner, Samuel Hirsch, Hermann Cohen, Leo Baeck en Martin Buber. Zie PETZEL, Paul, art. Jesus: II. Jüdisch, in: Lexikon der Religionen (1992), 322–323, hier: 323.

17 De teksten van de Tenach/de Hebreeuwse Bijbel maken meestal onderscheid tussen lichaam, geest en ziel. Klausner haalt hiervoor de volgende passages aan: "Egypte is een *mens* en geen *god*, zijn paarden zijn *vlees en geen geest"* (Jes 31,3); "*Mijn geest* zal de mens niet veroordelen ... want ook hij is *vlees*." (Gen 6,3) Klausner verwijst ook naar het onderscheid tussen "vlees" (lichaam) en "ziel": *"Van ziel tot* vlees" (Jes 10,18) en tussen "ziel" of "adem" en "geest": "Want een *geest* gaat van mij uit en de *zielen (*de adem) heb ik geschapen" (Jes 57,16). En met verwijzing naar Job 12,10 laat Klausner het onderscheid tussen alle drie zien: "In wiens hand is de *ziel* van elk levend wezen v , en de *geest van* elk *vlees*." Vgl. KLAUSNER, Von Jesus zu Paulus, 452; zie in het bijzonder 452-460.

18 KLAUSNER, Von Jesus zu Paulus, 453.

19 Ibid. 458.

20 Ibid. 460.

Maar wat zou Paulus vandaag de dag voor de joden kunnen betekenen? Terughoudend maar uiteindelijk toch waardering tonend schrijft Klausner:

> dat door hem [Paulus] de heidense wereld, samen met vele vreemde en bijzondere fantasieën, de joodse Bijbel als fundament en basis van een religie ook voor andere volkeren heeft aanvaard. In deze zin – en alleen in deze grote en diepe zin – was Paulus ook wat Maimonides Jezus toeschrijft: *een wegbereider voor de Messias-koning.*[21]

Met het oog op de historische Paulus, van wie de oudste tekstgetuigenissen [22]in het Nieuwe Testament afkomstig zijn, moet worden opgemerkt dat hij waarschijnlijk een farizeïsche opleiding had genoten en zijn brieven schreef als een christelijk gelovige jood. Een antijoodse interpretatie van de brieven van Paulus moet om verschillende redenen worden verworpen, zoals Paulus zelf zegt: "Jullie zijn Hebreeën, ik ook. Jullie zijn Israëlieten, ik ook. Jullie zijn nakomelingen van Abraham, ik ook." (2 Kor 11,22) Paulus roemt zich er zelfs op dat hij de meeste van zijn leeftijdsgenoten "in de trouw aan de joodse wet heeft overtroffen" (vgl. Gal 1,14; Fil 3,5f.). Nirenberg had voor 2 Kor 3,6 op zijn minst een interpretatie moeten aanhalen die geen antijoodse lezing bevordert, maar deze – bijvoorbeeld met Klausners joodse schriftbegrip – op zijn minst beperkt. Klausner spreekt ook verder over een joodse gedachte wanneer Paulus zegt: "Of weet u niet dat uw lichaam een tempel is van de Heilige Geest, die in u woont en die u van God hebt ontvangen?" (1 Kor 6,19).([23]) Het huidige Paulusonderzoek gebiedt in dit opzicht te breken met een traditionele receptie van Paulus, om een antijoodse interpretatie niet verder te perpetuëren.[24] Dat Paulus een dualistische visie op "geest" en "vlees" in het christelijk denken heeft gevormd, valt niet te ontkennen, maar deze visie moet wel ter discussie worden gesteld als ze vandaag de dag nog steeds wordt gebruikt om het jodendom te kleineren.[25]

Dat hier met verwijzing naar Nirenberg bewust met Paulus, de zogenaamde volksapostel, de voorbeelden van de inleiding worden geopend, heeft twee redenen. Ten eerste zijn de brieven van Paulus de oudste teksten van het Nieuwe Testament. Daarmee heeft de jood Paulus het theologische denken in het christendom in belangrijke mate beïnvloed, zoals bijvoorbeeld

---

21 KLAUSNER, Von Jesus zu Paulus, 560f.

22 Als authentieke brieven van Paulus, die in de jaren 50 van de 1e eeuw zijn ontstaan, worden zeven brieven beschouwd: 1 Thessalonicenzen, Galaten, 1 en 2 Korintiërs, Filippenzen, Filemon en Romeinen (sommigen dateren de vroege brieven vóór 50 n.Chr.).

23 Zie aldaar, 555.

24 Zie SCHUMACHER, Thomas, recensie van: NIRENBERG, David, Anti-Judaismus. Eine andere Geschichte des westlichen Denkens, uit het Engels vertaald door Martin Richter, (oorspronkelijke uitgave: *Anti-Judaism. The Western Tradition*, New York 2013), München 2015/^{2} 2017, in: Schwei zerische Zeitung für Religions- und Kulturgeschichte 113 (2019) 478–480.

25 Voor een meer genuanceerde theologische visie op de antithese van Paulus tussen 'geest' en "Vlees", die mede is gevormd door de Palestijns-Joodse traditie en stelt dat Paulus "niet uitgaat van een sferisch denken dat de lichamelijkheid minacht, noch van een dichotomische antropologie, maar de mens als geheel begrijpt in relatie tot, ja zelfs onder de heerschappij van bepaalde machten", zie: FREY, Jörg, Die paulinische Antithese von »Fleisch« und »Geist« und die palästinisch-jüdische Weisheitstradition, in: Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche (ZNW) 90/1-2 (1999), 45–77, hier: 77 [DOI: 10.1515/zntw.1999.90.1-2.45].

die de tegenstelling tussen geest en vlees laat zien. Ten tweede staat Paulus in de eerste eeuw exemplarisch voor de openstelling van een aanvankelijk puur joodse Jezusbeweging voor de Romeins-Hellenistische wereld. Daarbij eiste Paulus noch de besnijdenis van mannen, noch de naleving van de joodse spijswetten. Door het geloof in Jezus Christus konden niet-Joden gelijkwaardige aanhangers worden van de oorspronkelijk puur joodse Jezusbeweging. "Er is geen onderscheid meer tussen Joden en Grieken, tussen slaven en vrijen, tussen mannen en vrouwen, want jullie zijn allemaal één in Jezus Christus." (Gal 3,28) Bij deze niet alleen etnische, maar ook sociale openstelling van de Jezusbeweging mag één ding niet worden vergeten, wat Nirenberg niet noemt: de positieve joodse elementen in het theologische denken van Paulus verdwijnen niet met de openstelling van de Jezusbeweging naar niet-joden, en dat de antithese tussen geest en vlees in de receptie antijoods werd geïnterpreteerd, was los van de invloed van de historische Paulus. Paulus droeg er door zijn geschriften, die in de canon van het Nieuwe Testament werden opgenomen, toe bij dat joodse elementen voortdurend in het christendom bleven bestaan. Een aanvankelijk innerlijk joods antagonisme ontwikkelde zich tot een rivaliteit tussen joodse en heidense christenen[26] en uiteindelijk tot een conflict tussen het christendom en het jodendom, waaruit een scherpe scheiding tussen kerk en synagoge voortkwam. De rol van Paulus werd en wordt daarbij verschillend gewogen. In de 20e eeuw kreeg de voor de christelijk-joodse betrekkingen belangrijke "Brief aan de Romeinen" een grote betekenis. Daarin waarschuwt Paulus voor de arrogantie van de 'heidenchristenen' ten opzichte van de 'joodse christenen' in Rome en zegt hij dat 'heel Israël' (Rom. 11:26) door God zal worden gered. Paulus probeerde de spanningen tussen twee vroege gemeenschapsgroepen in Rome op te lossen en houdt daarbij ook 'heel Israël' in het oog.

Maar welke rol speelde Paulus binnen het jodendom, dat niet in Christus geloofde ? De jood Paulus, maar ook de joodse apostelen, de joodse discipelen en de joodse bloedgetuigen dienden niet als bruggen tussen de zich vormende kerk en het rabbijnse jodendom. Hoe meer de wet in de

> de 1e en 2e eeuw de wet het identiteitsbepalende kernbegrip van het jodendom werd, des te gemakkelijker konden het jodendom en het christendom op basis van de paulinische theologie als tegenstellingen worden begrepen en kon een radicale breuk van deze joodse apostel [(27)Paulus] met zijn joodse denktradities en levenswijzen worden beweerd, hoewel de biografische verbondenheid van Paulus met het jodendom nooit omstreden was.

In deze communicatieve fase van identiteitsvorming en tegelijkertijd afbakening van de ander, die wordt aangeduid als "Parting of the Ways" [28], waren

---

26 Over het gebruik van het begrip religie in de oudheid en de begrippen 'joodse christenen', "Heidenchristenen" of *ecclesia ex gentibus* en *ecclessia ex circumsisione*, zie: STEINER, Mar-tin, Zwischen Kirche und Synagoge. Messianische Juden in Jerusalem, Wenen 2019, 32–37; 42–48.

27 JUNG, Christen und Juden, 20.

28 Zie hierover: TIWALD, Markus, Frühjudentum und beginnendes Christentum. Gemeinsame Wurzeln und das *Parting of the Ways*, Stuttgart 2022.

noch Paulus noch Jezus waren bindende schakels[29] tussen christelijke en niet-christelijke joden, niet in de laatste plaats door de formuleringen van heidense christelijke christologieën. Hoe meer de christenen daarin "de goddelijke natuur van Jezus Christus benadrukten en de menselijke op de achtergrond plaatsten, hoe verder zij hem van het jodendom verwijderden".[30]

De rol van Paulus werd vanwege zijn invloedrijke theologie soms gezien als die van de werkelijke stichter van het christendom. [31]Zijn tegenstelling tussen geest en vlees droeg hieraan bij. Dit is natuurlijk bij lange na niet voldoende als enige verklaring voor het verband tussen het moderne antisemitisme en het christelijke antijudaïsme, maar het vormt wel een van de vele fundamenten hiervoor. Ondanks alle identiteitsbepalende profilering b l e e f de denktraditie van de apostel Paulus voor de kerk een herinnering aan Israël. Een specifiek punt in het denken van Paulus zou vanaf 1965 de leidraad worden voor de katholieke betrekkingen met het jodendom. In de concilievorming *Nostra aetate* houdt zij zich de woorden van Paulus voor de geest, die over zijn stamgenoten zegt dat "hen de aanneming tot kinderen en de heerlijkheid, het verbond en de wet, de eredienst en de beloften toekomen, evenals de vaderen, en dat Christus, naar het vlees, uit hen is voortgekomen" (*Rom 9* ,4-5), de zoon van de maagd Maria.(NA 4)

Ondanks een heroverweging in de kerken van hun houding ten opzichte van het jodendom bepaalde vooroordelen blijven bestaan, zoals het joodse realisme, dat wordt gevoed door de voorgestelde antithese. Ongeacht hoe christelijk of seculier een samenleving is, komen oude vooroordelen vooral in tijden van crisis weer in nieuwe vormen naar voren. Zo bevatten complottheorieën bijvoorbeeld een economisch antisemitisme, waarin 'de joden' volgens traditionele stereotypen worden gediscrimineerd als 'uitbuiters' en 'joodse woekeraars'(32), wat systematisch overeenkomt met de tegenstelling tussen geest en vlees, waarin

---

29 "Jezus van Nazareth [...] geen schakel was tussen het jodendom en het opkomende christendom, maar een spreekbuis voor de polemische afwijzing van het christendom door het rabbijnse jodendom. We mogen echter niet vergeten dat tegelijkertijd in het christendom en bij de kerkvaders de Adversus-Judaeos-literatuur ontstond, die een lange sporen in de christelijke theologie heeft achtergelaten." HENRIX, Hans Hermann, Christus im Spiegel anderer Religionen, Berlijn 2014 (= Forum Christen und Juden 12), 72.

30 JUNG, christenen en joden, 17.

31 Zie voetnoot 16 hierboven.

32 In een gepubliceerde miscellany van het "Committee on Jewish-Gentile Relationship" beschrijft de anglicaanse priester en Oxfordse kerkhistoricus James Parkes: "Want hoewel de opkomst van economisch antisemitisme waarneembaar is in de woekerpraktijken van de middeleeuwen, ging dit gepaard met en was het een direct gevolg van een ander aspect van het moderne joodse probleem, namelijk de machteloosheid van de jood om zijn eigen lot te bepalen, met alle psychologische gevolgen van dien. [...] De jood werd wat de omstandigheden van hem maakten: zijn belangrijkste, bijna enige verantwoordelijkheid bij het creëren van die omstandigheden was zijn verlangen om trouw te blijven aan zijn joodse geloof. Het was het christendom dat besloot dat de prijs voor die trouw psychologische en sociale degradatie moest zijn." PARKES, James, The Jew as Usurer, Toronto 1938, 10.

'Vlees', als synoniem voor de fixatie op het materiële. Deze dominante structuur van het christelijke denken, waarin het jodendom (on)bewust wordt verdacht of gekleineerd, blijft voortwerken, zij het in afgezwakte vorm, aangezien (niet overal) joden zelf hun lot kunnen volgen en niet, zoals nog in de (Europese) middeleeuwen, overgeleverd waren aan de christelijke autoriteiten, of tijdens de Shoah aan het nationaalsocialistische bewind. De volgende voorbeelden in de inleiding laten zien hoe sterk een antijoodse denkwijze actief en passief werd aangeleerd. We verwijzen hier alvast naar het laatste voorbeeld, omdat het concreet laat zien hoe een lang ingeprente religieuze vooroordeel – de joden als godsmoordenaars – hardnekkig voortleeft in een volkomen verlichte, seculiere en moderne samenleving.

Tot slot kan het werk van de paulinische antithese worden tegenovergesteld aan de derde stelling van Seelisberg, die herinnert aan het joodse karakter van Paulus:

> Het moet worden benadrukt dat de eerste discipelen, de apostelen en de eerste martelaren Joden waren. (Derde stelling van Seelisberg, 1947)

2 Luthers 'Judenschriften' en hun erfenis

In 1523 verscheen Martin Luthers geschrift *Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei* [33]*Dat Jezus Christus een geboren Jood is*). Wat bracht Luther ertoe om, ondanks het inherente antijudaïsme van zijn theologie, een van zijn geschriften een titel te geven waarin hij Jezus Christus ostentatief als geboren Jood erkent? Luther had geenszins waardering voor zijn joodse tijdgenoten, ook al lijkt dat in dit geschrift soms wel zo, maar juist het tegenovergestelde was het geval: hij had een minachting voor de joden, in het bijzonder voor zijn joodse tijdgenoten en de joodse bijbelinterpretatie. Luther wilde veeleer de joodse afkomst van Jezus Christus benadrukken om deze theologisch te kunnen gebruiken voor de jodenmissie. Een andere reden voor zijn geschrift lag in de dubbele afweer van twee beschuldigingen die tegen Luther waren ingebracht en die verband hielden met de omstandigheden van de geboorte van Jezus. Luther begint zijn geschrift met de vaststelling:

> Er is weer een nieuwe leugen over mij verspreid: ik zou hebben gepredikt en geschreven dat Maria, de moeder van God, vóór en na de geboorte [van Jezus] geen maagd was, maar Christus van Jozef ontving en daarna [nog] meer kinderen kreeg. Over dit alles zou ik ook een nieuwe ketterij hebben gepredikt, namelijk dat Christus het zaad van Abraham is. [34]

---

33 Een eerste oriëntatie op dit inleidende hoofdstuk is afkomstig van: HENRIX, Israel trägt die Kirche, 144–160. Het relevante hoofdstuk werd voor het eerst gepubliceerd door de auteur onder de titel: Martin Luther und die Juden. Eine katholische Sicht, in: Kirche und Israel 32 (2017) 121–135.

34 WA 11, 314, 1–8; geciteerd naar: LUTHER, Martin, Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei und andere Judenschriften: Neu bearbeitet und kommentiert von Matthias Morgenstern, Wiesbaden 2019, 3. Deze verzameling van Luther-geschriften, gebaseerd op de Weimar-uitgave, bevat de volgende teksten in een stilistisch en orthografisch aangepaste schrijfwijze:

Luther verweert zich in zijn geschriften tegen deze beschuldigingen. Zonder Luthers argumentatie in detail uit te werken, kan worden vastgesteld dat Luther de eeuwige maagdelijkheid van Maria verdedigt en vasthoudt aan het feit dat Christus niet uit natuurlijk mannelijk zaad voortkomt, maar uit de Heilige Geest. De beschuldiging dat Jezus niet uit een maagd is geboren, is daarbij een bekend motief dat sinds de oudheid in heidense en joodse bronnen terug te vinden is en steeds weer tegen het christendom werd gebruikt. Uiteindelijk neemt Luther het theologische standpunt in dat Jezus Christus een jood is, geboren uit een eeuwig maagdelijke vrouw.

Uit het ogenschijnlijk "jodenvriendelijke" geschrift[35] uit 1523, dat in werkelijkheid een substitutietheologische en jodenmissionaire tendens heeft, wordt hier ingegaan op het spanningsveld tussen de joodse afkomst van Jezus Christus en de conclusies die Luther daaruit trekt.

Luther stelde met betrekking tot het ontstaan van het christendom vast: "Als de apostelen, die ook joden waren, ons heidenen hadden behandeld zoals wij heidenen de joden behandelden, zou geen enkele heiden christen zijn geworden."[36] Hier kan Luther vanuit christelijk oogpunt alleen maar gelijk worden gegeven. Zelf volgde hij echter niet het voorbeeld van de apostelen toen hij eiste dat men de joden "broederlijk" moest behandelen. Luther verklaart zijn jodenvriendelijke toon openlijk met het plan om "enkele [joden] te bekeren". Al in de inleiding van zijn geschrift laat Luther een duidelijk jodenmissionaire motivatie zien en houdt hij zijn substitutietheologische opvattingen niet lang voor zich. Toch verrast de uitspraak in de inleiding dat "wij [christenen] heidenen blijven, terwijl de joden [...] uit het geslacht van Christus zijn" en dat wij christenen "zwagers en vreemdelingen zijn, zij [maar] bloedverwanten, ooms en broers van onze Heer".(37) Luther plaatste de joden duidelijk in een

---

Wider die Sabbater (1538), *Von den letzten Worten Davids* (1543) en zijn laatste uitspraak tegen de joden, aansluitend op zijn laatste preek op 14 of 15 februari 1546 in Eisleben, getiteld *Eine Vermahnung wider die Juden*. Zie voor de maagdelijkheid van Maria ook *Vom Schem Hamphoras* (1543): WA 53, 640, 18–28. Daar noemt Luther de arianistische theoloog Helvidius (ca. 340–390 n. Chr.) een 'dwaas', omdat hij op basis van Mt 1,25 betoogde dat Jezus nog broers en zussen had gehad. Luther weerlegt dit met Hieronymus (347-420 n.Chr.) en verwijt de joden dat het niet om zomaar een Jezus gaat, maar om de zoon van Maria, die zij ook kennen, de zoon van David, Abra hams en alle voorvaderen. Zie WA 53, 640, 26-28.

35 Luther streeft openlijk een missionaire strategie na door te schrijven dat hij enkele joden voor het christendom wil winnen ("reytzen"). LUTHER, Martin, Dr. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe – Weimarer Ausgabe (1883-2009): Band 11. Predigten und Schriften 1523: WA 11, 307–336; hier 314, 27f. (zie ook: https://archive.org/details/werke kritischege11luthuoft). Zie ook: OSTEN-SACKEN, Peter von der, Martin Luther und die Ju-den: lezing van 23 maart 2017 in Detmold, in: https://www.gfcjz-lippe.de/images/Vortrae geEinzelberichte/Vortraege/Osten-Sacken_Martin%20Luther%20und%20die%20Juden_Detm old%2023.%203.%202017.pdf (geraadpleegd op 1-11-2021).

36 LUTHER, Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei und andere Judenschriften, 7; vgl. WA 315, 19–21.

37 Ibid.; zie ook: WA 315, 22–27.

nauwere familieband met Jezus dan de christenen, door hen 'broeders van onze Heer' te noemen. Luther trok hieruit echter geen consequenties voor zijn christologie. Als Luther een vriendelijke omgang met joden eiste, dan was dat alleen met het doel om hen met succes te bekeren. Tot dan, of beter gezegd, alleen tot dan, moet volgens Luther de 'wet van de christelijke liefde' worden nageleefd en moeten de joden 'vriendelijk worden ontvangen'. Aan het einde van zijn geschrift klinken Luthers woorden over de jodenmissie al minder vriendelijk en meer dreigend, en zijn zijn zelfkritische woorden over het christendom hol. Luther schrijft daar dat de joden hun brood moeten verdienen en dat men hen moet laten werken,

> zodat zij de kans en mogelijkheid hebben om bij ons te zijn, om onze christelijke leer en (christelijk) leven te horen en te zien. Ook al zijn sommigen [van hen] koppig, wat maakt dat uit? Wij zijn toch ook niet allemaal goede christenen. Hiermee wil ik het voorlopig laten, totdat ik zie wat ik heb bereikt. [38]

Dit geschrift van Luther uit 1523 bleef, gezien vanuit zijn missie onder de joden, grotendeels een mislukking. Hoewel hij daarin zelfs sprak van de joden als 'broeders van onze Heer', verscherpte hij in latere werken zijn anti-joodse uitspraken door niet langer op te roepen tot een broederlijke, maar tot een vijandige omgang met de joden. Dit komt niet alleen door zijn teleurstelling over het feit dat hij de joden niet tot bekering tot het christendom heeft kunnen bewegen. Achter zijn antijoodse toon schuilt een andere drijfveer, namelijk zijn christologie. Deze werd, zoals Klaus Wengst schrijft, gekenmerkt door een "exclusief christologisch begrip van het Oude Testament" ([39]. De reformatiehistoricus Thomas Kaufmann is een soortgelijke mening toegedaan en legt de nadruk op Luthers rechtvaardigingsleer, die natuurlijk niet los kan worden gezien van zijn christologie:

> In geen enkele fase van zijn theologische ontwikkeling was het jodendom voor Luther een religieus aanvaardbare grootheid. Het gold voor hem als de belichaming van "werkgerichte" menselijke zelfverheffing, openlijke vijandigheid tegen Gods "duidelijke" bijbelse beloften en ondoorgrondelijke goddelijke verstoktheid. De hoop op een bekering van een aanzienlijk aantal joden aan het einde der tijden en het werven voor een missionaire zending onder de joden waren geen ideeën die hem blijvend leidden. ([40]

Voor Luther bleef een exclusief christologische hermeneutiek van het Oude Testament leidend. Dit komt tot uiting in het geschrift uit 1523, waarin hij passages uit het Oude Testament interpreteert in de zin van de messianiteit van Jezus en de maagdelijke geboorte van Maria.[41] Als voorbeeld kan hier Gen 3,15 worden aangehaald, waar God tot de slang zegt: "Ik zal vijandschap zetten tussen u en de vrouw, tussen uw nageslacht en haar nageslacht

---

38 Ibid., 53f.; vgl. ook: WA 336, 30–35.

39 WENGST, Christsein mit Tora und Evangelium, 46.

40 KAUFMANN, Thomas, Art. Luther, Martin, in: HdA 2.2 (2009), 501–505, hier: 505.

41 Luther haalt nog meer christologische schriftbewijzen voor de messiaanse aard van Jezus uit het Oude Testament aan: bijvoorbeeld Gen 22, 18; 49, 10–12; 2 Sam 7,12–14; Jes 7,14; Dan 9, 24–27. Zie hierover: PANGRITZ, Andreas, Theologie und Antisemitismus: Das Beispiel Martin Luthers, Frankfurt a. M. e. 2017, 270-279, met name 271-276.

men; het [zaad van de vrouw] zal je hoofd vermorzelen, en jij zult hem in de hiel bijten." Luther noemde dit vers uit het Oude Testament zelfs "het aller eerste evangelie"[42] :

> Dit evangelie hebben de aartsvaders vanaf Adam gepredikt en nageleefd. Daardoor hebben zij ook het toekomstige zaad van deze vrouw herkend en in hem geloofd. Daardoor zijn zij ook, net als wij, door het geloof in Christus behouden gebleven, zij waren ook ware christenen, net als wij […].[43]

Voor Luther verwijzen – volgens zijn exclusief christelijke interpretatie van het Oude Testament – alle belangrijke bijbelse figuren naar Jezus Christus, waardoor hij ze ook als "echte christenen" noemde. [44] De joden die Jezus Christus na zijn verschijning op aarde niet als Messias en Zoon van God erkenden, waren volgens Luther van het christelijk geloof afgevallen. Als Luther nu met zijn geschrift *Dat Jezus Christus een geboren Jood was* "misschien sommigen van hen [de Joden] tot het juiste geloof" probeerde te brengen, dan is dat volgens Luthers diepe overtuiging niets anders dan hen terug te leiden naar het geloof "dat hun vaderen hadden".[45]Daarmee ontkende Luther dat de joden een eigen begrip hadden van de hun geopenbaarde Schrift. Hier komt duidelijk zijn problematische bijbelhermeneutiek naar voren, waarin Martin Luther slechts één enkele, christelijke lezing van het Oude Testament ontwikkelde en aanvaardbaar achtte. Na zijn theologisch gezien dus geenszins jodenvriendelijke geschrift uit 1523 volgden er nog meer, waaronder in 1543 zijn trilogie van uitgesproken antisemitische geschriften: *Von den Juden und ihren Lügen (Over de Joden en hun leugens), Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi (Over* het schema van Hamphoras en het geslacht van Christus) en *Von den letzten Worten Davids (Over de laatste woorden van David),* waarin hij teruggreep op de inhoud van de joodse *Toledot Jeshu*[46] . In *Von den Juden und ihren Lügen* riep Luther in zeven punten op om de joden sociaal, economisch en religieus naar de rand van hun bestaan te drijven. Ze worden hier genoemd om een concreet voorbeeld te geven van Luthers antijudaïsme: ten eerste moesten de synagogen en scholen van de joden in brand worden gestoken, omdat ze daar zogenaamd laster tegen Christus en zijn moeder Maria zouden bedrijven; om die reden moesten ten tweede ook hun huizen worden platgebrand. Ten derde moesten "al hun boeken", gebedenboeken en Talmoeds, in beslag worden genomen; ten vierde moest de "godslasterende rabbijnen" op straffe van "leven en dood" worden verboden hun ambt uit te oefenen; ten vijfde mocht hun geen openbare bescherming en vrije doorgang worden verleend, ten zesde moest aan alle joden het uitlenen van geld worden verboden.

---

42 WA 11: 317, 11.

43 LUTHER, Dat Jezus Christus een geboren Jood was en andere Joodse geschriften, 11; zie ook en WA 11: 317, 23–26.

44 Zie WENGST, Klaus, Martin Luther und die Juden: Über theologische Judenfeindschaft als Geburtsfehler des Protestantismus, in: WENGST, Klaus, Christsein mit Tora und Evangelium: Beiträge zum Umbau christlicher Theologie im Angesicht Israels, Stuttgart 2014, 35–52, hier: 40.

45 LUTHER, Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei und andere Judenschriften, 27; zie WA 11: 325, 17f.

46 Zie voor de *Toledot Jeshu* deel II, hoofdstuk 2.1 'Joseph Klausner', paragraaf 'b) Bronnen en opbouw van het werk'.

Rente is verboden en al hun contant geld, hun zilver en goud wordt afgenomen en ten zevende worden alle jonge, sterke joden en jodinnen gedwongen tot zwaar lichamelijk werk om hun brood te verdienen. Als men vreesde nadeel te ondervinden van de joden, moest men "met hen afrekenen wat zij ons door woeker hebben ontnomen, en daarna in alle vriendschap verdelen, maar hen altijd uit het land verdrijven [...]. Daarom altijd weg met hen". ([47])Jules Isaac zal in 1946 over Luther schrijven:

> Geduld, Luther, Hitler komt eraan. Je wensen zullen nog veel verder worden vervuld! Laten we hier de overeenkomsten en de bloedbanden erkennen die twee grote Duitsers met elkaar verbinden en Luther de plaats geven die hem toekomt, namelijk in de eerste rij van de christelijke voorgangers (van Auschwitz).[48]

Terug naar Luthers geschrift uit 1523 en drie theologisch problematische standpunten ten opzichte van de joden, die Klaus Wengst als 'weerhaakjes' omschrijft. Twee reeds genoemde weerhaakjes zijn de missie-intentie ten aanzien van de joden en het exclusieve christelijke interpretatiemonopolie van het Oude Testament op Jezus Christus, waarmee Luther de joden het vermogen ontzegde om hun eigen geschriften te interpreteren. Een derde weerhaak die nog niet is genoemd, ziet Wengst in de op zich positieve uitspraak over de joodse afkomst van Jezus, die echter theologisch gezien niet verder reikt dan zijn joodse afkomst. Noch dat Jezus als jood heeft geleefd en gewrocht, noch dat hij als jood is gestorven, komt bij Luther aan bod. "Jezus en de apostelen worden door Luther weliswaar als joden beschouwd, maar ze hebben niets specifiek joods."([49])Wengst benadrukt daarmee dat het joods-zijn van Jezus Christus bij Luther geen rol speelde. Deze theologisch twijfelachtige visie wordt geïllustreerd aan de hand van een citaat van Luther, waarin hij alleen hamert op de afkomst van Jezus "uit het joodse geslacht" en daaruit zijn belangrijkste argument voor de bekering van joden tot het christendom put. Luther stelt de joden een vraag:

> [W]anneer [was] er ooit zo'n man uit het Joodse geslacht [...], aan wie zoveel volken gehecht waren als aan deze Jezus Christus? David was een groot koning, Salomo ook. Maar hun rijk strekte zich nooit verder uit dan een klein deel van Syrië; deze Jezus echter wordt in de hele wereld als Heer en Koning aanvaard. Daarom kan men het vers in de tweede psalm in hem vervuld zien, wanneer God tot de Messias spreekt [Psalm 2:8]: "Ik zal u de heidenen tot bezit geven en de wereld tot uw erfdeel, zo ver als de aarde reikt." […] En het is een wonder dat de Joden dat niet ertoe brengt om in deze Jezus, hun eigen

---

47 LUTHER, Martin, Dr. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe – Weimarer Ausgabe (1883-2009): Band 53 Schriften 1542/43: WA 53, 417–552 (zie ook: https://archive.org/details/werkekritischege53luthuoft). De zeven punten zijn te vinden in: WA 53, 523, 13–25; 523, 30f.; 525, 32f., 524, 6f.; 524, 18f., 525, 31–526,1 en 526,12–16. De tekst is hier weergegeven in een gangbare Duitse versie uit: HENRIX, Hans Her-mann, Israel trägt die Kirche: Zur Theologie der Beziehung von Kirche und Judentum, Berlijn/Münster 2019 (= Forum Christen und Juden 17), 152.

48 ISAAC, Jules, Jezus en Israël, uit het Frans vertaald door Gerda Stockhammer, Wenen 1968, 291.

49 WENGST, Christsein mit Tora und Evangelium (Christusvolgeling zijn met de Thora en het Evangelie), 39.

> Vlees en bloed, om te geloven, waar de bijbelverzen inderdaad zo overtuigend en goed bij passen. […] U weet wel dat de heidenen van nature nooit een volk meer vijandig gezind zijn geweest dan de Joden. [50]

Enerzijds roept Luther de Joden op om in Jezus Christus te geloven, met als reden dat Hij tot hun 'Joodse stam', hun eigen 'vlees en bloed' behoorde. In zijn theologische redenering speelt het een rol dat Jezus als Jood werd geboren. Anderzijds voert Luther aan dat de heidenen, die de joden als "natuurlijke" vijanden beschouwden, een absolute uitzondering maakten voor Jezus Christus door hem tot "Heer en Koning" te maken, *hoewel* hij als jood geboren was.

Beide argumentaties zijn gebaseerd op de afkomst van Jezus Christus. Alleen de afkomst van Jezus Christus en niet ook zijn joods-zijn als interpretatiehorizon voor een christologie te erkennen, kan theologisch en exegetisch ertoe leiden dat de joodse afkomst van Jezus wordt beschouwd als legitimatie van een puur verleden van Israël en dat daaruit alleen de theologische waardigheid van Christus wordt afgeleid, maar tegelijkertijd zijn blijvende joods-zijn in de christelijke belijdenis wordt genegeerd. Met andere woorden: als Jezus Christus voor Luther niet alleen een geboren Jood was gebleven, maar ook een herrezen Jood was geweest, had hij zijn ijver voor de missie onder de Joden in twijfel moeten trekken, omdat daaruit de erkenning had moeten volgen dat de Joden dan werkelijk broeders van de herrezen Christus waren geweest. In ieder geval zou de negatieve reden waarom heidenen tot het geloof in Jezus Christus kwamen, niet met een negatief *'hoewel* hij als Jood geboren was' kunnen worden gerechtvaardigd. Misschien zou het ook zijn substitutietheologische denken enigszins hebben afgeremd, omdat in Christus altijd zijn blijvende joodsheid en niet alleen zijn afkomst uit het jodendom in aanmerking moest worden genomen. Luthers interpretatie van het Oude Testament zou dan met de Jood Jezus Christus binnen het referentiekader van Israël blijven, zonder deze te hoeven vervangen. Jezus Christus zou als *solus Christus* dus niet alleen *als* interpretatiekader moeten worden opgevat, maar samen met Israël *in* het interpretatiekader van het Oude Testament.

Voor een hedendaagse hermeneutiek van het Oude Testament volstaan de twee sleutelwoorden 'Israëlische herinnering' en 'dubbele lezing' vastgelegd:[51]

> In zoverre herinnering verbinding is, betekent herinnering voor een hermeneutiek van het Oude Testament in de eerste plaats de verbinding met Israël door de herinnering aan de Bijbel van Israël als Oude Testament. […] De herinnering aan de Bijbel van Israël in het christendom leidt, zoals alle herinneringen, bijgevolg terug naar de oorsprong, die voor het christendom te vinden is in de samenstelling van zijn Bijbel, het Oude en het Nieuwe Testament.[52]

De 'herinnering aan Israël' staat tegenover het 'vergeten van Israël' (Franz Mußner), dat gepaard ging met het uiteengaan van het christendom en het jodendom (*Parting of the ways*)

---

50 LUTHER, Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei und andere Judenschriften, 36–38. vgl. ook: WA 11, 330, 27–34; 331, 11–13; 331, 15–17.

51 Zie: STEMBERGER, Günter/DOHMEN, Christoph, Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments (Hermeneutiek van de Joodse Bijbel en het Oude Testament), Stuttgart [2] 2019.

52 STEMBERGER/DOHMEN, Hermeneutiek van de Joodse Bijbel en het Oude Testament, 229f.

begon, theologisch gezien volledig tegengesteld. Wat deze herinnering aan Israël concreet betekent voor het hermeneutisch begrip van het Oude Testament, maakt Verena Lenzen duidelijk: "Geschiedenis wordt herinnerd en geïnternaliseerd als een identiteitsvormend en traditiebevestigend element. Elk ik wordt een schakel in de traditieketen van het collectieve wij. Herinnering is verbinding."[53]Deze verbinding met Israël moet worden begrepen in een "dubbele lezing" van het eerste deel van de christelijke Bijbel. Volgens Christoph Dohmen betekent dit niet dat er keuzevrijheid is, maar dat de interpretatierichting in de eerste plaats wordt bepaald door de leesrichting.[54] Daarnaast volgt nu de "dubbele lezing". Dit betekent niet dat het Oude Testament eens als Bijbel van Israël en eens christologisch als Oude Testament moet worden gelezen, maar dat de twee lezingen "complementair" bij elkaar horen.

> wat de tweedeling van de eenheid van de Schrift in het christendom onderstreept en als uitgaveprincipe vereist, zodat bij elke individuele manier van begrijpen en benaderen die in het christendom wordt gekozen, de andere als correctief op de achtergrond blijft staan. Op deze manier, die eigen is aan de dubbele lezing, kan en moet het christelijk begrip de oorsprong in de Bijbel van Israël levend houden, evenals de interpretatie van de Christusgebeurtenis op basis van deze Schrift, die immers als basis van de openbaring de legitimiteit van deze interpretatie vormt. ([55])

Deze voorgestelde hermeneutiek van het Oude Testament is enerzijds een herinnering aan Israël en anderzijds een christelijke zelfbescherming om de schriftuurlijke basis van het jodendom niet te onterven of te vervangen en tegelijkertijd de joodse geloofsgemeenschap haar bijbelinterpretatie niet te ontzeggen. De Pauselijke Bijbelcommissie heeft zich op 24 mei 2001 duidelijk tegen een dergelijke misvatting uitgesproken en verklaard dat het jodendom zijn eigen geschriften begrijpt en dat tegelijkertijd in een christelijke lezing een 'betekenisoverschot' in het Oude Testament herkenbaar is.

> Wanneer de christelijke lezer waarneemt dat de innerlijke dynamiek van het Oude Testament culmineert in Jezus, gaat het hier om een retrospectieve waarneming, waarvan het uitgangspunt niet in de teksten als zodanig ligt, maar in de gebeurtenissen van het Nieuwe Testament, die door de apostolische prediking zijn verkondigd. Men mag dus niet zeggen dat de jood niet ziet wat in de teksten is aangekondigd. Veel meer is het zo dat de christen in het licht van Christus en in de geest van de teksten een overvloed aan betekenis ontdekt die daarin verborgen lag. (6.21)([56])

---

53 LENZEN, Verena, Jüdisches Leben und Sterben im Namen Gottes: Studien über die Heiligung des göttlichen Namens (Kiddusch HaSchem), Zürich/München 2002, 178.

54 Zie STEMBERGER/DOHMEN, Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments, 230.

55 Ibid., 230f.

56 Pauselijke Bijbelcommissie, Het Joodse volk en zijn Heilige Schrift in de christelijke Bijbel van 24 mei 2001, in: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20020212_popolo-ebraico_ge.html (geraadpleegd op 10-4-2022). Z i e ook nr. 22: "[D]e christenen kunnen en moeten toegeven dat de joodse lezing van de Bijbel een mogelijke manier van lezen is, die organisch voortvloeit uit de joodse Heilige Schrift uit de tijd van de Tweede Tempel, analoog aan de christelijke manier van lezen, die zich parallel heeft ontwikkeld. Elk van deze twee manieren van lezen blijft trouw aan het respectieve geloofsovertuiging waarvan zij de vrucht en uitdrukking is. De ene is dus niet terug te voeren op de andere."

Ter afsluiting van de beschrijving van Luthers 'Judenschriften' en hun erfenis, herinneren we hier aan de vijfde stelling van Seelisberg, die luidt:

> Het moet worden vermeden dat het bijbelse en postbijbelse jodendom wordt gekleineerd om daarmee het christendom te verheffen. (Vijfde stelling van Seelisberg, 1947)

3 Antijoodse hermeneutiek

Wanneer bepaalde passages in het Oude en Nieuwe Testament niet in hun context en verband worden gelezen, maar alleen naar de letterlijke betekenis, of al met een antijoodse vooringenomenheid of misschien onafhankelijk van de kennis over het bijna uitsluitend joodse auteurschap van deze geschriften, dan zijn er al enkele hermeneutische voorbeslissingen genomen om afzonderlijke bijbelpassages – zoals blijkt uit de reflectie op de werkingsgeschiedenis – als antisemitisch te interpreteren[57] De christelijke lezer denkt hierbij waarschijnlijk in de eerste plaats aan die passages in het Nieuwe Testament over het lijden van Christus, waarin het hele joodse volk in verband wordt gebracht. Rekening houdend met receptieonderzoek komt de katholieke bijbelwetenschapper Rainer Kampling tot een verbazingwekkend resultaat wanneer hij het verband tussen het Nieuwe Testament en antijudaïsme onderzoekt, met name in de context van de late oudheid, waarvan de nawerking deels tot op de dag van vandaag aantoonbaar is in een christelijk superioriteitsdenken.

> Voor de ontwikkeling van het antijudaïsme als theologisch systeem in de christelijke late oudheid zijn teksten uit het Oude Testament kwalitatief en kwantitatief belangrijker dan teksten uit het Nieuwe Testament. Zelfs de bewering dat Jezus door de Joden is gekruisigd, wordt door veel theologen uit de oudheid niet alleen op basis van nieuwtestamentische teksten gedaan, maar door soms hermeneutisch gewaagde verwevingen van typologie en allegorie, het Oude en het Nieuwe Testament. ([58])

---

57 Hier moet ook rekening worden gehouden met het christelijk geconstrueerde beeld of een hermeneutische jood van de oudheid tot de hoge middeleeuwen, zoals Jeremy Cohen het formuleert: "Het christelijke idee van de joodse identiteit kristalliseerde zich rond het theologische doel dat de jood in het christendom diende; christenen zagen de joden als wie ze moesten zijn, niet als wie ze werkelijk waren, en gingen dienovereenkomstig met hen om. [...] Als zodanig waren de aard van de joden, hun persoonlijkheid en hun historische missie rechtstreeks afgeleid van essentiële voorschriften van de christelijke leer en hermeneutiek." COHEN, Jeremy, Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity, University of California Press 1999, 2. – Deze hermeneutiek werd gekenmerkt door het feit dat "de joden" Jezus hadden gedood en daarmee godslastering hadden gepleegd. De straf voor deze misdaad was de bloedschande (Mt 27,25); God had zijn volk verstoten en sinds de verwoesting van de tempel in 70 n.Chr. als rondzwervende "eeuwige Joden" gestraft om te getuigen van de waarheid van het christendom. Met de tien stellingen van Seelisberg, *Nostra Aetate* en de nieuwe Israël-theologie veranderde deze hermeneutiek ingrijpend, bijvoorbeeld door de theologische erkenning dat het joodse volk nog steeds in het onge eerde verbond met God staat en juist geen godsmoord heeft gepleegd.

58 KAMPLING, Rainer, Antijudaismus im Neuen Testament, in: ZNT (Zeitschrift für Neues Testament) 19/37 (2016), 3–10, hier: 8.

De vraag naar het methodologische en hermeneutische begrip waarmee bijbelteksten werden geïnterpreteerd, leidde tot interpretatiemodellen waarmee antieke theologen niet alleen het Oude Testament, maar ook Israël binnen hun ecclesiologie herinterpreteerden en daarmee het jodendom devalueerden.[59] Dit begrip geldt in het bijzonder voor Martin Luthers afwijzende houding ten opzichte van de joodse bijbeluitleg en zijn overwegend uitgesproken antijoodse 'joodse geschriften'. Wie de wortels van Luthers polemische en agressieve houding ten opzichte van de joden wil begrijpen, vindt het antwoord in zijn interpretatie van het Oude Testament, aldus Matthias Morgenstern:

> Het Oude Testament was voor hem [Luther] een boek dat getuigde van en voor Jezus Christus – de tegenstelling met de joodse schriftuurlijke interpretatie was hier voorgeprogrammeerd. [60]

Luther verwierp de sinds de oudheid gebruikte viervoudige betekenis van de Schrift, in de naast elkaar bestaan van een letterlijke-historische, dogmatisch-theologische, morele en eschatologische interpretatie, en koos in de loop van de tijd steeds meer voor één enkele betekenis van de Schrift, namelijk de letterlijke (*lat. sensus literalis*). Het is belangrijk om te weten dat Luther, wanneer de letterlijke betekenis van de tekst niet het juiste resultaat opleverde, zo lang bleef zoeken tot hij een christologische betekenis vond, of, anders gezegd, tot de letterlijke betekenis zich onderwierp aan zijn exclusieve christologische interpretatie.([61)]

Wie echter denkt dat de historisch-kritische methode automatisch een verbetering heeft gebracht, heeft het mis. Functioneel gezien werkte deze in de christelijke

---

59 Klassieke interpretatiemodellen voor het Oude Testament kunnen als volgt worden samengevat: a) Substitutiemodel (de kerk vervangt Israël), b) Typologiemodel (Israël als voorafbeelding van de kerk), c) Illustratiemodel (Israël als negatief beeld van de kerk), d) subsumatiemodel (Israël lost op in de kerk), e) religieus-historisch model (onderscheid tussen een pre-exilisch, positief beoordeeld Hebraïsme of Israël – waarop de kerk voortbouwde – en een post-exilisch, negatief beoordeeld judaïsme of jodendom, dat negatief voortleeft als wetreligie), f) Ahasveruslegende, een volgens de legende door Jezus verstoten jood die tot eeuwige zwerftocht veroordeeld wordt en *pars pro toto* staat voor het joodse volk. Dit onrustige leven wordt in verband gebracht met Gen 4,12. Daar veroordeelt God Kaïn vanwege de broedermoord:
"Onrustig en rusteloos zult u op aarde zijn." Zie hierover: BAUER, Uwe F. W., art. Antijudaismus (AT), in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2007 (geraadpleegd op 9-9-2021).

60 MORGENSTERN, Matthias, Nawoord bij de 'Judenschriften' van Maarten Luther, in: LUTHER, Maarten, Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei und andere Judenschriften: Nieuw bewerkt en van commentaar voorzien door Matthias Morgenstern, Wiesbaden 2019, 273–330, hier: 300. "Luther gaat er met de grootste vanzelfsprekendheid van uit dat de bijbelse auteurs en alle belangrijke figuren in de bijbelse verhalen volledig naar Christus verwezen en leefden, ja zelfs al christenen waren, zodat een bekering van joden niets anders zou zijn dan een terugkeer naar het geloof van hun bijbelse voorouders, dat zij met hun negering van Jezus zouden hebben verlaten. Daarmee wordt tegelijkertijd verondersteld dat de joden hun eigen Bijbel op geen enkele manier begrijpen en daarom in een gesprek ook volstrekt niets positiefs kunnen bijdragen a [...]." WENGST, Christsein mit Tora und Evangelium, 40.

61 Zie MORGENSTERN, Nawoord bij de 'Judenschriften' van Maarten Luther, 278, 299, 304.

Het onderzoek naar het leven van Jezus was aanvankelijk meer zoals de antieke interpretatiemodellen: een instrument om het eigen christelijke profiel te versterken door het jodendom te kleineren.

In de exegetische onderzoek is het omstreden of afzonderlijke passages uit het Nieuwe Testament echt antijoods zijn of 'alleen' zo zijn geïnterpreteerd. Hoe moeilijk het is om hierop een antwoord te geven, blijkt uit de woorden van Rainer Kampling:

> De vraag naar antijudaïsme in het Nieuwe Testament heeft zoveel implicaties dat ze zich aan een antwoord onttrekt. Het zou al veel gewonnen zijn als men zeker zou kunnen zijn dat men de juiste vraag stelt. Als er één bijbelwetenschappelijk thema is dat men alleen zou kunnen beheersen ten koste van zijn vernietiging, dan is het wel dat van het antijudaïsme in het Nieuwe Testament. [62]

Ondanks de complexiteit moet worden ingegaan op de problematische interpretatie van nieuwtestamentische teksten volgens de letterlijke betekenis. Deze vorm van letterlijke schriftuitleg werd ongetwijfeld gebruikt om antisemitische ideeën te verspreiden en bracht in dit opzicht geen verbetering ten opzichte van allegorische of andere traditionele interpretaties. In het verleden werden deze passages bijzonder benadrukt en gebruikt om de vervangingstheologie uit te bouwen, waarmee de kerk alle ongedoopte joden het heil kon ontzeggen. Drie passages uit het Nieuwe Testament die in de geschiedenis bijzonder verwoestend zijn geweest, die verband houden met de dood van Jezus en die een interpretatie in deze richting mogelijk maakten, zijn de beschuldiging van de moord op de profeten in 1 Thess 2,15, de beschuldiging van de moord op Christus in Mt 27,25 en de beschuldiging dat de duivel hun vader is in Joh 8,44.

Schalom Ben-Chorin, die in dit werk nog uitvoerig aan bod komt, heeft zich in een essay met deze tekstpassages beziggehouden door de verschillende interpretaties bij de uitvoering van muziekstukken te gebruiken om de interpretatiemogelijkheden van afzonderlijke nieuwtestamentische verzen te vergelijken en daarbij de gevolgen te benadrukken die zich voordoen naargelang de interpretatie van de betreffende tekstpassages.

> [I]n met betrekking tot de houding van het Nieuwe Testament ten opzichte van Israël, de joden en het jodendom zijn zeer uiteenlopende geluiden te horen. Het hangt ervan af hoe we deze symfonie interpreteren. Wie zijn oor voor de muziek openstelt, kan steeds weer ervaren dat dezelfde compositie door verschillende dirigenten heel verschillend wordt geïnterpreteerd. Zo is het ook met ons. Eeuwenlang werden de antijoodse elementen, die ongetwijfeld in het Nieuwe Testament aanwezig zijn, bijzonder benadrukt en verder uitgewerkt. ([63])

Wanneer Ben-Chorin beeldend spreekt over een 'symfonie', bedoelt hij daarmee dat afzonderlijke tekstpassages in de totale context van het Nieuwe Testament moeten worden begrepen. Hij voegt als het ware een geprioriteerde interpretatiehulp toe, die hij voor het hele Nieuwe Testament als gezaghebbend beschouwt. Het is een eenvoudige, algemeen begrijpelijke interpretatiehulp, die hij ontleent aan de

---

62 KAMPLING, Rainer, Antijudaismus im Neuen Testament, in: ZNT (Zeitschrift für Neues Testa ment) 19/37 (2016), 3–10, hier: 9.

63 BEN-CHORIN, Schalom, Antijüdische Elemente im Neuen Testament, in: EvTh 40/2 (1980), 203–214, hier: 213 [DOI: 10.14315/evth-1980-0204].

nieuwtestamentische canon zelf afleidt. Ben-Chorin baseert zich op de woorden van Jezus, die ook in het joodse Jezusonderzoek als authentiek Jezus' worden beschouwd. Als het gaat om een christelijke interpretatie van het Nieuwe Testament, moet deze altijd kunnen worden geïnterpreteerd in het licht van het dubbele gebod van Jezus om je naaste lief te hebben en je vijanden te liefhebben. Hier kan men spreken van een volstrekt "geboden perspectief" voor de christelijke exegese, waarmee – volgens Ben-Chorin – het evangelie door het evangelie zelf wordt gemodificeerd.[64] Het zou dus verkeerd zijn om vast te houden aan een letterlijke betekenis die de context van de boodschap van Jezus buiten beschouwing laat en de bovengenoemde passages uit het Nieuwe Testament geïsoleerd beschouwt. Dit had rampzalige gevolgen voor het Joodse volk. Met het oog op de achtste stelling van Seelisberg wordt deze hermeneutische wijziging op indrukwekkende wijze vooraf geformuleerd:

> Het moet worden vermeden om de bijbelpassages van de menigte 'Zijn bloed kome over ons en onze kinderen' te interpreteren zonder eraan te herinneren dat deze kreet de woorden van onze Heer niet kan opwegen: 'Vader, vergeef het hun, want zij weten niet wat zij doen', woorden die oneindig veel meer gewicht hebben. [65]

De focus op de letterlijke betekenis bevordert niet alleen een antijoodse interpretatie, maar kan er ook toe leiden dat vorm en inhoud van een bijbels verhaal door elkaar worden gehaald. Volgens Norbert Reck gebeurde dit toen door een heidense christelijke interpretatie van de evangeliën het joodse interpretatiebegrip in de kerk werd teruggedrongen. Hier is een parallel te zien met de heidens-christelijke ontwikkeling van de christologie, waarin de verwijzingen naar het joods-zijn van Jezus betekenisloos werden, omdat de joodse boodschap, zodra deze in de Romees-Hellenistische context werd vertaald, niet meer op dezelfde manier werd begrepen in de heidens-christelijke kerk. Een voorbeeld van Norbert Reck kan hier worden aangehaald: het verhaal van Jezus' wandeling over het Meer van Genezareth (Mt 14,22-33).([66])Reck, die sterk een discoursanalytische benadering volgens Michel Foucault volgt, verzet zich tegen een letterlijke en ook tegen een puur traditioneel-christelijke interpretatie van de tekstpassage. Hij interpreteert de passage zo dat men in nood naar "God moet kijken". Reck interpreteert het verhaal van Jezus' wandeling over het meer vanuit de exoduservaring van Israël, omdat daarmee kan worden

---

64 Ibid., 212.

65 INTERNATIONAAL RAAD VAN CHRISTENEN EN JODEN (red.), Der Antisemitismus, 38.

66 Reck begint zijn interpretatie met een citaat van de Iers-Amerikaanse nieuwtestamenticus John Dominic Crossan, waarin deze duidelijk maakt dat zelfs de auteurs en lezers van het evangelie in de oudheid niet alles letterlijk, maar wel degelijk symbolisch begrepen. Reck wijst erop dat een kenner van de Tenach de gang van Jezus over het water rechtstreeks in verband bracht met de macht van God of de Zoon van God, en geeft daarvoor voorbeelden. Zo wordt God in Psalm 77,20 rechtstreeks aangesproken met de woorden "Door de zee ging uw weg, uw pad door machtige wateren" of in verband met Job 9,8 "Hij alleen spant de hemel uit en schrijdt voort op de hoogten van de zee" of in Jesaja 43,16, waar God "een weg baant door de zee, een pad door machtige wateren". Jesaja herinnert op zijn beurt aan de Exodus (14:21 e.v.), waarin God de Israëlieten door de zee leidt. Zie RECK, Norbert, Der Jude Jesus und die Zukunft des Christentums: Zum Riss zwischen Dogma und Bibel: ein Lösungsvorschlag, Ostfildern 2019, 152–167.

Volgens Reck identificeerden de Joden zich in de 1e eeuw onder de Romeinse bezetting. De ervaring van machteloosheid tegenover de Romeinse bezetting, de honger, het militaire geweld en de willekeurige executies hebben deze periode voor de Joodse bevolking gekenmerkt. Als deze politieke en economische omstandigheden bij het lezen van het verhaal over Jezus' wandeling over het meer buiten beschouwing worden gelaten, als ze worden gelezen "zonder hun oudtestamentische waarheidsruimte en zonder hoop op verbetering van de onderdrukkende economische en politieke omstandigheden van die tijd", waaraan Jezus' boodschap van het koninkrijk van God wordt tegenovergesteld, dan "is het niet moeilijk […] de inhoud met de vorm te verwarren"[67] Volgens Reck moeten degenen die zich bij Jezus aansluiten, met dit verhaal niet tot het geloof komen dat hij over het water is gelopen, maar tot het geloof in hun eigen vermogens. Het sleutelwoord hiervoor is volgens Reck de oproep "Kom!" die Jezus tot Petrus richt (Mt 14,29). Petrus moet ondanks zijn eigen ervaring van machteloosheid erop vertrouwen dat hij niet in de golven zal verdrinken. Het discours draait enerzijds om het geloof in God en anderzijds om het geloof in de eigen capaciteiten, die niet los van God worden gezien: "Waar het geloof in de eigen machteloosheid wordt afgelegd, heeft de stem van God van de Sinaï pas een kans om gehoord te worden. In wezen is de stem van deze God identiek aan de stem van Jezus op het Meer van Gennesaret. Beiden zeggen: 'Kom!'" [68] Reck laat hier zien dat met een heidense christelijke interpretatie, die zich beperkt tot de letterlijke betekenis, de joodse bedoeling van het verhaal verloren gaat.

Terug naar de problematisering van een interpretatie van het evangelie of van afzonderlijke tekstfragmenten.

die in het verleden als antisemitisch werden geïnterpreteerd. Voor de in het Duitstalige gebied minder bekende episcopale Amerikaanse bisschop van Newark, John Shelby Spong (1931-2021), zijn dergelijke interpretaties het resultaat van een 'gentile heresy', die vooral is ontstaan door de letterlijke interpretatie van verhalende bijbelpassages. De verhalende passages uit het Nieuwe Testament moeten, vergelijkbaar met de haggadische teksten, niet letterlijk worden begrepen en geïnterpreteerd, maar in de context van de inhoud van het verhaal.[69] Spong schrijft zijn boek *Biblical Literalism: A Gentile Heresy* (2016) in een Amerikaanse context, die sterker dan in de Europese kerken is beïnvloed door de gevolgen van een letterlijke bijbelinterpretatie.[70] Spong motiveert zijn afwijzing van een letterlijke exegese van verhalende passages ook[71] met de schokkende geschiedenis die de relatie tussen de kerk en het jodendom heeft mede gevormd:

---

67 RECK, Der Jude Jesus und die Zukunft des Christentums, 161.

68 Ibid.

69 Deze verwijzing naar John Shelby Spong heb ik te danken aan Werner Risi.

70 In *de* Amerikaanse *Bible Belt*, die wordt gekenmerkt door een evangelisch christelijk e, zijn creationistische ideeën bijvoorbeeld veel wijdverbreider dan in Europa.

71 Spong verzet zich tegen een letterlijke interpretatie van afzonderlijke bijbelverzen in de katholieke en protestantse kerk. Het zijn geen goddelijke wetten om slavernij, onderdrukking van vrouwen of homofobie te rechtvaardigen en hedendaags wetenschappelijk onderzoek te beperken (bijvoorbeeld tegen Galileo

> Ik zie eeuwen christelijke geschiedenis als een tijd waarin de letterlijke woorden van de Bijbel zijn gebruikt om de ontwikkeling van dodelijke vooroordelen te garanderen. Ik zie een bijbels antisemitisme dat heeft geleid tot het mishandelen, beroven, verplaatsen, gettovorming, martelen en vermoorden van joden vanaf de tijd van de 'kerkvaders' in de tweede eeuw tot aan de holocaust in de twintigste eeuw. Ik huil om het kwaad en het leed dat wij christenen het Joodse volk in naam van God hebben aangedaan. ([72])

Op dit aspect van de antijoodse hermeneutiek reageert de vierde stelling van Seelisberg met de volgende formulering:

> Het moet worden benadrukt dat het hoogste gebod voor het christendom, de liefde voor God en de naaste, al in het Oude Testament wordt verkondigd, door Jezus wordt bevestigd en voor zowel christenen als joden even bindend is, en wel in alle menselijke relaties en zonder enige uitzondering. (Vierde stelling van Seelisberg, 1947)

4 De 'ontjoodsering' van Christus

Het *antisemitische catechismus* van Theodor Fritsch (1852-1933) uit 1887 illustreert geen verband met een joods beeld van Christus, maar een bewust gecreëerde kloof tussen het christendom en het jodendom, of tussen Jezus en zijn joodse wortels. Van 1907 tot 1944 verscheen het onder de titel *Handbuch der Judenfrage (Handboek van de joodse kwestie)* in totaal 49 drukken met meer dan 300.000 exemplaren. Daarmee behoort dit werk tot de centrale geschriften van de volksbeweging van het Wilhelminische keizerrijk en tegelijkertijd tot het meest gelezen antisemitische boek van zijn tijd. In de uitgebreide en gewijzigde edities is een verschuiving te zien van antisemitisme dat politiek minder belangrijk was voor het keizerrijk naar een essentieel onderdeel van de staatsraison van het "Derde Rijk".[73] *De Antisemiten-Katechismus* of het *Handboek van de Joodse kwestie* is zowel antisemitisch als antichristelijk, en in het bijzonder gericht tegen de rooms-katholieke kerk, omdat deze "een strijdpositie heeft ingenomen tegen het Duitse nationaalsocialisme en de joden nog steeds tot het 'uitverkoren volk' verklaart".[(74)] Het *Handboek van de Joodse kwestie* bevat ook antisemitische uitspraken van katholieke zijde, maar houdt tegelijkertijd voor de lezers vast:

---

met Jos 10,12-14 dat de aarde niet het centrum van het universum is, of tegen Darwins oorsprong van soorten met Gen 1). Als gelovig christen wil Spong de bijbelwetenschappelijke onderzoeksresultaten toegankelijk maken voor een breed publiek, zodat de Bijbel niet wordt misbruikt voor vooroordelen, haat en onderdrukking. SPONG, John Shelby, Biblical Literalism: A Gentile Heresy: a Journey into a New Christianity Through the Door-way of Matthew's Gospel, New York 2017, 8f. Voor het algemene thema fundamentalisme en religie zie bijvoorbeeld: BUCHHOLZ, René, Falsche Wiederkehr der Religion: Zur Konjunktur des Fundamentalismus, Würzburg 2017.

72 SPONG, Bijbelse letterlijkheid, 7.

73 Zie BERGMANN, Werner, art. Handbuch der Judenfrage (Theodor Fritsch, 1887), in: HdA 7 (2013), 257–262, hier: 257, 261.

74 FRITSCH, Theodor, Handboek van de Joodse kwestie: De belangrijkste feiten voor de beoordeling van het Joodse volk, Leipzig [33] 1933, 546.

> [De katholieke kerk] staat en valt met het jodendom. […] Steeds weer komen we bij allerlei gelegenheden warme uitingen van sympathie tussen het jodendom en het katholicisme tegen. Deze sympathie mag […] niet worden opgevat als een religieuze belangstelling van het jodendom voor het katholicisme. Nee, het katholicisme is juist vanwege zijn bewust joodse grondslag de machtigste beschermende kracht van het jodendom.(75)

De hier minachtend bedoelde 'joodse grondslag' van de rooms-katholieke kerk verwijst concreet naar het Oude Testament. Daarin is Israël het uitverkoren volk van God. Dit werd in de christelijke theologiegeschiedenis meestal vastgehouden, zelfs door personen die fel tegen het jodendom ageerden, zoals de kerkvader Johannes Chrysostomos (†407):

> Als God de Joden had willen verstoten, dan had Hij niet uit hun midden de man gekozen aan wie Hij de verkondiging van het evangelie, het hele christendom met al zijn geheimen en de hele heilsorde van het Nieuwe Verbond had toevertrouwd. […]. '76)Het volk dat hij van tevoren had erkend', d.w.z. waarvan hij precies wist dat het geschikt was voor het (christelijke) geloof en het zou aanvaarden. (

Hoewel het joodse volk in meerderheid het christelijk geloof niet aanvaardde, stond voor Chrysostomus de status van Israël als het uitverkoren volk van God buiten kijf. Daarentegen veroordeelt het *Handbuch der Judenfrage* het Oude Testament in zijn geheel als "te joods" en radicaal. Deze strategie van kleinering gaat gepaard met een grove opwaardering van het Nieuwe Testament en een al even grove interpretatie van de figuur van Jezus:

> Wie Jezus alleen ziet als de lijdende, "het offerlam dat de zonden van de wereld draagt", begrijpt hem niet. Wij bewonderen en vereren in Jezus juist de grootste held en dapperste strijder die ooit heeft geleefd. [...] In onze huidige strijd tegen het jodendom kunnen we geen betere en sterkere bondgenoot hebben, omdat Jezus "in alles en iedereen het tegenovergestelde" van het jodendom leert. (77)

Jezus wordt door de volksbeweging bestempeld als 'bondgenoot', 'strijder' en 'held' en misbruikt voor een antisemitische politieke agenda die is gebaseerd op een zwakke, soms zelfs argumentloze constructie. Door grotendeels af te zien van de integratie van de religieus-historische feiten, stelt de volksbeweging Jezus voor als vijand van het jodendom. Het positioneren van Jezus als tegenpool van de joden kon echter voortbouwen op een theologische voorgeschiedenis en parallelle geschiedenis, die op haar beurt het hedendaagse joodse Jezusonderzoek negeerde. Zo brachten christelijke wetenschappers in de 19e en 20e eeuw, ondanks hun bijbelwetenschappelijke expertise en hun gedegen kennis van de bijbelse talen, onder verwijzing naar de evangeliën een Jezusliteratuur voort waarin de vraag naar de historische Jezus niet een "vraag naar 'Jezus de Jood' werd, maar [...] ronduit

---

75 Ibid., 256.

76 JOHANNES CHRYSOSTOMUS, In epistula ad Romanos, Negentiende preek, hoofdstuk 11, vers 1 (BKV 39, 80).

77 FRITSCH, Handbuch der Judenfrage, 65.

als vraag naar Jezus de 'anti-Jood' werd gesteld."[78] Zelfs Albert Schweitzer, die een ongetwijfeld baanbrekend onderzoek van *Reimarus naar Wrede presenteerde. Eine Geschichte der Leben-Jesu Forschung (*1906)([79] omdat hij een structureel probleem aan het licht bracht in het christelijke onderzoek naar het leven van Jezus – namelijk de projectie van de eigen idealen van protestants-liberale theologen in hun respectieve voorstellingen van Jezus – sloot echter joodse perspectieven op Jezus, zoals die van Moses Mendelssohn, Abraham Geiger of Leo Baeck, uit,[80] hoewel zijn vrouw Helene (1879-1957) overigens uit een joods gezin kwam. Het ontbreken van joodse perspectieven op Jezus vergemakkelijkte de antijoodse toegang tot Jezus Christus, omdat zijn persoon voor christenen niet werd weergegeven als iemand met een joodse identiteit. De discussie met het christelijke historisch-kritische Jezusonderzoek in het kielzog van de Verlichting en de moderniteit herinnert ons aan de misinterpretaties en gevolgen die mogelijk waren door het uitsluiten van joodse stemmen. Later wordt nader ingegaan op de tekortkomingen van het historisch-kritische Jezusonderzoek. ([81]

De bewering dat Jezus geen Jood was, komt overeen met het volksbeeld van een christendom dat bevrijd is van Joodse invloeden. Van een volks niet-Joodse Jezus naar een racistische constructie van een Arische Jezus onder het nazibewind was maar een kleine stap. Met verwijzing naar het antisemitische *handboek van de joodse vraag* moet worden vermeld dat dit staat in het referentiekader van de hedendaagse opvattingen van Adolf Hitler, waaruit hij onder andere zijn ideologische gedachtegoed voor *Mein Kampf* putte.[82]Zo schrijft hij daarin minachtend over *de* joden: "Zijn leven is werkelijk alleen van deze wereld en zijn geest is bijvoorbeeld innerlijk even vreemd aan het ware christendom als zijn wezen tweeduizend jaar eerder was aan de verheven stichter van de nieuwe leer zelf." [83]Uit deze regels spreekt het bekende polariserende vooroordeel dat joden materialistisch en op het hier en nu gericht zijn, terwijl christenen zich oriënteren op Jezus, d i e een op het hiernamaals gericht leven predikte. Dat er in het antieke jodendom t e n tijde van Jezus ook joodse groeperingen w a r e n d i e geloofden in e e n leven na d e d o o d

---

78 OSTEN-SACKEN, Peter von der, Jezus de Jood: tendensen, voordelen en grenzen van een nieuwe ' ' perceptie van de Nazarener, in: Kul 14 (1999), 132-147, hier: 139.

79 Pas sinds de tweede druk (1913) draagt Schweitzers werk de titel waaronder het tot op heden wordt uitgegeven: *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (Geschiedenis van het onderzoek naar het leven van Jezus).* Zie colofon en inhoudsopgave: SCHWEITZER, Albert, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen ([9] 2009 (in 1906 verschenen onder de titel: Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu Forschung) (= UTB für Wissenschaft Uni-Taschenbücher Theologie 1302).

80 Zie aldaar, 48.

81 Zie hiervoor deel II, hoofdstuk 1.3 'Wetenschap van het jodendom'.

82 Zie inleiding tot de kritische uitgave, in: HITLER, Adolf, Mein Kampf: Eine kritische Edition, uitgegeven in opdracht van het Institut für Zeitgeschichte door Christian Hartmann e.a., München/ Berlijn 2016, 9–84, hier: 57. Zie ook Hitlers complottheorieën van Theodor Fritsch tegen het "financiële jodendom" als oorzaak van de Eerste Wereldoorlog. Zie aldaar, 718 (noot 259).

83 HITLER, Adolf, Mein Kampf: Eine kritische Edition, uitgegeven in opdracht van het Instituut voor Hedendaagse Geschiedenis, München/Berlijn 2016, 799.

geloofden, of dat Jezus afkomstig was uit het Joodse volk, wordt ter wille van een ongenuanceerde polarisatie verzwegen. Juist is daarentegen, zoals de oudtestamenticus Georg Braulik schrijft, dat Jezus leefde en bad vanuit de Bijbel van Israël.[84] Een antisemitische tegenstelling tussen Jezus en 'het Joodse volk' wordt op basis van de in de evangeliën beschreven 'tempelreiniging':

> Natuurlijk maakte hij [Jezus] geen geheim van zijn houding ten opzichte van het Joodse volk en greep hij indien nodig zelfs naar de zweep om deze vijand van de mensheid, die ook toen zoals altijd in de religie alleen maar een middel zag om in zijn levensonderhoud te voorzien, uit de tempel van de Heer te verdrijven.[85]

Zoals in de kritische uitgave van "Mein Kampf" bij deze passage wordt uitgelegd, is de "tempel van de Heer" wel degelijk een joodse tempel, dus voor de joden en de joodse godheid. Als jood betreedt Jezus deze tempel, die het middelpunt was van het hele joodse leven in zijn tijd. [86]

De aanknopingspunten voor de constructie van een Arische Jezusfiguur komen niet uit de toenmalige wetenschappelijke theologie. Van het Wilhelminische keizerrijk [87] via de Weimarrepubliek [88] tot aan het nazi-bewind [89] was een Arische Jezus nauwelijks een onderwerp van academische theologie. Naast de volksbeweging, zoals exemplarisch aangetoond in *het Handbuch der Judenfrage*, zijn er nog andere voorlopers van een Arische Jezus. Het ideologeme van een niet-joodse Jezus komt voor het eerst voor bij Johann Gottlieb Fichte (1762-1817) in *Die Grundzüge des*

---

84 Zie BRAULIK, Georg, Wenn Gott versucht: Zur »Theodizee der Erprobung« im Alten Testa ment, in: Zeitschrift für Katholische Theologie (ZKTh) 141 (2019), 22–43, hier: 24.

85 HITLER, Mein Kampf, 799.

86 HITLER, Adolf, Mein Kampf: Eine kritische Edition, uitgegeven in opdracht van het Institut für Zeitge geschichte door Christian Hartmann e.a., deel 1, München/Berlijn 2016, 799.

87 Prominente Duitse vertegenwoordigers van een Arische Jezus tussen ongeveer 1870 en ongeveer 1918 zijn: Paul de Lagarde (1827-1891), Ernst Haeckel (1834-1919), Houston Stewart Chamberlain (1855-1927), Adolf Bartels (1862-1945) en Dietrich Eckart (1868-1923), Hitlers mentor. Zie LEUTZSCH, Martin, Der Mythos vom arischen Jesus, in: SCHERZBERG, Lucia (red.), Vergangenheitsbewältigung im französischen Katholizismus und deutschen Protestantismus, Pader , geboren in 2008, 173–186, hier: 176, 179.

88 Reinhold Seeberg was in de Weimarrepubliek de eerste protestantse universiteitstheoloog die de Arische Jezus als thema opnam in zijn weinig opgemerkte essay *Herkunft* uit 1918. In de katholieke universiteitstheologie was de Arische Jezus noch in die tijd, noch daarvoor een onderwerp van discussie. Zie LEUTZSCH, Martin, Karriere des arischen Jesus zwischen 1918 und 1945, in: PUSCHNER, Uwe/VOLLNHALS, Clemens (red.), Die völkisch-religiöse Bewegung im Nationalsozialismus: Eine Beziehungs- und Konfliktgeschichte, Göttingen (2) 2012 (= Schriften des Hannah-Arendt-Instituts Band 047), 195–217, hier: 204, 207f.

89 Tot nu toe zijn er acht gevallen bekend van universiteitstheologen in de directe invloedssfeer van het nationaalsocialisme die zich uitspraken voor een Arische Christus. Naast de katholieke theoloog Karl Adam zijn dat zeven protestantse theologen: Anton Jirku, Martin Dibe-lius, Theodor Odenwald, Walter Grundmann, Emanuel Hirsch, Carl Schneider en Georg Bertram. Zie aldaar, 210. – Over Karl Adam, die als 'moderne' hervormingstheoloog gold, zie: SCHERZBERG, Lucia, Katholische Reformtheologen in Deutschland und Frankreich, in: SCHERZ-BERG, Lucia (red.), Vergangenheitsbewältigung im französischen Katholizismus und deutschen Protestantismus, Paderborn 2008, 41–56.

huidige tijdperk van 1806 twijfelt aan "of Jezus uit het Joodse geslacht afkomstig is" [90]. Als negatief argument gebruikte hij de uiteenlopende stambomen van Jezus in het evangelie van Matteüs en Lucas.[91] Sinds de Franse oriëntalist Ernest Renan (1823-1892) in *Vie de Jésus* (1863) een "rassenzugehörigkeit" (rassenzugehörigkeit) van Jezus als onmogelijk te achterhalen bestempelde, maar tegelijkertijd een gemengde bevolking van Galilea ten tijde van Jezus uit Feniciërs, Syriërs, Arabieren en Grieken en Jezus zo ver mogelijk van het jodendom positioneerde, kon de stelling van een niet-joodse Jezus postvatten.[92] Richard Wagner (1813–1883) sloot zich hierbij aan.[93] Hij schreef in 1880 dat het "meer dan twijfelachtig [bleef] of Jezus zelf van joodse afkomst was, aangezien de inwoners van Galilea juist vanwege hun onzuivere afkomst door de joden werden veracht"[94].

De opkomende en zich versterkende moderne constructie van een niet-joodse Jezus kent naast de oude, antichristelijke legende, die Jezus' vader een Romeinse soldaat of niet-jood noemt,[95nog] een ander facet, dat tot op de dag van vandaag in esoterische kringen bestaat. We hebben het hier over de boeddhistische of Indiase Jezus.([96]) Niemand minder dan Arthur Schopenhauer (1788-1860) verdedigde in 1833 de verrassende opvatting dat het christendom Indiase wortels had en dat Christus een boeddha was die zelfverloochening als verlossende antwoord op het lijden in de wereld predikte.[97] Dit type boeddha-achtige Jezus met pessimistische Schopenhaueriaanse trekken werd rond 1870 afgedaan als te vrouwelijk, stil, zacht, soms zoetsappig, en vervangen door een agressiever, nationalistisch Jezusfiguur die beter aansloot bij het mannelijkheidsideaal van die tijd.[98] De katholieke universiteitstheoloog[99] Karl Adam (1876-1966) was voorstander van de verenigbaarheid van het katholicisme en het nationaalsocialisme. Hij

---

90 FICHTE, Johann Gottlieb, Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (1806), met een inleiding van Alwin Diemer, Hamburg 1978, 102f.

91 Zie LEUTZSCH, Karriere des arischen Jesus zwischen 1918 und 1945, 199.

92 Zie RENAN, Ernest, Das Leben Jesu (Het leven van Jezus) (= , Vie de Jésus), Berlijn [4] 1864 (Parijs 1863).

93 In 1848 betoogt Wagner dat Jezus weliswaar afstamde van het geslacht van David, maar dat deze op zijn beurt rechtstreeks afstamde van Adam, de 'nakomeling van God', en dat daarom in Jezus 'bovennatuurlijke krachten' ontwaakten. "Zo verwierp Jezus zijn afkomst van David: via Adam stamde hij af van God en waren zijn broeders nu allemaal mensen." WAGNER, Richard, Jesus von Nazareth: Ein dichterischer Entwurf, Leipzig 1914 (ontstaan in 1848) (= Insel-Bücherei nr. 106), 19.

94 WAGNER, Richard, Gesammelte Schriften und Dichtungen, Leipzig 1888, 231f.

95 Zie LEUTZSCH, Karriere des arischen Jesus zwischen 1918 und 1945, 199.

96 Zie DEZELFDE, Der Mythos vom arischen Jesus, 183 e.v.

97 Zie SCHOPENHAUER, Arthur, Zürcher Ausgabe: Werke in tien delen, Zürich 1977, X 419; IV 730f. DEZELFDE, Der handschriftliche Nachlass, uitgegeven door Arthur Hübscher, München 1985, deel IV/1, 166f. Over Schopenhauers band met de Indiase filosofie, zie: BARUA, Arati/ GERHARD, Michael/KOSSLER, Matthias (red.), Understanding Schopenhauer through the prism of Indian culture: Philosophy, religion, and Sanskrit literature, Berlijn/Boston 2013.

98 Zie LEUTZSCH, Karriere des arischen Jesus zwischen 1918 und 1945, 201.

99 Gerhard Kittel, Paul Althaus en Emanuel Hirsch zijn bekende protestantse universiteitstheologen die een verenigbaarheid van protestantisme en nationaalsocialisme voorstonden. Voor hun problematische opvattingen zie: ERICKSEN, Robert P., Theologen onder Hitler: het verbond tussen evangelische dogmatiek en nationaalsocialisme, München 1986.

herschreef de christologie voor een kerk van de 'sterken en gezonden'. [100] Zijn beeld van Jezus is daarbij masculinistisch en zijn beeld van vrouwen chauvinistisch:

> *Het uiterlijk* van Jezus moet buitengewoon innemend en aantrekkelijk, ja zelfs fascinerend zijn geweest. Toen een vrouw uit het volk plotseling in lofprijzing uitbrak: "Zalig is de schoot die U gedragen heeft en de borsten die U gevoed hebben" (Lc 11,27), dan verraadt het corrigerende antwoord van Jezus 'Zalig zijn zij die het woord van God horen en het naleven' (11,28) dat de vrouw naast de geestelijke voordelen van Jezus toch ook lichamelijke voordelen in gedachten had. ([101])

Een minachtende blik op vrouwen in combinatie met een zwakke exegetische argumentatie weerspiegelt Adams ideaalbeeld van mannelijkheid. Opvallend is dat, net als 'de Joden', hier 'de vrouw' in verband wordt gebracht met het lichamelijke en daarmee met het zondige. Tegen de antithese spreekt bij Adam echter zijn op Jezus geprojecteerde ideaalbeeld van mannelijkheid, dat naast een spiritueel aspect ook zijn sterke lichaam benadrukte. Dit klinkt als volgt:

> Zijn lichaam moet buitengewoon gehard zijn geweest. Dat blijkt al uit zijn gewoonte om 's morgens vroeg aan Zijn taken te beginnen. "[102])En 's morgens stond Hij heel vroeg op [...] en bad daar" (Mc 1,35). "Toen het dag werd, riep Hij Zijn discipelen bij zich en koos twaalf van hen uit" (Lc 6,13).(

Een psychologisante bijbelhermeneutiek leidt tot Adams conclusie over het belichaamde "mensgeworden heldendom"[103] in Jezus:

> Het doelgerichte mannelijke, het doortastende waarachtige, het strenge oprechte, kortom het heroïsche van Jezus' persoonlijkheid is het eerste wat [...] in zijn menselijke wezen opvalt.[104]

Adams menselijke Jezus lijkt in zijn vertelling eerder op een gekitscht mannenideaal van de nazi's dan dat hij door de overvorming of vervorming van de aardse Jezus zou voldoen aan de eisen van de kerkelijke leer van Chalcedon. Hoe Adam nog een verkeerde interpretatie van dogma's wist te geven, blijkt ook uit zijn beeld van Maria. Adam interpreteerde de in 1854 tot dogma verheven vrijheid van erfzonde van Maria (lat. *immaculata conceptio)* zodanig dat hij Maria losmaakte van haar genetische en etnische band met het jodendom.

> [E]s bewijst ons dat Jezus' moeder Maria in geen enkel fysiek of moreel verband stond met die lelijke aanleg en krachten die we veroordelen in de volbloed Joden. Door Gods genade is zij boven deze joodse erfelijke aanleg verheven, een bovenjoodse figuur. En wat voor de moeder geldt, geldt des te meer voor de menselijke natuur van haar zoon. ([105])

---

100 Zie SCHERZBERG, Katholieke hervormingstheologen in Duitsland en Frankrijk, 44.

101 ADAM, Karl, Jezus Christus, Augsburg [4] 1935, 100.

102 Ibid., 102.

103 Ibid., 108.

104 ADAM, Jezus Christus, 115.

105 DERS., Jezus de Christus en wij Duitsers (deel 1), in: Wetenschap en Wijsheid 10 (1943), 73–103, hier: 91.

De constructie van een niet-joodse Jezus als icoon van de volksbeweging tot een arische Jezus was met de nazi-heerschappij weliswaar niet ten einde gekomen[106], maar voor hun propaganda onbruikbaar geworden. Het ministerie van Propaganda va de nazi's vaardigde in 1938 een vertrouwelijk verbod uit aan de hoofdredacteuren van kerkelijke kranten om de raciale afkomst van Jezus in het openbaar te blijven bespreken, omdat het om een "intra-theologisch debat" ging dat alleen nog in "rassenkundige tijdschriften" met wetenschappelijke pretenties mocht worden gevoerd.[107] Martin Leutzsch, specialist op het gebied van het Arische Jezusbeeld, noemt twee redenen waarom Jezus onbruikbaar was als nazi-propagandasymbool. Enerzijds hoopte de in 1934 door de nazi-top gesteunde "Duitse geloofsbeweging" een religieus alternatief voor de christelijke kerken te worden, anderzijds hangt de regulering van 1938 samen met een breed verlies aan geloofwaardigheid van een Arische Jezus. Vooral op school en in de kerk kon met de ras-toebehorigheid van Jezus geen politiek worden bedreven, en dus waren racistische ideologieën in de kerk en de theologie ook na 1945 niet houdbaar. Anders was het met de hardnekkige antithese dat de God van het Oude Testament een andere was dan die van het Nieuwe Testament.[108] Dit volstrekt ontoereikende en denigrerende onderscheid tussen de godsbeelden gaat terug op een lange traditie en wordt daarom meteen rechtgezet met de allereerste Seelisberger-stelling van augustus 1947. Deze luidt: "Het moet worden benadrukt dat één en dezelfde God via het Oude en het Nieuwe Testament tot ons allen spreekt." Dit betekent, in tegenstelling tot de antithese, dat Jezus niet alleen nauw verbonden is met de God van het Nieuwe Testament, maar ook met die van het Oude Testament. Want de God van Israël is de God van Jezus.

Het programma van een 'ontjoodsiging' van Christus wordt tegengesproken door de tweede stelling van Seelisberg

b e r g , die slechts twee jaar na de Shoah werd geformuleerd:

> Er moet worden benadrukt dat Jezus werd geboren uit een joodse moeder uit het geslacht van David en het volk van Israël [...]. (Tweede stelling van Seelisberg, 1947)

5 'Instituut voor onderzoek naar de joodse invloed op het Duitse kerkelijk leven' (1939-1945)

Het door protestantse regionale kerken gesubsidieerde *Instituut voor Onderzoek naar de Joodse Invloed op het Duitse Kerkelijk Leven*, het zogenaamde Eisenacher "Entjudungs-institut" (1939-1945), voerde de meest radicale pseudowetenschappelijke krachttoer uit om het geloof van protestantse christenen te

---

106 In racistisch getinte subculturen leeft de Arische Jezus tot op de dag van vandaag voort: *de Mazdaznan-beweging, de Rozenkruisers, de Goden-Orden* en *de Christian Identity Movement.* Zie LEUTZSCH, Der Mythos vom arischen Jesus, 183f.

107 Zie LINDEMANN, Gerhard, "Typisch jüdisch" (Typisch joods): Die Stellung der Ev.-luth. Landeskirche Han-novers zu Antijudaismus, Judenfeindschaft und Antisemitismus 1919-1949, Berlijn 1998 (= Schriftenreihe der Gesellschaft für Deutschlandforschung Bd. 63), 766 (noot 133).

108 Zie LEUTZSCH, Karriere des arischen Jesus zwischen 1918 und 1945, 215, 217.

vervreemden.[109] Oorspronkelijk droeg het zelfs de titel *Instituut voor de uitbanning van de joodse invloed op het kerkelijk leven,* maar deze werd in 1940 door de directeur van het instituut, Walter Grundmann, gewijzigd om niet vooruit te lopen op het resultaat van het werk van het instituut.[110] Deze instelling, die tot doel had alle joodse banden met het christendom te verbreken, behoort waarschijnlijk tot de donkerste hoofdstukken van de protestantse kerkgeschiedenis. Het is verrassend dat ook enkele katholieke priesters ([111]tot de leden behoorden en dat er bovendien een soort buitenpost was in het Roemeense Hermannstadt-Sibiu. Daar werd het in Eisenach ontwikkelde kerkelijke propagandamateriaal ook in gemeenten en scholen gebruikt, zonder dat daar "noemenswaardig" eigen materiaal werd ontwikkeld.[112]

Als concrete voorbeelden van door de kerk uitgewerkt propagandamateriaal kunnen de volgende publicaties worden genoemd: een 'ontjoodst' Nieuwe Testament met de titel 'Die Botschaft Gottes' De boodschap van God) (113 (1940), een gezangboek met de titel 'Großer Gott wir loben dich' [114] (1941) en een 'jodenreine' catechismus met de titel

---

109 In aansluiting op de Verklaring van Godesberg, waarin een overeenstemming tussen het evangelische geloof en het nationaalsocialisme werd verklaard, ondertekenden op 4 april 1939 elf protestantse kerkbesturen (Altpreußische Union, Saksen, Nassau-Hessen, Sleeswijk-Holstein, Thüringen, Mecklenburg, Palts, Anhalt, Oldenburg, Lübeck en Oostenrijk) de oprichting van het 'Ontjoodsingsinstituut'. In 1941 had het instituut ongeveer 180 medewerkers (waaronder 24 universiteitsprofessoren van 14 protestants-theologische faculteiten, kerkelijke hoogwaardigheidsbeklederes en academisch 'jong talent'. Zie ARNHOLD, Oliver, art. ' Die Entjudung des religiösen Lebens (Walter Grundmann, 1939)', in: HdA 6 (2013), 174 e.v.

110 Zie HESCHEL, Susannah, Die Historiographie des Instituts zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben, in: SPEHR, Christopher/OELKE, Harry (red.), Das Eisenacher »Entjudungsinstitut«: Kirche und Antisemitismus in der NS-Zeit, Göttingen 2021 (= Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte Reihe B Band 82), 331–357, hier: 346.

111 SPICER, Kevin P., Hitler's Priests: Catholic Clergy and National Socialism, De Kalb, III. 2008, met name 154–202.

112 SCHUSTER, Dirk, Art. Institut zur Erforschung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben – Außenstelle Hermannstadt/Rumänien, in: Handbuch der völkischen Wissenschaften (2017), 1496–1501, hier: 1500.

113 INSTITUUT VOOR ONDERZOEK NAAR DE JOODSE INVLOED OP HET DUITSE KERKELIJKE LEVEN (red.), De boodschap van God, Weimar (uitgeverij: Deutsche Christen) 1940; DASS. (red.), Die Botschaft Gottes, Leipzig (commissiedrukkerij: Georg Wigand) 1940. Voor een gedetailleerde analyse van de 'Botschaft Gottes' zie: LORENZ, Elisabeth, Ein Jesusbild im Horizont des Nationalsozialis-mus: Studien zum Neuen Testament des 'Instituts zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben', in: WUNT II/440, proefschrift, Universiteit van Regensburg 2015, Tübingen 2017 (= Wetenschappelijke onderzoeken naar het ' ' Nieuwe Testament, 2e reeks 440).

114 INSTITUUT VOOR ONDERZOEK NAAR DE JOODSE INVLOED OP HET DUITSE KERKELIJKE LEVEN (red.), Großer Gott wir loben dich, Weimar (uitgeverij: Der neue Dom) 1941. In tegenstelling tot de catechismus en de 'Botschaft Gottes' is het gezangboek geen expliciete publicatie van het instituut. Het werd weliswaar door het instituut uitgegeven, maar kwam tot stand in nauwe samenwerking met de 'Nationalkirchliche Einigung' en aanverwante regionale kerken. Zie LORENZ, Ein Jesusbild im Horizont des Nationalsozialismus, 17 e.v., noot 63.

Titel "Duitsers met God" [115] (1941). Het doel van deze geschriften was om alle joodse elementen uit het christendom te verwijderen en een oppositie tegen het jodendom op te bouwen. Het 'christelijke' moest worden geconstrueerd als verenigbaar met het nationaalsocialisme. ([116])Binnen het 'Entjudungsinstitut' waren er eindeloze discussies over wat in het christendom eigenlijk 'joods' was. De interne discussies varieerden van het Oude Testament tot de Farizeeën, Jezus en Paulus, tot het messianisme. Zich bewust van de complexiteit van deze thema's had het "Ontjoodsingsinstituut" verschillende strategieën ontwikkeld voor een "Arisch" christendom. Het feit dat Paulus zichzelf als jood beschouwde (Fil. 3,5) werd simpelweg niet ter sprake gebracht. Met betrekking tot Jezus werd gepostuleerd dat hij geen
'rasjood' was en dat zijn boodschap vooral onder niet-joden verspreidde.[117] Het werk in Eisenach ging niet over een

> Loskoppeling van het christendom van het jodendom om puur religieus-theologische redenen. Zij [de initiatiefnemers] beschouwden zichzelf […] als een integraal onderdeel van de algemene politieke ontwikkeling, waaraan men vanuit ideologische en religieuze overtuiging moest bijdragen.[118]

Er waren geen interne of openbare debatten over het duidelijke standpunt ten aanzien van het jodendom "als een gewelddadige, gedegenereerde en bedreigende kracht die de vernietiging van het christendom nastreefde en achter de oorlog stond; Duitsland, zo verkondigde het instituut, voerde een defensieve, levensbedreigende strijd tegen de demonische joden".([119])Hoewel het "Entjudungsinstitut" intern geen eensgezinde mening kon vormen over wat in

---

115 Een digitale collectie van de geschriften van het "Entjudungsinstitut" wordt aangeboden door: Digitale collecties van het archief en de centrale bibliotheek van de Evangelische Landeskirche in Württemberg, Kirchenkampfschriften Eisenach, in: http://elk-wue.gbv.de/sammlungen/sammlungs liste/ (geraadpleegd op 22-11-2021).

116 Zie hierover: ARNHOLD, Oliver, "Entjudung" von Theologie und Kirche: Das Eisenacher "Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben" 1939-1945, Leipzig 2020 (= Christentum und Zeitgeschichte 6), 180–198.

117 Zie SCHUSTER, Dirk, Die Lehre vom "arischen" Christentum, proefschrift Freie Universi tät Berlin, Göttingen 2017, 246.

118 Ibid. 122. Het werk van het instituut staat ten dienste van de nationaalsocialistische ideologie als geheel: "Het onderzoek en de vormgeving van het instituut behoren niet tot een bepaalde geloofsrichting of religieuze groep, maar uitsluitend tot het vrome Duitse leven. In de Groot-Duitse strijd om het voortbestaan, die een strijd is tegen het wereldjodendom en tegen alle ontwrichtende en nihilistische krachten, reikt het werk van het instituut op zijn plaats de middelen aan om alle religieuze vervreemding binnen het Rijk te overwinnen en dient het het geloof van het Rijk. Zo vormt het een onderdeel van de oorlogsinspanning van de Duitse godsdienstwetenschap." GRUNDMANN, Walter: Voorwoord, in: DERS. (red.), Germanentum, Christentum und Judentum. Studien zur Erforschung ihres gegenseitigen Verhältnisses. Tweede deel. Verslag van de tweede werkbijeenkomst van het Instituut voor onderzoek naar de joodse invloed op het Duitse kerkelijk leven van 3 tot 5 maart 1941 in Eise , Leipzig 1942, zonder paginanummer, geciteerd naar: Ebd. 123.

119 HESCHEL, Susannah, The Aryan Jesus: Christian theologians and the Bible in Nazi Germany, Princeton, NY/Oxford 2008, 105. Zie met name hoofdstuk 2: "*The Institut for the Study and Eradication of Jewish Influence on German Church* Life" (67-105) en hoofdstuk 3 *"Projects of the* Institute" (106-165).

Het christendom was joods, zo bleek naar buiten toe uit hun geconstrueerde vijandbeeld van 'de joden'. De ambiguïteit met betrekking tot joodse elementen in het christendom moest dus op cruciale punten wijken voor een eenduidig standpunt ten opzichte van het jodendom. Dit wordt geïllustreerd door een uitspraak van Heinz Erich Eisenhuth (1903-1983), hoogleraar systematische theologie in Jena en supporter van het instituut, over het Oude Testament:

> Het Oude Testament is een uitdrukking van een vreemde rassenziel. Maar het is ook een uitdrukking van een religieuze houding. Religie is echter altijd meer dan een product van het ras; het is openbaring. In de documenten van de religieuze geschiedenis kunnen we God herkennen als de Vader die zijn kinderen leidt. Voor zover we deze sporen van de Vader-God, zoals Christus ons die verkondigt, in het Oude Testament vinden, kan het gelden. Maar omdat we sporen van de kennis van God als vader ook vinden in de documenten van de Germaanse godsdienstgeschiedenis, moet het Oude Testament voor ons religieus en pedagogisch worden vervangen door de Germaanse godsdienstbeleving. In het Oude Testament komen we een niet-christelijke godsdienst en een vreemd ras tegen. Daarom kan het Oude Testament niet langer de basis vormen voor onze verkondiging. ([120])

Bijgevolg zag het "Ontjoodsingsinstituut" in zijn bijbeluitgave "Die Botschaft Gottes" (De boodschap van God) volledig af van het Oude Testament. Het bevat onder andere een harmonisatie van de evangeliën, waarin geen van de stambomen van Jezus voorkomt; elke verwijzing naar Jezus als zoon van David, zijn geboorte in Bethlehem in Judea en de maagdelijke geboorte ontbreken, om maar enkele essentiële elementen te noemen. In overeenstemming met de rassenideologie van de nationaal-socialisten moest daarmee de joodse afkomst van Jezus([121])volledig in twijfel worden getrokken. De essentiële boodschap was dat Jezus' ouders en daarmee ook Jezus zelf geen joden waren, maar Galileeërs. De geboorteplaats van Jezus werd bewust verplaatst van het Joodse Bethlehem naar een Galileeë Bethlehem (naar Jos 19,15). Dat Jezus' vader Jozef de stad van David en daarmee Bethlehem in Judea als geboortestad had, werd

---

120 Evangelisches Zentralarchiv Berlin, 1/2834 (verslag van de conferentie van de landeskirchliche Referenten (referenten van de regionale kerken) over het Eisenacher Institut op 6 en 7 juli 1939), geciteerd naar: SCHUSTER, Dirk, Die Lehre v vom »arischen« Christentum, 88.

121 Walter Grundmann (1906-1976), sinds 1930 lid van de NSDAP, wiens promotor Gerhard Kittel was en die zonder habilitatie aan de universiteit van Jena tot hoogleraar Nieuw Testament en volkstheologie werd benoemd, was instituutsdirecteur in Eisenach. Net als in het 'Volkstestament' waren er in zijn monografie over Jezus geen verwijzingen naar een joodse Jezus. Hij stelde hem voor als een Galileeër die zich tegen het jodendom keerde. Hier volgen enkele voorbeelden van hoe Grundmann een niet-joodse Jezus uit Galilea construeerde uit zijn boek GRUNDMANN, Walter, Jesus, der Galiläer, und das Judentum, Leipzig 1940: "In Galilea hebben de Israëlieten en hun cultus zich niet kunnen doorzetten." (167) "De Joden hebben weliswaar altijd naar Galilea gestreefd, maar het land nooit stevig in handen gehad." (168) "De onderwerping van de Galileeërs aan de Joden vond plaats door gedwongen besnijdenis en gedwongen aanvaarding van de joodse religie." (169) "Als de Galileese afkomst van Jezus dus onbetwistbaar is, volgt daaruit op basis van de zojuist gegeven uiteenzetting dat hij hoogstwaarschijnlijk geen Jood was, maar veeleer etnisch behoorde tot een van de stromingen die in Galilea aanwezig waren. Dat hij, zoals de meeste Galileeërs, van huis uit joods was, maar dat hij zelf de joodse religie volledig had verworpen, hadden we al vastgesteld." (175).

122 De joodse onderzoeker Joseph Klausner schreef al dat Bethlehem in Galilea als geboorteplaats een hypothese was die geen 'solide basis' had. KLAUSNER, Joseph, Jezus van Nazareth: Zijn tijd, zijn leven en zijn leer, Berlijn 1930, 315f.

Er wordt ook niet vermeld dat Jezus op de achtste dag werd besneden. [123] Galilea zou na de Makkabese opstand gedwongen zijn tot het jodendom te bekeren, zo wordt beweerd, en daarom zouden Jezus' ouders weliswaar joden zijn geweest, maar niet naar 'ras'. Dit is een voorbeeld van racistische geschiedvervalsing. [124]

Voor het Duits-christelijke gezangboek werd op basis van 2336 liederen uit protestantse gezangboeken meer dan 70 procent verwijderd. Als uitsluitingscriterium gold voor de werkgroep die de "Richtlijnen voor de hervorming van het gezangboek" vaststelde:

"Liederen of coupletten moeten worden weggelaten 1.) die joods zijn in woord en gedachte, 2.) die uitgesproken dogmatisch zijn, 3.) die zoetsappig, smakeloos, zelfvernederend of poëtisch onmogelijk zijn."[125]

Bijgevolg werden liederen weggelaten waarin afzonderlijke woorden een verwijzing naar het Oude Testament of het jodendom bevatten, waaronder woorden als 'Halleluja', 'Hosanna', 'Abba', 'Sabbat' en 'Zion'; namen als 'Micha', 'David', 'Gideon',

Ook 'Elia', 'David' en 'Adam' mochten niet voorkomen. Tegelijkertijd moest Christus voldoen aan een 'Arisch-heroïsch ideaaltype' – onder dit uitgangspunt werden ook talrijke passieliederen, waarin een lijdende Christus pijn voelt, verwijderd. Het oorspronkelijk katholieke lied 'Großer Gott wir loben Dich' (Grote God, wij loven U), (*Te Deum, Laudamus Te)*, waarnaar het Duits-christelijke gezangboek is vernoemd, werd in de tweede strofe 'Zebaoth' veranderd in 'Herre Gott' en 'Heilig, Herr der Himmelsheere' werd 'Heilig, Herr der Kriegsheere'. ([126]H o e bizar sommige teksten werden aangepast om een verwijzing naar de joodse wortels van het christendom te vermijden, blijkt ook uit de zogenaamde "Volkskatechismus". Daar werd, naar het voorbeeld van de geboden en verboden van de Tien Geboden (vgl. Ex 20,2–17; Dtn 5,6–21), een eigen Dodeka-logos gecreëerd. In religieuze taal wordt onder andere opgeroepen om niet alleen vader en moeder te eren, maar ook de 'leider en meester' (11e gebod). Hier werd Hitler een quasi-religieuze verering toegekend en met het 12e gebod: 'Dien het volk met vreugde, met arbeid en opoffering! Zo wil God het van ons', werden de mensen opgevoed tot gehoorzaamheid en opofferingsgezindheid. De tien andere geboden bevatten nauwelijks inhoudelijke verwijzingen naar de geboden uit het Oude Testament. Noch over de sabbatrust, noch over de slavernij van Israël in Egypte is iets te lezen in de geboden van de "Volkscatechismus". In plaats daarvan werd de rassenideologie gepropageerd

123 Zie ARNHOLD, Oliver, Art. Botschaft Gottes (1940), in: HdA 6 (2013), 77–79, hier: 78f.

124 Zie SCHÄFER, Nadine/Kraus Wolfgang, Art. Institut zur Erforschung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben in Eisenach, in: Handbuch der völkischen Wissen schaften (2017), 1487–1493, hier: 1491.

125 Richtlijnen geciteerd naar: ARNHOLD, Oliver, art. Großer Gott wir loben dich, in: HdA 6 (2013), 245–247, hier: 246.

126 Lied nr. 133 in het Duits-christelijke gezangboek. Vgl. ARNHOLD, Oliver, art. Großer Gott wir loben dich, in: HdA 6 (2013), 245–247, hier: 245f.

en op de zuiverheid van het bloed (nr. 8).[127] De nationaal georiënteerde Dode-kalog van de Duitse christenen was een racistisch waardensysteem dat de tien geboden moest vervangen en daarmee alle verwijzingen naar het jodendom.

Het 'Ontjoodsingsinstituut' in Eisenach probeerde van 1939 tot 1945 alle banden tussen het christendom en het jodendom te verbreken. Een van de belangrijkste theologische continuïteiten tussen het Oude en het Nieuwe Testament wordt verwoord in de eerste stelling van Seelisberg:

> Het moet benadrukt worden dat één en dezelfde God via het Oude en het Nieuwe Testament tot ons allen spreekt. (Eerste stelling van Seelisberg, 1947)

6 Jezus en de Shoah – Een tentoonstelling tegen het vergeten en de kunst van het herinneren

De beschuldiging van godslastering is een van de meest rampzalige en, omdat ze theologisch niet te overtreffen is, waarschijnlijk ook een van de ergste christelijke beschuldigingen die ooit tegen 'de Joden' als collectief is geuit. Te veel christenen hebben deze concrete vorm van jodenhaat, die van generatie op generatie is doorgegroeid, geïnternaliseerd. Programmatisch kwam de beschuldiging van godslastering vroeg of laat op gewelddadige wijze tot uiting tegen joden. Dat dit soort anti-joodse sentimenten tot op de dag van vandaag voortduren en hoe diep de jodenhaat soms geworteld is, blijkt uit de vernieling van de tentoonstelling *Gegen das Vergessen (Tegen het vergeten)* van Luigi Toscano in 2019. Daarbij werden de oversized portretten van overlevenden van de nazi-vervolging, die op de centrale Ringstraße in Wenen waren tentoongesteld, verscheurd. Onbekenden versneden hun gezichten en bekladden de tentoonstelling met hakenkruizen en jodenhatende leuzen, waaronder de perfide tekst met de vergelijking "1 Jezus= t 6.000.000 joden".[128] Dat "de Joden", in een bewuste collectieve toeschrijving, Jezus zouden hebben vermoord, is oorspronkelijk een christelijk antisemitisch en dus religieus vooroordeel. Voor het eerst werd de collectieve beschuldiging van "godslastering" aan het adres van de Joden geuit in de paaspreek van bisschop Melito van Sardes (ca. 170) in Klein-Azië.

---

127 De opsomming van de Twaalf Geboden lijkt op het eerste gezicht onschuldig, maar mondt uit in een leiderschapscultus en zelfopoffering voor het nationaalsocialisme: «1. Eer God en vertrouw Hem met heel je hart! 2. Zoek de stilte voor God! 3. Vermijd alle hypocrisie! 4. Heilig zijn je lichaam en leven! 5. Heilig zijn uw bezit en eer! 6. Heilig zijn de waarheid en de trouw! 7. Eer uw vader en moeder, wees uw kinderen helper en voorbeeld! 8. Houd het bloed zuiver en het huwelijk heilig! 9. Bewaar en vermeerder het erfgoed van uw voorouders! 10. Wees altijd bereid te helpen en te vergeven! 11. Eer uw leiders en meesters!
12. Dien het volk met vreugde, met arbeid en opoffering! Dat is wat God van ons verlangt. INSTITUUT VOOR ONDERZOEK NAAR DE JOODSE INVLOED OP HET DUITSE KERKELIJKE LEVEN (uitg.), Duitsers met Gott: Ein deutsches Glaubensbuch (God: een Duits geloofsboek), Weimar (uitgeverij: Deutsche Christen) 1940, 91.

128 Zie TÜCK, Jan-Heiner, Die fragile Autorität der Opfer (uitgave 1 juli 2019), in: https://www.feinschwarz.net/die-fragile-autoritaet-der-opfer/ (geraadpleegd op 28-11-2021). Voor bronvermelding zie: ORF, Hakenkreuze auf Bildern von NS-Opfern (uitgave 22 mei 2019), in: https://wien.orf.at/m/v2/news/stories/2982950/ (geraadpleegd op 7 juni 2022).

Aantoonbaar: "De Heer is onteerd! God is vermoord. De koning van Israël is uitgeroeid door Israëlitische handen."[129] Dit religieuze vooroordeel blijft bestaan in politiek extreemrechtse en christelijk fundamentalistische kringen en in academische theologische kringen die hier kritisch tot afwijzend tegenover staan. Ook een steeds seculierder wordende samenleving draagt vaak onbewust religieuze vooroordelen met zich mee, zelfs als de algemene basiskennis over religieuze vormen en inhoud sterk afneemt. Aleida Assmann stelt hierover treffend: "[het culturele geheugen] heeft een langdurige, potentieel eeuwenlange tijdshorizon".[130] Om het verwijt van "godslastering" te voorkomen, is het noodzakelijk om zowel religieuze als niet-religieuze bevolkingsgroepen basiskennis over religie bij te brengen aan de hand van de bevindingen van verschillende onderzoeksdisciplines.

De tentoonstelling *Gegen das Vergessen (Tegen het vergeten)* was zo opgezet dat zowel de toeschouwers als degenen die de portretten hadden beklad, de overlevenden van de Shoah recht in de ogen moesten kijken. De perfide tekst, waarin wordt gesteld dat zes miljoen Joden 'omwille van Jezus' zijn vermoord, bevat niet alleen stereotypen waarin Joden worden belasterd als 'Christusmoordenaars' en 'Godsmoordenaars', maar getuigt ook van onwetendheid of ontkenning van het joodse karakter van Jezus. De vergelijking "1 Jezus = 6.000.000 joden" is niet alleen een antisemitische interpretatie van de Shoah, maar geeft ook de invloed weer van een beeld van Jezus of Christus zonder enige verwijzing naar het joodse karakter van Jezus. Dit antisemitische incident in Wenen toont een niet te onderschatten continuïteit tussen een diepgeworteld christelijk antijudaïsme en het moderne antisemitisme. Jezus wordt vernederd door de joodse slachtoffers en overlevenden van de Shoah, doordat het bewustzijn van hun gemeenschappelijke joodse identiteit niet wordt gedeeld.

Kennis over de joodse wortels van het christendom helpt om in de samenleving en de kerk een uitgesproken westerse manier van denken over Jezus te corrigeren ten gunste van zijn joodse identiteit. Dit is zeker ook een maatschappelijke taak van de theologie. Dat een indrukwekkende verandering van perspectief vanuit artistiek oogpunt mogelijk is in een overwegend joodse samenleving, bleek in 2016/17 uit de tentoonstelling *Behold the Man: Jesus in Israeli*

---

129 OSTEN-SACKEN, Peter von der, Moordaanklacht en doodvonnis: realiteit, religie en retoriek in de preek van Melito 'Over het Pascha', in: DOERING, Lutz (red.), Judaistik und neutesta-mentliche Wissenschaft: Standorte – Grenzen – Beziehungen, Göttingen 2008 (= Forschun-gen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments Bd. 226), 334–357, hier: 347. Zie ook: COHEN, Jeremy, Christ Killers: The Jews and the Passion from the Bible to the Big Screen, New York 2007, 55–70.

130 ASSMANN, Aleida, Der lange Schatten der Vergangenheit: Erinnerungskultur und Geschichtspolitik, München 2006, 35.

Kunst in het Israël Museum in Jeruzalem, samengesteld door Amitai Mendelsohn.[131] Onder de talrijke tentoongestelde stukken bevond zich een serie houtsneden met de titel "6.000.001" was gewijd aan de Shoah. [132] Op een van deze houtsneden is te zien hoe Jezus aan de hand van een nazi van het kruis wordt getrokken en naar een lange rij kinderen en volwassenen wordt gestuurd, die naar de dood leidt. De afbeelding uit 1967 is van de kunstenaar Moshe Hoffman (1938-1983), een overlevende van de Shoah, die aan de 6.000.000 vermoorde joden nog een joods slachtoffer toevoegt: Jezus. Hoffman interpreteerde de kruisdood van Jezus aan de hand van de afbeelding in zijn autobiografie als volgt: "."[133]De 'Ene' staat voor de dood van de goddelijkheid en het verdwijnen van het geloof in de mens, zowel joods als christelijk(

Het passieverhaal is een van de grootste verhalen die de wereld kent. Om ervoor te zorgen dat het niet alleen de christelijke hoop op de wederopstanding levend houdt, maar ook degenen beschermt die erdoor zouden kunnen worden geschaad, sluiten we af met de zevende stelling van Seelisberg:

> Het moet worden vermeden om het passieverhaal zo weer te geven alsof alle joden of alleen de joden belast zijn met de schande van de moord op Jezus. […] (Zevende stelling van Seelisberg, 1947)

7 Samenvatting

Aan de hand van verschillende voorbeelden werd in deze inleiding op exemplarische wijze aangetoond hoe het christendom antijudaïsme kon voortbrengen en deels zelfs bevorderde. Zo is bijvoorbeeld Nirenbergs geest-vlees-antithese bedoeld om een van de vele christelijke antijoodse motieven in het westerse denken aan te tonen. De katholieke theoloog en judaïst Clemens Thoma (1932-2011) stelde dat antijudaïsme steeds weer 'sporadisch' kan oplaaien en kan leiden tot een
"levensbedreigende virulentie" voor joden kan leiden, maar dat antijudaïsme "binnen het christendom nooit een *continue* doctrine is geworden en evenmin tot *continu* gedrag" [134]. Er bestaat in feite niet zoiets als een dogmatisch vastgelegde antithese tussen geest en vlees of een leer van de joodse "Christusmoord" of "godsmoord", in tegenstelling tot bijvoorbeeld een incarnatietheologie. Wel kan zowel de antithese tussen geest en vlees als de
"beschuldiging van godsmoord", die als identiteitsbepalende toegangspoort voor het christelijke

---

131 Zie de tentoonstellingscatalogus: MENDELSOHN, Amitai, Behold the Man: Jesus in Israeli Art, Jeruzalem 2017; The Israel Museum, Behold the Man: Jesus in Israeli Art, (tentoonstelling: 22-12-2016–16-4-2017), Jeruzalem, in: https://www.imj.org.il/en/exhibitions/behold-man (geraadpleegd op 9-12-2021).

132 Zie ook: HOMOLKA, Walter, Der Jude Jesus – Eine Heimholung, Met een voorwoord van Jan-Heiner Tück, Freiburg i. Br. 2020, 13–15.

133 HOFFMAN, Moshe, geciteerd naar: The Israel Museum, Behold the Man: Jesus in Israeli Art, (tentoonstelling: 22-12-2016–16-4-2017), Jeruzalem, in: https://www.imj.org.il/en/exhibitions/behold-man (geraadpleegd op 9-12-2021).

134 THOMA, Das Messiasprojekt, 195.

Samenvatting

Antijudaïsme was historisch gezien duidelijk aanwezig in het theologische denken. Hier ligt de crux: ook al was antijudaïsme geen expliciete theologische leer, toch bevorderden de christelijke theologie en vroomheidstraditie denkstructuren en realiteiten die antijudaïsme niet alleen niet verhinderden, maar juist mogelijk maakten. Antijudaïsme is daarom, zoals de katholieke exegeet Hubert Frankemölle zei, een "structureel probleem van de kerk" ([135]) maar niet alleen van de katholieke kerk.

Het nauwgezette werk om alle joodse elementen uit de protestantse kerktraditie te verwijderen, zoals dat werd uitgevoerd door het 'Entjudungsinstitut' (instituut voor ontjoodsiging) in Eisenach, en dat bijzonder radicaal was door het schrappen van het hele Oude Testament, had uiteindelijk tot doel alle joodse banden met de kerk te verbreken en zou de ontbinding van de bestaande christelijk-protestantse identiteit hebben geaccepteerd. Het 'Ontjoodsingsinstituut' toont in extreme vorm aan dat antijudaïsme onverenigbaar was met de persoon en de boodschap van Jezus. Als het theologisch niet mogelijk is om te verwijzen naar Jezus Christus als geboren Jood of zelfs naar de historische Jezus als Jood, dan kan er ook geen sprake zijn van christelijke theologie, maar alleen van een zichzelf ontmaskerende ideologie. Omgekeerd onderstreept de propaganda van het "Ontjoodsingsinstituut" de theologische onverenigbaarheid van het christendom en de jodenhaat. Deze onverzoenbaarheid geldt niet alleen voor een protestantse kerkelijke traditie die door de nationaalsocialistische propaganda is ontvormd, maar in het algemeen voor elk christelijk antijudaïsme. "[136]Een van de belangrijkste kerkelijk-theologische taken bestaat [...] vandaag de dag in een positieve, onbevooroordeelde herdefiniëring van de relatie tussen christenen en joden, zodat Israël subject van zijn geschiedenis blijft"(

*G*rosso *modo* kan worden vastgesteld dat christelijke theologen vóór de Shoah niet of nauwelijks ingegaan op dit structurele probleem. Daaronder viel ook het bewust uitsluiten van joodse perspectieven op Jezus uit de theologie: hun integratie moet in dit werk juist bijdragen aan de oplossing van het genoemde structurele probleem. De theologische noodzaak om Jezus' joods-zijn onder ogen te zien en de nauwe band tussen jodendom en christendom te benadrukken om antijudaïsme in de kerk en in de samenleving te bestrijden, wordt in 1947 met verstrekkende kerkelijke en maatschappelijke gevolgen opgenomen in de *Tien Thesen van Seelisberg*. In even eenvoudige als precieze bewoordingen vormen de stellingen de basis voor een nieuwe relatie tussen joden en christenen na de Shoah.

---

135 Zie FRANKEMÖLLE, Hubert, Christen und Juden gemeinsam ins dritte Jahrtausend? (Christenen en joden samen het derde millennium in?), in: DERS. (red.), Christen und Juden gemeinsam ins dritte Jahrtausend: "Das Geheimnis der Erlösung heißt Erinnerung" (Christenen en joden samen het derde millennium in: "Het geheim van de verzoening tussen de twee volkeren van de God van Israël. Verlossing betekent herinnering"), Frankfurt a. M./Paderborn 2001, 273-297, hier: 282.

136 Zie MINZ, Karl-Heinz, art. Antijudaismus/Antisemitismus, in: Lexikon der Religionen (1992), 27 e.v., hier: 28.

I De conferentie van Seelisberg (1947) – het begin van een joods-christelijk succesverhaal

Dit hoofdstuk schetst eerst de historische context en de belangrijkste historische mijlpalen van de Seelisberg-conferentie, die in 1947 in Zwitserland, in het kanton Uri, plaatsvond als "spoedconferentie ter bestrijding van antisemitisme".[1] Aan deze conferentie namen joodse en christelijke deelnemers deel, vertegenwoordigers van de VN en andere nationale en internationale organisaties. Zij waren verenigd in de gezamenlijke strijd tegen de jodenhaat. In een tweede stap volgt een theologische accentuering aan de hand van het baanbrekende voorbeeld van *de Tien Theses van Seelisberg,* waarin een duidelijke afwijzing van antisemitisme in kerk en theologie werd geformuleerd. Met de tweede stelling stemden de christelijke deelnemers er ook voor om in de toekomst het joodse karakter van Jezus te benadrukken. De *tien stellingen van Seelisberg,* die grotendeels teruggaan op de Franse historicus en antisemitismeonderzoeker Jules Isaac (1877-1963), vormen het fundament voor de moderne joods-christelijke dialoog na de Shoah. Zij hebben de impuls gegeven die heeft geleid tot een fundamentele heroverweging van de houding van de kerk ten opzichte van joden. Na een hoofdstuk over de theologische betekenis van de conferentie van Seelisberg sluit het eerste hoofddeel in plaats van een conclusie met een korte receptiegeschiedenis van de tien stellingen, waarin uitspraken over het joods-zijn van Jezus in aanmerking worden genomen.

Hieronder wordt aan de hand van de Seelisberg-conferentie aangetoond dat de interreligieuze discussie over controversiële religieus-theologische thema's (de 'godslastering' en 'Jezus als Jood') de joods-christelijke betrekkingen heeft verbeterd. Enerzijds wordt duidelijk gemaakt dat de tien stellingen van Seelisberg vanwege de omstandigheden waarin ze tot stand zijn gekomen en hun succesvolle geschiedenis vooral de joods-katholieke betrekkingen hebben versterkt en dat ze bovendien een onmisbare bijdrage leveren aan het theologisch onderzoek naar antisemitisme.

---

1 Het eerste hoofdstuk bevat de basisliteratuur over de conferentie van Seelisberg: LENZEN, Verena, Art. Seelisberg, in: EJCRO (2020) [DOI: 10.1515/ejcro.8603592]; AHRENS, Jeho-schua, Gemeinsam gegen Antisemitismus – Die Konferenz von Seelisberg (1947) revisited: Die Entstehung des institutionellen jüdisch-christlichen Dialogs in der Schweiz und in Kon-tinentaleuropa, Berlijn/Münster (= Forum Christen und Juden 19); RUTISHAUSER, Christian M ., The 1947 Seelisberg Conference: The Foundation of the Jewish-Christian Dialogue, in: SCJR 2/2 (2008), 34–53 [DOI: 10.6017/scjr.v2i2.1421].

1 Historische achtergrond, kerncijfers en personen

Twee jaar na het einde van de Tweede Wereldoorlog en daarmee ook van de nationaalsocialistische massamoord op de Europese joden, vond in 1947 de naar haar vergaderplaats genoemde *Seelisberg-conferentie* plaats.[2] De conferentie stelde zich tot dringende taak het antisemitisme op alle politieke, maatschappelijke en kerkelijke niveaus te bestrijden. Het feit dat ook direct na de ramp van de Shoah nog steeds een "ongebroken aanwezigheid van een antisemitische mentaliteit"([3]) heerste in het door oorlog getekende Europa, was voor Europese en Amerikaanse, joodse en christelijke partners aanleiding om doelgerichte, oplossingsgerichte en praktische maatregelen ter bestrijding van antisemitisme uit te werken. Naast de officiële titel *International Conference of Christians and Jews* draagt de conferentie daarom ook de naam *International Emergency Conference on Anti-Semitism*([4]). De conferentie vond plaats van 30 juli tot 5 augustus in het *Grand Hôtel Kulm en Sonnenberg* in Seelisberg. Onder het hotelcomplex ligt *de Rütli,* een plek die een belangrijke rol speelt in het Zwitserse nationale bewustzijn.[5] In navolging van de "wieg van Zwitserland" werd Seelisberg na de Tweede Wereldoorlog "de wieg van de religieuze dialoog" genoemd.[6] Aan de conferentie namen destijds ongeveer 70 joodse, protestantse en katholieke mannen en vrouwen uit 19 verschillende landen deel. Ondanks de interreligieuze en interconfessionele oriëntatie was de Seelisberg-conferentie "geenszins bedoeld als een religieus-theologische dialoogbijeenkomst". Ze had een "duidelijk (maatschappelijk) politiek doel"([7]), namelijk het bestrijden van antisemitisme op alle niveaus van de samenleving

---

2 De orthodoxe rabbijn Jehoschua Ahrens heeft het verloop, de voorgeschiedenis en de gevolgen van de Seelisberg-conferentie gedetailleerd onderzocht. Voor een nauwkeurige historische weergave zie daarom: AHRENS, Gemeinsam gegen Antisemitismus – Die Konferenz von Seelisberg (1947) revisited.

3 LENZEN, Verena, Van Seelisberg naar Rome: De joods-christelijke dialoog in Zwitserland in internationaal perspectief, in: JEGGLE-MERZ, Birgit/SCHENKER, Adrian/WOLF, Jean-Claude (red.), Joden en christenen in dialoog, Freiburg Zwitserland 2016 (= Theologische Berichte 36), 36–52, hier: 38.

4 In de landenrapporten van de afgevaardigden, die speciaal voor de conferentie waren opgesteld over de levensomstandigheden van de joodse bevolking in het naoorlogse Europa en in Seelisberg werden verspreid, wordt de conferentie ook *International Emergency Conference to Combat Antisemitism* genoemd.

5 De *Rütli* is een bergweide die behoort tot de gemeente Seelisberg. Volgens de legende ontstond daar de "wieg van Zwitserland" door een bondgenootschap tussen de drie oorspronkelijke kantons Uri, Schwyz en Unterwalden (tegenwoordig Obwalden en Nidwalden). De Rütli werd vooral in het Duitstalige gebied bekend door Friedrich Schillers drama *Wilhelm Tell* (1804).

6 Zie ook: LENZEN, Verena, Seelisberg als wiege des Religionen-Dialogs: Interview met Dave Schläpfer, in: uniluAKTUELL, het tijdschrift van de Universiteit van Luzern/53 (2015), 1–3.

7 AHRENS, Samen tegen antisemitisme – De conferentie van Seelisberg (1947) revisited, 152.

te bestrijden.[8] De formulering "op alle niveaus" omvatte ook de kerken. Omdat de Amerikaanse partners zich tegenover hen uiterst terughoudend opstelden als medestrijders in de strijd tegen antisemitisme, werden echter slechts enkele geestelijken uitgenodigd. Volgens het Amerikaanse standpunt was de expertise op het gebied van pedagogiek en onderwijs veel belangrijker voor de bestrijding van antisemitisme dan die van vertegenwoordigers van de theologie en de kerk. De lage verwachtingen ten aanzien van hen kwamen ook tot uiting in het feit dat slechts één van de vijf commissies([9]) die met de bestrijding van religieus antisemitisme waren belast (commissie III, "Het werk van de kerken"), door de Amerikanen, die de financiële lasten van de conferentie droegen, werd belast met deze taak. Vanuit hun oogpunt was het bovendien niet in te schatten in hoeverre christelijke geestelijken, waaronder ook joodse bekeerlingen, nog steeds vasthielden aan het beladen thema van de "jodenmissie". Dit voorbehoud, dat tijdens de planning van de conferentie voor controverse zorgde, kwam tijdens de conferentie zelf niet specifiek aan de orde. Daar concentreerde men zich op de bestrijding van antisemitisme.[10] Ook de Britse antisemitismeonderzoeker James Parkes (*Council of Christians and Jews,* CCJ), die bij de voorbereiding betrokken was, had uitdrukkelijk bedenkingen bij het uitnodigen van theologen en geestelijken. Dat de Seelisberg-conferentie nu juist door de religieus-theologische commissie tot een succes werd, omdat daarin de juiste aanzetten werden gegeven voor de bestrijding van het christelijk

---

8 Dat ook orthodoxe christenen aan de Seelisberg-conferentie hebben deelgenomen, zoals Victoria Barnett beweert, lijkt op een misverstand te berusten. Zoals uit het onderzoek van Ahrens blijkt, was Charalambos Frangistas, hoogleraar rechtsgeleerdheid in Thessaloniki en voormalig gouverneur-generaal van Centraal-Macedonië, weliswaar uitgenodigd, maar heeft hij niet aan de conferentie deelgenomen. Dat in Seelisberg (resolutie, commissie IV) religieuze leiders, ook uit de (Grieks-)orthodoxe kerk, expliciet werden opgeroepen om antisemitisme te bestrijden door middel van vriendschappelijke contacten tussen joden en christenen, is waarschijnlijk terug te voeren op de joodse conferentiedeelnemer Alfred Cohen, die afkomstig was uit Griekenland. Van 1947 tot 1954 was hij directeur van *de Dienst voor Juridische en Diplomatieke Bescherming van Vluchtelingen* bij de VN. Zie BARNETT, Victoria, Seelisberg: An Appreciation, in: SCJR 2/2 (2008), 54–57, hier: 56 [DOI: 10.6017/scjr.v2i2.1422]; AHRENS, Gemeinsam gegen Antisemitismus – Die Konferenz von Seelisberg (1947) revisited, 141, 181; INTERNATIONALER RAT VON CHRISTEN UND JUDEN (red.), Der
antisemitisme, 30.

9 Commissie I boog zich over een analyse van de vraag hoe antisemitisme bestreden kan worden, met name door middel van algemene mondiale normen, ondersteund door de VN en door middel van voorlichting. Er werden fundamentele maatregelen uitgewerkt die moeten leiden tot echte gelijkheid van joden in de samenleving. Bovendien sprak men zich uit voor een Joodse staat in Palestina. Commissie II richtte zich volledig op onderwijs en opvoeding onder leiding van de UNESCO. Commissie IV en V werkten juridische voorstellen uit voor wetgeving, restitutie en de kwestie van de *ontheemden*. Voor de exacte deelnemers aan de commissies, hun discussies en resultaten, zie: AHRENS, Gemeinsam gegen Antisemitismus – Die Konferenz von Seelisberg (1947) revisited, 154–184, 268.

10 Zie AHRENS, Gemeinsam gegen Antisemitismus – Die Konferenz von Seelisberg (1947) revisited, 126–129. Voor de terughoudende houding ten aanzien van het uitnodigen van geestelijken, zie: Ibid. 133–136.

die werden geformuleerd, moet de Amerikaanse medeorganisatoren hebben verrast. [11]

Toen in de zomer van 1947 de conferentie van Seelisberg begon, kwamen daar mensen bijeen die "het lijden en de ontberingen onder het fascisme en de jodenvervolging in hun volle omvang hadden leren kennen"[(12)]. Het doel van de conferentie lag duidelijk in de toekomstige realisatie van maatregelen ter bestrijding van antisemitisme, maar alleen al het feit dat "de deelnemers elkaar leerden kennen en respecteren [...] is een succes waarvan de waarde niet hoog genoeg kan worden ingeschat"[(13)].

1.1 Voorbereiding: van Oxford naar Seelisberg

De beslissende stap voor de internationale conferentie in het Zwitserse Seelisberg werd gezet in 1946 tijdens een (voor)conferentie in het Engelse Oxford. Het was de eerste internationale conferentie ooit tussen joden en christenen, die "de inhoudelijke, organisatorische en [...] persoonlijke voorwaarden schepte voor internationale samenwerking, zonder welke een Seelisberg-conferentie met haar verstrekkende, bijna revolutionaire besluiten niet mogelijk zou zijn geweest".[14] De conferentie van Oxford stond onder het motto "Freedom, Justice and Responsibility" [15] en werd voorbereid door Amerikaanse en Britse partijen, aangezien er in deze landen al nationale geïnstitutionaliseerde vormen van joods-christelijke verenigingen bestonden die onderling internationale contacten onderhielden. In de VS was dat de in 1927/28 opgerichte *National Conference of Christians and Jews (*NCCJ). De presbyteriaanse predikant Everett Ross Clinchy (1896-1986), de eerste voorzitter van deze organisatie, was later ook een van de belangrijkste voorbereiders van de Seelisberg-conferentie en maakte deel uit van de conferentieleiding.[16] De NCCJ werd opgericht als tegenwicht tegen het militante racisme van de Ku Klux Klan in de VS, die de Afro-Amerikaanse, katholieke en ook joodse bevolking bedreigde.[17] Bovendien was de oprichting een reactie op de antikatholieke polemieken die gericht waren tegen de allereerste katholieke presidentskandidaat van een van de twee grote partijen, de democraat Alfred Emanuel

---

11 Zie aldaar, 269.

12 INTERNATIONAAL RAAD VAN CHRISTENEN EN JODEN (uitg.), Der Antisemitismus, 8.

13 Ibid., 9.

14 AHRENS, Samen tegen antisemitisme – De conferentie van Seelisberg (1947) revisited, 110.

15 Het motto was geïnspireerd op een toespraak van de Amerikaanse president Franklin D. Roosevelt uit 1941. De vier punten ervan moesten in essentie de oorlogsinspanningen rechtvaardigen: vrijheid van meningsuiting, vrijheid van godsdienst, vrijheid van economische nood en vrijheid van geweld. Zie ibid., 84.

16 Zie AHRENS, Gemeinsam gegen Antisemitismus – Die Konferenz von Seelisberg (1947) revi sited, 75–83.

17 Zie RUTISHAUSER, Christian M., Christlichen Glauben denken: Im Dialog mit der jüdischen Tradition, Wenen 2016 (= Forum Christen und Juden 15), 20–31, hier: 21.

Smith (genaamd Al Smith), die uiteindelijk in 1928 de verkiezingen verloor van de Republikein Herbert Hoover. [18] In Groot-Brittannië was het het in 1942 opgerichte *Council of Christians and Jews* (CCJ), dat voortkwam uit decennia van joods-christelijke samenwerking. Hun eerste secretaris, de methodistische predikant William W . Simpson, kortweg Bill Simpson genoemd, speelde een belangrijke rol bij de organisatie van de Oxford-conferentie en was later, naast de Zwitser Pierre Visseur, een van de twee secretarissen en medeorganisatoren van de Seelisberg-conferentie. Al tijdens de oorlog wisselden de nationale organisaties ideeën uit over een internationale versterking van de joods-christelijke samenwerking na de oorlog, waarmee de Oxford-conferentie op internationaal niveau de eerste stap zette.[19] Bij de opening van de conferentie werd een welkomstwoord voorgelezen van de Britse premier Clement Attlee, die vanwege de gelijktijdige vredesconferentie in Parijs verhinderd was, maar de bijeenkomst steunde omdat hij vond dat de toenemende antisemitisme en de wanhopige situatie van de joodse bevolking in Europa dringend een oplossing vereisten. De avondbijeenkomst met openbaar debat in *het Friend's House* van de Quakers in Londen werd bijgewoond door ongeveer 1500 tot 2000 gasten. Voor de conferentie zelf waren ongeveer 150 deelnemers uitgenodigd, maar alleen delegaties uit landen ([20)]die zich tijdens de Tweede Wereldoorlog neutraal hadden opgesteld of aan de zijde van de geallieerden hadden gevochten. Uit Zwitserland waren leden ([21)vanaanwezig de in april 1946 opgerichte *Christelijk-Joodse Werkgroep (*CJA), die was voortgekomen uit de georganiseerde confessionele vluchtelingenhulp tijdens de Tweede Wereldoorlog. De werkgroep was vertegenwoordigd door haar oprichter en voorzitter, ingenieur Erich Bickel, die aan de ETH in Zürich doceerde. Op de conferentie in Oxford nam de protestant Bickel het vanuit het oogpunt van het Brits-Amerikaanse organisatiecomité belangrijkste voorzitterschap op zich, namelijk dat van commissie I, die zich bezighield met het fenomeen van de "spanningen tussen afzonderlijke groepen".([22)] De commissie stelde met betrekking tot het fenomeen van de groepsconflicten vast dat deze

18 Zie SLAYTON, Robert A., Empire Statesman: The Rise and Redemption of Al Smith, New York 2001, 304.

19 Zie AHRENS, Gemeinsam gegen Antisemitismus – Die Konferenz von Seelisberg (1947) revi sited, 79.

20 De deelnemers kwamen uit Groot-Brittannië, de VS, Australië, Canada, Tsjecho-Slowakije, Denemarken, Frankrijk, Nederland, Palestina, Zuid-Afrika, Zweden en Zwitserland. Als deelnemers uit Duitsland moeten de twee verzetsstrijders pastoor Hermann Maas (Heidelberg) en proost Heinrich Grüber (Berlijn) worden genoemd. Pas in de laatste dagen van de conferentie voegden ook pastoor Otto Friecke, pastoor Bernhard Musial en rabbijn Leopold Neuhaus zich bij de deelnemers. Zie aldaar, 88.

21 Naast Erich Bickel namen uit Zwitserland Charlotte Friedenthal, Hans Orenstein, Zwi Taubes, Herbert Strauss en Ernst Ludwig Ehrlich deel aan de conferentie in Oxford. Zie AH-RENS, Gemeinsam gegen Antisemitismus – Die Konferenz von Seelisberg (1947) revisited, 87 (noot 45).

22 Zie aldaar, 85–87; 90f. Voor een lijst van de leden van alle zes commissies in Oxford, die Ahrens ook synoniem als comités aanduidt, zie bijlage IV, in: aldaar, 285-292.

> […] in de naoorlogse periode zijn verergerd als gevolg van het gevoel van algemene onzekerheid en de angst voor een aanval van totalitarisme in zijn verschillende vormen. Elk van de op de conferentie vertegenwoordigde religieuze gemeenschappen – joods, rooms-katholiek, orthodox en protestants – heeft in de afzonderlijke landen in verschillende mate te lijden gehad onder vervolging en beperking van hun rechten. Haat is een ramp die de mensheid in haar geheel treft. Elke groep die op de conferentie vertegenwoordigd was, moet zich met alle kracht verzetten tegen aanvallen op andere groepen. (23)

Verder wordt vastgesteld dat

> van alle spanningen die tussen de verschillende groepen bestaan, die onder de naam "antisemitisme" bekend zijn, de hele wereld aangaan en een speciale behandeling vereisen. De gebeurtenissen van de laatste tijd tonen aan dat een aanval op de joden gelijkstaat aan een aanval op de grondbeginselen van het jodendom en het christendom, waarvan onze geordende menselijke samenleving afhankelijk is. Het is daarom van het grootste belang om antisemitisme als een speciaal geval te beschouwen dat een speciale behandeling vereist, hoewel de maatregelen tegen antisemitisme ook kunnen worden toegepast op andere spanningen tussen de groepen. (24)

De conferentie van Oxford was zich bewust van het wereldwijde gevaar voor het samenleven van de joodse en niet-joodse bevolking als gevolg van het nog steeds virulente antisemitisme. Daarom adviseerde Commissie I om op korte termijn een buitengewone conferentie bijeen te roepen om het probleem concreet aan te pakken. Hoewel de plaats en het tijdstip in Oxford nog niet vaststonden, waren de doelstellingen al duidelijk omschreven:

> a) er moet onderzoek worden gedaan naar de huidige omvang van het antisemitisme en naar de factoren die bijdragen aan het voortbestaan en de groei ervan in het naoorlogse Europa;
> b) er moeten plannen worden uitgewerkt voor onmiddellijke en langdurige maatregelen door de politieke, religieuze en sociale instellingen en door de nationale en internationale onderwijsinstanties om de oorzaken van het antisemitisme weg te nemen en de gevolgen ervan te beperken. 25

De focus moest liggen op praktische oplossingen voor de bestrijding van het antisemitisme in het naoorlogse Europa. In commissie I, die werd voorgezeten door de Zwitser Bickel, werden twee baanbrekende besluiten genomen. Naast het bijeenroepen van een spoedconferentie ter bestrijding van antisemitisme werd ook besloten tot bevordering van intensievere samenwerking tussen joden en christenen. Concreet werd de oprichting van een permanente internationale overkoepelende organisatie bevorderd, waarmee de basis werd gelegd voor *de International Council of Christian and Jews (*ICCJ) (die echter pas in 1974 officieel werd opgericht). Met de oprichting van een kantoor voor de *International Council* in Genève, waarvan de protestantse Zwitser Dr. Pierre Visseur secretaris werd, begon ook de planning voor de spoedconferentie. Ook voor de CJA begon na Oxford

---

23 INTERNATIONAAL RAAD VAN CHRISTENEN EN JODEN (uitg.), Der Antisemitismus, 4.

24 Ibid., 5.

25 Ibid., 8.

een internationale samenwerking met als doel verdere nationale christelijk-joodse gemeenschappen te ondersteunen waar deze nog niet bestaan. [26]

1.2 Internationale en interreligieuze deelname aan conferenties

Aan de conferentie met vijf inhoudelijke commissies namen ongeveer 70 personen uit 19 landen deel, die vooraf hadden afgesproken dat de conferentietalen Engels en Frans zouden zijn.[27]Een voorstel om ook Duits als officiële conferentietaal toe te laten, werd na bezwaar van de vertegenwoordiger van de Joodse gemeenschap in Praag, Thomas Berman, door de plenaire vergadering verworpen. Duits was te veel de "taal van de daders".[28]

---

26 Verder werd een verzoek van proost Heinrich Grüber uit Berlijn goedgekeurd, die om steun had gevraagd voor 'niet-arische christenen', omdat zij net als de joden onder de Neurenbergse rassenwetten hadden geleden, maar geen steun kregen van Amerikaanse joodse zijde. Op 21 en 22 oktober 1946 werd door het Centraal Comité van Christelijke Hulporganisaties een *hulpdienst voor voormalige slachtoffers van rassendiscriminatie* van niet-joodse geloofsovertuiging opgericht onder voorzitterschap van proost Grüber (1891-1976). Deze had al tijdens de oorlog van de "Bekennende Kirche" (Belijdende Kerk) de opdracht gekregen om een hulpdienst voor "niet-arische christenen" op te richten, die drie weken na de Reichspogromnacht in 1938 in Berlijn-Mitte werd geopend als "Büro Pfarrer Grüber" (kantoor pastoor Grüber). Al snel zorgde het bureau niet alleen voor 'joodse christenen', maar hielp het ook joden, met name door hen te helpen bij hun vlucht naar het buitenland. Het aanvankelijke onderscheid tussen deze twee groepen werd al snel overbodig door de nationaalsocialistische wetgeving. Enerzijds werden de 'niet-arische christenen' door de toen gelijkgeschakelde protestantse kerken als joden uitgesloten, anderzijds hadden zij als niet-joden geen toegang tot de joodse sociale instellingen van de Reichsvereinigung der Juden (Rijksvereniging van Joden). In 1940 werd Grüber door de Gestapo gearresteerd en tweeënhalf jaar geïnterneerd in de concentratiekampen Sachsenhausen en Dachau. Sinds 1964 rekent Yad Vashem Heinrich Grüber tot de 'Rechtvaardigen onder de Volkeren'. Zie AHRENS, Gemeinsam gegen Antisemitismus – Die Konferenz von Seelisberg (1947) revisited, 49, 104f, 267; BORUT, Jakob, Art. Grüber, Heinrich (dossier 0075), in: Lexikon der Gerechten unter den Völkern 1 (2005), 128–131.

27 Het exacte aantal deelnemers is moeilijk te achterhalen uit de documenten.
ren, aangezien niet alle genodigden en ook niet alle in het programma vermelde personen aanwezig waren. Het aantal 70 is gebaseerd op gegevens uit de verslagen. Maar "geen enkel verslag [is] volledig en correct": Ahrens, Gemeinsam gegen Antisemitismus – Die Konferenz von Seelisberg (1947) revisited, 136. Zie voor de aanwezigheid bijvoorbeeld de gemakkelijk toegankelijke documenten: Archief van de Oostenrijkse Centrale Bibliotheek voor Natuurkunde, bundel over de "Internationale Emergency Conference to Combat Antisemitism" in Seelisberg 1947: Nalatenschap van Hans Thirring, C35-2983, Lijst van leden, in: https://phaidra.univie.ac.at/detail_object/o:135792 (geraadpleegd op 12-1-2022). De ongepubliceerde nalatenschap van Wilhelm Neuß, die zich in het diocesane archief in Keulen bevindt, is in zoverre nuttig voor een zekere reconstructie dat Neuß de afwezige deelnemers met de hand van de deelnemerslijst heeft geschrapt, maar dit zegt niets over een eenduidige aanwezigheid, aangezien individuele deelnemers ook na het begin van de conferentie nog naar Seelis berg konden komen.

28 Zie ORNSTEIN, Hans, Die internationale Dringlichkeitskonferenz zur Bekämpfung des Antisemitismus, in: Israelitisches Wochenblatt 47/33 (15 augustus 1947), 9–11, hier: 11. De

In tegenstelling tot de conferentie in Oxford werden na Seelisberg ook deelnemers uit de voormalige fascistische en nationaalsocialistische landen uitgenodigd. Pierre Visseur, secretaris van *de Internationale Raad van Christenen en Joden* in Genève, legde hiervoor de contacten.[29] In overeenstemming met het Amerikaanse standpunt van Clinchy werden voornamelijk politici, professoren, intellectuelen en vertegenwoordigers van niet-gouvernementele organisaties uitgenodigd. Theologen en geestelijken in kerkelijke leidinggevende posities speelden een minder belangrijke rol, hoewel dit eigenlijk in overeenstemming was met de doelstellingen van de spoedconferentie, zoals vastgelegd in Oxford. De Amerikanen waren van mening dat "antisemitisme het best bestreden kan worden door middel van onderwijsprogramma's op scholen en universiteiten en door voorlichting in de pers"[30] (Vanuit Brits standpunt wilde James Parkes (*Council of Christians and Jews,* CCJ) – die de Seelisberg-conferentie mede had georganiseerd, maar uiteindelijk niet kon deelnemen – geen geestelijken uitnodigen. Volgens hem moesten alleen deskundigen op het gebied van antisemitisme en vluchtelingenhulp, zoals vertegenwoordigers van de officiële bezettingsregeringen, worden uitgenodigd. Dat is in zekere zin verrassend, want de antisemitisme-expert Parkes was zelf anglicaans priester. Hij situeerde antisemitisme in het naoorlogse Europa echter minder in theologisch-religieuze kringen, maar beschouwde het als een acuut sociaal-politiek probleem. Parkes zag geen rol weggelegd voor religieuze leiders bij het snel verbeteren van de vaak rampzalige levensomstandigheden van de joodse bevolking in Europa.[31] Dat er überhaupt katholieke deelnemers werden uitgenodigd, is weer te danken aan de vooruitziende blik van de Britse secretaris van de CCJ, Bill Simpson, die de invloedssfeer van de katholieke kerk, met name in Midden- en Oost-Europa, benadrukte als een beslissende kracht in de strijd tegen antisemitisme. Zo zette hij Pierre Visseur ertoe aan ook de nodige katholieke contacten te leggen. Aanvankelijk richtte de zoektocht zich op individuen met de juiste expertise, maar uiterlijk met de publicatie van *de Tien Thesen van Seelisberg* werd duidelijk dat deze met de kerkelijke leiders moesten worden afgestemd om effect te kunnen sorteren in de kerken. ([32])

Het conferentiepresidium bestond uit drie personen van verschillende religies: Neville Laski (joods, GB), Williard E. Goslin (protestants, VS) en pater Calliste Lopi-not (katholiek, FRA/Vaticaan). Het principe van internationale, interreligieuze en

---

29 Zie AHRENS, Gemeinsam gegen Antisemitismus – Die Konferenz von Seelisberg (1947) revi sited, 133.

30 Ibid., 134.

31 Zie aldaar, 135.

32 De terughoudendheid van de organisatoren ten aanzien van institutionele vertegenwoordigers strekte zich niet alleen uit tot de (rooms-katholieke) kerk. Zo zijn er slechts drie organisaties die via officiële vertegenwoordigers zijn uitgenodigd om deel te nemen aan de conferentie: de WCC, de UNESCO en de VN, die werden beschouwd als relevante actoren voor de uitvoering van de besluiten van de conferentie op het gebied van onderwijs en sociaal beleid. Zie AHRENS, Gemeinsam gegen Antisemitismus – Die Konferenz von Seelisberg (1947) revisited, 135–137.

Interconfessionele participatie werd ook toegepast bij de samenstelling van de afzonderlijke commissies; alleen in commissie I was geen katholiek vertegenwoordigd. In totaal werkten minstens 56 personen mee in de vijf commissies. Beperkt tot deze groep personen geeft een uitsplitsing naar confessionele of religieuze overtuiging het volgende beeld: 9 katholieken, 21 protestanten en 25 joden. Volgens Ahrens was er in de vijf commissies ook één persoon die geen informatie over zijn religieuze overtuiging had verstrekt: Paul Reiwald, geboren in Berlijn, professor aan de Universiteit van Genève, auteur van geschriften tegen antisemitisme.[33] Het aantal commissieleden dat geen religieuze overtuiging had opgegeven, kan echter met verwijzing naar het verslag van de ICCJ en verder onderzoek waarschijnlijk met drie personen worden uitgebreid. Naast Paul Reiwald (commissie II) waren zowel de Belgische advocate Régine Orfinger-Karlin (commissie V), die zich onderscheidde als voorvechtster van vrouwenrechten en tegenstandster van racisme en een joodse vluchtelingenorganisatie leidde, alsmede de joods-franse historicus en antisemitismeonderzoeker Jules Isaac (commissie III), die een belangrijke rol speelde bij het opstellen van de tien stellingen van Seelisberg, geen informatie over hun religieuze overtuiging.[34]

De uitnodigingen *van de Internationale Raad van Christenen en Joden* waren niet gebaseerd op op de persoonlijke religieuze houding als criterium voor deelname. Alleen de expertise van de deelnemers op hun respectieve vakgebieden en hun veelzijdige getuigenis van menselijkheid telden. Het is dan ook niet verwonderlijk – hoewel voor die tijd zeker het vermelden waard – dat ook vrouwen naar Seelisberg werden uitgenodigd. Op de gezamenlijke groepsfoto ([35])met 58 personen is de aanwezigheid van 15 vrouwen duidelijk te zien. Zoals uit de officiële conferentielijst blijkt, kan het hier geenszins alleen om de echtgenotes van de deelnemers gaan ([36]),want 11 vrouwen zijn ook officieel in het conferentieverslag vermeld, waarvan er weer 9 in de afzonderlijke commissies hebben meegewerkt. Wat hun religieuze overtuiging betreft, geven de deelneemsters het volgende aan: 5 deelneemsters waren protestants, 2 joods en één rooms-katholiek.[37] Tot de protestantse commissieleden behoorden: Clara Ragaz-Nadig (1874-1957), die samen met haar man Leonhard Ragaz (1868-1945) uit

33 Zie aldaar, 137, 154 e.v., 157, 159 e.v., 180–182.

34 Dit wordt duidelijk vastgelegd in het Duitse verantwoordingsverslag: Zie INTERNATIONALER RAT VON CHRISTENEN EN JODEN (uitg.), Der Antisemitismus, 47, 49.

35 Er is geen bijbehorende namenlijst bij de groepsfoto bekend. Het zou de moeite waard zijn om een analyse van de namen op de groepsfoto te maken aan de hand van de deelnemerslijst en andere bronnen. Voor de foto zie: AHRENS, Gemeinsam gegen Antisemitismus – Die Konferenz von Seelisberg (1947) revisited, 151, evenals de boekomslag.

36 In verband met Tom Griessemer ("Additional Observer") uit Genève wordt ook zijn vrouw vermeld, beiden als protestanten. Zij heeft echter niet officieel in een commissie meegewerkt en haar voornaam wordt niet in het verslag genoemd. Zonder vermelding van religieuze overtuiging bleef Wilhemina Schmolkova, psychologe uit Genève, die eveneens als "Additional Observer" was uitgenodigd, buiten de commissie.

37 Zie INTERNATIONAL COUNCIL OF CHRISTIANS AND JEWS (red.), Der Antisemitismus, 45–51.

theologische redenen het diep antidemocratische antisemitisme afwees en in 1938 samen met hem het *informatiecentrum voor vluchtelingenhulp* in Zwitserland oprichtte.[38] Een andere prominente protestantse deelnemer was de 'vluchtelingenmoeder' Gertrud Kurz-Hohl (1890-1972), die was opgegroeid in een religieus en sociaal geëngageerd gezin en zich inzette voor de internationale vredesbeweging. Tijdens de Tweede Wereldoorlog gaf ze tijdens openbare lezingen voorlichting over de vervolging van de joden en pleitte ze voor een minder restrictief vluchtelingenbeleid van Zwitserland. ([39])Tot de bredere kring van protestantse deelnemers aan de conferentie behoorden ook de pedagoge dr. Hilda Taba (VS), Esther Heiberg (Denemarken) en Jirina Tumova (Tsjecho-Slowakije). De twee joodse vrouwen onder de commissieleden zijn: Stella Counselbaum (VS), lid van de NCCJ, en Esther Rothfield (Australië), die in Melbourne lid was van de Joodse Raad ter bestrijding van fascisme en antisemitisme. De enige katholiek was Marie-Madeleine Davy (1903-1998)([40]) ,die ook als enige vrouw in commissie III meewerkte.[41] Ze promoveerde in katholieke en protestantse theologie en was gespecialiseerd in middeleeuwse mystiek en theologie[42] . Toen Davy deelnam aan de Seelisberg-conferentie, stond ze open voor de joodse standpunten en was ze al jarenlang studieleider aan de *École pratique des Hautes Etudes* in Parijs.[43]

Onder de joodse deelnemers bevonden zich de Franse historicus Jules Isaac (1877-1963), de toenmalige opperrabbijn van Frankrijk, Jacob Kaplan (1895-1994), en de latere opperrabbijn van Genève, Alexandre Safran (1910-2006). Deze laatste was

---

38 Zie AHRENS, Gemeinsam gegen Antisemitismus – Die Konferenz von Seelisberg (1947) revisited, 30f. – Clara Ragaz-Nadig is een van de belangrijkste pacifisten en vrouwenrechtenactivisten van het begin van de 20e eeuw. In 1902 behoorde zij tot de oprichtsters van *de Zwitserse Bond van Abstinente Vrouwen* en zette zij zich al vroeg in voor het vrouwenkiesrecht, dat pas in 1971 in Zwitserland werd ingevoerd (in het kanton Appenzell Innerrhoden werd het vrouwenkiesrecht pas in 1990 ingevoerd). Zie STUDER, Brigitte, art. Clara, Ragaz, in: HSL, https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/010792/2021-02-16/ (geraadpleegd op 14-1-2022).

39 Zie LUDI, Regula, art. Kurz, Gertrud, in: HLS, in: https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/009345/2007-02-15/ (geraadpleegd op 14-1-2022).

40 Andere spellingen: Madelaine/Madeleine.

41 De tweede *Additional Obersever* uit Genève, Tom Griessemer, wordt samen met zijn echtgenote (naam niet vermeld) vermeld als protestants. Zie INTERNATIONALER RAT VON CHRISTEN UND JUDEN (uitg.), Der Antisemitismus, 45–51.

42 Ze vertaalde onder meer Gershom Scholems werk over de belangrijkste stromingen in de joodse mystiek uit het Engels naar het Frans: SCHOLEM, Gershom, Les Grands Courants de la mystique juive, Payot, 1950. – Ze promoveerde aan *het Institut catholique de Paris*, waar ze als eerste vrouw werd toegelaten tot een studie.

43 Als vrouw woonde Davy de colleges in *het Institut catholique* bij vanuit de laatste rij van de collegezaal. In 1941 behaalde ze haar katholieke doctoraat. Directeur Monseigneur Baudrillard was in de ogen van Davy een zielloze en geesteloze theoloog, die een theologie vertegenwoordigde die spiritualiteit en innerlijkheid ontbeerde: "Ils traquent les déviations doctrinales comme le chien traque le lièvre en bavant de plaisir." DESCAMPS, Marc-Alain, La vie de Marie-Magdeleine Davy, in: http://www.europsy.org/pmmdavy/davymm. html (geraadpleegd op 19-1-2022).

Tijdens zijn ambtsperiode als opperrabbijn in Roemenië – een functie die gepaard ging met de benoeming tot senator van Roemenië – slaagde hij erin ongeveer de helft (ongeveer 347.000 mensen) van de joodse bevolking van Roemenië te redden van de nazi's.[44] Onder de protestantse deelnemers aan de conferentie bevonden zich onder meer de Duitse predikant Adolf Freudenberg (1894-1977), die vanaf 1939 in Genève medeoprichter was van de vluchtelingenhulp van *de Oecumenische Raad van Kerken*, en de Oostenrijkse natuurkundeprofessor Hans Thirring (1888-1976), decaan van de Faculteit Wijsbegeerte van de Universiteit van Wenen, die al in 1923 weigerde colleges te geven als Joodse studenten daarvan werden uitgesloten. ([45])

Opmerkelijk is, zoals Verena Lenzen schreef, dat onder de katholieke deelnemers ook twee joodse bekeerlingen waren uitgenodigd, hoewel bij hen jodenmissionaire bedoelingen of in ieder geval dergelijke opvattingen te verwachten waren. De ene was de dominicaan Jean de Menasce (1912-1973), die afkomstig was uit de joodse aristocratie van Egypte en als professor missiewetenschappen aan het seminarie in Fribourg doceerde. De tweede bekeerling was pater Paul Démann (1912-2005). Hij kwam uit Boedapest, liet zich op 22-jarige leeftijd dopen en behoorde tot de religieuze congregatie van de "Pères de Notre-Dame de Sion" (NDS). Tijdens de Shoah werd zijn joodse moeder in een concentratiekamp vermoord en zijn broer als soldaat gedood.[47] Hij verwierp weliswaar antisemitisme en had zich tijdens de bezetting van België actief ingezet voor de redding van vervolgde joden, maar nam theologisch een "antijoods-missionaire" [48] houding aan. Dit veranderde door zijn ontmoeting met Jules Isaac in Seelisberg, waaruit een vriendschap ontstond. Isaac opende voor Démann theologisch "de hele dimensie van het antijudaïsme en antisemitisme in de kerk".([49]) Aan de conferentie van Seelisberg had ook een andere religieuze, de kapucijnerpater Marie-Benoît Péteul (1894-1972), moeten deelnemen, die tijdens de Shoah het leven van talrijke joden redde. Nadat hij ongeveer 4000 joden had geholpen te ontsnappen uit het door de nazi's bezette Zuid-Frankrijk naar Spanje en Zwitserland, werd hij ook wel *Père des Juifs* genoemd. ([50]) Als gevolg van een

---

44 Zie LENZEN, Von Seelisberg nach Rom, 36f.; KAUFMANN, Uri Robert, Art. Safran, Alexandre, in: HLS, in: https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/014934/2012-01-06/ (geraadpleegd op 20.1.2022).

45 Zie interview van Guido Beck door John Heilbron op 22 april 1967, Niels Bohr Library & Archives, American Institute of Physics, College Park, MD USA, in: https://www.aip.org/ history-programs/niels-bohr-library/oral-histories/4500 (geraadpleegd op 22-1-2022).

46 Zie LENZEN, Von Seelisberg nach Rom, 36 e.v.

47 Démann gaf van 1947 tot 1957 het tijdschrift Cahiers sioniens (Zionistische Hefte) uit. In 1963 verliet hij de orde. Zie CHARMET, Bruno, Bibliographie de Paul Demann NDS (1912-2005), in: https://ajcf.fr/spip.php?page=imprimer&id_article=2573 (geraadpleegd op 29.1.2022).

48 AHRENS, Gemeinsam gegen Antisemitismus – Die Konferenz von Seelisberg (1947) revisited, 173.

49 Ibid.

50 Zie LENZEN, Van Seelisberg naar Rome, 37; ZUCCOTTI, Susan, Père Marie-Benoît en de redding van Joden: hoe een Franse priester samen met Joodse vrienden duizenden mensen redde tijdens de

Omdat hij ziek was, werd hij vervangen door zijn medebroeder pater Calliste Lopinot (1876-1966).[51] Deze was een meertalige, bereisde kapucijner pater, die als katholiek conferentievoorzitter fungeerde en tijdens de Shoah als zielzorger in het interneringskamp Ferramonti di Tarsia in contact kwam met vervolgde joden. Daar was hij aanvankelijk verantwoordelijk voor de 85 katholieken van joodse afkomst, maar hij zorgde ook voor de ongeveer 1100 joodse geïnterneerden. 79 van hen lieten zich door hem dopen;([52] geen enkele bekering was onder dwang gebeurd, zoals zijn joodse vrienden vaststelden.([53]

Op deze plaats moet ook de geestelijke worden genoemd die in plaats van de uitgenodigde Duitse bisschoppen Heinrich Wienken en Joseph Kardinaal Frings namens de Duitse bisschoppenconferentie naar Seelisberg werd gestuurd. Het was de katholieke priester en professor kerkgeschiedenis in Bonn, Wilhelm Neuß (1880-1965), die in commissie II meewerkte en zich ook persoonlijk duidelijk achter de doelstellingen van Seelisberg schaarde. Wat betreft het belang dat de Duitse bisschoppenconferentie aan de bijeenkomst in Seelisberg hechtte, heeft Ahrens het treffend verwoord:

"[54]Ze [de bisschoppen] stuurden slechts een academische vertegenwoordiger, hoewel ze uitdrukkelijk waren uitgenodigd."

Holocaust, Bloomington 2013. Sinds 1966 behoort Père Marie-Benoît tot de "Rechtvaardigen onder de Volkeren" van Yad Vashem. Zie Yad Vashem, The Righteous Among the Nations: Father Pierre-Marie Benoit, in: https://www.yadvashem.org/righteous/stories/benoit.html (, geraadpleegd op 22-1-2022).

51 Zie TOBIAS, Norman C., Jewish Conscience of the Church: Jules Isaac and the Second Vatican Council , Cham 2017, 106.

52 De geïnterneerde jodin Elli Silton schreef in haar memoires over pater Lopinot: "Het Vaticaan had een priester naar het kamp gestuurd, en deze wijze, oude, fijne man hielp iedereen onvoorwaardelijk. Het Vaticaan was ook de enige instelling die ons af en toe pakketten stuurde met kleding, boeken, papier, potloden enz. Deze pater kon het kamp verlaten wanneer hij wilde, en vele, vele malen bracht hij brieven mee in de mouwen van zijn bruine pij en bracht hij antwoorden terug ... Deze verbinding met de buitenwereld, dus met degenen die binnen Italië vrij waren, was onze hele redding." SILTON (voorheen: Silberstein-Laqueur), Elli: Hoe we de jaren 1933-1948 hebben overleefd, memoires, 76, (in bezit van de familie Laqueur), geciteerd naar: BENÖHR-LAQUEUR, Susanne, Pius XII. und die Deportation der Juden Roms, in: https://www.hagalil.com/2019/12/pius-xii/ (25-12-2019, geraadpleegd op 28-1-2022).

53 Lopinot werkte van 1941 tot 1944 in Ferramonti di Tarsia in opdracht van paus Pius XII als geestelijk verzorger van de Caritas van het Vaticaan. Tijdens een privé-audiëntie bij paus Pius XII op 29 oktober 1944 overhandigde Dr. Max Pereles, de vertegenwoordiger van de joodse geïnterneerden in Ferramonti, in aanwezigheid van Lopinot en kampcommandant Jan Hermann twee albums, één met handtekeningen en dankbetuigingen van de geïnterneerden en één met foto's uit het kamp. Pereles vroeg de paus om zijn steun om alle Joden naar een vrij land te laten emigreren, in het bijzonder "naar het land Erez Israël, het land van de vaderen". ROZUMEK, Angela, Die Caritas des Vatikans im Interniertenlager von Ferramonti-Tarsia bei Cosenza mit Hilfe von P. Calilistus Lopinot OFM Cap., in: RFF XIII/50/52 (1960/61), 33–35, hier: 32.

54 AHRENS, Samen tegen antisemitisme – De conferentie van Seelisberg (1947) revisited, 158.

De meeste deelnemers aan de conferentie waren zich ervan bewust dat antisemitisme wereldwijd diepgewortelde oorzaken had, die aantoonbaar mede te wijten waren aan een antijudaïstische traditie in de kerk en de theologie. Wat door de kerken werd onderwezen, had dus ook buiten de kerkelijke kringen invloed op de samenleving. Het christelijke probleem van de jodenhaat tot op de bodem uitzoeken was de kerkelijke taak van Commissie III. Alvorens dieper in te gaan op het werk van deze commissie, worden hier eerst haar leden voorgesteld, met op de eerste plaats Jules Isaac, wiens uitmuntende werk in belangrijke mate heeft bijgedragen tot het succes van de hele conferentie.

a) Jules Isaac (1877-1963)

Het belang van Jules Isaacs voor de Seelisberger Thesen kan nauwelijks worden overschat – zowel wat betreft hun ontstaan als wat betreft hun invloed op de geschiedenis. Het centrale punt hier is zijn werk *Jésus et Israël*, dat in 21 leerstellingen anti-joodse misvattingen in het christendom weerlegt, met name op het gebied van exegese[55] , kerkgeschiedenis en liturgie.

Uiteindelijk monden deze leerstellingen uit in 18 praktische conclusies voor een moderne religieuze basisvorming of algemene christelijke vorming. Hieruit ontstonden in Seelisberg de bekende tien stellingen in hun aansprekende vorm. Deze zijn dus niet afkomstig van theologen, maar van de historicus Jules Isaac. Hij slaagde erin de christelijke deelnemers tot een theologische paradigmaverschuiving te bewegen.

Wie was Jules Isaac en wat inspireerde zijn denken? Enkele biografische hoogtepunten laten hieronder zien waarom wetenschap en de zoektocht naar waarheid bij Isaac hand in hand gingen en hoe de bestrijding van antisemitisme zijn levenswerk werd. [56]

Jules Isaac werd in 1877 in Rennes geboren in een geassimileerde joodse officiersfamilie, waarin de joods-religieuze socialisatie grotendeels plaats had gemaakt voor Frans patriottisme. Isaac groeide dus op met twee oudere zussen in een nationaal-burgerlijk ouderlijk huis. Verena Lenzen, die de ongepubliceerde geschriften van het archief Jules Isaac van de Bibliothèque Méjanes in Aix-en-Provence (inmiddels in Parijs) heeft onderzocht, beschrijft Isaac als een 'humanist'.

---

55 In het eerste deel van zijn boek geeft Isaac onder stelling 2 over het joods-zijn van Jezus ook een van de belangrijkste bronnen voor zijn denken aan, die ook in dit werk uitvoerig wordt behandeld. Het is de beroemde studie over Jezus van Joseph Klausner. Isaac schrijft:
"De auteur is professor aan de Universiteit van Jeruzalem en heeft zijn boek in het Hebreeuws geschreven. Het is het belangrijkste historische werk dat ooit over Jezus is geschreven." ISAAC, Jezus en Israël, 26 (noot 4). – Zie verder deel II, hoofdstuk 2.1 "Joseph Klausner".

56 Voor meer informatie over het leven van Jules Isaac, zie: KASPI, Jules Isaac ou la passion de la vérité; TOBIAS, Norman C., Jewish Conscience of the Church: Jules Isaac and the Second Vatican Council, Cham 2017.

zonder religieuze etikettering".[57] De relatie van Isaac met het joodse geloof[58] beschrijft zij op ambigue wijze:

> Jules Isaac heeft zijn hele leven een religieuze belijdenis afgewezen, maar evenzeer elke religieuze ontkenning vermeden. In zijn testament vertrouwde hij zijn twee zonen toe dat de strijd tegen het antisemitisme hem tot Israël en zijn strenge monotheïsme had gebracht, en hij vroeg om een joods gebed in het Frans bij zijn begrafenis.[59]

Zijn leven werd, zoals Verena Lenzen schrijft, gekenmerkt door "persoonlijke verliezen" en de rampen van twee wereldoorlogen. Op 13-jarige leeftijd verloor Jules Isaac binnen een week beide ouders; eerst stierf zijn vader aan een beroerte, kort daarna zijn moeder aan de gevolgen van diabetes. Als wees ging hij naar het internaat van *het Lycée Lakanal* in Sceaux bij Parijs.[60] Hoewel hij het elite-gymnasium, dat bekend stond om zijn klassieke en humanistische opleiding, al als extern leerling kende, stelde het leven als kostschoolleerling hem voor nieuwe uitdagingen, omdat het leek op "een militaire kazerne die het gevoelsleven van de leerlingen onderdrukte" [61]. De vijf jaar oudere, katholiek opgevoede halfwees Charles Péguy, eveneens internaatleerling op *het Lakanal,* werd daar vanaf 1897 een goede vriend ([62]) en bleef dat tot aan zijn dood als

---

57 Zie LENZEN, Verena, Jules Isaac – ein grosser Humanist, in: SKZ 185/20 (2017), 247f, hier: 247.

58 Wat betreft de religieuze identiteit van Isaac moet nog worden vermeld dat hij, net als veel andere joden, met de invoering van de anti-joodse wetgeving (*Statut des Juifs)* onder het regime van Vichy in 1940 (uitgebreid in juni 1941) werd teruggeworpen op zijn joodse afkomst. Isaac raakte in een identiteitscrisis en zocht toen contact met P. Marie-Benoît, die later ook aan de Seelisberg-conferentie zou deelnemen, maar ziek werd. In september 1941 noteerde hij in zijn dagboek: "God draagt de mens en de mens draagt God. Zal ik zeggen dat niemand God zo heeft gedragen als Jezus? (Ik zou zeggen dat als ik joods was, ik christen zou zijn). Maar mijn meest geheime gehechtheid is aan het heidendom." Met "heidendom" bedoelde Isaac zijn grote bewondering voor de Griekse filosofie, niet Plato, maar Socrates en de presocratici (Heraclitus, Empedocles, Parmenides). Deze bewondering komt duidelijk naar voren in een brief aan zijn zoon Daniel, gedateerd 31 december 1942: "Zelfs in de huidige omstandigheden heb ik er een hekel aan een praktiserend jood te zijn. Als ik een praktiserend jood was, zou ik christen zijn. Het is zinloos mij als jood te classificeren: dat ben ik in geen enkel opzicht. Ik ga zelfs verder: ik dank God dat er een Grieks volk was, en niet een joods volk dat een religieus exclusivistische claim propageerde ... Ik geef de voorkeur aan Socrates, man van God." P. Marie-Benoît en ook Isaac zelf hielden vast aan het idee dat het jodendom voor hem iets "ouds en vergankelijks" ("dépassé") was en hij begon het Nieuwe Testament in het Grieks te lezen. Hij deelde het geloof in de wederopstanding niet. Op latere leeftijd verklaarde Isaac: "Ik ben via het Nieuwe tot het Oude gekomen. Ik heb dit aan paus Johannes XXIII verteld, en hij lachte." Alle citaten van Isaac die hier worden gebruikt, zijn te vinden op bij: TOBIAS, Jewish Conscience of the Church, 68-70.

59 LENZEN, Verena, Jules Isaac – een groot humanist, in: SKZ 185/20 (2017), 247f, hier: 247.

60 Zie ibid. 247.

61 Ibid.

62 Isaac schrijft in *Jezus en Israël* met klem dat de 'katholiek Péguy' zijn 'loyale vriend' werd. Deze vriendschap viel in de periode waarin Péguy zich bekeerde tot het socialisme, een ommezwaai die ook Isaac maakte, die voortaan ook een voorvechter van de mensenrechten werd. Zie ISAAC, Jezus en Israël, 28.

Soldaat in de Eerste Wereldoorlog. Zoals Lenzen schrijft, verbond niet alleen een diepe vriendschap de twee, maar was Péguy ook een voorbeeld voor hem geworden "in zijn socialistische rechtvaardigheidsgevoel en zijn kritiek op de ideologie van de vooruitgang" [63]. De jongere Isaac ontwikkelde een bewondering voor Péguy, die een van de beroemdste schrijvers van Frankrijk zou worden. Isaac was niet alleen onder de indruk van zijn sportieve prestaties (rugby en voetbal), maar ook van zijn charismatische persoonlijkheid. Toen Péguy, die inmiddels het *Lakanal* had verlaten voor zijn militaire dienst in Orléans, in 1893 kortstondig in uniform terugkeerde naar de lessen om zich voor te bereiden op de *École Normale*, versterkte dit Isaacs positieve houding ten opzichte van alles wat met het leger te maken had, iets wat hem door het beroep van zijn vader als het ware met de paplepel was ingegoten.[64] De wegen van de inmiddels 20-jarige Isaac en Péguy kruisten elkaar opnieuw op *het Lycée Henri IV*, waar beiden zich voorbereidden op toelating tot de *École Normale Supérieure*. [65]

Met de steun van Isaac bracht Péguy in de periode 1900-1914 het tijdschrift *Cahiers de la Quinzaine*. Het motto van het tijdschrift luidt:

> De waarheid zeggen, de hele waarheid, niets dan de waarheid, de domme waarheid dom zeggen, de saaie waarheid saai zeggen, de trieste waarheid triest zeggen.[66]

Isaac studeerde later zelf geschiedenis, trouwde in 1902 met de schilderes Laure Ettinghau-sen, met wie hij drie kinderen kreeg, en vocht in de Eerste Wereldoorlog in de Slag om Verdun, waar hij ernstig gewond raakte. De voormalige voorstander van oorlog werd in de loop van de Eerste Wereldoorlog een pacifist, die zich na de oorlog inzette voor de verbetering van de Duits-Franse betrekkingen.[67]

In 1936 werd hij benoemd tot inspecteur-generaal van het ministerie van Onderwijs, waar hij succesvol was als uitgever van de reeks "Malet-Isaac". Deze reeks was bedoeld voor de Franse geschiedenislessen in het secundair onderwijs. Ze werd tot in de jaren 1970 in de scholen gebruikt en heeft zo decennialang het historisch onderwijs van een hele natie gevormd. Eind 1940 werd hij door de antisemitische wetgeving van het Vichy-regime uit zijn ambt ontheven en vluchtte hij uit Parijs. Samen met zijn vrouw verstopte hij zich eerst op verschillende plaatsen in de buurt van het door hugenoten bewoonde dorp Le Chambon-sur-Lignon in de provincie Haute-Loire, waar de

---

63 LENZEN, Verena, Jules Isaac – een groot humanist, in: SKZ 185/20 (2017), 247 e.v., hier: 247.

64 Zie TOBIAS, Jewish Conscience of the Church, 10–14.

65 Het was ook Péguy die Isaac in 1898 overtuigde van de onschuld van de joodse kapitein Dreyfus, die in een antisemitisch gerechtelijk proces (de Dreyfus-affaire) in 1894 ten onrechte uit zijn ambt was ontheven. Oorspronkelijk vond Isaac het vonnis rechtmatig. Hij was, net als veel joden, ervan overtuigd dat de militaire rechtbank en de republiek zich niet konden vergissen in de ' '. Zie ibid., 20-28; KASPI, Jules Isaac ou la passion de la vérité, 32-34.

66 De Duitse vertaling en de verwijzing naar het tijdschrift zijn afkomstig van Jean Pierre Bünter. In het origineel luidt het motto: "Dire la vérité, rien que la vérité, dire bêtement la vérité bête, ennuyeusement la vérité ennuyeuse, tristement la vérité triste." Zie ook: PÉGUY, Charles, Les Cahiers de la Quinzaine, in: http://www.charlespeguy.fr/cahiers (geraadpleegd op: 18.6.2022).

67 Zie LENZEN, Verena, Jules Isaac – ein grosser Humanist, in: SKZ 185/20 (2017), 247f.

Pastor en zijn gemeente verborgen enkele duizenden joden.[68] Om dicht bij zijn dochter en haar gezin te kunnen wonen, verhuisden ze echter naar Riom.[69]

Na het verlies van zijn ouders vond daar op 7 oktober 1943 Isaacs tweede traumatische gebeurtenis plaats. De Gestapo arresteerde zijn zoon Jean-Claude, zijn dochter Juliette en haar man, die lid waren van een verzetsgroep, tijdens een bijeenkomst bij Boudevilles; zijn vrouw Laure werd in het hotel gevangengenomen. Toen hij terugkwam van de kapper, vertelde de directeur van het hotel hem wat er was gebeurd en dat de Gestapo 's middags zou terugkomen. Wanhopig over wat er was gebeurd, nam Isaac uiteindelijk alleen het manuscript van *Jésus et Israël* mee op zijn vlucht. ([70])

Zoals Lenzen schrijft, speelde Isaac na de arrestatie van zijn familie door de Gestapo met het idee om zichzelf aan te geven om bij hen te kunnen zijn. Een brief van zijn vrouw weerhield hem echter daarvan. Laure smeekte haar man zich in geen geval aan te geven, maar "het werk te voltooien dat de wereld verwachtte"[71]. Deze regels redden Isaac het leven en bepaalden voortaan zijn weg. Zijn vrouw en dochter werden in 1943 vermoord, zijn schoonzoon in 1944. Alleen zijn zoon Jean-Claude overleefde de concentratiekampen.([72])

Het werk dat zijn vrouw hem had aangespoord af te maken, was zijn boek *Jésus et Israël* [73]. In 1946 voltooide Isaac het boek, dat in 1948 in Parijs verscheen. Hij droeg het voorwoord op aan zijn vrouw en dochter:

> A MA FEMME, A MA FILLE, mortes tuées par les Nazis d'Hitler[74] , tuées simplement parce qu'elles s'appelaient Isaac.[75]

---

68 Zie aldaar.

69 Zie TOBIAS, Jewish Conscience of the Church, 80.

70 Isaac heeft 7 oktober 1943 vastgelegd, zie: Ibid., 81f.

71 Brief van Laure Isaac aan Jules Isaac, geciteerd naar de vertaling van: LENZEN, Verena, Jules Isaac – ein grosser Humanist, in: SKZ 185/20 (2017), 247 e.v., hier: 248. Zie de brief van 27 oktober 1943 van Laure Isaac aan haar echtgenoot: TOBIAS, Jewish Conscience of the Church, 83 e.v.

72 TOBIAS schrijft over hem: "Jean-Claude overleefde Auschwitz door gebruik te maken van het artistieke talent van zijn moeder, dat hij had geërfd, om portretten van Duitse officieren te schilderen. Zijn overlevingsinstinct dwong hem nooit een portret af te maken zonder eerst aan het volgende te beginnen." TOBIAS, Jewish Conscience of the Church, 84. Zoon Daniel Isaac vluchtte in 1942 eerst naar Spanje en sloot zich vervolgens in Algerije aan bij de "Lattre de Tassigny's 1ère Armée française" . Hij stierf in 2005. Ibid., 78 (noot 5).

73 ISAAC, Jules, Jésus et Israël, Parijs 1948.

74 Pas in de Franse uitgave van 1959 staat de formulering "mortes tuées par les Nazis d'Hitler", daarvoor stond er "Martyres tuées par les Allmands". Norman Tobias verklaart de door Isaac zelf aangebrachte wijziging op overtuigende wijze door te stellen dat Isaac, net als bij de dood van Jezus, niet alle Joden verantwoordelijk waren of zijn, en dat ook niet alle ' ' Duitsers schuldig kunnen worden gemaakt aan de Shoah. Zie aldaar, 127 (noot 15).

75 De Duitse vertaling uit 1968 luidt: In memoriam gewijd aan mijn vrouw en mijn dochter, die door Hitlers handlangers zijn vermoord omdat ze Isaac heetten.

In zijn voorwoord uit 1946 noemde Isaac als doel van zijn boek het onderzoeken van de "traditionele en hedendaagse opvattingen binnen het christendom",
"opdat de christelijke wereld zich bewust wordt van haar zware verantwoordelijkheid"[76]. Twintig jaar na de eerste Franse publicatie verscheen in 1968 in Wenen postuum een Duitse vertaling, getiteld *Jesus und Israel*.

De 21 hoofdstukken van het boek worden elk voorafgegaan door een stelling die erop gericht is dat christenen en joden elkaar beter begrijpen. Op basis van deze stellingen ontwikkelde Isaac 18 praktische voorstellen om christelijk antisemitisme in de christelijke catechese te voorkomen, die hij aan het begin van de werkzaamheden van de commissie in Seelisberg in de vorm van een conceptnota van drie pagina's presenteerde. Op basis daarvan werkten de christelijke en joodse deelnemers tijdens de conferentie de Tien stellingen van Seelisberg uit.([77])

b) De andere actoren van Commissie III

Naast Jules Isaac waren 14 christelijke en joodse personen betrokken bij Commissie III. Het voorzitterschap van de commissie werd bekleed door de kapucijner pater Caliste Lopinot, die uiteindelijk ook namens de katholieken toestemming van het Vaticaan kreeg om het slotdocument te ondertekenen.

Tijdens de conferentie gold hij vanwege zijn vriendelijke karakter als 'de lieveling van alle aanwezigen' [78]. Maar hij zorgde twee keer voor aanzienlijke irritatie en onbegrip, vooral bij de joodse deelnemers. Het ging concreet om de houding van de kerk ten opzichte van de joodse bevolking in België en Italië tijdens en na de oorlog, zoals die werd weergegeven in de zogenaamde landenrapporten([79]). Zowel Démann als Lopinot vertelden "over al het goede dat de katholieken

---

76 ISAAC, Jezus en Israël, 12.

77 Zie AHRENS, Gemeinsam gegen Antisemitismus – Die Konferenz von Seelisberg (1947) revi sited, 165f.; LENZEN, Von Seelisberg nach Rom, 39, 43.

78 AHRENS, Gemeinsam gegen Antisemitismus – Die Konferenz von Seelisberg (1947) revisited, 163.

79 Op de agenda stond, voorafgaand aan het zoeken naar concrete oplossingen voor de bestrijding van antisemitisme, een beschrijving van de directe gevolgen van de Shoah aan de hand van landenrapporten, waarin werd getracht de situatie van de joden ter plaatse te beschrijven. Deze rapporten bevatten deels gedetailleerde informatie, bijvoorbeeld over het aantal joden dat na de oorlog in het land woonde, of statistieken over de politieke en economische situatie van *ontheemden,* joodse vluchtelingen die na de Shoah niet meer naar hun thuisland konden terugkeren en deels in voormalige dwangarbeiders- en concentratiekampen woonden. Sommige rapporten bevatten ook informatie over de maatregelen van de respectieve regeringen en organisaties ter plaatse om antisemitisme te bestrijden. De landenrapporten bevatten ook in verschillende mate informatie "ter beschrijving van de bezetting en de vernietiging van de Joden door de nazi's en hun lokale helpers. Dergelijke informatie over de verschillende landen was beschikbaar voor Oostenrijk, België, Tsjecho-Slowakije, Frankrijk, Griekenland, Nederland, Hongarije, Italië, Polen, Roemenië en Zwitserland." AHRENS, Gemeinsam gegen Antisemitismus – Die Konferenz von Seelisberg (1947) revisited, 150.

tegen de Joden tijdens de bezetting hadden gedaan [...]. Men voelde zich ongemakkelijk bij deze apologetiek."[80]

Toen Lopinot bovendien van de joodse commissieleden eiste dat zij fouten in de voorstelling van het christendom in het joodse godsdienstonderwijs zouden toegeven, waren zij zo verontwaardigd dat het werk van de commissie dreigde te mislukken. De grootrabbijn van Frankrijk, Jacob Kaplan, die ook lid was van commissie III, vond dat het beter was om geen gezamenlijke resolutie van joden en christenen op te stellen dan iets onjuist toe te geven. Pater Lopinot trad teleurgesteld af als voorzitter en pater de Menasce nam tijdelijk het voorzitterschap over.[81] De christelijke en joodse commissieleden kwamen tot de volgende compromistekst, waarmee het werk onder voorzitterschap van Lopinot kon worden voortgezet:

> Van hun kant hebben de joodse deelnemers zich bereid verklaard erop toe te zien dat in het joodse onderwijs alles wordt vermeden wat de goede verstandhouding tussen christenen en joden zou kunnen verstoren. [82]

Vicevoorzitter was bisschop Miroslav Novák van de Tsjechoslowaakse Hussitische Kerk. Edgar Leonard Allen (*Church of England*), hoogleraar theologie en godsdienstwetenschappen aan de Universiteit van Durham, werd benoemd tot secretaris van de commissie. Bij de protestantse leden valt de diversiteit van de confessionele achtergrond op: Erich Bickel (Hervormde Kerk), Adolf Freudenberg (Lutherse Kerk), Algie I. Newlin (Quakers) en Robert Smith (*Church of Scotland)*. Naast Lopinot behoorden Madeleine Davy, Paul Démann en Jean de Menasce tot de katholieke commissieleden. De groep joodse deelnemers bestond naast Jules Isaac uit de drie rabbijnen Jacob Kaplan (Frankrijk), William F. Rosenblum (VS, geboren in Grodno, Russisch Rijk) en Zwi Chaim Taubes (Zwitserland, geboren in Tschernelyzja, Galicië, Oostenrijk-Hongarije).[83] Vermeldenswaardig is dat de zoon van rabbijn Zwi Chaim Taubes, de godsdienstsocioloog Jacob Taubes, ook bij het werk van de commissie betrokken was. Hij was geen officieel deelnemer, maar mocht en kon zich toch in het werk van de commissie inbrengen. [84]

Het werk van de commissie werd in het openbaar omschreven als "moeilijk en delicaat"[(85)] . . Jehoschua Ahrens licht dit nader toe:

> De joodse commissieleden verwachtten een duidelijk standpunt over de christelijke jodenhaat en het falen van de kerken tijdens de oorlog, met bijbehorende

---

80 brief van Charles Journet aan Jacques Maritain, geciteerd in: Ibid., 170.

81 Zie ibid., 168 e.v., 172 e.v.

82 INTERNATIONALE RAAD VAN CHRISTENEN EN JODEN (red.), Der Antisemitismus, 29.

83 Zie AHRENS, Gemeinsam gegen Antisemitismus – Die Konferenz von Seelisberg (1947) revi sited, 159 e.v.

84 Isaac onderscheidde Jacob Taubes van alle andere commissieleden: "De meest sympathieke persoonlijkheid was een zeer jonge jood wiens licht straalde, zoon van de grootrabbijn van Zürich en afkomstig uit een religieuze dynastie." ISAAC, geciteerd naar: TOBIAS, Jewish Conscience of the Church, 107.

85 INTERNATIONAL COUNCIL OF CHRISTIANS AND JEWS (red.), Der Antisemitismus, 7.

> Gevolgen. Anderzijds waren zij uiterst bezorgd dat er geen buitensporige druk op de christelijke vertegenwoordigers werd uitgeoefend. Voor de christelijke deelnemers was het op hun beurt niet vanzelfsprekend dat katholieken en protestanten nauw en gezamenlijk samenwerkten. [86]

Dat er ondanks deze verschillende opvattingen toch een resultaat werd bereikt, is te danken aan de goede wil van alle betrokkenen en aan hun welwillendheid jegens elkaar. Er was compromisbereidheid en geduld nodig, zonder het gemeenschappelijke doel, de bestrijding van antisemitisme, uit het oog te verliezen. De joodse commissieleden vonden het bovendien belangrijk om aan te geven dat er een gemeenschappelijk eerste deel van het document was, afkomstig van zowel joodse als christelijke zijde, dat door alle conferentiedeelnemers in gelijke mate was gericht aan leden van beide religies, en een tweede deel dat alleen door de christelijke leden was opgesteld en uitsluitend aan christenen was gericht. ([87]) Commissie III ging diplomatiek te werk met de

"Het is de bedoeling om een oplossingsgericht basisdocument voor de geloofsgemeenschappen voor te leggen en geen theologisch vakdocument op te stellen."[(88)]

Hoe de commissie concreet te werk ging, kan in detail worden nagelezen bij Ahrens.[89] Hier wordt alleen verwezen naar de weloverwogen stap om het document openbaar te maken. Nadat de documenten van Commissie III in de plenaire vergadering waren aangenomen, stelde het conferentiebestuur voor om het tweede deel voorlopig in te houden, zodat de betreffende kerkelijke autoriteiten het document eerst intern konden beoordelen. Hieruit blijkt hoe controversieel het document werd gevonden. De christelijke deelnemers wilden er zeker van zijn dat zowel de aartsbisschop van Canterbury, dr. Geoffrey Fisher, de leiders van de WCC, voorzitter Marc Boegner en algemeen secretaris Willem A. Visser 't Hooft, als de hoogste katholieke geestelijke in Groot-Brittannië, de aartsbisschop van Westminster Bernard kardinaal Griffin, en het Vaticaan([90]) instemden met het document "Boodschap aan de kerken". Zoals Ahrens aan de hand van uitspraken van rabbijn Kaplan aantoont, zou het document echter ook in geval van een negatieve beoordeling zijn gepubliceerd, maar dan waarschijnlijk zonder de handtekeningen van de christelijke deelnemers.([91])

---

86 AHRENS, Samen tegen antisemitisme – De conferentie van Seelisberg (1947) revisited, 164.

87 Zie aldaar, 167.

88 RUTISHAUSER, Christlichen Glauben denken, 26.

89 Zie hierover: AHRENS, Samen tegen antisemitisme – De conferentie van Seelisberg (1947) revisited, 165–180.

90 De toestemming dat de katholieke deelnemers "De boodschap aan de kerken" als individuen mochten ondertekenen, kregen zij van de minister van Buitenlandse Zaken van het Vaticaan, Giovanni Montini, de latere paus Paulus VI. Zie AHRENS, Jehoshua, De conferentie van in Seelisberg (1947), in: SKZ 185/19 (2017), 232 e.v., hier: 233.

91 De aartsbisschop van Canterbury en de CCJ waren het niet met alle formuleringen eens, daarom bestaat er naast de officiële Engelse versie van de ICCJ ook een Britse versie met kleine afwijkingen, waarop Ahrens in zijn werk wijst. Bovendien

2 Religieus-theologische heroriëntatie: de tien stellingen van Seelisberg

De doelgerichte samenwerking van de joods-christelijke Commissie III leidde tot het ontstaan van de *Tien Thesen* of *Tien Punten van Seelisberg*. De stellingen hebben een tweeledige doelstelling: enerzijds zijn ze gericht op theoretische reflectie en daarmee op het ontkrachten van het pseudowetenschappelijke fundament van antisemitisme, anderzijds zijn ze gericht op het handelen in de concrete omgang tussen mensen met een christelijk en joods geloof. Beide gebeuren in terugverbinding met de gemeenschappelijke geschiedenis, die gekenmerkt wordt door afbakeningbewegingen, en met het oog op een toekomst waarin de verbondenheid van beide religies centraal moet staan. Daarmee zijn in de *Tien stellingen van Seelisberg* twee fundamentele hermeneutische voorwaarden voor een succesvolle dialoog tussen beide religies vastgelegd. De eerste richting probeert enerzijds een verkeerd beeld van joden en het jodendom te corrigeren (hermeneutiek van correctie) en anderzijds aan te sluiten bij elementen die de religies verbinden (hermeneutiek van herinnering). Uit de opzet van de stellingen vloeit de volgende prioriteit voort: eerst moeten de door christenen gecreëerde vijandbeelden van het jodendom worden afgebroken, om vervolgens in een volgende stap de verbindende elementen tussen jodendom en christendom vanuit christelijk perspectief te benadrukken. Het afbreken van de vijandbeelden moet in de eerste plaats gebeuren door het blootleggen van antijoodse stereotypen die worden gebruikt in een verkeerde vertelling en interpretatie van de passieverhalen – dit is met name het doel van de stellingen zes tot en met acht. In de tweede plaats moet een christelijk perspectief worden ingenomen waarin wordt herinnerd aan het joods-zijn van Jezus – dit is heel concreet het doel van de tweede stelling. Daarbij wordt gevraagd om een omgang met de passieverhalen die geen antijudaïsme voortbrengt of versterkt. Bovendien wordt de herinnering aan Jezus' joodse afkomst opgeroepen, die hem onlosmakelijk met Israël verbindt. In een volgende stap moet dit worden onderstreept in zijn betekenis voor het christelijke zelfbeeld en voor het joods-christelijke

---

Hij wijst ook op de kleine verschillen tussen stelling 5 en stelling 7. Stelling 5 luidt: "Vermijd het kleineren van het bijbelse of postbijbelse jodendom met als doel het christendom te verheerlijken." De uitdrukking "disparaging" is in de Britse versie vervangen door "distorting or misrepresenting" ("vervormen of verkeerd voorstellen"). Uit stelling 7 zijn de praktische aanbevelingen geschrapt, omdat deze volgens de aartsbisschop niet thuishoren in theoretische uitspraken. Daarom staan deze – eveneens licht gewijzigd – bij de praktische voorstellen na de "Tien stellingen". Daarnaast wordt historisch en theologisch verduidelijkt wie hoe met de dood van Jezus in verband staat, waarbij meer aandacht wordt besteed aan het christelijke aspect van de zonde. De ingekorte Britse versie van stelling 7 luidt: "Avoid presenting the Passion in such a way as to bring the odium of killing of Jesus upon all Jews or upon Jews alone. Het was slechts een deel van de joden in Jeruzalem die de dood van Jezus eiste, en de christelijke boodschap is altijd geweest dat het de zonden van de mensheid waren die door die joden werden geïllustreerd en de zonden waarin alle mensen delen, die Christus aan het kruis brachten." Zie AHRENS, Gemeinsam gegen Antisemitismus – Die Konferenz von Seelisberg (1947) revisited, 177-180.

een[92] nauwkeuriger onderzoek van de dialoog: eerst de stellingen over de correcties in de passieverhalen, met de nadruk op de zevende stelling, en vervolgens de tweede stelling, met het oog op de herinnering aan Jezus' joodse afkomst.

2.1 Een andere kijk op Joden in de passieverhalen

De beschuldiging van godslastering, die nauw verbonden is met de passieverhalen en eeuwenlang de christelijke relatie met het jodendom ingrijpend heeft bepaald, werd in de zevende stelling van Seelisberg als niet langer houdbaar verklaard. De oorsprong van deze beschuldiging gaat terug op een bepaalde interpretatie van de passieverhalen. Deze vervormden en verdraaiden de christelijke kijk op het joodse volk als geheel. Het is aantoonbaar dat deze beschuldiging voor het eerst schriftelijk werd vastgelegd in de paaspreek van bisschop Melito van Sardes rond 170 n.Chr. (93)

De verwoestende gevolgen van deze beschuldiging komen tot uiting in een beknopte zin, die begint met de aanklacht tegen de Joden in de persoon van Jezus en uitmondt in een theologische beschuldiging:

> Moordenaars van Jezus, moordenaars van de goddelijke Verlosser, moordenaars van de Zoon van God, godsmoordenaars! Dat is de beschuldiging die zonder uitzondering en zonder onderscheid tegen het hele joodse volk wordt geuit, omdat het blinde geweld van de onwetende massa's nauw verbonden is met de koelbloedige wetenschap van de theologen. [94]

Het afzien van deze vooringenomen visie is mogelijk door een historisch-kritische beschouwing en een benadering van de kruisiging van Jezus Christus die vrij is van antijoodse theologie. De zevende stelling weerlegt en verwerpt daarmee de zwaarste beschuldigingen die het christelijk antijudaïsme heeft voortgebracht. [95]

> Het moet worden vermeden om het lijdensverhaal zo voor te stellen alsof alle joden of alleen de joden belast zijn met de haat tegen Jezus. Het waren namelijk niet alle joden die de dood van Jezus eisten. Niet de joden alleen zijn daarvoor verantwoordelijk, want het kruis dat ons redt, openbaart ons dat Christus voor al onze zonden is gestorven [...]. (Zevende stelling van Seelisberg)

Concreet gaat het hier om een formulering die dichter bij de historische feiten van de kruisiging van Jezus staat en niet, zoals traditioneel wordt aangenomen, een heel volk veroordeelt alsof alle Joden in Jeruzalem of zelfs de hele wereld bij de kruisiging betrokken waren. Bovendien werd in 1947 een historisch-theologische interpretatie van de kruisiging gegeven die vanuit een christelijk-religieus standpunt volkomen begrijpelijk is

---

92 Voor een korte analyse van de tien stellingen of tien punten van Seelisberg, zie: RUTISHAUSER, r Christlichen Glauben denken, 25–27.

93 Zie: COHEN, Jeremy, Christ Killers: The Jews and the Passion from the Bible to the Big Screen, New York 2007, 55–70.

94 ISAAC, Jezus en Israël, 275 e.v.

95 Zie paragraaf 6 'Jezus en de Shoah – Een tentoonstelling tegen het vergeten en de kunst van het herinneren' in de inleiding. Zie ook: ISAAC, Jezus en Israël, 275–446.

en daarmee tegelijkertijd de joods-christelijke betrekkingen verbeterde. Achteraf schrijft rabbijn Alexandre Safran over de Seelisberg-conferentie dat de discussie over de beschuldiging van godslastering ooit in de plenaire vergadering werd behandeld en dat er daar een oorspronkelijkere versie was, die insinueerde dat "*sommige* joden wel degelijk schuldig waren". "Aangezien men deze niet kon identificeren, zouden hun nakomelingen – volgens de christelijke leer – ook schuldig blijven" ([96]) aldus Safran, die deze theologische interpretatie "belachelijk" noemde en er grappig-ironisch aan toevoegde dat als deze zou worden aanvaard, hij zich "graag als erfgenaam zou willen verklaren van degene die de godsmord had gepleegd".([97])

Een formulering die verwijst naar een collectieve schuld is niet opgenomen in de definitieve versie van de stelling. [98]Opvallend is echter dat in de historische argumentatie tegen een schuld van de Joden die van de Romeinen (nog) volledig buiten beschouwing is gelaten, hoewel daar destijds al wetenschappelijk onderzoek naar was gedaan. Niet alleen Jules Isaac schreef in zijn boek *Jezus en Israël* dat er
er "geen officieel procesverslag" bestaat en dat, zelfs als de evangeliën een historische kern bevatten met betrekking tot de kruisiging, de overlevering "tendentieus en willekeurig" blijft.[99] Ook Joseph Klausner stelde in zijn wijdverspreide en internationaal veelbesproken studie over Jezus, die in 1933 al in 13 talen was verschenen, vast:[100]

> Nadat de toenmalige leiders van de Joden Jezus dus vooral uit angst voor de Romeinse tiran aan hem hadden uitgeleverd, namen zij niet meer deel aan de eigenlijke veroordeling en kruisiging. Al het verdere was nu in handen van de bloeddorstige Pilatus. In ieder geval zijn de Joden als volk veel minder verantwoordelijk voor de dood van Jezus dan bijvoorbeeld de Grieken voor die van Socrates. En wie zou er vandaag de dag nog denken aan vergelding voor de dood van de Griek Socrates aan zijn huidige landgenoten? Maar sinds 1900 jaar wordt wraak genomen op de Joden voor de dood van de Jood Jezus; zij hebben daarvoor met stromen van bloed betaald, en daar komt nog steeds geen einde aan! ([101])

Historisch gezien konden alleen de Romeinen het doodvonnis voor de kruisiging van Jezus uitspreken. [102]De Zwitserse jezuïet Christian Rutishauser legt in zijn boek *Christli-*

---

96 SAFRAN, Alexandre, "Den Flammen entrissen" (Uit de vlammen gered): De joodse gemeenschap in Roemenië 1939-1947; herinneringen, Tübingen/Basel 1996, 222f.

97 Ibid., 223.

98 Zie AHRENS, Gemeinsam gegen Antisemitismus – Die Konferenz von Seelisberg (1947) (Samen tegen antisemitisme – De conferentie van Seelisberg (1947) revisited, 176.

99 ISAAC, Jezus en Israël, 471.

100 Zie KLAUSNER, Joseph, Nochmals: Klausners Jesus-Werk: Erwiderung auf M. Guttmanns Besprechung, in: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 77/1 (1933), 16–18, hier: 16f.

101 KLAUSNER, Joseph, Jezus van Nazareth: Zijn tijd, zijn leven en zijn leer, Berlijn 1930, 482 e.v.

102 Direct na de oprichting van de staat Israël in 1947 deed zich een merkwaardige gebeurtenis voor met betrekking tot het onderzoek naar wie schuldig was aan of betrokken was bij de kruisiging van Jezus. Een groep protestantse christenen zag in het nieuw opgerichte Hooggerechtshof van de staat Israël de 'rechtsopvolger' van het Hoge Raad, dat Jezus volgens de evangeliën aan de Romeinen had uitgeleverd. Deze groep wilde het proces tegen Jezus heropenen.

chen Glauben denken: Im Dialog mit der jüdischen Tradition (2016)[103] het ontbreken van een vermelding van Romeinse schuld daarmee dat de Commissie III in het tweede deel van de zevende stelling vooral oog had voor de praktische weergave van het passieverhaal met zijn sociaal-psychologische gevolgen:

> […] Alle christelijke ouders en leraren moeten zich bewust zijn van de zware verantwoordelijkheid die zij op zich nemen wanneer zij het lijdensverhaal op een oppervlakkige manier weergeven. Hierdoor lopen zij het risico om, bewust of onbewust, een afkeer in het bewustzijn of onderbewustzijn van hun kinderen of toehoorders te zaaien. Om psychologische redenen kan in een eenvoudige geest, die bewogen wordt door hartstochtelijke liefde en medeleven met de gekruisigde Verlosser, de natuurlijke afkeer van de vervolgers van Jezus gemakkelijk omslaan in een ongedifferentieerde haat tegen alle joden van alle tijden, ook tegen die van onze tijd. (Zevende stelling van Seelisberg)

Door de weergave van het passieverhaal kan niet alleen een reflexmatige solidariteit met de gekruisigde Jezus worden opgewekt, maar tegelijkertijd ook jodenhaat worden aangewakkerd. [104]Hier worden mogelijke effecten van de passieverhalen voor de christelijke opvoeding duidelijk onderkend; d.w.z. naast historische en theologische aspecten zijn ook psychologische inzichten in de stelling opgenomen om een verdere overdracht van jodenvijandige stereotypen te voorkomen. Van de zes tot acht stellingen van Seelisberg, die gewijd zijn aan een zorgvuldige omgang met de passieverhalen, valt de zevende op door haar ondubbelzinnige ontkenning van collectieve schuld. De zesde stelling spreekt zich uit tegen het gebruik van het woord 'Jood' als synoniem voor 'vijand van Jezus', en de achtste stelling verzet zich tegen de zogenaamde 'bloedkreet', een zelfbeschuldiging van het Joodse volk in het evangelie van Matteüs dat schuldig is aan de dood van Jezus. Deze zelfbeschuldigende joodse schuld is tekstueel verbonden met het beeld van de onschuld van de Romeinen, dat in de mond van de stadhouder Pontius Pilatus wordt gelegd (vgl. Mt 27,22–25).

In plaats van in de achtste stelling de bloedkreet "zijn bloed – over ons en onze kinderen' historisch te contextualiseren en daarmee te ontkrachten, besluiten de commissieleden onder verwijzing naar het werk van Isaacs de weg van een theologische tegenargumentatie in te slaan.[105] Het verzoek om vergeving van Lucas "Vader, vergeef het hun, want zij weten niet wat zij doen" (Lc 23,34) moest uiteindelijk de zogenaamde joodse zelfvervloeking van het evangelie van Matteüs

---

De Israëlische rechter Chaim Cohn (1911-2002) behandelde het proces van Jezus in een rechtshistorisch onderzoek. Het boek verscheen in 1968 in het Hebreeuws en voor het laatst in 2017. Daarin wordt de exclusieve schuld voor de kruisdood van Jezus bij de Romeinen gelegd: COHN, Chaim Herman, Der Prozeß und Tod Jesu aus jüdischer Sicht, Frankfurt a. M. 1997.

103 RUTISHAUSER, Christian M., Christlichen Glauben denken: Im Dialog mit der jüdischen Tra dition (Het christelijk geloof denken: in dialoog met de joodse traditie).

104 Zie aldaar, 27.

105 Isaacs 18e hervormingsvoorstel luidt: "Een christelijk onderwijs dat zijn naam eer aandoet, mag [18.] in geen geval vergeten dat de afschuwelijke kreet 'Zijn bloed kome over ons en onze kinderen' wordt overstemd door de woorden 'Vader, vergeef het hun, want zij weten niet wat zij doen'." ISAAC, Jezus en Israël, 467.

relativeren. In hoeverre een historisch-kritische analyse in een korte stelling de 'bloedkreet' sterker zou hebben ontkracht dan een theologische argumentatie, valt in het midden.

a) Collectieve schuld versus universele schuld in de context van de passieverhalen

Ondanks enkele punten van kritiek die al in 1947 op de Seelisberg-stellingen werden geuit (of in ieder geval hadden kunnen worden geuit), moet worden vastgesteld dat de beschuldiging van collectieve schuld van de joden aan de kruisdood van Jezus werd verworpen en daarmee een centrale bron voor het christelijke antijudaïsme moest worden weggenomen – precies zoals Isaac al in zijn boek *Jezus en Israël* had geëist. Tegen de achtergrond van de zevende stelling van Seelisberg is elke generaliserende beschuldiging jegens "de joden" als een ruimte- en tijdoverschrijdend collectief uit den boze. Bij nader inzien blijft het thema van de universele schuld (niet de collectieve schuld van de joden) echter indirect en diffuus bestaan op een ander theologisch niveau, namelijk dat van de universele verlossing door Jezus Christus. Hiernaar wordt kritisch verwezen, hoewel dit de wederzijdse vertrouwensvorming tussen joden en christenen niet in de weg staat. Om de collectieve schuld van het Joodse volk aan de dood van Christus af te wijzen, verwees Jules Isaac naar zijn vriend Charles Péguy, die de collectieve schuld van de Joden door de plaatsvervangende verzoeningsdood van Christus met het volgende argument ontkrachtte:

> Het zijn niet de joden die Jezus Christus hebben gedood, maar de zonden van ons allemaal; en de joden, die slechts het instrument waren, hebben net als de anderen deel aan de bron van het heil.[106]

Hoewel de Seelisberg-stellingen alleen gericht zijn tot christelijke adressaten, hebben ze impliciet toch betrekking op joden, omdat in de zevende stelling de schuld aan de kruisdood van Christus niet eenvoudigweg wordt opgeheven. In plaats daarvan wordt deze, door middel van christelijke verzoeningsgedachten, niet opgevat als een uitsluitend joodse schuld, maar als onderdeel van een universele menselijke

---

106 Isaac schreef dit op Paaszondag 21 april 1946 aan Henri Petiot. In de brief gaat Isaac in op diens boek over Jezus, dat na de Shoah in 1945 in Frankrijk met succes verscheen onder het pseudoniem Daniel-Rops (1902-1965): *Histoire sainte. II, Jésus en son temps* ('Heilige geschiedenis, Jezus in zijn tijd'). Toen Isaac het in februari 1946 las, was het al aan zijn 17e druk toe. Daarin wordt de 'bloedkreet' (Marcus 27:25) als volgt samengevat en geïnterpreteerd: 'de Joden' hadden de Zoon van God gedood; de door Jezus gepredikte naastenliefde gold in geen geval voor hen; en 'de Joden' moesten met hun bloed boeten voor de dood van Jezus. Jules Isaac was geschokt door de bewoordingen van Daniel-Rops en kon zijn gevoelens hierover nauwelijks onder woorden brengen. Isaac verwees naar Charles Péguy toen hij Daniel-Rops antwoordde. – Jean Pierre Bünter heeft de geciteerde Duitse vertaling hiervan gemaakt, waarvoor hij dankbaar is. In het origineel: "Péguy disait: *Ce ne sont pas les Juifs qui ont crucifié Jésus-Christ, mais nos péchés à tous; et les Juifs, qui n'ont été qu'instrument, participent comme les autres à la fontaine du salut*." KASPI, Jules Isaac ou la passion de la vérité, 187.

Schuld geïnterpreteerd. Weliswaar kennen ook andere religies het idee van verzoening in verschillende vormen (het jodendom bijvoorbeeld in het Jom Kippur-ritueel, zie Lev 16,17), maar met soteriologisch-universele geldigheid en persoonlijke centrering komt het alleen terug in de christelijke interpretatie van de verzoenende kruisdood van Christus.[107] Het beroep van de zevende stelling op dit idee van verzoening is dus begrijpelijk binnen een christelijk-theologische denktraditie, die vandaag de dag echter ook binnen het christendom controversieel wordt besproken. Waarom? Niet alleen vanwege de vraag of God überhaupt een zoenoffer nodig had, maar ook omdat een bepaalde soteriologie in het verleden leidde tot theologisch antijudaïsme, aldus de katholieke theoloog Magnus Striet.[108]Aan de hand van de soteriologische concepten van Anselmus en Augustinus laat Striet zien dat zij een theologisch antijudaïsme ontwikkelen, omdat zij op hun manier joden van de verlossing uitsluiten. Volgens Striet ondermijnen Anselmus en Augustinus zelfs de 'supererogatoire kwaliteit' van God: Anselmus omdat in zijn voldoeningstheorie de bevrijding van de menselijke schuld alleen door het kruisoffer van Christus wordt verzoend en er dus zonder geloof in Christus geen verlossing mogelijk is, waaruit juist antijudaïsme kon ontstaan. Augustinus daarentegen ontwikkelt op basis van de erfzonde-theoretische soteriologie een theologisch antijudaïsme, zoals dat in de geschiedenis tot uiting komt in het motief van de blinde synagoge. Alleen het geloof in Christus bevrijdt van de erfzonde van Adam. Ook hier leidt de soteriologische verscherping op Christus ertoe dat joden die niet in Christus geloven, ook geen verlossing kunnen bereiken. ([109])

---

107 Het idee dat alleen God zelf de zonden van alle mensen die ooit hebben geleefd en nog zullen leven, door de opoffering van zijn zoon heeft verzoend, werd bijzonder invloedrijk door de satisfactieleer van Anselmus van Canterbury (ca. 1033-1109), zoals hij die formuleerde in zijn bekende geschrift *Cur deus homo* ('Waarom God mens werd').

108 Zie HOMOLKA, Walter/STRIET, Magnus, Christologie auf dem Prüfstand: Jesus der Jude – Christus der Erlöser, Freiburg/Basel/Wenen 2019, 74. In hoeverre soteriologieën van een, zoals Striet schrijft, 'boetedoeninghermeneutische denkfiguur' (ibid., 111) los te maken, is vanwege de theologisch-historische ontwikkeling en het door Schwöbel genoemde bijbelse beeld van de verhouding tussen God en de mens een zeer complexe uitdaging. De zevende stelling van Seelisberg laat zien dat een teruggrijpen op een verzoeningstheologie antijudaïsme zoals de beschuldiging van godsmoord wel degelijk kon ontkrachten. Bovendien komt deze denkfiguur ook voor in de verklaring *Nostra aetate,* waarin juist de relatie van de kerk tot het jodendom positief wordt gekaderd: "Christus heeft immers, zoals de Kerk altijd heeft geleerd en leert, in vrijheid, omwille van de zonden van alle mensen, uit oneindige liefde zijn lijden en dood op zich genomen, a dat allen het heil zouden bereiken." (NA 4)

109 STRIET, Magnus, Vom Judesein Jesu und einem notwendigen dogmatischen Umdenken, in: DANZ, Christian/EHRENSPERGER, Kathy/HOMOLKA, Walter (red.), Christologie zwischen Judentum und Christentum: Jesus, der Jude aus Galiläa, und der christliche Erlöser, Tübingen 2020 (= Dogmatik in der Moderne 30), 311–318, hier: 317. – Striet wijst hier terecht op problematische antijudaïstische trekken in de soteriologie, maar deze kunnen vandaag de dag ook anders worden opgevat. Zo kon in Seelisberg de collectieve schuld van de joden worden tenietgedaan door de universele schuld van alle mensen (zie vorige voetnoot met

De protestantse theoloog Christoph Schwöbel (1955-2021) ziet soortgelijke antijudaïstische misstanden, maar vermeldt bij alle gerechtvaardigde theologische en antropologische kritiek op het idee van plaatsvervangend zoenoffer niet onvermeld

> dat met de kritiek op dergelijke christologisch gefundeerde modellen voor het in orde brengen van de relatie tussen God en de mens niet ook afstand wordt genomen van de manier waarop het Nieuwe Testament in de context van het jodendom ten tijde van Jezus naar de Schrift verwijst. De kritiek op problematische vervangingsconcepten is vaak ten prooi gevallen aan het gevaar om een God van het Oude Testament, die straft en wraak neemt, tegenover de God van het Nieuwe Testament en de verkondiging van Jezus te plaatsen. De wortels van Jezus in het jodendom van zijn tijd en de joodse afkomst en levenswijze van zijn volgelingen moeten ons ervan weerhouden om de Tenach als een christelijk geïnterpreteerd Oude Testament te laten fungeren als negatieve tegenhanger van de christologie. ([110])

Schwöbel wijst duidelijk op twee problemen die deze opvatting van het kruisoffer van Jezus met zich meebrengt: enerzijds in de algemene relatie tussen God en de mens, die niet kan worden opgelost; anderzijds door antijudaïstische interpretaties in de context van de soteriologie.

De zevende stelling bevat weliswaar indirect deze controversiële theologische kwestie van het plaatsvervangend zoenoffer, maar aan de andere kant weerlegt zij juist vanuit de zoentheologie de collectieve schuld aan de kruisiging van Jezus door 'de Joden'.

Verwijzing naar NA 4). Ook de leer van de erfzonde kan tegenwoordig heel goed zo worden geïnterpreteerd dat de erfzonde niet een persoonlijke schuld van het pasgeboren kind aanduidt, maar een zondige wereld benoemt waarin een mens wordt geboren. De mens is daarin verstrikt zonder dat hij zelf schuld heeft aan de situatie, d.w.z. hij lijdt onder de gevolgen van ecologische uitbuiting, oorlog, afgunst enz. zonder dat hij daar zelf oorzaak van heeft, dus geconfronteerd wordt met een maatschappelijke erfenis die als 'erfzonde' kan worden aangeduid. In een dergelijke opvatting kan het begrip erfzonde worden gehandhaafd zonder dat daaruit antijudaïstische implicaties voortvloeien. Dat het ook mogelijk is vast te houden aan de exclusiviteit van de verlossing door Christus, die alle mensen, te allen tijde en dus ook de joden, heeft verlost, laat Klaus von Stosch zien in aansluiting op Karl Rahner. Von Stosch pleit voor een model van 'wederzijds inclusieve christologie in de Israëltheologie'. Daarbij wordt in de eschatologische ontmoeting met de Messias vastgehouden aan de continuïteit met Jezus van Nazareth, zonder dat christenen daarin een epistemisch voordeel hebben ten opzichte van de joden. "In mijn model kan dus geen sprake zijn van een uiteindelijke bekering van de joden tot het christendom door God zelf, maar worden joden en christenen in hun eigenheid behouden en toch zodanig getransformeerd dat hun verschillen alleen nog als verrijking worden ervaren." STOSCH, Klaus von, Die Einzigkeit Jesu Christi als Implikat der Einzigkeit Israels: Plädoyer für eine mutual inklusive Lesart der Christologie in der Israeltheologie, in: DANZ, Christian/EHRENSPERGER, Kathy/HOMOLKA, Walter (red.), Christologie tussen jodendom en christendom: Jezus, de jood uit Galilea, en de christelijke verlosser van d , Tübingen 2020 (= Dogmatik in der Moderne 30), 291–309, hier: 307.

110 SCHWÖBEL, Christoph, Joods Jezusonderzoek en de taken van de christologie – een bijdrage aan een gesprek, in: DANZ, Christian/EHRENSPERGER, Kathy/HOMOLKA, Walter (red.), Christologie tussen jodendom en christendom: Jezus, de jood uit Galilea, en de christelijke verlosser, Tübingen 2020 (= Dogmatiek in de moderne tijd 30), 271–290, hier: 286.

b) De passieverhalen in de christelijke liturgie

In de liturgie wordt, overeenkomstig het motto *lex orandi – lex credendi* (wat wordt gebeden, wordt geloofd), zichtbaar wat de inhoud van het christelijk geloof vormt. Des te verbazingwekkender is het dat de Seelisberger Thesen nergens de christelijke liturgie aan de orde stellen. [111]

Antisemitische stereotypen komen gedurende het hele kerkelijk jaar in verschillende contexten voor. Zo hebben antisemitische stereotypen zich in de 'liturgisch belangrijke periode' [112], zoals bijvoorbeeld het *paastriduum sacrum* ('heilige drie dagen'), voortdurend kunnen handhaven en verspreiden. Zonder achtergrondkennis of liturgisch-pastorale toelichting bij de nieuwtestamentische teksten van de Goede Week zijn daar misinterpretaties mogelijk die een oppervlakkige en negatieve beeldvorming van joden en het jodendom bevorderen en zo antijudaïsme versterken of zelfs in de hand werken. Denk bijvoorbeeld aan de lasterlijke voorstelling van de in werkelijkheid veelzijdige figuur van Judas ([113] 'die in het kader van de viering van het Laatste Avondmaal op Witte Donderdag, waarmee het Triduum begint, een onmiskenbare rol krijgt: die van de verrader van Jezus. Maar ook liederen die tijdens de liturgie van Goede Vrijdag worden gezongen, kunnen antijudaïsme aanwakkeren, zoals de "Improperien" ("beschuldigende gezangen"). Ze vinden hun oorsprong in de 9e eeuw en stammen in hun huidige vorm uit de 15e eeuw.([114] Daarin worden de woorden in de mond gelegd van niemand minder dan de gekruisigde Jood Jezus: "Popule meus, quid feci tibi [...] – Mijn volk, wat heb ik u gedaan? […]" ([115].De beschuldigende vraag werd door christelijke gelovigen vaak zo opgevat alsof Jezus het Joodse volk vroeg wat hij hen had aangedaan, en zo werd het helaas ook vaak genoeg antisemitisch geïnterpreteerd

---

111 In de 18 hervormingsvoorstellen van Isaac heeft de tweede betrekking op de christelijke liturgie. Hij stelt niet de christelijke eredienst ter discussie, maar wijst erop dat essentiële delen van de christelijke liturgie uit het jodendom zijn overgenomen en "dat het Oude Testament, een werk van de joodse (door God verlichte) geest, tot op de dag van vandaag een voortdurende bron van inspiratie is geweest voor het christelijke denken, voor de christelijke literatuur en kunst ." ISAAC, Jezus en Israël, 465.

112 Zie deze bijna liturgische wetmatigheid bij: BAUMSTARK, Anton, Das Gesetz der Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit, in: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft Bd. 7 (1927), 1–23.

113 Zie hierover: KÄSER-BRAUN, Matthias, Judas Ischarioth: »Überlieferer« des Evangeliums: Karl Barths erwählungstheologische Interpretation der biblischen Judasgestalt, Zürich 2018 (= reformiert! 5).

114 Zie SCHÜTZ, Werner, Was habe ich dir getan, mein Volk? Die Wurzeln der Karfreitagsim-properien in der alten Kriche, in: JLH 13 (1968), 1–38, 6f.; PLUM, Anne-Madeleine, Adoratio crucis in Ritus und Gesang: Die Verehrung des Kreuzes in liturgischer Feier und in zehn exemplarischen Passionsliedern, Tübingen/Basel 2006 (= Pietas liturgica 17), 216.

115 Naar het Duitstalige missaal van 1975, 56–58; hier 56. Zie ook: MILDENBERGER, Irene, Die Improperien. Unbequemes Denkmal oder notwendiges »Denk mal!«?, in: LEVEN, Benjamin/STUFLESSER, Martin (red.), Ostern feiern: Zwischen normativem Anspruch und lokaler Praxis, Regensburg 2013 (= Theologie der Liturgie 4), 130–153, hier: 132.

opgenomen. Om polemisch misbruik te beperken, zijn de improperia sinds 1970 in ieder geval vrijgesteld.([116] Motief lijkt hier de beschuldiging van de collectieve schuld van de joden aan de godsmoord, die door de improperia kan worden versterkt. Om deze gedachte te voorkomen, moet, zoals reeds in de zevende stelling van Seelisberg wordt benadrukt, de aanklacht niet alleen en in de eerste plaats gericht zijn tegen "de Joden" worden gericht, maar eerst aan de christelijke gemeente die zich voor het kruis heeft verzameld. [117] Gezien haar geloof in de bijzonder rijke genade die haar is geschonken (Lc 12,48b), moet de christelijke gemeente zich afvragen wat zij kan bijdragen aan het afbreken van anti-joodse stereotypen. De Improperia als mogelijke vorm van uitdrukking in het kader van *het Triduum Sacrum* zijn, net als de passieverhalen zelf, niet bedoeld om het joodse volk op demagogische wijze in een kwaad daglicht te stellen. In de liturgische en homiletische beleving mag de kerk, vooral in de "liturgisch hoogstaande tijd", niet vervallen in antijoodse taalvormen. Het belang van de zevende stelling kan hier, ondanks gerechtvaardigde kritiek op details, niet hoog genoeg worden gewaardeerd, want de verrijzenis van Christus is de centrale hoop die het christelijk geloof in elke generatie grondvest. Vanuit christelijk oogpunt zijn de passie en verrijzenis van Christus de schouwplaatsen van de heilsgeschiedenis die centraal staan in het christelijk geloof. Hoe het joodse volk op deze *locus theologicus* werd en wordt begrepen, bepaalt dus in belangrijke mate de negatieve of positieve christelijke relatie tot het joodse volk, tot het joodse individu en uiteindelijk tot de jood Jezus Christus. Dat Jezus jood was, werd daarom als centraal punt opgenomen in de Seelisberger stellingen.

2.2 Het joods-zijn van Jezus

In de tweede stelling van Seelisberg wordt herinnerd aan het joodse karakter van Jezus. De stelling moet daarom eerst vanuit een algemeen christelijk-theologisch perspectief worden geanalyseerd.

> Benadrukt moet worden dat Jezus geboren is uit een joodse moeder uit het geslacht van David en het volk Israël, en dat zijn eeuwige liefde en vergeving zijn eigen volk en de hele wereld omvatten. [118]

Het joodse karakter van Jezus wordt hier in de eerste plaats historisch vastgelegd aan de hand van zijn geboorte uit een joodse moeder en zijn afstamming uit het geslacht van David en daarmee uit het volk Israël. Beide zijn aanknopingspunten voor traditionele christelijke argumentaties voor de messianiteit van Jezus, waarnaar de tweede stelling impliciet verwijst. Er is bewust afgezien van een traditioneel-theologische (metafysisch-ontologische) bepaling van Maria, zoals bijvoorbeeld door de titels 'moeder van God' (gr. Θεοτόκος) of 'moeder van God' (lat. *Mater Dei)*, ten gunste van haar eenvoudige bepaling als 'joodse moeder'. Ook de maagdelijkheid van Maria, die

---

116 Zie aldaar.

117 Zie PLUM, Adoratio crucis in Ritus und Gesang, 216.

118 INTERNATIONAAL RAAD VAN CHRISTENEN EN JODEN (uitg.), Der Antisemitismus, 37.

dat dit sinds de oudheid tot polemieken tussen christenen en joden heeft geleid, waarin het bestaan van Jezus werd teruggevoerd op een misstap of een verkrachting[119] , wordt hier niet vermeld. Ook wordt afgezien van de christelijke eretitels van Maria en van een nauwkeurigere omschrijving van haar overlijden (Dormitio).

Wat opmerkelijk is aan de tweede stelling, is dat de historische bepaling van het joods-zijn van Jezus voorrang krijgt boven een theologische bepaling: Jezus was joods omdat zijn moeder Maria joods was. Maria garandeert als het ware in de tweede stelling van Seelisberg het joods-zijn van Jezus. Deze historische benadering is rechtstreeks terug te voeren op Isaac. De redenering komt, toevallig of niet, overeen met het matrilineaire principe dat in alle hedendaagse stromingen van het jodendom wordt erkend. Het luidt dat wie uit een joodse moeder is geboren, joods is, ongeacht de afkomst van de vader. ([120])

Laten we hier even stilstaan bij de eerste woorden van de stelling in de twee oorspronkelijke talen en in de Duitse vertaling, een formulering die in de eerste vier stellingen telkens terugkomt:

> Herinner ons dat Jezus geboren is uit een Joodse maagd, uit het geslacht van David en het volk van Israël, en dat Zijn eeuwige liefde en vergeving Zijn eigen volk en de hele wereld omvat. [121]

> Vergeet niet dat Jezus geboren is uit een Joodse moeder, afkomstig uit het geslacht van David en het volk van Israël, en dat Zijn eeuwige liefde en vergeving Zijn eigen volk en de hele wereld omvat. [122]

In vergelijking met de officiële Engelse en Franse versie komt het Duitse "Es ist hervorzuheben, dass ..." (Het moet worden benadrukt dat ...) nogal statisch over. In de Engelse originele versie beginnen de eerste vier stellingen[123] met "remember that [...]", wat veel dynamischer klinkt.

---

119 Zie voor de *Toledot Jeshu* hoofdstuk 2.1 "Joseph Klausner" paragraaf "b) Bronnen en opbouw van het werk".

120 "[...] je zoon van een Israëlische vrouw is je zoon, je zoon van een niet-Joodse vrouw is niet je zoon, maar haar zoon." bKidd 68b; mJev II,5; zie ook mKidd III,12; zie voor matrilinearitеit in de Thora, Talmoed en Misjna: COHEN, Shaye J. D., The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties, Berkeley, Californië ([5]) 2009 (= Hellenistic Culture and Society 31), met name 273–307. OLMER, Heinrich Chaim, »Wer ist Jude?«, Würzburg (= Judentum – Christentum – Islam 8), met name 84–98.

121 CONSEIL INTERNATIONAL DES CHRÉTIENS ET DES JUIFS (ED.), L'antisémitisme. Résultats d'une con-férence internationale de chrétiens et juifs (Seelisberg, Suisse 1947), in: https://www. ajcf.fr/5-aout-1947-Les-Dix-Points-de-Seelisberg.html#tab_1 (geraadpleegd op: 10.7.2024).

122 INTERNATIONAL COUNCIL OF CHRISTIANS AND JEWS (ED.), Reports and recommendations of the International Conference on Anti-Semitism (Seelisberg, 1947), Genève 1947, 15, in: https://www.ajcf.fr/IMG/pdf/Seelisberg.pdf (geraadpleegd op 10.7.2024).

123 De christelijke band met het jodendom werd in de eerste vier stellingen op verschillende manieren benadrukt: in de eerste stelling, in de gemeenschappelijke monotheïstische belijdenis dat in het Oude en Nieuwe Testament één en dezelfde God tot de mensen spreekt; in de tweede stelling in het joods-zijn van Jezus; in de derde stelling in het joods-zijn van de apostelen en de vroege martelaren, evenals van de eerste leden van de kerk, en in de vierde stelling in de gemeenschappelijke liefde voor God en de naaste, waarbij de naastenliefde over de religieuze grenzen heen geldt voor alle mensen en daarmee een universeel humanistische houding in het jodendom en het christendom benadrukte.

scher klinkt. Dat geldt ook voor de Franse formulering »rappeler que […]«. Deze formuleringen verwijzen nadrukkelijk naar een »zich moeten herinneren«, wat in het Duits beter vertaald zou kunnen worden met »es muss daran erinnert werden, dass […]«[124]. Om de volgende hermeneutische reden moet in de Duitse vertaling dus deze interpretatie "er moet aan worden herinnerd dat [...]" Jezus Jood was, worden meegedenkt. Ook de nog eenvoudigere vorm van de imperatieve infinitief met betrekking tot het collectief kerk of het christelijke individu zelf zou denkbaar zijn. "Onthoud dat" Jezus Jood was, omdat hij uit een Joodse moeder geboren werd. In deze te verkiezen formulering wordt voor christenen sterker de relationele verhouding van Jezus tot zijn joods-zijn, of concreet tot zijn joodse afkomst via zijn moeder, benadrukt, zoals ook duidelijk naar voren komt in het Engels en het Frans, de twee officiële conferentietalen van de Seelisberg-conferentie. Deze relationele bepaling is ook theologisch coherenter en verwijst naar het lang verdrongen of overschaduwde besef dat Jezus Jood was. Met de oproep om te herinneren wordt de geestelijke weerstand van de kerk en de theologie, die minder de nadruk legde op de joodse afkomst dan op het jood-zijn van Jezus, duidelijker zichtbaar. "Herinner je!" leidt tot zelfreflectie van het christelijke individu, dat zichzelf tegelijkertijd als onderdeel van een systeem of instelling ziet.

De tweede stelling van Seelisberg heft in de officiële Duitse vertaling op een nogal terughoudende manier een lang bestaande leemte in de christelijke perceptie van Jezus. Hiermee werd bewust ingegaan op het collectieve 'vergeten', waarbij vanuit kerkelijk-theologisch oogpunt de duidelijke lijn naar het joodse karakter van Jezus eerder werd ontkend en in plaats daarvan zijn vermeende opstand tegen het jodendom werd benadrukt. Natuurlijk werd de joodse afkomst van Jezus vanuit christelijk oogpunt nooit ontkend, denk maar aan Martin Luthers geschrift *Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei (*1523), maar daarin speelde, net als in het algemene christologische denken, het joods-zijn van Jezus geen rol.[125] Uiterlijk met het methodische onderscheid tussen een historische Jezus en een dogmatische Christus had ook een christologisch herdenken kunnen plaatsvinden, waarbij beide weliswaar van elkaar werden onderscheiden, maar niet van elkaar gescheiden. In de afgezwakte Duitse vertaling met "es ist hervorzuheben" (het moet worden benadrukt) dat Jezus Jood was, gaat juist die essentiële nuance verloren die lange tijd kenmerkend was voor het niet-willen-herinneren van Jezus' Joods-zijn door de kerk. Op een ander niveau zou dit vergelijkbaar zijn met ecclesiologische opvattingen waarin tot aan *Nostra aetate (* 1965) Israël niet als volk van God werd gezien, maar de kerk zichzelf als *"verus* Israel" ("het ware Israël") tegenover de synagoge. Hier werd de herinnering van de kerk en de verbondenheid met Israël weliswaar nooit vergeten of opgeschort, maar vervangen (substitutietheologie). Bij Jezus daarentegen herinnerde men zich

124 De herinneringsfunctie die inherent is aan de stellingen kwam tot uiting in de vertaling van Dr. Stockhammer. Zij vertaalde in 1968 met: "Men moet zich herinneren dat [...]". ISAAC, Jezus en Israël, 481.

125 Zie hiervoor de inleiding, hoofdstuk 2.

theologisch gezien lange tijd alleen naar zijn afkomst uit Israël, maar niet naar zijn blijvende joods-zijn. Dat het de christelijke commissieleden in Seelisberg niet alleen om een puur historische Jezus ging, die door deze stelling in zijn joodse context werd benadrukt, maar tegelijkertijd ook om Christus, in wie christenen geloven, staat buiten kijf. In de theologie werd de dogmatische Christus weliswaar gescheiden van de historische Jezus, maar in de christelijke geloofsbelijdenis kan de aardse Jezus niet worden gescheiden van de verrezen Christus, zoals het sterk theologisch benadrukte slot van de tweede stelling opnieuw tracht vast te leggen: "dat zijn [Jezus'] eeuwige liefde en vergeving zijn eigen volk en de hele wereld omvat". Het nieuwe in deze formulering ligt niet in de belijdenis van de christelijke deelnemers aan de conferentie, die zich in 1947 in Seelisberg bekenden tot de universele liefde en vergeving van Christus, maar in het feit dat zij, herinnerd door Jules Isaac, zich als joden bekenden tot hun Verlosser, die hij altijd is geweest.

a) De joodse Verlosser

De tweede stelling van Seelisberg kan in detail worden afgeleid uit drie uitgebreidere leerstellingen (II, III, XV) en uit twee hervormingsvoorstellen voor christelijk onderwijs, die allemaal zijn opgenomen in het boek *Jezus en Israël* van Jules Isaac.[126] Hieruit blijkt hoe Isaacs joods onderzoek naar Jezus een positieve invloed heeft gehad op de christelijk-joodse verhoudingen.

In totaal vormen twee leerstellingen (II en III) de basis voor de tweede stelling van Seelisberg. De twee leerstellingen staan in de inhoudsopgave in het eerste van vier delen van zijn boek onder het hoofdstuk *Jezus, de Verlosser, Jood naar het vlees* [127]. Naast de twee leerstellingen moet ook leerstelling vijftien worden genoemd, die in het derde deel onder het hoofdstuk *Jezus en zijn volk* te vinden is. Deze is relevant voor de tweede stelling van Seelisberg omdat daarin de motieven van de

---

126 Uit: ISAAC, Jezus en Israël, stelling II: "Jezus, de Jezus van de evangeliën, enige zoon en vleesgeworden God voor het christendom, was in zijn menselijk leven een Jood, een eenvoudige Joodse ambachtsman. Dat is een feit dat elke christen moet weten."
(25) – Stelling III: "Zoals de evangeliën ons vertellen, was de familie van Jezus joods, joods was zijn moeder Maria, joods was zijn omgeving en zijn familie. Als men tegelijkertijd antisemitisch en christelijk zou willen zijn, zou dat betekenen dat men belediging met verering zou willen verbinden." (29) – Stelling XV: "Men beweert dat Christus het Joodse volk tot ondergang heeft veroordeeld. Maar waarom zou hij, waarmee hij zijn evangelie van liefde en vergeving zou hebben gelogenstraft, zijn volk hebben veroordeeld, het enige volk tot wie hij zich wilde wenden, zijn volk, waarin hij naast verbitterde vijanden ook enthousiaste volgelingen en aanhangers had gevonden? Men kan hier echter terecht aannemen dat de werkelijk veroordeelde de ware schuldige is, namelijk een bepaald farizeïsme dat te allen tijde, bij alle volkeren, in alle religieuze gemeenschappen en in alle kerken heeft bestaan ." (215)

127 Ibid., 471. – De titel komt in het boek zelf terug in een iets gewijzigde formulering: "Jezus Christus, Jood naar het vlees". Ibid., 23.

Liefde en vergeving zijn hierin vervat en zijn dus niet door christelijke deelnemers in de tweede stelling van Seelisberg geïntroduceerd, maar zijn direct bij Isaac zelf aantoonbaar.

Hoewel de inhoud van de leerstellingen deels overduidelijk herkenbaar is terug te vinden in de tweede stelling van Seelisberg, werd de expliciete formulering dat Jezus een Jood was, vermeden. Maar ook al staat dit niet *expliciet* in de tweede stelling, toch wordt dit duidelijk door de nadruk op 'dat Jezus uit een Joodse moeder geboren is'. Bovendien vindt leerstelling (XV), indien gewenst, een stille weerklank in de tweede stelling, waar staat dat Jezus' 'eeuwige liefde en vergeving zijn eigen volk en de hele wereld omvat'.

Hoewel de stellingen twee en drie, en in mindere mate stelling vijftien, uit *Jezus en Israël* duidelijk terug te vinden zijn in de tweede stelling van Seelisberg, moeten natuurlijk ook de 18 praktische voorstellen voor de hervorming van de christelijke catechese worden genoemd die Isaac in 1947 in Seelisberg had voorgelegd als "discussiebasis" voor de "(christelijke) commissie".[128] Bij een gedetailleerde vergelijking blijkt dat de inhoud van de twee respectievelijk drie leerstellingen in de tweede stelling even sterk terugkomt als de praktische hervormingsvoorstellen in de 18 punten die hij als dringend noodzakelijk beschouwde voor een "christelijk onderwijs". Het waren vooral punt zeven en punt negen die overeenkomen met de tweede stelling van Seelisberg, waarin het joodse karakter van Jezus in verschillende mate wordt benadrukt. Dit onderwijs zou

> 7. heel duidelijk erop wijzen, zodat elke christen weet dat Jezus een Jood was, afkomstig uit een oude Joodse familie (volgens de Joodse wet) acht dagen na zijn geboorte besneden werd; dat de naam Jezus een Joods-Griekse naam (Yeschoua) was en Christus het Griekse equivalent is van de Joodse uitdrukking Messias; dat Jezus een Semitische taal sprak, het Aramees, zoals alle Joden in Palestina; en dat als men de evangeliën niet in hun oorspronkelijke tekst leest, die in het Grieks is geschreven, men het "Woord" alleen kent via een vertaling van de vertaling;([129])

In vergelijking met de tweede stelling van Seelisberg is het zevende punt over de hervorming van de christelijke catechese of het christelijk onderwijs aanzienlijk langer en gaat het veel uitgebreider in op het afschilderen van Jezus als Jood: van de besnijdenis en de uitleg van zijn naam tot de taal en de problematiek van bijbelvertalingen. Opvallend is dat het topos van de joodse familie van Jezus in de tweede stelling is vervangen door dat van zijn joodse moeder. Dit is in zoverre een christelijk begrijpelijke wending, aangezien het hoge aanzien dat in het jodendom aan de familie wordt toegekend, niet in overeenstemming kan worden gebracht met de beschrijvingen van de aardse familie van Jezus in de evangeliën. Bovendien worden de broers en zussen van Jezus in de katholieke leer beschouwd als zijn neven en nichten. Het benadrukken van de moeder van Jezus in de tweede stelling van Seelisberg is vanuit theologisch en vroomheidshistorisch oogpunt vooral aan katholieke zijde begrijpelijk. Daarentegen was de opvatting in de tweede stelling dat Maria uitdrukkelijk als "joods" werd beschouwd, gebaseerd op de

---

128 Ibid., 481.

129 ISAAC, Jezus en Israël, 466.

sche moeder" te benadrukken, op geen enkele lange christelijke traditie gebaseerd. Voor de tweede stelling is het hervormingsvoorstel acht nog minder vermeldenswaardig, hoewel het eerder de voorstelling van een gezagsgetrouwe Jezus bevat, aangezien

> Jezus 'onderworpen aan de Joodse wet geboren was' en 'onderworpen aan de wet' leefde; dat hij tot de laatste dag de belangrijkste riten van het jodendom vervulde; dat hij tot de laatste dag zijn evangelie in de synagogen en in de tempel verkondigde.

In de Seelisberg-stellingen wordt Jezus niet voorgesteld als een wetgetrouwe jood, maar inhoudelijk verwijzen ze natuurlijk naar een joods leven van Jezus. In hervormingsvoorstel 9 staat

> dat Jezus alleen uit Israël zijn discipelen koos, dat alle apostelen net als hun meester joden waren.

Hier vinden we voor het eerst een duidelijke overeenkomst met de derde stelling van Seelisberg, maar met de formulering dat zij "net als hun meester Joden waren", wordt ook duidelijk dat Jezus als Jood wordt benadrukt. In hervormingsvoorstel 13 staat

> dat Jezus er altijd op bedacht was om de volksmassa's zijn medeleven en liefde te tonen [130].

Hier kan met enig voorbehoud een parallel worden getrokken met het theologische slot van de tweede Seelisberg-stelling, die luidt dat Jezus' "eeuwige liefde en vergeving zijn eigen volk en de hele wereld omvat". Deze stelling bevat een universalistisch perspectief dat niet kan worden losgemaakt van het "historische" perspectief dat Isaac in zijn hervormingsvoorstel inneemt. Opvallend is nog dat het Davidszoonschap in de tweede stelling noch in de 21 afzonderlijke leerstellingen, noch in de 18 hervormingspunten van Isaac voorkomt. Deze verwijzing is dus duidelijk afkomstig van de christelijke deelnemers. Op deze manier kon indirect worden gezinspeeld op de messiaanse rol van Jezus, zonder dat dit direct tot een theologische discussie leidde.

b) De joodse moeder

In de tweede stelling van Seelisberg wordt Jezus' joodse afkomst gerechtvaardigd door zijn afstamming van een joodse moeder. Dat is opmerkelijk, omdat vanuit theologisch oogpunt twee veel voor de hand liggendere aanknopingspunten voorhanden zijn, namelijk zijn afstamming van David en zijn verbondenheid met het volk Israël. Vanuit christelijk, en hier met name katholiek, perspectief kan niet worden beweerd dat de mariale devotie en de mariologie, die zich gedurende vele eeuwen hebben ontwikkeld, hebben geleid tot het afbreken van een jodenvijandige tendens in de kerk; het tegendeel was eerder het geval. Natuurlijk is in de kerk nooit helemaal vergeten dat Maria Joodse was, maar het christelijke idee van onterving heeft Maria aan het jodendom ontrukt. Diep vereerd in zowel mariale liederen en gebeden als in aan haar gewijde bedevaartsoorden, ontwikkelde zich in de christelijke vroomheid echter nauwelijks een

---

130 Ibid., 467.

Afbeelding van Maria, waarin ze bewust als jodin had kunnen worden vereerd. "Het beeld van Maria, dat toch had kunnen verbinden en verzoenen, verzoende niet en sloeg geen brug tussen kerk en synagoge."[131]Niet alleen, maar vooral vanuit christelijke hoek kreeg ze een scheidende of uitsluitende identiteitsvormende functie toebedeeld. Zo gingen aan het einde van de middeleeuwen jodenhaat en Mariaverering soms zelfs hand in hand. Twee voorbeelden: "In de passiespelen van de 15e eeuw stelde Maria de ontrouwe joden verantwoordelijk voor het 'hartzeer' dat haar was aangedaan."([132] Maria is degene die daarin de beschuldiging uit.([133]

Als tweede voorbeeld kan een noodlottige alliantie tussen antijudaïsme en Mariaverering vanaf de middeleeuwen worden genoemd, die tot uiting kwam in een antijoodse overwinningsarchitectuur. In de loop van pogroms werden joodse scholen en synagogen verwoest, zoals in Würzburg, Neurenberg (beide in 1349) en Regensburg (1519), waar op dezelfde plek of vlak daarnaast een Mariakerk werd gebouwd. Het gaat echter niet om drie afzonderlijke gevallen uit twee verschillende eeuwen, er zijn nog veertien andere, vergelijkbare voorbeelden bekend.[134] Deze architectonische vervanging riep, zoals de Duitse historicus Klaus Schreiner (1931-2015) het formuleerde, "een gevoel van triomf op, dat de overtuiging versterkte dat de kerk de synagoge had overwonnen en de levende geest had geholpen de overwinning te behalen op de dode letter" [135].

---

131 LOHFINK, Gerhard/WEIMER, Ludwig, Maria – niet zonder Israël: een nieuwe kijk op de leer v us over de onbevlekte ontvangenis, Freiburg i. Br./Basel/Wenen [2] 2012, 51.

132 SCHREINER, Klaus, Maria: Leben, Legenden, Symbole, München 2003 (= Beck'sche Reihe 2313), 84.

133 En tot in de 20e eeuw werden 'de Joden' in passiespelen verantwoordelijk gehouden voor de dood van Jezus. Zo werd in 1970 de wereldberoemde Passiespelen van Oberammergau door het Vaticaan de kerkelijke goedkeuring ontzegd, omdat in de enscenering geen rekening werd gehouden met de positieve houding ten opzichte van het joodse volk, die vijf jaar eerder tot uitdrukking was gekomen in de pauselijke verklaring *Nostra aetate*. Pas in 2000 kwam er onder leiding van de nieuwe regisseur Christian Stückl de eerste nieuwe enscenering sinds 1930, waarin ingrijpende veranderingen leidden tot een positievere weergave van het jodendom. Zie Passionsspiele Oberammergau, Die Zeit nach dem zweiten Weltkrieg, in: https://www.passionsspiele.info/passionsspiele-oberammergau- 2022 (geraadpleegd op 18-3-2022).

134 Zie RÖCKELEIN, Hedwig, Marienverehrung und Judenfeindlichkeit, in: OPITZ-BELAKHAL, Claudia (red.), Maria in der Welt: Marienverehrung im Kontext der Sozialgeschichte: 10–18. Jahrhundert, Zürich 1993 (= Clio Lucernensis 2), 11–45.

135 SCHREINER, Maria, 85. – Net zoals Maria niet als jodin werd gezien vanwege de dominante leer van de onterving, werd de relatie tussen *Ecclesia* en *Synagoga* volledig bepaald door een substitutietheologische denkwijze. Vanaf de
12e eeuw zijn ze te vinden in glas-in-loodramen en portaalplastieken in kerken. De antijoodse afbeeldingen van de vrouwelijke personificaties van het Oude en Nieuwe Testament moesten de overwinning van het christendom op het jodendom symboliseren. Zo tonen beroemde middeleeuwse kathedraalportalen een trotse, zegevierende, rechtopstaande en gekroonde vrouwenfiguur *Ecclesia,* tegenover een vernederde *Synagoga* met geblinddoekte ogen, het hoofd naar de grond gericht, zonder kroon en met een gebroken vaandelstok. Een van de bekendste afbeeldingen van deze *Synagoga* bevindt zich op het zuidportaal van de Straßbur

Nadat er werd verwezen naar een jodenvijandige christelijke houding tussen de verering van Maria en het jodendom, blijkt dat het ook aan joodse kant niet vanzelfsprekend was om Maria te zien als een verbindende schakel tussen het jodendom en het christendom. Maar juist op haar als bemiddelende figuur zette Jules Isaac in. Hij zag dat christenen via Maria christelijke empathie voor hun joodse identiteit konden krijgen. In de 18 punten die Isaac in Seelisberg presenteerde, vermeldde hij echter alleen in het zevende punt in algemene termen dat Jezus "uit een oude joodse familie stamde"; over zijn joodse moeder wordt hier expliciet niets gezegd. ([136])

---

ger Münsters (rond 1230). Andere voorbeelden van de synagoga-ecclesia zijn te vinden op: het portaal van de Notre Dame in Parijs (rond 1220), op de zuidgevel van de kathedraal van Reims (ca. 1220-1235), aan de noordzijde van de kathedraal van Chartres (rond 1220), aan het Fürstenportal van de dom van Bamberg (rond 1230), aan de Elisabethkerk in Marburg (rond 1240), in de noordelijke voorhal van de dom van Magdeburg (rond 1250), aan de Liebfrauenkirche in Trier (rond 1250), aan de zuidkant van St. Seurin in Bordeaux (ca. 1270), in de inkomhal van de munster in Freiburg im Breisgau (ca. 1290–1295), aan het zuidportaal van de Wormser Dom (1290–1300), aan het portaal van Saint-Maurice in Vienne/Isère (ca. 1400) en van St. Martin in Landshut (midden 15e eeuw). DÖRNER, Bernward, Art. Ecclesia und Synagoga (Darstellungen des Mittelalters), in: HdA 7 (2015), 85–115, hier: 86. – Dat het antisemitische beeldmotief van Ecclesia-Synagoga zelfs na de Shoah nog werd gebruikt, toont aan hoe ondoordacht of hardnekkig antisemitische motieven in de sacrale kunst konden blijven bestaan. Als voorbeeld kan het glasraam (1950) van Oswin Ammann (1927-2007) in de Namen-Jesu-Kirche in Wenen worden genoemd. V e el prominenter is echter het hoogaltaar in de Stephansdom in Passau, gemaakt door beeldhouwer Josef Henselmann (1898-1987) tussen 1947 en 1953. Het gaat om een compositie die de steniging van Stefanus voorstelt, waarbij Ecclesia-Synagoga als vliegende figuren boven Stefanus zijn ingevoegd, waarbij de Synagoga zich van de gebeurtenis afwendt en een farizeeër aan de rechteronderkant zijn oor dicht houdt. Beiden sluiten zich als het ware af voor de christelijke waarheid. B ovendien heeft de synagoga een gebroken staf en de Ecclesia een ongebroken staf, versierd met een overwinningspalm. Zie THURAU, Markus, art. Ecclesia und Synagoga (Darstellungen nach 1945), in: HdA 7 (2015), 87-89. – Ecclesia-Synagoga Afbeeldingen die de vernieuwde relatie tussen de kerk en het jodendom weergeven, zijn het tweelingbeeld van Johan Tahon (Hannover, 2017), het beeld *In Our Time* van Joshua Koffmann (Saint Joseph's University in Philadelphia/VS, 2015) en het glasraam van Paul Weigmann (Bonn-Ippendorf, 1995). Zie VORNDRAN, Hans-Georg, Synagoga und Ecclesia neu gesehen. Vier Beispiele, in: Blickpunkt.e 4 (2020), in: http://imdialog.org/bp2020/04/eccneu.pdf (geraadpleegd op 13-3-2022), 1–5.

136 In tegenstelling tot wat algemeen wordt aangenomen over de houding van Maria in de protestantse kerk, zei de lutherse theoloog Hans Asmussen (1898-1968), die een belangrijke rol speelde in de Bekennende Kirche, zei: "De geschiedenis van de mensheid is er alleen maar om Israël en Juda, en *daarmee* Maria en Jezus, mogelijk te maken". Asmussen verwijst naar Luthers psalmenlezing uit 1516, waarin Luther zegt: "Maria is dus inderdaad de vertegenwoordiger van de verlossingsbehoeftige aarde en in het bijzonder van de verlossingsbehoeftige mensheid. Maar na de overwinning van haar zoon zal zij de vertegenwoordiger zijn van de verloste mensheid en van de aarde die wacht op de definitieve verlossing." Asmussen interpreteert Luthers uitspraak als volgt: "Maria is juist de schakel die de Heer Christus met de mensheid verbindt." ASMUSSEN, Hans, Maria die Mutter Gottes, Stuttgart ([2]) 1951, 8, 15.

Daarentegen zijn verwijzingen naar Maria als joodse moeder van Jezus in Isaacs boek *Jezus en Israël* wel degelijk prominent aanwezig. Terwijl in het eerste leerstellige de samenhang tussen het Nieuwe en het Oude Testament werd benadrukt en in het tweede leerstellige Jezus als jood werd voorgesteld, stelt Isaac in het derde leerstellige de joodse familie van Jezus en zijn joodse moeder al centraal als "garant tegen antisemitisme". De verering van Maria mag niet gepaard gaan met antisemitisme, want het zou paradoxaal zijn om belediging te vermengen met verering, aldus Isaac. In zijn toelichting op dit leerstellige punt bracht hij hulde aan de joodse Maria, waarbij hij teruggreep op het werk van de drie katholieke intellectuelen Péguy, Maritain en Bloy; met de eerste twee had Isaac bovendien een vriendschappelijke band.

Deze vriendschappen, met name die met Charles Péguy (1873-1914), mogen in deze context niet worden onderschat. In *Jezus en Israël* citeert Isaac Péguy over Maria. Péguy vindt het belangrijk om de historische waarheid dat Maria joods was niet te verzwijgen. Als katholiek zei hij daarmee niet alleen wat theologisch gezien toch al over Maria werd aanvaard en erkend, maar ook wat er vanuit christelijk oogpunt nog waar te zeggen valt over Maria, de moeder van Jezus.

> Degene die voor altijd koningin is,
> Omdat zij de nederigste van alle schepselen is.
> Omdat ze een arme vrouw was, een ongelukkige
> vrouw, een arme Jodin uit Judea ... [137]

Met dit citaat van Péguy opent Isaac niet zijn persoonlijke religieuze visie op Maria, maar de visie die christenen op haar zouden moeten hebben. Isaac zelf spreekt zich slechts indirect uit over Maria, door te verwijzen naar het Magnificat (Lc 1,46-55) als een 'wonderbaarlijke lofzang van Maria' [138]en daarin de verbanden met de psalmen en met Samuel 2, 1-10 benadrukt om de verbinding met een gemeenschappelijke bijbelse traditie van joden en christenen duidelijk zichtbaar te maken. Isaac was, zoals hij zelf schrijft, geraakt door dit gebed, vooral door het slotgedeelte, waarin staat: 'Hij heeft zich ontfermd over zijn dienaar Israël en gedacht aan zijn barmhartigheid, zoals Hij ons vaderen beloofd heeft, aan Abraham en zijn nageslacht tot in eeuwigheid' (Lc 1,54v). Verder schrijft hij: 'Welke plechtigheid schuilt er in deze herinnering aan het Oude Verbond, en dat op de drempel van het evangelie – het evangelie van de heidenen – uit de mond van Maria zelf."[139] Isaac herinnert via Maria aan Israël, maar tegelijkertijd wordt met "de drempel van het evangelie" ook herinnerd aan de oorsprong van het christendom, want dit evangelie behoort niet tot de canon van de joodse religieuze gemeenschap. Dat Maria in het Magnificat ook zeker is van de blijvende uitverkiezing van Israël, blijkt duidelijk uit de tekst zelf, waarin zij vasthoudt aan de barmhartigheid die aan de vaderen voor altijd is beloofd. Isaac laat zien hoe nauw Maria verbonden is met Israël en met het evangelie van Lucas, waarin het Magnificat staat.

---

137 PÉGUY, Charles, "De voorhof van het mysterie van de tweede deugd". In: 4e geschrift, geschrift van 3e reeks, 83f, voor Allerheiligen en Allerzielen, geciteerd naar: ISAAC, Jezus en Israël, 29.

138 Ibid., 30.

139 ISAAC, Jezus en Israël, 31.

Het tweede citaat over Maria in het derde leerstellige uit *Jezus en Israël* is afkomstig van Jaques Maritain (1882-1973). Er zij alleen vermeld dat Maritain, net als Isaac, een leerling was van de filosoof Henri Bergson (1859-1941) en dat Maritain zich inzette voor de door Issac en Henri-Irénée Marrou (1904-1977) opgerichte *Amitié Judéo-Chrétienne de France*, die tot op heden bestaat en een gelijknamig kwartaalblad uitgeeft als protestants-katholiek gemeenschapsproject.(140) Maritain zelf was ook uitgenodigd voor de Seelisberg-conferentie. Hoewel hij niet kon komen, speelde hij daar toch een belangrijke rol. Als Frans ambassadeur bij de Heilige Stoel had hij een "boodschap aan de conferentie" geschreven, waarin hij in essentiële punten al aspecten van de tien stellingen vooruitgreep.(141) Hij vermeldde onder meer dat Jezus "uit een maagd van Israël geboren was en zelf van nature Jood was"(142) Isaac citeert Maritain in *Jezus en Israël* over Maria als volgt: "Een christen kan niet zomaar het ras haten, verachten of kleineren waaruit zijn God en de onbevlekte moeder van zijn God voortgekomen zijn. Daarom keert het militante antisemitisme zich uiteindelijk tegen het christendom." (143) Taalkundig neemt Maritain weliswaar het raciale denken van zijn tijd over, maar de boodschap van Maritain is duidelijk: uiteindelijk keert de jodenhaat zich tegen christenen, aangezien zowel Jezus als Maria uit het jodendom afkomstig zijn.

De derde katholieke intellectueel waarop Isaac zich baseert bij zijn joodse beschouwing van Maria is Léon Bloy (1846-1917). Zelf was hij in zijn jonge jaren niet vrij van traditioneel christelijk antisemitisme, zoals Isaac schrijft, maar na een ontwikkelingsproces dat ook werd gestimuleerd door joodse vriendschappen, veranderde hij zijn houding en schreef hij over de Mariaverering en het christelijk antijudaïsme:(144)

> Het antisemitisme ... is de verschrikkelijkste klap die onze Heer in zijn nog steeds voortdurende lijden heeft gekregen; het is de bloedigste en de minst te verontschuldigen, omdat hij deze op het gezicht van zijn moeder en uit de hand van de christenen zelf krijgt.[145]

Hier wordt duidelijk dat het onmogelijk is om christen en antisemiet te zijn. Met dit derde beeld van een intellectuele katholiek eindigt Isaacs beschouwing van Maria in *Jezus en Israël* met een oproep tot onverenigbaarheid tussen het christendom en de haat tegen de joden.

Deze positieve kijk op Maria, die pleitte voor een nieuwe verhouding tussen de verering van Maria en het jodendom, kan inmiddels beeldend worden weergegeven door een moderne Eccle-sia-Synagoga-voorstelling, die als het ware de wens van

---

140 Zie LENZEN, Von Seelisberg nach Rom, 44.

141 Zie AHRENS, Die Konferenz von Seelisberg (1947), 150–152.

142 INTERNATIONALE RAAD VAN CHRISTENEN EN JODEN (red.), Der Antisemitismus, 18.

143 MARITAIN, Jaques "Der unmögliche Antisemitismus", uit: "Die Juden", Collection "Pre- sences", 71, geciteerd naar: ISAAC, Jesus und Israel, 32.

144 Zie ISAAC, Jezus en Israël, 6 (noot 6).

145 BLOY, Léon, brief van 2 januari 1910 aan een onbekende, in: "Der Alte vom Berg", 303, geciteerd naar: Ibid., 33.

Isaac heeft vorm gekregen. De kunstenaar Franz Hämmerle creëerde een Ecclesia-Synagoga-sculptuur (1991), die zich vandaag de dag in het karmelietessenklooster direct naast het concentratiekamp in Dachau bevindt. In navolging van het Pietà-motief houdt Maria tegelijkertijd Jezus als Synagoga in haar armen, maar zo dat hij rechtop kan staan, met daarachter een gezichtsloze stèle die staat voor de Ecclesia en die haar identiteit ten opzichte van de Synagoga nog moet vinden. Hämmerle verklaarde zijn sculptuur met de woorden:

> Synagoge met Jezus en Ekklesia. De moeder is ook de synagoge, de Ekklesia zijn ook wij christenen. 'Zie daar uw zoon – zie daar uw moeder' plaatst ons in het zoonschap van de synagoge. In het zoonschap als Ekklesia moeten we de synagoge met eerbied en welwillendheid aanvaarden. [146]

3 De verdienste van Jules Isaac voor de conferentie van Seelisberg

In Seelisberg hielpen Isaac en de joodse en christelijke deelnemers aan de conferentie om op cruciale punten krachtig stelling te nemen tegen het bijna tweeduizend jaar oude christelijke antisemitisme, dat zich in de christelijke traditie had vastgezet met een diepe antipathie die zelfs tot dodelijke haat was uitgegroeid. Een arsenaal aan antijoodse vooroordelen werd ontkracht door de Tien Stellingen, die waren gebaseerd op het baanbrekende werk van Isaac. Al in 1943, toen de massamoord op de Europese joden in volle gang was, dacht Jules Isaac aan een tijd waarin het christendom zich bewust zou worden van zijn zware verantwoordelijkheid. Voor die tijd formuleerde hij de 21 leerstellingen in zijn boek *Jezus en Israël.* Het boek verscheen pas in 1948, maar was al in 1946, vóór de conferentie van Seelisberg, voltooid. Daarin legde hij leerstelling voor leerstelling uit wat christenen over het christendom moeten weten en waarom antisemitisme geen deel kan uitmaken van het christelijk geloof. Bij deze doelstelling was het belangrijk dat de leerstellingen niet in tegenspraak mochten zijn met de bijbelse teksten. Isaac werd daarmee een van de eersten die met succes stappen zette om antisemitisme in het naoorlogse Europa theologisch te bestrijden.

Jules Isaac ging uit van een door kennis ingegeven interesse om de oorzaken van het antisemitisme in het christendom te zoeken, die hij in veel uitleg over het christelijk geloof aantrof. In een historisch-kritische interpretatie vond hij het antisemitisme echter niet in het Nieuwe Testament, maar leidde hij het terug naar de christelijke theologie zelf. Isaac was niet alleen een historicus die zich kritisch op het christelijk-theologische denken richtte, maar ook een pedagoog. Zonder theologische opleiding werd Isaac een onderzoeker van antisemitisme op het gebied van de christelijke theologie. Hij slaagde erin het antisemitische denken in het christelijk geloof te doorbreken. Hij legde niet alleen de sporen van antisemitisme in de theologie en de kerk bloot, maar werd ook

---

146 HÄMMERLE, Franz: geciteerd uit: Ibid., 4.

tegelijkertijd een vernieuwer van de theologie, zoals al duidelijk blijkt uit zijn 21 leerstellingen. Ook zijn 18 praktische conclusies voor de hervorming van de christelijke catechese waren geen afrekening met de kerk en de theologie, maar betekenden stappen voor een ommekeer die in het christendom nog moest plaatsvinden. Deze conclusies openden voor de christelijke deelnemers aan de conferentie op de Seelisberg eerst het historische perspectief op het gemeenschappelijke, op dezelfde God, op het joods-zijn van Jezus, van Maria, van de apostelen, van de vroege martelaren en van de eerste leden van de kerk, en vooral op een ingrijpende voorstelling van 'de Joden' als 'vijanden van Jezus', zoals die vooral was bevorderd door een onhistorisch en jodenvijandig verhaal over het lijden van Christus. Enerzijds was Isaacs denken hermeneutisch bepaald door de nadruk te leggen op de verbindende elementen tussen het christendom en het jodendom en daarmee de joodse wortels in het christendom te herontdekken; anderzijds corrigeerde hij latere interpretaties ten nadele van joden, die bij een benadrukking van de gemeenschappelijke wortels ook sterker moesten worden opgevat als misvattingen en verkeerde interpretaties, die niet zo in een eens joodse Jezusbeweging waren ingebed. Kijken naar de wortels betekent niet alleen een moment bepalen waarop het christendom en het jodendom nog één waren, maar ook benadrukken dat het joodse element nog steeds in het christendom aanwezig is en daarom niet van de oorsprong kan worden gescheiden. Vooral door te benadrukken dat Jezus en Maria joden waren, komt dit aspect in het geloof van christenen tot uiting. Dat de bestrijding van antisemitisme binnen de christelijke leer heeft geleid tot een erkenning van het bijbelse en postbijbelse jodendom, kan ook achteraf worden gelezen. De positieve erkenning van het jodendom als oorsprong van het christendom heeft bijgedragen aan de bestrijding van antisemitisme in de kerk en de theologie.

De tien stellingen maken deze terugkeer mogelijk, die echter niet onder een theologische benadering met één perspectief, maar vooral door de sterke, maar niet exclusieve historische visie die door Jules Isaac werd gevormd om het christelijke antijudaïsme te bestrijden. Vooral in de strijd tegen de 'beschuldiging van godslastering' klinkt in de zevende stelling van Seelisberg, 'dat Christus voor al onze zonden is gestorven', een gedachte door die Isaac overneemt van Charles Péguy in zijn boek over Jezus. Isaac kon zich in het christelijke denken inleven zonder het zelf aan te nemen. Hetzelfde geldt voor de uitspraken over de 'joodse moeder'. In de tweede stelling van Seelisberg beschrijft Isaac in *Jezus en Israël* Maria door christelijke auteurs als Péguy, Maritain en Bloy als jodin, zonder dat zij voor hem de moeder van God is geworden. I s a ac ging het altijd om de historische Jezus, ook in persoonlijk opzicht ([147]) ·Maar in zijn werk voor de vernieuwing van het christelijk denken kon hij deze juist niet scheiden van de Christus van de kerken. Integendeel

147 »De historicus in Isaac trok een grens in de tijd bij de kruisiging van Jezus en liet zich niet meeslepen in theologische reflecties over de periode na de wederopstanding. Zijn onderzoek bleef beperkt tot de historische Jezus, tot de onderlinge relatie tussen de historische Jezus en het Joodse volk van zijn tijd. « TOBIAS, Jewish Conscience of the Church, 73.

Hij verbond Jezus sterk met zijn joodse afkomst, zodat hij door christenen duidelijk als jood kon worden begrepen.

In Seelisberg zou Isaac in 1947 echter niet in staat zijn geweest om zijn voorstellen, zelfs na Auschwitz, alleen te realiseren. Volgens zijn eigen zeggen waren het twee christelijke leden van Commissie III die zijn verzoek tot een doorbraak hebben geholpen:
P. Jean de Menasce OP en P. Paul Démann NDS. Opvallend is dat beide priesters joodse bekeerlingen tot het katholicisme waren. ([148])In een bredere context van de relatie tussen de katholieke kerk en bekeerlingen uit het jodendom is een opmerking van de Amerikaanse historicus John Connelly zeker het overwegen waard:

> Van de jaren 1840 tot 1965 was vrijwel elke activist en denker die zich inzette voor de verzoening tussen katholieken en joden, niet van oorsprong katholiek. De meesten waren als jood geboren. *Zonder bekeerlingen zou de katholieke kerk na de holocaust geen nieuwe taal hebben gevonden om met de joden te spreken.* [149]

Toegepast op de goedkeuring van de stellingen van Seelisberg rijst de volgende vraag: zou een heroverweging van het jodendom onder christenen mogelijk zijn geweest zonder joodse bekeerlingen en joden die zich openstelden voor een persoonlijke dialoog met de kerken en hun theologische actoren in Seelisberg en daarna? Zij waren er in belangrijke mate verantwoordelijk voor dat een heroverweging in de christelijke theologie mogelijk werd en dat het jodendom daarin werd gezien als een positieve identiteitsvormende kracht, zodat de vorming van een christelijke identiteit zonder antijudaïsme steun vond.

> Vooral de joodse bekeerlingen hadden uit eigen ervaring of via familie- en vriendschapsbanden een realistisch beeld van discriminatie en vervolging. Zij zagen de noodzaak om in actie te komen en konden de relevante theologische discussies oppakken, vormgeven en voortzetten en bondgenoten werven. [150]

4 De receptie van de Seelisberg-stellingen, met bijzondere aandacht voor het joods-zijn van Jezus

Na de conferentie van Seelisberg volgde in 1948 een conferentie in Fribourg.[151] Daar werd de nadruk gelegd op pedagogische aspecten.[152] Er werden geen nieuwe stellingen over

---

148 brief van Isaac aan de protestantse theoloog Fadiey Lovsky van 19 januari 1948, geciteerd naar: TOBIAS, Jewish Conscience of the Church, 109.

149 CONNELLY, John, From Enemy to Brother: The Revolution in Catholic Teaching on the Jews, 1933-1965, Cambridge 2012, 5.

150 PLIETZSCH, Nosta aetate 4: Aufbruch und Ausgleich, 256.

151 Zie voor de conferentie van Fribourg: AHRENS, Die Konferenz von Seelisberg (1947), 209–231.

152 Russell Brackett, een Amerikaanse onderwijsspecialist, kreeg tien maanden extra verlof in de VS om de conferentie van Fribourg in Europa voor te bereiden. Zijn pedagogische concept van 'intercultureel onderwijs' was voor alle Europeanen nieuw terrein, ook voor de Britten, die weinig aan de aanpak konden waarderen omdat deze Amerikaans was. Ibid., 209.

joods-christelijke verstandhouding, maar de conferentie hechtte veel belang aan de verspreiding van de solide en zeer nauwkeurig geformuleerde Seelisberg-stellingen, bijvoorbeeld in algemene tijdschriften, maar vooral in tijdschriften die werden gelezen door geestelijken, godsdienstleraren en christelijke leken.[153]

Een eerste reactie die aanspraak maakte op herziening van de Seelisberg-stellingen kwam in 1950 in Duitsland met de Schwalbacher Thesen.[154] Hiermee kregen de Seelisberg-stellingen enerzijds een theologische verdieping en toelichting, anderzijds werd daarin de nadruk te veel gelegd op christelijk-kerkelijke standpunten. Zonder joodse deelname werden de Seelisberg-stellingen in Bad Schwalbach (Hessen) door protestanten en katholieken onder de koepel van de "Deutscher Koordinierungsrat der Christen und Juden" (Duitse Coördinatieraad van Christenen en Joden) herzien om ze daarmee
"een nieuwe, bijbels beter onderbouwde versie te geven" [155]. Het doel van de herziening werd door en voor "theologen en godsdienstleraren" op maat gemaakt, zodat voor iedereen "duidelijk zou worden welke verantwoordelijkheid hem of haar toekomt in de omgang met onze relatie tot de joden" ([156] In vergelijking met de Seelisberg-stellingen, die tot stand kwamen met medewerking van joodse deelnemers, ontbreekt hier de benadering om het denken van de ander mee te laten vormgeven.

De oorspronkelijke tien stellingen van Seelisberg werden teruggebracht tot negen stellingen van Schwalbach, waarbij de zevende stelling, die de beschuldiging van godslastering op prominente wijze weerlegt, werd uitgebreid tot twee keer drie subpunten. In de subpunten zelf worden namelijk historische, morele en politieke kwesties behandeld die verband zouden houden met de kruisdood. Als voorbeeld kan alleen de tweede stelling over het joods-zijn van Jezus worden aangehaald, die christelijk-theologisch is toegesneden op de wederkomst van Christus. ([157]

> II. Jezus is uit het volk Israël geboren, uit een Joodse moeder, uit het geslacht van David. Door hem, de zoon van David, de gezalfde van God, onze Heer en Verlosser Jezus Christus, hebben wij deel aan de verlossing die voor Israël verbonden is met de komst van de Messias. Zo zeker als wij geloven dat deze verlosser en vervuller van alle beloften in de persoon van Jezus van Nazareth is gekomen, zo zeker verwachten wij christenen ook de dag waarop wij de openbaring van de volmaaktheid zullen aanschouwen.([158]

153 Zie AHRENS, Die Konferenz von Seelisberg (1947), 223.

154 SCHWALBACHER THESEN, Thesen christlicher Lehrverkündigung im Hinblick auf umlaufende Irrtümer über das Gottesvolk des Alten Bundes (De in 1950 in Schwalbach door protestantse en katholieke theologen gezamenlijk herziene versie van de Seelisberger Thesen uit 1947), in: RFF 8/9 (1950), 9–12.

155 Ibid., 9.

156 Ibid.

157 Daarbij worden ambivalente thema's aangestipt die niet in de Seelisberg-stellingen waren opgenomen, zoals bijvoorbeeld "dat in 1933-1945 voor het eerst in de geschiedenis joden en christenen gezamenlijk werden vervolgd" of dat christenen Jezus opnieuw aan het kruis nagelen "wanneer wij [de christenen] weigeren de goedgelovige andersdenkenden te respecteren". Ibid., 10f.

158 SCHWALBACHER-STELLINGEN, 10.

De 'Schwalbacher Thesen' en, decennia later, de 'Gemeinsame Erklärung zur Bedeutung jüdisch-christlicher Zusammenarbeit heute' (2007)[159] en 'Die zwölf Thesen von Berlin' (2009) vinden hun oorsprong in de tien stellingen van Seelisberg. De 'Berliner Thesen' (Berlijnse stellingen) zien zichzelf als een 'hernieuwde verbintenis' met de stellingen van Seelisberg. Ze zijn afkomstig van de Internationale Raad van Christenen en Joden (ICCJ)([160]) die zijn oprichting ziet in de conferentie van Seelisberg. In tegenstelling tot de stellingen van Seelisberg richten de twaalf stellingen van Berlijn zich met hun "nieuwe oproep" naast christenen in het bijzonder "ook tot de joodse gemeenschappen in de hele wereld" en ook tot "alle mensen van goede wil"([161]) Daarmee zijn er drie brede doelgroepen tot wie de verschillende stellingen zich concreet richten. De ICCJ erkent de noodzaak van een vernieuwing en verfijning van de stellingen tegen de achtergrond van de vooruitgang in de interreligieuze dialoog.[162] In het voorwoord van het document over de 'Twaalf stellingen' wordt rechtstreeks verwezen naar de 'Urgentieconferentie tegen antisemitisme' in Seelisberg en expliciet naar twee punten die de heroriëntatie van de theologische leer en verkondiging door de Tien stellingen beogen: "De toenmalige theologische eisen aan christenen om de joodse identiteit van Jezus te erkennen en antijoodse interpretaties van de passieverhalen te verwerpen

159 De tien stellingen van Seelisberg spelen in de verklaring zelf geen rol, maar worden door de drie uitgevende instellingen in hun brochure afgedrukt en gedeeltelijk aangevuld met bijdragen, zoals die van de protestantse theologieprofessor Matthias Konradt. Hij verwijst uitdrukkelijk naar de tweede stelling van Seelisberg, die verwijst naar de joodse afkomst van Jezus, en schrijft aan het historische onderzoek naar Jezus een "wegwijzende betekenis" toe voor de "terugkeer naar de joodse beginjaren [...] van het christendom". Deze herinneringsfunctie wordt ook vervuld door de joods-christelijke dialoog, die heeft geleid tot een "vernieuwing van het christelijke zelfbeeld in de afgelopen decennia". Konradt voegt hieraan toe dat ook het onderzoek naar het scheidingsproces tussen het christendom en het jodendom gepaard gaat met "de door de joods-christelijke dialoog bevorderde nieuwe gevoeligheid voor het joodse in het christendom". KONRADT, Matthias, Die Entstehung des Christentums aus dem Judentum. Erwägungen zu den jüdisch-christlichen Trennungsprozessen im 1. Jh. n. Chr. (De ontstaansgeschiedenis van het christendom uit het jodendom. Overwegingen over de joods-christelijke scheidingsprocessen in de 1e eeuw n.Chr.), in: Der Grundstein jüdisch-christlicher Begegnung ist gelegt! 60 Jahre Seelisberger Thesen: Schweizer Bischofskonferenz (SBK), Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund (SEK), Schweizerischer Israelitischer Gemeindebund (SIG) (red.), Bern/Fribourg/Zürich 2007, 20–23, hier: 20, 23.

160 De ICCJ is een internationale overkoepelende organisatie die 38 nationale joods-christelijke en interreligieuze dialoogorganisaties in 32 landen verenigt. Het hoofdkantoor is gevestigd in het Martin-Buber-Haus in Heppenheim. De Zwitserse, Duitse en Oostenrijkse lidorganisaties zijn: "Christlich-Jüdische Arbeitsgemeinschaft in der Schweiz" (CJA), "Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit – Deutscher Koordinierungsrat e.V." (DKR) en Koordinierungsausschuss für christlich-jüdische Zusammenarbeit. Zie: https://www.iccj.org/de/ueber-uns.html (geraadpleegd op 9 april 2022).

161 INTERNATIONALE RAAD VAN CHRISTENEN EN JODEN, Tijd voor een nieuwe verbintenis – De twaalf stellingen van Berlijn: Een oproep aan christelijke en joodse gemeenschappen over de hele wereld, in: Konrad-Adenauer-Stiftung (uitg.), Tijd voor een nieuwe verbintenis: christelijk-joodse dialoog 70 jaar na het begin van de oorlog en de Shoah, Sankt Augustin/Berlijn 2009, 15–23, hier: 17.

162 Zie aldaar, 15.

sen[163][...]. Destijds vormden ze het programmatische uitgangspunt van de christelijk-joodse dialoog."

De eerste van de twaalf stellingen is uitdrukkelijk gericht tot christenen. Daarin wordt opgeroepen tot "bestrijding van religieus, racistisch en alle andere vormen van antisemitisme". Het is de meest uitgebreide stelling en bevat bijbelse, liturgische en catechetische overwegingen om de band tussen het jodendom en het christendom positief te benadrukken. Z o begint de eerste specifieke eis bondig met een verwijzing naar Jezus, wiens "fundamentele identiteit als jood" ([164])moet worden erkend. Joden en christenen lijken 60 jaar na de Shoah heel anders tegenover elkaar te staan dan in Seelisberg. Ze komen over als partners die zich beiden moeten verbinden en samen in de wereld aan een ethische eis moeten voldoen.

Het belang van de tien stellingen van Seelisberg in een specifiek katholieke context verdient bijzondere aandacht. Ze vormen daar de basis voor een nieuwe en verbeterde relatie tussen de katholieke kerk en het jodendom, zoals die werd ingeluid door de concilievorming *Nostra aetate* (1956). De directe overhandiging van de stellingen van Seelisberg tijdens een audiëntie van Isaac bij paus Johannes XXIII op 13 juni 1960 speelde een beslissende rol in de ontstaansgeschiedenis. *Nostra aetate* is waarschijnlijk door dit initiatief in gang gezet.[165] Drie maanden na hun ontmoeting gaf Johannes XXIII opdracht tot het opstellen van *een Decretum de Iudaeis*, waaruit uiteindelijk de verklaring *Nostra aetate* voortkwam, die onder zijn opvolger Paulus VI op 28 oktober 1965 werd afgekondigd. Deze verklaring geldt als de "Magna Charta"[166] van de katholiek-joodse betrekkingen.

Paus Johannes XXIII was onbetwist begaan met een betere relatie tussen de kerk en het jodendom. Net als bij de Seelisberger Thesen, die in veel opzichten kunnen worden teruggevoerd op het werk en initiatief van Jules Isaac, lijkt ook hier de ontmoeting met deze buitengewone man een beweging op gang te hebben gebracht die heeft geresulteerd in een tekst waarvan het belang voor de christelijk-joodse verhoudingen niet mag worden onderschat. Verena Lenzen spreekt zich hierover duidelijk uit en eert de ontmoeting tussen deze buitengewone persoonlijkheden met de

---

163 VOGEL, Bernhard, voorwoord, in: Konrad-Adenauer-Stiftung (uitg.), Zeit zur Neu-Verpflichtung: Christlich-jüdischer Dialog 70 Jahre nach Kriegsbeginn und Shoah, Sankt Augustin/ , Berlijn 2009, 5–8, hier: 5.

164 INTERNATIONAAL RAAD VAN CHRISTENEN EN JODEN, Zeit zur Neu-Verpflichtung – Die zwölf Thesen von Berlin: Ein Aufruf an christliche und jüdische Gemeinden in der ganzen Welt, 17.

165 Zie KOCH, Kurt, Heilung des Ur-Risses zwischen Kirche und Synagoge: Der jüdisch-christ-liche Dialog im Rückblick und Ausblick (Genezing van de oorspronkelijke breuk tussen kerk en synagoge: de joods-christelijke dialoog in terugblik en vooruitblik), lezing aan het Instituut voor Joods-Christelijk Onderzoek aan de Theologische Faculteit van Luzern, 5 oktober 2021, in: http://www.christianunity.va/ content/unitacristiani/en/ Faculteit Luzern, 5 oktober 2021, in: http://www.christianunity.va/ content/unitacristiani/en/cardinal-koch/2021/conferences/heilung-des-ur-risses-zwisch en-kirche-und-synagoge--der-juedisch.html (geraadpleegd op 4.4.2022).

166 Twee inmiddels gangbare eretitels voor *Nostra aetate* zijn afkomstig van de Amerikaanse rabbijnen James Rudin, die *Nostra aetate* vergeleek met een "Magna Charta", en Gilbert S. Rosenthal, die *Nostra aetate* een 'Copernicaanse revolutie' noemde. Naar: CONNELLY, From Enemy to Brother, 267.

Woorden: "Beiden zouden het einde van het Tweede Vaticaans Concilie niet meer meemaken: Johannes XXIII stierf op 3 juni 1963 in Rome, Jules Isaac op 6 september van datzelfde jaar in Aix-en-Provence. Hun vertrouwelijke gesprek had twintig minuten geduurd en droeg bij tot een copernicaanse ommekeer in de relatie tussen de kerk en het jodendom."[167]

Door Isaacs persoonlijke inzet vonden de Seelisberg-stellingen en hun streven naar een vernieuwde houding van de kerken ten opzichte van het jodendom hun weg naar het Vaticaan. Het afzweren van de jodenhaat werd daarmee leerstellig. Op het hoogste niveau van de wereldkerk werd een proces van wederzijds vertrouwen op gang gebracht. Uiteindelijk steunde 96% van de concilievaders de verklaring *Nostra aetate*. ([168])

Nostra aetate wijdt paragraaf 4 (NA 4) aan het jodendom. Daarin worden niet alleen de banden van de kerk met het Oude Testament en het 'Oude Verbond' benadrukt, maar worden ook de belangrijkste christelijke heilsfiguren als joden aangeduid. Zo worden, net als in de tweede en derde stelling van Seelisberg, Maria, de apostelen en de discipelen benadrukt in hun joodse afkomst. Wat echter de uitspraak over het joods-zijn van Jezus betreft, gaat NA 4 theologisch een beslissende stap verder dan de tweede stelling van Seelisberg, waarin alleen staat dat 'Jezus geboren is uit een joodse moeder uit het geslacht van David en het volk Israël'. NA 4 bevat, onder verwijzing naar de brief aan de Romeinen, een christologische uitspraak die in de wetenschappelijke theologie deels te kort komt. Op basis van het getuigenis van het Nieuwe Testament waren de concilievaders het er niet alleen over eens dat Jezus Joods was, maar ook dat hij dit ook en juist als "Christus naar het vlees" (Rom. 9,4-5) was en bleef. Er wordt hier niet uitdrukkelijk gesproken over een joodse identiteit van Jezus Christus, wat ook expliciet blijkt uit uitspraken van paus Johannes Paulus II in latere tijden. 'Christus naar het vlees' is een uitspraak die duidelijk verder gaat dan de historische Jezus en de vraag naar zijn aardse afkomst, want Christus is voor de kerken nooit alleen een historische figuur, maar altijd de heilsfiguur waarin christenen geloven, omdat hij naast zijn menselijkheid ook zijn goddelijkheid omvat.

Als belangrijke katalysatoren van het intra-christelijke receptieproces van *Nostra aetate* waren verschillende documenten van het Vaticaan en de paus. [169] Hierbij moet het document "Want onherroepelijk zijn de genade en de roeping van God" (Rom. 11:29) worden genoemd. Reflecties op theologische vraagstukken in de katholiek-joodse betrekkingen ter gelegenheid van het 50-jarig jubileum

---

167 LENZEN, Jules Isaac – een groot humanist, 248.

168 2221 concilievaders stemden voor *Nostra aetate*, 88 tegen en drie stemmen waren ongeldig. Vgl. BEA, Augustin (red.), Die Kirche und das jüdische Volk, Freiburg i. Br./Basel/ Wenen 1966, 24.

169 Commissie voor de religieuze betrekkingen met het jodendom, richtlijnen en aanwijzingen voor de uitvoering van de concilievorming "Nostra aetate, artikel" 4 van 1 december 1974, in: HENRIX, Hans Hermann/RENDTORFF, Rolf (red.), Die Kirchen und das Judentum: Dokumente von 1945–1985, deel 1, Paderborn/Gütersloh 1988, 48–53; Commissie voor de religieuze betrekkingen met het jodendom, Aanwijzingen voor een juiste voorstelling van joden en

in het licht van 'Nostra aetate' (nr. 4)" [170]. Hierin wordt een terugblik en vooruitblik op de officiële joods-katholieke dialoog geformuleerd. Hoewel de dialoog tussen joden en christenen wordt opgevat als een "intra-religieuze dialoog" of "intrafamiliale dialoog" *"sui gene-ris"* (2.20)([171]) ,benadrukt het document ook het verschil tussen de twee religies op een "neuralgisch punt", dat in Jezus zelf ligt:[172] De houding ten opzichte van de figuur van Jezus wordt aangeduid als een "fundamenteel verschil" en "struikelblok" dat joden en christenen uiteindelijk scheidt, omdat Jezus' idee van het koninkrijk van God bij hemzelf begint en dus niet overeenkomt met een "joodse verwachtingshouding".

In een bijdrage aan de joods-christelijke dialoog uit 2016 komt het 'neuralgische punt' dat ligt in de perceptie van Jezus Christus door joden en christenen weer terug. Zonder het verschil tussen beide religies in hun houding ten opzichte van Jezus te nivelleren, stelt kardinaal Koch in een verduidelijking vast:

> Het is zeker en duidelijk dat het cruciale punt in de joods-katholieke dialoog de perceptie van de figuur Jezus Christus is en blijft. Enerzijds vormt het joodse karakter van Jezus Christus een sleutelmoment dat joden en christenen verenigt. Aan de andere kant kunnen christenen in Jezus niet alleen een bijzondere vertegenwoordiger van het joodse volk zien; voor hen is hij veeleer ook de Messias en de Zoon van God. ([173])

Het jodendom in de prediking en catechese van de katholieke kerk van 24 juni 1985, in: HENRIX, Hans Hermann/RENDTORFF, Rolf (red.), Die Kirchen und das Judentum: Dokumente von 1945-1985, deel 1, Paderborn/Gütersloh 1988, 92–103; Commissie voor de religieuze betrekkingen met het jodendom, "Wir erinnern: eine Reflexion über die Schoah" van 16 maart 1988, in: HENRIX, Hans Hermann/KRAUS, Wolfgang (red.), Die Kirchen und das Judentum: Dokumente von 1986-2000, deel 2, Paderborn/Gütersloh 2001, 110–119; PAPSTELIJKE BIJBELCOMMISSIE, Het joodse volk en zijn Heilige Schrift in de christelijke Bijbel , 24 mei 2001.

170 Commissie voor de religieuze betrekkingen met het jodendom, "Want onherroepelijk zijn de genade en de roeping van God" (Rom. 11,29: Reflecties op theologische vraagstukken in de katholiek-joodse betrekkingen ter gelegenheid van het 50-jarig jubileum van Nostra aetate (nr. 4) van 10 december 2015 (Verklaringen van het Apostolisch Stuhl 203) Secretariaat van de Duitse Bisschoppenconferentie, Bonn 2016.

171 Daarnaast komen de volgende onderwerpen aan bod: 3. Openbaring (nr. 21-26); 4. Betrekkingen tussen het Oude en het Nieuwe Testament/Verbond (nr. 27-34); 5. Vragen over de universele heilsgeschiedenis van Jezus Christus en het onherroepelijke verbond van God met Israël (nr. 35-39); 6. Evangelisatieopdracht van de Kerk ten aanzien van het jodendom (nr. 40-43); 7 Doelstellingen van de dialoog ' ' met het jodendom (nr. 44-49).

172 Zie LENZEN, Verena, Jüdische Jesusforschung und israelische Kunst als Inspiration des jüdisch-christlichen Dialogs, in: DANZ, Christian/EHRENSPERGER, Kathy/HOMOLKA, Walter (red.), Christologie tussen jodendom en christendom: Jezus, de jood uit Galilea, en de christelijke verlosser, Tübingen 2020 (= Dogmatik in der Moderne 30), 5–16, hier: 15. Lenzen wijst erop dat Jezus' joods-zijn niet, zoals in de zogenaamde 'rectificatie' van Joseph Ratzinger in zijn artikel 'Gnade und Berufung ohne Reue' (Genade en roeping zonder berouw) van december 2018, achter 'christologische kennis en waarheidsclaim voor Israël en de hele ' ' mensheid' mag verdwijnen. Ibid. 16.

173 KOCH, Kurt, Judentum und Katholische Kirche: Zu einem fruchtbaren Dialog seit "Nostra aetate", in: JEGGLE-MERZ, Birgit/SCHENKER, Adrian/WOLF, Jean-Claude (red.), Juden und Christen im Dialog, Freiburg Zwitserland 2016 (= Theologische Berichte 36), 53-83, hier: 76.

Kardinaal Koch benadrukt hier de christologische verschillen die christenen en joden scheiden in hun houding ten opzichte van Jezus, maar hij wijst tegelijkertijd op het verbindende in Jezus Christus als een theologisch 'sleutelmoment': zijn joods-zijn. Vanuit joods perspectief ligt, zoals nog zal worden aangetoond, in Jezus geenszins het 'fundamentele verschil', de 'steen des aanstoot' of het 'pijnpunt'. Volgens Martin Buber, Schalom Ben-Chorin, Joseph Klausner en anderen loopt de 'scheidingslijn' niet vanuit Jezus, maar vanuit Paulus. ([174])Buber en Ben-Chorin bedachten de term 'broeder' voor Jezus en drukten daarmee minder een genealogische verwantschap uit dan een broederschap in de zin van solidariteit in de geest van Jezus.

Terug naar de verklaring *Nostra aetate,* want deze heeft tot op heden een doorslaggevende invloed gehad op de verbetering van de katholiek-joodse betrekkingen. Hetzelfde geldt voor talrijke protestantse kerken met soortgelijke documenten. [175] Voor de volledigheid moeten echter ook de drie belangrijkste officiële joodse verklaringen over het christendom resp. over de katholieke kerk worden genoemd. Daarin wordt marginaal naar Jezus verwezen. In detail komt dit neer op het volgende: in de eerste, de Amerikaans-joods-liberale verklaring, *Dabru Emet (*2000)([176]) wordt Jezus genoemd als het scheidende moment tussen de twee religies, maar tegelijkertijd wordt hem een functie toegeschreven die analoog is aan de Thora: "Christenen kennen en dienen God door Jezus Christus en de christelijke traditie. Joden kennen en dienen God door de Thora en de joodse traditie."([177]) Binnen het jodendom waren de reacties op deze verklaring ambivalent.([178] Aan christelijke zijde werd *Dabru Emet* beschouwd als een belangrijke

---

174 Zie LENZEN, Verena, Partnerschaft von Judentum und Christentum, in: AHRENS, Jehoshua e.a. (red.), Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen: Die Erklärung ortho- doxer Rabbiner zum Christentum, Berlijn 2017, 230–233, hier: 232.

175 Baanbrekend zijn het besluit van de Rijnlandse Synode "Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden" (Over de vernieuwing van de relatie tussen christenen en joden) van de Evangelische Kirche im Rheinland (1980); *Statement on Baptist-Jewish Relations geschreven door Alliance of Baptist* (1995); *Antisemitism and Anti-Judaism Today geschreven door Consultation of the Lutheran World Federation* (2002). Een overzicht van katholieke, protestantse en orthodoxe documenten is te vinden in: Dialogika, Documents and Statements Council of Centers on Jewish-Christian Relations (CCJR), in: https://www. ccjr.us/dialogika-resources/documents-and-statements (geraadpleegd op 9 september 2021).

176 Dabru Emet, A Jewish Statement on Christians and Christianity. New York Times en Baltimore Sun, 10 september 2000, in: http://www.jcrelations.net/Dabru_Emet_-_A_Jewish_Statement_on_Christians_and_Christianity.2395.0.html?L=3 (geraadpleegd op 25-1-2020). Met enkele redactionele wijzigingen is *Dabru Emet* in het Duits te vinden in: HENRIX, Hans Hermann/KRAUS, Wolfgang (red.), Die Kirchen und das Judentum, 874–976.

177 Dabru Emet, in: DIRSCHERL, Erwin/TRUTWIN, Werner (red.), Redet Wahrheit – Dabru Emet Jüdisch-Christliches Gespräch über Gott, Messias und Dekalog, Münster 2004 (= Forum Christen und Juden 4), 117–120, hier: 119.

178 Het document was opgesteld als *een quaestio disputata*, maar werd door het joodse publiek niet als zodanig opgevat. Bovendien was het "Amerikaans, niet-orthodox en wetenschappelijk van opzet en oriëntatie". AHRENS, Jehoshua, Den Willen unseres Vaters im Himmel tun: Zu Kontext, Entstehung und Rezeption der Erklärung orthodoxer Rabbiner und ein kurzer Ausblick auf die Zukunft des Dialogs, in: AHRENS,

verklaring ontvangen en intensief besproken.[179] In 2015 en 2017 verschenen met *To Do the Will of Our Father in Heaven*[180] en *Between Jerusalem and Rome*[181] twee joods-orthodoxe verklaringen. Beide verklaringen verwijzen in hun waardering rechtstreeks naar *Nostra aetate.* Het eerste document eert Jezus met woorden van rabbijn Jacob Emden (1697-1776), volgens wie Jezus de wereld de Thora bracht en geen "afgoderij" (Avoda sara). Bovendien wordt Jezus positief gezien als bemiddelaar van morele eigenschappen in een voorheen heidense wereld.[182] Het tweede document benadrukt sterker de theologische verschillen, "die zich concentreren op de persoon van Jezus als Messias en de incarnatie van de tweede persoon van een drie-enige God", en stelt dat dit verschil "een onoverbrugbare scheiding tussen het jodendom en het christendom" creëert[183]. Vooral de positieve of waarderende houding ten opzichte van Jezus in *Dabru Emet* en *To Do the Will of Our Father in Heaven* is verrassend. Over het geheel genomen zijn alle drie de joodse verklaringen echter in de eerste plaats getuigenissen van de nieuwe relatie met het christendom en de katholieke kerk.

De verschrikkingen van de Shoa waren aanleiding om in Seelisberg het thema van de bestrijding van antisemitisme aan te kaarten. De theologische wortels leidden tot een interreligieuze samenstelling van de conferentiedeelnemers. Dit daagde – misschien voor het eerst in de geschiedenis van het christendom – uit om echt naar de joodse stem te luisteren en deze in alle eerlijkheid te relateren aan de eigen standpunten. Vooraanstaande figuren zoals Jules Isaac, die als jood werd vervolgd en wiens rol bij het tot stand komen van de Seelisberg-stellingen (184)niet mag worden onderschat, hebben in belangrijke mate bijgedragen aan een heroverweging van de christelijk-joodse verhoudingen. Dat deze herdefiniëring in de vijftig jaar na de Tweede Wereldoorlog in ieder geval in principe is geslaagd, blijkt uit de joodse verklaringen van dit millennium.

Jehoshua e.a. (red.), Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen: Die Erklä rung orthodoxer Rabbiner zum Christentum, Berlijn 2017, 53–79, hier: 61.

179 Zie alleen al de bundel: Ibid.

180 De wil van onze Vader in de hemel doen. Naar een partnerschap tussen joden en christenen. Verklaring van orthodoxe rabbijnen over het christendom. 3 december 2015 = To Do the Will of Our Father in Heaven. Toward a Partnership between Jews and Christians, in: AHRENS, Jehoshua e .a. (red.), Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen: Die Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum, Berlijn 2017, 253–258.

181 Rabbinical Council of America/Conference of European Rabbis/Chief Rabinate of Israel, Between Jerusalem and Rome. Reflections on 50 Years of Nostra aetate.= Tussen Jeruzalem en Rome. Gedachten over 50 jaar Nostra Aetate van 31 augustus 2017, in: https://www.cjcuc.org/2017/08/31/between-jerusalem-and-rome/ (geraadpleegd op 8-4-2022).

182 Zie hiervoor paragraaf 1.2 'Jodenemancipatie', voetnoot 29.

183 Tussen Jeruzalem en Rome, De gemeenschappelijke wereld en de gerespecteerde bijzonderheden. Reflecties over 50 jaar Nostra Aetate: Verklaring van de Europese Rabbijnse Conferentie samen met de Rabbijnse Raad van Amerika, 1 februari 2017, in: https://www.jcrelations.net/de/artikelansicht/zwischen-jerusalem-und-rom-die-gemeins ame-welt-und-die-respektierten-besonderheiten-reflexionen-ueber-50-jahre-von-nostra- aetate.html (geraadpleegd op 10 april 2022).

184 Zoals in dit werk al is geschetst, kan er een duidelijke lijn worden getrokken van Jules Isaacs boek *Jezus en Israël* naar de Seelisberg-stellingen. Het zou zeker een aparte studie waard zijn om dit in detail uit te werken.

II Joods onderzoek naar Jezus

Als het luisteren naar de joodse stem sinds de conferentie van Seelisberg heeft bijgedragen aan het herdefiniëren van de christelijk-joodse relatie, dan moet in dit hoofdstuk de joodse stem in het Jezusonderzoek van de 20e eeuw worden gehoord. Dat vormt de basis om in het laatste hoofdstuk het joodse karakter van Jezus in het christologische discours van vandaag te integreren.

De wetenschappelijke discussie over Jezus door joodse wetenschappers vanaf het begin van de Verlichting in de 18e eeuw vormt ook binnen het jodendom een soort breuk. Het joodse Jezusonderzoek luidde een fundamentele herwaardering in van ook het joodse beeld van Jezus. Vanwege het onderwerp van onderzoek heeft het joodse Jezusonderzoek vanaf het begin een omstreden plaats binnen het jodendom, aangezien er vanuit joodse hoek een zekere terughoudendheid bestaat ten opzichte van de figuur Jezus, waarvan bijvoorbeeld de pre-verlichtingsreceptie van Jezus in de rabbijnse geschriften([1] of de *Toledot Jeshu (*vrij vertaald als 'levensgeschiedenis van Jezus') getuigen. De terughoudendheid ten opzichte van het joodse Jezusonderzoek binnen het jodendom is begrijpelijk vanwege de rol van Jezus, enerzijds voor de joodse religieuze geschiedenis van de 1e eeuw
, en anderzijds als centrum van het christelijk geloof, dat (medeverantwoordelijk) is voor een eeuwenlange joodse lijdensgeschiedenis. De joodse houding ten opzichte van Jezus schommelt tussen deze twee polen.

Tegen de achtergrond van deze joodse lijdensgeschiedenis is de voortdurende discussie over de figuur van Jezus binnen het jodendom begrijpelijk. Daarbij verdienen vooral de resultaten van drie joodse Jezusonderzoekers uit de 20e eeuw aandacht: Joseph Klausner, Schalom Ben-Chorin en David Flusser. Hun standpunten over Jezus leidden zowel aan joodse als aan christelijke zijde tot hevige kritiek en grote waardering. In beide religies herinnerden de joodse Jezusonderzoekers aan het vergeten of verdrongen joodse karakter van Jezus, zoals dat tijdens de Seelisberg-conferentie in 1947 werd geëist. Uiteindelijk profiteerden zowel de joodse studies als

---

1 Als voorbeeld kunnen hier de discussies over Jezus in de Talmoed worden genoemd, zie hiervoor: MAIER, Johann, Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung, Darmstadt [2] 1992 (= Erträge der Forschung 82); SCHÄFER, Peter, Jesus im Talmud, Tübingen [3] 2017; DERS. Jüdische Polemik gegen Jesus und das Christentum: Die Entstehung eines jüdischen Gegen-evangeliums, uitgegeven door Heinrich Meier, München 2017 (= Themen/Carl Friedrich von Siemens Stiftung 103); ULMER, Rivka, art. Jezus: Rabbijns jodendom, in: EBR (2017), [DOI: 10.1515/ ebr.jesus].

christelijke theologie van op het eerste gezicht verwarrende onderzoeksresultaten, die het beeld van Jezus in het jodendom en het christendom ingrijpend hebben veranderd.

De volgende paragrafen schetsen eerst de voorwaarden voor het ontstaan van een joods Jezusonderzoek sinds de 18e eeuw, waarna het grootste deel van het hoofdstuk uitgebreid ingaat op de werken van de drie reeds genoemde 'klassiekers' op dit gebied. Hoofdstuk III relateert deze joodse perspectieven op het jood-zijn van Jezus aan de christelijke theologie. [2]

1 Voorwaarden voor Joods Jezusonderzoek

De 18e/19e eeuw was voor de joden in Europa, en met name in Pruisen, een periode van sociaal-politieke omwentelingen. In deze periode begon geleidelijk een joodse discussie op wetenschappelijk niveau over de persoon en het leven van Jezus. Drie factoren waren hiervoor doorslaggevend: de joodse Verlichting, *de Haskala,* de emancipatie van de joden en de *joodse wetenschap* die zich in deze context ontwikkelde. Joodse geleerden begonnen in deze periode de receptie van Jezus in de joodse traditieliteratuur in twijfel te trekken en raakten geïnteresseerd in de historische figuur van Jezus in zijn rol die relevant was voor de godsdienstgeschiedenis van het jodendom, die zij onderzochten met behulp van de historisch-kritische methodologie die zich in diezelfde periode ontwikkelde. Gaandeweg werd steeds duidelijker hoezeer de historische Jezus (ook) deel uitmaakt van de joodse religiegeschiedenis.

1.1 Joodse Verlichting (Haskala)

Met de *Haskala* (Hebreeuws: השכלה, letterlijk: 'opvoeding; met behulp van het verstand verlichten')[3] en de door haar in gang gezette joodse emancipatie begonnen in 18e eeuw begonnen met het bestuderen van het christendom

---

2 Een opmerking die voor de joodse lezers vanzelfsprekend lijkt, maar anderen mogelijk behoedt voor verkeerde verwachtingen: Jezus heeft slechts een beperkte betekenis voor de joodse religie. Dit hangt in belangrijke mate samen met de historische asymmetrie waarin het christendom eenvoudigweg verwijst naar het bijbelse en antieke jodendom en niet omgekeerd. Kortom, Jezus is in het religieus-joodse discours nauwelijks relevant, maar toch houden joodse denkers en wetenschappers zich met hem bezig en geven ze in de loop van de tijd een nieuwe en positieve interpretatie aan zijn historische persoon. Hun bevindingen over de historische figuur van Jezus leidden tot een afkeer van polemische en apologetische voorstellingen van Jezus in het jodendom. Daarmee ondersteunden ze de christelijk- e perceptie van de joodse Jezus van Nazareth.

3 GRAETZ, Michael, Jüdische Aufklärung, in: MEYER, Michael A./BREUER, Mordechai (red.), Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit: Tradition und Aufklärung 1600-1780, deel 1, r , München 2000, 251–351, hier: 251.

4 Belangrijke *maskilim* (Hebreeuws: משכילים) uit de 18e/19e eeuw waren: David Friedländer (1750–1834), Saul Ascher (1767–1822), Lazarus Bendavid (1762–1832), Isaac Daniel Itzig

en zijn naamgever[5] wetenschappelijk te bestuderen.[6] Een belangrijke vertegenwoordiger was de Berlijnse filosoof Moses Mendelssohn (1729–1786). Hij bracht een bewuste ommezwaai teweeg in het jodendom naar de niet-joodse cultuur en geschiedenis. Zo ontstond in burgerlijk-joodse kringen een groeiende belangstelling voor het christendom en daarmee ook voor de persoon van Jezus.[7]

In tegenstelling tot de christelijke interpretatie presenteert Mendelssohn Jezus van Nazareth in zijn werken als een jood die zich aan de Thora hield en zijn hele leven volgens de joodse religieuze wet leefde en onderwees:

> Jezus van Nazareth heeft nooit gezegd dat hij gekomen was om het huis van Jakob van de wet te bevrijden. Integendeel, hij heeft met uitdrukkelijke woorden het tegenovergestelde gezegd en, wat nog meer is, zelf het tegenovergestelde gedaan. Jezus van Nazareth heeft niet alleen de wet van Mozes nageleefd, maar ook de voorschriften van de rabbijnen, en wat in de overgeleverde uitspraken en daden van hem daarmee in tegenspraak lijkt te zijn, is slechts op het eerste gezicht zo. Bij nader onderzoek blijkt alles niet alleen in overeenstemming te zijn met de Schrift, maar ook met de overlevering. ([8)]

Volgens Mendelssohn moet het christelijke schema van belofte en vervulling worden verworpen. Jezus heeft volgens hem de wetvoorschriften van het Oude Testament niet afgeschaft, maar bleef de wet van Mozes onderwijzen en naleven. Dat sommige rabbijnen achter de aanspraken van de wet van Mozes terugvallen, is een indirecte kritiek op de geldende joods-religieuze opvattingen van zijn tijd.

(1750–1806), Naphtali Herz (Hartwig) Wessely (1725–1805), Isaak Abraham Euchel (1756–1804). Zie SCHUMACHER-BRUNHES, Marie, Aufklärung im jüdischen Stil: Die Haskalah-Bewegung in Europa, Mainz 2010, in: http://www.ieg-ego.eu/schumacherbrunhesm- 2010-de (geraadpleegd op 9-10-2022), 20–22.

5 Jezus van Nazareth als 'stichter' van het christendom bestempelen, zoals gebruikelijk was ten tijde van de Verlichting, is vanuit hedendaags perspectief noch historisch, noch theologisch aannemelijk. Zijn zendingsbewustzijn was in de eerste plaats gericht op het volk Israël en zijn zelfbeeld omvatte niet de stichting van een kerk, maar een oproep tot bekering in, voor en met Israël in het licht van de aangebroken heerschappij van God. Zie KLAUSNITZER, Wolfgang, Kirche, Kirchen und Ökumene: Lehrbuch der Fundamentaltheologie für Studierende, Religionsleh r und Religionslehrerinnen, Regensburg 2010, 111.

6 De joodse Verlichting concentreerde zich op Pruisen en daar vooral op Berlijn. In Oost-Europa bleven daarentegen het joodse traditionalisme en chassidisme domineren. Zie DAVIDOWICZ, Klaus Samuel, art. Haskala, in: LThK 4 (([3)] 2006), 1204. Toch moet worden vermeld dat er ook een Oost-Joodse Verlichting heeft plaatsgevonden. Het beste voorbeeld hiervan is de stad Brody, waar het chassidisme in de 19e eeuw bloeide. De stad zelf was een centrum van de Oost-Joodse Verlichting. Zie hiervoor: KUZMANY, Börries, Brody: eine galizische Grenzstadt im langen 19. Jahrhundert, Wenen 2011; LAUER, Gerhard, Die Rück seite der Haskala: Geschichte einer kleinen Aufklärung, Göttingen 2008.

7 Zie LENZEN, Verena, Inleiding, in: BEN-CHORIN, Schalom, Bruder Jesus: Der Nazarener in jüdischer Sicht, Gütersloh 2005 (= Werke/Schalom Ben-Chorin. Uitgegeven en ingeleid door Verena Lenzen, met medewerking van Avital Ben-Chorin; deel 4), VII–XVII, hier: XI.

8 MENDELSSOHN, Moses, Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum (1783): Met een voorwoord bij Manasse ben Israels Rettung der Juden und dem Entwurf zu Jerusalem en een inleiding, aantekeningen en register, uitgegeven door Michael Albrecht, Hamburg 2005 (= Philosophische Bibliothek Bd. 565), 130.

Als prominent vertegenwoordiger van *de Haskala* was Mendelssohn, net als zijn medestrijders, erop gebrand om zijn geloofsgenoten uit hun sociale isolement te halen, dat voortkwam uit een traditioneel-religieuze levenswijze. Het *maskilische* programma eiste onder meer een hervorming van de morele en rituele joodse tradities om een betere integratie in de meerderheidsmaatschappij mogelijk te maken en een religieus bepaald gettobestaan achter zich te laten. Een moderne joodse opvoeding kwam in de plaats van de studie van de Talmoed. De halacha verloor daardoor aan bindende kracht in haar religieus-rechtelijke voorschriften. Deze hervormingskoers moest een reeds ingezette teloorgang van het gezag van de rabbijnen tegengaan. Daartegenover stond echter het verwijt van juist deze rabbijnen dat *de maskilim* de tradities uitholden en daarmee verantwoordelijk waren voor de neergang van het bestaande joods-religieuze leven. [Dit] verwijt negeert echter de grotere maatschappelijke veranderingen die de industrialisatie, urbanisatie en verburgerlijking met zich meebrachten. Binnen de joodse samenleving laat dit verwijt zien hoe spanningen tussen traditionele en daarmee concurrerende, 'moderne' joodse bewegingen ontstonden en wijst het bovendien op de vraag in hoeverre emancipatie tot acculturatie leidt.

In hun kritische houding ten opzichte van religieuze tradities volgen de *Maskilim* de ideeën van de Europese Verlichting, die eveneens de christelijke autoriteiten en tradities in twijfel trokken. Aan christelijke zijde moet hier de met Mendelssohn bevriende Duitse Verlichter Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) worden genoemd, die in 1779 met zijn Ringparabel in het ideedrama *Nathan der Weise* een literair monument oprichtte voor het idee van religieuze tolerantie. Dit basisidee komt bij Lessing ook in een andere vorm terug, wanneer hij een bijfiguur in de zevende scène van het vierde bedrijf laat zeggen:

> En is niet het hele christendom op het jodendom
> gebouwd? Het heeft me vaak geërgerd, me veel
> tranen gekost, dat christenen zo konden vergeten
> dat onze Heer zelf een jood was. [10]

Lessing legt hier de kloosterbroeder Bonafides een diepe spijt in de mond over het algemene gebrek aan bewustzijn in de samenleving dat het christendom verbonden is met het jodendom, zoals duidelijk blijkt uit het joodse karakter van Jezus.

De literaire verwijzing naar een positieve waardering van de figuur Jezus begint bij de joodse wortels van het christendom. Zoals hierna zal worden aangetoond, delen de eerste West-Europese vertegenwoordigers van de moderne joodse Jezusonderzoek

---

9 Zie SCHUMACHER-BRUNHES, Aufklärung im jüdischen Stil: Die Haskalah-Bewegung in Europa, 1f, 7f, 9, 17f.

10 LESSING, Gotthold Ephraim, Nathan der Weise: Ein dramatisches Gedicht, in fünf Aufzügen: Studienausgabe hg. v. Kai Bremer/Valerie Hantzschke, Stuttgart 2013 (1779b) (= Reclams Universal-Bibliothek Nr. 19142), 131 [*regels volgens versvorm*].

We delen deze opvatting en nemen ze als uitgangspunt voor een historische contextualisering van de figuur van Jezus in het jodendom van de 1e eeuw.

Enerzijds is de positieve perceptie van Jezus' joods-zijn dus een resultaat van de Verlichting, maar voor de joodse Verlichting is het tegelijkertijd een teken van de emancipatie van de joden.

1.2 Jodenemancipatie

Het Europese proces van emancipatie van de joden, dat wil zeggen de gelijkstelling van joodse en christelijke burgers van een staat, vond grotendeels plaats in de 18e en 19e eeuw. De oorsprong van dit proces lag naast de vanuit Berlijn uitgaande *Haskala* in de mercantilistische economische hervorming, die alle bevolkingsgroepen bekeek vanuit het oogpunt van economische 'nut'. In juridisch opzicht kregen de joden in Frankrijk als eersten volledige burgerrechten in de Nationale Vergadering van 1791. Een *de jure* emancipatie van de joden volgde op afstand, met veranderende restauratieve en opnieuw corrigerende wetten in de late 19e eeuw – op enkele uitzonderingen na – in heel Europa. De gelijkstelling van de joden in Rusland verliep bijzonder moeizaam en begon daar pas formeel in 1917. Vanuit het oogpunt van een tolerante houding ten opzichte van joden is het emancipatieproces echter tot op heden nog niet voltooid.

Emancipatorische kracht ten opzichte van het christendom is terug te vinden in de houding van geleerde rabbijnen, *maskilim* of de vertegenwoordigers van *de joodse wetenschap* die in het volgende hoofdstuk worden voorgesteld, in hun discours over Jezus. Deze voorlopers van het joodse Jezusonderzoek van de 20e eeuw hadden geen hoge waardering voor de christelijke verlossingsfiguur, maar voor een jood uit Nazareth, die zij als Messias van Israël afwezen. Het lag hen ver van de hart om hun joodse geloofsovertuigingen vrijwillig op te geven uit een valse tolerantie. In de woorden van Moses Mendelssohn, voor wie Jezus niet alleen een leraar in de ethiek was, maar ook een praktiserend jood:

> Broeders! Als u waar godsvrucht nastreeft, laten we dan geen overeenstemming *veinzen* waar verscheidenheid duidelijk het plan en het einddoel van de voorzienigheid is. [...] Omwille van uw en ons aller geluk *is geloofsunie geen tolerantie*, maar juist het tegenovergestelde van ware verdraagzaamheid! [12]

Mendelsohn eist van zijn christelijke broeders niets minder dan de erkenning van religieuze pluraliteit. Als verlicht denker vertrouwde hij op de stem van de rede, die een burgerlijk samenleven van joden en christenen moest waarborgen. Zijn eigen joodse geloof opgeven zou voor hem een stap tegen de joodse religie en uiteindelijk tegen zijn geweten zijn.

---

11 Zie BATTENBERG, Friedrich, Judenemanzipation im 18. und 19. Jahrhundert, Mainz 2010, in: http://www.ieg-ego.eu/battenbergf-2010-de (geraadpleegd op 29-2-2020), 1, 6, 12–14.

12 MENDELSSOHN, Jerusalem, 138–141.

> Het staat ons niet toe hierin toe te geven; maar het staat ons wel toe, als we rechtschapen zijn, jullie niettemin broederlijk lief te hebben en broederlijk te smeken om onze lasten, voor zover jullie dat kunnen, draaglijk te maken. Beschouw ons, zo niet als broeders en medebroeders, dan toch ten minste als medemensen en medebewoners van het land. Wijst ons wegen en geeft ons middelen om *betere* mensen en *betere* medeburgers te worden, en laat ons, voor zover tijd en omstandigheden het toelaten, meegenieten van de rechten van de mensheid. Wij kunnen met een goed geweten niet afwijken van de [mozaïsche] wet, en wat hebben jullie aan medeburgers zonder geweten?([13])

Geloof en rede zijn volgens Mendelssohn geen tegenstrijdigheid. Integendeel, voor hem vloeit uit de verbinding van beide een redelijk geloof voort, dat humaniteit eist als een daadkrachtige medemenselijkheid in wederzijdse religieuze verdraagzaamheid. Mendelssohn redeneert daarbij met een positieve correlatie tussen geloof en rede. Het gedwongen afzweren van het joodse geloof ("wet") zou contraproductief zijn en fatale gevolgen hebben voor het maatschappelijk (burgerlijk) samenleven. Mendelssohns conclusie: wie Joden dwingt hun joodse geloof op te geven, dwingt hen als het ware om gewetenloos te handelen en daarmee het wederzijdse vertrouwen voor een geslaagd samenleven in *een* samenleving te verhinderen.

Het moderne joodse Jezusonderzoek zou zonder de emancipatie van de joden ondenkbaar zijn. Deze ongewone wisselwerking ontstond in de sociaal-politieke context van een 'tijd van worsteling om de joodse identiteit in de nasleep van de Verlichting, waarin de slinger heen en weer sloeg tussen de volledige afwijzing van de nationale componenten van het jodendom ten gunste van volledige integratie in de Europese naties en het behoud van juist deze componenten'. De eerste vertegenwoordigers van het joodse Jezusonderzoek wisten deze moeilijke spagaat te maken. Zij bekeken algemene religieuze vragen vanuit het 'standpunt van de geschiedenis' (15), zoals de Franse jood Joseph Salvador (1796-1873) het formuleerde, wiens werk het begin vormde van het moderne joodse Jezusonderzoek.[16] In 1838 publiceerde hij in Parijs *Jésus-Christ et sa doctrine. Histoire de la naissance de l'Église, de son organisation et de ses progrès pendant le premier siècle*, dat in 1841 in het Duits verscheen.

scher[17]taal verscheen.

Salvador noemt drie centrale punten die als een rode draad door de geschiedenis van het joodse Jezusonderzoek in de volgende eeuwen lopen

---

13 Ibid., 132 e.v.

14 VAHRENHORST, Martin, "Nicht Neues zu lehren, ist mein Beruf..." (Het is mijn beroep om niets nieuws te leren...): Jezus in het licht van de joodse wetenschap, in: HASSELHOFF, Görge K. (red.), Die Entdeckung des Christentums in d r Wissenschaft des Judentums, Berlijn/New York 2010 (= Studia Judaica 54), 101–136, 102.

15 SALVADOR, Joseph, Das Leben Jesu und seine Lehre: Die Entstehung der christlichen Kirche, ihrer Organisation und Fortschritte während des ersten Jahrhunderts, deel 1, Dresden 1841, i.

16 Zie VAHRENHORST, "Nicht Neues zu lehren, ist mein Beruf...", 104.

17 SALVADOR, Joseph, Das Leben Jesu und seine Lehre: Die Entstehung der christlichen Kirche, ihrer Organisation und Fortschritte während des ersten Jahrhunderts, 2 delen, Dresden 1841.

laten we hier schetsen. [18] Ten eerste: bijna elk individueel gebod dat aan Jezus wordt toegeschreven, komt niet alleen overeen met het idee zelf, maar ook met de vorm, de opvatting volgens de joodse moraalpredikers die eeuwen vóór Socrates en Plato leefden.[19]Ten tweede markeert het een procesmatige ontwikkeling van het christendom vanuit het jodendom . Salvador zegt hierover concreet: Ten tweede markeert het een procesmatige ontwikkeling van het christendom vanuit het jodendom. Salvador zegt hierover concreet:
"Het christendom is ongetwijfeld niet in *één keer* verschenen zoals het zich na enkele eeuwen van voortbestaan openbaart: zelfs de periode waarin het ontstond, omvat verschillende fasen"[20]. Ten derde is Jezus van Nazareth volgens hem niet de in de Bijbel aangekondigde Messias van Israël, omdat twee daarin beloofde veranderingen voor een verloste wereld zijn uitgebleven, namelijk "de natuurlijke opstanding of de glorieuze herstel van het Israëlitische volk, en de aan Abraham beloofde positieve vereniging van alle volkeren van de aarde in volledige vrede en welvaart" ([21).

Naast deze aspecten van de historische Jezus onderzocht Salvador in het bijzonder de voorstelling van "de veroordeling en verdoemenis van Jezus"[22] in de kerkelijke voorstelling van het lijdensverhaal.

> Men zou zich enorm vergissen als men zou willen geloven dat de evangelische schilderijen van het lijdensverhaal van de zoon van Maria de naïeve uitdrukking zijn [...] van een ramp uit die tijd. Ze zijn onstuitbaar gericht op het realiseren van de schilderijen van een ander lijdensverhaal, namelijk [...] het lijdensverhaal van het gepersonifieerde Hebreeuwse volk [...].[23]

Het lijdensverhaal van Jezus leidde dus volgens Salvador tot het lijdensverhaal van het Joodse volk, waaraan 'Jezus zijn bestaan te danken had' [24].

In het Duitse taalgebied begon het moderne joodse Jezusonderzoek met Sa-muel Hirsch (1815-1889) en zijn werk *Das System der religiösen Anschauung der Juden und sein Verhältnis zum Heidenthum, Christenthum und zur absoluten Philosophie* (Het systeem van de religieuze opvattingen van de joden en hun relatie tot het heidendom, het christendom en de *absolute filosofie*), dat in 1842 in Leipzig verscheen.[25] Hij volgt in zijn uiteenzettingen Salva-dor, maar verwerpt daarbij duidelijker dan deze de messianiteit van Jezus: hij beschouwt Jezus weliswaar als 'Zoon van God', maar niet in de zin van christelijke theologen.[26] Volgens Hirsch gebruiken zij deze term ten onrechte, omdat – onder verwijzing naar Salvador en Ex 4,22.23 en Deut 14,1 – "mannen van voortreffelijke deugd [zonen van God worden genoemd]".

---

18 Overgenomen uit: HOMOLKA, Walter, Jewish Jesus Research and its Challenge to Christology Today, Leiden 2019, 50–52.

19 SALVADOR, Das Leben Jesu und seine Lehre, 191.

20 Ibid., 5.

21 Ibid., 128f.

22 Ibid., iv.

23 SALVADOR, Das Leben Jesu und seine Lehre, 315.

24 Ibid., 317.

25 HIRSCH, Samuel, Das System der religiösen Anschauung der Juden und sein Verhältnis zum Heidenthum, Christenthum und zur absoluten Philosophie, Leipzig 1842.

26 Zie HOMOLKA, Jewish Jesus Research and its Challenge to Christology Today, 53.

tes«[27] . De uitspraken over Jezus als Zoon van God en ook als Zoon van de mens hebben een eschatologisch perspectief, zoals Hirsch uitlegt:

> Het was Jezus nu duidelijk dat het koninkrijk van God niet zou komen voordat *heel Israël zou zijn wat het moest zijn, namelijk de opgevoede Zoon van God, die geduldig en standvastig lijdt,* en *dat ook elke Israëliet zou willen zijn*. Daarom nam hij in eenzaamheid dit heilige besluit om *deze opgevoede Zoon van God* te zijn, en deze *Zoon des mensen*, voor wie alle mensen broeders zijn, die volgens de aangehaalde tekst (2 Sam. 7, 14) door de plagen van de mensen wil worden gekweld, die net *als heel Israël,* ook hij, *de individuele Israëliet,* alles van de boosheid wil verdragen en daardoor teniet wil doen. ([28])

In het citaat wordt Jezus niet door een filosofisch-theologische interpretatie tot zoon van God gemaakt, maar door opvoeding. Deze pedagogische benadering is niet exclusief voor Jezus, maar geldt voor heel Israël, oftewel elke Israëliet wordt door middel van beproevingen opgevoed tot zoon van God. Zo wordt, uitgaande van Salvador, de titel 'Zoon van God' een algemeen toepasbare pedagogische term, die in het jodendom dus zonder problemen voor Jezus kan worden gebruikt, zonder daarmee de uitgesproken christelijke betekenis te impliceren.

In verband met het begin van het moderne joodse Jezusonderzoek moet worden opgemerkt dat er naast de *maskilische* integratie-inspanningen ook traditiebewuste, orthodoxe rabbijnen waren, zoals Jacob Emden[29] in Hamburg en Elijah Bena-

---

27 HIRSCH, Das System der religiösen Anschauung der Juden und sein Verhältnis zum Heiden thum, Christenthum und zur absoluten Philosophie, 647.

28 Ibid. Deze opvoedingsmethode heeft parallellen in de Verlichtingstheologie. Een voorbeeld van de katholieke Verlichting is een leerling van Johann Michael Sailer (1751-1832), de latere kanunnik van St. Leodegar in Luzern: Alois Gügler (1782-1827). Zijn belangrijkste werk is: *Die heilige Kunst oder die Kunst der Hebräer (De heilige kunst of de kunst van de Hebreeën),* 3 delen, Landshut/Luzern 1814- 1818.

29 Jacob Emden (1697-1776) was een Noord-Duitse rabbijn. In 1757 bracht hij in Hamburg de *Seder Olam rabba wesutta u-Megillath Taanith* uit, een soort joodse wereldkroniek. Daarin hekelt hij zowel joodse als christelijke geleerden als 'waanzinnigen'; wanneer zij 'met grootspraak de wereld misleiden' door christelijke geleerden de inhoud van de geschreven en mondelinge Thora te verdraaien en joodse geleerden de inhoud van het Nieuwe Testament. In plaats van Jezus te belasteren, countert Emden zijn joodse geloofsgenoten met twee verworvenheden van Jezus voor de wereld:
De stichter van het christendom heeft de wereld een dubbele gunst bewezen; enerzijds heeft hij, zoals reeds vermeld, met alle kracht de leer van Mozes bevestigd en de eeuwige bindende kracht ervan nadrukkelijk benadrukt; anderzijds heeft hij de heidenen een groot goed gedaan door het afgoderij uit hun midden te verwijderen, hen de zeven geboden op te leggen en hen een moraal te geven waarin hij, zoals bekend, nog strengere eisen stelde dan de wet van Mozes." EMDEN, Jacob, R. Jacob Emden over christenen en het christendom, weergegeven door Dr. David Hoffmann, docent aan het rabbijns seminarie in Berlijn, in: HOFFMANN, David (red.), Der Schulchan Aruch: und die Rabbinen über das Verhältnis der Juden zu Andersgläubigen, Berlijn ([2)] 1894, 23–31, hier:
25. Bijna 260 jaar later nemen joods-orthodoxe rabbijnen het standpunt van Emden over in het dialoogdocument *To do the Will of Our Father in Heaven. Toward a Partnership between Jews and Christians* (2015). Zie ook: EMDEN, Jacob, Megilat Sefer. The Autobiography of Rabbi Jacob Emden (1697-1176), voor het eerst volledig in het Engels vertaald door S . B . LEPERER

mozegh[30] in Livorno, die de figuur van Jezus in het jodendom positief beschouwden. Het grote verschil met de genuanceerde waardering van Jezus door individuele geleerde rabbijnen in vergelijking met het moderne joodse Jezusonderzoek ligt in de uitgesproken historische benadering en daarmee in het bewijs van zijn joodse afkomst door middel van historische methoden. Joseph Salvador en Samuel Hirsch passen deze methoden op baanbrekende wijze toe en ze worden verfijnd door de vertegenwoordigers van de 'Wissenschaft des Judentums' (wetenschap van het jodendom).

1.3 Wetenschap van het jodendom

Het niet-universitaire wetenschappelijke onderzoek naar het jodendom begint in de 19e eeuw. Tegen de achtergrond van de Verlichting en emancipatie veranderden de joodse samenlevingen in Europa, maar vooral in Duitsland, en ontstonden nieuwe joodse stromingen, met name het liberale en het neo-orthodoxe jodendom. Joodse geleerden werden wetenschappers en hielden zich intensiever dan ooit tevoren bezig met onder andere de figuur van Jezus. De context waarin deze toenadering tot de figuur van Jezus plaatsvond, is niet alleen theologisch, maar ook sociaal-politiek van aard.

In het emancipatie- en acculturatieproces van de joodse minderheid in Duitsland ontstond aan het begin van de 19e eeuw de 'wetenschap van het jodendom'. Vanuit een kring van joodse intellectuelen begon een systematisch onderzoek naar het jodendom met de moderne methoden van een historisch-kritische wetenschap. Daarbij werd het jodendom in alle tijdperken en op vele verschillende gebieden onderzocht. [31]

---

en Rabbi M. H. WISE, Baltimore 2011; SCHACTER, Jacob Joseph, Rabbi Jacob Emden: Life and major works, proefschrift Harvard University 1988; uitgeverij University Microfilm Inter- nationaal, 2 delen, 1990.

30 Elijah Benamozegh (1822–1900) wordt beschouwd als de laatste belangrijke kabbalist van Italië. Hij werd opgeleid door zijn oom, de kabbalist Judah Coriat (auteur van *Ma'or Vashemesh*, 1839), en gaf les aan de rabbijnse school in Livorno. Net als Emden erkent hij de positieve invloed van het jodendom op het christendom, omdat dit leidde tot de verering van de God van Israël door christenen. Zijn waardering voor Jezus blijkt uit de respectvolle aanspreekvorm die hij voor Jezus gebruikt, namelijk *'Yeshua* Rabam' ('jullie leraar Jezus'), een benaming die in contrast staat met het minachtende 'Jeshu' in de rabbijnse literatuur. Zie BEN-AMO-ZEG, Eliyahu, Em la-Mikra [Matrix of Scriptures], Leghorn 1862, 65, 2 :10 (over Exodus 3 :1) geciteerd naar: SEIDLER, Meir, Eliah Benamozegh, Franz Rosenzweig and Their Blueprint of Jewish Theology of Christianity, in: Harvard Theological Review 111/2 (2018), 242–263, hier: 251. – Zijn positieve joodse theologie van het christendom is gebaseerd op het lurianisch-kabbalistische idee dat een goddelijke vonk alles wat bestaat doordringt. Zie IDEL, Moshe, Kabbalah in Elijah Benamozegh's Thought, in: LURIA, Maxwell/ , Elijah Benamozegh: Israel and humanity, vertaald, bewerkt en met een inleiding door Maxwell Luria. Voorwoord en bijlagen over 'Kabbalah in Elijah Benamozegh's thought' door Moshe Idel, New York 1995, 378–402, hier: 388.

31 Zie BRENNER, Michael (red.), Wissenschaft vom Judentum: Annäherungen nach dem Holo-caust, Göttingen 2000, 7.

Maar de hindernissen om als jood academisch onderzoek te doen waren groot in een christelijke meerderheidsmaatschappij, zeker als het erom ging de joodse identiteit door middel van eigen onderzoek te versterken. Het was een tijd waarin het behoud van de joodse religie en cultuur door emancipatie- en acculturatieprocessen niet alleen werd bevorderd, maar tegelijkertijd ook werd bedreigd, zoals blijkt uit de gewelddadige *Hep!Hep!rellen* in 1819. Deze eisten een einde aan de juridische gelijkstelling van joden. Veel joden werden vervolgens uit het publieke debat uitgesloten; onder druk van de samenleving lieten veel studenten uit joodse families zich dopen. In de Europese samenleving van die tijd gold de doop als sleutel tot een burgerlijke carrière. Dat gold ook voor de jonge Heinrich Heine (1797-1856), die zich in 1825, een maand voor zijn promotie tot doctor in de rechten, in het geheim laat protestants dopen en in 1831 veelbetekenend opmerkt: "Het doopcertificaat is het entreebilet voor de Europese cultuur."([32]

Leopold Zunz (1794–1886) streed op wetenschappelijk niveau voor de erkenning erkenning van het jodendom in de samenleving. Hij staat bekend om zijn verdiensten voor het onderzoek naar het jodendom, dat onder de noemer 'Wissenschaft des Judentums' (wetenschap van het jodendom) valt. Daarnaast is hij ook een vooraanstaand pionier voor het joodse Jezusonderzoek in de seculiere moderne tijd. Op intellectuele wijze streefde hij naar emancipatie door niet alleen de joodse religie, maar ook de joodse cultuur in al haar verscheidenheid te onderzoeken. Daaronder valt ook dat Zunz de traditionele joodse geleerdheid, die ook vandaag de dag nog in de *yeshiva (*Hebreeuws: ,ישיבהjoodse hogeschool) wordt onderwezen, openstelde voor het moderne universitaire wetenschappelijke discours. In 1818 presenteerde Zunz in zijn programmatische verhandeling *Etwas über die rabbinische Literatur (*[33]een canon voor de studie van het jodendom. Naast literatuur omvat zijn verhandeling uitgebreide gebieden als theologie, mythologie, dogmatologie, religie, rechtsgeleerdheid, ethiek, natuurwetenschappen, geneeskunde, oudheidkunde en taalkunde. Samen met studiegenoten als Eduard Gans (1797-1839) en Markus Jost (1793-1860) richtte Leopold Zunz in Berlijn de *Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden (*1819-1824) op, die het *tijdschrift Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums (*1822-1823) uitgaf. De vereniging en het tijdschrift bestonden slechts kort, maar toch vormden ze het begin van de moderne wetenschap van het jodendom.

---

32 HEINE, Heinrich, Prosanotizen: DHA X, 313, in: http://www.hhp.uni-trier.de/Projekte/HHP/baende/D10/index_html?widthgiven=30 (geraadpleegd op 4-9-2018); vgl. Heinrich-Heine-Portal, Über Heinrich Heine, in: http://www.hhp.uni-trier.de/Projekte/HHP/heine (geraadpleegd op: 5.9.2018).

33 De term 'rabbijnse literatuur' staat hierbij *pars pro toto* voor alle literaire teksten van de joden. Vanwege de negatieve associatie van het begrip *'rabbijns'* bij christelijke geleerden verving Zunz het later door de door hem bedachte verzamelterm *'joodse literatuur*'. KRONE, Kerstin von der, Wissenschaft in Öffentlichkeit: Die Wissenschaft des Judentums und ihre Zeitschriften, Berlijn/Boston 2012 (= Studia Judaica 65), 1 (noot 2). Voor een uitgebreide beschrijving van de relatie tussen wetenschap en jodendom in de 19e en vroege
20e eeuw, zie: ibid.

gelegd, waarop de huidige Judaïstiek is gebaseerd.[34] Zunz' thematisch breed opgezette onderzoeksgebied van de 'wetenschap van het jodendom' leidde tot een opsplitsing en specialisatie in afzonderlijke gebieden zoals joodse geschiedenis, joodse filosofie, joodse kunst, joodse muziek, enz. Door Zunz' differentiatie van het vakgebied in afzonderlijke disciplines kon ook de subdiscipline 'joods Jezusonderzoek' ontstaan.([35])

Tot 1945 werden joden (mannen en vrouwen) door de christelijk geprägte meerderheidsmaatschappij uitgesloten van universitair onderzoek naar het jodendom; hun resultaten werden genegeerd of bestreden. Antisemitische vooroordelen aan Duitstalige universiteiten zijn paradigmatisch voor de uitsluiting van joodse wetenschap, evenals betutteling door christelijke theologen.([36]) Leopold Zunz gaf christelijke theologen al een slecht rapport voor hun omgang met joden en hun invloed op de staat:

> [Theologen] hebben joodse boeken altijd slechts vanuit een eenzijdig standpunt bekeken en de joden alleen als kerkelijk materiaal [sic]: als getuigen of tegenstanders van het zegevierende christendom, d.w.z. als rabbijnen, en niet-theologen raakten eraan gewend om joden, joodse werken en de Hebreeuwse taal te beschouwen als stukjes godgeleerdheid [sic] die hen niets aangingen. Deze theologen dicteerden de staten wetten tegen de joden, en onder het bewind van dergelijke instellingen die haat en minachting voor de joden voedden, groeide een jodenvervolgende menigte op. ([37])

In het eerste deel van het citaat betreurt Zunz een arrogante houding van christelijke theologen ten opzichte van joden en hun geschriften. Als voorbeeld van een overwegend eenzijdige christelijke belangstelling noemt hij het werk *Antiquitates Judaicae (*"Joodse oudheden"), dat in 93 n.Chr. werd geschreven door de joods-Romeinse geschiedschrijver Josephus Flavius (37-100).[38] Binnen de vroege kerkgeschiedenis wordt het werk sinds Eusebius van Caesarea (260-339) vaak geciteerd, maar niet vanwege de informatie over de geschiedenis van het Joodse volk die Josephus erin verwerkte in een poging het wijdverbreide antijudaïsme in de Hellenistische wereld te bestrijden.

---

34 Zie ibid., 1–3.

35 De wetenschappelijke discussie over de joodse cultuur en traditie stimuleerde niet alleen het publieke debat, maar maakte ook een positieve kijk mogelijk op het onder christenen wijdverbreide negatieve beeld van het jodendom. Zie SCHUBERT, Kurt, Jüdische Geschichte, München ([7]) 2012 (= Beck'sche Reihe 2018), 102. Bovendien werd de figuur van Jezus in de oudheid niet alleen door voornamelijk protestantse theologen onderzocht, maar ook door joodse onderzoekers ( ). Zie LENZEN, Jüdische Jesusbilder, 466.

36 Zie SCHÄFER, Peter/HERRMANN, Klaus, Judaistik an der Freien Universität Berlin 2012, 53, 57.

37 ZUNZ, LEOPOLD, Die jüdische Literatur, in: DERS. (Hg.), Zur Geschichte und Literatur, Berlijn 1845, 1–21, hier: 20f.

38 Zie JOSEPHUS, Flavius, Jüdische Altertümer: Vollständige Ausgabe, Wiesbaden 2012.

tegen[40], maar vanwege twee kleine passages (Ant 18,63f; 20,200)[39] die direct of indirect het bestaan van Jezus in een niet-christelijke bron bevestigen.

In het tweede deel van het citaat bekritiseert Zunz de invloed die christelijke theologen op de staat uitoefenden, waarbij zijn ervaringen in het protestantse Pruisen op de achtergrond staan. Sinds de oud-Pruisische Unie van 1817 door koning Frederik Willem III bestond er een administratieve, maar geen confessionele unie van de evangelische kerken in Pruisen. Rond 1830 was hieruit een bijna genationaliseerde kerk ontstaan "van de koning, de generaals en de generaal-superintendenten"([41].

---

39 Het eerste deel (Ant 18,63 e.v.), het zogenaamde *Testimonium Flavianum*, lijkt door christelijke auteurs vervalst of op zijn minst geïnterpoleerd te zijn. Deze tekstkritiek geldt met name voor de passage over Jezus: "Deze was de Christus". Daarentegen lijkt de aantekening in Ant 20,200 over de executie van Jakobus door het synhedrion onder leiding van de hogepriester Ananus in het jaar 62 over de veroordeling en steniging van Jakobus "als broer van Jezus, die Christus wordt genoemd" authentiek. Zie THEIßEN, Gerd/MERZ, Annette, Der historische Jesus: Ein Lehrbuch, Göttingen ([4] 2011, 74–82, hier: 74f. Zie ook: KLAUSNER, Jesus von Nazareth (1930), 67–72.

40 "De belangrijkste literaire doelstellingen van Josephus waren de verdediging van het jodendom en de religieuze interpretatie van de geschiedenis van zijn volk in de periode na de verwoesting van de Tweede Tempel (70 n.Chr.)", aldus Michael Tilly in het voorwoord van de genoemde nieuwe uitgave. Tilly karakteriseert het werk van Josephus "Contra *Apionem*" (*Tegen Apion)* als een werk waarin hij zijn joodse identiteit soms op polemische wijze verdedigde tegen "de verdraaiende kwaadwilligheid van jodenhatende auteurs zoals de Alexandrijnse grammaticus Apion [en zich] bij de weergave van de geschiedenis van het jodendom verdedigde door te trachten hen te betichten van ernstige fouten, namelijk het gebrek aan overeenstemming, het gebrek aan waarheidsliefde en de geringe leeftijd van hun bronnen." TILLY, Michael, voorwoord bij de nieuwe uitgave, in: JOSEPHUS, Flavius, Der Jüdische Krieg und Kleinere Schriften: Mit der Paragraphenzählung nach Benedict Niese, hg. v. Michael Tilly, Wiesbaden ([4] 2012, 7–10, hier: 8f. Josephus, de vooraanstaande zoon van een priester uit Jeruzalem, raakte in ongenade bij het jodendom. Tijdens de Joods-Romeinse oorlog (66–74) was hij namelijk overgelopen naar de Romeinen. In *De bello Judaico (*'Over de Joodse oorlog') beschrijft hij uitvoerig hoe Jeruzalem door de Romeinen werd belegerd en uiteindelijk (70) verwoest. Deze gedetailleerde beschrijving werd bijzonder gewaardeerd door kerkvaders als de genoemde Eusebius en Origenes (185-254). Zij zagen hierin namelijk een heilsgeschiedkundig bewijs van Jezus' voorspelling over de verwoesting van de tempel (Mc 13,1-3 parr). Vgl. TILLY, Michael, Das Judentum, r Wiesbaden ([6] 2015, 106f.

41 MIECK, Ilja, Preußen von 1807 bis 1850: Reformen, Restauration und Revolution1992, hier: 169. Sinds 1828 bestond in Pruisen het ambt van generaal-superintendent. Deze werden rechtstreeks door de koning benoemd en oefenden bisschoppelijk gezag uit. In feite waren de superintendenten staatsambtenaren en was de kerk een staatskerk. De Pruisische heersers waren sinds de bekering van keurvorst Johann Sigismund van Brandenburg in 1613 calvinistisch. Zijn onderdanen bleven echter vasthouden aan het lutherse geloof. Ter gelegenheid van het 300-jarig jubileum van de Augsburgse Confessie (opgesteld door Philipp Melanchthon) moest na de totstandkoming van de administratieve unie (1817) onder koning Frederik Willem III tot 1830 een geloofsunie tussen gereformeerde en lutherse gemeenten tot stand komen. Deze pogingen liepen echter op niets uit. Het bleef bij een administratieve unie. Zie HUND, Johannes, Das Augustana-Jubiläum von 1830 im Kontext von Kirchenpolitik, Theologie und kirchlichem Leben, Göttingen 2016 (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 242), 283, 286, 288f.

waardoor theologen weliswaar geen wetten tegen de joden 'dicteerden', zoals Zunz schrijft, maar wel een aanzienlijke invloed op de staat konden uitoefenen.

In de loop van de 19e eeuw bevrijdde de 'wetenschap van het jodendom' zich van de voogdij van christelijke theologen en verzette zich tegen de joodse uitsluiting die Zunz in het eerste deel van het citaat beschreef. Als emancipatorische reactie op de christelijke theologie aan de universiteit werd in 1872 in Berlijn de liberale *Hogeschool voor de Wetenschap van het Jodendom (*HWJ) opgericht, die tussen 1883 en 1922 en opnieuw van 1933 tot haar definitieve sluiting in 1942 werd omgedoopt tot *Onderwijsinstelling voor de Wetenschap van het Jodendom*. Het was geen universitaire, maar een academische onderwijsinstelling, waarvan naast Ludwig Philippson en Salomon Neumann ook Abraham Geiger, die al in 1854 medeoprichter was van het *Joods-Theologisch Seminarie* in Breslau (officieel: *Jüdisch-Theologisches Seminar Fraenckel'sche Stiftung)* had mede opgericht en die met de HWJ eigenlijk een instelling voor joodse theologie met officiële universitaire status voor Duitsland wilde. Tot de interne joodse dynamiek behoort dat de oprichting van de HWJ, die met haar liberale opleiding ook openstond voor vrouwen – waaronder 's werelds eerste vrouwelijke rabbijn Regina Jonas (1902-1944)([42]) – een jaar later werd gevolgd door de oprichting van *het Rabbijns Seminarie voor het Orthodoxe Jodendom* in Berlijn. Zowel het conservatieve seminarie in Breslau als het orthodoxe seminarie in Berlijn werden in 1938 door de nationaal-socialisten gesloten, net als de *Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums (Instelling voor Joodse Wetenschappen)* in 1942.([43])

Zunz en zijn medestrijders konden hun doel, het oprichten van universitaire instituten voor Joodse studies op te richten niet verwezenlijken.[44] Pas enige tijd na de historische breuk die de Shoah betekende, ontstonden dergelijke instituten in Duitstalige landen.

---

42 Regina Jonas schreef in 1930 haar halachische scriptie aan de *Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums (Instituut voor Joodse Wetenschappen)* met de titel: "Kan de vrouw het rabbinaat bekleden?" Na het behalen van haar rabbijnsexamen werd zij in 1935 door rabbijn Max Dienemann als eerste vrouw ter wereld tot rabbijn gewijd. In 1942 werd ze samen met haar moeder naar Theresienstadt gedeporteerd en in 1944 in het concentratiekamp Auschwitz-Birkenau vermoord. Zie JONAS, Regina, Hala-chische Arbeit: Kann die Frau das rabbinische Amt bekleiden? (Scriptie: Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums), Berlijn 1930, 1; KLAPHECK, Elisa, Regina Jonas: Die r weltweit erste Rabbinerin, Leipzig ([2]) 2019 (= Jüdische Miniaturen 4).

43 Het eerste rabbijnsseminarie van Europa werd opgericht in Padua (1829), gevolgd door Metz (1830, resp. vanaf 1859 in Parijs), Breslau (1854), Londen (1855), Berlijn (1872 en 1873), Boedapest (1877) en Wenen (1893). Hiervan bestaan vandaag de dag alleen nog die in Parijs, Londen en Boedapest. In de VS werden eveneens seminaries opgericht, maar in tegenstelling tot hun Europese tegenhangers bestaan ze daar allemaal nog steeds, zoals *het* in 1875 door Isaac Mayer Wise opgerichte liberale *Hebrew Union College,* dat werd samengevoegd met het in 1922 door Stephen S. Wise opgerichte New York *Jewish Institute of Religion*; het eerste conservatieve *Jewish Theological Seminary,* dat in 1886 in New York werd opgericht, en de orthodoxe *Yeshiva University,* die daar in 1897 door Isaac Elchanan werd opgericht. Zie MORGENSTERN, Matthias, art. Rabbinerseminar, in: EJGK (2011-2016) [DOI: 10.1163/2468-2845_ejgk_COM_0717]; RABINO- WITZ, Louis Isaac, art. Rabbinical Seminaries, in: EJ 17 (([2]) 2007), 22–23.

44 Door de in de 19e eeuw in de omgeving van de Berlijnse universiteit ontstane 'wetenschap van het jodendom' en de academische discipline van een 'wetenschap van het jodendom' of judaïstiek loopt de breuk van de Shoah als een rode draad. Naast de traditionele discipline-

gen Raum.[45] Sinds de oprichting van de Duitstalige rabbijnse seminaries in de 19e eeuw bestaat in Centraal- en Oost-Europa alleen nog de in 1877 in Hongarije opgerichte *Landesrabbinerschule* in Boedapest.[46] Tegenwoordig[47] heet de instelling Jewish Theological Seminary – University of Jewish Studies, Hungary en heeft zij sinds 2000 de status van universiteit.[48] Terug naar die pioniers die

---

De term 'Judaistik' werd rond 1980 vervangen door 'Jüdische Studien' (Joodse studies), die analoog is aan de uit het Engelstalige gebied afkomstige *Jewish Studies*. Eveneens in de jaren tachtig ontstonden in de VS en Israël de interdisciplinaire *Israel Studies*, die alle aspecten van de Israëlische geschiedenis en cultuur onderzoeken. Zie BRAUN, Christina VON/BRUMLIK, Micha (RED.), Handbuch jüdische Studien, Keulen/Weimar/Wenen 2018 (= UTB 8712), 5–7, 12; STEMBERGER, Günter, Einführung in die Judaistik, München ([2)] 2017, 5f, 9f, 17–22; LENZEN, Verena, Im Spiegel der Zeit: Judaistik und jüdisch-christliche Dialogforschung in Luzern, in: LENZEN, Verena (red.), Das Studium des Judentums und die jüdisch-christliche Begegnung, Göttingen 2013, 13–26. ZADOFF, Noam, Science and Politics: On the Presence and Future of Israels Studies in Germany, in: LEHNARDT, Andreas (red.), Judaistik im Wandel: Ein halbes Jahrhundert Forschung und Lehre über das Judentum in Deutschland, Berlijn/Boston 2017, 81–92.

45 Pas in de jaren zestig ontstonden de eerste instituten voor Joodse studies aan universiteiten. Chronologisch en per land gerangschikt zijn dit: het Instituut voor Joodse Studies aan de Vrije Universiteit Berlijn sinds 1964 met Jacob Taubes (1923-1987) en aan de Universiteit van Wenen sinds 1966 met Kurt Schubert (1923-2007) als oprichter en directeur. Als zelfstandig universitair vak werd Joodse Studies in Zwitserland in 1971 aan de Universitaire Hogeschool Luzern geïntroduceerd door Clemens Thoma, een leerling van Kurt Schubert (in 1981 werd het Instituut voor Joods-Christelijk Onderzoek opgericht). Zie STEMBERGER, Einführung in die Judais-tik, 16; LENZEN, Verena, Symposium "Das Studium des Judentums und die jüdisch-christliche Begegnung" (De studie van het jodendom en de joods-christelijke ontmoeting), Instituut voor Joods-Christelijk Onderzoek, Luzern 2011, in: https://www. unilu.ch/agenda/archiv/symposium-das-studium-des-judentums-und-die-ju
edisch-christliche-begegnung-1022/ (geraadpleegd op 9 juli 2018); BODENHEIMER, Alfred, Langsamen Schritts in die Selbstverständlichkeit, in: LEHNARDT, Judaistik im Wandel, 25.

46 Sinds haar oprichting behoort zij tot een Hongaars-joodse stroming die zich sterk afzet tegen de orthodoxie en zichzelf 'neologie' noemt. Net als de eerste conservatieve seminaries in de VS gaat de landelijke rabbijnenschool in Boedapest terug op het seminarie in Breslau. Zie SCHREIBER, Alexander, Art. Landesrabbinerschule, in: EJ 12 (([2)] 2007), 470.

47 Toen de nationaal-socialisten op 19 maart 1944 Hongarije binnenvielen, nam de SS de volgende dag het seminariegebouw in beslag. Adolf Eichmann betrad daarbij het gebouw:
«Hij ging rechtstreeks naar de bibliotheek, sloot deze af, keek naar de deur en nam de sleutels mee. Het was zijn bedoeling om de bibliotheek naar Duitsland over te brengen.» CARMILLY-WEINBERGER, Moshe, One Hundred Years of the Seminary in Retrospect, in: DERS. (red.), The Rabbinical Seminary of Budapest 1877-1977: A Centennial Volume, New York 1986, 3–48, hier: 33. – De boeken waren bestemd voor een gruwelijk project van de nazi's in Frankfurt am Main: het geplande "Museum voor een uitgestorven ras". Het seminariegebouw diende nu als tijdelijke gevangenis voor duizenden Hongaarse joden en politieke tegenstanders, van wie de meesten naar Auschwitz werden gedeporteerd. Na de oorlog rees de vraag of er überhaupt nog een rabbijns seminarie nodig was. Met steun uit de VS en Groot-Brittannië kon op 22 maart 1945 het onderwijs met 35 studenten weer worden hervat (; in 1943–1944 waren dat er 172). Zie aldaar, 33 e.v.; 144.

48 Zie: Jewish Theological Seminary – University of Jewish Studies, Hongarije, in: https://or-zse.hu/en/ (geraadpleegd op 16-2-2022).

al in de 19e eeuw een dergelijke gelijkstelling wensten. Naast Leopold Zunz was Abraham Geiger (1810-1874) zonder twijfel een van de belangrijkste pioniers in het onderzoek naar het jodendom in de 19e eeuw en wordt hij ook beschouwd als een wegbereider van het joodse Jezusonderzoek in de seculiere moderniteit. Hij was de intellectuele leider van het liberale jodendom, die de moderne wetenschap combineerde met de traditionele geleerdheid van een rabbijn en zich emancipeerde van dubbele wetenschappelijke normen in de 'christelijke staat'.(49) Zijn onderzoek vormde niet alleen een theologische uitdaging voor de christelijke bijbelwetenschap, maar ook voor het traditionele joodse denken.[50] In zijn hoofdwerk *Die Urschrift und Uebersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der inneren Entwicklung des Judentums* (1857)[51] probeert Geiger aan te tonen hoe de joodse religie- en tekstgeschiedenis tussen 200 v. Chr. en 200 n. Chr. elkaar wederzijds beïnvloedden. Geigers beschrijving van de redactiegeschiedenis door het gebruik van nieuwe bronteksten, zoals de targumliteratuur of rabbijnse teksten, was nieuw terrein voor protestantse theologen. Geiger kon zeker rekenen op hun aandacht, aangezien hij een niet onomstreden continuïteit tussen het bijbelse en het talmoedische jodendom aantoonde en het farizeïsme opnieuw interpreteerde.(52)

Het heersende negatieve christelijke beeld van de Farizeeën als een partij van huichelaars die de wetten van Mozes op een bekrompen manier interpreteerden, doorbrak Geiger in zijn *oorspronkelijke tekst*, maar hij kon geen substantiële verandering in het christelijke beeld van de Farizeeën teweegbrengen. Nog steeds lijkt "de lelijkheid van de Farizeeën [...]" in christelijke preken "een essentieel element van de christelijke voorstelling van de heerlijkheid van Jezus" (53), een vermeende profilering van de eigen religieuze identiteit, die – serieus genomen – de hele christelijke boodschap in twijfel trekt en een "leer van respect" negeert.

Geiger onderzocht in zijn *oorspronkelijke werk* ook het Nieuwe Testament vanuit een joods perspectief en plaatste Jezus als eerste in het farizeïsche jodendom:

---

49 KRONE, Wetenschap in het openbaar, 248f.

50 Zie HESCHEL, Susannah, Der jüdische Jesus und das Christentum: Abraham Geigers Herausforderung an die christliche Theologie, uit het Amerikaans vertaald door Christian Wiese, Berlijn 2001 (Engels 1998) (= Sifria 2), 140, 179; over *het originele manuscript* in het algemeen: zie: 139–180.

51 In het *origineel* onderzoekt hij in het eerste deel de 'Geschiedenis van de Bijbel vanaf de terugkeer uit ballingschap tot aan de Makkabeeën' en in het tweede deel de 'Geschiedenis van de Bijbel vanaf de Makkabeeën tot aan de tijd van Hadrianus'. Het derde deel behandelt de 'Oorzaken en redenen van de afwijkende tekstrecensies. Eerste deel. Gebrek aan kritische zorgvuldigheid'. GEIGER, Abraham, Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit v , Frankfurt a. M., (2) 1928 (Breslau 1857).

52 Geiger stelt de stelling dat de Farizeeën de sadduceeërse halacha hebben veranderd. Deze innerlijke "dynamiek" van de religieuze praktijk in het antieke jodendom diende Geiger als rechtvaardiging voor zijn eigen liberale hervormingsstrevingen ten opzichte van de joodse orthodoxie in het moderne Duitsland. Vgl. HESCHEL, Susannah, Der jüdische Jesus und das Christentum, 179.

53 Ibid., 178.

> Hij was een Jood, een Farizeeër met een Galileïsche inslag, een man die de hoop van zijn tijd deelde en geloofde dat deze hoop in hem vervuld zou worden. [54]

Er volgde een confrontatie met de protestantse theologie [55], maar deze bleef voor de christelijke bijbelwetenschap grotendeels zonder gevolgen. [56]

Geiger stelde het christelijke contrastbeeld, dat Jezus afschildert als een soort antithese van het farizeïsche jodendom, ter discussie. Hij doorbrak de tot dan toe geldende scheiding tussen Jezus en het jodendom, en daarmee ook het christelijke interpretatiemonopolie op het historische onderzoek naar Jezus. Waar het christendom ooit Jezus van het jodendom had gescheiden, ontstond nu een tegenbeweging. Geiger streefde ernaar de exclusieve band tussen Jezus en het christendom te verbreken, omdat Jezus volgens hem niets leerde wat niet al in het jodendom aanwezig was. Met deze stelling confronteerde Abraham Geiger zijn christelijke collega's in een argumentatieve strijd over de figuur van Jezus. Er ontstond een strijd om de interpretatie van de historische figuur van Jezus tussen joodse en christelijke onderzoekers.[57]

In de loop van de Verlichting begonnen ook christelijke theologen zich voor het eerst vanuit puur historisch oogpunt met de figuur van Jezus bezig te houden. De methodologische impuls kwam echter niet uit theologische hoek, maar van de Hamburgse gymnasialprofessor voor oosterse talen, Hermann Samuel Reimarus (1694-1768). Beïnvloed door het Engelse deïsme onderzocht hij in zijn (aanvankelijk) alleen aan

---

54 GEIGER, Abraham, Das Judenthum und seine Geschichte bis zur Zerstörung des zweiten Tempels: In 12 Vorlesungen, Breslau ([2]) 1865 (1864), 117. Een uitstekende wetenschappelijke beschrijving van Geigers werk, in het bijzonder van de problematiek van de joodse Jezus in de protestantse theologie, biedt: HESCHEL, Susannah, Der jüdische Jesus und das Christentum.

55 Er was echter geen grote verontwaardiging onder katholieke theologen, omdat zij zich vanwege antimodernistische stromingen binnen de rooms-katholieke kerk slechts sporadisch bezighielden met historisch onderzoek naar Jezus. Een eerste opening kwam met de encycliek *Divino afflante Spiritu* (1943) van paus Pius XII. Hij stond daarmee de historisch-kritische methode toe, maar pas met de dogmatische constitutie *Dei Verbum,* afgekondigd tijdens het Tweede Vaticaans Concilie (1962-1965), brak de historisch-kritische methode door in de katholieke bijbelexegese, echter "zodat het oordeel van de Kerk als het ware op basis van wetenschappelijk voorbereidend werk tot rijping komt" (DV 12). Zie over antimodernisme: WOLF, Hubert (red.), "In wilder zügelloser Jagd nach Neuem": 100 Jahre Modernismus und Antimodernismus in der katholischen Kirche, Paderborn e .a. 2009 (= Römische Inquisition und Indexkongregation 12).

56 Zie KRONE, Wissenschaft in Öffentlichkeit, 250.

57 Zie HESCHEL, Der jüdische Jesus und das Christentum, 214. – In de loop van de 19e eeuw namen andere joodse geleerden de historische Jezus en het christendom als onderwerp van onderzoek, waaronder Isaak Markus Jost (1793-1860), Salomon Steinheim (1789-1866), Samuel Hirsch (1815-1889), Heinrich Graetz (1817-1891) en Salomon Formstecher (1808-1889). Zij bouwden in principe voort op de belangrijkste argumenten van de eerste moderne joodse Jezusonderzoeker, de Fransman Joseph Salvador. Zie LENZEN, Jüdische Jesusbilder, 466; VAHRENHORST, "Nicht Neues zu lehren, ist mein Beruf...", 101-136; HOMOLKA, Jewish Jesus Research and its Challenge to Christology Today, 52.

Vrienden richtten *een verontschuldiging of verdedigingsschrift aan de verstandige aanbidders van God* [58] het leven van Jezus vanuit voornamelijk historische gezichtspunten. Met Reimarus begint de tot op heden geldende methodologische scheiding tussen de historische Jezus en de Christus waarin de apostelen geloofden. Reimarus behoort tot de zogenaamde eerste fase van het onderzoek naar het leven van Jezus, waarin men nog probeerde Jezus te begrijpen vanuit de joodse religie van zijn tijd. ([59])

Zoals de protestantse theoloog Albert Schweitzer (1875-1965) in zijn baanbrekende *geschiedenis van het onderzoek naar het leven van Jezus* zal aantonen, is er een structureel element inherent aan de onderzoeksresultaten, namelijk de projectie van de eigen idealen van de Jezus-onderzoekers op de historische persoon van Jezus.[60] Maar zelfs Schweitzer was hier niet immuun voor, in zoverre hij het ernstige probleem niet onderkende dat ontstond "wanneer christenen zich bezighielden met het religieuze leven van de historische figuur Jezus: hij was joods. Jezus mag dan de eerste en grootste christen zijn geweest [...], maar hij leefde en onderwees het jodendom." [61]Deze systemische blindheid komt bijvoorbeeld tot uiting in het feit dat men in Schweitzers studie tevergeefs zoekt naar Abraham Geiger, Moses Mendelssohn of Leo Baeck, hoewel, zoals reeds vermeld, zijn vrouw Helene (1879-1957) uit een joods gezin kwam.([62])

Een ander belangrijk, maar door christenen eerder miskend werk over de joodse omgang met het christendom is afkomstig van rabbijn Leo Baeck (1873-1956). In het jaar van de Reichspogromnacht in 1938 publiceerde hij bij de Berlijnse uitgeverij Schocken zijn geschrift *Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte (Het evangelie als document van de joodse geloofsgeschiedenis).* Daarin verwijst hij naar de joodse oorsprong en de joodse overleveringstradities die ten grondslag liggen aan de evangeliën van het Nieuwe Testament.[63] Net als Abraham Geiger rekent hij Jezus van Nazareth tot de groep van de Farizeeën en benadrukt hij steeds het joodse in de mens Jezus, "die in alle lijnen en tekenen van zijn wezen het joodse stempel draagt".[64]

Al in 1901 schreef Baeck in een discussie over de stellingen van de protestantse theoloog en kerkhistoricus Adolf von Harnack: "Je moet de joden kennen als je het evangelie wilt begrijpen."[65] Baecks terechtwijzing is gericht op Harnacks projectie van zijn protestantisme in de geschiedenis.

---

58 G. E. Lessing publiceerde tussen 1774 en 1778 postuum zeven fragmenten uit het werk van Reimarus, zonder vermelding van de auteur. Een complete uitgave verscheen pas in 1972. Zie REIMARUS, Hermann Samuel, Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes: hg. door Gerhard Alexander, Frankfurt a. M. 1972.

59 Zie THEIßEN/MERZ, Der historische Jesus, 23.

60 SCHWEITZER, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 48.

61 HESCHEL, De joodse Jezus en het christendom, 213.

62 Voor een uitstekende verzameling relevante tekstpassages over Jezusonderzoek, zie: ZAGER, Werner, Jesusforschung in vier Jahrhunderten: Texte von den Anfängen historischer kritik bis zur »dritten Frage« nach dem historischen Jesus, Berlijn/Boston 2014.

63 Zie LENZEN, Jüdische Jesusbilder, 467f.

64 BAECK, Leo, Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte, Berlijn 1938 (= Bücherei des Schocken-Verlages 87), 69.

65 Ibid., Harnack's Vorlesungen über das Wesen des Christenthums, in: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 45/2 (1901), 97–120, hier: 118.

sche begin van het christendom, die Harnack beschrijft als het wezenlijke, het specifieke, als 'het wezen van het christendom'. Hij laat de historische Jezus verdwijnen.[66] Baeck bekritiseert dat Harnack 'zijn oordeel verwart met dat van de beschreven tijd' en 'zichzelf met Jezus'. [67] In tegenstelling tot de stellingen van Harnack benadrukt Baeck het ruimtelijk-temporele verband tussen de figuur van Jezus en zijn joodse achtergrond:

> De meeste vertolkers van het leven van Jezus verzuimen erop te wijzen dat *Jezus* in al zijn trekken een *echt joods karakter* heeft, dat een man als hij alleen op de bodem van het jodendom, alleen daar en nergens anders, tot bloei kon komen. Jezus is een echt joodse persoonlijkheid, al zijn streven en doen, zijn dragen en voelen, zijn spreken en zwijgen, draagt het stempel van het joodse karakter, de stempel van het joodse idealisme, het beste wat er in het jodendom was en is, maar alleen in het jodendom van toen. Hij was een jood onder joden. ([68])

Terwijl protestantse exegeten met een afkeer van theologische liberalisme het zoeken naar de historische Jezus afwezen, begon met het wetenschappelijke joodse Jezusonderzoek de bestudering van de persoon Jezus van Nazareth in zijn joodse omgeving vanuit joodse perspectieven. Zo kwamen aspecten in beeld die in het christelijke onderzoek naar het leven van Jezus verkeerd waren of buiten beeld waren gebleven. [69]

Haskala, de emancipatie van de joden en de 'wetenschap van het jodendom' vormen de voorwaarde voor een positieve benadering van een joodse Jezus. Hetzelfde geldt voor de volgende benaderingen en inzichten van joodse Jezusonderzoekers. Zij laten zien dat er niet één joods beeld van Jezus bestaat. Maar wat alle joodse

---

66 HARNACK, Adolf von, Das Wesen des Christentums: Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Fakultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin gehouden door Adolf v. Harnack, Tübingen [3] 2012.

67 Ibid., 99, 101. Harnacks beeld van het jodendom en de farizeeën ten tijde van Jezus staat haaks op het wetenschappelijke beeld zoals dat in de 19e eeuw in de joodse wetenschap werd geschetst. Leo Baeck is de bekendste, maar niet de enige joodse criticus van deze stellingen. Vermeldenswaardig zijn onder andere de rabbijnen Ackermann Aaron (1867-1912), Judentum und Christentum, Leipzig 1903; Eschelbacher Joseph (1848-1916), Das Judentum und das Wesen des Christentums, Berlijn 1905; Perles Felix (1874-1933), Was lehrt uns Harnack? Frankfurt a. M. 1902; Schechter Solomon (1847–1915), Higher Chriticism – Higher Antisemitism (1903), in: Seminary Addresses and Other Papers, Cincinnati 1915; Schreiner Martin (1863–1926), Die jüngsten Urteile über das Judentum (De recentste oordelen over het jodendom), Berlijn 1902; Vogelstein Hermann (1870–1942), Die Anfänge des Talmud und die Entstehung des Christentums (Het begin van de Talmoed en het ontstaan van het christendom), Königsberg 1902. Zie MEHNERT, Gottfried, Jüdische Wissenschaft im Dialog mit evangelischer Theologie: Auseinandersetzung mit Adolf Harnack, Marburger Rabbinerprüfungen, Marburger Verein zur Abwehr des Antisemitismus, Berlijn/Münster 2017 (= Forum Christen und Juden 16), 41–46.

68 BAECK, Harnack's Vorlesungen über das Wesen des Christenthums, 118. – Als criticus van Harnack moet ook Joseph Klausner worden genoemd. Volgens Klausner beschouwt Harnack de leer van Jezus vanuit volledig menselijke gezichtspunten, die eeuwig geldig zouden zijn; hij schaft het historische messiasbegrip volledig af en kent de joodse omgeving nauwelijks betekenis toe. Zie KLAUSNER, Jezus van Nazareth, 125.

69 Zie THEIßEN/MERZ, Der historische Jesus, 27.

Wat alle afbeeldingen gemeen hebben, is de onbetwistbare vaststelling dat Jezus Joods was en geworteld in de farizeïsche traditie. Met deze vaststelling vormt elk van hen een te groot beeld voor een te klein christelijk kader – voorlopig.

2 Klassiekers van het joodse Jezusonderzoek

Haskala, de emancipatie van de joden en de 'wetenschap van het jodendom' vormen de achtergrond waartegen in de 20e eeuw een verandering in de joodse visie op Jezus zich aftekent, van een traditioneel religieus vijandbeeld naar een moderne joodse identificatiefiguur. Wetenschappers met wortels in het jodendom verdiepten zich in de historische figuur van Jezus, en zo ontstond het joodse Jezusonderzoek. Centraal staan daarbij de historische benadering en het besef van Jezus' joodse identiteit en zijn joodse leefwereld. In tegenstelling tot de toenmalige traditionele joodse en christelijke opvattingen kwam de joodse Jezusonderzoek tot de conclusie dat Jezus sterker verbonden was met het jodendom dan deze tradities stelden en toestonden. Jezus werd daarmee een figuur uit de eigen joodse religieuze geschiedenis. ([70])

Ook met de Shoah, die in een christelijk gedomineerde samenleving kon plaatsvinden, hield deze joodse belangstelling niet op, maar kreeg, zoals uit het werk van Schalom Ben-Chorin en David Flusser blijkt, niet in de laatste plaats door de joods-christelijke dialoog een andere betekenis. Rabbijnen en joodse wetenschappers hadden zich al vóór de Shoah gedistantieerd van een antijoodse en antisemitische toe-eigening van bijvoorbeeld Jezus als 'Ariër' ([71])en hadden de joodse identiteit van Jezus expliciet benadrukt. Na 1945 was er geen weg meer terug van dit besef.

---

70 Sinds de tweede helft van de 18e eeuw tot op heden is er een blijvende verandering in de beeldvorming van Jezus in het jodendom waarneembaar, een verandering die niet alleen terug te vinden is in het exegetisch onderzoek naar Jezus, maar ook in de zich ontwikkelende joodse Jezusliteratuur van de 20e eeuw. De literatuurwetenschapper Neta Stahl geeft hier een treffende analyse van. Er zij op gewezen dat zij in *Other and Brother* de literaire verandering van de joodse perspectieven op Jezus van een traditioneel-religieus vijandbeeld naar een moderne joodse identificatiefiguur aantoont. Haar analyse van de joodse Jezusliteratuur van de 20e eeuw is verenigbaar met het eerdere en gelijktijdige Jezusonderzoek. De verandering in de perceptie van de fictieve Jezusfiguur is echter gebaseerd op het joodse Jezusonderzoek. Door de transformatie van de figuur Jezus veranderde zijn positie in overwegend liberale joodse kringen van een bedreigende god van het christendom naar een joodse broeder: "Jesus serves in this historiography as ultimate Other – whom, for a century, many Jewish writers have struggled to bring back home and transform into a brother." STAHL, Neta, Other and Bro ther: Jesus in the 20([th])-century Jewish Literary Landscape, New York 2013, 194.

71 HESCHEL, Susannah, The Aryan Jesus: Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany, Princeton 2008.

Joseph Klausner moet worden beschouwd als een pionier van het joodse Jezusonderzoek in de 20e eeuw. [72] Met zijn studie over Jezus, die in 1922 in Jeruzalem verscheen – de eerste die ooit in het Hebreeuws werd geschreven – zette hij een mijlpaal in het joodse Jezusonderzoek vóór de Shoah.([73]) Deze studie inspireerde als centraal aanknopingspunt niet alleen theologische, maar ook literaire interpretaties van Jezus[74] , zoals die van zijn achterneef, de in 2018 overleden Israëlische schrijver Amos Oz. In zijn romans houdt Oz de nagedachtenis aan Joseph Klausner en zijn werk in ere. Als meest vertaalde Israëlische schrijver brengt hij daarmee op een zeer gecondenseerde wijze de prestaties van Klausners joodse Jezusonderzoek onder de aandacht van een breed internationaal publiek. De invloed van Klausner op het persoonlijke en literaire Jezusbeeld van Oz komt aan het einde van het hoofdstuk over Klausner expliciet aan de orde.[75] Aanleiding hiervoor is een aspect dat beiden in hun respectieve beschouwingen over Jezus delen en dat in Klausners studie over Jezus duidelijker naar voren komt wanneer men deze door de bril van Oz bekijkt: voor beiden vormen het jodendom en het humanisme een eenheid. Deze eenheid kan worden begrepen in de zin van een ethisch monotheïsme. Door het toevoegen van Oz' beeld van Jezus wordt de slotbeschouwing van zijn oudoom over de betekenis van Jezus voor joden duidelijker. Klausners Jezusstudie ontwikkelde zich al in de jaren 1930 tot een klassieker en diende later als versterkende multiplicator voor de wetenschappelijke discussie over een joodse Jezus. Zo konden joodse onderzoekers vanaf de jaren 1960 voortbouwend op Klausner hun eigen benaderingen van Jezus ontwikkelen. formuleren.[76]

---

72 Met Klausners Jezusstudie begint het 'eigenlijke moderne joodse onderzoek naar het leven van Jezus'. BEN-CHORIN, Schalom, Theologia Judaica: Gesammelte Aufsätze, 1. Bd., Tübingen 1982, 3.

73 De Zweedse theoloog Gösta Lindeskog geeft in zijn proefschrift uit 1938 een overzicht van joodse standpunten die hij heeft opgesteld in overleg met Joseph Klausner en andere joodse geleerden zoals Ismar Elbogen (1874-1943) en Claude Joseph Goldsmid-Monte-fiore (1858-1938). LINDESKOG, Gösta, Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum: Ein Beitrag zur Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Mit einem Nachwort zum Nach druk, Darmstadt 1973 (Uppsala 1938).

74 In Palestina waren de literaire interpretaties van Jezus meestal afkomstig uit de zionistische literatuur tussen 1922 en de jaren 1940. Noemenswaardige auteurs zijn: Uri Zvi Greenberg, Avraham Shlonsky, Natan Bistritsky, Aharon Avraham Kabak, Hayyim Hazaz en Avigdor Hameiri. Zie STAHL, Other and Brother, 6, 13.

75 Over de relatie van Amos Oz met zijn oudoom Joseph Klausner, zie: WILK, Sina-Christin, Religion als identitätsstiftendes Moment bei Amos Oz: Zum autobiographischen Roman "Eine Geschichte von Liebe und Finsternis" (Een verhaal van liefde en duisternis), Saarbrücken 2012.

76 Een beknopt overzicht van publicaties over Jezus en het christendom door joodse auteurs uit de 20e eeuw biedt in alfabetische volgorde

In het Duitstalige gebied was het vooral Schalom Ben-Chorin die een joodse Jezus toegankelijk maakte voor het brede christelijke publiek. Dit gebeurde via een heel eigen intuïtief-filosofische benadering, die, hoewel vaak bekritiseerd, het waard is om nader te worden onderzocht. Voorafgaand aan Ben-Chorins joodse zoektocht naar Jezus had hij zich intensief beziggehouden met de figuur van Christus, een interesse die al in zijn kindertijd in zijn katholiek geprägte thuisland Beieren was ontstaan en uiteindelijk in 1941 in Jeruzalem resulteerde in de publicatie *Die Christus-Frage an den Juden (*[77]. Naast een diepgaande benadering vanuit de godsdienstgeschiedenis en exegese, waarin hij de klassieke vragen over de historische Jezus onderzoekt, is Ben-Chorin persoonlijk geïnteresseerd in de betekenis die Jezus als jood voor hem heeft. De confrontatie met de ethisch-religieuze leer van Jezus staat daarbij voor Ben-Chorin centraal. Ondanks methodologische onduidelijkheden in zijn historische beeld van Jezus, zoals bijvoorbeeld in de voorstelling van Jezus als 'typische rabbijn' of als joodse charismatische figuur, volgde Ben-Chorin intuïtief een juiste spoor, zoals blijkt uit latere werken van onder andere Pinchas Lapides (1922-1997), *rabbijn van Nazareth*[78] of Géza Vermes (1924-2013), in de toespraak over Jezus als 'Galileïsche chassid' [79]. Zijn persoonlijke antwoord op de betekenis van Jezus voor Ben-Chorin luidt: Jezus is mijn joodse broeder. Ben-Chorin gaat verder dan zichzelf en vraagt zich af wat Jezus voor zijn volk betekent. Hij zoekt antwoorden in het licht van de Shoah en de oprichting van de staat Israël in 1948. Net als zijn leermeester Martin Buber (1878-1965) geldt Ben-Chorin als een bruggenbouwer in de joods-christelijke dialoog na de Tweede Wereldoorlog. Ben-Chorins dialoogwerk vindt plaats in de schaduw van de Shoah. Met zijn centrale werk *Bruder Jesus* stak hij als diepgelovig jood de hand uit naar interreligieuze dialoog, broederlijke verzoening en vrede tussen de religies.

Naast Ben-Chorins *broer Jezus* behoort David Flussers Jezus-monografie tot de meest verspreide Duitstalige boeken over Jezus. Het is in tal van andere talen vertaald en wordt tot op de dag van vandaag steeds opnieuw uitgegeven. Flusser

---

Volgorde: LENZEN, Verena, Inleiding, in: BEN-CHORIN, Schalom, Bruder Jesus: Der Nazare-ner in jüdischer Sicht, Gütersloh 2005 (= Werke/Schalom Ben-Chorin. Uitgegeven en ingeleid door Verena Lenzen in samenwerking met Avital Ben-Chorin; Bd. 4), VII–XVII, hier: XIII, n24. – Als prominente vertegenwoordigers van de 21e eeuw moeten bovendien worden genoemd: Susannah Heschel (*1952) Abraham Geiger and the Jewish Jesus (1998), Paula Fredriksen (*1951), From Jesus to Christ, New Haven London 1988, Dies., Jesus of Nazareth, New York 1999; idem, When Christians Were Jews, New Haven London 2018; Adele Reinhartz (*1953), Jesus of Hollywood, New York 2007; of Amy-Jill Levine (*1956), The Misunderstood Jew: The Church and the Scandal of the Jewish Jesus, San Francisco 2006.

77 BEN-CHORIN, Schalom, Die Christus-Frage an den Juden: Lezing gehouden in de Newman School of Mission "Thabor" in Jeruzalem voor een kring van christelijke theologen, op 17 oktober 1940. Herhaald op 16 januari 1941 voor een joods publiek, Jeruzalem 1941 (= Niru Nir Heft 2).

78 LAPIDE, Pinchas, Der Rabbi von Nazaret: Wandlungen des jüdischen Jesusbildes (De rabbi van Nazareth: veranderingen in het beeld van Jezus in het jodendom), Trier 1974.

79 VERMES, Géza, Jezus de Jood. Een historicus leest de evangeliën = Jesus the Jew. A Historian's Reading of the Gospels, vert. door Alexander Samely, bewerkt door Volker Hampel, Neukirchen-Vluyn 1993 (Engels 1973), 64-66, 71.

misst de synoptische evangeliën niet alleen een grote historische betekenis toe, maar weet er zelfs een biografische ontwikkeling van Jezus uit af te leiden. Zijn uitspraken culmineren in de stelling dat Jezus een messiaans bewustzijn had. Flusser deed vergelijkend onderzoek naar Jezus- en rabbijnse gelijkenissen, waardoor hij een van de meest gerenommeerde gelijkenisonderzoekers van zijn tijd werd en belangrijke impulsen gaf voor verder onderzoek op dit gebied. De invloed van zijn Jezusstudies leidde bij evangelische christenen in de VS tot een positieve interpretatie van de Thora en het jodendom. Bovendien behoorde hij tot de eerste Jezusonderzoekers die zich na de Shoah voor christologische vragen gingen interesseren. Hij toont aan dat christologisch denken niet pas met de eerste kerkelijke dogma's of de hellenistische filosofie is ontstaan, maar dat de wortels van de christologie vóór de geboorte van Christus liggen en in het jodendom zijn gelegd. De discussie over de christologische benaderingen van Flusser vormt dan ook de brug naar het derde deel van dit werk.

2.1 Joseph Klausner (1874-1958): Jezus van Nazareth (1922)

Joseph Gedaliah Klausner (1874–1958) werd in 1874 geboren in Olkeniki bij Vilnius, in het toenmalige Russische tsarenrijk, en stierf in 1958 in Jeruzalem. In 1885 verhuisde zijn familie naar Odessa. Daar bezocht Klausner een joodse school en leerde naast wiskunde, geschiedenis en aardrijkskunde ook Russisch, Duits en Hebreeuws; tegelijkertijd verdiepte hij zich intensief in de studie van de Bijbel en de Talmoed. Om gezondheidsredenen kon hij niet naar het Latijnse gymnasium, maar kreeg hij privélessen in Grieks en Latijn, evenals in Frans, Engels en Oudslavisch. In Odessa sloot hij zich aan bij de beweging voor de heropleving van de Hebreeuwse taal, een passie die hem zijn hele leven zou blijven bezighouden. Vanaf 1897 studeerde hij in Heidelberg Semitische en moderne talen, geschiedenis en filosofie. Na zijn studie keerde Klausner eerst terug naar Odessa, waar hij Joodse studies doceerde, voordat hij in 1919 naar Jeruzalem emigreerde. Van 1925 tot 1945 was hij daar hoogleraar Joodse geschiedenis en nieuw-Hebreeuwse literatuur aan de Hebreeuwse Universiteit. ([80]) Zijn boek over Jezus(*Jezus van Nazareth. Zijn tijd, zijn leven en zijn leer)* verscheen in 1922 in Jeruzalem (uitgeverij Stibel). Het is daarmee de eerste intellectuele interpretatie van Jezus in het Nieuw-Hebreeuws over de historische figuur Jezus, geschreven door een joodse auteur, zonder de bedoeling joden tot het christendom te bekeren of hen van het jodendom te vervreemden. Klausner bood zijn Hebreeuws lezende doelgroep daarmee een innovatieve studie over Jezus zonder vijandigheid.

---

80 Zie redactie, art. Klausner, Joseph Gedaliah, in: EJ 10 (1971-1972), 1091 e.v.; zie ook Curriculum vitae, in: KLAUSNER, Joseph, Die Messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten: kritisch untersucht und im Rahmen der Zeitgeschichte dargestellt, Universiteit Heidelberg, proefschrift 1901, Berlijn (gedrukt bij Joseph Fischer in Krakau, Grodgasse 62) 1904, zonder paginanummering.

of apologetische houding. [81] Toch veroorzaakte het boek een "enorme schandaal" [82] onder joden en christenen, omdat hij de centrale christelijke heilsfiguur presenteerde als een overtuigd, volwaardig en op hervormingen gericht jood. Slechts drie jaar na de eerste publicatie in 1922 volgden in 1925 een Engelse en in 1930 een Duitse vertaling van het boek. Dankzij zijn grondige kennis van de joodse traditie en de rabbijnse literatuur was Klausner in staat Jezus te portretteren als een jood van zijn tijd.[83] "Hij benadrukt het joodse karakter van Jezus en beweert dat hij een trotse jood was die het jodendom nooit heeft verlaten en zichzelf als de joodse messias beschouwde. Klausner stelt dat de humanistische boodschap van Jezus, hoewel soms extremer en onuitvoerbaarder dan vergelijkbare hedendaagse joodse doctrines, paste bij het jodendom van die tijd.[84]"

In de bijlage bij de derde, uitgebreide uitgave van 1952 ging Klausner kritisch in op de resultaten van de vormgeschiedkundige en traditiehistorische school die op dat moment dominant was in het christelijk nieuwtestamentisch onderzoek.[85] Deze ontwikkelde het 'verschilcriterium', een religieus-methodologische vergelijking. Hiermee moest de kern van de authentieke overlevering van Jezus gevonden kunnen worden, als alles wat afgeleid kon worden uit het jodendom of het vroege christendom met betrekking tot Jezus buiten beschouwing werd gelaten.[86] Klausner haalde tegenargumenten aan uit het coherentiecriterium, volgens hetwelk de inhoudelijke overeenstemming van alle betwiste bronnen als een belangrijke aanwijzing voor de historiciteit van Jezus geldt. Klausner wijst daarmee op opmerkelijke wijze op een eenzijdige nieuwtestamentische methodiek van de levensbeschrijving.

---

81 Zie KLAUSNER, Jezus van Nazareth, 9f.

82 OZ, Amos, Een verhaal van liefde en duisternis= וחושך אהבה על סיפור, roman – uit het Hebreeuws vertaald door Ruth Achlama, Berlijn 2016 (Hebreeuws 2002), 154. In de roman wordt 1921 vermeld als het jaar van publicatie van Klausners boek over Jezus, maar het verscheen pas in 1922.

83 Redactie, art. Klausner, Joseph Gedaliah, in: EJ 10 (1971–1972), 1091 e.v.

84 FLUSSER, David, art. History of Christianity, in: EJ 10 (1971–1972), 1094 e.v.

85 De belangrijkste argumenten, zie deel II, hoofdstuk 1.3 'Wetenschap van het jodendom'. Samenvattend zijn volgens Klausner de belangrijkste argumenten van de 'formgeschichtliche Schule' (R. Bultmann, M. Dibelius, K. L. Schmidt e.a.): 1. Zelfs het evangelie van Marcus, het oudste van de vier evangeliën, is te laat ontstaan om daarin historisch-biografisch materiaal over de persoon Jezus te vinden, maar is "preek en geloofspropaganda". Ten tijde van de opstelling ervan bestonden er "christelijke" gemeenschappen die al onder invloed stonden van Paulus. De evangeliën zelf zouden een soort anekdotische vertellingen zijn met een polemische scherpte, zoals het genre van de "diatribe" (gr. διατριβή), dat vooral onder de ontwikkelde Hellenen wijdverbreid was. 2. De passages van de evangeliën hebben geen onderliggende chronologie of pragmatisch verband en laten daarom geen echte biografie van Jezus toe. Hetzelfde geldt voor de brontekst Q ('Logia-bron'), die voornamelijk in Matteüs en Lucas voorkomt. Deze bevat zeker geen echte uitspraken van Jezus, maar diende voor de prediking en verzamelt pointilleuze uitspraken, zogenaamde 'apophthegmen' (Gr. ἀπόφθεγματα) zonder historische waarheid. 3. De passages uit de evangeliën en de "logia" geven inzicht in en conclusies over de geschiedenis van het begin van de kerk, maar hebben geen historische betekenis voor een reconstructie van het leven van Jezus. Zie KLAUSNER, Joseph, Jesus von Nazareth: Seine Zeit, sein Leben und seine Lehre, Jeruzalem (^{3}) 1952, 575–578.

86 Zie THEIßEN/MERZ, Der historische Jesus, 23.

Jezus-onderzoek constructief terug. Hij stelt vooral de sterke nadruk op het 'onderscheidingscriterium' ter discussie, volgens welke juist de ongelijkheid tussen Jezus en zijn joodse achtergrond of het oorspronkelijke christendom wijst op de echte originaliteit van Jezus. Dit argument leidde er bij christelijke theologen vaak toe dat Jezus in zijn joods-zijn als 'on-joods' werd afgeschilderd, omdat hij niet vanuit zijn joodse traditie werd begrepen, maar in tegenstelling tot zijn joods-zijn werd geplaatst. (87)

a) Motieven – methoden – kritiek

Bij het onderzoek naar de sociaal-culturele context van de tijd van de Tweede Tempel in Jeruzalem richt Klausner zijn aandacht op de historische figuur Jezus van Nazareth, die hij vanwege de eenheid van zijn leven en leer een 'grote vernieuwer'noemt.

Klausner eert Jezus vanuit joods perspectief door zijn figuur consequent te plaatsen in de authentieke joodse context van zijn tijd. Met deze positionering vertegenwoordigt Klausner de methodologische benadering die vandaag de dag in de exegese van het Nieuwe Testament gangbaar is: De historische context van politiek, economie en religieus leven ten tijde van Jezus kan niet los worden gezien van Jezus' leer, en omgekeerd. (89) In overeenstemming met Heinrich Graetz stelt Klausner dat "wie de betekenis van Jezus kleinert, daarmee tegelijkertijd de waarde van het jodendom, waaruit Jezus zijn leer putte, kleinert" (90).

Door noch het jodendom boven het christendom te stellen, noch omgekeerd, is Klausner zijn tijd ver vooruit en loopt hij vooruit op de principes van het hedendaagse joods-christelijke onderzoek. Hij streeft ernaar het onderwerp met wetenschappelijke objectiviteit te benaderen en aan te tonen waarin beide religies "gelijk zijn en waarin ze verschillen, zonder ook maar enig oordeel te vellen over de vraag of deze verschillen voordelen of nadelen van de ene of de andere zijn" (91).

Klausners religievergelijkende benadering formuleert een coëxistentiële houding ten opzichte van het joodse en het christelijke geloof. Hij wilde "een beeld schetsen van het anders-zijn en het verschil tussen het jodendom en het christendom" 92dat teruggaat op een gemeenschappelijke oorsprong. Vandaag de dag vormen het jodendom en het christendom – ondanks alle verbondenheid – twee verschillende en onafhankelijke religies. Uit de wetenschappelijke analyse van de religieuze verschillen leidde Klausner de onafhankelijkheid van het jodendom en zijn bestaansrecht af. (93) Au-

87 Zie GRUNDEN, Fremde Freiheit, 10.
88 KLAUSNER, Jezus van Nazareth, 8.
89 Zie ibid., 10f.
90 Zie aldaar, 146.
91 Zie aldaar, 9.
92 Ibid., 8.
93 Zie aldaar, 9.

De toegepaste methode is uitzonderlijk omdat de coëxistentie van beide religies wordt uitgelegd aan de hand van de figuur van Jezus, die daarbij zowel een verbindend als een scheidend element is. Zo blijkt uit de geschiedenis dat de belijdenis van een joodse persoon aan Jezus in de institutionele opvatting van de kerk en de synagoge bepalend was voor de vraag of iemand christen of jood was. Klausner was zich ervan bewust dat de toegepaste methode zowel bij joden als bij christenen tot kritiek zou leiden. Christelijke theologen zouden, zo luidde zijn bewaarbare veronderstelling, zijn studie een puur subjectief perspectief verwijten "omdat de auteur joods is en in het Hebreeuws schrijft" ([94]).Klausner wijst de beschuldiging van subjectiviteit of het "bekeren van christenen" van de hand met een verwijzing naar de christelijke critici, omdat juist zij "voortdurend missieverenigingen voor de joden oprichten"([95]) .Klausner distantieert zich duidelijk van apologetische en missionaire vertegenwoordigers van de verschillende religies. Hij verwerpt hun arrogante houding, waarbij zij hun eigen religie boven die van anderen stellen en daarmee de andere religies minachten.([96])

Klausner weerlegt een schijnbaar uniform beeld van de Farizeeën in het Nieuwe Testament door gebruik te maken van niet-bijbelse bronnen. Klausner corrigeert dit vertekende beeld van de Farizeeën door aan te tonen dat er ten tijde van Jezus geen uniforme stroming binnen het farizeïsme bestond. Hij verwijst daarbij onder andere naar het talmoedische type van de liefdesfarizeeër volgens de school van Hillel. ([97])Klausner maakt een einde aan een christelijke agitatie die het jodendom als nadelig probeert af te schilderen door een negatieve beoordeling van individuele personen of groeperingen:

> Wat zouden de christelijke geleerden zeggen als we het christendom niet zouden beoordelen naar zijn stichter, noch naar zijn eerste kerkvaders, heiligen en martelaren, maar naar de vele hypocriete en schijnheilige christenen van alle tijden? Een religie [...] moet worden beoordeeld op basis van haar leerstellingen en haar beste vertegenwoordigers, en niet op basis van het min of meer grote aantal onwaardige aanhangers, want haar besten en niet haar slechtsten bepalen haar ware waarde. ([98])

Deze nuchtere beoordeling van een religie komt ook overeen met Klausners claim, »binnen de grenzen van de objectieve wetenschap te blijven en elke subjectieve-religieuze of nationale tendens te vermijden die buiten het domein van de wetenschap valt«.[99] In zijn werk houdt hij zich meestal aan deze eis, aangezien hij de historische, literatuurwetenschappelijke, filologische en joodse vakkennis van zijn tijd bundelt en daarmee de bijzondere relatie van Jezus met zijn joodse afkomst en die van de joden met Jezus benadrukt. [100] Op één punt echter ondermijnt Klausner

---

94 Ibid.
95 Ibid.
96 Zie ibid., 8.
97 Zie ibid., 302.
98 Ibid., 290.
99 Ibid., 8.
100 Zie aldaar, 9.

zijn aanspraak op objectiviteit: als zionist hanteert hij ook nationaal-joodse maatstaven om de historische Jezus te bepalen. Hij geeft echter – met tegenzin – zelf toe dat dit niet mogelijk is, omdat de figuur en leer van Jezus, zoals Klausner die uitwerkt, niet in politiek-nationale categorieën en dus ook niet in zionistische categorieën te vatten zijn. [101]

b) Bronnen en opbouw van het werk

Grondige kennis van het hedendaagse jodendom van Jezus, dat ook het jodendom van zijn vrouwelijke [102] en mannelijke volgelingen was, is voor Klausner noodzakelijk om überhaupt historische uitspraken over Jezus te kunnen doen en zo de oorsprong van het christendom te kunnen begrijpen.[103] Al in zijn proefschrift over het onderwerp *Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten* (1901), dat hij indiende aan de filosofische faculteit van de universiteit van Heidelberg, wijst Klausner in het voorwoord op de relevantie van zijn onderzoek voor het christendom:

> Het tannaïtische tijdperk is tegelijkertijd de meest glansrijke periode van het vroege christendom. In de 300 jaar die beginnen met Hillel de Oudere en eindigen met Jehuda I, de redacteur van de Misjna en de laatste tannaït, ontstaat het christendom in Galilea, ontwikkelt zich en verspreidt zich over de hele antieke wereld en wordt een wereldgodsdienst. De messiaanse ideeën van het joodse volk in deze drie eeuwen kunnen daarom ook voor onderzoekers van het vroege christendom niet onbelangrijk zijn. En door de poging in dit werk om de messiaanse ideeën van de Tannaïten in de pre-Hadrianische tijd te scheiden van de Tannaïtische ideeën van de post-Hadrianische periode, wordt het voor christologen veel gemakkelijker om de oorspronkelijke christologische ideeën te onderscheiden van de latere. Moge dit werk niet alleen bijdragen tot een beter begrip van de oudere joodse messianologie, maar ook tot een kritische studie van de oorspronkelijke christologie! ([104]

De oorsprong van Jezus uit het Galileese-Palestijnse jodendom en de leer van Jezus, die met name in de synoptische evangeliën is vervat, kan alleen in samenhang met de Talmoed en de Midrasj[105] informatie geven over de relevantie van zijn

---

101 Zie GRUNDEN, Fremde Freiheit, 8.

102 "Petrus had een schoonmoeder (Mc 1,30) en verkondigde duidelijk na Pasen samen met zijn vrouw, net als de broers van Jezus met de hunne – vgl. 1 Kor 9,5." STOWASSER, Martin, Ehescheidung und Wiederheirat in der neutestamentlichen Überliefe rung, in: PZB 25/2 (2016), 73–97, hier: 73.

103 Zie KLAUSNER, Jezus van Nazareth, 112.

104 KLAUSNER, Joseph, Die Messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten: kritisch untersucht und im Rahmen der Zeitgeschichte dargestellt, Universiteit van Heidelberg, proefschrift 1901, Berlijn (gedrukt bij Joseph Fischer in Krakau, Grodgasse 62) 1904, V.

105 De joodse bronnen over Jezus uit de Talmoed en Midrasj zijn schaars, meestal polemisch en apologetisch; ze ontkennen echter niet het historische bestaan van Jezus. Ondanks de voorstelling als "godslasteraar in Israël", die tovenarij bedreef, zijn volk misleidde, de woorden van de wijzen bespotte, de Thora eigenmachtig uitlegde of er iets aan toevoegde, 'bleef hij toch in alle opzichten een zoon van Israël' en de Tannaïters waardeerden hem vanwege zijn schriftuurlijke uitleg in de geest van de haggadische Midrasj meer dan de profeten van

leer in het toenmalige Palestina, die tot aanvaarding of afwijzing leidde.[106] Deze contextualisering geldt voor Klausner als criterium voor de authenticiteit van de leer en het bestaan van Jezus.[107] Hij verzet zich krachtig tegen de in de 20e eeuw terugkerende, aan het begin van de 18e eeuw ontstane opvatting uit het onderzoek naar het leven van Jezus dat Jezus nooit heeft geleefd.[108]

Als historicus is Klausner zich bewust van de tendentieuze uitspraken in de Talmoed en Midrasj, die Jezus belasteren als bastaard van een overspelige vrouw met een zekere Romein genaamd ben Pandera. Deze passages zijn recentelijk op een toegankelijke manier onderzocht door bijvoorbeeld de judaïsten Johann Maier en Peter Schäfer.([109]) De laatste laat zien hoe het geboorteverhaal van Jezus in het Nieuwe Testament is omgevormd tot een talmoedisch 'tegenverhaal'([110]) dat niets wil weten van een afstamming van Jezus van David.([111])

Slechts op twee plaatsen [112] in de tekst van de Talmoed spreekt de tekst zich uit tegen de joodse afkomst van Jezus. Het zijn duistere ondertonen waarin de nieuwtestamentische familiegeschiedenis van Jezus weerklinkt. De context van de discursieve rabbijnse debatten over het afstammingsverhaal van Jezus is verankerd in vragen of het op de sabbat toegestaan of verboden is om letters te schrijven (het is verboden), waaronder ook de vraag naar tatoeages.

Heidenen en getuigden van zijn aandeel in de komende wereld. Vgl. KLAUSNER, Jesus von Nazareth, 19, 56.

106 Zie aldaar, 55-57.

107 Zie GRUNDEN, Fremde Freiheit, 9.

108 Zie KLAUSNER, Jezus van Nazareth, 138.

109 In de Babylonische Talmoed wordt Jezus hier niet bij naam genoemd, maar in verschillende spellingen als een zekere 'Ben Stada/Pandera/Panthera of Pantiri'. Volgens Peter Schäfer gaat het hier om patroniemen voor Jezus' vader; Johann Maier verwierp dit: zie hiervoor: SCHÄFER, Peter, Jesus im Talmud, Tübingen ([3]) 2017, 29; MAIER, Johann, Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung, Darmstadt ([2]) 1992 (= Er-träge der Forschung 82), 243, 264–267. – Zie ook: SCHÄFER, Peter, Jüdische Polemik gegen Jesus und das Christentum: Die Entstehung eines jüdischen Gegenevangeliums, uitgegeven
v. Heinrich Meier, München 2017 (= Themen/Carl Friedrich von Siemens Stiftung 103); ULMER, Rivka, Art. Jesus: Rabbinic Judaism, in: EBR (2017), [DOI: 10.1515/ebr.jesus].

110 Ekkehard Stegemann (1945–2021) wijst erop dat de term 'tegenverhaal' afkomstig is van David Biale, hoogleraar joodse geschiedenis, en zijn leraar Amos Funkenstein uit Jeruzalem. Zij introduceerden de term 'om polemische herinterpretaties van collectieve herinneringen en subversieve aanvallen [...] te karakteriseren'. STEGEMANN, Ekkehard W., Wenn Jesus in die Hölle versetzt wird: Peter Schäfer auf den Spuren eines "Gegenevangeli- ums" im Talmud (vom 26. Januar 2008), in: NZZ 21 (2008), 72.

111 Zie SCHÄFER, Jesus im Talmud, 29.

112 bSchab 104b; bSanh 67a. De parallelle passages zijn niet te vinden in gangbare uitgaven van de Talmoed, maar zijn wel beschikbaar in een niet door christenen gecensureerde Talmoedhandschrift (online). Zie: Babylonische Talmoed, Manuscript München Codex Hebraicus 95, Parijs 1342, in: http://www.seforimonline.org/babylonian-talmud-manuscript-mu nich-codex-hebraicus-95/ (geraadpleegd op 11-11-2019). Afgezien van achttien bladen bevat de Codex Hebraicus 95 de volledige Talmoedtekst op 570 grootformaat perkamentbladen.

De figuur die in dit verband niet bij naam wordt genoemd (maar die met Jezus kan worden geïdentificeerd),[113] is het resultaat van een ongeoorloofde relatie tussen zijn moeder Miriam/Maria, een vermeende overspelige vrouw of prostituee, en een Romeinse soldaat. De onbekende wordt hier een *mamzer,* een onwettig kind. Het woord *mamzer* is een scheldwoord en betekent zoiets als 'bastaard'. In de middeleeuwse *Toledot Jeschu (*vrij vertaald als 'levensgeschiedenis van Jezus') wordt dit woord ook gebruikt en zelfs nog versterkt.
zie hieronder). Als Miriam/Maria nu overspel had gepleegd, dan zou zij volgens de bijbelse opvatting de straf van steniging hebben verdiend (vgl. Dtn 22,22), en de wettelijke status van bastaard zou haar en al haar nakomelingen hebben uitgesloten van de
"vergadering van de Heer" (Deut. 23:3). Dit verhaal is dus het radicale tegenverhaal van het nieuwtestamentische verhaal over de maagdelijke geboorte door Maria. [114]Hoe polemisch de afkomst van Jezus in de Talmoed ook wordt voorgesteld, het discours blijft tegelijkertijd in de rabbijnse context verankerd. De status van een *mamzer* is zeker niet bijzonder positief, maar in het intra-joodse discours is het in ieder geval een legale status.

Dat deze beschuldigingen tegen Jezus en zijn moeder in het jodendom van de 2e eeuw wijdverbreid waren, blijkt uit teksten van Celsus [115] en Tertullianus [116]

---

113 Zie: SCHÄFER, Jesus im Talmud, 33–36.

114 Zie hierover: BOYARIN, Daniel, Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism, Stanford, Californië 1999, 154, noot 27.

115 Origenes (185–253/4) weergeeft alleen in citaten het niet bewaard gebleven geschrift *Alethês Logos* van de heidense filosoof Kelsos, dat in het midden van de 2e eeuw werd geschreven. Daarin laat Kelsos een Jood optreden die met Jezus zelf had gesproken en hem verwijt "dat hij zich ten onrechte als de zoon van een maagd heeft voorgesteld". In werkelijkheid zou "hij [Jezus] afkomstig zijn uit een Joods dorp en van een arme plaatselijke handarbeidster, [...] die door haar man, die timmerman was, was verstoten omdat zij overspel had gepleegd". Verder beweert hij [de jood] dat "zij, verstoten door haar man en een onrustig en eerloos zwervend bestaan leidend, Jezus in het geheim had gebaard. Deze zou uit armoede als dagloner naar Egypte zijn gegaan en daar enkele toverkrachten hebben uitgeprobeerd, waar de Egyptenaren trots op waren; hij zou vervolgens zijn teruggekeerd en veel op deze krachten hebben geleid en zich daarom in het openbaar tot god hebben uitgeroepen." ORIGENES, Contra Celsum (Tegen Kelsos), I, 28: uit het Grieks vertaald door Paul Koetschau. (Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 52 en 53) München 1926. (Vertaling, Duits); https://bkv.unifr.ch/works/136/ versions/154 (geraadpleegd op 30-8-2024). Jezus wordt hier afgeschilderd als de zoon van een overspelige vrouw die door haar man werd verstoten. De zoon van de overspelige vrouw leerde in Egypte toverkunsten en deed zich zelfs voor als god. Een herhaling van deze beschuldigingen is te vinden in een ander citaat, waarin de jood ook het beroep en de naam van Jezus' vader noemt. "Maar laten we nu terugkeren naar de woorden die Celsus de Joden laat zeggen, namelijk de bewering dat 'de moeder van Jezus door de timmerman met wie ze verloofd was, verstoten was omdat ze van overspel was beschuldigd en door een soldaat genaamd Panthera was gebaard'." ORIGENES, Contra Celsum, I, 32; vgl. ebd., I, 69.

116 De kerkvader Tertullianus (ca. 150–220) schrijft in zijn christelijk-apologetische werk *De spectaculis* (ca. 200), in verband met het laatste oordeel, dat daar

het eens zijn. De vermeldingen in de Talmoed versterken Klausners stelling dat deze beschuldigingen al heel vroeg in het jodendom, namelijk in de 2e eeuw, de ronde deden.[117] Hoe moeilijk het is om de passages te dateren en er op de juiste manier mee om te gaan, is uitvoerig besproken in de joodse wetenschap.[118] Ongeacht hun respectieve onderzoeksvragen zijn beide op zijn minst op één punt verbazingwekkend eens: de Talmoed bevat geen tekstpassages waarin een 'historische' Jezus te vinden is.[119] Deze eensgezindheid is nuttig voor de lezer om bij de controversiële en provocerende Jezuspassages niet in een bekend polemisch spanningsveld van christelijk antijudaïsme of joodse apologetiek terecht te komen. De Jezuspassages hebben *op zich* een waarde binnen het joodse denken.

Heidenen en joden worden gestraft omdat zij "zich tegen de persoon van de Heer [Christus] zelf hebben misdragen", omdat zij hem "zoon van een timmerman en een hoer" hebben genoemd, hem als "sabbatschender" hebben bespot en hem als bezeten door de "duivel" hebben beschimpt. Daarnaast wordt de Joden verweten dat zij Jezus "mishandeld, bespuugd, met gal en azijn overgoten" hebben en dat Jezus' "leerlingen [hem] in het geheim hebben weggehaald [...], om achteraf te kunnen zeggen dat hij was opgestaan". Tot slot schrijft Tertullianus nog spottend en ironisch dat het waarschijnlijk de tuinman was die Jezus "opzij heeft gezet, zodat zijn sla niet door de menigte bezoekers zou worden beschadigd". TERTULLIANUS, De spectaculis (Over de spektakels), 30, 6: uit het Latijn vertaald door Dr. K. A. Heinrich Kellner. In: Tertullian, private und katechetische Schriften. (Biblio-thek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 7) München 1912, 101-136. (Vertaling, Duits);
https://bkv.unifr.ch/works/23/versions/35 (geraadpleegd op 6 februari 2021).

117 SCHÄFER gaat ervan uit dat er in Babylonië al vanaf de 2e eeuw een versie van Tatianus' *Diatessaron* bestond. Deze evangelieharmonie neemt de vier evangeliën over, probeert een uniform levens- en werkverhaal van Jezus te vertellen en toont daarbij een voorkeur voor het evangelie van Johannes. De *Diatessaron* begint met de Johannesproloog en voegt de synoptische evangeliën in hun structurele opbouw in. Volgens Schäfer reageren de talmoedische Jezus-passages aan het einde van de 3e en het begin van de 4e eeuw hierop. Daarnaast zou de Bavli ook kunnen reageren op de Peschitta, het Nieuwe Testament van de Syrische Kerk. De *Diatessaron* wordt in de 5e eeuw vervangen door de Peschitta, die de afzonderlijke evangeliën overlevert. Zie Jezus in de Talmoed, 18, 248 e.v., 259. Met de verspreiding van evangelieteksten tot in Babylonië verklaart Schäfer op begrijpelijke wijze hoe het tot een discussie in de rabbijnse academies over het leven en de dood van Jezus kon komen. De historische waarde van de voornamelijk Babylonische Tal-mud-teksten ligt voor Schäfer in de "fijn gesponnen tegenverhalen" (17) op de evangeliën. Het is als het ware de geschiedenis van de invloed van de evangeliën die terug te vinden is in de tal-mudische teksten. Wat de afstamming van Jezus betreft, wordt deze geparodieerd door een 'tegenverhaal' van de maagdelijke geboorte, zoals die in het evangelie van Matteüs en Lucas staat. Jezus is, zoals in de weergegeven polemiek van de ' ' kerkvaders wordt uiteengezet, het resultaat van overspel.

118 Zo komen Johann Maier en Peter Schäfer tot verschillende onderzoeksresultaten.
in de beoordeling van de talmoedische passages over Jezus. Hun methodologische uitgangspunten verschillen echter fundamenteel, aangezien hun discussie in feite een verschil in perspectief is: Maier onderzoekt of er in de Talmoed een historische Jezus te vinden is, terwijl Schäfer de sporen van de historiciteit van de 'vertelde Jezus' volgt. Maier maakt nauwkeurig duidelijk hoe moeilijk de talmoedische bronnen zijn. Schäfer slaagt er daarentegen in om deze bronnen duidelijk in de context van zijn vraagstelling te plaatsen ( ). Zie SCHÄFER, Jesus im Talmud, 18f.

119 Zie aldaar 192; MAIER, Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung, 273.

talmudische discours waarin ze zijn verweven. Bovendien bieden ze inzicht in het bestaan van joodse debatten en discussies die het beeld van Jezus in een christelijke samenleving weerspiegelen. [120]

Wie de deels polemische passages, net als Klausner, vanuit een verlicht perspectief leest, kan vandaag de dag nauwelijks genoegen nemen met een apologetische rechtvaardiging van deze passages. [121]

Deze houding geldt ook voor de omgang met de romanachtige joodse volkslegende *Toledot Jeshu* (Hebreeuws: ישו תולדות, Geschiedenis van Jezus), die aan het begin van de tweede helft van het eerste millennium ontstond en in de middeleeuwen wijdverspreid was. Tot in

Tot in de 20e eeuw werd het door christenen beschouwd als een joodse 'smadelijke geschrift'[122]; het kan echter veel treffender worden opgevat als een 'uitdrukking van de joodse overlevingsstrijd'[123].([124]) De negatieve talmoedische uitspraken over Jezus zijn daarin deels versterkt.[125] Ze bevatten weliswaar geen historische uitspraken over Jezus, maar geven volgens Klausner wel degelijk uitdrukking aan de geest waarmee 'de joden in de vroege middeleeuwen' [(126)] ten opzichte van de grondlegger van de christelijke religie waren bezield.

---

120 Zie MAIER, Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung, 274; SCHÄFER, Jesus im Talmud, 18f. – De talmoedische discussie over Jezus resp. Christus vormt een wederzijds profileringproces aan de hand van een zich ontwikkelend rabbijns jodendom en een parallel daaraan steeds sterker dogmatisch verankerd christendom. "Vooral het idee van een goddelijke dualiteit (Vader en Zoon) of drie-eenheid (Vader, Zoon en Heilige Geest), dat in het christendom geleidelijk vorm kreeg, heeft duidelijkere sporen achtergelaten in het rabbijnse jodendom dan tot nu toe meestal werd aangenomen." SCHÄFER, Peter, Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums: Fünf Vorlesun gen zur Entstehung des rabbinischen Judentums, Tübingen 2010 (= Tria corda 6), IX.

121 Zie: KRUPP, Michael, Messias, Tübingen 2018, 166.

122 Vanuit hedendaags perspectief komt de literaire weergave volgens Johann Maier het meest overeen met een "satirisch, parodistisch verhaal (in de zin van de middeleeuwse roman)". MAIER, Johann, Art. Toledot Jeschu, in: Kleines Lexikon des Judentums (^{2} 1987), 301.

123 SCHLICHTING, Günter, Ein jüdisches Leben Jesu: Die verschollene Toledot-Jeschu-Fassung Tam ū-mūʿād; Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar, Motivsynopse, Bibliographie, Tübingen 1982 (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 24), V.

124 Zie SCHÄFER, Peter, Introduction, in: SCHÄFER, Peter/MEERSON, Michael/DEUTSCH, Yaacov (red.), Toledot Yeshu (»The life story of Jesus«) revisited: A Princeton conference, Tübingen 2011 (= Texts and Studies in Ancient Judaism 143), 1–11, hier: 3. – Deutsch spreekt ervan dat de *Toledot Jeshu* het christelijke verhaal over Jezus 'op zijn kop' weergeeft en bedoelt daarmee dat de verhalen uit het Nieuwe Testament als feiten in de *Jeshu* worden geaccepteerd, maar dat de verhalen in tegenspraak zijn met de christelijke interpretatie. Zo worden wonderverhalen over Jezus voor waar aangenomen, maar verklaard door het feit dat Jezus deze wonderen niet kon verrichten omdat hij de zoon van God was, maar omdat hij magie beoefende en door het stelen van de goddelijke naam (het 'Schem') bovennatuurlijke krachten verwierf. Zie DEUTSCH, Yaacov, art. Jesus: Medieval Judaism, in: EBR (2017), [DOI: 10.1515/ ebr.jesus].

125 Zie hierover: BERGMANN, Juda, art. Toledot Jeschu, in: Jüdisches Lexikon 4 (1930), 973–974, hier: 974.

126 KLAUSNER, Jezus van Nazareth, 66. – De *Toledot Jeshu* zeggen niet alleen iets over hoe joden in de middeleeuwen over Jezus dachten, maar openen inmiddels ook andere vragen.

Klausners bijna 600 pagina's tellende studie is onderverdeeld in acht afzonderlijke boeken. In moeizaam werk en gedreven door het 'zoeken naar de waarheid' [127] gebruikte hij exegetisch-theologische en filosofisch-historische bronnen uit de joodse, christelijke en heidense traditie in combinatie met uitgebreide secundaire literatuur. Het werk zelf kan inhoudelijk in twee delen worden onderverdeeld, waarvan het eerste deel (boek 1-2) zich bezighoudt met de algemene bronnen over Jezus.([128] Het eerste boek behandelt de bronteksten over Jezus, die Klausner rangschikt naar oorsprong, taal en betekenis. Ze geven inzicht in verschillende tijdsstemmingen, omgevingen, politieke omstandigheden, religieuze en ethische opvattingen. In het tweede boek wordt concreet het politieke, economische en religieuze leven ten tijde van Jezus onderzocht. In de historische context van de periode van de Tweede Tempel interpreteert Klausner de leer van Jezus. Het tweede deel (boek 3-8) is een poging om het levensverhaal van Jezus te reconstrueren aan de hand van de synoptische evangeliën. Bijzonder vermeldenswaardig is boek 8, dat zich bezighoudt met de leer van Jezus en deze enerzijds in de context van zijn leefwereld plaatst en anderzijds een brug slaat naar de leefwereld van de joden in Klausners tijd.([129]

Samenvattend stelt Klausner met betrekking tot de Griekse en Romeinse bronnen van joodse of heidense auteurs vast dat deze weinig informatie over Jezus bevatten. Als we alleen deze bronnen hadden, zouden we alleen weten dat Jezus als een Jood uit Judea leefde, dat hij "Messias" werd genoemd, wonderen verrichtte, onder het Joodse volk onderwees en dat hij onder Pontius Pilatus op aandringen van een aantal Joden (niet allemaal) werd terechtgesteld, net als na hem zijn broer Jakobus, die door de hogepriester Annas ter dood werd veroordeeld. Verder wordt vermeld dat een groepering die 'christenen' wordt genoemd, op hem teruggaat en al rond 50 n.Chr. in Rome grotere gemeenschappen vormde, waardoor de joden uit Rome werden verdreven, en die zich sinds de tijd van keizer Nero zo ver had verspreid dat zij zwaar werd vervolgd omdat zij Jezus als God vereerde. ([130]

---

horizons, niet alleen waarom ze werden geschreven en verteld, wie er interesse had om ze te lezen, te kopiëren of te herschrijven, maar ook wie ze belasterde, aanviel of vreesde. Zie BARBU, Daniel/DEUTSCH, Yaacov (red.), Toledot Yeshu in Context: The Jewish "Life of Jesus" in Ancient, Medieval, and Modern History, Tübingen 2020 (= Texts and Studies in Ancient Judaism = Texte und Studien zum Antiken Judentum 182), 3.

127 KLAUSNER, Jesus von Nazareth, 10f.

128 Klausner groepeert de bronnen als volgt: 1) Hebreeuwse bronnen (Talmud en Midrash, "Toldoth Jeschu"), 2) Grieks-Latijnse bronnen (Flavius Josephus, Tacitus, Suetonius, Plinius de Jongere), 3) brieven van Paulus, 4) eerste kerkvaders (Justin de Martelaar, Papias), 5) apocriefe en pseudepigrafische evangeliën, 5) canonieke evangeliën. Zie KLAUSNER, Jezus van Nazareth, 16.

129 Zie aldaar, 10 e.v.

130 Zie aldaar, 78.

In zijn uitgebreide bronnenstudie neemt Klausner ook de kritiek op het onderzoek naar het leven van Jezus op. Daarbij wil hij de evangeliën en Jezus, ontdaan van de 'mystieke en dogmatische nevel', historisch beoordelen aan de hand van de kennis van het hedendaagse jodendom. [131]Klausner komt daarbij tot de volgende conclusie met betrekking tot de nieuwtestamentische geschriften.

c) Nieuw Testament

De brieven van de volksapostel Paulus zijn de oudste teksten van het Nieuwe Testament.[132] Ongeacht het exacte jaar van Jezus' dood kan worden gesteld dat er slechts enkele jaren verstreken na zijn dood voordat Paulus, de diaspora-Jood met Romeins burgerschap, tussen 32 en 34 zijn roeping tot navolging van Christus ervoer. [133] Paulus' centrale theologische thema is de gekruisigde en verrezen Zoon van God.[134] Daarmee bewijst hij zowel het bestaan van Jezus als zijn kruisdood; voor Klausner is daarmee het belang van Paulus voor de historische Jezus afgehandeld. [135] Afgezien van het bestaan van Jezus en de uitstraling van zijn persoonlijkheid, vindt hij bij Paulus geen historische waarde voor het leven en werk van Jezus, want Paulus verheft "de geestelijke Jezus boven de fysieke [...], de Jezus die uit de dood is opgestaan, boven degene die als mens leefde en menselijke daden verrichtte" [136].

Vervolgens legt Klausner in zijn boek over Jezus de nadruk op de (canonieke) evangeliën, omdat er in de andere, vaak nog recentere nieuwtestamentische geschriften nauwelijks iets te vinden is over de historische Jezus.[137] De moeilijkheid ligt nu in het feit dat de evangeliën niet zozeer een historische analyse van Jezus geven, maar veeleer de "verkondiging, verspreiding en versterking van het nieuwe geloof" [138] . Klausner houdt rekening met dit getuigeniskarakter van de evangeliën wanneer hij ze als historische bronnen gebruikt en ze dus als historicus onderzoekt.

Vooral het evangelie van Johannes heeft het karakter van een religieus-filosofisch boek. "Het doel van het vierde evangelie was Jezus te presenteren als de Logos,

---

131 Zie ibid., 165.

132 Niet alle brieven die Paulus als auteur noemt, zijn daadwerkelijk van hem afkomstig. De originele brieven van Paulus staan daarentegen dichter bij de tijd van Jezus dan enig ander christelijk of niet-christelijk literair document.

133 Zie KLAUSNER, Jezus van Nazareth, 79 e.v.

134 Zie ibid., 81.

135 Zie aldaar, 80.

136 Ibid., 80f. Ondanks de schaarse historische informatie over Jezus die Klausner uit de brieven van Paulus haalt, wijdde hij in 1939 zijn volgende werk *Von Jesus zu Paulus (Van Jezus tot Paulus*) aan hem. Voor Klausner heeft Paulus als geestelijk wegwijzer een doorslaggevende invloed gehad op de ontwikkeling van het christendom, omdat hij wist "de methoden van de Aggada en de Midrasj v en van de joodse wijzen te verbinden met die van de hellenistische gedachtegangen". Ibid., 79.

137 Historisch gezien verwijzen bijvoorbeeld de antisemitisch geïnterpreteerde en Rome-vriendelijke passages in de Handelingen van de Apostelen naar het proces van loskomen en profileren van het ontluikende christendom ten opzichte van het antieke jodendom, aldus Klausner. Vgl. KLAUSNER, Von Jesus zu Paulus, 208–210.

138 Ibid., 91.

het 'Woord van God' in de extreme filonische zin weer te geven" [139]. Klausner verklaart de theologische nadruk in het evangelie vanuit religieus-historisch perspectief door te stellen dat aan het begin van de 2e eeuw al veel heidenen christen waren geworden en "de nieuwe weg" al in contrast stond met het jodendom [140].

Klausner maakt een fundamenteel onderscheid tussen de synoptische en de johanneïsche voorstelling van Jezus. Volgens de tweebronnentheorie begint hij met Marcus als het oudste evangelie en kenmerkt hij dit door de talrijke verhalen. Na Marcus volgt in Klausners beschrijving het evangelie van Matteüs, waarin de goddelijke oorsprong van Jezus wordt benadrukt en daarmee tegelijkertijd een 'diepe haat tegen de Joden en in het bijzonder tegen de Farizeeën' ([141])tot uitdrukking komt. In zijn receptie van de tweebronnentheorie benadrukt Klausner in het evangelie van Matteüs de 'logia' met hun dialogisch gestructureerde principe. Bij Lucas worden de 'logia' door een herkenbare chronologische structuur gekoppeld aan de handelingen van Jezus. De Griekse geest die het evangelie van Lucas ademt, staat volgens Klausners redenering verder af van het jodendom dan het evangelie van Matteüs en polariseert bijgevolg niet meer met dezelfde intensiteit tegen de Farizeeën. ([142])

Volgens Klausner ontbreekt het de evangeliën aan een chronologische volgorde van de uitspraken en handelingen van Jezus. Dat komt volgens hem doordat het materiaal dat de latere volgelingen van de apostelen over Jezus verzamelden, niet bedoeld was om een levensbeschrijving op te stellen, maar een duidelijk religieus doel had. Achter het proces van overdracht van de leer van Jezus, dat tot uiting komt in de evangeliën, schuilt een historische werkelijkheid. Om deze goed te begrijpen, moet onderzoek op alle gebieden van het jodendom ten tijde van de Tweede Tempel in aanmerking worden genomen. Jezus' handelingsruimte ligt sterk binnen het farizeïsche jodendom van zijn tijd. Dat Jezus' leer en daden in hun eigenheid lijken op de *halachische, aggadische* of *midrashische* overleveringen is volgens Klausner geen toeval, aangezien ze in de traditie staan van bijvoorbeeld Hillel of Schammai. De overgeleverde begripsstructuur – of deze overeenkomt met de inhoud moet in een tweede stap worden bekeken – is het bewijs voor de historiciteit van Jezus. Alleen uit Israël kon de historische Jezus voortkomen, die echter door de meeste joden niet als Messias werd erkend, evenmin als zijn leer als weg naar verlossing. ([143])

d) (Dis-)continuïteit

De vraag waarom aan het begin van de christelijke religie een Jood staat die de Joodse wetten en gebruiken in ere hield, maar wiens latere volgelingen voornamelijk

---

139 Ibid., 165.
140 Zie ibid.
141 Ibid.
142 Zie aldaar.
143 Ibid., 166–168.

Niet-joden waren, vroeg de Franse verlichtingsfilosoof Voltaire zich al af. In zijn *Dialogue du douteur et de l'adorateur* antwoordt de twijfelaar aan de godsverering:

> ""[144]Ook ik ben van mening dat de joodse religie smakeloos en weerzinwekkend is. Maar uiteindelijk was Jezus, die jij aanbidt, toch een jood. Hij hield zich altijd aan de joodse wet en vervulde al hun gebruiken. De godsaanbidder antwoordde daarop ontzet: "Dat is nu juist de grote tegenstrijdigheid: hij was zelf jood, maar zijn volgelingen waren geen joden."

Klausner distantieert zich van Voltaire met de woorden dat deze "geenszins een vriend van de Joden" was[145], maar neemt op opvallende wijze zijn gedachten over een schijnbare discontinuïteit in de geloofstraditie van Jezus en zijn volgelingen over:

> We zien twee feiten voor ons: ten eerste dat Jezus als Jood werd geboren, in het midden van Israël leefde en stierf en in alle opzichten Jood was; ten tweede echter dat zijn volgelingen en nog meer hun volgelingen zich van Israël verwijderden, of beter gezegd, dat de overgrote meerderheid van de joden de leer van Jezus niet aanvaardde, zich tijdens zijn hele leven tegen hem verzette en zelfs toen de hele wereld zich steeds meer tot het christendom had bekeerd, niet christelijk werd. Het christendom is in het hart van Israël ontstaan, maar Israël als volk heeft het met alle macht verworpen. Waar ligt de reden hiervoor? ([146])

Klausner confronteert joden en jodinnen vanuit een joods perspectief met een blinde vlek in hun eigen religieuze geschiedenis. Hij beschrijft Jezus 'in elk opzicht' als jood en plaatst hem vanaf het begin van zijn boek in de joodse religieuze geschiedenis, hoewel Jezus voor de meerderheid van de joden geen religieuze betekenis heeft. Dat Jezus een andere, niet-religieuze betekenis heeft, laat Klausner in de loop van zijn studie zien. Daarbij constateert hij al aan het begin een algemene afwijzing van de leer van Jezus door de meerderheid van het joodse volk en vat dit samen in de volgende stelling:

> Als de leer van Jezus niet iets had bevat dat in strijd was met het joodse wereldbeeld, dan had daaruit nooit een nieuwe leer kunnen ontstaan die zo sterk in tegenspraak was met de geest van het jodendom: *ex nihilo nihil fit.* Ook al was de leer van Jezus niet van meet af aan gericht tegen het jodendom van die tijd, toch bevatte zij ongetwijfeld de kiem waaruit vroeg of laat een niet-joodse, ja zelfs een antijoodse leer kon en moest ontstaan. ([147])

Klausner behandelt hier een schijnbare tegenstrijdigheid tussen Jezus' leer en zijn joodse afkomst en neemt later specifieke kritische verwijten van Jezus op bepaalde punten van de toenmalige stromingen binnen het antieke jodendom over. Hieruit een antijoodse leer in het christendom afleiden, is problematisch. Over het hoofd gezien

---

144 Citaat uit ebd. Origineel: Voltaire, Dialogue du douteur et de l'adorateur: avec Les dernières paroles d'Épictète à son fils/par M. l'abbé de Tilladet Voltaire. et les Idées/de La Mothe Le Vayer, Genève 1751, in: https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k108451q/f1.image (geraadpleegd op: 23.7.2020).

145 KLAUSNER, Jezus van Nazareth, 7.

146 Ibid.

147 Ibid., 8.

Het wordt duidelijk dat antijoodse sporen in de nieuwtestamentische geschriften minder te maken hebben met de leer van Jezus zelf dan met de context waarin de nieuwtestamentische geschriften zijn ontstaan en met de latere redactionele bewerkingen ervan. De vraag naar een bijzonder of ongebruikelijk profiel van de leer en houding van Jezus in de toenmalige sociaal-culturele context is noodzakelijk om de figuur van Jezus niet eenzijdig (christelijk) te karakteriseren. Vanuit christelijke hoek bestaat namelijk een neiging om Jezus tegen zijn joodse achtergrond uit te spelen, met als gevolg dat zijn eigen joodse identiteit in het christendom verdwijnt, dat joods-christelijke dialoogmogelijkheden worden gemeden en dat er voedingsbodem ontstaat voor antisemitische theologieën.

Vooral protestantse theologen probeerden precies dit te doen door middel van een historisch-kritische methode, namelijk "in de historische Jezus iets te vinden dat niet joods is" [148]. Zo is bijvoorbeeld de benadering om Jezus in verband te brengen met de groep van Farizeeën exegetisch correct, maar niet om uit dit verband een pure concurrentie af te leiden. Klausners studie doet dit juist niet. Ze toont de geestelijke nabijheid van Jezus en niet zijn afstand tot de Farizeeën en bewijst bovendien een gebrek aan differentiatie tussen de toenmalige farizeïsche groeperingen. De Talmoed kent ten minste zeven farizeïsche groeperingen ([149] 'die in de evangeliën samensmelten tot één enkele groep ([150].Deze onjuiste generalisatie in de evangeliën leidt tot het antifarizeïsme dat christenen als referentiepunt diende voor het vormen van vooroordelen tegen joden. Zonder andere farizeïsche groeperingen te noemen, slaagden christelijke theologen erin de farizeeën te homogeniseren en als een schijnbaar uniforme oppositie tegenover Jezus te plaatsen, zodat het hele jodendom als tegenpool van de leer van Jezus werd voorgesteld. "Zo bleef hen van het christendom niets anders over dan *haat* tegen *het jodendom*." ([151]Klausner zelf vermijdt een dergelijke extreme opvatting en verzacht door middel van historisch bewijs de vertekening van een farizeïsche eenheidsleer. Volgens Klausner kan het woord "farizeïsme" niet langer worden gelijkgesteld met het woord "huichelarij". Bovendien wijst hij op de grote verdienste van de Farizeeën dat zij het waren die "het idee van ontwikkeling in de joodse religie" ([152]introduceerden door de religie aan te passen aan het leven, waardoor deze moeilijker of gemakkelijker werd.

---

148 Ibid., 138.

149 De Talmoed kent de Farizeeër uit angst en de Farizeeër uit liefde, evenals vijf andere extreme types, wier vroomheid tot lichamelijke zelfverminking leidde:
"Er zijn zeven soorten Farizeeërs: de 'schichmi' (gebochelde) Farizeeër, de 'nikpi' (gewonde?) Farizeeër, de 'kizai' (bloedleeggeschonden?) Farizeeër, de 'medochia' (met een stamper geslagen?) , de Farizeeër die zegt: 'Wat is nog mijn plicht – ik wil het doen!', de Farizeeër uit angst en de Farizeeër uit liefde'. [Opmerking 336: Sota 22 b; ook jer. Sota 5, 7; jer. Berachoth 9, 7, waar enkele woorden anders luiden, evenals in Aboth de R. Nathan, versie A. c. 37, versie B. c. 45, ed. Schechter 55 a u. 124.], ibid., 288.

150 Zie KLAUSNER, Jezus van Nazareth, 288 e.v., 442.

151 Ibid., 138.

152 Ibid., 298.

Tegen de achtergrond van de vaak moeilijke relatie tussen de christelijke theologie en het jodendom, en tussen beide religies onderling, slaagt Klausner er in een moeizaam detailwerk van meesterlijke hand in om als geen ander vóór hem op exegetisch-historische wijze het joodse karakter van Jezus uiteen te zetten en daarmee op overtuigende wijze een standpunt in te nemen dat een vijandige houding jegens Jezus in het jodendom tegengaat. Klausner werkt met historische scherpte en trekt geen conclusies over de religieuze verhoudingen ten tijde van Jezus op basis van de geïnstitutionaliseerde religies van zijn tijd.

Klausner verzet zich niet alleen op wetenschappelijk niveau tegen joodse afbakeningsstrategieën ten opzichte van het christendom en zijn centrale geloofsfiguur, die tot uiting komen in enkele passages uit de Talmoed en de verschillende versies van *de Toledot Jeshu*, maar hij werkt ook in de familiale context voortdurend tegen denigrerende voorstellingen van Jezus, zoals zijn achterneef Amos Oz zich herinnert:

> Als kleine jongen ging ik naar een uiterst traditionele orthodox-joodse school in Jeruzalem. We kregen de instructie om elke keer dat we langs een kerk of een kruis kwamen, onze ogen af te wenden [...]. Maar oom Joseph zei dat ik dat nooit mocht doen: '[...] kijk goed, want Jezus was een van ons [...].' Ik was geschokt. [153]

Dit zijn de persoonlijke woorden van Amos Oz, die laten zien hoe "Oom Joseph" doorbreekt het joodse discours dat in radicale tegenspraak stond met de minachting voor Jezus. Op de vraag van Oz of Jezus dan geen christen was, antwoordde zijn oom met een toegeeflijke glimlach en een eenvoudig antwoord dat hij zijn hele leven nooit zou vergeten, omdat het bij Amos Oz een "kleine cognitieve crisis"[154] veroorzaakte:

> Jezus is tenslotte niet door een priester in een kerk gedoopt, toch? Nooit, zijn hele leven lang […] is hij nooit naar de biecht geweest. Hij heeft nooit een kruis geslagen; daar was nooit een reden voor. Wat voor christen zou hij dan geweest zijn? [155]

Een soortgelijk antwoord als Amos Oz krijgen de lezers ook in Klausners boek over Jezus:

> Er is […] geen enkele stap in het leven van Jezus en geen enkele regel in de weergave van zijn leer die niet het stempel draagt van het profetische en farizeïsche jodendom en het zegel van het land Palestina kort voor de verwoesting van de Tweede Tempel.[156]

De reden waarom de vraag naar de religieuze identiteit van Jezus wordt gesteld, houdt verband met de relatie tussen het jodendom van Jezus en de ontluikende kerk die zich op Jezus beroept. Religies ontstaan niet uit het niets, en zo bouwt ook het christendom voort op bestaande joodse fundamenten. Hoeveel er van de ene religie naar de andere wordt overgenomen, getransformeerd of verworpen, maakt deel uit van een uitgebreid proces van loskomen en profilering.

---

153 OZ, Jezus en Judas, 11f.

154 Ibid., 13.

155 Ibid.

156 WELLHAUSEN, Julius, Einleitung in die drei ersten Evangelien, Berlijn 1905, 113 geciteerd naar KLAUSNER, Jesus von Nazareth, 572.

proces. In dit complexe, eeuwenlange en moeilijke proces ontstonden uit oude joodse stromingen zowel het rabbijnse jodendom als het christendom. [157]Om niet voorbarig te spreken van een joodse of christelijke religie, moeten we ons aansluiten bij de godsdienstfilosoof en orthodoxe jood Daniel Boyarin:

> We hebben het niet over een op zichzelf staande instelling, een afzonderlijke sfeer van 'religie', en nog minder over een 'geloof' voor joden. We hebben het over het complex van rituelen en andere praktijken, geloofsovertuigingen en waarden, geschiedenis en politieke loyaliteiten die het gevoel van verbondenheid met het volk Israël vormden, niet over een religie die jodendom wordt genoemd.([158])

Boyarins benadering is in soortgelijke vorm al te vinden bij Klausner, die Jezus niet als Christus afschildert, maar als een jood van zijn tijd, die niet in afzonderlijke sferen kan worden beschreven, maar zijn joods-zijn "tot het uiterste dreef", zoals Klausner voor het eerst vastlegde in de derde druk van zijn boek over Jezus:

> Want Jezus legde, zonder zich daarvan bewust te zijn, slechts het fundament voor een nieuwe religie door joodse gedachten tot het uiterste door te voeren en ze te overdrijven – maar dat was ook alles; en alleen door zijn onnatuurlijke dood als lijdende Messias werd hij de centrale figuur waaromheen de nieuwe religie zich ontwikkelde. Maar het werkelijke bouwwerk van het christelijk geloof als religie en kerk werd opgericht door Paulus, de hellenistische jood, geboren in Tarsus, opgevoed in Jeruzalem, die de Septuaginta las, rijkelijk Grieks schreef – en aan de voeten van Rabban Gamaliël had gestudeerd. ([159])

Klausner onderzoekt de vraag wat in de leer van Jezus in continuïteit staat met zijn joodse achtergrond en waar in een specifiek Jezus-achtige heraccentuering discontinuïteiten zijn gelegd waarop het latere christendom is gebaseerd. Waar Jezus volgens Klausner Joodse gedachten "tot het uiterste dreef", zich onderscheidde van zijn tijdgenoten, of zoals hij hierboven formuleerde, zelfs "iets van de Joodse wereld"

---

157 Tijdens de Seelisberg-conferentie werd het beeld van de relatie tussen joden en christenen nog bepaald door de moeder-dochtermetaforiek: het jodendom als de moederreligie van het christendom. Dit beeld gaat onder andere terug op de brief aan de Romeinen, waarin het jodendom wordt geïnterpreteerd als de wortel van het christendom of de jonge kerk. Inmiddels wordt in de joods-christelijke verhouding eerder gesproken van broers en zussen of partners. In een studie onderzoekt de Israëlische historicus Israel Yuval drie begrippenparen: Jakob-Esau, Pesach-Pasen en marteldood-ritueelmoordbeschuldiging. Daarin laat hij een broederlijke relatie tussen de twee religies zien, die gekenmerkt werd door scherpe wederzijdse polemiek: YUVAL, Israel, Zwei Völker in deinem Leib: Gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen in Spätantike und Mittelalter, Göttingen 2007 (= Jüdische Religion, Geschichte und Kultur 4).

158 BOYARIN, Daniel, Die jüdischen Evangelien = The Jewish Gospel. The Story of the Jewish Christ: Die Geschichte des jüdischen Christus, vertaald door Armin Wolf, Würzburg 2015 (Engels 2012) (= Judentum – Christentum – Islam 12), 28.

159 KLAUSNER, Joseph, Jezus van Nazareth: Zijn tijd, zijn leven en zijn leer, Jeruzalem [3] 1952, 542.

schauung Wat Jezus als 'tegenstrijdig' beschouwde, wordt in de volgende paragrafen aan de hand van afzonderlijke thema's uitgewerkt.

e) De leer en het zelfbeeld van Jezus

Klausners stelling over het bijzondere karakter van de leer van Jezus is gebaseerd op het feit dat deze niet beïnvloed werd door hellenistisch-filosofische ideeën.

> We moeten altijd in gedachten houden dat het christendom het resultaat is van een combinatie van het joodse geloof en de Griekse filosofie [...]. *Jezus van Nazareth was echter uitsluitend het product van Palestina en het zuivere, onvermengde jodendom, dat door geen enkele vreemde invloed was aangetast. [...]* Zijn leer kan volledig en zonder uitzondering worden verklaard door het bijbelse en farizeïsche jodendom van zijn tijd. (160)

Klausner beschrijft Jezus bijna als een patriot van Galilea, die niet beïnvloed werd door de heidense bevolking. Jezus zag zichzelf als deel van het uitverkoren volk Israël, zoals blijkt uit de synoptische evangeliën, en nooit als 'profeet of Messias van de niet-Joden'[161]. Er zijn geen aanwijzingen dat de Aramees sprekende Jezus Grieks begreep, en zijn uitspraken bevatten ook geen verwijzingen naar de receptie van Hellenistische literatuur. (162)Met het oog op Jezus' leer gaat Klausner verder met te zeggen dat

> in alle evangeliën geen enkele ethische leer te vinden is die geen parallel heeft in het Oude Testament, de apocriefe en pseudepigrafische, talmoedische en midrashische literatuur uit de tijd van Jezus. [163]

Klausner gaat ervan uit dat de uitspraken uit de Misjna, de Talmoed en de Midrasj die parallellen vertonen met de leer van Jezus, pas na de evangeliën zijn opgeschreven en dat er een mondelinge overleveringstraditie onder het volk aan voorafging.[164] Dit kan goed worden geïllustreerd aan de hand van overeenkomsten tussen rabbijnse teksten en het Onze Vader-gebed, dat deel uitmaakt van de Bergrede.

Hij beschrijft het Onze Vader als "misschien wel de enige religieuze ceremonie of instelling (behalve de benoeming van de twaalf apostelen) die Jezus" zelf

---

160 KLAUSNER, Jezus van Nazareth, 505.

161 Zie aldaar, 506.

162 Zie aldaar, 505.

163 Ibid., 534.

164 "Met welke maat gij meet, zal u gemeten worden" [Opmerking 120: Matth. 7,2], in dezelfde vorm ook in de Mischna [Opmerking 121: M. Sota I, 7 en talrijke parallelle passages (aangehaald bij J. Klausner, Historia Jisraelith, IV, p. 48. Opmerking)]. [...] Zo staat de zin:
›Wie een vrouw aanziet om haar te begeren, heeft in zijn hart al overspel met haar gepleegd‹ [opmerking 126: Matth. 5,28] in de volgende vorm in de Talmoed: 'Wie opzettelijk naar een vrouw kijkt, moet worden beoordeeld alsof hij met haar echtelijk verkeer heeft gehad' [noot 127: Massachet Kalla I] of volgens de bewoordingen van de vroegere Amoräer R. *Simon ben Lakisch:*
'Je mag niet zeggen: alleen wie met zijn lichaam overspel pleegt, wordt overspelige genoemd; ook wie met zijn ogen overspel pleegt, wordt overspelige genoemd.' [Opmerking 128: Levit. Rabba c. 23]." Ibid. 534f.

creëerde. Het was "mooi, volks en hartelijk, kort en van innige vroomheid" [165] en verder:

> Maar elke zin van het 'Onze Vader' komt voor in joodse gebeden en uitspraken uit de Talmoed: 'Onze Vader in de hemel' is een echt joodse uitdrukking die in veel joodse gebeden voorkomt. Een oud gebed dat op maandag en donderdag wordt uitgesproken voordat de Thora-rol in de heilige schrijn wordt opgeborgen, begint vier keer met de formule: "Moge het Uw wil zijn, onze Vader in de hemel" ([166]) ·De woorden "Geprezen zij Uw naam en kom Uw koninkrijk" staan in het veelgebruikte Kaddish-gebed, waarvan de afzonderlijke delen van zeer vroege oorsprong zijn: "Geprezen en geheiligd zij Zijn grote naam in de wereld die Hij naar Zijn wil heeft geschapen, en moge Zijn koninkrijk komen"([167]) ·"Uw wil geschiede in de hemel zoals op aarde", vinden we in het "korte gebed" (precies zoals bij Jezus!) van de reeds genoemde oudere Tannaït R. *Elieser.* "Wat is een kort gebed?" R. Elieser zei: "Doe uw wil in de hemel en geef welbehagen op aarde aan hen die vrezen, en doe wat recht is in uw ogen."[168] De zin "Geef ons heden ons dagelijks brood!" komt niet alleen voor in het Oude Testament: "Geef mij brood naar mijn behoefte" [169], maar ook in een versie van het korte gebed: "Moge het Uw wil zijn, Eeuwige onze God, om ieder wat hij nodig heeft te geven, en ieder lichaam genoeg voor zijn gebrek" [170]. "Vergeef ons onze schulden!" is de zesde zegen van het "Achttiengebed", en ook in *Ben Sira* vinden we: "Vergeef de zonden van je naaste, en dan zullen, wanneer je bidt, ook jouw zonden vergeven worden. De mens draagt de mens iets na, en van de Eeuwige smeekt hij genezing (vergeving)?"([171])Ten slotte komt ook het verzoek "Leid ons niet in bekoring!" voor in een talmoedisch gebed: "En leid ons niet in zonde en niet in schuld en niet in *bekoring"(*[172] ·Dit gebed werd opgenomen in de eerste zegeningen van het joodse gebedenboek, dat tot op de dag van vandaag door de joden over de hele wereld wordt gebruikt.([173])

Met de verwijzingen in de voetnoten maakt Klausner duidelijk hoe opvallend dicht de uitspraken van Jezus in het Nieuwe Testament bij de rabbijnse literatuur staan, en omgekeerd. Klausner concludeert hieruit:

> Als we ons al deze verheven ethische leerstellingen herinneren, waarvan er nog vele gelijkwaardige in de joodse geschriften te vinden zijn, dan moeten we tot de conclusie komen dat Jezus nauwelijks een enkele stelregel heeft uitgesproken die het jodendom fundamenteel vreemd was. [174]

---

165 Ibid. 537.

166 Noot 148: Siddur Rab Amram Gaon, ed. Frumkin, Jeruzalem 1912, p. 158.

167 Noot 149: Zwi Karl, Ha-Kaddisch (Haschiloach, deel 35, p. 45).

168 Noot 150: Tos. Berachoth 3, 11; b. Berachoth 29 b, vgl. Lucas 2, 14: "Welbehagen al t de mensen".

169 Noot 151: Spreuken 30, 8.

170 Noot 152: Tos. Berachoth 3, 11; b. Berachoth 29 b.

171 Opmerking 153: Ben Sira 28, 2–5, vgl. Talmoed Rosj-Hasj. 17 a en b; Joma 23 a en 87 b; Meg. 28 a; jer. B. Kama 8, 10; Tachuma Wajero, § 30 (ed. Buber, p. 104 begin).

172 Opmerking 154: Berachoth 60 b. Zie ook: "De mens mag zichzelf nooit in verleiding brengen" (Sanhedrin 107 a).

173 KLAUSNER, Jezus van Nazareth, 537f. Omwille van een gemakkelijker (rabbijns) bronnenonderzoek, zijn de literatuurverwijzingen in het citaat vermeld en direct overgenomen.

174 Ibid., 539.

Naast deze rabbijnse bronverwijzingen naar het Onze Vader-gebed onderbouwt Klausner veel van zijn uitspraken met secundaire literatuur, waaronder Strack/Biller-becks *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*[175] , of het door de protestantse Tübinger theologieprofessor Gerhard Kittel uitgegeven boek *Die Probleme des palästinensischen Spätjudentums und das Urchristentum* [176] , dat Klausner waardeerde vanwege de talmoedische kennis die het bevat. [177] Kittel zelf staat aanzienlijk minder welwillend tegenover Klausners Jezusstudie. Hij ontkent weliswaar niet dat Jezus Joods was, zoals in de "Arische Jezusbeelden" wordt geprobeerd, maar bekritiseert onder andere dat Klausner alleen de liberale theologen van het Jezusonderzoek heeft gerecepteerd, voornamelijk Wrede, Bousset, Wellhausen, Weiß, Schweitzer en Meyer, maar niet de conservatieve nieuwtestamentici (Weiß, Zahn, Schlatter en Feine). Hoewel Kittel een objectieve weergave van Jezus in Klausners studie erkent en ook "op elke pagina waardevolle observaties, verwijzingen naar rabbijnse bronnen en dergelijke" prijst, slaat deze bewondering in slechts enkele zinnen om in een negatieve beoordeling:

> Het kan niet anders dan dat de jood die dit stuk joodse geschiedenis bewerkt, veel ziet dat ons niet-joden kan leren en veel te zeggen heeft (zoals het grote, zeer waardevolle boek over de tijdgeschiedenis; verder de uiteenzettingen over de dooper en zijn positie in het jodendom van die tijd, over het farizeïsme in de tijd van Jezus; over het proces van Jezus, enz.). Maar niets van dit alles is van dien aard dat er op enig punt een nieuwe, het gemiddelde type doorbrekende schets van de geschiedenis van Jezus ontstaat. ([178])

Kittel verwijt Klausner dat hij geen echt nieuwe bijdrage levert aan het onderzoek naar Jezus. Vooral het laatste boek van Klausners Jezusstudie, dat begint met de vraag: "Wat is Jezus voor de joden?", lijkt Kittel uiteindelijk overbodig, omdat er maar één antwoord mogelijk is: het christelijke antwoord. In zijn laatste hoofdstuk benadrukt Klausner de ethiek van Jezus en plaatst deze tegelijkertijd in spanning met de realisatie ervan in de praktijk, wat deels te wijten is aan zijn zionistische houding. Kittel bekritiseert deze spanning duidelijk door over Klausner te spreken als een

---

175 STRACK, Hermann/BILLERBECK, Paul, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 6 delen, München 1922-1961 (Klausner gebruikt voor zijn studie de eerste drie delen van de , 1922-1928).

176 KITTEL, Gerhard, Die Probleme des palästinensischen Spätjudentums und das Urchristentum (De problemen van het laat-Joodse leven in Palestina en het oerchristendom), Stuttgart 1926.

177 Zie KLAUSNER, Jezus van Nazareth, (noot 161), 539–541. Kittel schreef al in 1923 een recensie over Klausners eerste publicatie in *het Theologisches Literaturblatt*. Daarin prijst hij Klausners boek, "dat niets gemeen heeft met antichristelijke lastergeschriften over het jodendom, zoals bijvoorbeeld die van Toldot Jeschua. Hij spreekt over Jezus in zijn geheel met het respect waarmee een jood spreekt over een van de groten van zijn volk. " KITTEL, Gerhard, Jeschu ha-noṣri: Ein Hebräisches Leben Jesu eines modernen jüdischen Gelehrten, in: Theologisches Literaturblatt 44/1 (1923), 241–246, hier 243, in: http://idb. ub.uni-tuebingen.de/opendigi/thlb_044_1923#p=127&tab=ocr, zie ook 257–262.

178 KITTEL, Jeschu ha-noṣri, 245.

spreekt van een gelijktijdige 'bewondering en veroordeling van de ethiek van Jezus'. Kittel kan deze spanning niet waarderen en schrijft hierover:

> [Deze spanning] kan een aanwijzing zijn dat de formules van de auteur, ondanks al zijn streven naar gerechtigheid, toch niet voldoende zijn om het fenomeen van de persoonlijkheid van Jezus volledig te verklaren. Wie de aanspraak van Jezus niet als dwaling, maar als waarheid en werkelijkheid beschouwt, zal zich daar niet over verbazen, maar daar nog veel aan toe te voegen weten. Maar daarmee groeit de discussie vanzelf uit tot iets dat verder gaat dan de historische vraagstelling. Dat, zoals Klausner terecht heeft opgemerkt, de leer van Jezus, met inbegrip van zijn ethiek, volledig verankerd is in zijn puur bovennatuurlijke messianisme, maakt voor de een haar hele waardeloosheid uit, voor de ander haar hele waarde. In feite staat het nationale jodendom en zijn wetreligie tegenover de leer van de jood Jezus een andere wereldbeschouwing, waarmee het jodendom geen compromis kan sluiten: het kan deze alleen maar verwerpen of zichzelf opgeven! ([179])

Kittels aanvankelijke waardering voor Klausners expertise slaat uiteindelijk om: Klausner zou het fenomeen van de persoonlijkheid van Jezus nooit kunnen begrijpen, omdat er óf het ene joodse wereldbeeld bestaat, óf het andere – voor Kittel enige juiste – christelijke wereldbeeld. Dit dualistische oordeel is het tegenovergestelde van wat Klausner in zijn genuanceerde studie probeerde te doen, namelijk Jezus begrijpen in zijn hedendaagse jodendom. Kittels uitspraak dat er voor het jodendom geen compromis mogelijk is, klinkt dan ook eerder als een politieke strijdkreet dan als een wetenschappelijke constatering. Tegen deze achtergrond spreekt het boekdelen dat Kittel, die later lid werd van de NSDAP, in het vanaf 1933 verschenen *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (Theologisch woordenboek bij het Nieuwe Testament)* Klausners Jezusstudie deels luidkeels negeerde, wanneer hij bijvoorbeeld beweert dat Jezus fundamenteel anders bad dan de joden van zijn tijd.[180] Kittel haalt Jezus uit zijn joodse gebedsomgeving. De gelijkenis tussen de uitspraken en gelijkenissen van Jezus en de rabbijnse literatuur of het Onze Vader-gebed, die Klausner exegetisch aantoont, negeert Kittel om een exegetisch niet evident exclusiviteitsclaim van de gebedsvorm van Jezus te benadrukken. [181]

---

179 Ibid., 262.

180 Zie HIMMELBAUER, Markus, Das Jüdische im Christentum suchen: Erneuerung aus dem Geist des christlich-jüdischen Dialogs, Gedanken zum 17. Januar: Tag des Judentums 2018, in: http://www.feinschwarz.net/das-juedische-im-christentum-suchen-glaubenserneue rung-aus-dem-geist-des-christlich-juedischen-dialogs/#more-11377 (geraadpleegd op 4-9-2024). – In een kritische inleiding bij de herdruk van het ThWNT behandelt L. Bornmann onder andere de rol van Kittel in het ThWNT en in het nationaalsocialisme: KITTEL, Gerhard/FRIEDRICH, Gerhard (red.), Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Darmstadt 2019, XII–XVII.

181 Gerhard Kittel was voorbestemd om Jezus in een context dicht bij het jodendom te plaatsen, want zijn vader Rudolf bracht in 1909 een tekstkritische uitgave van de Hebreeuwse Bijbel uit, de *Biblia Hebraica,* in de volksmond bekend als 'Kittel', waarvan de volgende uitgave de toonaangevende kritische uitgave is, de *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Vanuit deze deskundige kennis van de bijbelse teksten zou het eenvoudig zijn geweest om Jezus vanuit zijn joodse context te beschrijven, maar Gerhard Kittel probeerde

Hoe anders Klausner, die in zijn enthousiasme zelfs kan stellen dat "de evangeliën eenvoudigweg zijn geschreven op basis van het materiaal dat in de Talmoed en Midrasj aanwezig is" [182], om kort daarna vast te stellen dat er in de evangeliën toch "iets nieuws" bevatten [183]. Hieronder volgen enkele voorbeelden.

In tegenstelling tot de Talmoedische Haggada of de Midrasjiem, waar ethische uitspraken vaak verloren gaan in "discussies over de halacha en de bespreking van onbelangrijke zaken" [184], wordt de ethiek in de evangeliën door één man verkondigd, die er "zijn eigen stempel op drukte" [185]. Klausner benadrukt het unieke karakter van deze op één persoon gerichte ethische leer, maar houdt er niettemin aan vast dat bijvoorbeeld Jezus ben Sirach [186] of ook Hillel de Oudere [187] weliswaar "niet op een lager ethisch niveau" [188] staan dan Jezus, maar dat beiden

---

bewust een verschil tussen Jezus en zijn hedendaagse joodse context construeren. Zie BOUREL, Dominique, Martin Buber: Was es heißt, ein Mensch zu sein: -Biografie, uit het Frans vertaald door Horst Brühmann, Gütersloh 2017, 470f.

182 KLAUSNER, Jezus van Nazareth, 540.

183 Ibid.

184 Ibid.

185 Ibid., 541.

186 Jezus Sirach schreef rond 185 v. Chr. het later naar hem genoemde geschrift. Daarin komt een blijvende verandering tot uiting in het begrip van het verband tussen handelen en lot. In de oudere bijbelse teksten komt het idee voor dat goed handelen tot een goed lot leidt, maar slecht handelen tot een slecht lot. In beide gevallen kon God of goddelijke gerechtigheid worden gezien als de reden voor het lot, wat leidde tot het bestempelen van de ene groep als 'rechtvaardigen' en de andere als 'zondaars' of 'goddelozen'. Vanaf een bepaald moment verandert deze bijbelse opvatting in die zin dat goede daden niet worden gedaan omdat ze door God worden 'beloond', maar omdat ze moreel juist of goed zijn. Dit komt duidelijk naar voren bij Jezus Sirach, die in zekere zin een nieuwe joodse ethiek formuleert (vgl. 27,30–28,7). De indeling in zondaars en rechtvaardigen wordt bij Jezus Sirach afhankelijk gemaakt van de verzoening met de naaste. Deze bepaalt of iemand als zondaar of als rechtvaardige voor God staat, een gedachte die ook in de evangeliën terug te vinden is (vgl. Lc 6,37-38). Zie FLUSSER, David, Jesus, Reinbek bij Hamburg ([6] 2017, 78; SEGAL, Moshe Zevi/BATHJA, Bayer, art. Ben Sira, Wisdom of, in: EJ 3 ([2] 2007), 376–378.

187 Hillel de Oudere leefde rond de eeuwwisseling (gestorven ca. 10 n.Chr.). Hij kwam uit Babylonië, waar hij zijn opleiding genoot, en was lid van het Sanhedrin in Jeruzalem, vandaar de eretitel 'de Oudere'. Naast Schammai wordt hij beschouwd als de stichter van een leerschool (Bet Hillel). De regeling van de kwijtschelding van schulden (Prosbul) en zeven exegetische regels voor de interpretatie van de Schrift worden aan hem toegeschreven, evenals de volgende legende: Een niet-Jood kwam naar Hillel en wilde de hele leer van het jodendom leren terwijl hij op één voet stond. Hillel antwoordde: "Wat je zelf niet lief is, doe dat ook niet aan je naaste; dat is de hele wet, al het andere is slechts uitleg, ga en leer die." (bSchab31a) Klausner schrijft dat terwijl Hillel "uiterst vredelievend" is, "Jezus als prediker van hoge zedelijkheid een man van strijd is, die scherpe woorden spreekt over de Farizeeën en de Sadduceeën, met geweld optreedt tegen de wisselaars in de tempel en uiteindelijk de marteldood sterft voor zijn ideeën." KLAUSNER, Jezus van Nazareth, 541 e.v.; WALD, Stephen G., art. Hillel, in: EJ 9 ([2] 2007), 108–110; KRUPP, Michael, Hillel und Jesus, Tübingen 2013.

188 KLAUSNER, Jezus van Nazareth, 541.

eveneens bezig met de halacha en dus met de meer juridische interpretatie van de Thora. Jezus vermengt ethische kwesties niet met halachische discussies, profane kennis of gerechtelijke kwesties. Afgezien van de wonderverhalen vinden we bij Jezus bijna uitsluitend ethische uitspraken en gelijkenissen, waarmee hij zich intensiever bezighoudt dan de als vredelievend te omschrijven Hillel.[189] Als farizeïsche tijdgenoot van Jezus beschouwt Hillel ethische en cultische geboden (onderdompeling, Pesach-offer, enz.) als even belangrijk, omdat ze hun normatieve waarde ontlenen aan de openbaring. [190]

Klausner illustreert een verschuiving van de nadruk van halachische voorschriften naar ethische voorschriften aan de hand van de perikoop Mk 2,23-28, die handelt over de heiliging van de sabbat. In principe geldt voor Jezus dat de sabbat voor de mens is geschapen en niet andersom. Deze opvatting komt volledig overeen met die van de Farizeeën, volgens welke de sabbatvoorschriften in een noodsituatie mogen worden opgeheven om een mensenleven te redden. Klausner laat nu met betrekking tot de sabbat zien dat Jezus ook geneest wanneer er geen sprake is van een directe noodsituatie (vgl. Mk 3,1–6; Lc 6,6-11) en daarmee het halachische zwaartepunt van de farizeïsche leer verschuift ten gunste van ethisch handelen. Daarbij negeert Jezus het halachische sabbatgebod niet volledig. Het blijft van kracht, maar met de genoemde accentverschuiving. ([191])Hoewel Jezus het interpretatiekader van de Farizeeën overschrijdt (of in ieder geval uitbreidt), blijft Klausner erbij dat Jezus wel degelijk "tot zijn laatste dag een farizeïsche jood bleef"([192]). Maar zoals Klausner zelf aan het einde van zijn studie over Jezus opmerkt, wijkt Jezus' leer af van de farizeïsche manier om de halacha en de aggada met elkaar te verbinden. Hij relativeert zijn uitspraak door te zeggen dat Jezus alleen als een uitstekend haggadist kan worden beschouwd en dus niet volledig aan de Farizeeën kan worden toegeschreven ([193]). Daarmee kan de Jezus uit het Nieuwe Testament niet aan een van de partijen ten tijde van de Tweede Tempel worden toegeschreven. Schalom Ben-Chorin sluit zich later in zijn beschrijving van Jezus aan bij deze vaststelling van Klausner.

Klausner wijst enerzijds op accentverschuivingen in de leer van Jezus ten opzichte van de klassieke farizeïsche leer, maar vindt anderzijds in vergelijking met de leer van Hillel ook een extreme verscherping van de ethiek van Jezus. Dit laatste wordt duidelijk aan de hand van de 'gouden regel', die bij Hillel als volgt luidt: 'Wat je zelf niet wilt, doe dat ook niet aan je naaste.' Jezus keert deze negatieve formulering om in een positieve en versterkt deze daarmee: 'Wat je wilt dat anderen jou doen, doe dat ook aan hen!'([194])

---

189 Zie ibid., 541 e.v.

190 Zie ibid., 304.

191 Zie ibid., 379–381.

192 Ibid., 376.

193 Zie aldaar, 567.

194 Ibid., 551. Klausner vermeldt in voetnoot 185 e.v. dat de negatief geformuleerde 'gouden regel' bij Hillel, maar ook in Tobit 4,15, bij Philo (via Eusebius, Preperatio Evangelica, VIII, 7,6) en in de Didache I,1 is overgeleverd. De positief geformuleerde 'gouden regel' komt bijvoorbeeld voor in de Brief van Aristeas.

Een radicale ethische eis van Jezus, die geen enkele farizeïsche parallel kent, is de Jezus-versie van het gebod van de naastenliefde, dat verband houdt met Jezus' godsbegrip en via dit begrip ook met zijn zelfbeeld. Klausner ziet hierin de oordeelende en barmhartige God (voor berouwvolle zondaars) verdwijnen achter een alleen maar goede God voor kwaad en goed (vgl. Mt 5,45), zoals Jezus die verkondigt. Voor Klausner is het duidelijk dat Jezus "zich in geen enkel opzicht goddelijk achtte" ([195]),"want niemand is goed, behalve één, God" (Mc 10,18; Lc 17,19) ([196]).Als
Jezus beschouwde zichzelf niet als 'Zoon van God', zoals later in de leer van de Drie-eenheid werd geformuleerd. God aanspreken als 'Abba' Vader komt volledig overeen met de talmoedische en midrasjische literatuur.[197] De aanspreekvorm Abba komt niet alleen bij Jezus voor, maar hij gebruikt deze aanspreekvorm voor God veel vaker dan de Farizeeën en Joodse geleerden in de eerste eeuwen na Christus [198] deden, wat volgens Klausner een heel duidelijke reden heeft:

> Jezus beschouwde zichzelf vanaf de eerste dag van zijn doop door Johannes als de Messias, en als zodanig stond hij dichter bij God dan alle andere stervelingen. [...] De Messias staat [...] het dichtst bij God en is in engere zin de zoon van de hemelse Vader van alle mensen. [199]

---

195 Ibid., 524.

196 Ibid.

197 In de Babylonische Talmoed bijvoorbeeld beschouwt Schimon ben Schetach Choni de cirkeltekenaar als een soort ondeugend kind, omdat hij zich kinderachtig gedraagt tegenover God, maar God geeft hem toch zijn zin en hij vraagt hem dan ook nog het volgende: "Vader (Abba), breng mij naar een warm bad, geef mij noten, amandelen, perziken en granaatappels", en hij geeft hem alles. (bTaan 23a) Dit korte fragment toont in de aanspreekvorm Abba een innige relatie met God, zoals die ook bij Jezus (Mc 14,36; Mt 16,39; Lc 22,42) en in de jonge kerk: "Maar omdat jullie zonen zijn, heeft God de Geest van zijn Zoon in onze harten gezonden, de Geest die roept: Abba, Vader." (Gal 4 ,6); "Want u hebt niet een geest van slavernij ontvangen, waardoor u nog steeds bang zou moeten zijn, maar u hebt de Geest van het kindschap ontvangen, waarin wij roepen: Abba, Vader!" (Rom 8,15). Vgl. VERMES, Jesus der Jude. Ein Historiker liest die Evangelien, 193f. DEZELFDE, Ḥanina ben Dosa, in: JJS 24/1 (1973), in: https://www.jjs-on line.net/archives/fulltext/633, 51–64, hier: 52–54 [DOI: 10.18647/633/JJS-1973]. Voor een uitgebreide studie van de aanspreekvorm 'Abba', zie: SCHELBERT, Georg, ABBA Vater: Der literarische Befund vom Altaramäischen bis zu den späten Midrasch- und Haggada-Werken in Auseinandersetzung mit den Thesen von Joachim Jeremias, Göttingen 2011 (= Novum- -Testamentum et Orbis Antiquus. Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 81).

198 Hiermee worden de Tannaïm bedoeld, die als wetgeleerden (rabbijnen) worden aangeduid. Ze woonden voornamelijk in Palestina en waren verantwoordelijk voor de inhoud van de Misjna. Er zijn verschillende gegevens over de telling van de generaties van de Tannaïters. Stem-berger noemt vijf hoofdgeneraties. Over het algemeen begint de telling met de scholen van Hillel de Oudere en Schammaï en eindigt met de eindredactie van de Misjna onder Jehuda HaNasi (rond 200). De tannaïtische periode duurde dus van de 1e tot het begin van de 3e eeuw. Daarna volgde tot in de 6e eeuw de generatie van de Amoraïm. Zij gaven commentaar op de teksten van de tannaïten. Zie STEMBERGER, Einleitung in Talmud und Mid rasch, 81–87.

199 KLAUSNER, Joseph, Jezus van Nazareth: Zijn tijd, zijn leven en zijn leer, Jeruzalem [3] 1952, 526.

Hier komt Klausner dicht in de buurt van een christelijke interpretatie van Jezus' relatie tot God. Klausner gaat ervan uit dat Jezus zichzelf in een bijzondere nabijheid tot God zag, die tot uiting kwam in een exclusieve 'familiale' relatie met de hemelse Vader. Klausner verwerpt echter deze overdreven en exclusieve nabijheid tot God, omdat deze afwijkt van een 'zuiver monotheïstisch godsbegrip' in het jodendom. Hier ziet hij de aanzet voor een latere triniteitstheologie. De tekst is in zoverre van belang omdat de dubbelzinnigheid van de aanspreking Abba in een passage voorkomt. Het idee van een bijzondere nabijheid tot God is een joodse gedachte, zoals die terug te vinden is bij een 'tsaddik' (rechtvaardige) of 'chassid' (vrome), die zich als een zoon van God geliefd weet. Het verschil tussen Jezus' godsbegrip en dat van de tsaddikim of chassidim is echter dat binnen deze groeperingen de relatie met God egalitair is en niet exclusief met de hemelse Vader.([200)]

Deze exclusieve relatie met God is, net als het gebod van Jezus om je vijanden lief te hebben, , nauw verbonden met zijn godsbegrip. Het is dat tweede element waarmee volgens Klausner het godsbegrip van Jezus onaanvaardbaar wordt voor het jodendom. D e radicale ethische eis van Jezus om je vijanden lief te hebben komt voort uit zijn godsbeeld, waarin alle mensen gelijkelijk door God worden liefgehad en daarom ook alle discipelen hun naasten gelijkelijk moeten liefhebben (vgl. Mt 5,45). Klausner formuleert de consequentie waartoe een dergelijke radicale ethische eis om je vijanden lief te hebben leidt:

> [I]edereen is gelijk voor God. Hieruit volgt dat God niet de *absolute gerechtigheid* is, maar alleen het *goede,* waarvoor niemand slecht is ("Niemand is goed, behalve één – God"). Hij is niet langer de "God van het oordeel", hoewel de datum van de laatste "dag des oordeels" gehandhaafd blijft; met andere woorden: *hij is niet langer de God van de geschiedenis.* ([201)]

Klausner distantieert zich van het godsbegrip van Jezus, omdat in het joodse denken de zondaar niet op hetzelfde niveau kan staan als de rechtvaardige (anders ligt het natuurlijk met de berouwvolle zondaar). Maar degene die de wereld vernietigt, de

---

200 'Zaddik' en 'Chassid' zijn begrippen die vanaf de bijbelse tijd tot in de middeleeuwen in gebruik waren. Ondanks alle verschillen die in de loop van de tijd in het gebruik van de begrippen zijn ontstaan, blijft de basisbetekenis echter hetzelfde: De rechtvaardige (Zaddik) staat daarbij in tegenstelling tot de goddeloze (Rascha) en als Chassid wordt alleen iemand aangeduid die een bijzondere nabijheid tot God heeft of zich in zijn gedrag onderscheidt door de traditionele vroomheidsethiek. In het Oost-Europese chassidisme van de tweede helft van het tweede millennium veranderden de basisbetekenissen: De tsaddikim zijn hier de charismatische leiders van een groep, chassidim zijn hun volgelingen. Voor Israël ben Eliezer (ca. 1700-1780) heeft een tsaddik twee componenten: hij staat als individu op een hoger spiritueel niveau dan andere mensen en staat in directe verbinding met God, en hij is verantwoordelijk voor elke jood: "every Jew is a limb of the Shekhinah" (elke jood is een ledemaat van de Shekhinah). Hij houdt zich aan de mitswot (geboden) en heeft medelijden met de zondaar door, mystiek geformuleerd, geestelijk naar hem toe af te dalen om hem weer uit de diepte naar de gemeenschap met God te leiden. Zie HAIM HILLEL, Ben-Sasson/RUBINSTEIN, Avraham, art. Israel ben Eliezer Ba'al Shem Tov, in: EJ 10 ((2) 2007), 743–748, hier: 476; TALABARDON, Chassidismus, 17.

201 KLAUSNER, Jezus van Nazareth 527.

morele en natuurlijke wereldorde doorbreekt, is een nieuw leven niet de moeite waard, wat Klausner illustreert aan de hand van het beeld van de 'zondvloed'. God kan niet alleen gerechtigheid garanderen, hij moet ook zelf rechtvaardig zijn. Volgens Klausner komt dit tot uiting in de dubbele aanspreekvorm tot God: 'Onze Vader, onze Koning' [202].

Klausner beoordeelt het godsbeeld van Jezus als bevorderlijk voor het *'individuele* morele bewustzijn', maar niet voor een collectieve joodse opvatting van God, omdat het morele individualisme van Jezus 'voor het algemene, sociale, nationale en universele bewustzijn, waarvoor de 'wereldgeschiedenis het wereldoordeel' is, [...] ruïne en chaos' [203].

Als prediker van hoge moraliteit is Jezus een strijder tegen oneerlijke Farizeeën, die ook het sadduceeër priesterschap scherp bekritiseert, bijvoorbeeld vanwege de geldwisselaars in de tempel. Voor zijn onwrikbare ethische idealen sterft Jezus de marteldood.[204] Klausner bespreekt Jezus vanuit het beeld van de echte 'farizeïsche Jood' [205] , omdat hij alle ceremoniële wetten naleeft, maar Klausner stelt daarbij de vraag waarin Jezus zich toch onderscheidt van zijn joodse achtergrond, omdat hij 'de *nationale* kant van de ceremoniële wet' [206]niet in zijn leer voor de samenhang v a n het Joodse volk onder d e Romeinse overheersing. Volgens Klausner miskent Jezus als het ware de religieuze betekenis van de ceremoniële wet in vergelijking met de zedelijke wet.([207] [Hij]schrijft Jezus daarom een algemeen gebrek aan nationaal bewustzijn toe. Maar waarom deze discrepantie met de ceremoniële wet of met de '*joods-nationale* geschiedenis'? ([208])Klausner vindt het antwoord in het radicale ethos van Jezus, dat hij alleen kan verklaren in verband met zijn geloof, concreet met zijn eschatologische voorstelling en aan de hand van zijn godsbegrip.

Het ethos van Jezus omvat 'niet-joodsheid' [209], omdat hij de joodse ethiek overdreven benadrukt. De radicaal ethische opvattingen waren bovendien individueel-ethisch en niet beperkt tot het volk Israël, waardoor ze openstonden voor niet-joden. Met de afschaffing van de ceremoniële wet door Paulus kwam het uiteindelijk tot de 'christianisering van de onbesneden heidenen' ([210] ·De ascetische en wereldvreemde elementen in Jezus' leer brachten volgens Klausner het voor het christendom typische verschijnsel voort dat het jodendom niet kent, zoals het instituut van het monnikendom. Een celibatair leven omwille van het 'rijk van God' zou voor het jodendom wereldvreemd zijn.

---

202 Ibid., 528.
203 Ibid., 528.
204 Ibid., 542.
205 Ibid., 376.
206 Ibid., 516.
207 Zie aldaar, 515.
208 Ibid., 516.
209 Ibid., 546.
210 Ibid., 515.

wandt, neemt het gezin daar toch een centrale plaats in.[211] Dat Jezus de gezinsstructuren loslaat, zich losmaakt van zijn familie en ongetrouwd blijft, lijkt Klausner ongebruikelijk voor joden.

De radicale ethische opvattingen van Jezus en de daaruit voortvloeiende ontwikkelingen waren volgens Klausner de verkeerde weg voor het jodendom, omdat het altijd ook een nationaal karakter heeft. Om redenen van "nationaal zelfbehoud" en het 'vasthouden aan het grote menselijke ideaal' kon het jodendom de 'van het leven afgekeerde ethiek' van Jezus niet overnemen. [212]Klausners beeld van het jodendom heeft hier duidelijk zionistische trekken die niet verenigbaar zijn met de universalistische ethiek van Jezus:

> Het jodendom is niet alleen een religie, noch alleen een ethiek, maar de som van alle behoeften van een volk, die allemaal op religieuze gronden berusten, dus een nationale wereldbeschouwing op religieus-ethische basis. [213]

Hoewel de vermaningen van Jezus beperkt waren tot het gebied van Palestina en daar in het bijzonder tot de Farizeeën en priesters in Jeruzalem, blijkt volgens Klausner uit de ethische leer van Jezus waarom zijn volk hem moest afwijzen:

> [Jezus] scheidde niet alleen het nationale leven van de religie om er bijvoorbeeld een speciale sfeer aan toe te wijzen, maar hij negeerde het volledig en verving het door een religieus-ethisch systeem dat alleen verbonden was met zijn eigenaardige godsbegrip. Daarmee schafte Jezus het jodendom als innerlijke levenskracht van het volk en ook het volk zelf af. Want een religie die alleen een algemeen godsbegrip en een voor alle mensen geschikte ethiek heeft, kan niet tot een bepaald volk behoren: zij doorbreekt veeleer, bewust of onbewust, alle nationale grenzen. ([214])

Opnieuw komt Klausners zionistische houding duidelijk naar voren in deze woorden. Onafhankelijk daarvan kan hij als historicus echter zien dat Jezus' universalistische ethiek aansluit bij een religieus-theologische opvatting. Klausner beschouwt deze als anationaal, waardoor ze volgens hem door de meerderheid van het Joodse volk werd afgewezen. Klausner gaat slechts kort in op het verband tussen de universalistische ethiek van Jezus en die van de profeten van Israël. Dit kan worden verklaard door het feit dat de profeten meer belang hechtten aan de politieke dimensie van hun boodschap dan aan de naleving van religieuze ceremoniële wetten. De houding van Jezus ten opzichte van de ceremoniële wetten, die hij niet afschaft maar ook niet eist, doet sterk denken aan die van de profeten van Israël. Volgens Klausner zetten bijvoorbeeld ook Jeremia of Deuterojesaja zich in voor de sabbatheiliging, of Ezechiël voor de besnijdenis, maar in de regel speelt de politieke dimensie bij de profeten een grotere rol. ([215])De ceremoniële wet gedraagt zich "als een oude lap op het nieuwe

---

211 "Het christendom vormt als het ware de (systematische, niet historische) verbinding tussen het jodendom en het boeddhisme." Ibid., 549.

212 Ibid., 543.

213 Ibid., 542.

214 Ibid., 543.

215 Zie ibid., 516, 519.

messiaanse gedaante en bagatelliseert de religieus-ethische betekenis ervan" [216]. Jezus "ontwortelt het volk uit zijn nationaliteit" en de profeten zetten zich, voor zover dat onontbeerlijk is voor het "nationaal-religieuze voortbestaan van het volk", in voor de naleving van de ceremoniële wetten. [217]Klausners zionistische bril maakt hem slechts een eenzijdige blik op de profeten mogelijk en belet hem een overeenkomst met Jezus te zien. Waarom Klausner het 'on-joodse' in Jezus echter zo duidelijk benoemt, heeft een duidelijke reden en is snel te begrijpen: Klausner contextualiseert de leer van Jezus in het kader van de Romeinse overheersing, waaronder de naleving van de ceremoniële wetten absoluut noodzakelijk was voor het behoud van de joodse identiteit. Alleen de naleving van de Thora kon het voortbestaan van de joodse religieuze gemeenschap garanderen en assimilatie in de polytheïstische omgeving voorkomen, want de 'zuiver morele geboden zijn immers bij alle volkeren dezelfde'.[218] Klausner hecht voor een joodse volksidentiteit weinig waarde aan een 'abstract geloof en een algemeen menselijke ethiek; er is behoefte aan een praktische religiositeit, aan vormen die het religieuze idee tot uitdrukking brengen en het dagelijks leven doordringen van de heiligheid van de religie' [219].

De ethische voorschriften van Jezus hebben weliswaar een hoge waarde voor het individu, maar kunnen nooit als eis voor een heel volk worden gesteld. Zijn ethiek is weliswaar joods, aldus Klausner, maar door de overdreven nadruk die erop werd gelegd, werd ze *'niet-joods* en leidde ze tot *ontjoodsing*'.[220] Als men de radicale ethische regels loskoppelt van het dagelijks leven, dan zijn het geloofsregels die alleen een beroep doen op het "gevoel van priesters, monniken en enkele puur spiritueel-religieus ingestelde individuen" [221]. Met verwijzing naar het christendom haalt Klausner de Spaanse inquisitie aan, die zozeer "geïnteresseerd was in *het leven* en religieuze politiek bedreef" en daardoor niet eens in aanraking kwam met de wereldvreemde en idealistische ethiek van Jezus. Deze tegenstrijdigheid in het christendom ligt volgens Klausner direct in de extreme en utopische ethiek van Jezus, "voor wie de samenleving niets betekent en de individuele ziel alles"([222]). Volgens Klausner ontwikkelde zich uit deze radicale ethiek in het christendom een moeilijk naleefbare moraal([223]).

Voor Klausner is de ethiek van Jezus niet geschikt voor politieke en nationale agenda's. Voor het jodendom zijn natie en religie echter onlosmakelijk met elkaar verbonden, zoals ook het farizeïsche jodendom (afgezien van Jezus) in al zijn schakeringen de werkelijkheid en het echte leven met elkaar verbindt in de heiliging van het dagelijks leven. Een extreme zedelijkheid is bij dit allesomvattende farizeïsche

---

216 Ibid., 516.
217 Ibid.
218 Ibid.
219 Ibid.
220 Ibid., 546.
221 Ibid.
222 Ibid., 548.
223 Zie ibid., 564.

Ethiek komt volgens Klausner niet voor, en hij gaat verder met een verdere beschrijving van het jodendom:

> Het jodendom is een allesomvattende en allesomvattende politiek-nationale en sociale cultuurvorm, die daarom naast de meest verheven uitspraken van abstracte ethiek ook ceremoniële wetten van puur religieuze aard en volledig aardse en profane opvattingen bevat. [224]

De[225] houding van Jezus dat "religie meer is dan alleen geloof en ethiek", namelijk "*de weg van* het leven", betekent het einde van praktische religieuze vormen die het leven heiligen door middel van een alledaagse religie; daarmee "ontwortelde hij het volk uit zijn nationaliteit", aldus Klausner.

Klausner ziet nog een andere reden waarom het volk Jezus en zijn leer verwierp, namelijk in de "zelfvernietiging die een onderdeel is van de leer van Jezus" [226]. Wie de extreme ethische standpunten van Jezus wil begrijpen, moet volgens Klausner eerst het "bijzondere karakter van zijn geloof in het Laatste Oordeel en in het Rijk van God (de dagen van de Messias)" [227]begrijpen.

f) Eschatologie

Klausner wijdt een heel hoofdstuk[228] aan de vraag of Jezus de Messias was,met de conclusie dat Jezus tijdens zijn doop door Johannes zich bewust werd van zijn messiaanse rol, maar dat hij dit voor zijn discipelen verborgen hield tot in Caesarea bij Filippi, omdat hij sinds de arrestatie van Johannes de Doper niet van plan was een politieke beweging tegen de Romeinen op te richten.[229]

In de tijd van Jezus heerste een wijdverbreide opvatting over het zogenaamde 'Godsrijk'. Zonder veel uitleg was dit joodse ideaal, oftewel het beeld van een bijzondere messiaanse tijd, bekend bij het volk. 'Hemelrijk' en 'Godsrijk' zijn twee identieke begrippen uit een specifiek joodse opvatting dat het Godsrijk een heerschappij van het goede in de wereld is. Het omvat dus zowel aardse, materiële als spirituele aspecten. Dit godenrijk wordt vooraf ingeleid door de 'dagen van de Messias' in Israël, een periode van despotische onderdrukking d i e gekenmerkt wordt door een religieuze en sociale dystopie. Aan het einde van deze tijd komt het oordeel van God, waardoor de berouwvolle, de goeden en de rechtvaardigen worden gescheiden van de talloze goddelozen en zondaars, zodat "*een nieuwe* wereld" ontstaat en daarmee de Messiaanse tijd, waarin ook de rechtvaardigen tot nieuw leven komen. ([230])

---

224 Ibid., 549.
225 Ibid., 516.
226 Ibid., 543.
227 Ibid., 552.
228 Zie ibid., 5e boek: Jezus openbaart zich als Messias, 399-426.
229 Zie aldaar, 553.
230 Zie KLAUSNER, Jezus van Nazareth, 553-556.

> Zo zag het joodse ideaal van het koninkrijk van God of het messiaanse tijdperk er ten tijde van Jezus ongeveer uit. En ditzelfde ideaal had ook hij voor ogen toen hij zijn grote verkondiging begon dat 'het koninkrijk der hemelen nabij is'. Ook voor hem ging het vooral om gerechtigheid en het goede doen, om vergeving en verzoening, om nederigheid en godvrezendheid, om het verdwijnen van wraak en wrok, van onderdrukking en geweld, van grofheid [*sic]* en begeerte, en vooral van huichelarij en schijnheiligheid: niet langer zouden bijkomstige ceremoniële wetten zoals het ritueel wassen van de handen, het onderdompelen van gebruiksvoorwerpen, het tienden van groenten enz. als hoofdzaak moeten gelden, en de belangrijkste intermenselijke geboden als bijzaak.([231])

Het geloof in dit aardse goddelijke rijk sprak vooral de arme bevolking, boeren en vissers aan. Jezus deelde dit aardse en zeer politieke messianisme met veel joden van zijn tijd. Met één uitzondering: Jezus geloofde niet in een gewapende totstandkoming van het goddelijke rijk, maar in de komst van het rijk door de hulp van God alleen, door berouw en goed handelen van de Joden.[232] Jezus vond het nog te vroeg om zijn eigen messiaanse identiteit te openbaren en predikte daarom over het rijk van God, opdat er in Israël een grote beweging zou ontstaan van boetvaardige en goed handelende mensen die het rijk van God zouden tot stand brengen en 'zo het uur van zijn eigen openbaring dichterbij zouden brengen' [233].

In de joodse geschiedenis zijn veel messiaanse figuren opgetreden. Zo geloofde Rabbi Akiva dat Bar Kochba (overleden in 135) de Messias was.[234] De Farizeeën waren echter over het algemeen bang voor de politieke gevolgen van een actief messianisme en de latere talmoedische literatuur laat een zekere afstand tot een messiasfiguur zien, maar houdt enthousiast vast aan het idee van de messiaanse tijd, waarin de Messias slechts een instrument voor verlossing zal zijn en niet op één lijn staat met God. [235]

In de eerste twee eeuwen bleef het idee van de wederkomst van de Messias Christus, de parousia, sterk aanwezig onder de eerste christenen. Ook Paulus was volledig doordrongen van deze gedachte. Uit de vertraging van de parousia ontwikkelde zich in het christendom het idee van een "duizendjarig rijk" (chiliasme), waarin een uiterst vruchtbare tijd zonder materiële tekorten aanbreekt.[236] (

---

231 Ibid., 556.

232 Ibid., 559.

233 Ibid., 560.

234 Rabbi Akiva (ca. 50-135 n.Chr.), een joodse martelaar die onder keizer Hadrianus werd gedood, behoorde tot de belangrijkste leraren van zijn tijd. Tijdens de opstand van Bar Kochba tegen de Romeinen (132-135 n.Chr.) riep hij de gelijknamige joodse leider uit tot religieus-politieke messias van de joden (vgl. jTaan 4,8/68d). Zie verder FREEDMAN, Harry/ WALD, Stephen G., Art. Akiva, in: EJ 1 ([2] 2007), 562 e.v.; LEHNHARDT, Pierre/OSTEN-SACKEN, Peter von der, Rabbi Akiva. Teksten en interpretaties over het rabbijnse jodendom en het Nieuwe Testament (= Werken over nieuwtestamentische theologie en hedendaagse geschiedenis 1), r s Instituut voor Kerk en Jodendom, Berlijn 1987, 307–317.

235 KLAUSNER, Jezus van Nazareth, 559, 563.

236 Een voorstelling die vergelijkbaar is met die van de profeten en de Hebreeuwse literatuur, zoals bijvoorbeeld "Het maal van Leviathan", "Leviathan en de wilde os" of "De goed bewaarde wijn". Ibid., 558, 561.

De hoop op een spoedige wederkomst kwam bijvoorbeeld tot uiting in de uitroep van de eerste christenen "Marana ta – onze Heer, kom" (vgl. 1 Kor 16,22), waarin het verlangen naar de spoedige "dag des oordeels" en het begin van het "rijk van God" tot uiting komt. Klausner zegt over deze opvatting dat zij de
"extreme en ascetische ethiek"[237] van Jezus verklaart. Ze is een doel op zich en wordt gekenmerkt door een eschatologische voorstelling van haar "voltooiing", die past bij de "extreme ontkenning van het hier en nu in zijn ethiek"[238], alles te verkopen, om te gaan met tollenaars en zondaars of niet te trouwen. Want op de "dag des oordeels" zullen de goeden van de slechten worden gescheiden (vgl. Mt 13,44–52). Klausner bekritiseert Jezus' houding ten opzichte van het rijk van God en zijn eigen messianiteit:

> Als de discipelen niet op zijn [Jezus] wederkomst hadden gewacht, zou het christendom nooit zijn ontstaan. Zelfs als joodse sekte konden zijn discipelen, inclusief Paulus, zich alleen staande houden door hun geloof in Jezus als Messias, die op de dag des oordeels aan de rechterhand van God zou verschijnen en de discipelen voor de hel zou behoeden. Zonder deze onjuiste overtuiging zou Jezus, de farizeïsche jood, niet zo'n extreme en individualistische moraal hebben kunnen prediken, waarmee noch de menselijke samenleving, noch de staat of het volk kan leven, maar die volledig in overeenstemming was met de geest en de behoeften van de armen en onderdrukten van zijn volk en alle volkeren in die verschrikkelijke tijd van de wrede en hebzuchtige Romeinse wereldheerschappij. ([239])

De spiritualisering van de politieke Messias tot een louter religieus Messiasbewustzijn van Jezus is een herinterpretatie van de joodse Messiasvoorstellingen die ten tijde van Jezus gangbaar waren. Deze verschuiving van accent verklaart, samen met de joods-eschatologische ideeën over de 'dagen van de Messias', het 'oordeel van God' en de 'heerschappij van God', de radicalisering van de ethische leer van Jezus. Volgens Jezus was het koninkrijk van God al aangebroken, maar de meeste joden moesten dit idee, dat gebaseerd was op 'onvervulde hoop', verwerpen. Klausner ziet niettemin iets positiefs in het hedendaagse christendom en verwijst voor het bestaan ervan naar een eerder hegeliaanse of zelfs theologische formulering. Klausner zegt dat het christendom een resultaat is "in het proces van de menselijke geschiedenis, die wordt geleid door een hogere rede en waarvan de wegen waarheid en gerechtigheid zijn" ([240]).Door Jezus kon het christendom "het monotheïsme en de profetische moraliteit" ([241]) behouden, aldus Klausner. Het jodendom werd voor de heidense volkeren – door middel van het christendom – een "licht voor de volkeren" ([242])
en Jezus zelfs "een licht voor de volkeren" [243].

---

237 Ibid., 562.
238 Ibid., 562.
239 Ibid., 562f.
240 Ibid., 564.
241 Ibid.
242 Zie aldaar.
243 Ibid., 572.

g) Gelijkenissen en wonderen

In de weergave van de evangeliën versmelten de verschillende farizeïsche groeperingen tot één geheel. Dat Jezus daarbij dezelfde traditionele didactische middelen gebruikte als de Farizeeën, valt niet op, omdat het reeds genoemde antifarizeïsme op de voorgrond treedt, waardoor de discussies tussen Jezus en *de* Farizeeën christelijk antithetisch lijken, hoewel het om intra-joodse discussies gaat. Klausner benadrukt enerzijds de nabijheid van Jezus tot de Farizeeën, anderzijds wijst hij op het verschil tussen de farizeïsche interpretatie van de Thora en die van Jezus: het volk zag "het verschil tussen Jezus en de schriftgeleerden daarin dat hij niet sprak in homiletisch geïnterpreteerde bijbelverzen, maar in gelijkenissen en parabels" ([244]).

Jezus' speciale manier van vertellen, zoals die in de synoptische evangeliën eensluidend wordt overgeleverd – "hij predikte alsof hij gezag had, en niet zoals de schriftgeleerden" [245] , die hun leer op schriftteksten baseerden –, schrijft Klausner toe aan een vertaalfout. Net als H. P. Chajes ([246])gaat Klausner uit van een Hebreeuws oer-evangelie. Bij de vertaling werd het woord *moschl (*(מושל, dat zowel 'spreker in gelijkenissen' als 'bezitter van heerschappij/autoriteit' kan betekenen, verkeerd in het Grieks vertaald. Volgens deze stelling wilde de schrijver van het Urevangelium alleen maar uitdrukken "dat Jezus sprak als een gelijkenisspreker (,מושלof volgens Lucas ,במשלdoor middel van een gelijkenis), maar niet als de schriftgeleerden"; het ging niet om een bijzondere autoriteit van de spreker([247]).

Gelijkenissen, zoals bijvoorbeeld *over het licht onder de korenmaat* (Mt 5,14 e.v.; Mk 4,21 e.v.; Lk 8,16; 11,33) of *over het mosterdzaadje* (Mt 13,31 e.v.; Mc 4,30–32; Lc 13,18 e.v.) hebben in tegenstelling tot exegetisch nauwkeurige uitleg van de Thora, zoals die aan de schriftgeleerden wordt toegeschreven, twee voordelen: ze binden de eenvoudige toehoorder door de beeldende gelijkenissen aan zijn woorden en tegelijkertijd verhullen ze de boodschap. Klausner concludeert dan ook: "Jezus onderwees dus in gelijkenissen omdat hij vreesde dat het volk nog niet rijp was om de innerlijke betekenis van zijn nieuwe boodschap te begrijpen."([248]) Als de gelijkenissen een methode van verkondiging waren, benadrukte hij door te verwijzen naar de heilsgeschiedenis en de bekendste bijbelse figuren dat hij in de traditie van Israël stond.

Wat de wonderen van Jezus betreft, verklaart Klausner ze als een typische verschijningsvorm van de farizeïsche religiositeit en als een "onmisbare factor, zonder welke hij het eenvoudige volk in Galilea niet had kunnen aantrekken" [249]. Jezus bezat

---

244 Ibid., 361.
245 Mk 1,22; Mt 7,29; Lk 4,32 geciteerd naar ibid., 360.
246 Zie CHAJES, Hirsch Perez, Markus-Studien, Berlijn 1899, 10–12.
247 KLAUSNER, Jezus van Nazareth, 361.
248 Ibid., 362.
249 Ibid.

volgens Klausner een "buitengewone suggestieve kracht" [250], "omdat hij zich in zijn hart als de Messias beschouwde en volgens de toenmalige opvatting dus over bovennatuurlijke krachten moest beschikken" [251].

Klausner interpreteert de wonderen van Jezus als het resultaat van suggestieve kracht – hier zijn parallellen te trekken met liberale onderzoekers van het leven van Jezus, zoals Reimarus, Strauss en Renan, die de stelling verdedigden dat Jezus geen echte wonderen verrichtte. Ook volgens Klausner was het verrichten van wonderen in de joodse voorstellingswereld ten tijde van Jezus een voorrecht van God: "Hij alleen doet wonderen" (Ps 72,18). Klausner onderscheidt zich echter van de genoemde onderzoekers doordat hij de historische Jezus een messiasbewustzijn toekende en in dit kader "volgens de toenmalige opvatting" ook "bovennatuurlijke krachten" toestond. Vanuit zijn verlichte visie verwerpt Klausner daarmee de wonderen van Jezus, maar hij houdt vast aan het feit dat Jezus in zijn tijd dingen moet hebben gedaan die zijn tijdgenoten zeker als wonderen beschouwden.

h) "Het mysterie van Jezus"

> Wie niets anders is dan een visionair en mysticus, heeft alleen invloed op mensen met een even sterke visionaire kracht, en zijn invloed verdwijnt snel. Wie alleen levenswijsheid en gevoel voor praktische zaken bezit, heeft alleen invloed op het verstand, terwijl het hart onaangeroerd blijft; maar nooit is er in deze wereld iets groots tot stand gebracht zonder dat het hart er enthousiast aan heeft deelgenomen. Alleen waar mystiek geloof gepaard gaat met praktisch verstand, ontstaat een sterke, blijvende invloed. Jezus van Nazareth had zo'n dubbele aard, en juist die had invloed op zijn volgelingen en via hen op de volgende generaties. ([252])

Het beeld dat Klausner van Jezus schetst, wordt gekenmerkt door tegenstellingen die samenkomen in de 'dubbele aard' van Jezus. Klausner is van mening dat Jezus zichzelf tijdens zijn leven als Messias zag, een enorm zelfvertrouwen had en toch mild, nederig en vredelievend was. De populariteit van Jezus onder zijn volgelingen doet Klausner vragen naar het geheim van zijn invloed, en hij noemt daarvoor verschillende redenen. Jezus was een man van het volk, wiens gemakkelijk te begrijpen gelijkenissen en uitspraken meestal een specifieke plaats hadden in het leven van de dorps- en kleine stadsbevolking. Zo kon Jezus een breed publiek in Galilea bereiken. Het zou echter onjuist zijn om Jezus tot deze 'Am-Haaretz', het eenvoudige, ongeschoolde deel van het volk, te rekenen, want hij kende de tradities van de oudsten, de Bijbel en de methoden van de farizeïsche schriftuitleg, waarmee hij zijn volgelingen in discussies met de Torah-geleerden indrukwekkend wist te overtuigen.[253] Jezus tot profeet uitroepen zou voor Klausner even onjuist zijn als Jezus elk gevoel voor politieke realiteit ontzeggen, gezien zijn beperkte politieke visie.

---

250 Ibid., 368.
251 Ibid., 363.
252 Ibid., 569.
253 Zie aldaar, 566 e.v.

Denk maar aan zijn scherpe antwoord op de vraag over de schatting aan de keizer: "Geef aan de keizer wat de keizer toekomt, en aan God wat God toekomt" (Mt 22,21) of zijn optreden bij de geldwisselaars in de tempel. [254]Klausner komt tot de volgende karakterbeschrijving van Jezus:

> Jezus is dus een farizeïsche 'rabbijn', maar geen halachist, wel een haggadist. Hij verzamelt de armen en onderdrukten om zich heen en zegt hen dat 'zijn juk zacht en zijn last licht' is. Hij heeft medelijden met het eenvoudige volk, dat [255]als schapen zonder herder' is (hij staat ook buiten de drie partijen van zijn tijd en is noch een volmaakte Farizeeër, noch een Sadduceeër of Esséeër. Aan de andere kant eist hij dat de mens omwille van hem alles opgeeft – familie, huis, bezit en zelfs zichzelf ("hij moet ook zijn ziel haten"), want alleen wie daartoe in staat is, is geschikt als discipel om het koninkrijk van God binnen te gaan en deel te hebben aan de dagen van de Messias. Deze liefdevolle relatie met zijn volgelingen enerzijds en de strengheid van de morele eisen anderzijds waren zeer geschikt om indruk op de mensen te maken en hen enthousiast te maken voor het nieuwe, dat tegelijkertijd zo gemakkelijk en zo moeilijk was. ([257]

De kunst van een haggadist ligt in de methode van zijn onderwijs, namelijk zijn vertelkunst. Daar hoort ook bij dat hij als een schriftgeleerde in gelijkenissen spreekt. Klausner noemt Jezus daarom een 'kunstenaar van de gelijkenissen'[258], (omdat hij in de eenvoudigste vorm diepgaande ethische richtlijnen overbrengt. Deze gelijkenissen zijn kort, mooi en komen uit het dagelijks leven van de 'Am-Haaretz' in Galilea. Wie de clou niet begreep, kon volgens Klausner in ieder geval de waarde van de gelijkenissen aanvoelen.

Net als de gelijkenissen behoren ook Jezus' uitspraken tot het repertoire van methodisch leren. Ze zijn zo kort, scherp en snijdend dat ze gemakkelijk mondeling door de discipelen konden worden doorgegeven. Klausner noemt enkele van deze 'volkse epigrammen' [259]:

> Niet de gezonden, maar de zieken hebben een dokter nodig.
> Laat de doden hun doden begraven.
> Blinde leiders van blinden.
> Ze zeven een mug en slikken een kameel door. […]
> Het is gemakkelijker dat een kameel door het oog van een naald gaat dan dat een rijke het koninkrijk der hemelen binnengaat.
> De rijke geeft aalmoezen uit zijn overvloed en de weduwe uit haar gebrek. De geest is gewillig, maar het vlees is zwak.
> Wie zonder zonde is, werpe de eerste steen. Geven is beter dan nemen. [260]

---

254 Ibid., 568f.
255 Matth. 11, 28–30 [opmerking 230].
256 Marcus 6, 34; Matth. 9, 36; 14, 14; 15,32. "We vermelden hier niet alle relevante passages v , omdat de meeste al in eerdere delen van het boek zijn geciteerd." [Noot 231].
257 Ibid., 567 e.v.
258 Ibid., 570.
259 Ibid.
260 Ibid., 570.

Deze uitspraken van Jezus raken precies de kern van de zaak en verklaren volgens Klausner waarom Jezus' leer ondanks de controverses rond zijn persoon niet in de vergetelheid is geraakt. De uitspraken vormden zelfs een basis voor het nieuwe geloof, hoewel dit "zelf niets nieuws bevat – d.w.z. niets dat niet al in het jodendom aanwezig was" [261]. Met het oog op Jezus' kruisdood, die Klausner als onrechtvaardig maar in de zin van formele rechtspraak als rechtmatig beoordeelde, verleende hij Jezus' "leer een kroon van hemelse glans" [262]. De kruisiging zelf was een typisch Romeinse doodstraf. De Joden droegen daar dus geen verantwoordelijkheid voor ([263])."Hooguit een kleine groep van de aristocratische sadduceeën had deel gehad aan zijn arrestatie, het eerste verhoor en de uitlevering aan Pilatus."[264] Van de twee aanklachten die het Sanhedrin tegen Jezus inbracht – godslastering en messiaanse hoogmoed – telde voor de Romeinen alleen het tweede punt: Jezus als "Koning-Messias" was verraad aan de Romeinse keizer. Met de kruisiging "sluit het levensverhaal van Jezus af en begint de geschiedenis van het christendom" [265]. Volgens Klausner heeft het geloof in de verrijzenis de waarde van een visioen:

> Deze visie werd als bewezen getuigenis van de opstanding van Jezus, van zijn messiaanse karakter en van de nabijheid van het rijk van God de basis van het christendom. Zonder deze visie zou de herinnering aan Jezus waarschijnlijk volledig in de vergetelheid zijn geraakt, of zou men zich hebben tevreden gesteld met de verzameling van zijn verheven ethische uitspraken en enkele wonderverhalen. [266]

Voor Klauser betekent de opstanding als visie in feite niets anders dan een legende die tot een impuls voor verheerlijking is geworden, waarin Jezus' menselijke fouten zijn uitgewist en zijn sterke punten zijn overdreven, zodat hij uiteindelijk een bovennatuurlijke positie heeft ingenomen als "half Jood en half heiden".[267]

Ondanks de invloed van de Griekse filosofie op het christendom is de formulering 'half heiden' van Klausner met betrekking tot Jezus nauwelijks gepast, maar kan worden verklaard als een aanklacht tegen de christelijke interpretatie, die het joodse karakter van Jezus verduisterde ten gunste van zijn goddelijke wezen. Klausner probeert hiermee duidelijk te maken dat Jezus in een joodse gedachtewereld leefde en geen Griekse filosofie onderwees. Zijn "dubbele aard" wordt gekenmerkt door een autoritair optreden met een profetische stem en een vermanende stem, die tot uiting komt in zelfcorrigerende gelijkenissen en uitspraken, waarvan de inhoud niet wordt ondermijnd door een ongeloofwaardige levenswijze, maar door een radicale authenticiteit, waardoor het ware mens-zijn zichtbaar wordt. Klausner ziet 'het geheim' van het karakter van Jezus en zijn werk in zijn menselijkheid, in zijn invloed en uitstraling. Daarom eindigt Klausners boek over Jezus ook niet thematisch.

---

261 Ibid., 571.
262 Ibid.
263 Zie aldaar, 484 e.v.
264 Ibid., 485.
265 Ibid., 493.
266 Ibid., 499.
267 Ibid., 571.

met de kruisiging, maar met de 'leer van Jezus', waarvan de blijvende waarde ligt in de hoge ethische en humanitaire aanspraak.

i) Conclusie: overzicht van de opvattingen van Klausner en Amos Oz over de betekenis van Jezus voor joden

Klausners boek over Jezus is een wetenschappelijke studie die sinds de eerste Duitse vertaling in 1930 vooral in het liberale Duitstalige jodendom grote verspreiding vond en invloed uitoefende. Nog na de benoeming van Hitler tot rijkskanselier in 1933 verscheen in 1934 eerst een tweede en vervolgens een tweede, uitgebreide druk. Een derde druk in het Duits verscheen pas na de Shoah in 1950; in 1952 volgde een derde, uitgebreide druk. Klausners studie over Jezus vormt daarmee een constante factor in de wetenschappelijke discussie over de joodse Jezus, die begon met de eerste publicatie in het Hebreeuws in 1922, zoals blijkt uit de recensie van Gerhard Kittel in *het Theologisches Literaturblatt*[268] aantoont, en niet eindigde met de Shoah. Tot op de dag van vandaag bestaat er belangstelling voor Klausners Jezusstudie, die voor het laatst in 2021 verscheen bij Suhrkamp Verlag in Berlijn. [269]

In 1922, het jaar van de eerste publicatie, richtte het boek zich op…
het dichtst bij een Hebreeuws sprekende, joodse doelgroep in het toenmalige Britse mandaatgebied Palestina, waarvan de terughoudende tot afwijzende houding ten opzichte van Jezus en het christendom op een lange traditie berustte of in ieder geval beïnvloed was door stereotypen over Jezus uit het religieus-orthodoxe jodendom; de hierboven weergegeven anekdote[270] uit de schooltijd van zijn achterneef Amos Oz illustreert dit misschien. De doelgroep van Klausners Hebreeuwse uitgave is in zoverre geheel nieuw, omdat zich in Palestina door de toegenomen immigratie een joodse bevolking vormde, aan wie men het belang van Jezus nu heel anders kon voorstellen dan in de diaspora het geval was geweest: op de plaats waar Jezus zelf had geleefd en gewerkt. Niet te onderschatten is daarbij het feit dat Klausner zich in het pre-statelijke Israël niet bloot hoefde te stellen aan de wantrouwende blikken van de kerken. Hoezeer de invloed van de kerk en van christelijk geprägte samenlevingen de joodse bezigheid met de figuur Jezus belemmerde, blijkt wel uit het feit dat in de eerste 27 jaar na de oprichting van de staat Israël 187 Hebreeuwse geschriften, variërend van proefschriften tot gedichten, werden gepubliceerd die Jezus als thema hadden. In een goed kwart eeuw werden er in de joodse staat Israël dus meer geschriften in het Hebreeuws over Jezus geschreven dan sinds het begin van de Haskala in heel Europa. Daarvoor was het volgende nodig:

---

268 KITTEL, Jeschu ha-noṣri, 243, zie ook 257–262.

269 KLAUSNER, Joseph, Jezus van Nazareth: Zijn tijd, zijn leven en zijn leer, met een nawoord van Christian Wiese, Berlijn 2021. Deze uitgave volgt de derde uitgebreide editie, die in 1952 verscheen bij *The Jewish Publishing House Ltd.* in Jeruzalem.

270 Zie paragraaf d) (Dis-)continuïteit.

aldus Pinchas Lapide, "het vrije geestelijke klimaat van de onafhankelijkheid".[271] Jezus was niet langer een joods taboe. Klausners eerste conclusie over de betekenis van Jezus voor de joden is dan ook open:

> ""[272]Jezus was geen christen – maar hij werd wel een christen. Zijn geschiedenis en zijn leer staan vandaag de dag los van die van het volk Israël. Het joodse volk heeft zijn leer niet aanvaard en zijn volgelingen en aanhangers hebben tot op de dag van vandaag de joden en het jodendom bespot en vervolgd.

Als historicus slaat Klausner een grote boog van het belang van Jezus voor de joden in de oudheid via de middeleeuwen tot aan het heden, wanneer hij zich afvraagt wat Jezus vandaag de dag voor de joden betekent. Voor een geschiedenis van het joodse volk in de tijd van de Tweede Tempel kan er geen beschrijving bestaan «die niet ook de geschiedenis van Jezus en een waardering van zijn leer omvat» [273]. Ook in de context van een wereldhistorische beschrijving kan geen enkele jood "noch Maimonides, noch Jehuda Halevi" ([274]) 'de betekenis van Jezus of zijn leer ontkennen. Maar wat betekent Jezus volgens Klausner voor het joodse volk van zijn tijd? Jezus kan in geen geval een god zijn, noch Gods zoon in de zin van het christelijke dogma van de drie-eenheid of de beloofde Messias van Israël. Het eerste zou voor het Joodse volk godslasterlijk zijn en het tweede zou niet in overeenstemming zijn met het Joodse begrip dat het koninkrijk van God op aarde, de "dagen van de Messias", nog moeten komen ([275]).Klausners conclusie, die hij in de politieke context van het pre-statelijke Israël trekt, luidt:

> Maar voor het Joodse volk is Jezus *een leraar van hoge zedelijkheid en een parabelverteller van de eerste rang.* […] Zijn moraaltheorie is echter verheven, verfijnd en origineler van vorm dan elk ander Hebreeuws ethisch systeem. […] En wanneer ooit de dag komt dat deze ethiek haar mystieke en wonderbaarlijke omhulsel aflegt, dan zal Jezus' boek over ethiek een van de meest voortreffelijke schatten van de joodse literatuur aller tijden zijn. ([276])

Door Jezus in het jodendom te situeren, benadrukt Klausner dat Jezus als jood werd geboren en als jood stierf. Dit maakt joden en christenen bewust van het joodse beeld van Jezus. Klausner vatte het belang van Jezus voor de joden voor Oz samen op dezelfde manier als in zijn studie over Jezus: hij was

> een van ons, een van onze belangrijkste moralisten, een van onze grootste visionairs.[277]

Deze joodse belijdenis van Jezus bevat niet alleen een erkenning van zijn joods-zijn, maar tegelijkertijd ook een waardering voor de joodse stromingen van zijn tijd.

---

271 LAPIDE, Pinchas, Ist das nicht Josephs Sohn?: Jesus im heutigen Judentum, Stuttgart/Mün chen [1] 1976, 43.

272 KLAUSNER, Jezus van Nazareth, 572.

273 Ibid.

274 Ibid., 573.

275 Zie aldaar.

276 Ibid., 573f.

277 KLAUSNER, geciteerd uit de herinneringen van Oz, in: OZ, Jezus en Judas, 12.

In zijn Jezusstudie, die in de eerste plaats gericht is op joodse lezers, ziet Klausner ervan af om terug te grijpen op antichristelijke vooroordelen. Integendeel, in de beste zin van de Verlichting roept hij juist op om het Nieuwe Testament te lezen om zich een beeld te vormen van de jood Jezus. Klausner geeft niet alleen zijn joodse lezers, maar ook zijn achterneef Amos Oz mee wat Jezus voor joden betekent. Klausner moedigde hem in dit opzicht expliciet aan:

> Als je eenmaal groot bent, mijn beste, lees dan alsjeblieft [...] het Nieuwe Testament, en je zult ontdekken dat hij van ons vlees en bloed was, door en door een soort tsaddik of wonderdoener. Hij was weliswaar een dromer zonder enig gevoel voor politiek, maar hij verdient een plaats in het pantheon van de groten van Israël, [...]. Je moet weten dat degenen die mij beschuldigen slechts de joden van gisteren zijn, met een beperkte horizon en weinig begrip, als wormen in mierikswortel. En opdat jij, mijn beste, God behoede, niet een van hen wordt, lees alsjeblieft de goede boeken: lees, lees en lees nog eens. (278)

Van kinds af aan ontwikkelde Jezus zich daardoor niet tot een vijandbeeld voor Oz. Voor zijn oudoom had zoiets niets en al helemaal niets te zoeken in een joods-religieuze opvoeding. Klausner hechtte zelf veel waarde aan de joodse traditie, met name de feestdagen, maar tegen de achtergrond van zijn zionistische overtuiging stond hij voor een modernisering van de joodse samenleving.[279] Welke rol de persoon Jezus, zoals hij in de evangeliën wordt voorgesteld, volgens Klausner kan spelen voor een jood in een moderne joodse samenleving, die weliswaar de ceremoniële wetten naleeft, maar deze niet eist of benadrukt, is al aan de orde gekomen. Klausner waardeert de joodse traditie, waaronder hij ook de ceremoniële wetten rekent, als morele instantie en als historisch onderdeel van de kenmerken die iemand tot het joodse volk maken. Het is de hoge moraal van Jezus die indruk maakt op Joseph Klausner, en deze bewondering wordt ook door Amos Oz in zijn roman *Een verhaal van liefde en duisternis (*2002) in ere gehouden:

> Volgens hem [Joseph Klausner] was Jezus van Nazareth "een van de meest vooraanstaande joden aller tijden, een man met een wonderbaarlijke moraal, die hardvochtige mensen verafschuwde en ervoor vocht om het jodendom zijn oorspronkelijke eenvoud terug te geven [...]." [280]

Het "Boek der Ethiek", de evangeliën, behoort tot de boeken die tot Oz' spijt niet worden gelezen in het onderwijs in de "joodse scholen in Israël en ook in andere landen"[281].[282] Al op 16-jarige leeftijd was hij zich ervan bewust

---

278 KLAUSNER geciteerd naar een herinnering van zijn achterneef: OZ, Een verhaal van liefde en duisternis, 155.

279 Zie WILK, Religion als identitätsstiftendes Moment bei Amos Oz, 68 e.v.

280 OZ, Een verhaal van liefde en duisternis, 833.

281 OZ, Jezus en Judas, 15.

282 De weergave van Jezus in representatieve geschiedenisboeken voor het Israëlische staatsonderwijs is echter al sinds de oprichting van de staat doorweg positief. De schoolboeken

dat hij zonder het lezen van het Nieuwe Testament niet in staat zou zijn om cultureel belangrijke werken, zoals de kunst van de renaissance, de romans van Dostojevski of de muziek van Johann Sebastian Bach te interpreteren, omdat hij ze nooit zou begrijpen. [283] Zijn persoonlijke 'annäherung aan Jezus van Nazareth' begon als het ware toen hij van huis weg trok naar de kibboets Hulda.

> Ik las de evangeliën. Ik hield op slag van Jezus: zijn zachtmoedigheid, zijn gevoel voor humor, zijn wonderbaarlijke eenvoud, zijn warmte, die ik door de pagina's heen voelde. Ik hield van hem. Ik was het niet met hem eens, maar dat is normaal. Twee Israëli's zijn het in dit land nooit eens – toen niet en nu ook niet. Ik was het niet eens met zijn visie van alomvattende liefde. ([284])

In slechts enkele regels beschrijft Oz hoe hij in zijn kleine, complexe wereld Jezus in het Nieuwe Testament ontmoette. De leer en orthopraxis van de eenvoudige timmermanszoon en zijn gelijkenissen fascineerden Oz, terwijl hij zijn radicale ethos, waarin hij gelijk was aan zijn oudoom Joseph Klausner, afwees. Een ander verbindend kenmerk tussen Oz en Klausner is te vinden in de literaire benadering van Jezus in zijn roman *Judas (*2015). Daarin behandelt Oz het thema 'Jezus in de ogen van de Joden'. Oz slaat daarmee in zijn roman een brug tussen de joodse receptie van Jezus in de 19e en 20e eeuw en het derde millennium. De ooit begonnen en voortdurende bezigheid met Jezus is voor de joodse kant "een uitdrukking van een nieuwe vrijheid en een nieuw zelfbewustzijn" ([285]). Oz volgt daarmee zijn oudoom Joseph Klausner als bruggenbouwer voor de joodse receptie van Jezus voor en na de Shoah.

Joseph Klausner en Amos Oz zien af van polemische en apologetische interpretaties van Jezus. Beiden slagen er op hun wetenschappelijke respectievelijk literaire wijze in om de traditionele beelden van Jezus te heroverwegen en ambiguïteit te brengen in de nieuwtestamentische figuur van Jezus. Deze meerduidigheid doet ook recht aan de christelijke canonieke teksten, waarin verschillende beelden van Jezus voorkomen. Klausner en Oz irriteren met een ongebruikelijk beeld van Jezus, omdat ze hun lezers Jezus zonder goddelijke contouren laten zien.

Voor Joseph Klausner was Jezus niet de Messias en Verlosser van de wereld, maar een "rebellerende joodse rabbi [...] een opruiende jood, een hartstochtelijk criticus van het joodse establishment van zijn tijd" [286]. Hij wilde geen nieuwe religie stichten, maar het jodendom van zijn tijd hervormen, het "van enkele

---

auteurs baseerden zich bij het overbrengen van het joodse beeld van Jezus op de historici Heinrich Graetz, Simon Dubnov en juist Joseph Klausner. Zie hiervoor het hoofdstuk "Jesus in israeli- schen Schulbüchern" in: LAPIDE, Ist das nicht Josephs Sohn?, 47-80, hier: 50-52.

283 Zie OZ, Jesus und Judas, 15.

284 OZ, "Und ich glaube an Kompromisse" (En ik geloof in compromissen). Dankwoord van de prijswinnaar bij de uitreiking van de Mount Zion Award in Jeruzalem op 29 oktober 2017, 45.

285 HOMOLKA, Walter, Wessen Jesus? Zwischen Geschichte und Wirkungsgeschichte: Nawoord van rabbijn Walter Homolka, in: OZ, Amos, Jezus en Judas: Een tussenroep, in het Duits vertaald door Susanne Naumann. Met een nawoord van rabbijn Walter Ho molka, Ostfildern 2018, 67–91, hier: 89.

286 OZ, Jezus en Judas, 11 e.v.

lelijke, afstotelijke uitwassen bevrijden die niet tot zijn wezen behoorden«[287]. Voor Klausner was Jezus een jood die het jodendom van zijn tijd wilde sensibiliseren door zijn boodschap van het koninkrijk van God en door vijandliefde. Dat Jezus geen waarde meer hechtte aan de ceremoniële wetten en niet aandrong op de naleving van de halacha, is voor Klausner een tekortkoming, omdat hij deze beschouwt als een identiteitsbepalende factor voor het volk Israël, dat zich daardoor eeuwenlang in de diaspora heeft kunnen handhaven.

Voor de seculiere jood Amos Oz was de vraag naar de messianiteit van Jezus overbodig. Na Jezus' kruisdood legt hij zijn hoofdpersoon in de roman Jezus en Judas de volgende woorden in de mond:

> Ik had moeten zien dat hij ondanks alles slechts van vlees en bloed was, net als wij. Groter dan wij allemaal, wonderbaarlijker dan wij allemaal, maar van vlees en bloed. [288]

Op zevenjarige leeftijd had zijn grootmoeder Shlomit Klausner hem aan de hand van de "messiasvraag" het verschil tussen joden en christenen uitgelegd. Het was volgens haar de vraag die met "veel haat, vervolging, bloedvergieten en vijandigheid" werd beantwoord vanwege het ongeloof van de joden in Jezus. En als de komende Messias niet Jezus zou zijn,

> ".[289]dan zal het hele christendom zich bij de joden moeten verontschuldigen. Tot die tijd [...] geldt: leven en laten leven. Laten we elkaar in de ogen kijken en elkaar tolereren. Laten we nieuwsgierig naar elkaar zijn"

De bewondering van Joseph Klausner en Amos Oz voor Jezus zou ook onder het motto 'jodendom en humanisme' kunnen vallen, dat met hun beeld van Jezus in verband kan worden gebracht. Klausner legde daarbij meer nadruk op het jodendom van Jezus en Oz op de diep menselijke aard van Jezus, die hij tot uiting zag komen in zijn naastenliefde en aantrekkingskracht.

Klausner wilde Jezus als jood afschilderen en hem daarmee terugbrengen naar het jodendom. Hij benadrukte met succes het joodse karakter van Jezus en integreerde hem zo in de joodse religieuze geschiedenis. Voor Klausner was Jezus
"de joodse moralist bij uitstek"[290]. Hij benadrukte steeds weer dat de door Jezus verkondigde ethiek geworteld is in het joodse denken. Het is veelzeggend dat Klausner de ethiek van Jezus in de context van de joodse religie plaatst. Het jodendom als monotheïstische religie impliceert een ethiek die het jodendom in relatie tot het christendom echter vaak werd ontzegd. De ethiek van Jezus die Klausner in het jodendom voorschreef, wordt duidelijk in het licht van het begrip ethisch monotheïsme. De theorie van het ethisch monotheïsme werd in het reformistische jodendom ontwikkeld door

---

287 Ibid., 11.

288 Ibid., 297.

289 oz, "Und ich glaube an Kompromisse" (En ik geloof in compromissen). Dankwoord van de prijswinnaar bij de uitreiking van de Mount Zion Award in Jeruzalem op 29 oktober 2017, 42.

290 Ibid., 154.

Hermann Cohen voerde ze uit. [291]Ze was ook een reactie "op het gebruikelijke christelijke verwijt van 'oppervlakkigheid', van louter ritualisme, vooral op de bewering van de ethische superioriteit van het christendom, die graag werd aangevoerd aan de hand van de ethiek van Jezus tegen de achtergrond van een polemisch vertekend beeld van de joodse ethiek." [292]

Klausner vond de hoge ethiek van Jezus echter te idealistisch en te individualistisch georiënteerd. Ze diende niet het welzijn van het hele joodse volk. Daarom verwierp Klausner haar, omdat een dergelijke ethiek om pragmatisch-zionistische redenen niets had kunnen bijdragen aan de vorming van een joods-Israëlische natie. Ze zou het zionistische project in de weg hebben gestaan. Bijzonder contraproductief voor de oprichting van een Joodse staat zou volgens Klausner Jezus' eis van bezitsloosheid en geweldloosheid zijn geweest. Klausner bewonderde Jezus weliswaar om zijn eis en praktijk van naastenliefde, maar deze was voor de verlichte nationaal-liberale zionist onbruikbaar als het ging om de strijd voor een joodse thuis voor alle joden en de verdediging van de (latere) staat Israël.

Amos Oz deelt in wezen het oordeel van zijn oudoom over de ethiek van Jezus, want net als hij verwierp hij de visie van universele liefde. Deze leek Oz even onrealistisch als de daarin besloten 'eis om de andere wang toe te keren' [293] (Mt 5,38–40; 43–48; Lc 6,27–36). Oz was echter wel geraakt door de Jezus uit de evangeliën, omdat deze visionair, teder, humoristisch en direct was en, zoals Oz schreef, 'zijn leer zo vol verrassingen en zo vol poëzie' ([294]) ·Oz' romanfiguur Judas beschrijft Jezus met een soortgelijke bewondering voor zijn eenvoudige boodschap, die het hart raakte met zijn "boodschap van liefde en barmhartigheid en van verzaking en vreugde van het geloof" ([295]).Natuurlijk kan het personage uit de roman niet spreken voor het beeld dat Oz van Jezus heeft, maar in zijn boek *Jesus and Judas (*2018) maakte hij op een gegeven moment duidelijk dat de "kracht van de liefde [...] in zekere zin de leer van Jezus, de leer van het jodendom" ([296])is. De kracht van

---

291 COHEN schrijft: "God is uniek – dit is de nieuwe gedachte waarmee het [bijbelse] monotheïsme de wereld binnenkomt. Deze gedachte verzet zich tegen alle andere denkwijzen die alleen eenheid erkennen, maar eigenlijk geen nut lijken te hebben voor uniciteit. De wereld heeft eenheid, maar deze bestaat uit een oneindigheid van werelden. Wat zou het unieke meer kunnen betekenen dan wat al in de eenheid ligt? Zo staat de wereld ervoor: kan hetzelfde nu ook van God worden vastgesteld? Betekent de eenheid van God alleen maar dat de veelheid van goden veeleer een eenheid vormt? Alleen al aan deze vraag zien we dat eenheid voor het monotheïsme niet voldoende kan zijn: God moet de Enige zijn." COHEN, Hermann, Jüdische Schriften: Mit einer Einleitung von Franz Rosenzweig, uitgegeven door Bruno Strauß, Ethische und religiöse Grundfragen, Berlijn 1924, 89. Zie als inleiding tot het "ethisch monotheïsme": BERNHARDT, Reinhold, Monotheismus und Trinität. Gotteslehre im Kon text der Religionstheologie, Zürich 2023, 80–104.

292 MAIER, Johann, Art. Ethik/Ethos, in: Kleines Lexikon des Judentums ([2] 1987), 95f, hier: 96.

293 OZ, Jezus en Judas, 17.

294 Ibid., 16.

295 OZ, Judas, 293.

296 OZ, Jezus en Judas, 44.

Voor Oz heeft liefde het vermogen om tegenstellingen, vijandigheden en antagonisme te overwinnen. Dat betekent voor hem echter niet dat hij de andere wang moet toekeren. Hier kan een parallel worden getrokken met Klausner, die evenmin instemde met Jezus' gebod om je vijanden lief te hebben. Als humanist gelooft Oz, die het zionistische erfgoed van zijn oudoom in ere hield maar zelf geen zionist was, in compromissen in zowel intermenselijke als politieke relaties. Zo zette Oz zich bijvoorbeeld in voor de vredesbeweging "Shalom Achshav" ("Vrede nu"), die strijdt voor een geweldloos samenleven tussen Israëli's en Palestijnen en voor een tweestatenoplossing.

Natuurlijk leefden Klausner en Oz in verschillende (politieke) tijden, maar hun beeld van Jezus lijkt toch maar weinig van elkaar te verschillen. Het staat onder het motto 'jodendom en humanisme' [297].

2.2 Schalom Ben-Chorin (1913–1999): Broeder Jezus (1967)

Shalom Ben-Chorin werd in 1913 als Fritz Rosenthal in München geboren en gaf zichzelf in 1931 zijn Hebreeuwse naam, die vertaald 'vrede, zoon van de vrijheid' betekent. [298]Hij komt uit een oud-geassimileerde joodse familie uit Beieren en groeide op in de buurt van het bedevaartsoord St. Maria-Eich. Ben-Chorin zegt van zichzelf dat hij eerst "aan de hand" van de katholieke dienstmeid kennis maakte met de katholieke vroomheid, voordat hij zijn joodse geloof en zijn "broeder Jezus" ontdekte.([299] Ben-Chorin volgde samen met andere joodse kinderen uit zijn klas christelijk godsdienstonderwijs en leerde daar de catechismus en het Nieuwe Testament kennen.([300]

De bewuste keuze van dat jonge kind, dat regelmatig naar de synagoge ging tijdens de belangrijke joodse feestdagen, Jom Kippoer (verzoeningsfeest) en twee dagen Rosj Hasjana (nieuwjaarsfeest), voor een beleefd joods geloof vond plaats op 9 november 1923, de dag van de Hitler-putsch in München. Achteraf schrijft Ben-Chorin: "Toen werd ik als jood herboren."([301] Hij begon de

---

297 De woorden "*jodendom en* humanisme" stonden in scherpe letters boven de ingang van het huis van Joseph en zijn vrouw Zippora (Fania) Klausner. Amos Oz passeerde deze woorden op vele sabbatten toen hij met zijn ouders het huis van het kinderloze echtpaar Klausner binnenkwam. Al vroeg gaf zijn oudoom hem een ongewoon menselijk en uitgesproken joods beeld van Jezus. OZ, Een verhaal van liefde en Finster nis, 108.

298 Waarom Fritz Rosenthal zijn naam veranderde in Ben-Chorin, zie: BEN-CHORIN, Schalom, Jugend an der Isar, Gütersloh 2001 (= Werke/Schalom Ben-Chorin. Uitgegeven en ingeleid door Verena Lenzen, met medewerking van Avital Ben-Chorin; deel 1), 46–51.

299 Zie DERS., Ich lebe in Jerusalem, 6.

300 Zie DEZELFDE, Schalom, Jezus im Judentum, Wuppertal 1970 (= Schriftenreihe für christlich-jüdische Begegnung deel 4), 73 e.v.

301 DEZELFDE, Jeugd aan de Isar, 11.

Hij las de bijbelvertaling van Leopold Zunz en ontwikkelde een fascinatie voor de bijbelse Abraham, die tot het einde van zijn leven zou blijven bestaan. [302]

Op 15-jarige leeftijd (1928) wendde Ben-Chorin zich bewust tot het orthodoxe jodendom. Op kerstnacht keerde hij het burgerlijke "rommel" [303] van zijn geassimileerde ouderlijk huis de rug toe en verhuisde. Hij woonde vervolgens een jaar bij een bevriende streng orthodoxe familie. Achteraf zegt Ben-Chorin over de orthodoxie dat deze 'het juiste tot in het absurde doorvoert'([304]) ·Het bleef een episode in zijn leven.

Ben-Chorins weg van het joodse orthodoxie naar het Duitse modernisme liep via zijn boekhandelsopleiding en zijn studie in München. Brod, Rilke, George, Hofmannsthal en Thomas Mann[305] zijn de 'vaste sterren van zijn jeugd' en hebben Ben-Chorin in deze vroege, lyrische periode van zijn werk blijvend beïnvloed. Poëtische kracht en religieuze expressie komen in zijn werken samen.([306])Naast zijn opleiding tot boekhandelaar studeerde hij vanaf 1931 Duitse taal- en letterkunde, theater- en godsdienstwetenschappen, kunstgeschiedenis en Joodse studies. Hij werd waarschijnlijk de populairste leerling van de Joodse godsdienstfilosoof Martin Buber.([307])

Toen Hitler in 1933 aan de macht kwam, verdween voor Ben-Chorin elke illusie van een Duits-Joods samenleven. Op 1 april 1933 (de 'boycotdag') werd hij niet voor het laatst door de Gestapo gearresteerd en mishandeld. Met de invoering van de zogenaamde Arische paragraaf in 1934 moest hij zijn studie en zijn werk als leraar opgeven en emigreerde hij in 1935 naar Palestina. ([308])

Ben-Chorin raakte betrokken bij de zionistische beweging, die gezien de uitzichtloze situatie voor joden in Duitsland steeds meer de enige toekomstperspectief leek. Zijn eerste kennismaking met de wereldwijde zionistische beweging[309] vond plaats toen hij als 22-jarige verslaggever voor de Nederlandse

---

302 Zie LENZEN, Verena, Schalom Ben-Chorin: Ein Leben im Zeichen der Sprache und des jüdisch-christlichen Gesprächs, Berlijn 2013 (= Jüdische Miniaturen 142), 15.

303 BEN-CHORIN, Jugend an der Isar, 11.

304 Over de orthodoxe levensfase van Ben-Chorin zie: Ibid., 11–24, hier: 11, 17.

305 Zie aldaar, 96. Zie ook: LENZEN, Verena, Schalom Ben-Chorin: Begegnungen. Porträts v bekannter und verkannter Zeitgenossen (Ontmoetingen. Portretten van beroemde en onbekende tijdgenoten), Gerlingen 1991.

306 De gedichtenbundels "Das Messiasspiel" (München 1933), geïnspireerd op Hoffmannstahl "Jedermann", "Die Lieder des ewigen Brunnens" (München 1934) en "Das Mal der Sen-dung" (München 1935), geïnspireerd op George en Rilke. Zie BEN-CHORIN, Jugend an der Isar, 94.

307 Ben-Chorin geeft hier zijn gesprekken met Martin Buber over Jezus en het christendom (1966) weer: DERS., Zwiesprache mit Martin Buber, Gütersloh 2004 (= Werke/ Schalom Ben-Chorin. Uitgegeven en ingeleid door Verena Lenzen, met medewerking van Avital Ben- Chorin; deel 3), 42–53, 95.

308 Voor meer informatie over de periode waarin Ben-Chorin een opleiding tot boekhandelaar volgde en als student in München studeerde, zie: DERS., Jugend an der Isar, 75–87.

309 Ben-Chorin was in zijn jeugd in München lid van de 'Kadima', de bond van joodse padvinders, die zich weliswaar niet expliciet als zionistisch, maar wel als nationaal-joods beschouwde. Zie DERS., Ich lebe in Jerusalem, 8, 29.

Tijdschrift *Der Ruf*,[310] in opdracht waarvan hij op 19 januari 1935 deelnam aan het 19e Zionistencongres in Luzern.[311] Ben-Chorin, die toen onder zijn geboortenaam Rosenthal publiceerde, zag en hoorde in Luzern de politieke wegbereiders van de staat Israël.

> Hoe vreemd en onheilspellend was een zionistencongres in die dagen in Zwitserland, in de relatieve nabijheid van het Derde Rijk, waar Joden geen vrije meningsuiting meer hadden. [312]

Het zionistencongres in Centraal-Zwitserland bood een internationale uitwisseling van ideeën, die vanwege de beroepsverboden en boycots voor joden steeds dringender werd. [313]Voor veel joden was terugkeer naar het land van hun bijbelse voorouders een uitweg. Voor Ben-Chorin was dit onlosmakelijk verbonden met een religieuze vernieuwing. Een Hebreeuwse renaissance was voor hem alleen mogelijk met een "echte hervorming van het jodendom" [314]denkbaar. Een maand na het zionistencongres scheepte Ben-Chorin in 1935 in Triëst in en bereikte in de herfst de "bestemming van zijn hart, Jeruzalem" [(315)]. Ben-Chorin vond uiteindelijk zijn religieuze thuis in het reformistische jodendom, dat de Hebreeuwse renaissance waar hij van droomde, realiseerde. Het model van het Duitse liberale jodendom diende als voorbeeld. In 1958 stichtte hij samen met andere Duitstalige joden in Jeruzalem de eerste reformistische synagoge in de staat Israël, de Har-El-gemeente.[(316)]

---

310 Uitgegeven door Nathan Birnbaum (1864-1937), aan wie de begrippen "zionisme" en "oostelijk jodendom" zijn ontleend. Aanvankelijk was hij een metgezel van Theodor Herzl, maar later zette hij zich in voor het diaspora-nationalisme ( ).

311 In totaal 492 afgevaardigden reisden naar het congres in Luzern van 20 juli tot 6 september 1935, waarmee dit tot dan toe het grootste zionistencongres ooit was; onder hen waren de zionistische prominenten Chaim Weizmann (1874-1952), David Ben-Gurion (1886-1973), Nachum Sokolov (1859-1936), Vladimir Jabotinsky (1880-1940) en Golde Myerson (1898-1978), die als eerste Israëlische premier Golda Meir geschiedenis schreef. Zie KAUFMANN, Uri Robert, Die jüdische Welt trifft sich in Luzern: Der Zionistenkongress des Jahres 1935, in: Jahrbuch Historische Gesellschaft Luzern 26 (2008), 29–44, hier: 32, 34.

312 BEN-CHORIN, Jugend an der Isar, 136.

313 Zie aldaar, 136 e.v. In Luzern hield de Amerikaans-liberale rabbijn Stefan Wise (1874-1949) een vlammende toespraak tegen de uitgebreide sancties van het nationaalsocialistische machtsapparaat: "Maar wat de Joden wordt aangedaan, overtreft de ergste kwellingen in de lijdensgeschiedenis van dit volk. [...] Duizenden gezinnen, duizenden kinderen zijn *veroordeeld tot de ondergang,* ja zelfs tot de hongerdood, *omdat de Joden ook voedsel wordt onthouden.* Waar ter wereld heeft men ooit zulke wreedheid gezien?" WISE, Stefan, Der Zionistenkongress und die Judenverfolgung in Deutschland: Referat Dr. Stefan Wise, in: Die Stimme 479 (1935), 1.

314 BEN-CHORIN, Ik woon in Jeruzalem, 77.

315 Ibid., 9. Tussen 1934 en 1948 emigreerden in het kader van een "Alija", een grote immigratiebeweging, ongeveer 115.000 joden naar het Britse mandaatgebied Palestina. Zie SKOLNIK, Fred, art. Aliyah, in: EJ 1 ((2) 2007), 660–661, hier: 661.

316 Zie voor Ben-Chorins motieven om een hervormingsgemeente in Jeruzalem op te richten: BEN-CHORIN, Ich lebe in Jerusalem, 77–90.

Vanwege zijn inzet voor de joods-christelijke dialoog en zijn deels zeer ongebruikelijke benadering van de figuur Jezus werd hij vaak verdacht van jodenbekering, wat zeker niet zijn bedoeling was. [317] Dialoog was voor Ben-Chorin in wezen antimissionair, want "dialoog is een gesprek, terwijl missie overreding is".[318] In de schaduw van de Shoah zette hij het joods-christelijke en Duits-Israëlische dialoogwerk decennialang voort, tot aan zijn dood in 1999 in Jeruzalem.

Een eerste, uitgesproken theologische discussie over Jezus vond al plaats in het boekje *Die Christus-Frage an den Juden* [()319]*De Christusvraag aan de Joden*, dat in 1941 in eigen beheer werd uitgegeven in Jeruzalem door Romema. Zijn joods-religieuze vragen over het heden werden steeds meer bijdragen aan de joods-christelijke dialoog. In de trilogie *Die Heimkehr (De terugkeer)* houdt Ben-Chorin zich opnieuw bezig met het Nieuwe Testament, meer bepaald met de drie centrale figuren uit het Nieuwe Testament, *Bruder Jesus (Broeder Jezus,* 1967), *Paulus (*1970) en *Mutter Mirijam (Moeder Mirijam,* 1971).[320] *Broeder Jezus* vormt daarbij het centrale werk van zijn theologische oeuvre,[321] dat in zijn geheel bruggen bouwde en verzoening bracht voor de Duitstalige christenen.[322]

Ben-Chorins kijk op Jezus was door de ervaring van de emigratie, gedwongen door de jodenvervolging en de Shoah, fundamenteel veranderd. Hij omschrijft dit proces zelf als een "bevrijding van het beeld van Jezus van de christelijke overschildering"[323].

> Vanuit het katholieke Beieren, waar ik in kerken en kapellen, op veldkruisen en in de huisaltaren van boerenstuben het beeld van de gekruisigde Christus tegenkwam en dat zich pijnlijk in het geheugen van het joodse kind prentte, leidde mijn weg naar het land van Jezus, het land Israël, en naar de stad van zijn lijden, de stad Jeruzalem, waar ik al meer dan dertig jaar woon. Er is zoveel in dit land en in deze stad en e r is nog zoveel in het jodendom

---

317 Al in 1940, nog tijdens de oorlog, waagde hij samen met de Schotse predikant van Tiberias, George L. B. Sloan, een leerling van de gereformeerde theoloog Karl Barth, een "Interreligieuze gedachtewisseling in Palestina". LENZEN, Verena, Inleiding, in: BEN- CHORIN, Schalom, Ik woon in Jeruzalem, IX–XXII, hier: XVIII.

318 BEN-CHORIN, Omdat we broeders zijn, 154–159, hier: 157.

319 DERS., Die Christus-Frage an den Juden: Lezing gehouden in de Newman School of Mission "Thabor" in Jeruzalem voor een kring van christelijke theologen, op 17 oktober 1940. Herhaald op 16 januari 1941 voor een joods publiek, Jeruzalem 1941 (= Niru Nir Heft 2).

320 De trilogie *Die Heimkehr* verscheen samen met de tweedelige autobiografie *Jugend an der Isar* (1972) en *Ich lebe in Jerusalem* (1972) en *Zwiesprache mit Martin Buber* (1978) als gebundelde nieuwe uitgave in: BEN-CHORIN, Schalom, Ausgewählte Werke, uitgegeven door Verena Lenzen, Darmstadt 2019.

321 Zie LENZEN, Schalom Ben-Chorin, 79.

322 LAPIDE, Yuval (red.), Ohne Wurzelsaft keine Baumkraft: Die wegweisende Theologie dreier großer deutsch-jüdischer Brückenbauer Franz Rosenzweig – Martin Buber – Schalom Ben-Chorin; Anthologie Franz Rosenzweig, Martin Buber und Schalom Ben-Chorin, München , 2014, 6.

323 BEN-CHORIN, Bruder Jesus, Der Nazarener in jüdischer Sicht (Broeder Jezus, de Nazarener vanuit joods perspectief), Gütersloh 2005 (= Werke/ Schalom Ben-Chorin. Uitgegeven en ingeleid door Verena Lenzen in samenwerking met Avital Ben-Chorin; deel 4), 5.

onze tijd gaf de verslagen van het evangelie een brandende actualiteit die mij niet meer losliet. [324]

Deze woorden bakenen geografisch het interculturele kader af waarin Ben-Chorins beeld van Jezus veranderde. Hiermee wordt ook nadrukkelijk benadrukt dat *Bruder Jesus* geen strikt wetenschappelijke studie is, maar dat het werk niettemin een "kennisleidende functie"[325] heeft voor een joods-christelijke belijdenis na de Shoah.

Vanuit joods perspectief was het na Auschwitz geenszins vanzelfsprekend om de zeer familiale aanspreekvorm 'broeder Jezus' te gebruiken, omdat de Shoah de joods-christelijke betrekkingen fundamenteel had geschokt. [326]Wanneer Ben-Chorin nu toch spreekt van 'broeder Jezus', sluit hij aan bij zijn leermeester, de joodse godsdienstfilosoof Martin Buber, en beïnvloedt daarmee in belangrijke mate 'de receptiegeschiedenis van de figuur Jezus in het moderne jodendom, de theologie en de literatuur' ([327]). Buber had in zijn Zwei Glaubensweisen (1950) vastgelegd:

Van jongs af aan heb ik Jezus als mijn grote broer beschouwd. [328]

Ben-Chorin schreef zijn *broer Jezus* voornamelijk voor een christelijk publiek, wiens christelijk-dogmatische taalgebruik niet werd gekenmerkt door het begrip 'broeder', maar door titels als 'Jezus, de Verhevene', 'de Verheerlijkte', de 'Messias' of de 'Zoon van God'.[329] De titel 'broeder' zelf vindt echter, net als de andere titels, zijn oorsprong in de theologie van het Nieuwe Testament[330] en maakt een directere, intiemere, broederlijke en persoonlijke uitdrukking van de relatie van een mens tot Jezus mogelijk.[331] De christelijke uitdrukking 'Jezus Christus als broeder' komt in zoverre dicht in de buurt van de joodse aanspreekvorm 'broeder Jezus', doordat hiermee het mens-zijn van Jezus wordt benadrukt, wat de uitdaging inhoudt om te handelen zoals Jezus dat heeft voorgeleefd.

---

324 Ibid., 5f.

325 GRUNDEN, Fremde Freiheit, 77.

326 Zie ibid.

327 Zie KUSCHEL, Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur, 228.

328 BUBER, Martin, Zwei Glaubensweisen, Zürich 1950, 15.

329 De formulering die Jezus Christus aanduidt als *Dominus et Deus* (Heer en God) of hem prijst in de vorm "Dank zij God, de Heer", staat tegenover de vrij recente liturgische formulering om hem te prijzen als "onze broeder en Heer". *Dominus et Deus* werd gebruikt voor de Romeinse keizer en leidde in het vroege christendom tot conflicten over de keizercultus, omdat de religieuze aanspraak die erin lag in tegenspraak was met de belijdenis van het geloof in Jezus Christus als Heer en God ( ).

330 Zie Mt 25,40; 8,10; Hebr 2,1.

331 Zie KUSCHEL, Karl-Josef, Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur, Zürich 1984 (= Ökumenische Theologie 1), 228.

a) Motieven – methoden – kritiek

Verschillende met elkaar verweven motieven liggen ten grondslag aan Ben-Chorins omgang met Jezus van Nazareth, die teruggaan op ervaringen uit zijn kindertijd en jeugd in Beieren en daarna sterk verbonden zijn met zijn gekozen vaderland Palestina/Israël. [332]Ben-Chorin bleef zijn hele leven geïnteresseerd in Jezus en vond om biografische redenen verschillende benaderingen van hem. Drie namen zijn exemplarisch voor de pluraliteit van deze benaderingen: Max Brod, Joseph Schnitzer en de reeds bekende Joseph Klausner. Zij staan voor Ben-Chorins literaire, theologische en historische benadering van een joodse Jezus, zoals die in zijn boek *Bruder Jesus* samenkomen. Daarom dient dit ook als de belangrijkste bron voor Ben-Chorins interpretatie van Jezus.

Broeder Jezus moet worden gezien als een bijdrage na de Shoah, die de kennis over en het respect voor de jood Jezus bevorderde. [333] Daarmee verbeterde Ben-Chorin tegelijkertijd de joods-christelijke dialoog in de Duitstalige landen en de Duits-Israëlische betrekkingen. Ben-Chorin begon zich echter al vóór de Tweede Wereldoorlog in literaire vorm met Jezus bezig te houden. In de gedichtencyclus getiteld *Der Rabbi von Nazareth* schreef hij, in navolging van Joseph Klausner, dat Jezus geleidelijk aan zijn plaats inneemt "in het pantheon van het volk van Israël" en aan de zijde staat "die de revolutie van het hart in Israël heeft volbracht".[334](De cyclus, gedateerd München 1934, werd in 1935 in München gepubliceerd. De plaats en het jaar verwijzen naar de levensgevaarlijke situatie waarin Ben-Chorin zich als jood uitsprak ([335]). De cyclus is opgedragen aan degene die hem naar eigen zeggen hielp "het ware gezicht van Jezus van Nazareth te herkennen: *Max* Brod" ([336]).Hij was het die voor Ben-Chorin "de brug sloeg tussen de poëzie, de

---

332 Zie BEN-CHORIN, Jugend an der Isar, 85.

333 In *Die Antwort des Jona* (1956) en *Als Gott schwieg. Ein jüdisches Credo (*1986) probeerde Ben-Chorin de Shoah theologisch te interpreteren. Zie LENZEN, Verena, art. Schalom Ben-Chorin, in: Metzler Lexikon jüdischer Philosophen (2003), online; LENZEN, Verena, Schalom Ben-Chorin (1913-1999) – Gespräch von Existenz zu Existenz, in: BSTEH, Petrus/PROKSCH, Bri-gitte (red.), Wegbereiter des interreligiösen Dialogs, Wenen/Berlijn/Münster 2012 (= Spiri tualität im Dialog 4), 137–142, hier: 140f.

334 ROSENTHAL, Fritz (Ben-Chorin), Der Rabbi von Nazareth: Ein Zyklus, in: DERS. (red.), Das Mal der Sendung: Der Lieder des ewigen Brunnens, nieuwe afleveringen, München 1935, 61–73, hier: 62.

335 BEN-CHORIN, Schalom, Aus Tiefen rufe ich: Bijbelse gedichten, Hamburg-Bergstedt 1966, r 58.

336 ROSENTHAL, Der Rabbi von Nazareth, 62. De in Praag geboren Max Brod (1884-1968) wordt vooral geassocieerd met zijn vriend Franz Kafka (1884-1925), wiens literaire nalatenschap hij beheerde. Beiden waren van joodse afkomst en centrale figuren in het Praagse zionisme. Brod richtte de Praagse Kring op, waartoe naast Kafka ook Franz Werfel, Oskar Baum, Hugo Bergmann, Felix Weltsch enz. behoorden. Het was een groep Duitstalige literatoren, meestal van joodse afkomst. Brod was een gepromoveerd jurist en emigreerde op 14 maart 1939, enkele uren voor de bezetting van Tsjecho-Slowakije door de nationaal-socialisten, met zijn vrouw Elsa (geboren Taussig)

Geist und der Botschaft des Glaubens schlug [337] met name door de twee boeken: *Heidentum, Christentum, Judentum* (1921)[338] en *Rëubeni, Fürst der Juden* (1925)[339] . Naast deze twee boeken benadrukt Ben-Chorin echter ook Brods Jezusroman *Der Meister (*1952). Hij noemt dit de "mooiste" en "grootste" roman in de "strijd om de waarheid".([340])

Brod maakt gebruik van het genre van de historische roman en combineert dit met fictieve personages en omstandigheden, zonder daarbij aanspraak te maken op historische wetenschap. Hij tekent zijn Jezusfiguur door en door joods; wanneer messiaanse of goddelijke trekken aan Jezus worden toegeschreven, worden deze door de joodse kant afgewezen, net als in Ben-Chorins *Bruder Jesus*.[341] Op één plek komt in een dialoog de vraag naar voren of de meester Jezus zichzelf als een profeet of zelfs als de Messias beschouwt; het antwoord van Jezus' fictieve zus luidt: "Ik geloof wel dat hij zich in het stilte van zijn hart soms beschouwt als de uitverkorene, de redder Messias[342]"

---

naar Palestina. Daar werkte hij als dramaturg bij de Habimah, het latere Israëlische nationale theater ' ' in Tel Aviv.

337 BEN-CHORIN, Jeugd aan de Isar, 100.

338 BROD, Max, Heidentum, Christentum, Judentum: Ein Bekenntnisbuch (Heidendom, christendom, jodendom: een geloofsbelijdenis), München 1921. Brod stelt in een analyse voor zijn tijd vast dat er een "versmelting van heidendom en christendom" is ontstaan en "dat het christendom zich heeft losgemaakt van zijn joodse oorsprong en een Europese aangelegenheid van Arische volkeren is geworden. Deze welkome 'ontjoodsering' van het christendom is niets anders dan een andere uitdrukking voor de christelijk-heidse vermenging." (21) Hij omschrijft het jodendom als een "wonder van het hier en nu" tegenover de "voortzetting van het hier en nu" (heidendom) en de
'verloochening van het hier en nu' (tendens van het Europese christendom), omdat het zich op een genuanceerde manier verhoudt tot de wereld van het hier en nu, tot 'een wereldsheid niet omwille van zichzelf, maar omwille van God, wiens troon de wereld is, en omwille van het wonder dat de mens zo dicht bij zijn liefdevolle God kan brengen [...]. Dit wonder dat de mens overkomt, haalt hem niet uit het leven, zoals de christelijke leer vereist, maar juist dit wonder maakt hem in staat [...], midden in het leven door gna dengesegnete Tat wirksam zu werden." (17).

339 BROD, Max, Rëubeni, Fürst der Juden: Ein Renaissanceroman, München 1925. Dit boek bevat vele aspecten van het zionistische moderne Praag. Brod ontving voor deze historische roman in 1930 de Tsjechoslowaakse staatsprijs voor Duitstalige auteurs. Zie HÖHNE, Steffen, Max Brods zionistischer Roman Rëubeni. Fürst der Juden, in: brücken – Germanistisches Jahrbuch Tschechien-Slowakei 23/1–2 (2015), 65–77, hier: 70.

340 BEN-CHORIN, Schalom, Voorwoord, in: KOCH, Hans-Gerhard/ZIMMERMANN, Hans Dieter (red.), Max Brod, Der Meister: Roman, Met een voorwoord van Schalom Ben-Chorin, Göttingen 2015, 7–13, hier: 12; vgl. TAUSSIG, Ernst F., Een strijd om de waarheid: Max Brod op zijn 65e verjaardag, Tel Aviv 1949, 3, 44 e.v. (festschrift); meer over Brod en de Praagse kring, in: HÖHNE, Steffen/LUDEWIG, Anna-Dorothea/SCHOEPS, Julius H. (red.), Max Brod (1884–1968): Die Erfindung des Prager Kreises, Keulen/Wenen 2016 (= Intellektuelles Prag im 19. en 20. Jahrhundert 9).

341 Zie KOCH, Hans-Gerhard/ZIMMERMANN, Hans Dieter (red.), Max Brod, Der Meister: Roman, r , met een voorwoord van Schalom Ben-Chorin, Göttingen 2015, 245, 402.

342 Ibid., 248. De Hellene Meleagros uit zich anders over Jezus, over wie hij na zijn kruisiging zegt: "Je kunt deze man net zo goed een god noemen. [...]

In tegenstelling tot Brod neemt Ben-Chorin in zijn Jezusboek christelijke interpretaties van Jezus nadrukkelijk mee – om vervolgens in de loop van zijn boek *Bruder Jesus* de dogmatische trekken daarvan geleidelijk aan te verdoezelen. Zo komt hij tot een joodse Jezus, het doel van zijn werk.

Ben-Chorins extrinsieke motivatie om Jezus expliciet wetenschappelijk te benaderen, houdt verband met de katholieke dogmaticus Joseph Schnitzer (1859-1939), wiens colleges hij tijdens zijn studie in München bijwoonde, waaronder een inleiding in de evangeliën en de vroegchristelijke gemeenschappen. Onder andere zijn kritiek op de antimodernistische encycliek (*Pascendi a divinis,* 1907) van paus Pius X leidde tot het intrekken van zijn onderwijsbevoegdheid aan de katholieke faculteit in München, waardoor Schnitzer daar vanaf 1913 lesgaf aan de faculteit filosofie, aan de leerstoel voor godsdienstwetenschappen. Ben-Chorin droeg zijn eerste theologische werk *Die Christus-Frage an den Juden (*1941) aan hem op.[343] In dit geschrift houdt Ben-Chorin zich bezig met de zeer persoonlijke vraag wie Jezus voor hem als jood is, een vraag die hij later in *Bruder Jesus* weer oppakt en eerst met het begrip 'Heimholung' (thuiskomst) en later met dat van 'Heimkehr' (terugkeer) van Jezus naar het jodendom thematiseert.[344] Met beide begrippen beschrijft Ben-Chorin een proces dat het joodse karakter in het leven en de leer van Jezus ontsluit. [345]

Het was niet de bedoeling van Ben-Chorin om met *Broeder Jezus* een wetenschappelijke studie over Jezus van Nazareth te schrijven, maar om een wetenschappelijk onderbouwde "joodse kijk op de figuur Jezus" [346]te formuleren. Hoewel Broeder Jezus nauwelijks voetnoten en slechts een beknopte bibliografie bevat, evenals veel subjectieve elementen, hebben zowel leken als deskundigen zich serieus beziggehouden met Ben-Chorins Jezus.

Voor mij als Hellenen was alles altijd vol van goden. Nu is er een God in menselijke gedaante verschenen, in woord en vlees, die de kracht heeft om zichzelf op te offeren als zijn weg van liefde daarheen leidt waar het offer nodig is.

518. Deze lyrische kijk op Jezus' offer wordt door Brod elders verwoord met het oog op de ontkenning van het aardse leven, die hij als bepalende factor van het christendom karakteriseert: "Uit het hele aardse leven, dat in toenemende schemering vervaagt, kiest de christen één enkel complex waar al het licht zich op concentreert, alleen dit is voor hem belangrijk en de moeite waard om te beleven: het is de offerdood van de Verlosser, die als plaatsvervangende genoegdoening (satisfactio vicaria) voor alle zonden van het aardse heeft plaatsgevonden en de genade, de brug naar een zuiverdere wereld, en wel de *enige* brug, heeft geschapen." BROD, Heidentum, Christentum, Judentum, 15.

343 Zie BEN-CHORIN, Jugend an der Isar, 83–87; LACHNER, Raimund, art. Schnitzer Joseph, in: BBKL IX (1999), 582–588.

344 Vooral het begrip 'heimholung' (terugkeer naar het vaderland) is vanuit hedendaags perspectief politiek zo beladen dat het in deze context nauwelijks gebruikt zou worden. Zo was het onder de nationaal-socialisten bijvoorbeeld gebruikelijk om te spreken van de 'heimholung' van Oostenrijk naar het Reich; zie de titel van de volgende publicatie: *Heim ins Reich. Zeitschrift für den Anschluß Deutschöster-reichs und das Selbstbestimmungsrecht der anderen angrenzenden deutschen Gebiete des ehem. Oesterreich-Ungarn,* Düsseldorf, 1921. Zie BEN-CHORIN, Bruder Jesus, 68, 172, 174.

345 Zie THEIßEN/MERZ, Der historische Jesus, 27.

346 BEN-CHORIN, Bruder Jesus, 165.

Als belangrijkste bron voor *broeder Jezus* gebruikt Ben-Chorin de evangeliën uit het Nieuwe Testament. [347] Deze zijn voor hem "geen heilige geschriften in canonieke zin, maar [...] met rabbijn Leo Baeck, een document van de joodse geloofsgeschiedenis."[348] Hij houdt rekening met het onderzoek naar het leven van Jezus [349] en baseert zijn uitspraken op de Bijbel van Israël [350] en de Talmoed [351]. Af en toe verwerkt hij ook andere rabbijnse literatuur in zijn Jezus-monografie.([352]) Op basis van deze voor hem vertrouwde teksten en aan de hand van de resultaten van exegetisch en historisch onderzoek probeert Ben-Chorin in een totaaloverzicht de menselijke gedaante van Jezus te herkennen en spreekt hij bovendien, zoals Gabriele Grunden treffend formuleert, een "actuele betekenis"[353] voor het hedendaagse jodendom. Ben-Chorin probeert de nieuwtestamentische overlevering te begrijpen vanuit de rabbijnse traditieliteratuur. In alle opzichten blijft Ben-Chorin trouw aan de traditionele, joods-orthodoxe geloofsovertuigingen, die de messianiteit, godszoonheid en opstanding van Jezus verwerpen. Hij vindt hier bijvoorbeeld aanknopingspunten met het christelijke discours bij de protestantse exegeet Ernst Käsemann (1906-1998), die de messianiteit van Jezus beschouwt als een historisch product van de kerkelijke kerygma: Pas met de paulinische rede over de gekruisigde Verrezene, die bewust werd opengesteld voor een niet-joods publiek, kwam volgens hem het messiaanse idee in de hellenistisch-Romeinse wereld. ([354])Dat Jezus zichzelf als de Messias zou hebben beschouwd, laat Joseph Klausner, zoals aangetoond, als mogelijkheid open. Ben-Chorin verwerpt alle christologische benaderingen van Jezus. Daarmee is duidelijk dat zijn *broer Jezus* geen (verkeerd) begrepen joodse christologie wil zijn.

---

347 Tot de vertalingen die hij gebruikt, behoren de Lutherbijbel (meestal in de versie van 1956), de Zürichse Bijbel (1931) en vertalingen van Hans Bruns (1961), Franz Sigge (1958) en de vertalingen uit commentaren op het Nieuwe Testament. Daarnaast maakt hij gebruik van de Hebreeuwse vertalingen van het Nieuwe Testament van Franz Delitzsch (1877) en Isaac Salkinson (1886). Net als Klausner gaat Ben-Chorin ervan uit dat achter de Griekse evangelietekst "een Hebreeuwse oer-overlevering te ontdek t is". Ibid., 165.

348 Zie ibid., 3.

349 Met name Rudolf Bultmann: *Jezus* (1926), *Jezus Christus en de mythologie* (1964) en *Nieuw Testament en mythologie, het probleem van de ontmythologisering van de nieuwtestamentische verkondiging* (in: Herbert Reich, *Kerygma en mythe*, 1954). Zie aldaar, 179.

350 Lutherbijbel (in de versie van 1964), Buber-Rosenzweig (1929) en Tur-Sinai (H. Torcy- ner, 1959). Vgl. ebd., 165.

351 GOLDSCHMIDT, Lazarus, Der babylonische Talmud, Berlijn 1930.

352 Voor een vroege kritische bespreking van het talmoedisch-rabbijnse discours, zoals dat zich leent voor een vergelijking met de gelijkenissen van Jezus, zie: FLUSSER, David, Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus: Das Wesen der Gleichnisse, Bern/Frankfurt a. M./Las Vegas 1981 (= Judaica et Christiana 4).

353 GRUNDEN, Fremde Freiheit, 78.

354 Zie BEN-CHORIN, Bruder Jesus, 7.

Om de schaarse historische feiten over Jezus, zijn leven en zijn leer te interpreteren, grijpt Ben-Chorin terug op resultaten van de historisch-kritische exegese,[355] methoden van de vergelijkende godsdienstwetenschap en een in het rationalisme van het begin van de 20e eeuw geworteld begrip van intuïtie, dat leent uit de hedendaagse psychologie. "Intuïtie" mag daarom in het wetenschappelijke discours niet te snel worden genegeerd of zelfs worden afgedaan als "buikgevoel", een neologisme uit de jaren negentig ([356]. Intuïtie is voor Ben-Chorin een

> een levenslange vertrouwdheid met de tekst, die [...] subjectief wordt geïnterpreteerd [...]. Deze interpretatie komt voort uit een gevoel van diepe verwantschap met de gestalte van Jezus en de joodse wereld waarin hij leefde, onderwees en leed.[357]

Achter Ben-Chorins begrip van intuïtie zijn twee verschillende, maar onderling verbonden benaderingen te onderscheiden: ten eerste het klassiek-rationalistische begrip van intuïtie [358] , dat in de filosofische traditie tot het begin van de 20e eeuw de overhand had, en ten tweede een hedendaags, psychologisch en op het dagelijks leven gebaseerd begrip van intuïtie.[359] In de eerste opvatting van intuïtie, die tot op heden in de filosofie invloedrijk is, geldt intuïtie als de hoogste vorm van kennis, die inzicht biedt in vanzelfsprekende waarheden.[360]

Ben-Chorins tweede opvatting van intuïtie komt overeen met die van de hedendaagse psychologie. Daar spreekt men van 'expertintuïtie' wanneer iemand over grote vakkennis beschikt en door snelle en bijzonder onbewuste

---

355 Een klassiek werk van protestantse theologen, dat de overeenkomsten tussen nieuwtestamentische teksten en rabbijnse literatuur aan de hand van bronnen beschrijft en waarvan Joseph Klausner de eerste delen zeer waardeerde en dat ook Ben-Chorin veelvuldig gebruikt, is STRACK, Hermann/BILLERBECK, Paul, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 6 delen, München 1922-1961.

356 Zie INSTITUT FÜR DEUTSCHE SPRACHE, Bauchgefühl: Online-Wortschatz-Informationssystem Deutsch/Neologismenwörterbuch, in: https://www.owid.de/service/artikel/308797 (geraadpleegd op 28-7-2020); "Bauchgefühl", *in: DWDS – Digitaal woordenboek van de Duitse taal, uitgegeven door de Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, in: https://www.dwds.de/wb/Bauch gefühl (28-7-2020).*

357 BEN-CHORIN, Bruder Jesus, 4.

358 Dit begrip staat in de traditie van de platonische ideeënleer (vandaar het Latijnse begrip *intueri*, aanschouwen, beschouwen): intuïtie als intellectuele waarneming. De filosofische wortel van het begrip intuïtie ligt in de epicuristische filosofie, die spreekt van *epibolé* (Grieks ἐπιβολή, plotselinge begrip). Intuïtieve kennis (plotselinge begrip) staat sinds de oudheid in contrast met discursieve kennis (stapsgewijze afleiding). Zie KOBUSCH, Theo (1976), Art. Intuition, in: HWPH, 4, 524–540; hier: 524f.

359 De inhoudelijke verandering in het begrip intuïtie naar het irrationele kan worden begrepen aan de hand van diepgaande psychologische studies, zoals die van C. G. Jung (1875-1961). Zie KOBUSCH Theo (1976), Art. Intuition, in: HWPh, 4, 524-540; hier: 534.

360 René Descartes is een vertegenwoordiger van het op de rede gebaseerde begrip van intuïtie (als een vorm van *a priori kennis*). Zie MAMIN, Cyrill, Intuition und Erkenntnis, Paderborn 2020, 1f.

te denkprocessen treffende conclusies trekt. Ben-Chorin lijkt hier te verwijzen naar "levenslange vertrouwdheid met de tekst" [361] expertise te beroepen.

Zelfs als Ben-Chorins intuïtieve conclusies niet direct kunnen worden gekoppeld aan wetenschappelijk onderzoek naar de historische Jezus, mogen ze toch niet zomaar worden genegeerd. Dit blijkt bijvoorbeeld uit zijn begrip van de eisen die Joden in de tijd van Jezus stelden aan de burgerlijke staat van een rabbijn en de conclusies die Ben-Chorin daaruit trekt met betrekking tot Jezus. In principe geldt dat verworven inzichten over Jezus ook deductief verifieerbaar moeten zijn: op de ingeving moet het argumentatieve detailwerk volgen. ([362]Dat Ben-Chorin niet altijd aan deze eis voldoet, blijkt uit zijn behandeling van de vraag of Jezus getrouwd was. Voor Klausner was het ongebruikelijk dat Jezus in de context van zijn tijd ongetrouwd bleef; hij verklaart dit echter uitvoerig aan de hand van Jezus' radicale ethos in combinatie met de eschatologische opvattingen van zijn tijd. Kort gezegd: als de aardse wereld toch ten einde loopt, heeft het geen zin om te trouwen. Ben-Chorin daarentegen is van mening dat de Jezus die in de evangeliën als rabbi werd aangesproken, "net als elke rabbi in Israël, getrouwd was" ([363]).Voor Ben-Chorin is de aanspreekvorm van Jezus als rabbi voldoende om zijn opvatting van een getrouwde Jezus te staven met een citaat uit de Talmoed ([364])en niet-bestaande bewijsteksten uit de evangeliën. Ben-Chorin speculeert: "Zijn discipelen en zijn tegenstanders zouden hem hebben gevraagd als hij van deze algemene gewoonte was afgeweken." ([365]) Hier ontbreekt het argumentatieve detailwerk. Juist omdat de nieuwtestamentische geschriften over het celibaat van Jezus "zwijgen", kan er sinds mensenheugenis alleen maar over worden gespeculeerd en kan er historisch-exegetisch niets worden bijgedragen.

---

361 Aan dit hedendaagse, psychologisch beïnvloede begrip van intuïtie wordt ook een fenomenologische kwaliteit in de argumentatie toegevoegd. Ben-Chorin spreekt als deskundige van een 'gevoel van diepe verwantschap'. BEN-CHORIN, Bruder Jesus, 4. Dit gevoel van verwantschap/bekendheid moet voor deskundigen gelden als een extra garantie voor de betrouwbaarheid van intuïtieve gevolgtrekkingen. Dit sluit aan bij het concept 'knowledge by acquaintance' van Bertrand Russell, dat zeer controversieel is. Zijn stelling luidt dat een gevoel van bekendheid/verwantschap de betrouwbaarheid van een intuïtieve gevolgtrekking van een expert garandeert. Zie MAMIN, Intuition und Erkenntnis 104–110. De verschillende functies van "intuïtie", zoals deze bijvoorbeeld d o o r C. G. Jung of Sigmund Freud als methode van psychoanalyse werden gebruikt, zouden hier nader moeten worden onderzocht .

362 Ongeacht het onderwerp is het onderscheid tussen ontdekkings- en begrondingscontext nuttig. Zie aldaar, 199.

363 BEN-CHORIN, Broeder Jezus, 89.

364 "Wie geen vrouw heeft, is zonder vreugde, zonder zegen, zonder geluk, zonder THORA, zonder muur (tegen begeerte), zonder vrede; een man zonder vrouw is geen mens. (B. Jebamoth 62b)" geciteerd naar ibid., 88.

365 Ibid., 89. Voor de afzonderlijke argumenten voor een getrouwde Jezus, zie ook: BEN-CHORIN, Schalom, Mutter Mirjam: Maria in jüdischer Sicht, Gütersloh 2006 (= Werke/ Schalom Ben-Chorin. Uitgegeven en ingeleid door Verena Lenzen in samenwerking met Avital Ben-Chorin, deel 6), 138.

Ben-Chorin gaat er met de vraag of Jezus als rabbijn getrouwd was bovendien van uit dat men kennis heeft van hun taken en plichten in die tijd. De aanspreektitel 'rabbijn' zou echter bij gebrek aan vakkennis tot verkeerde associaties kunnen leiden met betrekking tot een institutionele kwalificatie. Van de oudheid tot vandaag de dag heeft de term 'rabbi' niet alleen een betekenisverandering ondergaan, maar ook een functiewijziging. Bovendien kwam er in de 20e eeuw in het liberale jodendom een gelijkstelling van de seksen, in die zin dat ook vrouwen tot rabbijn werden gewijd. Klausner spreekt zich terughoudend uit over het gebruik van aanhalingstekens bij Jezus als een "farizeïsche 'rabbi'" ([366]).Jezus werd niet gewijd, dat is ook Ben-Chorin duidelijk, maar zijn uitspraak dat Jezus
"Zoals elke rabbijn in Israël, getrouwd" is zowel ahistorisch als anachronistisch, aangezien het een geïnstitutionaliseerde vorm van rabbijnschap veronderstelt, die pas na de verwoesting van de tempel in 70 n.Chr. werd gedefinieerd. Vóór de verwoesting van de tempel was rabbijn ("mijn meester") een eretitel voor een schriftgeleerde. Pas in de tijd van de Talmoed werd "rabbijn" een geleerde titel die gepaard ging met een formele wijding ("smicha"). De Palestijnse geleerden werden "rabbijn" genoemd en de Babylonische geleerden "rav". Hun competentie had betrekking op de interpretatie en toepassing van de Thora, met name met betrekking tot halachische vraagstukken. ([367]) Voor Ben-Chorin is 'rabbi' een van de belangrijkste titels om Jezus vanuit joods perspectief te karakteriseren. Hij gebruikte deze titel prominent in de titel van zijn gedichtencyclus 'Der Rabbi von Nazareth' (De rabbi van Nazareth).

Volgens Ben-Chorin moeten het joodse en het christelijke beeld van Jezus duidelijk van elkaar worden onderscheiden. Zijn hermeneutische uitgangspunt voor de interpretatie van Jezus luidt: "Het geloof van Jezus verenigt ons, [...] maar het geloof in Jezus verdeelt ons."[368] Ben-Chorins christelijk-theologische jargon mag niet verhullen wat zijn joodse hermeneutiek is. [369] Hij staat voor de christologieën

---

366 KLAUSNER, Jezus van Nazareth, 567.

367 Pas in de hoge middeleeuwen kregen de rabbijnen een bijzondere functie in de eredienst. Ze werden steeds meer vertegenwoordigers van hun gemeenschap, zowel intern ten opzichte van andere gemeenschappen als extern ten opzichte van islamitische en christelijke autoriteiten. Naast pastorale en administratieve taken kwamen er vanaf de 18e eeuw ook liturgische en homiletische taken bij, evenals de opbouw van de gemeenschap. Het ambt van rabbijn kwam daarmee in de buurt van dat van de protestantse predikant. In de 19e eeuw verschoof de opleiding van rabbijnen van talmoedscholen naar rabbijnse seminaries. nar. Zie TILLY, Das Judentum, 109–111.

368 Ibid., 5. De gereformeerde theoloog Leonhard Ragaz (1868-1954), die nauw contact had met Ben-Chorin, formuleerde het als volgt: "Dit feit is het dat ons verenigt en tegelijkertijd scheidt, of toch lijkt te scheiden." RAGAZ, Leonhard, Judentum und Christentum: Ein Wort zur Verständigung, Erlenbach-Zürich/München/Leipzig 1922 (= Flugschrif ten der Quelle 4), 8.

369 Opgemerkt moet worden dat "[...] het christendom, het christelijk geloof, niet het geloof van Jezus is, maar het geloof in Jezus als de Christus." Afhankelijk van het perspectief kan echter ook het schijnbaar verbindende "geloof van Jezus" evenzeer scheidend zijn. Het jodendom en het christendom hebben hun wortels in het antieke farizeïsche jodendom. Beide ontwikkelden echter "hun

van de vroege kerk als 'historisch getrokken scheidslijnen' [370]niet te overschrijden. Wanneer Ben-Chorin evangelieteksten intuïtief interpreteert, doet hij dat dus zonder dogmatische implicaties, zoals die bewust of onbewust in christelijke interpretaties van Jezus aanwezig zijn.[371] Het is duidelijk dat er een heel andere benadering van Jezus bestaat dan die van de kerk, die aan het begin van de interpretatie van Jezus staat met haar christusbegrip. Wanneer Ben-Chorin bijvoorbeeld de term 'navolging van Jezus' gebruikt, gaat het om Ben-Chorins eigen begripsdefinitie en niet om een christelijke. De christelijke lezers zijn bekend met de door Ben-Chorin gebruikte terminologie, maar de inhoud is uiteindelijk nieuw of origineel in de positieve zin van het woord. Deze betekenis wordt pas duidelijk tijdens het lezen. Hiervoor volgt een kort voorbeeld van de 'navolging van Jezus'.

In de Thora vindt Ben-Chorin het idee van opvolging terug wanneer een mens door God wordt geroepen om een taak voor het volk Israël en in Gods heilsplan te vervullen. Laten we alleen het verhaal van Abraham noemen. Abraham gehoorzaamt de roeping van God en vertrekt uit de stad Ur in het land Chaldea (Gen 12,1.4). Ben-Chorin kan zich bijzonder goed identificeren met deze bijbelse figuur, omdat hij net als Abraham naar een nieuw land (Israël) vertrekt. Ben-Chorin volgt naar eigen zeggen een roeping van Jezus, maar het is niet de christelijke navolging van Jezus, want die omvat het christelijke geloof in Jezus Christus dat generaties met elkaar verbindt. ([372])Toch voelt ook Ben-Chorin zich geroepen om Jezus te volgen, zonder daarbij de christelijke navolging van Jezus na te bootsen.

> Ik voel zijn broederlijke hand die mij vastpakt, zodat ik hem kan volgen. Het is *niet* de hand van de Messias, deze met de wondtekens getekende hand. Het is zeker *geen goddelijke hand*, maar een *menselijke hand*, waarin het diepste leed is gegrift. [373]

Ben-Chorin vindt, zoals duidelijk blijkt uit het citaat, een joods-individuele weg om Jezus te volgen. Zijn beschrijving van het volgen van Jezus sloot zowel in de protestantse als in de katholieke context aan.

---

hun identiteit in wisselende relatie tot elkaar en [in] afbakening van elkaar." SCHREINER, Stefan, Von der Vergegnung zur Begegnung: Schalom Ben-Chorins bijdrage aan het joods-christelijke gesprek, in: Lamed, tijdschrift van de Stichting Zürcher Lehrhaus 169/3 (2007), 21–25, hier: 23, 24. Bisschop Felix Gmür pleit ervoor om alteriteit en verschil niet te zien als uitdrukking van scheiding, maar als uitdrukking van diversiteit. Het verbindende wordt daarbij niet opgelost in eenheid, maar geaccepteerd als het altijd andere. Vanuit christelijk perspectief spreekt hij daarom liever van onderscheid en formuleert hij: "Het geloof in Jezus verenigt ons – maar het geloof in Jezus onderscheidt ons." GMÜR, Felix, Jesus, der Jude. Lezing in het kader van de reeks evenementen ter gelegenheid van het 75-jarig jubileum van de conferentie tegen antisemitisme in Seelisberg op 20 juli 2022 in de Luzerner Hofkirche, in: https://www.jcrelations.net/de/artikel/artikel/75-jahre-seelisberg-je sus-der-jude.html (stand: 1-9-2022).

370 BEN-CHORIN, Theologia Judaica, 3.

371 Zie aldaar, 1.

372 Zie BENKE, Christoph, In der Nachfolge Jesu: Geschichte der christlichen Spiritualität, Freiburg 2018, 12, 24, 253.

373 BEN-CHORIN, Bruder Jesus, 4.

De protestantse leerling van Bultmann, Herbert Braun (1903-1991), staat dicht bij de ideeën van Ben-Chorin. Voor hem betekent het in de eerste plaats: "geloven met Jezus en zoals hij, niet in de eerste plaats in hem" [374]. Passages uit zijn boek werden bijvoorbeeld overgenomen in de verklaring van de Duitse bisschoppen *over de relatie van de kerk tot het jodendom* uit 1980.([375])

Ben-Chorin is zich bewust van de volgende specifieke beperking van zijn aanpak: in *Bruder Jesus* probeert hij geen '*leven* van Jezus' in de klassieke historisch-kritische zin te schetsen, maar alleen 'een *beeld* van Jezus – vanuit joods perspectief' [376]. Dit moet worden benadrukt om geen verkeerde verwachtingen te wekken. Ben-Chorin is daarmee een van de joodse auteurs die het joodse karakter van Jezus ontdekte, maar niet dé joodse auteur. Hij benadrukt zelf dat het gaat om *'een* joodse visie, niet *dé* joodse visie' ([377])op de figuur van Jezus. Deze visie getuigt van zijn innerlijk-joodse ontmoeting met Jezus, die hij als existentieel omschrijft. Net als uit het onderzoek naar het leven van Jezus is gebleken, is ook Ben-Chorin zich bewust van het probleem van de reconstructie van een historische Jezus. Vanuit een existentieel perspectief probeert hij Jezus van Nazareth te doorgronden om tot een duidelijk standpunt in de joods-christelijke dialoog te komen:

> Daarvoor is het noodzakelijk dat men de wortels van de ander kent. Hier heeft een jood zich ingespannen om de wortels van het christendom, het evangelie, te leren kennen en is daarbij op een kostbaar stukje van zijn eigen akker gestuit. Moge de christen die afdaalt naar de bronnen van het jodendom, daarin het levende water herkennen waaruit Jezus van Nazareth heeft geput. ([378])

In zijn leven en vooral door zijn boek over *zijn broer Jezus* probeert hij de wortels van het christendom te achterhalen. Met de 'bronnen van het jodendom' bedoelt Ben-Chorin niet alleen het Oude Testament, maar ook het jodendom ten tijde van Jezus, dat een postbijbels jodendom was. Door kennis van deze joodse wereld kan de wereld van Jezus worden ontsloten. ([379])Deze joodse wereld vormt daarbij niet louter het kader of de donkere achtergrond om Jezus ervan af te zetten, maar de bron om beter te begrijpen hoe en wat hij leefde en leerde.

---

374 Ibid.

375 Zie De Duitse bisschoppen, Über das Verhältnis der Kirche zum Judentum (Over de relatie van de kerk tot het jodendom) van 28 april 19 , 1980, 4.

376 BEN-CHORIN, Broeder Jezus, 166.

377 Ibid., 166.

378 Ibid., 167.

379 "Wanneer een christen op zoek is naar zijn eigen identiteit en zich afvraagt: ben ik een christen? Waarom ben ik een christen? Wat is mijn christendom?, dan moet hij het jodendom ontmoeten als de wereld waarin zijn meester, zijn rabbi, heeft geleefd." BEN-CHORIN, Omdat we broeders zijn, 170f.

b) Christusvraag

Terugkeren naar de wortels van het christendom betekent voor Ben-Chorin dat hij zich vanuit zijn joodse identiteit persoonlijk moet verhouden tot de Messias-/Christusvraag. Als individu – niet als vertegenwoordiger, maar wel als voorbeeld voor andere joden – stelt Ben-Chorin zich deze vraag in het in 1941 verschenen boekje *Die Christus-Frage an den Juden (De Christusvraag aan* de joden). Het was Joseph Schnitzer die Ben-Chorin in zijn lezing over het vroegchristendom in 1932 "voor het eerst de omvang en onontkoombaarheid van deze vraag onthulde" ([380]), zoals Ben-Chorin in het voorwoord van het boekje schrijft. De centrale stellingen die daarin staan – die historisch gezien volgen op de beschrijving van Joseph Klausner en poëtisch op die van Schalom Asch – worden hier weergegeven.

Volgens Ben-Chorin wordt de jood als jood en als deel van het volk van het verbond met Israël door geen enkel ander religieus of filosofisch idee zozeer aangesproken als door het evangelie, omdat dit de aanspraak maakt de wet te vervullen. Het evangelie van Jezus Christus als Jood minachten, noemt hij 'bagatellisering' en zelfs 'godslastering'.([381]) Dergelijke pogingen tot bagatellisering zijn talrijk aan Joodse zijde en monden vaak uit in een poging om in Jezus een (mislukte) Messias onder velen te zien. Maar ondanks de kruisdood van Jezus, die zeker als een mislukking kan worden opgevat, faalden messiassen als Bar Kochba of Sabatei Zwi op een andere manier. In tegenstelling tot deze messiasfiguren betekende de Messias Jezus echter een breuk in de geschiedenis. "Met Jezus van Nazareth had God iets van plan, dat mag het joodse geloof niet ontkennen als het zichzelf trouw wil blijven."([382]) Het is dus God die de joden via de kerk provoceert. Ben-Chorin verwerpt het christelijke schema van belofte en vervulling, volgens welke de beloften van het Oude Testament in het Nieuwe Testament in vervulling gaan. Joden blijven onaangedaan door het getuigenis van Christus in het Oude Testament. Joden verwerpen de christelijke premissen die alleen theologen door middel van christelijk-theologische exegese kunnen vinden. De Christusvraag stelt zich voor een jood dan ook niet exegetisch, maar, aldus Ben-Chorin, in de historische ruimte. ([383])

> Het hoogontwikkelde jodendom, met een uitgebreid theologisch systeem, een nog uitgebreider canoniek recht en een eeuwenoude traditie, en de jonge gemeenschap, die nog nauwelijks een geschreven boek bezat, alleen het geloof in de Blijde Boodschap die haar in de gekruisigde en verrezen Christus was geworden, stonden tegenover elkaar en streden – een ademtocht van God lang – om de heerschappij over de bekende wereld. Deze viel aan de Kerk van Christus. [[384]]...] Israël verdween niet [...]. Dat Israël *en* de kerk in de wereld bestaan, kan alleen maar betekenen dat God Israël via de kerk wil ondervragen, en dat dezelfde enige, ware en levende God de kerk via Israël wil ondervragen. En dat betekent dat zij elkaar ter verantwoording moeten roepen – omwille van God. (

---

380 BEN-CHORIN, Die Christus-Frage an den Juden, 1f.

381 Ibid., 5.

382 Ibid., 9; zie BEN-CHORIN, Weil wir Brüder sind, 172.

383 Zie BEN-CHORIN, Die Christus-Frage an den Juden, 12.

384 Ibid., 14.

In de geschiedenis zijn kerk en synagoge met elkaar verbonden. Als missionerende kerk is deze volgens Ben-Chorin verplicht om de hele wereld, ook de synagoge, te confronteren met de Christusvraag. De synagoge zal daar voortdurend afwijzend op reageren. Vanwege haar missionaire karakter en omdat de joden het heil voor de hele wereld brengen, moet de kerk toch steeds weer de Christusvraag stellen. Het 'heil komt van de Joden' (Joh. 4:22) en zo worden zij een factor van heil in de christelijke eschatologie. Het is een eenzijdig veronderstelde verbondenheid, aangezien het jodendom theologisch niet naar het christendom verwijst. Omgekeerd veronderstelt het christendom het jodendom. De kerk wil een legitieme positie innemen ten opzichte van het jodendom. Het nee van de synagoge tegen Christus betekent niet een nee tegen de kerk. Ben-Chorin verwijst naar de Handelingen van de Apostelen, waar in het vijfde hoofdstuk een dergelijke legitimering plaatsvindt. Een Farizeeër genaamd Gamaliël, een door het hele volk gerespecteerde wetgeleerde, pleit in de vergadering van het Hoge Raad voor de te straffen apostelen die in de opgestane Jezus geloven: ([385]) "Laat deze mensen [apostelen] met rust en laat ze gaan! Als dit plan of dit werk van mensen is, zal het ten onder gaan; maar als het van God is, kunt u hen niet vernietigen – opdat u niet als mensen te boek komt die tegen God willen strijden. Daarop stemden zij met hem in." (Hand. 5:38 e.v.)([386]) De kerk wordt hier voorgesteld als door God gewild, en daarmee ook door het jodendom. Natuurlijk uit een geschrift met een duidelijk getuigeniskarakter voor Jezus Christus, maar Ben-Chorin gaat het om de historische ruimte([387]) en hoe daar het gesprek tussen joden en christenen wordt gevoerd. Dat moet gebeuren in een houding van erkenning. Dit is ook geheel in de geest van zijn leermeester Martin Buber, die net als Ben-Chorin de christelijke basisthese van Jezus als de Messias verwerpt en toch respectvol kan formuleren:

> Dat het christendom hem [Jezus] als God en Verlosser heeft beschouwd en nog steeds beschouwt, is mij altijd een feit van het grootste belang gebleken, dat ik omwille van hem en omwille van mijzelf moet trachten te begrijpen. [388]

Buber en Ben-Chorin willen een broederlijke samenwerking tussen kerk en synagoge. Inhoudelijk zijn ze hun tijd ver vooruit en krijgen ze beide bevestiging in het Amerikaans-joodse standpunt *Dabru Emet* (2000) over de joods-christelijke dialoog: "Joden kunnen de trouw van christenen aan hun openbaring respecteren, net zoals wij dat van hen verwachten.

---

385 Ibid., 12–17.

386 Volgens de Lutherbijbel (2017).

387 Door de verkondiging van Jezus en Paulus, en uiteindelijk door de invloed van het christendom, is het 'geloof van Israël gemeenschappelijk bezit van de wereld geworden. Door [Jezus] bidden miljoenen mensen in de wereld tot de God van Abraham, Isaak en Jakob, die voor hen ook de vader van Jezus Christus is, wat het jodendom niet kan begrijpen. Maar de gemeenschappelijke God blijft bestaan – en de gemeenschappelijke hoop op het koninkrijk van God blijft bestaan [...]. Zo zijn wij beiden, christenen en joden, in afwachting van de heilsgeschiedenis en moeten we daar niet werkeloos blijven, maar in gezamenlijke werken van vrede, gerechtigheid en liefde de weg bereiden voor de wederkomst [Messias] of de Komende. BEN-CHORIN, Omdat we broeders zijn, 179.

388 BUBER, Twee geloofsovertuigingen, 11.

Christians to respect our faithfulness to our revelation." [389]*Dabru Emet* gaat nog verder en stelt dat er onoverkomelijke verschillen bestaan tussen christenen en joden, die niet zullen verdwijnen totdat God de hele wereld heeft verlost. Deze aanname is gebaseerd op de Schrift [390],een redeneringspatroon dat we ook bij Ben-Chorin terugvinden. Hij concentreert zich op de heilsgeschiedkundige dimensie van kerk en synagoge in de historische ruimte waarin het gesprek begint, en koppelt dit vervolgens in de exegese terug aan de Schrift. Daar verenigt christenen en joden de verwachting van het koninkrijk van God. De opvattingen over wie het koninkrijk van God brengt, lopen echter uiteen. De jood verwerpt Jezus als Messias, als brenger van het koninkrijk van God, omdat vanuit joods perspectief de wereld ondanks Jezus onverlost is gebleven. Maar
"de verwachting van het rijk van God voor deze aarde hebben zij gemeen" [391].

De synagoge kan Jezus niet als Messias erkennen, omdat de wereld ondanks hem tot op heden onverlost is gebleven. [392] Hier laat Ben-Chorin zien hoe verschillend het joodse en christelijke begrip van verlossing zijn. Volgens Ben-Chorin kan men het scherp stellen dat het christelijke begrip van verlossing sterker gericht is op het innerlijke van de mens, wiens ziel vanwege de zonde verlossing behoeft. Het joodse begrip van verlossing is daarentegen niet alleen gericht op de ziel van het individu, maar omvat de hele wereld als verlossingsbehoeftig – zowel wat betreft geestelijke en lichamelijke als individuele en maatschappelijke kwalen. Hier komt tot uiting hoe universalistische en particularistische opvattingen in het jodendom heen en weer slingeren. Met het oog op het rijk van God verwerpt Ben-Chorin een persoonlijke Messias die dit rijk op aarde tot stand brengt. Dit rijk wordt door God geschapen, het is dan het rijk van de verlossing, "het is het rijk van het nieuwe hart" ([393). Op de vraag in hoeverre de mens kan bijdragen aan het rijk van God, antwoordt Ben-Chorin als volgt: "De komst van het rijk van God was voor ons altijd in de eerste plaats een geschenk en pas in de tweede plaats een taak."[394] Met dit citaat van Leonhard Ragaz wil Ben-Chorin uitdrukken dat het Gods taak is om de wereld te verlossen en dat het slechts in tweede instantie de taak van de mens is om in deze wereld mee te bouwen aan het rijk van God:[395] "Het joodse bestaan is een tragisch bestaan. Steeds opnieuw beginnen, temidden van het rijk van de zonde, met het bouwen aan het rijk van God

---

389 Dabru Emet, A Jewish Statement on Christians and Christianity. New York Times en Baltimore Sun, 10 september 2000.

390 Zie aldaar.

391 BEN-CHORIN, Die Christus-Frage an den Juden, 17. Ben-Chorin verwijst expliciet naar het feit dat deze gedachte afkomstig is van de gereformeerde theoloog Leonhard Ragaz (1868-1945), wi e vrouw Clara (1874-1957) tot de deelnemers aan de Seelisberg-conferentie van 1947 behoorde.

392 De onverlostheid van de wereld blijft een belangrijk argument tegen Jezus als Messias: "Oorlog en haat, onrecht en onderdrukking, zonde en dood [zijn] ook na het offer van Golgotha" niet verdwenen. In de joodse orthodoxie wordt alleen vastgehouden aan een Messias uit het huis van David. Als aanhanger van het reformistische jodendom legt Ben-Chorin de nadruk op een messiaanse tijd, die hij beschrijft als het rijk van God. Zie BEN-CHORIN, Schalom, Das Judentum der Gegenwart, Meitingen/Freising 1970, 21 e.v.

393 BEN-CHORIN, Die Christus-Frage an den Juden, 31.

394 RAGAZ, Leonhard, geciteerd naar: Ibid.

395 Zie BEN-CHORIN, Die Christus-Frage an den Juden, 31. Ben-Chorin en Ragaz, die sinds 1938 een briefwisseling voerden, zijn het eens over het thema van het rijk van God. Zie:

– zich er terdege van bewust dat alleen een totale verandering van het hart van de mens het rijk kan vestigen – dat wil zeggen: joods leven. [396]

c) "Revolutie van het hart" – Jezus en het chassidisme

Voordat Ben-Chorin in 1967 *Bruder Jesus* publiceerde, bracht hij in het voorwoord bij de reeds genoemde gedichtenbundel *Der Rabbi von Nazareth* (München, 1934) de nieuwtestamentische figuur Jezus in verband met andere personen uit de joodse religieuze geschiedenis. Ben-Chorin deed dit vanuit een religieus-ethisch standpunt en op zijn eigen intuïtief-filosofische wijze. Ondanks alle terechte kritiekpunten lijkt het de moeite waard om het beeld van Jezus als tsaddik in het vroege werk van Ben-Chorin te onderzoeken, omdat hier al veel is gelegd wat later breed en controversieel is besproken, zoals de vraag of Jezus niet ook een chassid was volgens de talmoedische traditie.

In de inleiding tot de gedichtenbundel stelt Ben-Chorin dat Jezus niet kan worden ingedeeld onder de profeten, afvalligen of schriftgeleerden van Israël. In plaats daarvan is Jezus als "Rabbi van Nazareth" de "meest authentieke zoon" van Israël:

> Voor de christenen werd Jezus een god, voor de islam een profeet, alleen zijn eigen volk verwierp zijn meest authentieke zoon. […][397] Zijn plaats is aan de zijde van degenen die de revolutie van het hart in Israël hebben volbracht, aan de zijde van Rabbi Israël Baal Schem en de andere grote leiders van het chassidisme. Daar is de plaats van de rabbi van Nazareth en die van zijn leerlingen die hem "in het vlees hebben gekend".(

Ben-Chorin verbindt Jezus als 'Rabbi van Nazareth' met de centrale figuur van het chassidisme in Polen-Litouwen, Rabbi Israel ben Elieser, genaamd Baal Schem Tov ('Meester van de goede naam'; ca. 1700-1760). Geheel in de traditie van talmoedische debatten tussen rabbijnen uit verschillende eeuwen, die een verrijkende vorm van discursief denken in het jodendom vormen, richt Ben-Chorin zich met zijn vergelijking tussen Jezus en Baal Schem Tov niet op historische feiten, maar op een religieus-ethische houding die hij een 'revolutie van het hart' noemt. Hij vindt deze houding terug in Jezus en in andere figuren uit de geschiedenis van Israël, met name in figuren uit het Oost-Europese jodendom van de 18e/
19e eeuwse vroomheidsbeweging, het chassidisme.[398]

VETTER, Susanne (red.), Wegbereiter des christlich-jüdischen Dialogs: Leonhard Ragaz und Schalom Ben-Chorin. Briefwechsel 1938–1945. Zum 50. Todestag von Leonhard Ragaz am 6 december 1995, Darmstadt 1995. In de stijl van de familiemetafoor tussen christenen en joden ziet Ragaz alleen "[...] een *voortzetting* van wat in Israël is begonnen, en wel als *een voortzetting in dezelfde lijn*. [...] 'Uw rijk kome' – dat is het centrale verzoek van de christenen. Alles wat Jezus zegt en doet draait om dit ene, de heerschappij van God op a , de aard ervan, de komst ervan." RAGAZ, Judentum und Christentum, 21.

396 BEN-CHORIN, Die Christus-Frage an den Juden (De Christusvraag aan de joden), 32.

397 ROSENTHAL, De rabbi van Nazareth, 62.

398 De term chassidisme staat voor onderling onafhankelijke vroomheidsbewegingen in de geschiedenis van het volk Israël. Hiervan kunnen er vijf worden genoemd:

Het uitgangspunt voor Ben-Chorins overwegingen is het feit dat zowel in het chassidisme als in de Jezusbeweging een charismatische figuur centraal staat in een kring van volgelingen en leerlingen. Deze brengt God niet in de eerste plaats dichter bij de gelovigen door middel van de halacha, maar door middel van gelijkenissen, verhalen, wonderen en een leven in navolging van Jezus. De centrale figuur wordt in het chassidisme door de betreffende groep, de chassidim (חסידים/vromen), gezien als een tsaddik (צדיק/rechtvaardige). Ben-Chorin is van mening dat de 'hartstocht' van een tsaddik, dat wil zeggen een Oost-Europese chassidische rabbijn, ook op Jezus van toepassing is. Wanneer Ben-Chorin spreekt over de volgelingen van Jezus als chassidim ([399]), klinkt deze voorstellingswereld bijzonder door. De chassidim worden door een spiritueel leidende figuur, los van de traditionele geleerdheid, naar een leven met God geleid.([400]) Intensieve leergesprekken met zijn kring van leerlingen, die de tsaddik eerder als rondtrekkend prediker effectief had opgebouwd, kenmerken de meester-leerlingrelatie.

Maar wat is het doel van Ben-Chorins religieus-ethische vergelijking van Jezus met die Oost-Europese leiders van de chassidim? Het doorslaggevende antwoord vinden we bij

---

1. De eerste 'chassidim', die rond 175 v. Chr. in 1 Makk 2,29-38 worden genoemd in verband met de Griekse bezetting (Seleuciden) in Judea en vermoedelijk ook in Galilea, en die de voorlopers vormen van de drie hoofdstromingen in het jodendom ten tijde van Jezus: de Farizeeën, de Sadduceeën en de Essenen; 2. de 'Chassidim Rischonim' ten tijde van de Tweede Tempel, die in de rabbijnse literatuur ten onrechte als de 'eerste Chassidim' worden aangeduid; 3. de 'Chaside Aschkenas', de 'vrome mannen van Duitsland', die in de 12e/13e eeuw in de middeleeuwse centra van het joodse leven in Regensburg, Speyer, Worms en Mainz leefden, bekend stonden om hun ascese en tijdens de kruistochten de marteldood stierven ('Kiddusch ha-Schem' – 'Heiliging van de Naam'); 4. de 'Chassi-dim', die in de 18e/19e eeuw in Oost-Europa ontstonden als een opwekkings- en hervormingsbeweging in de schaduw van de Verlichting; 5 . verschillende chassidische gemeenschappen die tegenwoordig in Amerika, Europa en Israël leven, waaronder de Chabad-beweging van de 'Lubawitscher Rebbe' of de Satmar-beweging, bekend geworden door de autobiografische roman *Unorthodox* van Debora Feldmann. Zie BECKER, Michael, Wunder und Wundertäter im frührabbinischen Judentum: Studien zum Phänomen und seiner Überlieferung im Horizont von Magie und Dämonismus, Tübingen 2002 (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. R. 2 144), 372 (noot 425).; KRUPP, Michael, Jesus und die galiläischen Chassidim, Jeruzalem/Tübingen 2014, 9f.; FELDMAN, Deborah, Unorthodox: The Scandalous Rejection of my Hasidic Roots, New York 2012; TALABARDON, Su- sanne, Chassidismus, Tübingen 2016 (= Jüdische Studien 2).

399 Zie BEN-CHORIN, Bruder Jesus, 128.

400 Baal Schem Tov schreef ook beschermingsamuletten tegen ziekten en demonen. Hij dankte de toestroom van rondtrekkende leerlingen vooral aan zijn eenvoudige verhalen, die in contrast stonden met de talmoedische geleerdheid van de rabbijnen. De talmudgeleerden van zijn tijd, de zogenaamde Mitnagdim (afwijzers), verwierpen de chassidim met hun uitgesproken geloof in wonderen en hun extatische vroomheid. De bekendste van de Mitnagdim en daarmee tegenstander van de chassidim was Eliezer Zalman (1720-1797), de Gaon van Wilna (de wijze van Vilnius). Zie HAIM HILLEL, Ben-Sasson/RUBINSTEIN, Avraham, art. Israel ben Eliezer Ba'al Shem Tov, in: EJ 10 (([2]) 2007), 743–748.

Ben-Chorins leraar Martin Buber (1878–1965).[401] De houding van de 'revolutie van het hart' uit Bubers geschrift *Mein Weg zum Chassidismus* (1918) kan in één zin worden samengevat:

> God is in elk ding te zien en door elke zuivere daad te bereiken.[402]

In de chassidische leer vindt Buber de 'grootsheid van het eenvoudige leven, de heilzame omgang met de wereld, de geleefde gemeenschap en het charismatische leiderschap'.[403] De chassidische leer is voor Buber de voltooiing van het jodendom; Ben-Chorin sluit aan bij deze denkwereld en vindt deze ook in Jezus verwezenlijkt.

De verandering van mannen die voorheen een traditioneel religieus leven leidden en zich vervolgens tot het chassidische leven wendden, begint met een bekering, de ervaring van een 'onverklaarbare verandering van hart' [404] en de daaropvolgende intense band met de tsaddik. [405]

Centraal in de spirituele leer staat de 'Dvekut' (דבקות), een 'trouw' die tot uiting komt in een diepe subjectieve verbondenheid met God. Voor de chassidim en hun spirituele leiders was de traditionele geleerdheid, die leidde tot de juiste interpretatie van de halacha, niet langer doorslaggevend. De 'Dve-kut' verving daarmee de studie van de Talmoed en de Thora, 'het woord van God, dat voor eens en altijd vaststaat', kreeg door het chassidisme een nieuw interpretatiekader. ([406])De tsaddikim eisten echter niet simpelweg oude joodse rituelen en tradities

---

401 Ben-Chorin beschrijft zijn decennialange ontmoetingen met Buber in zijn boek *Zwiesprache mit Martin Buber* (1966). Door zijn interpretatie bracht Buber de verhalen en leefwerelden van de joodse chassidim in Oost-Europa onder de aandacht van een breed Duitstalig publiek. Buber is het vroege aanknopingspunt voor Ben-Chorins betoog over een "Revolutie van het hart". Talrijke publicaties zoals *De geschiedenis van Rabbi Nachmann* (1906), *De legende van Baalschem* (1907), *De grote Maggid en zijn opvolgers* (1921), *Het verborgen licht* (1924), *Die chassidischen Bücher (*1928) of *Die Erzählungen der Chassidim,* dat tijdens de Shoah vanaf 1938 ontstond en eerst in 1946 in het Hebreeuws en in 1949 in het Duits werd gepubliceerd, kende en waardeerde Ben-Chorin. Omgekeerd maakte Ben-Chorins eerste boek *Die Seltsame Gemeinde – ein Legendenbuch (*1931), dat was geïnspireerd op de chassidische legendes van Buber, geen indruk op hem. Zie LENZEN, Verena, Einleitung, in: BEN-CHORIN, Schalom, Zwiesprache mit Martin Buber, Gütersloh 2004 (= Werke/ Schalom Ben-Chorin. Uitgegeven en ingeleid door Verena Lenzen in samenwerking met Avital Ben- Chorin; deel 3), XI–XXV, hier: XV en 1.

402 BUBER, Martin, Schriften zum Chassidismus, München 1963 (= Werke/Martin Buber Bd. 3).

403 LENZEN, Verena, Inleiding in: BEN-CHORIN, Zwiesprache mit Martin Buber, XV.

404 KATZ, Jacob, Tradition und Krise: Der Weg der jüdischen Gesellschaft in die Moderne, uit het , uit het Engels vertaald door Christian Wiese. Met een voorwoord van Michael Brenner, München 2002, 244.

405 V o o r al de joodse feesten, in het bijzonder de sabbat, zijn van traditionele feestdagen met het gezin veranderd in chassidische feestdagen met de tsaddik. De religieuze band van de chassid met de tsaddik is soms hechter dan die met zijn eigen familie. Zie aldaar.

406 SCHOLEM, Gershom, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Frankfurt a. M. 1980, 366. In tegenstelling tot de traditionele gemeenschappen, waar de studie van de Thora door mannen nog steeds in de yeshiva werd voortgezet, concentreerde het religieuze dagelijkse leven van de chassidim zich minder rond het gezin dan rond de tsaddik. Zie KATZ, Tradition und Krise, 235, 240.

op te geven, maar hun doel was om het individu naar een spirituele gemeenschap met God te leiden. Geboden die dit doel niet dienden, werden als achterhaald beschouwd. Zo werd een individualisering van het persoonlijke geloofsleven bevorderd.

Ben-Chorins vergelijking tussen Jezus en een Oost-Europese tsaddik uit de 18e eeuw laat de volgende overeenkomsten zien: een sterke band van de kring van volgelingen/aanhangers met de leider, een weinig formalistisch gereguleerde vroomheid, een ondergeschikte halacha en een voorrang voor de hagada, een uitgesproken geloof in wonderen en een bijzondere nabijheid van God. De mannenwereld van de chassidim komt echter niet overeen met de houding van Jezus ten opzichte van vrouwen en hun rol in de evangeliën. Ben-Chorin benadrukt in dit verband Maria Magdalena, Johanna en Susanna, die de beweging rond Jezus vergezelden (vgl. Lk 8,1–3).([407])

Ben-Chorins intuïtieve benadering van Jezus als tsaddik zou decennia later door de Oxfordse godsdiensthistoricus en judaïst Géza Vermes [408] in *Jesus the Jew* (1973) worden overgenomen in een historische discussie. Hij onderstreept het beeld van Jezus als chassid en ziet als aanknopingspunt – net als Ben-Chorin – overeenkomsten in de religieus-ethische leer, maar kiest als tegenhanger van de vergelijking niet het Oost-Europese chassidisme van de 18e eeuw, maar de chassidim uit de tijd van de Tweede Tempel, een groep die Ben-Chorin wel kende, maar vanwege het nog ontbreken van historisch onderzoek niet kon plaatsen.[409] Jezus als 'Galileese chassid' [410] was voor Vermes de sleutel waarmee hij het optreden en het werk van Jezus interpreteerde. [411]

In gedetailleerde bronstudies werkt Vermes uit dat de rabbijnse literatuur zeker charismatische joodse wonderdoeners kende, aan wie een bijzondere kwaliteit van godszoonschap werd toegeschreven. [412] Tot hen behoren figuren

---

407 Zie met name het hoofdstuk "Jesus und die Frauen" in: BEN-CHORIN, Bruder Jesus, 83-90.

408 Vermes is de zoon van Hongaarse joden die zich tot het katholicisme bekeerden; hijzelf was katholiek priester totdat hij de kerk verliet en zijn joodse identiteit herontdekte.

409 Zie BEN-CHORIN, Bruder Jesus, 14.

410 VERMES, Jezus de Jood, 71.

411 De chassidim ten tijde van de Tweede Tempel worden door Vermes gezien als een herinnering aan de rabbijnse literatuur. Zie VERMES, Géza, Vom Jesus der Geschichte zum Christus des Dogmas = Christian Beginnings. From Nazareth to Nicaea, AD 30-325: uit het Engels vertaald door Claus-Jürgen Thornton, Berlijn 2016 (Engels 2012), 17–51; zie ook DEZELFDE, Jesus der Jude, 64–66. – In de nieuwtestamentische wetenschap bestaat echter een grote scepsis ten aanzien van traditionele verwijzingen naar rabbijnse bronnen, op basis waarvan Vermes Jezus als chassid bestempelt. Door de verwijzing naar rabbijnse teksten worden echter analogieën en verschillen met de Jezus-traditie zichtbaar, die door de studies van Vermes niet meer weg te denken zijn uit de nieuwtestamentische wetenschap, met name de verwijzingen naar joodse 'wonderdoeners' in de vroegrabbijnse traditie, zoals Choni de cirkeltekenaar (en zijn kleinzonen) en Chanina ben Dosa. Beiden staan bekend om hun regenwonderen en doen daarmee denken aan de profeet Elia. Zie BE-CKER, Wunder und Wundertäter im frührabbinischen Judentum, 290–378, 417–442, zie , met name 294–298.

412 Zie VERMES , Vom Jesus der Geschichte zum Christus des Dogmas, 39–51.

zoals Choni de cirkeltekenaar [413] en Chanina ben Dosa [414]. Centraal hierbij staat, met het oog op de vergelijking met Jezus, het feit dat ook deze figuren kunnen worden gesitueerd in het spectrum van het farizeïsme van de Tweede Tempel [(415)], maar zich – ver-

---

413 Choni leefde in het Palestina van de 1e eeuw v.Chr. en wordt in de talmoedische traditie beschouwd als de eerste bij naam bekende chassid. In de oudste schriftelijke overlevering, bij Josephus Flavius (Ant. 14.22–44), wordt hij geïdentificeerd met de naam Onias en beschreven als "een rechtvaardig en God welgevallig man" (14.22), die in een conflict tussen de Hasmoneese hogepriesters Aristobulus II en Hyrcanus II geen partij koos en daarom volgens Josephus door de woedende menigte werd gedood. De hogepriesters waren broers en hun strijd om de macht wordt gedateerd op 67-63 v. Chr. Hier een voorbeeld van Choni's vertrouwen in God: "Hij tekende een cirkel en ging in het midden staan. Hij sprak tot Hem: HEER van de wereld, uw zonen hebben hun gezicht van mij afgewend, want ik ben als een huiszoon voor u. Ik zweer bij uw grote naam dat ik hier niet weg zal gaan, totdat u het over uw zonen laat regenen. Toen begon het te regenen [...]." (mTaan 3,8) geciteerd naar: KRUPP, Jezus en de Galileese chassidim, 47. De brutale eisende manier waarop Choni God om regen vraagt, is te vergelijken met de gelijkenissen van Jezus over de smekende weduwe (Lc 18,1-8) en de smekende vriend (Lc 11,5-13). Zie aldaar, 59. – Voor een nauwkeurigere tekstanalyse van mTaan 3,8 in verband met parallelle tradities (tTaan 2,13 resp. 3,1) zie BECKER, Wunder und Wundertäter im frührabbinischen Judentum, 298–304; Chanina wordt bovendien, net als Jezus, beschreven als een nieuwe Elia, voor wie God de toekomstige wereld heeft geschapen (bBer 61b). Zie VERMES, Vom Jesus der Geschichte zum Christus des Dogmas, 39–41.

414 Chanina ben Dosa leefde in de 1e eeuw na Christus. Hij behoort tot de eerste generatie Tannaïm. Hij was een leerling van Jochanan ben Sakkai, stichter van het leerhuis in Javne. Hier is een voorbeeld van Chanina's vertrouwen in God: "Rav Jehuda zei in naam van Rav: Elke dag klinkt er een stem uit de hemel die zegt: De hele wereld wordt gevoed door mijn zoon Chanina, en Chanina, mijn zoon, heeft genoeg aan één peul van een johannesbroodboom van de ene sabbatavond tot de andere." (bTaan 24b) geciteerd naar: KRUPP, Jezus en de Galileese chassidim, 66. – Chanina wordt bovendien, net als Jezus, beschreven als een nieuwe Elia, voor wie God de toekomstige wereld heeft geschapen (bBer 61b). Vgl. VERMES, Van de Jezus van de geschiedenis tot de Christus van het dogma, 42–49. – Verder staat in de Misjna over Chanina dat met hem de "mannen van daad" (mSot 9,15) ((אנשי מעשהzijn uitgestorven. Hoe deze groep zich verhoudt tot de chassidim of zelfs identiek aan hen zou kunnen zijn, is wetenschappelijk niet opgehelderd. De interpretaties van 'mannen van daad' variëren van 'wonderdoeners' tot 'vrome weldoeners'. Zie voor een discussie hierover: BE-CKER, Wunder und Wundertäter im frührabbinischen Judentum, 368–375; 290-378, 417-442, zie met name 294-298; KAPLAN, Zvi, Art. Ḥanina ben Dosa, in: EJ 8 ((2) 2007), 323.

415 Volgens Vermes zijn de chassidim "binnen het in wezen op de wet georiënteerde als een minder formele stroming van vroomheid, die zich verbond met de profeten en zich door hen, de invloedrijke spreekbuizen van God, liet inspireren. Charismatische heilige mannen hielden hen [sc. de vroomheidsstroming] levend tot in het tijdperk van de rabbijnen." VERMES, Vom Jesus der Geschichte zum Christus des Dogmas, 12, zie ook: 17–51. – De chassidim wekten enerzijds wantrouwen omdat ze de farizeïsche/rabbijnse halacha minder strikt volgden en anderzijds individuele ethische beslissingen namen. Zonder dat er sprake is van een eigen vroomheidsstroming in het antieke jodendom, behoren de chassidim "ongetwijfeld tot de groep van de Farizeeën, die ook het dichtst bij Jezus stond." KRUPP, Jezus en de Galileese chassidim, 13. Günter Stemberger gaat ervan uit dat

net als Jezus – voor het zich als normatief ontwikkelende jodendom als levens- en geloofsvoorbeelden zijn uitgesloten. [416] De overeenkomsten gaan echter verder dan het verrichten van wonderen en de afwijzing daarvan; ze hebben ook betrekking op het behoren tot de eenvoudige bevolking van Galilea en een vergelijkbaar ideaal van armoede. Er is een significant verschil in het begrip van wat het zoonschap van God betekent. Volgens Vermes en gezien de rabbijnse interpretatie van de bronnen is het godzoonschap van Chanina en Choni geen goddelijk zoonschap, maar drukt het een innige nabijheid tot God uit die die van een godvrezende jood overstijgt. Zo wordt Choni aangeduid als 'huiszoon' van God, aan wie God geen verzoek kan weigeren, en roept God vanuit de hemel tot Chanina dat hij de zoon is omwille van wie hij de wereld voedt. ([417])

Hoe zit het naast het godzoonschap met andere kenmerken die in het algemeen met de chassidim en Jezus worden geassocieerd? Een geloof in wonderen is niet alleen aanwezig bij de vroege ontvangers van de teksten, maar in het algemeen in die tijd en niets bijzonders. Maar vertrouwen op een wonder, zoals de chassidim doen en daarmee hun bijzondere nabijheid tot God uitdrukken, is verboden door het 'normatieve' jodendom van die tijd, of beter gezegd, door het rabbijnse jodendom. ([418])Vermes merkt hierover op:

> God geneest, niet de vrome biddende. Maar dat is een nuchtere, moderne kijk op de dingen. In de ogen van de tijdgenoten van Choni of Chanina gebeurde het wonder – of het nu regen was of genezing – door zijn woorden. [419]

Het resultaat is dat Vermes "de opkomst van het christendom" zonder de verbinding met dit charismatische jodendom uit de late periode van de Tweede Tempel
""[420]niet begrijpen.

Het thematisch opgenomen spoor, waarin Jezus als een chassid verschijnt, moet eindigen met een korte opsomming van de belangrijkste overeenkomsten en verschillen tussen de chassidim uit de tijd van de Tweede Tempel en Jezus in het licht van het huidige onderzoek. Naast de genoemde sociale achtergrond van de chassidim en Jezus als eenvoudige bevolking van Galilea en het vergelijkbare ideaal van armoede, gelden voor hen de volgende overeenkomsten: wonderbaarlijke krachten, beschikking over de natuur (regen of het kalmeren van het meer) en het uitdrijven van demonen. Er is geen sprake van vergeving van zonden door de chassidim, bovendien hebben de chassidim zich niet als Messias bekendgemaakt, deze aanspraak of belofte komt alleen bij Jezus voor, aldus de consensus onder onderzoekers volgens Michael Krupp. Weliswaar is er ook Rabbi Akiva, die Bar Kochba tot Messias uitriep, maar in de rabbijnse bronnen is niets te vinden over een Messias Jezus. Jezus

---

Chanina ben Dosa was geen farizeeër of rabbi, hij beschrijft hem als een charismatisch persoon, wonderdoener en genezer. Zie STEMBERGER, Einleitung in Talmud und Midrasch, 78.

416 Zie aldaar, 15.

417 Zie mTaan 3,8; bTaan 24b;

418 Zie: bTaan 20b.

419 VERMES, Vom Jesus der Geschichte zum Christus des Dogmas, 45.

420 Ibid., 51; zie DERS., Jezus de Jood. Een historicus leest de evangeliën, met name 64–66.

verscheen, toen de rabbijnse literatuur werd opgeschreven, eerder in tegenstelling tot zijn volk en veeleer als de geloofsfiguur van een nieuwe religie die zich al had gevestigd. [421] Naast de genoemde verschillen tussen Jezus en de chassidim is er nog een essentieel bronnenprobleem, dat Vermes omschrijft als een in de rabbijnse literatuur getuigde 'reminiscentie van de chassidim'. Deze herinnering aan de chassidische beweging, die teruggaat tot de prechristelijke tijd, is volgens Michael Becker echter, zoals hij aantoont door een grondige reconstructie van de traditie aan de hand van de tekstbronnen, een

> fictie – die gedeeltelijk wordt ondersteund door de rabbijnse teksten zelf [...]. Dit betekent niet dat een dergelijke beweging niet heeft bestaan, maar alleen dat Ḥoni en Ḥanina niet als voorbeelden van echte Ḥasidim kunnen worden beschouwd; zij werden pas later aan dit interpretatieschema aangepast. [422]

Volgens Michael Becker blijven Choni en Chanina "[423]charismatische solitairen"die zich in hun pre-rabbijnse gelijkenis toch te veel onderscheiden van een chassidische beweging binnen het rabbijnse jodendom. Ze zijn voorbeelden van charismatische individuen in de pre-rabbijnse tijd. Becker laat op tekstkritische wijze zien hoe Choni en Chanina in de rabbijnse traditieliteratuur tot chassidim werden gemaakt ([424).

Voor deze zijdelingse blik op Choni en Chanina met verwijzingen naar Jezus acht ik het niet van belang of Choni en Chanina volgens de talmoedische traditie chassidim waren of dat ze beter als 'wonderbaarlijke' charismatici kunnen worden aangeduid.[425]

Het ging erom te laten zien welke bijzonder hechte band met God beiden als zonen van God hebben, die zichtbaar overeenkomt met de traditie van Jezus. Daarnaast komt de
De 'wonderen' van Choni en Chanina als een binnen-joods denk- en interpretatiepatroon, waarop de Jezus-traditie kon voortbouwen en daarmee ook Jezus' 'wonderen' niet vooraf door de eerste generatie christenen verkeerd begrepen hoefden te worden, omdat er eenvoudigweg een nieuwe vorm van hedendaags jodendom ontstond. Het charismatische concept van volmacht in de 'wonderbaarlijke daden' raakt bij Jezus aan de vraag naar het ontstaan van een vroege christologie, die zich bij de twee 'wonderdoeners' niet stelt. Een belangrijk verschil met Jezus is het eschatologische begrip, waarbij hij de nabijheid van het koninkrijk van God aankondigt en deze anderzijds in zijn 'wonderen' realiseert. ([426)

---

421 Zie KRUPP, Jezus en de Galileese chassidim, 13, 16–18, 61, 104–108.

422 BECKER, Wonderen en wonderdoeners in het vroegrabbijnse jodendom, 378.

423 Ibid.

424 Voor een diepgaande bespreking zie: Ibid., 290–378.

425 In navolging van Vermes probeert vooral Shmuel Safrai (1919-2003) een chassidische beweging te reconstrueren, waarin hij Jezus opnam vanwege de vestiging van de Chassi-dim in Galilea, vanwege de overeenkomsten in het ideaal van armoede, de nadruk op daden boven de studie van de Thora en de betrokkenheid van vrouwen in de context van de chassidische beweging. Zie SAFRAI, Shmuel, Teaching of Pietists in Mish naic Literature, in: JJS 16/1-2 (1965), 15–33 [DOI: 10.18647/516/JJS-1965].

426 BECKER, Wunder und Wundertäter im frührabbinischen Judentum, 439, 442.

Via Ben-Chorins intuïtieve benadering van Jezus tot de tsaddikiem van het Oost-Europese chassidisme, die zich verenigd door de 'revolutie van het hart' in een bijzondere nabijheid tot God waanden, leidde Vermes' 'Galilese chassid' Jezus tot de nauwe relatie met God van Choni de cirkeltekenaar en de wonderdoener Chanina ben Dosa. Deze relaties met God zijn weinig gebaseerd op religieuze voorschriften. Ben-Chorin onderzoekt in *Bruder Jesus* eerst een joodse kijk op de figuur Jezus binnen de joodse stromingen in Palestina. Aan het einde staat het oordeel over een Jezus die uiteindelijk faalde in zijn relatie met God, maar die voor Ben-Chorin ook na de Shoah een joodse identificatiefiguur blijft. Ben-Chorins beeld van Jezus is losgekoppeld van kerkelijke dogma's. Hij identificeert zich niet met een triomferende Christus, maar met een mislukte Jezus. Dit komt omdat Jezus, net als de chassidim, een revolutionair van de harten van Israël is, die hen niet voor zich wint door intellectuele studie van de Thora, maar door een religieus-ethische leer.

d) Een joodse kijk op de figuur Jezus

Ben-Chorin schrijft op overtuigende wijze: "Jezus is de eeuwige broeder, niet alleen de broeder van de mensheid, maar mijn *joodse* broeder" [427]. De focus van Ben-Chorin *op Jezus als broeder* ligt op het joodse karakter van Jezus, dat tegelijkertijd zijn menselijkheid benadrukt, of, nog scherper, "alleen" zijn menselijkheid vastlegt in een duidelijke afbakening van elke vorm van christologie. Van een joodse Jezus als "ware God [...] kan in het hele Nieuwe Testament geen sprake zijn [...]."([428]) Ben-Chorin neemt een "*joods* binnenperspectief" [429]in, waarin Christus noch als een tweede persoon van de Drie-eenheid, noch als de enige rechtvaardige bestaat. Volgens Ben-Chorin kan geen enkel persoon namens de zonden van de mensheid voor God verschijnen als offer voor verlossing. Deze verzoeningsgedachte, die op een individu is gebaseerd, diskwalificeert Jezus vanuit joods perspectief: "Hier wordt Jezus van zijn lichamelijkheid ontdaan, [...] de *Jood Jezus,* deze oorspronkelijke en enige Jood, [wordt] niet realistisch gezien, voor wie een plaatsvervanging in het geloof volkomen vreemd was."[430] Ben-Chorin ziet een procesmatige ontwikkeling in de christologie, die "de menselijke kant van Jezus steeds meer opofferde aan zijn 'goddelijke natuur' [...]" [431]. Hij onderwerpt dit proces van een in de loop van eeuwen gegroeide, uitgewerkte christologie aan een radicale ommekeer door Jezus te zuiveren van de "overbeschildering van de christelijke iconologie"([432]). Zo komt hij tot de joodse gestalte van Jezus, die hij vervolgens beschrijft in de context van de opvattingen van het hedendaagse Palestijnse jodendom.

---

427 BEN-CHORIN, Broeder Jezus, 4.
428 Ibid., 45.
429 Ibid., 5.
430 Ibid.
431 Zie aldaar.
432 Zie ibid.

De goddelijkheid van Jezus kan niet worden bewezen met puur historische methoden: noch vanuit een joods-wetenschappelijk, noch vanuit een christelijk-wetenschappelijk perspectief, aangezien de methode altijd dezelfde is. [433]Voor Ben-Chorin is Jezus evenmin Messias of profeet. Ook al laat Jezus een messiaanse missie doorschemeren, deze blijft echter verborgen in een *'messiasgeheim* van Jezus' ([434]); hij verbiedt zijn volgelingen om messiaanse toespelingen te maken. Voor Ben-Chorin is Jezus slechts de

> De menszoon in de zin van de mens bij uitstek. […] De vragende Jezus is onze broeder, niet de verheven Christus die het menselijke domein heeft ingeruild voor de hoogten en diepten van de mythe. [435]

Hoewel de discipelen volgens Ben-Chorin Jezus als Messias verkondigden, is het voor hem spreken over Jezus als Messias een "kerygmatische correctie van latere hand" [(436)]. Volgens Ben-Chorin ontbreken bij Jezus de typische uitdrukkingen van profetische taal, zoals "zo zegt de Heer", die aangeven dat hij in naam van God spreekt; de boodschapper treedt hier volledig achter de afzender van de boodschap. Jezus is echter juist geen loutere overbrenger van goddelijke waarheden, geen profeet, maar hij spreekt uit "eigen gezag, zonder Gods uitspraken door te geven en te verkondigen".[437] Ook verwijzingen naar het voor profetie typische zienerschap – visioenen zoals bij Jesaja, Jeremia of Ezechiël – ontbreken bij Jezus. Weliswaar wekt hij, net als de profeten Elia en Elisa, doden tot leven, maar terwijl zij baden, beveelt Jezus de dode Lazarus, de jongeling van Nain of de dochter van Jairus op te staan; opnieuw uit eigen macht en niet omdat God hem dat opdraagt. ([438]) Ben-Chorin interpreteert het tot leven wekken van doden en wonderverhalen als een getuigenis van Jezus' "onuitwisbare indruk" die hij op de

---

433 «[…] dat [Jezus] werkelijk als mens God *was* en dit in gelijkenissen verhulde, maar toch steeds duidelijker liet zien, gaat de mogelijkheden van de historische methode te boven. Omgekeerd – wanneer men vanuit deze geloofsovertuiging de teksten leest met een historische methode en met een innerlijke openheid voor iets groters, gaan ze open en wordt een weg en een gestalte zichtbaar die geloofwaardig zijn." RATZINGER, Jo-seph/Benedikt XVI., Jezus van Nazareth: Eerste deel. Van de doop in de Jordaan tot de transfiguratie, Freiburg i. Br. ([1]) 2007, 21f. Ratzingers boek, en met name de manier waarop hij historische methodologie en 'innerlijke openheid voor iets groters' met elkaar in verband brengt, leidde tot een brede controverse die tot doel had een meer genuanceerd beeld van Jezus te bespreken. Zie HÄRING, Hermann (red.), "Jesus von Nazareth" in der wissenschaftlichen Diskussion, Wenen/Berlijn/Münster 2008 (= Wissenschaftliche Paperbacks 30); HÄRING, Hermann (red.), Der Jesus des Papstes: Passion, Tod und Auferstehung im Disput, Berlijn/Münster 2011 (= Wissenschaftliche Paperbacks 31); SÖDING, Thomas (red.), Das Jesus-Buch des Papstes: Die Antwort der Neutestamentler, Freiburg i. Br./Basel/Wenen 2007; TÜCK, Jan-Heiner (red.), Annäherungen an "Jesus von Nazareth": Das Buch des Papstes in der Diskussion, Ostfil dern 2007.

434 BEN-CHORIN, Broeder Jezus, 7.

435 Ibid., 97.

436 Ibid., 7.

437 Ibid.

438 Zie ibid., 7f.

bevolking achterliet. Jezus treedt op als genezer in een tijd waarin het heilige en het genezende nog niet van elkaar gescheiden waren. [439] De vraag in hoeverre Jezus een leraar was, bekijkt Ben-Chorin vanuit het perspectief van de twee grote farizeïsche scholen van zijn tijd: die van Hillel en Scham-mai. Beide zijn gekenmerkt door de halachische interpretatie van de Thora. De laatste vertegenwoordigt een striktere interpretatie, terwijl de school van Hillel "een mildere interpretatie aanhing".[440] In tegenstelling tot Joseph Klausner en later ook David Flusser, schaart Ben-Chorin Jezus niet onder de school van Hillel. Voor Ben-Chorin past hij echter ook niet in de school van Schammai. Jezus is deels mild zoals Hillel en deels strenger dan Schammai.([441]Daarom gaat Ben-Chorin uit van een "derde autoriteit" naast de twee genoemde scholen, die wordt gekenmerkt door de "[443]*Verinnerlijking van de wet*, waarbij *liefde* het doorslaggevende en drijvende element vormt" [442] en centraal staat in de toepassing van naastenliefde. De belangrijkste doelgroep van deze boodschap van liefde waren de armen, de vermoeiden, de verdrukten, kortom: de buitenstaanders van de samenleving.

Hoewel hij Jezus als een derde autoriteit naast de scholen van Hillel en Shammaï noemt, weigert Ben-Chorin hem net als deze als leraar te beschouwen [444].Hij ziet Jezus weliswaar in de "lijn van de wetgeleerden van zijn tijd", de zogenaamde Tannaïm [445], die door uitleg van de Thora en door gelijkenissen onderwezen. Een leerling-leraarrelatie, zoals bijvoorbeeld bij Paulus, die soms wordt beschouwd als een leerling van Rabban Gamaliel I, ontbrak echter bij Jezus. Daaruit concludeert Ben-Chorin dat Jezus "geen Tamid Chacham, geen geleerde leerling" ([446]kan zijn geweest, zonder hem echter uitstekende kennis van zijn (deels onorthodoxe) interpretatie van de Hebreeuwse Bijbel te ontzeggen. Zonder een leerling-leraarrelatie is een gezaghebbende leer in de joodse traditie ondenkbaar.

---

439 Zie aldaar, 37-39.

440 Zie ibid., 8.

441 Hillel en Jezus worden bijvoorbeeld verbonden door de Gouden Regel, terwijl van Schammai wordt verteld dat hij een niet-Jood die de leer van het jodendom wilde leren, uit zijn huis heeft verdreven. Zie BEN-CHORIN, Bruder Jesus, 8f. – Over het verband tussen Hillel, Schammai en Jezus, zie ook: DELITZSCH, Franz, Jesus und Hillel mit Rücksicht auf Renan und Geiger, Erlangen ([3]) 1879; VERMES, Vom Jesus der Geschichte zum Christus des Dogmas, 78; STEMBERGER, Einleitung in Talmud und Midrasch, 75f; KRUPP, Michael, Hillel us und Jesus, Tübingen 2013.

442 BEN-CHORIN, Broeder Jezus, 8.

443 Zie BEN-CHORIN, Theologia Judaica, 22.

444 Ben-Chorin is een tegenstander van deze opvatting wanneer hij zegt dat Jezus "als het ware de e school van Jezus, Beth-Midrasch Jeschu" stichtte. Zie BEN-CHORIN, Bruder Jesus, 45.

445 Klausner identificeert Jezus niet als Tannait, maar hij vermeldt dat de eerste tannaitische generatie na de verwoesting van de tempel Jezus "volledig" als Jood beschouwde, zelfs als hij werd gezien als een "goddeloze in Israël" die "in alle opzichten een zoon van het volk van Israël" bleef. Zie KLAUSNER, Jezus van Nazareth, 56.

446 BEN-CHORIN, Bruder Jesus, 9.

Maar dat is ondenkbaar. Er bestaan zelfs talmoedische legendes[447] die Jezus afschilderen als leerling van de leraar Jehoschua Ben-Perachja. Volgens de legende ontstond er een breuk tussen Jezus en zijn leraar omdat Jezus zich aan magie wijdde.([448] Ben-Chorin vond het belangrijk om de christelijke lezers van zijn Jezus-monografie deze doorgaans onbekende, apologetische en deels ook polemische verhalen over Jezus niet te onthouden.

De figuur Jezus komt in de traktaten Sanhedrin en Sota voor als een secundair vermeld naam in een verhaal dat in zijn oorsprong dateert uit de tijd van de Hasmoneese koning Alexander Jannai, dus ruim 100 jaar voor de geboorte van Jezus.[449] De Jezusfiguur in het verhaal wordt afgeschilderd als een frivole leerling wiens gedrag zijn leraar ertoe brengt hem uit zijn gemeenschap te verstoten, waarna de Jezusfiguur zich tot een Egyptische baksteencultus wendt. Deze afgoderij is uiteindelijk het centrale thema van dit Jezusverhaal. [450]

Dit verhaal kan dus niet dienen als bewijs dat Jezus van Nazareth in een leerlingrelatie leefde. Maar hoe valt dan zijn kennis van de Thora te verklaren? Volgens Ben-Chorin beschikte Jezus over een uitzonderlijk autodidactisch vermogen, dat hij waarschijnlijk in Nazareth had verworven, zodat hij zelfs op het intellectuele niveau van de schriftgeleerden met hen in discussie kon gaan. Als zijn voorbeeld of geestelijk mentor moet "zijn geestelijke vader, [...] Johannes de Doper" ([451]worden genoemd. Van hem zou hij de doop als motief voor bekering/boetedoening hebben overgenomen. Dit wordt weergegeven door het ethisch-joodse centrale begrip thesjoeba ((תשובה, dat zowel "bekering" als "antwoord" kan betekenen en een belangrijk begrip werd voor de rabbijnen: "De poorten van de bekering staan altijd open, en een uur van volledige bekering is beter dan het leven in de toekomstige wereld."([45] [2]

Ben-Chorin stelt ook de vraag tot welke religieus-politieke groepering Jezus in zijn tijd behoorde. In navolging van Leo Baeck, Joseph Klausner en het exegetisch-nieuwtestamentisch onderzoek van zijn tijd is het niet verwonderlijk dat ook hij Jezus tot de groep van de Farizeeën rekent, "weliswaar tot een innerlijke oppositie binnen

---

447 Ben-Chorin verwijst naar bSota, 47a, bSan 107b en jHag 2,2; vgl. KLAUSNER, Jezus van Nazareth, 25f.

448 Zie BEN-CHORIN, Bruder Jesus, 9f.

449 bSanh 107b en bSot 47a: zie voor een meer gedetailleerde bespreking de passage Sanhe-drin en de opmerkingen over de Bavli-handschriften en hun censuur: SCHÄFER, Jesus im Talmud, 70 e.v., 268–270.

450 Schäfer laat zien dat pas in de laatste redactionele bewerking van het traktaat Sanhedrin 'Jezus van Nazareth' in de meeste handschriften de naam wordt genoemd. Bovendien bevat het een zelfkritiek op de joodse omgang met Jezus, omdat de gerespecteerde leraar Jeho-schua ben Perachja verantwoordelijk is voor het ontstaan van het christendom; hij had als leraar Jezus van afgoderij moeten weerhouden. Voor een gedetailleerde bespreking zie: Ibid., 69–82; 278f. – Joseph Klausner schreef hierover al: "Jezus als aanbidder van een baksteen – niets kan absurder zijn! En Jezus als leerling van Jehoschua ben Perachja en tijdgenoot van Simon ben Schetach en koning Jannaj, [...] is er in de joodse geschiedenis een grotere historische onmogelijkheid ?" KLAUSNER, Jezus van Nazareth, 28.

451 BEN-CHORIN, Bruder Jesus, 23.

452 Ibid., 32.

deze grootste groep«[453] van het hedendaagse jodendom. Als Jezus kritiek uitte op de Farizeeën, dan was dat op de »gekleurde Farizeeën«, waarvoor de Talmoed (bSot 22b) waarschuwt, »omdat zij zich voordoen als *schijnheilige moralisten*, uiterlijk ijverig zijn en innerlijk een losbandig leven leiden«[454.]Ben-Chorin beschrijft, net als Klausner, de Farizeeën als een veelzijdige groepering volgens de traditie van de Jeruzalemse Talmoed i n zeven types[455], maar in Ben-Chorins beschrijving komt zijn afwijzende houding ten opzichte van de joodse orthodoxie van zijn tijd naar voren, waarop hij de eeuwenoude christelijke vooroordelen tegen de Farizeeën projecteert:

> In de realiteit en problematiek van de hedendaagse joodse orthodoxie kunnen we de Farizeeën uit het Nieuwe Testament als in een spiegel herkennen. Diepe ernst, onvoorwaardelijke toewijding aan de wet van God en minutieuze plichtsgetrouwheid jegens deze wet kenmerken de kleinkinderen van de Farizeeën nog steeds. Aan de andere kant zien we bij hen het gevaar van een degeneratie, waarover het Nieuwe Testament bijna uitsluitend spreekt. Deze degeneratie bestaat erin dat de gelovige wordt ingesnoerd in een pantser van 613 geboden en verboden, zodat de beweging van het levende geloof vaak niet meer de nodige ruimte krijgt. De wereld van de Farizeeën en de wereld van de hedendaagse joodse orthodoxie is een gesloten systeem dat door een waterdichte logica naadloos in elkaar past. ([456])

Ben-Chorin veroordeelt helaas de op zich veelzijdige groep orthodoxe joden van zijn tijd; hoewel hij eerder het uniforme beeld van de Farizeeën in het Nieuwe Testament doorbrak, vereenvoudigt hij op negatieve wijze de joodse orthodoxie van zijn tijd. [457]

Net als Albert Schweitzer voor hem ziet Ben-Chorin in het korte openbare optreden van Jezus (van zijn 30e tot zijn 31e of 33e levensjaar) een innerlijke ontwikkeling in drie fasen, die wordt gedomineerd door 'tragische teleurstelling' [458][459]

---

453 Ibid., 12.

454 Ibid.

455 Ben-Chorin volgt hier de opsomming in de talmoedische traditie, net als Joseph Klausner, en benoemt de types op vergelijkbare wijze: "Er zijn zeven Farizeeën (*peruschim)*: de schouder-Farizeeër, die zijn vroomheid voor de hele wereld tentoonspreidt, de nasplukker-Farizeeër, die altijd nog denkt dat hij een gebod moet vervullen, de compensatie-Farizeeër, die goede en slechte daden met elkaar verrekent door zonden te begaan en daarna geboden te vervullen, de spaarzamedie opschept dat hij alles spaart om goede werken te verrichten, de schuld-Farizeeër die de mensen oproept om hem de zonden te melden die zij hem hebben aangedaan, maar dan de Farizeeër die het goede doet uit vrees voor God, zoals Job, en de Farizeeër die het goede doet uit liefde voor God, zoals Abraham. (j Berachoth IX, 14b) geciteerd naar: Ebd., 11; vgl. KLAUSNER, Jezus van Nazareth, 288.

456 BEN-CHORIN, Broeder Jezus, 10f.

457 Vaak wordt er onderscheid gemaakt tussen twee orthodoxe hoofdstromingen, namelijk het modern-orthodoxe jodendom en het ultraorthodoxe jodendom. Er zijn veel orthodoxe groeperingen die verschillen naargelang hun herkomst of land van oorsprong, of ze chassidisch zijn of niet-chassidisch .

458 Ibid., 14.

459 De drie stadia: eschatologie, introversie en passie. Zie ibid., 14f.

1. Eschatologie: Jezus verwacht de onmiddellijke komst van Gods heerschappij en zendt zijn discipelen naar de steden van Israël om daar de komst van de Mensenzoon te verkondigen. Deze zou komen nog voordat hun verkondiging voltooid was. [460]Maar de discipelen keerden terug zonder dat de Mensenzoon was verschenen. Het daaropvolgende reflectieproces leidt naar de tweede fase.

2. Introversie: de nabije verwachting van het koninkrijk van God als historische gebeurtenis is uitgebleven en wordt verschoven naar een innerlijke nabije verwachting van de gelovige, maar dan als een 'reeds volbrachte geestelijke feit' [461]. Deze herinterpretatie van Gods heerschappij is al met Jezus begonnen ([462]).Maar de verinnerlijking en vestiging van Gods koninkrijk in de gemeente verandert niets aan de uiterlijke nood. Er volgt een vrijwillig gekozen offer, ingegeven door 'Joodse en Romeinse autoriteiten'.

3. Passie: Jezus' leven, de verkondiging van het koninkrijk van God, eindigt met de kruisiging en de wanhoopskreet "Mijn God, mijn God, waarom hebt U mij verlaten?" (Mt 27,46; Mk 15,34; volgens Ps 22,2). Deze laatste woorden van Jezus getuigen van zijn gevoel van verlatenheid door God aan het einde van zijn leven.

Hier eindigt "Jezus vanuit joods-historisch perspectief als een tragische mislukkeling" [463]. Jezus faalde driemaal in zijn eigen eschatologie en daarmee was hij ook een
"tragische dwaler" [464]. Dit vormt een contrapunt voor de christelijke heilsgeschiedenis, die zich opstijgend voortzet van leven, dood en opstanding tot de wederkomst van Christus. Ben-Chorin schrijft verrassend dat deze verlatenheid aan het kruis van Jezus "geen afbreuk doet aan zijn grootheid" en evenmin aan het "joodse begrip van de geschiedenis". Ben-Chorin ziet Jezus als iemand wiens "ogen door liefde voor Israël verblind waren",([465]) net als bij Rabbi Akiba, die ongeveer 100 jaar later Bar-Kochba voor de Messias hield. Ook hij bleef, net als Jezus, in het joodse volksbewustzijn, maar dan als een mislukkeling.

Vanuit het joodse perspectief van Schalom Ben-Chorin had Jezus de joodse wet volledig geïnternaliseerd en in liefde uitgevoerd. Hij was een farizeeër die in innerlijke oppositie stond tegen de morele en wettelijke rigoristen van zijn tijd. Als
Als 'oorspronkelijke en enige jood' doorliep hij de drie beschreven stadia. Bovendien getuigt hij in zijn totaalbeeld van de 'herinnering aan een mensenzoon' [466].

---

460 "Als men jullie in de ene stad vervolgt, vlucht dan naar een andere. Want, amen, ik zeg jullie: jullie zullen niet alle steden van Israël hebben doorlopen voordat de Menszoon komt." (Mt 10,23)

461 BEN-CHORIN, broeder Jezus, 15.

462 Als bewijs voor herinterpretatie haalt Ben-Chorin Lc 17,20 e.v. aan: "Toen Jezus door de Farizeeën werd gevraagd wanneer het koninkrijk van God zou komen, antwoordde hij: Het koninkrijk van God komt niet op een manier die men kan waarnemen. Men kan ook niet zeggen: Kijk, hier is het! of: Daar is het! Want zie, het koninkrijk van God is midden onder u."

463 Ibid.

464 Ibid.

465 Ibid.

466 Ibid., 16.

e) Mensenzoon

Ben-Chorin besteedt de meeste aandacht aan de titel 'Zoon des mensen' voor Jezus, juist tegen de achtergrond dat hij, net als Bultmann, ervan uitgaat dat Jezus zichzelf niet als 'Messias' beschouwde, maar tegelijkertijd van mening is dat de term 'mensenzoon' oorspronkelijk Jezus' was. [467]

Ben-Chorin o n d e r z o e k t drie betekenissen van de titel 'menszoon'.

1. Ben-Chorin spreekt van een dogmatische opvatting van de Mensenzoon, die overeenkomt met de traditionele christelijke interpretatie van de volgende passage uit het boek Daniël. Daar wordt de "Bar-Enosch"[468] (Aramees voor "Mensenzoon") als volgt voorgesteld:

> Ik had nog steeds nachtelijke visioenen: er kwam iemand als een mensenzoon (Bar-Enosch) met de wolken van de hemel. Hij kwam tot de hoogbejaarde en werd voor hem gebracht. Hem werden heerschappij, waardigheid en koningschap gegeven. Alle volken, naties en talen dienden hem. Zijn heerschappij is een eeuwige, onvergankelijke heerschappij. Zijn koninkrijk zal nooit ten onder gaan. (Dan 7,13-14)

Deze Bar-Enosch wordt door Stefanus en de eerste christelijke gemeente in Jeruzalem geïdentificeerd als de verheven Christus, als de eschatologische Mensenzoon:

> Maar hij [Stefanus], vervuld van de Heilige Geest, keek omhoog naar de hemel, zag de heerlijkheid van God en Jezus staan aan de rechterhand van God en riep: Zie, ik zie de hemel open en de Mensenzoon staan aan de rechterhand van God. (Hand. 7:55 e.v.)[469]

Ben-Chorin verdedigt de stelling dat Jezus zich niet identificeerde met de eschatologische Bar-Enosch uit het nachtelijke visioen van Daniël. Ben-Chorins stelling is gericht op een antropologisch-existentiële joodse kijk op Jezus, als alternatief voor de verheven Christus, de eschatologische Mensenzoon. De aankondiging van het lijden van Jezus – de Mensenzoon moet nog veel lijden – is in tegenspraak met het beeld van de Mensenzoon bij Daniël. Ben-Chorin leidt zijn existentiële interpretatie van de 'titel' Mensenzoon af van het antwoord van Jezus op de vraag van een schriftgeleerde die hem wil volgen: 'Jezus antwoordde hem: De vossen hebben holen en de vogels van de hemel nesten, maar de Mensenzoon heeft geen plaats om zijn hoofd neer te leggen.' (Mt 8,20) Ben-Chorin ziet hierin de menselijke

---

467 Zie aldaar, 91 e.v.

468 Ben-Chorin geeft het Aramese שׁי□ ר weer met "Bar-Enosch", in plaats van het gebruikelijke "Bar-Enasch".

469 Als aanvulling op Hand. 7:55 e.v. moet worden vermeld dat het hemelse, visionaire tegenbeeld van Stefanus zijn steniging pas in gang zette. Bepalend voor deze joodse executiepraktijk was dat hij Jezus tweemaal aanbad in Hand. 7,59 en Hand. 7,60. "Door de vergoddelijking van Jezus in zijn gebed stelt Stefanus [...] door de gebedsdaad [...] Jezus gelijk aan de God van Israël [...]. Hij stelt hem in de plaats van de God van Israël [...]. Dat is echter een fundamentele tegenspraak met de religieuze basis van Israël." TREITLER, Wolfgang, Jesus Josefs Sohn. Der Messias als Tor des Bundes, Paderborn 2023, 103.

Het bestaan van de Mensenzoon komt naar voren, die als "onbewoonde mens" in de wereld leeft, maar niet de Mensenzoon van Daniël. [470]

2. Ben-Chorin gaat in op de profetische voorstelling van het woord Mensenzoon "Ben-Adam" als leidmotief van de profeet Ezechiël. "Terwijl Bar-Enosch met het motief van Daniël een eschatologische grootheid vertegenwoordigt, vertegenwoordigt Ben-Adam in de zin van Ezechiël een profetische grootheid, dus rangmatig een trede lager."[471] Ben-Chorin moet deze profetische voorstelling van de Mensenzoon nu consequent verwerpen, omdat hij in het begin Jezus als profeet ontkende om niet in zichtbare aporieën van zijn uitspraken terecht te komen.

3. Ben-Chorin voegt aan de twee uit de Bijbel ontleende begrippen 'mensenzoon' een derde toe, die ontleend is aan het taalgebruik dat ten tijde van Jezus gangbaar was: de mensenzoon als 'Barnasch'. Ben-Chorin interpreteert het begrip als een vulgaire vorm van Bar-Enosch:

> Barnasch betekent iedereen, iemand. Dat is de mens bij uitstek. De mens, zoals jij en ik, die in zijn onbeduidendheid een voorbeeldige mens is. Jezus zag zichzelf als deze mens, die in zijn menselijkheid voorbeeldig leeft, dakloos en blootgesteld aan lijden [...], niet als profeet of Messias, maar als onze broeder voor ons. En omdat hij de Mensenzoon is, komt in hem de vraag van de mens naar boven: "Wie ben ik?"([472])

Ben-Chorin koppelt de vraag naar de Mensenzoon in eerste instantie aan de vraag wie Jezus eigenlijk is. Hij verzet zich daarbij tegen de destijds gangbare nieuwtestamentische wetenschappelijke opvatting dat er niets over Jezus' zelfbeeld gezegd kan worden. Aan de hand van de belijdenis van Petrus in Caesarea Filippi ([473]), waarin Petrus Jezus als de 'Christus van God' belijdt, stelt Jezus de existentiële vraag die in Mt 16,15 luidt: 'Wie zeggen de mensen dat de Mensenzoon is?'. De vraag naar de Mensenzoon wordt door Ben-Chorin nu g e herformuleerd tot de fundamentele vraag naar de mens in het algemeen, tot de vraag "Wie ben ik?" en uiteindelijk tot een "Ben ik het?". Om de vraag te beantwoorden wie Jezus is, gaat Ben-Chorin na wat de discipelen antwoorden op de vraag voor wie zij Jezus houden. De Lucaanse versie van de christusbelijdenis (Lc 9,20) luidt: "De Christus van God." In de Matthäusversie belijdt Petrus: "U bent Christus, de Zoon van de levende God" (Mt 16,16) en bij Marcus (Mc 8,29) "U bent Christus." Hier

---

470 Zie BEN-CHORIN, Bruder Jesus, 92 e.v.

471 Ibid., 93.

472 BEN-CHORIN, Bruder Jesus, 93. – Over het begrip 'Mennensohn' (Mensenzoon) als omschrijving voor 'een e mens zoals jij en ik', zie ook: VERMES, Jesus der Jude, 144–174.

473 En het geschiedde, dat Jezus alleen bad en de discipelen bij Hem waren. En Hij vroeg hun: Wie denken de mensen dat Ik ben? Zij antwoordden: Sommigen denken dat U Johannes de Doper bent, anderen denken dat U Elia bent, weer anderen zeggen dat een van de oude profeten is opgestaan. Hij zei tegen hen: Maar wie denken jullie dat Ik ben? Petrus antwoordde: De Christus van God. Maar hij verbood hun en gebood hun niemand iets te zeggen. En hij zei: De Mensenzoon moet veel lijden en door de oudsten, de hogepriesters en de schriftgeleerden verworpen worden; hij moet gedood worden en op de derde dag opgewekt worden." (Lc 9,18-22)

wordt Jezus door de discipelen uitgeroepen tot messiaanse koning. Volgens Ben-Chorin mag dit echter niet dogmatisch worden opgevat, maar als een soort koninklijke titel in de zin van de koningspsalm Ps 2:

> Ik zal de raad van de HEER bekendmaken. Hij heeft tot mij gezegd: Jij bent mijn zoon, vandaag heb ik je verwekt. Vraag het mij en ik zal je de volken als erfdeel geven en de einden der aarde als eigendom. (Ps 2, 7–8)

Ben-Chorin laat hier op tekstniveau toe dat Jezus door de discipelen als messiaanse koning wordt uitgeroepen, maar neigt anderzijds naar een interpretatie die Jezus begrijpt als "Zoon van de levende God" in de zin van "Zoon van Israël" (zie voor deze gelijkstelling Hos 2,1). Ook de formulering "U bent Christus" bevat de koningstitel, aangezien deze vertaald moet worden als "U bent de Messias", de gezalfde koning: HaMelech HaMaschiach. Dit tekstniveau is volgens Ben-Chorin uiteindelijk verankerd in de belijdenis van de christelijke gemeenschap, die Petrus collectief en retrospectief weergeeft. (474)

Met deze antropologische, maar sterk gereduceerde, psychologiserende vraag, "wie ben ik?", sluit Ben-Chorin aan bij Barnasch, terwijl hij tegelijkertijd exegetisch-eschatologische of profetische uitspraken naar de achtergrond dringt en ze veeleer beschouwt als kerigmatische beperkingen van een christelijke Jezus. Op dit punt doet zich een interessant moment voor in Ben-Chorins beeld van Jezus.

Voor Ben-Chorin drukt Jezus zich in het antwoord op de vraag wie de discipelen denken dat hij is, uit als een mens die geconfronteerd wordt met het mysterie van zijn leven. Ben-Chorin scherpt de existentiële vraag "wie ben ik?" zelfs nog verder aan tot: "ben ik het?" [475]Daarmee gaat Ben-Chorin in tegen de woorden van Johannes en blijft hij staan bij een verwarde mens die zichzelf tot vraag is geworden. Dit is voor Ben-Chorin het bijzondere van een hedendaagse 'joodse innerlijke visie' op Jezus: dat zij hem kan zien als een mislukte Jezus. Ze schetst een onzekere, angstige Jezus, die zichzelf alleen als Mensenzoon in de zin van Barnasch, de mens bij uitstek, zag. Deze vragende mens, niet de verheven Christus, wordt voor haar de joodse broeder. (476)

f) Gelijkenissen – Meschalim

De gelijkenissen of gelijkenisverhalen uit het Nieuwe Testament zijn bekend als iets typisch Jezus-achtigs, maar ze zijn zeker niet uniek voor Jezus. De gelijkenissen plaatsen hem juist midden in de Torah-interpretatie van zijn tijd.

De gelijkenis – Hebreeuws Maschal (mv. Meschalim) – behoort tot de belangrijkste onderdelen van de Midrasj, de uitleg van de Thora. De Palestijnse rabbijnen gebruikten de gelijkenissen vaker dan hun Babylonische vertegenwoordigers. Van Jezus zijn talrijke gelijkenissen bekend, waardoor Ben-Chorin kan zeggen dat hij »volledig

---

474 Zie aldaar, 94.
475 Ibid., 95.
476 Ibid., 97.

en zelfs een Jood in de traditie van zijn vaderland" [477]was. De oorspronkelijke 'Sitz im Leben' bestond erin de gelijkenis mondeling voor te dragen en niet voor te lezen, waarbij de improvisatie van het geschreven woord, de geïmproviseerde interpretatie van de gelezen woorden van de Thora, een essentiële betekenis had.[478]

In navolging van Joseph Klausner interpreteert Ben-Chorin de gelijkenissen in het kader van de vroeg-joodse traditie en de rabbijnse geleerdheid van Palestina. Daarbij hoort ook dat de meschalim in de context van de Haggada en de hedendaagse tannaïeten worden beschouwd. De gelijkenissen van Jezus staan dus in de traditie van de meschalim van tannaïtische signatuur. In tegenstelling tot Klausner beschouwt Ben-Chorin de beelden van Jezus echter niet als poëtisch, maar als realistisch, omdat ze afkomstig zijn uit het landschap en de dagelijkse omgeving van Jezus. ([479] De kritiek op Klausner omdat hij Jezus omschrijft als "een dichter zoals elke verkondiger van een nieuwe ethiek" doet hem geen recht. Klausner spreekt weliswaar van "poëtische beschrijvingen", maar tegelijkertijd ook van het feit dat juist "hun stof uit het dagelijks leven was ontleend".[480])

De gelijkenissen van Jezus komen ofwel in een specifieke situatie voor, in een discussie met de Farizeeën, ofwel in de onderwijzing aan de discipelen. Ben-Chorin verdeelt de gelijkenissen in drie groepen: een groep behandelt de plichten tussen mens en God, de volgende groep de plichten tussen mensen onderling, en de laatste groep het oordeel en het koninkrijk van God; bij Jezus overheersen de eschatologische gelijkenissen. Bij de interpretatie van de gelijkenis van de barmhartige Samaritaan (Lc 10,30-37; groep 'plichten tussen mensen') benadrukt Ben-Chorin dat de persoon die op de weg van Jericho naar Jeruzalem wordt overvallen, niet expliciet als Jood wordt aangeduid. Voor hem was het gewoon een mens die door rovers werd overvallen en hij interpreteert de gelijkenis van Jezus in die zin dat het niet uitmaakt of iemand een mens van dezelfde religie of hetzelfde volk redt: "Wie een ziel redt, wie een mensenleven redt, heeft daarmee een hele wereld gered, en dat is de vervulling van het gebod van de liefde."([481] Om zijn opvatting van naastenliefde samen te vatten, citeert Ben-Chorin Hermann Cohen: "[...] naastenliefde is liefde voor de verste. [De482]mens die mij het verst verwijderd is, die niet tot mijn volk behoort, niet tot mijn religie, niet tot mijn taalgroep, kan in een bepaalde situatie mijn naaste zijn, namelijk wanneer hij mij nodig heeft."(

Jezus geeft geen antwoord op de inleidende vraag van de schriftgeleerden in de gelijkenis van de barmhartige Samaritaan, wie hun naaste is, maar noemt de imperatief van de daad. [483]Hoewel Jezus de discipelen in de eerste plaats naar de schapen van het huis van Israël stuurde en hun verbood het huis van een Samaritaan binnen te gaan

---

477 BEN-CHORIN, broeder Jezus, 63.
478 Zie aldaar.
479 Zie aldaar, 64.
480 KLAUSNER, Jezus van Nazareth, 361 e.v.
481 BEN-CHORIN, Broeder Jezus, 75.
482 Cohen, Hermann, vrij geciteerd naar: ibid.
483 Zie aldaar.

gaan (vgl. Mt 10,5–7), haalt Ben-Chorin de gelijkenis van de barmhartige Samaritaan aan, de ontmoeting van Jezus met de Samaritaanse vrouw bij de Jakobsbron (vgl. Mk 7,24–30) en zijn ontmoeting met de Kanaänitische vrouw (zie Mt 15,21-28) aan om te laten zien dat juist niet-joodse mensen 'in Jezus een verandering teweegbrengen, zijn starre nationale houding verzachten en openen voor het puur menselijke' ([484]).

Met betrekking tot vragen over de nationale houding van Jezus moet worden gedacht aan het Onze Vader, dat Klausner in detail interpreteerde als een joods gebed. Ben-Chorin kon het Onze Vader zonder voorbehoud meebidden. Zijn joodse geloof was daarin opgeheven [485].Dit persoonlijke gebed, dat Jezus zijn leerlingen leerde, bevat geen verwijzing naar Israël en is daarom voor Ben-Chorin een 'hartelijke groet van het individu'[486], (die geen nationale component heeft. In zijn eenvoudige en gesloten structuur is het gebed een hoogtepunt. 'Het is tijdloos, hoewel het volledig de geest van zijn tijd ademt' ([487]).

De Bergrede (Mt 5–7) is voor Ben-Chorin eveneens een 'stuk joodse leer [...], dat organisch past in de traditie van het rabbijnse jodendom' [488]. Dat het geen antagonisme met het jodendom bevat, zoals een van de "van de joodse wortels vervreemde christelijke theologie" ([489]) erin interpreteert, toont Ben-Chorin Klausner aan aan de hand van de zaligsprekingen, waarvan hij de parallellen in de joodse profetische en talmoedische traditie beschrijft ([490]).

g) Herdenking – Sikkaron

Ben-Chorin vindt het belangrijk om aan te tonen dat Jezus joodse riten en tradities situationeel bewust heeft geherinterpreteerd. Hij illustreert dit aan de hand van het laatste avondmaal van Jezus voor zijn dood in Jeruzalem, dat hij interpreteert als de sederavond in het kader van het paasfeest en waaruit de christelijke eucharistieviering is voortgekomen. In hoeverre deze maaltijd daadwerkelijk een sedermaaltijd was, laat hij in het midden. In de huidige context staat Ben-Chorins joodse visie op Jezus centraal, die zeker overeenkomt met een christelijke interpretatie en deels in tegenspraak is met andere uitspraken van hem. Door het fictieve karakter van zijn werk en zijn schrijfstijl in Bruder Jesus vervaagt bij Ben-Chorin vaak het onderscheid tussen wat hij aan de historische Jezus toeschrijft, wat de interpretatie van de evangelisten is en wat zijn eigen interpretatie is, in navolging van of in tegenstelling tot deze. Heeft hij eerder plaatsvervangend lijden afgewezen,

---

484 Ibid., 71.
485 Zie ibid., 77.
486 Ibid., 81.
487 Ibid., 82.
488 Ibid., 45.
489 Ibid., 50.
490 Vooral aan de hand van de profeten Jesaja, Amos en de Psalmen. Zie aldaar, 46–51.

schrijft hij nu dat Jezus in de nacht voor zijn dood 'zich volledig bewust wordt van zijn rol als lijdende dienaar van God' [491]. Ben-Chorin spreekt verder over de 'offergang', die een '*messiaanse* predicaat' [492]krijgt. Het hoogtepunt van de uitspraken over de sederavond en het paasmaal is het volgende:

> Ten eerste symboliseert de mitswa, het ongezuurde brood dat Jezus als afikoman aan de disgenoten uitdeelt, zijn lichaam dat nu wordt gebroken. Ten tweede de beker van de toorn, die wordt omgedoopt tot de beker van het vergoten bloed voor de vergeving van de zonden van velen (heel Israël). Ten derde het onderdompelen van het symbolische gerecht, vermoedelijk de bittere kruid, want het gaat nu om de bitterheid van de dood, die het herkenningsteken van de verrader wordt. De vierde bewuste afwijking van het sederritueel bestaat in de voetwassing (Joh. 13,4 e.v.).([493)]

De herinterpretatie van de maaltijd bestaat erin "aan de herinnering aan de uittocht uit Egypte de herinnering aan de eigen offerdaad toe te voegen, om zo tot een synthese te komen in de daad van Sikkaron, de heilige herinnering".[494] Ben-Chorin probeert daarmee de eucharistie te verklaren in een bevestigend joods interpretatiekader, waarin deze niet losstaat van de sederavond. Zijn uitspraak over de tweede beker die zonden vergeeft, kan echter nauwelijks anders dan soteriologisch worden opgevat, en Ben-Chorin laat ook een verwijzing naar een kerigmatische toevoeging aan de betekenis van deze maaltijd achterwege. Bovendien wijst hij de oproep van Jezus aan de discipelen om elkaars voeten te wassen geenszins af:

> Juist in deze nacht van verheffing vernederd de Meester, in wie de discipelen niet alleen de Koning van de Nacht zien, maar ook de Koning der Joden. In deze nacht, waarin heel Israël benadrukt dat het uit de slavernij is verlost, benadrukt Jezus dat de dienaren (van God) zich niet mogen verheffen. Hij sluit zijn uitleg van het nieuw ingestelde ritueel, de verandering van het oude, af met de opmerking: "Als jullie dit weten, zijn jullie gezegend als jullie het doen" ([495).]

Met de oproep van Jezus aan zijn discipelen in het Evangelie van Johannes (13,17) om in de toekomst te handelen zoals hij, laat Jezus een blijvende taak na. Ben-Chorin verbindt deze dienende houding met de houding die tot uiting komt in de olijfgaard in Getsemane. "Hier staat [...], bevangen door doodsangst, de ware mens voor ons, die met angst voor de dood wordt geboren, wiens leven altijd een leven naar de dood is en wiens gedachten en verlangens altijd de vlucht voor de dood blijven."[496] Jezus is geen "held", "halfgod" of "mythe", maar een "ware mens" die om zijn leven vreest en vervuld is van "angst" en "doodsangst" en die de menselijke gevoelens van zijn "oosters-joodse aard" laat zien [497]. Zowel in de

---

491 BEN-CHORIN, Bruder Jesus, 110.

492 Ibid., 111.

493 Ibid., 120.

494 Ibid., 121.

495 Ibid., 120 e.v.

496 Ibid., 129.

497 De 'oosters-joodse aard' wordt volgens Ben-Chorin in de brief aan de Hebreeën 'realistisch gesuggereerd': 'In de dagen van zijn aardse leven heeft hij met luide kreten en onder tranen gebeden en smeekbeden gebracht tot Hem die hem uit de dood kon redden [...].' (Heb 5,7) Vgl. Ibid., 129, 132.

Zowel bij de voetwassing als in zijn angst in Getsemane toont Jezus de kwetsbaarheid van zijn menselijke bestaan, waarmee Ben-Chorin zijn afwijzing van het dogma van de tweevoudige natuurleer motiveert.

Jezus voegt in zijn laatste nacht een blijvende interpretatie toe aan het sedermaal. Hij wijzigt het joodse ritueel van de uittocht uit Egypte met de toespraak over de vijfde beker, de bittere beker van de dood, die aan hem voorbij mag gaan.[498] Ben-Chorin verbindt de collectieve ervaring van de uittocht met de individuele angst van een mens die zich bewust is van deze ervaring van bevrijding en zelf tijdens het sedermaal een teken van bevrijding zet door 'de koning der Joden' zijn macht om te dienen om te zetten in het wassen van de voeten. Hij hoopt dat de 'nachtelijke wurggod' ([499])hem nog zal bevrijden, zoals Isaak werd bevrijd door het bloed van het ram. Jezus verrichtte een 'daad van Sikkaron' door volledig op God te vertrouwen, zich zelfs met de woorden van Ben-Chorin in 'gehoorzaamheid' onder de wil van de Vader te stellen, zich te laten 'vernederen', maar deze heilige herinnering wordt de 'voltooiing van de tragedie'[500)] (want Jezus wil noch het lijden, noch de beloning voor zijn lijden, aldus Ben-Chorin. Aan het einde van zijn Jezus-monografie positioneert Ben-Chorin Jezus met zijn laatste hoofdstuk "I.N.R.I. of de vloek van de gehangene" in de joods-christelijke geschiedenis, en wel vanuit het lege graf: "Hier eindigt de geschiedenis van Jezus. Hier begint de geschiedenis van Christus."([501])

h) Conclusie

Ben-Chorin, medeoprichter van het reformistische jodendom in Israël, slaagde er op een unieke, kritische maar niet onproblematische manier in om de joodse contouren van een historische Jezus zichtbaar te maken: een rondtrekkende prediker die onderwees door middel van mashal (gelijkenissen) en drasha (preken), één tot drie jaar rondzwierf in Galilea, zieken genas, demonen uitdreef en een min of meer vaste kring van volgelingen om zich heen verzamelde, totdat hij naar het nationale en spirituele centrum Jeruzalem verhuisde, waar niet zijn boodschap mislukte, maar zijn aardse leven eindigde.[502] Net zoals het religieuze jodendom leeft van de visioenen van de profeten van Israël, zo heeft ook Jezus, de rondtrekkende prediker, volgens Ben-Chorin deze aanwezige en toekomstgerichte betekenis, omdat hij daarin "een centrale figuur van de joodse geschiedenis en geloofsgeschiedenis" [503]is. De God van de profeten van Israël, de God van Jezus, eist van de volkeren niet dat zij zich houden aan de tempelcultus in Jeruzalem, maar "eeuwige, ondeelbare verantwoordelijkheid voor *hem [* ... in:] Zedek en

---

498 "Mijn Vader, als het mogelijk is, laat deze beker aan mij voorbijgaan. Maar niet zoals ik wil , maar zoals jij wilt." (Mt 26,39)

499 Ibid., 132.

500 Ibid., 133.

501 Ibid., 163.

502 Zie aldaar, 98 e.v.

503 Ibid., 6.

Mischpat (recht en gerechtigheid), Chessed en Rachamim (liefde en barmhartigheid)«[504] .

De joodse godsdienstwetenschapper Pinchas Lapide (1922-1997) legt met een knipoog naar de christelijke kerken uit waarom Schalom Ben-Chorins *broer Jezus* zo veel belangstelling wekte. Fundamenteel verschillende theologische uitspraken in dogmatiek, hermeneutiek en exegese veroorzaakten een 'identiteitscrisis' van het Christusbeeld. Deze verscheurdheid kreeg door een literair weergegeven Jezus in 'zijn vaderland nieuwe inhoud, relevantie en geloofwaardigheid' ([505).] Lapide rangschikt *broeder Jezus* in de reeks van de volgende joodse Jezusbeelden:

> De figuur van Jezus werd vermenselijkt, ver verwijderd van elke vergoddelijking in de christelijke kerken en evenzeer ver verwijderd van elke duiveling, zoals die voorkomt in de lastergeschriften van de joodse middeleeuwen. Deze auteurs zoeken noch de Zoon van God uit de evangeliën, noch de ketterse volksverleider uit de Talmoed, maar de menselijke broeder die in een wereld vol onmenselijkheid een voorbeeldig joods leven leidde.[506]

Ook het beeld van Joseph Klausner behoort tot dit beeld van Jezus. In tegenstelling tot Klausner schreef Ben-Chorin echter niet voor een joods publiek. *Broeder Jezus* werd in talrijke talen vertaald, waaronder het Japans, maar nooit in het Hebreeuws. Net zoals Klausner aan het einde van zijn boek over Jezus de vraag stelde naar de betekenis van Jezus voor de joden, stelt Ben-Chorin deze vraag in het eerste hoofdstuk *Zur Gestalt Jesu* Angesichts des uralten Judenhasses und der Shoah (Over de figuur van Jezus in het licht van de eeuwenoude jodenhaat en de Shoah). Ben-Chorin antwoordt dat Jezus van Nazareth niet alleen voortleeft in de christelijke kerken, maar ook "in zijn volk, waarvan hij het martelaarschap belichaamt" ([507):]

> Is de lijdende Jezus, die aan het kruis werd bespot en stierf, niet een gelijkenis geworden voor zijn hele volk, dat, bloedig gegeseld, keer op keer aan het kruis van de jodenhaat hing? En is de paasboodschap van zijn verrijzenis niet op haar beurt een gelijkenis geworden voor het vandaag opnieuw verrijzen Israël, dat zich uit de diepste vernedering en schande van de donkerste twaalf jaar van zijn geschiedenis verheft tot een nieuwe gedaante? ([508)]

Ben-Chorin vergelijkt de kruisdood van Jezus met het lijden van het Joodse volk en de christelijke boodschap van de opstanding met het vervulde verlangen naar een Joodse staat en de oprichting daarvan. In deze in meerdere opzichten gewaagde vergelijkingen[509.] komen de twee historische breuken uit Ben-Chorins biografie naar voren

---

504 Ibid., 107.

505 LAPIDE, Ist das nicht Josephs Sohn?, 48.

506 Ibid., 18.

507 BEN-CHORIN, Broeder Jezus, 16.

508 Ibid.

509 Elie Wiesel bijvoorbeeld verwerpt een vergelijking tussen het lijden van Jezus en dat van de Joden in de Shoah. Voor hem is het kruis een symbool van marteling en dood, waarvan hij de christelijke interpretatie als een passieve vorm van verlossend lijden afwijst: "Voor de joodse traditie is de dood geen middel dat de mens mag gebruiken om God te verheerlijken. Elke mens is een doel op zich, is levende eeuwigheid, en niemand heeft het recht hem op te offeren, zelfs God niet. Voor de joden komt alle waarheid uit het leven en niet uit de dood. De kruisiging betekent voor ons geen vooruitgang,

duidelijk voor ogen: de Shoah en de oprichting van de staat Israël. Hij probeert beide theologisch te interpreteren met de categorieën van de dood en de verrijzenis van Jezus. De vergelijking met het herrezen Israël na de Shoah raakt op het niveau van de interpretatie echter op zijn laatst in een scheve positie doordat Ben-Chorin elders, vanuit joods perspectief begrijpelijk, de opstanding van Jezus afwijst en daarmee de gekruisigde Jezus achterblijft. Tegelijkertijd wordt de christelijke boodschap gebruikt als interpretatiekader voor het lot van het joodse volk in de 20e eeuw. In christelijk-theologisch jargon stelt hij de nu bestaande staat Israël voor als het resultaat van een hoger plan van God. Ben-Chorin kijkt naar de gekruisigde en ziet in hem het gezicht van het lijdende Joodse volk en in het lijdende Joodse volk de gekruisigde.

> We kijken nog eens naar de Jood Jesjoea Ben-Jozef uit Nazareth, die bespot en verlaten aan het kruis hangt. [...] Zijn gemartelde lichaam bloedt uit talloze wonden. Zo zien we hem nog eens, de Jood aan het kruis. Zijn stem doordringt de eeuwen. "Wat jullie een van de minsten van mijn broeders hebben aangedaan, hebben jullie mij aangedaan.[510]"(

Ben-Chorin richt de woorden van Jezus vermanend tot de directe christelijke lezer van zijn boek. Hij geeft de historische Jezus geen christologische, maar een joods-presentiële betekenis in een poging om de Shoah theologisch te interpreteren door middel van een soort joodse kruistheologie.

Ben-Chorins 'kruisteologie' staat buiten een christologische interpretatiehorizon. Soortgelijke pogingen werden eerder ondernomen in Elie Wiesels (1928-2016) verhaal *Die Nacht zu begraben, Elischa (*1958) en daarvoor in Itzchok Katzenelsons (1886-1944) Jiddische lied *Dos lid fun oysgehargetn yidishn folk (*dt. *"Het lied van het uitgeroeide Joodse volk")*.([511] Het door Ben-Chorin benadrukte Joodse lijden van Jezus maakt duidelijk waarom hij hem als zijn Joodse broer identificeert, waarom hij hem een "oer- en alleen-Jood" ([512] noemt. Het is de gemartelde en lijdende joodse mens die Ben-Chorin zijn broeder noemt.

Net als in de reflectie over Klausners benadering van Jezus, die hem aan een zionistische maatstaf hield, maar uiteindelijk vanwege methodologische nauwkeurigheid geen 'zionistische' Jezus construeerde, komt bij Ben-Chorin zijn persoonlijk-intuïtieve benadering van Jezus tot uiting en vormt daarmee een opvallende parallel met het christelijke onderzoek naar het leven van Jezus. Dit bleef zoals bekend niet beperkt tot de historische en theologische wetenschap, maar was

---

een stap achteruit." WIESEL, Elie, Adam oder das Geheimnis des Anfangs: Brüderliche Urgestalten, Freiburg i. Br./Basel/Wenen 1980, 81. Zie voor meer kritische aspecten over de vergelijking tussen het lijden van Jezus en het lijden van het Joodse volk: MCA-FEE BROWN, Robert, Birkenau und Golgota: Herausforderungen für christlichen Neubeginn, in: DERS., Elie Wiesel: Zeuge für die Menschlichkeit, Freiburg i. Br. 1990, 179–203.

510 BEN-CHORIN, broeder Jezus, 164.

511 Zie SCHREINER, Stefan, Von der Vergegnung zur Begegnung: Schalom Ben-Chorins Beitrag zum jüdisch-christlichen Gespräch, in: Lamed, Zeitschrift Stiftung Zürcher Lehrhaus 169/ 3 (2007), 21–25, hier: 22.

512 BEN-CHORIN, broeder Jezus, 165.

In wezen een vraag naar de eigen identiteit. Als joodse auteur blijft Ben-Chorin in de kern trouw aan de joods-traditionele visie in zijn afwijzing van de kerkelijke christologie. Zijn interpretatie van de opstanding als gelijkenis is op zijn beurt weinig bevredigend voor het overwegend christelijke lezerspubliek, dat de opstanding wil zien als een unieke historische gebeurtenis en niet louter als een gelijkenis. Daaruit blijkt anderzijds duidelijk dat Ben-Chorin met betrekking tot Jezus de gegroeide en inmiddels institutioneel vastgelegde theologische grenzen tussen jodendom en christendom niet vervaagt. De Jezus van Ben-Chorin is strikt theocentrisch gesitueerd in de joodse religie van zijn tijd. Christocentrisme blijft daarmee een puur christelijke geloofskwestie.

2.3 David Flusser (1917–2000): Jezus (1968)

David Gustav Flusser (1917–2000) behoort tot de bekendste joodse Jezusonderzoekers van de 20e eeuw, niet alleen binnen de religieuze en bijbelwetenschappelijke wereld. Hij werd geboren in Wenen en groeide op in Bohemen. De joodse wortels van zijn familie zijn aan zowel moeders- als vaderszijde terug te voeren tot de 17e eeuw. ([513])Hoewel Flusser in zijn jeugd joods godsdienstonderwijs kreeg, speelde religieus of zionistisch jodendom verder geen rol in zijn joodse familie, die geassimileerd leefde en zich identificeerde met het Tsjechische volk. Hij groeide op in Re-konitz en later in het Mariabedevaartsoord Freiberg in Bohemen (Tsjechisch: *Příbram)*. Flusser ondervond in zijn vaderland geen politieke of religieuze jodenhaat:

> […] Ik heb nooit enige vorm van christelijke afkeer van mijn joodse achtergrond ervaren. In het bijzonder heb ik nooit beschuldigingen van godslastering tegen mijn volk gehoord. [514]

Deze jodenvriendelijke sfeer was te danken aan het beleid van de Tsjechoslowaakse president Tomáš Garrigue Masaryk (1918-1935), die lid was van de Evangelische Kerk van de Boheemse Broeders (Tsjechisch: *Českobratrská církev evangelická*) en al toen voorstander was van de onverenigbaarheid van antisemitisme en het christelijk geloof:[515]

---

513 Flussers moeder Bertha was naar Wenen gekomen om te bevallen van haar zoon. De pasgeborene, die kort voor het joodse nieuwjaarsfeest op 17 september 1917 ter wereld kwam, had nauwelijks overlevingskansen. Toen hij een half jaar oud was, keerde hij terug naar Rekonitz, waar hij tot zijn zesde jaar woonde. Zijn voorouders woonden daar al sinds 1618. Ze waren werkzaam in de glasproductie, waaraan ook de achternaam is ontleend. De Flussers moesten het (juiste) vloeien van de hete glasmassa voorbereiden en controleren. Zie THOMA, Clemens, David Flusser zum
60e verjaardag: Een fragmentarische biografie, in: FrRu XXXVIII/105/108 (1976), 27–29, hier: 27.

514 FLUSSER, David/NOTLEY, R. Steven, Jesus, Jerusalem [2] 1998, 16.

515 Masaryk zette zich als professor in de filosofie in Praag in tegen de antisemitische vooroordelen tegen de joodse schoenmaker Leopold Hilsner. Deze werd beschuldigd van de rituele moord op Anežka Hrůzová, een 19-jarig katholiek meisje, en in de

> […] ik ben ervan overtuigd dat wie Jezus als zijn religieuze leider heeft, geen antisemiet kan zijn. Dat is voor mij zo duidelijk, niet omdat Jezus zelf een Jood was, omdat de apostelen Joden waren en omdat het oude christendom, met name het katholicisme, veel Joodse elementen bevat, nee; maar als ik Jezus aanvaard, kan ik geen antisemiet zijn. Het is het een of het ander, christen of antisemiet. (516)

De politieke houding ten opzichte van joden veranderde abrupt na de dood van Masaryk in 1938.

Nog in het tijdperk van Masaryk begon David Flusser in 1936/37 zijn studie klassieke filologie en Germanistiek in Praag. Tijdens zijn studie groeide Flussers interesse in het christendom. Dit hangt nauw samen met Josef Perl, een predikant van de Evangelische Broederschap (Tsjechisch: *Jednota bratrská*), met wie hij tijdens zijn studie een appartement deelde.

> Ik bracht vele avonden door met hem [Josef Perl, predikant van de Unity of Bohemian Brethern] in het plaatselijke YMCA in Praag. De sterke nadruk die deze predikant en zijn medebroeders legden op de leer van Jezus en op de vroege, gelovige gemeenschap in Jeruzalem wekte in mij een gezonde, positieve belangstelling voor Jezus en beïnvloedde ook mijn begrip van mijn eigen joodse geloof. (517)

Toen de nazi-druk in Praag toenam, wilde Flusser naar Zwitserland vluchten. Pastor Perl probeerde hem via het "informatiecentrum voor vluchtelingen" te helpen. [518] De weg naar Zwitserland bleef echter voor Flusser gesloten. Toen Hitler in 1939 Praag binnenviel, slaagde hij kort daarna nog in zijn vlucht naar Palestina, meer bepaald naar Jeruzalem.

Met zijn emigratie begon Flusser zijn religieus-joodse leven [519], een stap die hij voor zijn ouders verborgen hield, omdat zij een dergelijk leven als onvrij beschouwden

---

dood betekende. Masaryk verklaarde de rituele moord tot bijgeloof en streefde naar herziening van het proces. Als 'vriend van de joden' werd hij uitgescholden en uitgejouwd door zijn studenten, waarna de rector hem zijn leerstoel ontnam. Het proces werd weliswaar niet herzien, maar de aanklacht wegens rituele moord werd ingetrokken. Uiteindelijk leidden Masaryks interventies en internationale druk ertoe dat het doodvonnis tegen Hilsner werd opgeheven. In 1901 veranderde keizer Frans Jozef I het vonnis in levenslange gevangenisstraf. Tijdens de Eerste Wereldoorlog, in 1918, gratieerde de laatste Oostenrijkse monarch, keizer Karel, Leopold Hilsner. Na 19 jaar onterecht gevangen te hebben gezeten, leefde hij tot zijn dood in 1928 onder de naam Heller in Wenen. Zie HADLER, Frank, Art. Hilsner-Affäre, in: EJGK 3 (2011-2016), 43–46 [DOI: 10.1163/2468-2845_ejgk_COM_0313].

516 MASARYK geciteerd naar: RYNCHOVSKY, Ernst, Im Kampf gegen den Ritualmord-Aberglauben, in: RYCHNOVSKY, Ernst (red.), Masaryk und das Judentum: Unter Mitwirkung von Prof. Dr. Oskar Donath en Prof. Dr. Friedrich Thieberger, Praag 1931, 166–273, hier: 169f.

517 FLUSSER/NOTLEY, Jezus, 16.

518 Het 'Auskunftstelle für Flüchtlinge' (informatiecentrum voor vluchtelingen) werd in 1938 opgericht door Leonard Ragaz en zijn vrouw Clara Ragaz-Nagid. De inzet van Clara Ragaz-Nagid voor vluchtelingenhulp tijdens de Tweede Wereldoorlog moet hier expliciet worden benadrukt, omdat dit leidde tot het werk voor de joods-christelijke dialoog en uiteindelijk tot deelname aan de Seelisberg-conferentie in 1947.

519 Flusser beschreef zichzelf in de Europese context als een orthodoxe jood. In Israël zou hij daarentegen tot de conservatieve stroming van het jodendom behoren.

De jonge Flusser had aanvankelijk te kampen met moeilijkheden in Jeruzalem, maar een terugkeer naar Bohemen, waar hij van 1947 tot 1950 opnieuw verbleef, bracht geen nieuwe perspectieven. Het Bohemen van zijn kindertijd en jeugd bestond alleen nog in zijn herinneringen. In 1955 trouwde Flusser met Chana Levy, met wie hij twee kinderen kreeg, Jochanan en Uri. ([520]Hoewel Flusser afstandelijk stond tegenover de nog jonge staat Israël, keerde hij toch terug. Hij voelde geen nationalistische trots voor de staat Israël en zei dat hij eerder "altijd een slechte", "nooit een goede zionist" was geweest.[521](([522]

Tijdens zijn verblijf in Jeruzalem zette Flusser zijn studie klassieke filologie en joodse geschiedenis voort. Na zijn promotie in 1957 was hij van 1962 tot 1988 hoogleraar vergelijkende godsdienstwetenschappen aan de Hebreeuwse Universiteit in Jeruzalem. [523] Tot zijn specialismen behoorden onderzoek naar de periode van de Tweede Tempel en het begin van het christendom. Flusser was filoloog (Aramees, Hebreeuws, Grieks, Latijn, moderne talen), exegeet (Nieuw Testament) en historicus (Joodse, Griekse en christelijke geschiedenis van de late oudheid). Hij was zijn hele leven bijzonder geïnteresseerd in de joodse context van de nieuwtestamentische geschriften, in het ontstaan van het christendom (en parallel daaraan het rabbijnse jodendom) en in de Dode Zeerollen. In zijn onderzoek naar de historische Jezus sloot Flusser aan bij Joseph Klausner. Flusser werd in Jeruzalem gesteund door de klassieke filoloog Johannes (Jochanan) Lewy (1901-1945) en door de godsdiensthistoricus Gershom Scholem (1897-1982).([525]

---

520 Zie aldaar, 7; N. N., art. Flusser, David, in: EJ 7 ([2] 2007), 91; Over de auteur, zie: FLUSSER, David, Jesus, Reinbek bij Hamburg [21] 1999, 160; THOMA, Clemens, David Flusser zum 60. Geburtstag: Eine fragmentarische Biographie, in: FrRu XXXVIII/105/108 (1976), 27–29; FLUSSER, Jochanan, art. Chana Flusser (van 3-6-2016), in: https://irgun-jeckes.חנה-/org
-ימי-כל-רע-ולא-טוב-גמלתם-פלוסר/4.6.2023). (Geraadpleegd op:
חייה-מ

521 Ibid.

522 Vgl. ibid., 28; RUSTERHOLZ, Heinrich, "... als ob unseres Nachbars Haus nicht in Flammen stünde" (Alsof het huis van onze buurman niet in brand stond): Paul Vogt, Karl Barth en het Zwitserse Evangelische Hulpwerk voor de Bekennende Kirche in Duitsland 1937-1947, Zürich 2015, 60; BRASSEL-MOSER, Ruedi, Art. Leonhard Ragaz, in: HSL, https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/009059/2012-01-12/ (geraadpleegd op: 17.6.2022).

523 Flusser promoveerde aan de Hebreeuwse Universiteit in klassieke filologie, maar niet in 1955, zoals Thoma schrijft, maar in 1957, zie hiervoor: https://www.nli.org.il/he/newspapers/hrt/1957/05/02/01/article/46?&dliv=none&e= he-20--1--img-txIN%7
ctxTI
----------1&utm_source=he.wikipedia.org&utm_medium=referral&utm_campaign=%
22%D7%93%D7%95%D7%93+%D7%A4%D7%9C%D7%95%D7%A1%D7%A8%22&utm_content=
itonut (geraadpleegd op 18-8-2024). Zie THOMA, David Flusser zum 60. Geburtstag, 28.

524 Verder hield Flusser zich bezig met vergelijkende literatuurwetenschap (Duitse, Scandinavische en Tsjechische literatuur) en met de Indiase en Iraanse cultuur. Zie VOLKMANN, Michael, David Flusser und der jüdische Jesus, in: Blickpunkt.e 2 (2018), in: http://www.imdialog.org/bp2018/02/volkmann_flusser_bp218-2.pdf, 7–9, hier: 7.

525 Flusser heeft twintig boektitels en in totaal meer dan duizend essays gepubliceerd in het Duits, Tsjechisch, Engels, Hebreeuws en andere talen. Veel essays zijn gebundeld in Sam

In 1968 verscheen Flussers monografie over Jezus onder de eenvoudige titel *Jesus*; het boek werd vele malen herdrukt en uiteindelijk in 1999, in de 21e druk, herzien. Van deze herziene nieuwe uitgave zijn tot 2017 nog zes andere edities verschenen, zodat er alleen al van de Duitstalige Jezus-monografie in totaal 27 edities te tellen zijn. ([526]) Daarnaast zijn er talrijke vertalingen ([527]),waardoor het wereldwijd een van de meest verspreide Jezus-monografieën ooit is. Negen jaar na de dood van David Flusser – hij stierf op zijn verjaardag in 2000 in Jeruzalem – publiceerde de Magnes en Davir Verlag van de Hebreeuwse Universiteit in Jeruzalem in 2009 de eerste Hebreeuwse vertaling.([528]) Daarmee werd het meer dan 40 jaar na de eerste publicatie ook toegankelijk voor een Hebreeuwssprekend publiek. De grootste impact had de Jezusstudie echter ongetwijfeld in het Duitstalige gebied. Volgens de judaïst en pionier van de joods-christelijke dialoog in het Duitstalige gebied, Ernst Ludwig Ehrlich (1921-2007)([529]), geeft Flussers Jezusmonografie "diepgaande inzichten in een joods begrip van Jezus"([530]).De protestantse theoloog en judaïst Mi-

---

melbänden, waarvan hier een selectie. *In het Duits*: Entdeckungen im Neuen Testament, deel 1, Neukirchen 1987 (2e druk 1992), deel 2, Neukirchen 1999; Das essenische Abenteuer, Winterthur 1994. *In het Engels*: *Judaism and the Origins of Christianity*, Jeruzalem

1988; in het Hebreeuws: הנצרות ומקורות יהדות(Jeruzalem 1979). Talrijke gelinkte artikelen en interviews met Flusser

artikelen en interviews zijn te vinden op: https://www.jerusalemperspective.com/welcome- to-our-site/ (geraadpleegd op 17-8-2024).

526 Alleen al tot 1999 (21e druk) werden meer dan 100.000 exemplaren verkocht. Sinds 2016 wordt het monografieboekje over Jezus ook als e-book uitgegeven door Rowohlt-Verlag. FLUSSER, David, Jesus, Reinbek bij Hamburg ([21]) 1999; FLUSSER, David, Jesus, Reinbek bij Hamburg ([6]) 2017.

527 Eerste publicaties in andere talen, bijvoorbeeld in het Engels en Nederlands in 1969, Frans en Zweeds in 1970, Hongaars in 1995, Italiaans in 1997 en Russisch in 1999. Zie hiervoor de gegevens van de Duitse Nationale Bibliotheek in: https://portal.dnb.de/opac.htm?method=showNextResultSite&currentResultId=tit+all+%22Jesus%22+and+per%3D%22David+Flusser%22%26any%26books&currentPosition=30 (geraadpleegd op 29-8-2020).

528 De Hebreeuwse uitgave ישו(»Jezus«) uit 2009 is gebaseerd op de Amerikaanse vertaling uit 1997. Ze werd uitgegeven in samenwerking met Arieh Kofsky, Serge Ruzer en Steven R. Notley. Het bleef bij de eerste uitgave van 2009 in het Hebreeuws, die door een Israëlische vereniging toegankelijk werd gemaakt. Misschien is de geschetste interpretatie van de wettige jood Jezus voor een jong, modern Israëlisch lezerspubliek te ouderwets of gewoon te religieus gekleurd. Niet dat de boodschap van Jezus in zijn ethische of politieke kwaliteiten iets verloren zou hebben, maar Jezus benadrukken als de 'wettige' jood is voor veel seculiere Israëli's waarschijnlijk geen aansprekend beeld van Jezus. Voor een deel van de Israëlische samenleving hebben religie en Torah-getrouwheid een te negatieve bijklank. Ten tijde van de eerste publicatie had de bezigheid met Flussers joodse Jezus een dynamiserende kracht op een christelijk lezerspubliek, dat vandaag de dag in Israël niet meer te winnen valt. Zie hiervoor: https://www.haaretz.co.il/literature/1.1277983 (geraadpleegd op 29-8-2020).

529 Zie: HAN, Sara, Ernst Ludwig Ehrlich, Jüdisch-christlicher Dialog als Lebensaufgabe, Stuttgart, 202f.

530 EHRLICH, Ernst Ludwig, Art. Jesus Christus: Judentum, in: TRE 17 (1976-2004), 68–71, hier: 70.

chael Krupp geeft op persoonlijke wijze zijn mening over de wetenschappelijke prestaties van Flusser:

> Ik heb veel leraren gehad in het Nieuwe Testament, maar niemand kende dit boek zo goed als hij, en niemand kende deze Jezus zo intiem als hij, zelfs geen van de joden. [531]

a) Motieven – methoden – kritiek

Achter David Flussers wetenschappelijke analyse van de historische Jezus schuilen biografische ervaringen. Flusser vertelt over verschillende ontmoetingen die werden geïnitieerd door de Evangelische Broederschap (Tsjechisch: *Jednota bratrská*), waarin werd gesproken over de leer van Jezus en het ontstaan van de christelijke gemeenschappen. Het gaat om bijeenkomsten van een kerkelijke minderheid in Tsjecho-Slowakije in de jaren twintig van de vorige eeuw, die geen joden missioneren als doel had en zich niet bediende van antisemitische stereotypen of vooroordelen. Flusser had zijn hele leven een sterke affiniteit met de Evangelische Broederschap, evenals met de Waldensen, mennonieten en quakers. Daar zag hij de impulsen die uitgingen van de joodse boodschap van Jezus, meer dan bij de meerderheidskerken. ([532)]Dat Flusser op weg naar de dialoog met de Evangelische Broederschap zijn eigen religieuze identiteit bevestigde, is een proces dat ook tot uiting komt in de vergelijkende theologie. Deze streeft onder meer naar

> hoe de andere religies vanuit het perspectief van de eigen religie adequaat kunnen worden waargenomen en ingedeeld. Tegelijkertijd wordt nagedacht over de gevolgen die de interpretatie van andere religies heeft voor het eigen zelfbeeld. Het gaat dus niet alleen om de vraag hoe andere religies theologisch kunnen worden gewaardeerd, maar ook om de vraag hoe mijn zelfbeeld door andere religies wordt veranderd. [533]

Positieve ontmoetingen met de Evangelische Brüder-Unität leidden bij Flusser enerzijds tot een reflectie op zijn eigen joodse geloof en anderzijds tot een wetenschappelijke confrontatie met het christelijk geloof. Josef Perl opende voor Flusser een positieve interpretatie van Jezus in het kader van de "Boheemse broeders" en maakte hem bovendien bekend met de geschriften van de Zwitserse theoloog Leon-hard Ragaz (1868-1945), die ook een rol had gespeeld in de ontwikkeling van Ben-Chorins beeld van Jezus.([534)]

---

531 KRUPP, Michael, Religionen in Israel 1 (2001) 2, geciteerd naar: VOLKMANN, David Flusser und der jüdische Jesus, 7.

532 Zie MAJER, Martin, Jüdisches in Jesus-Texten. Spuren und Rekonstruktionen, Tübingen [1] 2018 (= Bijbelse zeldzaamheden 23), 18.

533 STOSCH, Klaus von, Vergelijkende theologie als wegwijzer in de wereld van religies, Paderborn 2012, 17.

534 Perl stond zelf in persoonlijk contact met Ragaz. Net als Ben-Chorin bracht Ragaz een nieuwe benadering van het Oude en Nieuwe Testament tot stand. Als medeoprichter van de sociaal-religieuze beweging was Ragaz nauw verbonden met het in 1906 opgerichte tijdschrift "Neue

Flusser had al in zijn katholiek getinte geboortestad Příbram persoonlijke ervaringen opgedaan met erkenning ondanks religieuze verschillen, waardoor hij een "levend contact met het katholicisme" kon onderhouden. "[Deze] al vroeg ontstane band met het christendom en de gunstige interpretatie daarvan in de kring van de Boheemse broeders" zijn zijn belangrijkste christelijke ervaringen. Na zijn humanistisch-joodse geloof([535]) noemt Flusser deze belangrijke ervaring de tweede van drie wortels die hem ertoe brachten zich met het christendom bezig te houden. De derde wortel, de op zichzelf 'wetenschappelijke interesse' ([536])in het christendom, zijn de positieve ontmoetingen met christenen, die bij Flusser een reflectie op zijn eigen en de christelijke religie op gang brachten. Zijn beweegredenen om zich met het christendom bezig te houden, leidden er *uiteindelijk* toe dat hij zich na de Shoah engageerde in de joods-christelijke dialoog.

De methodische benadering van Flusser kan in de eerste plaats worden omschreven als beïnvloed door de klassieke filologie.[537] Zijn doel is veelal literair-kritisch, in die zin dat hij de afhankelijkheid van teksten en de verschillende bewerkingslagen ervan transparant wil maken. Het onderzoeksobject van zijn Jezusstudie zijn in de eerste plaats de canonieke teksten, voornamelijk de synoptische evangeliën, die hij interpreteert in de context van het hedendaagse jodendom ten tijde van Jezus. Zelf karakteriseert hij zijn werk als 'consequente filologie',[538] in combinatie met de wens om christelijke lezers de synoptische evangelieteksten in hun joodse levenscontext te ontsluiten. De sterke aandacht voor de sociaal-culturele en religieuze omstandigheden ten tijde van de Tweede Tempel maakt Flussers Jezusonderzoek ook tot een filologisch-historisch onderzoek. [539]

Het werk van Flusser werd vooral bekritiseerd vanwege zijn afwijzing van de tweebronnentheorie die in de nieuwtestamentische exegese, vooral in het Duitstalige gebied, de overhand had, en werd in wetenschappelijke kringen slechts in beperkte mate ontvangen. De naar hun belangrijkste vertegenwoordigers genoemde Lindsay[540] - Flusser-hypothese stelt tegenover de tweebronnentheorie een

---

Wege« (Wegen), die hij tussen 1941 en 1944 illegaal uitbracht om de toenmalige voorlichtingscensuur te omzeilen. Zie THOMA, Clemens, David Flusser zum 60. Geburtstag, 27–29; BRAS-SEL-MOSER, Ruedi, art. Leonhard Ragaz, in: HSL, https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/009059/2012-01-12/ (geraadpleegd op 17-6-2022).

535 Zie THOMA, David Flusser ter gelegenheid van zijn 60e verjaardag, 28.

536 FLUSSER, David geciteerd naar: THOMA, David Flusser zum 60. Geburtstag, 28.

537 Zie GRUNDEN, Fremde Freiheit, 43–45.

538 FLUSSER, David, Ontdekkingen in het Nieuwe Testament: Jezuswoorden en hun overlevering, Neukirchen-Vluyn 1987 (= Ontdekkingen in het Nieuwe Testament 1), V.

539 Zie FLUSSER/NOTLEY, Jezus, 10.

540 Robert Lindsey (1917–1995), een Amerikaanse baptist die vele jaren in Jeruzalem woonde, merkte bij (terug)vertalingen van het in het Grieks geschreven evangelie van Marcus naar het Hebreeuws op dat de parallelle passages in Lucas dichter bij het Hebreeuws staan dan de passages in Marcus, die sterk Grieks zijn geredigeerd. De hypothese van Lindsey luidt kort gezegd:

bronnentheorie een 'oer-Marcus'. Daarbij wordt uitgegaan van een oud verhaal dat terug te vinden is in Marcus, maar niet identiek is aan het canonieke evangelie van Marcus. [541] Matteüs gebruikte echter voornamelijk het huidige evangelie van Marcus als voorbeeld.[542] Flusser komt tot de conclusie dat het evangelie van Lucas het oudste van de synoptische evangeliën is, wat leidde tot een marginalisering van zijn onderzoek in de (Duits-talige) academische discussie.

Hoewel weinig bekend in het Duitstalige gebied, vond de hypothese van David Flusser veel weerklank in de evangelische Amerikaanse wereld. Samen met Robert Lindsay, de andere naamgever van de stelling, behoort hij tot de oprichters van de *Jerusalem School of Synoptic Research (JSSR)*.[543] De benadering van de (synoptische) evangeliën die door deze school wordt gehanteerd, kan in drie punten worden samengevat: 1. het belang van het Hebreeuws als geschreven en gesproken taal, ook op het gebied van de overlevering van religieuze leerstellingen, bijvoorbeeld de gelijkenissen[544] ; 2. het belang van de joodse cultuur voor de interpretatie van de synoptische evangeliën, en 3. het herkennen van taalkundige semitismen in de synoptische evangeliën om taalkundige en culturele informatie af te leiden uit hun literaire relatie.[545] Dit leidt tot een onderzoek van de synoptische

---

Lukas en Matteüs putten naast de 'bron van uitspraken' (hij noemt het 'bloemlezing', een directe Griekse vertaling van een Hebreeuws origineel) ook uit een pre-Marciana bron, terwijl de redacteur van het huidige evangelie van Marcus Lukas als voorbeeld gebruikte (volgens de hypothese van Lindsey-Flusser is Lc daarmee het oudste evangelie .

541 FLUSSER, Jezus, 12.

542 "Hieruit volgt: als Matteüs en Lucas bijna dezelfde bewoordingen gebruiken, dan is het onze Marcus en niet het oude verslag dat in Matteüs wordt weerspiegeld. En als Matteüs en Lucas op Marcus lijken, dan zijn ze zeer geloofwaardig, want dan zijn ze meestal allebei afhankelijk van het oude verslag van Marcus. […] Als alle drie de evangeliën een bepaald gedeelte overleveren, dan is Lucas het meest geloofwaardig. Marcus heeft de tekst immers sterk bewerkt en Matteüs is vooral waardevol wanneer hij min of meer overeenkomt met Lucas. In die gevallen bevat hij vaak beter dan Lucas de bewoordingen van het oude, pre-Marci-verslag. Dezelfde vrije keuze tussen Matteüs en Lucas bestaat natuurlijk wanneer Marcus ontbreekt." FLUSSER, Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus, 196f.

543 In het consortium van de JSSR waren niet alle onderzoekers het eens met de Lindsey-Flusser-hypothese. Zie CHILTON, Bruce, Implications and Prospects of Jewish Jesus Research: A review Essay, in: Journal of the Study of the Historical Jesus 16/1 (2018), 62–79, hier: 68.

544 Aangezien bijna alle rabbijnse gelijkenissen in het Hebreeuws zijn overgeleverd, pleit Flusser ervoor dat Jezus zelf Hebreeuws en niet Aramees moet hebben onderwezen en wijst hij op de grote overeenkomsten met de gelijkenissen van Jezus. Zie FLUSSER, David, Be-merkungen eines Juden zur christlichen Theologie, München 1984 (= Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog 16), 32.

545 Jerusalem School of Synoptic Research, Three Assumptions of the Jerusalem School, in: https://web.archive.org/web/20070928040950/http://www.js.org/Methodology/index.htm (geraadpleegd op 17-6-2022).

Evangelies "binnen de context van de taal, het land en de cultuur waarin Jezus leefde."[546]

Juist deze benadering maakt Flussers boek over Jezus sinds 1968 zo succesvol en heeft het denken van veel evangelische christenen in de VS veranderd. [547] De Amerikaanse bijbelwetenschapper Bruce Chilton zegt hierover:

> Flusser portretteert Jezus' leer als een ontwikkeling binnen het joodse denken die geen tekenen vertoont van een traject buiten die baan, en die een platform biedt waarop het christendom is ontstaan. [...] Al met al heeft dit ertoe geleid dat het evangelische christendom zich op een nooit eerder vertoonde manier heeft opengesteld voor het jodendom van Jezus. [548]

Evangelische christenen omarmden Flussers literair-kritische en historische benadering als een welkom alternatief voor de historisch-kritische methode. Flussers invloed op evangelische christenen in de VS leidde tot

> toevlucht tot de Thora als een toereikend paradigma voor Jezus' activiteiten. Het resultaat bevestigde een tendens binnen sommige segmenten van het evangelicalisme om de wet op een manier prominent te maken die voorheen niet het geval was geweest. [549]

Naast de benadering van Flusser zijn ook een puriteinse theologie, bijbelse en andere fundamentalistische aanspraken te noemen, die bij evangelische christenen een ongekende belangstelling voor de Thora hebben gewekt. Deze belangstelling houdt tot op de dag van vandaag aan. In 2007 herwerkte Steven Notley het boek van Flusser over Jezus en publiceerde het onder een nieuwe titel.([550]) De hermeneutische benadering die Flusser en de *JSSR* kozen voor het onderzoek naar de historische Jezus is aannemelijk, maar het grote belang dat zij hechten aan de Hebreeuwse taal([551]) ten opzichte van het Aramees([552]) voor het onderzoek

---

546 Jerusalem School of Synoptic Research, Jesus' Last Week, in: https://web.archive.org/web/20080516224214/http://www.js.org/ (geraadpleegd op 17-6-2022).

547 Onder verwijzing naar Bruce Chilton wijst Walter Homolka op de invloed van Flusser op evangelische christenen, zie hierover: HOMOLKA, Der Jude Jesus – Eine Heimholung, 138f.

548 CHILTON, Bruce, Implications and Prospects of Jewish Jesus Research: A review Essay, in: Journal of the Study of the Historical Jesus 16/1 (2018), 62–79, hier: 68.

549 Ibid., 69.

550 FLUSSER, David/NOTLEY, R. Steven, The Sage from Galilee: Rediscovering Jesus' genius, Grand Rapids, Mich./Cambridge, UK [4] 2007.

551 Martin Majer probeert Hebreeuwse teksten te reconstrueren aan de hand van eenvoudige voorbeelden uit de Griekse evangelieteksten, op basis van zijn leerervaring met David Flusser, zie: MAJER, Jüdisches in Jesus-Texten. Spuren und Rekonstruktionen, 23–59.

552 De canonieke evangeliën zijn in het Grieks geschreven en de citaten uit het Oude Testament zijn afkomstig uit Griekse vertalingen. Hoe de mondelinge en/of schriftelijke voorlopers van afzonderlijke synoptische evangeliën eruit zagen, of ze in het Hebreeuws en/of Aramees waren, wordt echter nog steeds besproken. Vanwege de theologische oriëntatie op Israël (vgl. Q 3,7-9; 22,28-39) wordt aangenomen dat Q waarschijnlijk in (Noord-)Palestina is ontstaan. "Zowel het overwegend tweetalige karakter van Palestina in de 1e eeuw na Christus als de problemen bij het terugvertalen spreken eerder voor een oorspronkelijke bron van logia in het Grieks, wat een voorgeschiedenis van afzonderlijke logia in het Aramees niet uitsluit." SCHNELLE, Udo, Einleitung in das Neue Testament, Göttingen/

van de in het Grieks geschreven synoptische evangeliën, heeft een eigen waarde. [553] Flussers literair-kritische en historische benadering leidde echter ook tot onbedoelde anachronismen, doordat hij vanuit een rabbijns jodendom een normatief jodendom ten tijde van Jezus reconstrueerde dat niet zo bestond, zoals de gerenommeerde judaïst Günter Stemberger schrijft:[554]

> Het rabbijnse jodendom heeft waarschijnlijk nooit de enige vorm van het joodse leven vertegenwoordigd; en het is ook pas door een ontwikkeling van eeuwen tot het 'normatieve' jodendom geworden, zoals men het graag voor de hele periode heeft gezien. [555]

In het nieuwtestamentisch onderzoek van Duitstalige herkomst is de Lindsay-Flusser-hypothese met zijn Lucas-prioriteit en de datering van het evangelie van Marcus altijd een minderheidsopvatting gebleven. De protestantse theoloog Werner Georg Kümmel (1905-1995) oordeelde hard over het Jezusbeeld van Flusser, dat

> niet alleen methodologisch onhoudbaar is, maar ook een verdraaiing van de historische werkelijkheid vormt in het belang van de volledige integratie van Jezus in het jodendom.(556)

Kümmel spreekt zich weliswaar niet uit tegen een verankering van Jezus in het jodendom, maar hij verzet zich tegen de voorstelling van een wettige historische Jezus, *zoals* Flusser die heeft geschetst. Als alleen het oordeel over de methodische benadering van Flusser zou tellen, zou hier met Kümmel een eindpunt in de discussie kunnen worden gesteld.[557] Maar daarmee zouden de impulsen die Flusser niettemin op de nieuwtestamentische wetenschap heeft gegeven, buiten beeld blijven. [558] Ondanks alle terechte kritiek op de methode van Flusser moet zijn interpretatie van Jezus dus op zijn juiste plaats in de geschiedenis van het Jezusonderzoek worden gerangschikt. Toen Flusser zijn Jezusstudie in 1968 publiceerde, deed hij dat bijna uitsluitend aan de hand van een analyse van de synoptische evangeliën "om [daarmee] aan te tonen dat het mogelijk is een levensverhaal te schrijven

---

Bristol, CT, VS. ([9]) 2017, 252. Als poging om Aramese bronnen voor Q([LK]) en Q([MT]) te accepteren, zie: CASEY, Maurice, An Aramaic approach to Q: Sources for the Gospels of Matthew and Luke, Cambridge 2002 (= Society for New Testament Studies Monograph Series 122).

553 Zie CHILTON, Implications and Prospects of Jewish Jesus Research, 68.

554 Deze anachronisme is inherent aan de rabbijnse geschiedschrijving zelf, die expliciet aansloot bij de periode vóór de verwoesting van de tempel in 70 n.Chr. en een uniforme grootte wilde creëren die niet bestond. De historiografen begonnen met het ideaalbeeld van een jodendom met de geestelijke stamvaders van de rabbijnse beweging in Hillel en Schammai en hun scholen, en sloten ook hun voorouders tot in de tijd van Simeon de Rechtvaardige en Ezra in, evenals een continuïteit die terugging tot Mozes. . Zie STEMBERGER, Einleitung in Talmud und Midrasch, 15.

555 STEMBERGER, Inleiding tot de Talmoed en Midrasj, 15.

556 KÜMMEL, Werner G., 40 Jahre Jesusforschung (1950–1990), uitgegeven door Helmut Merklein, Wein heim 1994 (= Bonner biblische Beiträge 91), 128.

557 De twee-bronnen-theorie als oplossing voor het synoptische probleem blijft in het nieuwtestamentisch onderzoek, in vergelijking met alternatieve modellen, de hypothese die "met de *minste moeilijkheden* de *meeste verschijnselen* verklaart". SCHNELLE, Einleitung in das Neue Testament, 242.

558 Zie HOMOLKA, Der Jude Jesus – Eine Heimholung, 138 e.v.

Jezus te schrijven«[559] . Deze focus op de synoptici was gewaagd gezien de uitkomst van de zogenaamde eerste twee fasen (of *zoektochten)* van het christelijke onderzoek naar het leven van Jezus.([560] Zoals bekend eindigde de eerste fase in de 19e eeuw met de ontdekking van persoonlijke idealen die wetenschappers op Jezus hadden geprojecteerd, waarna de slinger van de tweede generatie liberale Jezusonderzoekers in de 20e eeuw in de andere richting. Er bleef nauwelijks nog iets van de historische Jezus over. De resultaten bleven min of meer beperkt tot het bestaan van Jezus en zijn kruisdood. Flusser daarentegen lijkt aan het begin te staan van de zogenaamde derde fase van het onderzoek naar het leven van Jezus, waarin Jezus wordt gezien als een Galileese jood. ([561] Flusser richt zich daarbij op een aardse Jezus,

> die de taal van zijn volk sprak en volgens de joodse tradities leefde, die het joodse geloof in de ene God van de wereld en de overleveringen van 'onze leraar Mozes' niet wilde afschaffen, maar in hun diepste betekenis tot hun recht wilde laten komen. [562]

b) De biografische ontwikkeling van Jezus

De aardse Jezus was voor Flusser een 'Joodse wonderdoener en prediker' [563], wiens biografische ontwikkeling Flusser probeert te reconstrueren aan de hand van de synoptische evangeliën. Volgens hem ontwikkelde Jezus een uitgesproken 'bewustzijn van soevereiniteit'. Dit 'bewustzijn van soevereiniteit' vormt voor Flusser een brug tussen de historische Jezus en het 'post-paasgeloof' in Christus. Als de aanspraken op soevereiniteit, zoals 'bepaalde kerkelijke christenen' beweren, 'post-paaskerkelijk' zouden zijn, dan verliest volgens Flusser 'het christelijk geloof elke aanspraak op geloofwaardigheid' ([564].

Voor Flusser stond aan het begin van Jezus' optreden onomstotelijk vast dat Johannes hem in de Jordaan had gedoopt, waarmee het bewustwordingsproces van Jezus begon (vgl. Lc 3,21–22; Mt 3,17; Mc 1,11). Een hemelse stem spreekt Jezus aan als 'Zoon van God' of 'Dienaar van God' en zegt: 'Ik heb mijn Geest op hem gelegd' (Jes 42,1), en daarmee Jezus 'uitverkoren, geroepen en uitverkoren' ([565] Volgens de stelling van Flusser ontwikkelde het hier in gang gezette proces zich mogelijk zelfs

---

559 FLUSSER, Jezus, 7.

560 De indeling in fasen of, in het Amerikaans, in *quests* is in zoverre kunstmatig dat zij enerzijds verwijst naar een bepaalde vorm van liberale exegese en anderzijds in de terminologie een voortdurende vooruitgang van het onderzoek en een uniformiteit van het onderzoek suggereert. Zie REISER, Marius, Kritische Geschichte der Jesusforschung: Von Kelsos und Origenes bis heute, Stuttgart ([2]) 2017 (= Stuttgarter Bibelstudien 235), 88.

561 Zie VOLKMANN, David Flusser en de joodse Jezus, 8.

562 FLUSSER, Jezus, 14.

563 Ibid., 9.

564 FLUSSER, David, Bemerkungen eines Juden zur christlichen Theologie des Judentums, in: THOMA, Clemens, Christliche Theologie des Judentums, Aschaffenburg 1978 (= Der Christ in der Welt: Reihe 6, Das Buch der Bücher Bd. 4a, b), 6–32, 25.

565 FLUSSER, Jezus, 30.

gaat verder in die zin dat Jezus zichzelf zou kunnen hebben geïdentificeerd met de Mensenzoon uit het boek Daniël (7,9–14), ook al spreekt Jezus alleen in de derde persoon over hem (vgl. Mt 19,28; 25,31–46; Lk 22,28–30; 22,67–69). Pas bij de transfiguratie van Jezus op de berg met Mozes en Elia, aldus Flusser, werd Jezus zich bewust van zijn ware goddelijke zoonschap (Lc 9,28–36).

> Jezus verbindt zijn bewustzijn van zijn zoonschap, zijn roeping als profetische verkondiger en de kennis van zijn tragische einde ook in de gelijkenis van de wijngaardarbeiders (vgl. Lk 20,9–19).[566]

Jezus voelde dus aan, zoals in de gelijkenis wordt gesuggereerd, dat hij in Jeruzalem moest sterven, aldus Flusser, want ook hij is een dienaar van God, die naar de wijngaard (symbool voor het volk Israël) is gezonden en door de eigenaars van de wijngaard (verwijzend naar de Sadduceeën) wordt gedood.[567] Het aannemen vaneen dergelijk biografisch bewustwordingsproces voor de historische Jezus leidde tot kritiek, die door de genoemde Werner Georg Kümmel ook werd geformuleerd als "methodologisch onjuist gezien het literaire karakter van de evangeliën" [568] en Flusser methodologische "willekeur" [569] verwijt.

In principe voert Flusser het discours over een biografisch bewustwordingsproces tot het uiterste door met de vraag of Jezus zichzelf als Messias beschouwde. Voor Flusser werd Jezus "zeker al tijdens zijn leven door sommigen voor de Messias gehouden" ([570], anders zou Pilatus niet op het kruis hebben laten schrijven "Jezus, de koning van de Joden" om te waarschuwen voor de dodelijke gevolgen van een messiaspretendent. Volgens Flusser wilde Jezus zijn "messiaanse incognito" ([571]zo lang mogelijk bewaren, omdat hij eerst wachtte op de komst van de Mensenzoon (vgl. Dan 7,9–14), maar uiteindelijk raakte hij ervan overtuigd

> dat hij zelf de komende Mensenzoon was. Anders zouden het gesprek bij Caesarea Filippi, de woorden van Jezus tot Petrus en uiteindelijk het antwoord van Jezus aan de [sic] hogepriester onbegrijpelijk zijn. Ze zeiden tegen hem: "Als jij de Christus bent, zeg het ons dan!" Hij antwoordde hun: "Als ik het jullie zeg, geloven jullie mij toch niet; en als ik jullie iets vraag, antwoorden jullie niet. Van nu af zal de Mensenzoon zitten aan de rechterhand van de macht van God." (Lc 22,67-69)([572])

Dit dubbelzinnige antwoord van Jezus in het evangelie laat een eenduidige identificatie van Jezus met de Mensenzoon open. Op historisch vlak kan deze vraag niet worden beantwoord. Flusser neigt er echter toe om het joodse idee van een komende Mensenzoon, dat soms in verband werd gebracht met de komst van de Messias, in ieder geval voor de laatste fase van Jezus' leven gelijk te stellen. Flusser interpreteert daarmee een overeenstemming tussen Jezus en de Mensenzoon als een bekentenis van

---

566 Ibid., 104.
567 Zie aldaar, 105.
568 KÜMMEL, 40 Jahre Jesusforschung (1950–1990), 127.
569 Ibid. 128.
570 FLUSSER, Jezus, 111.
571 Ibid.
572 Ibid.

Jezus' messianisme voor de hogepriesters, met als gevolg dat de hogepriesters Jezus uitleverden aan de Romeinen, die om politieke redenen geen messiaanse beweging duldden. In deze messiaanse aanspraken ziet Flusser de belangrijkste reden voor de kruisiging van Jezus. ([573] Uiteindelijk interpreteert Flusser ook de kruisinscriptie I.N.R.I. als een getuigenis van het zelfbewustzijn van Jezus. Op de poging om hieruit een persoonlijkheidscultus tijdens zijn leven af te leiden, antwoordt Flusser met de woorden van Jezus:

"[574]Niet iedereen die tegen mij zegt: Heer! Heer!, zal het koninkrijk der hemelen binnengaan, maar wie de wil van mijn Vader in de hemel doet." (Mt 7,21)

Volgens Flusser leidde Jezus' 'bewustzijn van soevereiniteit' uiteindelijk tot zijn dood. Op dit punt moet de vraag naar de schuld aan Jezus' dood worden opgepakt. Flusser verwerpt om literair-kritische redenen een historische zitting van een reguliere vergadering van het Hoge Raad, het Sanhedrin, in het huis van de hogepriester (vgl. Mc 14,53–65; Mt 26,57–68; Lc 22,66). Synhedrion betekent hier volgens Flusser een 'formele benaming van het tempelcomité' ([575] niet de Hoge Raad zelf, die bijeenkwam in de ruimte 'waar het Synhedrion gewoonlijk vergaderde'[576] . (Volgens Flusser heeft geen enkel hoogste Joods gerecht Jezus ter dood veroordeeld ([577].Een eerder vergeten joodse landgenoot van Flusser, Paul Winter (1904-1969), verwierp eveneens een hoorzitting van Jezus voor het Hoge Raad vlak voor het Pascha, omdat dit slechts een vooronderzoek in opdracht van de Romeinen was, dat Pontius Pilatus had gelast omdat hij in Jezus een mogelijke of werkelijke messiaspretendent zag.[578] Uiteindelijk blijft in Mt 27,26 of Mk 15,15 onduidelijk waarom Jezus gekruisigd wordt. Daar stemt de Romeinse prefect Pilatus ervoor om Barabas in plaats van Jezus vrij te laten en beveelt hij Jezus te geselen en te kruisigen. Volgens Flusser draagt Pilatus dus de hoofdschuld aan de kruisiging van Jezus, maar ([579]delen van de sadduceeërse tempelaristocratie zijn medeplichtig, omdat zij Jezus aan Pilatus uitleverden uit angst voor hun

---

573 Zie FLUSSER, Jezus, 112.

574 Zie FLUSSER/NOTLEY, Jezus, 176.

575 FLUSSER, Jezus, 124.

576 Ibid., 127.

577 Zie aldaar, 124f.

578 Zie hierover: WINTER, Paul, On the Trial of Jesus, Berlijn 1961 (= Studia Judaica Bd. 1). Een samenvatting van zijn stellingen is te vinden in: WINTER, Paul, Zum Prozeß Jesu, in: ECKERT, Willehad Paul/EHRLICH, Ernst Ludwig (red.), Judenhaß, Schuld der Christen?, Essen 1964, r . 93–101.

579 Flusser was toen al van mening dat het proces tegen Jezus een Romeins strafproces was, wat tegenwoordig de gangbare opvatting is. In de woorden van Kneucker en Welan: "De resultaten rond Kajafas kunnen formeel weliswaar worden geïnterpreteerd als een vooronderzoek of als een

'Joodse procedure' worden geïnterpreteerd, maar wij beschouwen ze als een voorbereidend overleg over de juridische argumenten voor en tegen de verzoeken aan Pilatus. [...] Een proces volgens Joods recht is [...] niet aannemelijk, en alleen al daarom onwaarschijnlijk, omdat 's nachts – en bovendien op de vooravond van het Pascha – nooit en nergens officiële rechtszaken [...] zouden plaatsvinden. Het 'volk' was niet aanwezig bij het proces, het kon en mocht niet deelnemen. Het Romeinse strafproces kende in de regel geen openbaarheid." KNEUCKER, Raoul/WELAN, Manfried, Hans Kelsen citeert het proces van Jezus. De vragen van Pilatus, waarheid – gerechtigheid – geloof, Wenen ([2] 2024, 39f.

Invloed in de tempel verliezen. Jezus dreigde niet alleen met de vernietiging en herbouw van de tempel, maar was ook een potentiële onruststoker geworden, aan wiens lippen zijn volgelingen hingen.

> Jezus vormde dus een gevaar voor de hogepriesters, want zij waren gehaat door het volk – en daarom leverden zij hem uit aan de Romeinen en beschuldigden zij hem van messiaanse samenzweringen. [580]

De kruisiging was volgens Flusser dan ook het resultaat van "het wrede spel van naakte tegenstrijdige belangen en, uiterlijk gezien, zonder enig verband met de mens Jezus en zijn doelstellingen".[581]

Volgens Flusser leverden enkele Sadduceeën Jezus uit aan Pilatus, die hem liet doden. De Farizeeën spelen dus geen enkele rol in het schulddebat over de dood van Jezus. Ze worden in dit verband door Flusser niet eens genoemd.([582)] Hoewel de Farizeeën in het Nieuwe Testament meestal als tegenstanders van Jezus verschijnen, proberen ze volgens Flusser in de eerste plaats trouw te leven volgens de Thora – net als Jezus.([583)] Deze relatie tot de Thora zal hierna worden onderzocht.

c) Thora: wet, moraal en liefde

Tora betekent in wezen 'richtlijn', waarvan de naleving volgens het joodse begrip leidt tot een succesvol leven van het volk Israël voor God. Hiertoe behoren ook geboden en wettelijke voorschriften die het samenleven tussen mensen mogelijk moeten maken en richting geven aan het eigen leven. Deze oorspronkelijke betekenis gaat meestal verloren wanneer christenen spreken over de Tora als
'wet' en deze zelfs als tegengesteld aan het evangelie wordt beschouwd.[584] De hele leer van de Tora kan, zoals Hillel het formuleerde, worden samengevat in het gebod van naastenliefde, zonder daarbij de afzonderlijke geboden op te heffen.

---

580 FLUSSER, Bemerkungen eines Juden zur christlichen Theologie, 13.

581 FLUSSER, Jezus, 136.

582 Zie hierover: FLUSSER, David, Die letzten Tage Jesu in Jerusalem: Das Passionsgeschehen aus jüdischer Sicht, Bericht über neueste Forschungsergebnisse, Stuttgart 1982, 88–108; DEZELFDE, Bemerkungen eines Juden zur christlichen Theologie, 10–19; DEZELFDE, Jesus, 113–139.

583 Zie voor het huidige debat: SIEVERS, Joseph/LEVINE, Amy-Jill/SCHRÖTER, Jens (red.), Die Pha-risäer. Geschichte und Bedeutung, uit het Engels vertaald door Claus-Jürgen Thorn- ton, Freiburg i. Br./Basel/Wenen 2024.

584 Zie hiervoor de bespreking van 2 Kor 3,6: "Want de letter doodt, maar de geest maakt levend" in hoofdstuk "1 Das Wirken einer paulinischen Antithese" in de inleiding van dit werk. – De versmalling van de oorspronkelijke betekenis van het woord Tora hangt ook samen met de vertaling van het Hebreeuwse woord *tora* in het Griekse woord *nomos,* dat in het Latijn werd weergegeven met *lex* en uiteindelijk in het Duits werd vertaald met "wet". Tora is echter niet (alleen) wet en zeker geen tegenstelling van het evangelie. Zie: EBACH, Jürgen, Hören auf das, was Israel gesagt ist – hören auf das, was in Israel gesagt ist, in: Evangelische Theologie 62/1 (2014); WENGST, Klaus, Christsein mit Tora und Evangelium: Beiträge zum Umbau christlicher Theologie im Angesicht Isra-els, Stuttgart 2014.

ben[585]. Als de rabbijnen de leer van de Tora begrijpen in de gelijkenis van de mens met God, dan is de vraag wie mijn naaste is al bij voorbaat beantwoord.

Tegen de achtergrond van dit begrip van de Thora kan Flusser bij Jezus niettemin een 'herwaardering van de gebruikelijke waarden' [(586)]vaststellen. In Jezus' eis van 'ongedeelde liefde' voor zondaars en buitenstaanders van de samenleving ziet Flusser een nieuwe moraal, die de toenmalige normatieve moraal niet alleen in twijfel trok, maar ook van een nieuw voorteken voorzag, waarin Flusser ook een andere verhouding tot de Thora vaststelt.[587] Daarbij moet met Flusser terecht worden opgemerkt dat Jezus' boodschap niet uitgaat van een kritiek op de joodse wet, maar op de omgang daarmee. Flusser spreekt van een revolutionaire benadering in Jezus' verkondiging, die uit drie punten bestaat: 'in het geradicaliseerde gebod van de liefde, in de oproep tot een nieuwe morele houding en in het idee van het koninkrijk der hemelen'.[588] Deze revolutionaire benadering stelt echter niet de Thora als nog steeds geldige goddelijke richtlijn voor een vervuld joods leven ter discussie. De halachische aspecten van de Thora, die naast morele en ethische aspecten bestaan, blijven van kracht. Volgens Flusser moeten christelijke onderzoekers en denkers zich erbij neerleggen dat Jezus een "wetgetrouwe jood" [589]was, de Thora onderwees en ernaar handelde. De Thora onderwijzen is iets anders dan haar verkondigen. Het zou niet juist zijn te zeggen dat Jezus de Thora verkondigde, omdat zij juist geen boodschap is, maar iets dat bij het (joodse) leven hoort en daarom gekend moet worden. 'Tot de hemel en de aarde vergaan, zal er geen jota of tittel van de wet vergaan [...]. Wie ook maar één van de kleinste geboden opheft en de mensen zo onderwijst, zal de kleinste zijn in het koninkrijk der hemelen. Maar wie ze onderhoudt en onderwijst, zal groot zijn in het koninkrijk der hemelen.' (Mt 5,18-20)

In het citaat benadrukt Jezus de geldigheid van de wet, inclusief de kasjroet, de joodse spijswetten.[590] Een daadwerkelijke accentverschuiving, die Flusser als een 'eigenaardige problematiek' [591] in Jezus' relatie tot de Thora ziet, mag niet worden geïnterpreteerd als zou Jezus de wetten hebben overtreden, maar als zou hij 'de morele kant van de geboden boven de puur formele kant van de wetpraktijk hebben gesteld' [(592)].

---

585 PETZEL, Paul/RECK, Norbert (red.), Von Abba bis Zorn Gottes. Irrtümer aufklären, das Judentum verstehen, Ostfildern 2017, 174–176.

586 FLUSSER, Jesus, 14.

587 Flusser gebruikt de termen Tora en wet als synoniemen en vindt Bubers vertaling van Tora als "instructie" treffender dan die met wet. Zie FLUSSER, Bemerkungen eines Juden zur christlichen Theologie, 22f.

588 FLUSSER, Jezus, 68.

589 Ibid., 44.

590 Z e verbieden bijvoorbeeld het eten van bepaalde dieren (zie Lev 11,3-7), het drinken van bloed, omdat daarin de door God gegeven levenskracht zit (zie Lev 17,11 e.v.), of het gezamenlijk eten van melk en vlees (zie Ex 23,19; 34,26, Dtn 14,21).

591 FLUSSER, Jezus, 44 e.v.

592 Ibid., 50.

Waarom de vraag naar Jezus' verhouding tot de Thora belangrijk is, kan eenvoudig worden uitgelegd zonder naar de morele kant van de geboden te kijken. Als Jezus in woord en daad tegen de Thora had gehandeld, zou hij ook met zijn joodse omgeving hebben gebroken. Het zou momenteel weinig zin hebben om het joodse karakter van Jezus historisch of theologisch te waarderen als hij het grote belang van de Thora voor de religieuze joodse identiteit had afgewezen.

Het tegenovergestelde is ook het geval. Wat de halachische voorschriften betreft, ziet Flusser hooguit één enkele overtreding van de wet die de synoptische Jezus ten laste kan worden gelegd, namelijk in het verhaal over het plukken van korenaren op de sabbat (vgl. Lc 6,1–5).

Als men het verhaal vanuit halachisch oogpunt leest, zijn er drie overtredingen van de halacha te vinden: 1) Het afbreken van korenaren wordt beschouwd als oogsten en dus als werken, wat een overtreding is van het sabbatgebod; 2) Het ontbreken van het rituele handenwassen voor het eten; 3) Het fijnwrijven van de korenaren met de handen. De eerste twee punten zijn voor Flusser geen overtredingen van Jezus, omdat ten eerste het afbreken van de korenaren een secundaire toevoeging is van de Griekse vertaler van het oorspronkelijke verslag om de scène nog duidelijker te maken en dus niet historisch was.[593] Het achterwege laten van het ritueel handen wassen door de discipelen voor de maaltijd stond als een overtreding van de wet ter discussie (vgl. Mk 7,1–23). Flusser stelt echter dat het hier om een rabbijnse bepaling gaat (vgl. tBer 5,13) die niet uit de Thora stamt, maar achteraf is ingevoerd. ([594]) Het derde punt, het afbreken van de korenaren, is voor David Flusser de enige mogelijke overtreding, maar de gerespecteerde rabbi Jehuda staat dit ook toe.[595]Bovendien betreft het verwijt van het plukken van korenaren en het nalaten van het wassen van de handen bij nader inzien toch niet Jezus, maar altijd alleen zijn leerlingen, de discipelen. [596]Zij waren dus duidelijk 'losser' in de religieuze praktijk dan hun leraar, die morele waarden boven een ritueel doel op zich stelde, omdat volgens Flusser "het strikt naleven van rituele reinheid een morele laksheid kan bevorderen" [597]. Aan de hand van de perikoop over de genezing van een man op de sabbat (Lc 6,6-11) laat Flusser zien dat Jezus bij vermeende overtredingen van de halacha in de eerste plaats hypocrisie en de "koppigheid van de strenggelovigen" [598]aan de kaak wilde stellen. Als zodanig fungeert de groep van de Farizeeën in de evangeliën op literair niveau. Jezus geneest de chronisch verlamde hand van een man juist op de sabbat. De vraag van de perikope is in hoeverre Jezus daarmee een van de belangrijkste geboden

---

593 Door de toevoeging van het afplukken van de korenaren wordt volgens Flusser "de enige overtreding in de synoptische traditie van de ' ' ingevoegd". Ibid., 50.

594 Zoals al blijkt uit het feit dat de schriftgeleerden deze bepaling beschouwden als "overlevering van de ouderen" (Mc 7,5) en Jezus als "overlevering van de mensen" (Mc 7,8). Het wassen van de handen voor de maaltijd kan dus niet worden afgeleid uit de Thora .

595 Zie FLUSSER, Jezus, 45.

596 Zie ibid., 48.

597 Ibid., 46.

598 Ibid., 49.

van het jodendom geschonden. Het is juist dat het in het jodendom tot op heden geboden is om bij het geringste vermoeden van levensgevaar levens te redden. Volgens Flusser was deze genezing op de sabbat echter ook toegestaan, omdat Jezus de verlamde hand van de man niet door een mechanische handeling genas, maar alleen door zijn woorden. Anders is het met de genezing van de blinde op de sabbat, die volgens Johannes (9,14-16) halachisch verboden zou zijn. Daar spuugde Jezus op de grond, vormde een deeg van speeksel, legde dat op de ogen van de blinde en genas hem. Vergelijkbaar is het verhaal bij de synoptische Jezus (vgl. Mk 8,22-26). Daar wordt de blinde in Betsaïda door Jezus genezen, maar met het kleine verschil dat het volgens Johannes geen sabbat was. ([599])Hier laat Flusser de verschillen zien tussen de synoptische en de johanneïsche Jezus: de historische Jezus houdt zich aan de Thora, de kerigmatische Jezus niet.

Veel christenen zijn niet bekend met de joodse wetten en gebruiken ten tijde van Jezus; Flusser geeft daarom een uitgebreide uitleg. Hij maakt daarbij duidelijk dat niet de wetgetrouwe Farizeeërs de tegenstanders zijn van de eveneens wetgetrouwe Jezus, maar de 'stokvrome', fanatieke religieuze 'ijveraars'. Flusser noemt hen zo omdat zij de menselijkheid en naastenliefde veronachtzamen. Bij de religieuze fanatiekelingen leidt de overdrijving in rituelen tot een moreel tekort. Dit tekort is echter geen breuk met de morele en rituele eenheid, want Flusser ziet deze pas in het jodendom uiteenvallen met de Verlichting in de 18e/19e eeuw. Daarvoor gold de Thora als richtlijn voor een moreel en tegelijkertijd heiligend leven. Hiermee wordt ook een spirituele betekenis van de spijswetten verkregen. Morele waarden en heiligheid vormen een eenheid voor het joodse samenleven, zoals vastgelegd in de religieuze wetgeving. Als Jezus hiertegen had gehandeld, zou hij ook het joodse samenleven hebben afgewezen en uiteindelijk de heiligheid van de Thora hebben ontkend. Jezus leert dus geen antinomistische ethiek, maar komt op tegen een overdreven religieuze ritualisering. ([600])

> [Het601] belangrijke aan de leer van Jezus en zijn boodschap aan de lijdende mensheid [...] wordt niet kleiner en onbeduidender als men beseft dat Jezus met beide benen in de joodse traditie stond. De blijde boodschap van Jezus wordt door zijn joods-zijn nog groter en begrijpelijker. Als men de prediking van Jezus losmaakt van haar joodse achtergrond, wordt zij absurd en utopisch.

Met het oog op Jezus' halachische opvatting en zijn kritiek op verstokte religieuze vormen slaat Flusser, net als Ben-Chorin, een brug naar het chassidisme van de 18e eeuw, dat ontstond als tegenbeweging tegen het als institutioneel verstokte rabbinisme. [602] De spanning die hier bestaat tussen het rituele

---

599 Zie ibid., 45–50.

600 Zie FLUSSER, Bemerkungen eines Juden zur christlichen Theologie, 19.

601 FLUSSER, Jezus, 23.

602 Zie: KATZ, Jacob, Tradition und Krise: Der Weg der jüdischen Gesellschaft in die Moderne, uit het Engels vertaald door Christian Wiese. Met een voorwoord van Michael Brenner, München 2002; TALABARDON, Susanne, Chassidismus, Tübingen 2016 (= Jüdische Studien 2).

en moreel wordt gezien, kan worden geïllustreerd met een anekdote die Flusser van een chassid uit Jeruzalem heeft overgenomen:

> Na een pogrom kwamen twee Joden die uit de stad waren gevlucht onder een boom bijeen. Beiden hielden iets onder hun brede mantel verborgen, het kostbaarste dat ze uit de plaats van de moord hadden kunnen redden. De ene vroeg aan de andere: "Wat heb je gered?" – "Een boekrol met de wet van Mozes uit de brandende synagoge." – "En wat heb jij daar onder je mantel?" – "Een kind."(603)

De eerste staat voor Rabbi Elijahu, voor wie de wet alles betekende; hij wordt beschouwd als de grootste tegenstander van de chassidim. De tweede, die het kind redt, staat voor Baal Schem Tov, de stichter van het chassidisme. Door dit extreme contrast laat Flusser zien dat de omgang met halachische voorschriften in het chassidisme en bij Jezus vergelijkbaar is. Zowel de chassidim als Jezus verwerpen de wet niet, maar bekritiseren degenen die in hun streven naar rituele reinheid of strikte wettigheid de menselijke aspecten binnen de religie verduisteren. (604)Jezus' relatie tot de halacha ligt, z o a l s Klausner al zei, in een sterkere nadruk op de morele kant van de Thora ten opzichte van de rituele kant. Hieruit mag echter geenszins een absolute tegenstelling met het rituele worden afgeleid. Noch Jezus, noch de chassidim bekritiseren de Thora als zodanig, maar wel de omgang ermee. Zo zijn ook de in het christendom centrale geboden van naastenliefde en vijandliefde in de context van Jezus' interpretatie van de Thora en het streven naar het juiste handelen.

Daarbij staat de vraag naar de gerechtigheid van de mens en voor God centraal. [605] De 'gouden regel', zoals overgeleverd door Hillel, of het gebod van naastenliefde (vgl. Lev 19,18) geven hierin richting en zijn ook terug te vinden in de leer van Jezus (gouden regel in Mt 7,12; gebod van naastenliefde in Mt 22,39). Veel referentiepunten laten zien hoe diep Jezus' ethisch denken geworteld is in de joodse omgeving. Flusser ziet Jezus, "die eigenlijk geen farizeeër was, het dichtst bij de liefdesfarizeeërs uit de school van Hillel" (606). Vooral in de betekenis van het bijbelse

---

603 FLUSSER, Jezus, 29.

604 Zie aldaar, 29-31.

605 Zo bleef de joodse moraal niet gewoon steken in de oude bijbelse indeling in zondaars en rechtvaardigen, maar veranderde ze vanaf een bepaald moment. Als keerpunt noemt Flusser het denken waarin goede werken niet worden gedaan met een berekenend doel, omdat ze door God worden beloond, maar omdat ze moreel zijn. Een blijvende verandering in dit beloningsdenken vinden we in het jodendom bij Jezus Sirach, in zijn gelijknamige geschrift dat rond 185 v. Chr. ontstond. Hij laat het oude compenserende rechtvaardigheidsdenken achter zich en formuleert een nieuwe joodse ethiek (zie Jezus Sirach 27,30-28,7). De indeling in zondaars en rechtvaardigen wordt bij Jezus Sirach afhankelijk gemaakt van de verzoening met de naaste. Deze bepaalt of iemand als zondaar of als rechtvaardige voor God staat. Een gedachte die ook bij Jezus te vinden is (vgl. Lk 6,37–38).

606 FLUSSER, Jezus, 78.

Het eerste gebod van God [607] en het tweede gebod van de naastenliefde [608], die Jezus met elkaar verbindt:

> Gij zult de Heer, uw God, liefhebben met heel uw hart, met heel uw ziel en met heel uw verstand. Dit is het belangrijkste en eerste gebod. Even belangrijk is het tweede: Gij zult uw naaste liefhebben als uzelf. Aan deze twee geboden hangt de hele wet en de profeten. (Mt 22,36–40)

Naastenliefde omvat bij Jezus ook vijandliefde. Weliswaar is er een generatie na Jezus, bijvoorbeeld bij Rabbi Chanina ben Dosa, die eist dat men de vijand niet haat, het radicale gebod: "Hebt uw vijanden lief en bidt voor hen die u vervolgen [...]" (Mt 5,44), maar dit blijft een eigenheid van Jezus die in het jodendom niet wordt overgenomen. Flusser zegt hierover:

> Het gebod om je vijanden lief te hebben is zozeer eigendom van Jezus dat we het in het Nieuwe Testament alleen uit zijn mond horen. [609]

Flusser laat aan de hand van Jezus' halachische, morele en ethische opvattingen zien hoe onmogelijk het is om Jezus te begrijpen zonder de achtergrond van zijn joodse leefwereld. Daar hoort ook de in die tijd gangbare voorstelling van de hemel of het rijk van God bij, die Jezus' omgang met de buitenstaanders van de samenleving verklaart. "Voorwaar, ik zeg u: de tollenaars en de hoeren zullen eerder het koninkrijk van God binnengaan dan jullie" (Mt 21,32). De betekenis van het koninkrijk van God in de verkondiging van Jezus was al aan de orde gekomen in verband met de eschatologie in het gedeelte over Klausner. Inhoudelijk sluit Flusser aan bij Klausner en verduidelijkt:

> Hij [Jezus] is de enige ons bekende jood uit de oudheid die niet alleen verkondigde dat het einde der tijden nabij was, maar tegelijkertijd ook dat de nieuwe tijd van verlossing al was aangebroken. [610]

Flusser rekent tot deze verkondiging de gelijkenissen van Jezus over het rijzende zuurdeeg (vgl. Mt 13,33) en het zout van de aarde en het licht van de wereld (vgl. Mt 5,13–16). Tot het door Jezus aangekondigde en vooral aan de buitenstaanders van de samenleving gerichte eschatologische koninkrijk van God behoort ook een 'door God gewilde beweging'. Flusser noemt deze niet kerk of gemeente, maar een 'gemeenschap van volgelingen' [611]. Jezus wordt de centrale figuur (vgl. Mt 12,30; Lc 11,23) van een nieuwe beweging, die haar begin vond met Johannes de Doper. Dat betekent dat het rijk van God niet alleen gekenmerkt wordt door een reeds aangebroken eindtijdse heerschappij van God, maar ook door een groeiende beweging op aarde die daarbij hoort. In de verkondiging van de boodschap van het rijk van God stelt Jezus met de naastenliefde en vijandliefde de

---

607 "Daarom zult gij de HEERE, uw God, liefhebben met heel uw hart, met heel uw ziel en met heel uw kracht." (Deut. 6:5)

608 "Gij zult uw naaste liefhebben als uzelf. Ik ben de HEER." (Lev 19,18)

609 FLUSSER, Jezus, 74.

610 Ibid., 96.

611 Ibid., 97.

De huidige indeling in zondaars en rechtvaardigen is niet meer van kracht. [612]Voor Flusser is de spanning tussen de reeds begonnen maar nog niet voltooide eindtijd onoplosbaar.

d) Gelijkenissen

Vergelijkbaar met de minachtende houding ten opzichte van de Farizeeën als homogene oppositie tegen Jezus, bestaat er in het christendom tot op heden de neiging om de gelijkenissen uit het Nieuwe Testament als iets typisch Jezus-achtigs te beschouwen. [613] Als rabbijnse gelijkenissen al werden opgemerkt, dan was dat alleen om ze af te zetten tegen de 'betere' gelijkenissen van Jezus.[614]

> Bij heel veel mensen die zich bezighouden met Jezus en zijn woorden bestaat de neiging om Jezus tegen het jodendom van zijn tijd uit te spelen. […] Velen vinden het gemakkelijk om Jezus af te bakenen ten opzichte van het antieke jodendom en hem geïsoleerd in het licht te plaatsen. Dit vloeit gemakkelijker uit de pen en in de preek, omdat zij de joodse bronnen slechts oppervlakkig kennen en tendentieus interpreteren. ([615])

Afhankelijk van de definitie van wat een gelijkenis is, worden er vandaag de dag tot wel 100 gelijkenissen van Jezus geteld. In het jodendom ten tijde van Jezus waren gelijkenissen een gangbare methode om het volk moreel te onderwijzen, voortbouwend op bijbelse voorbeelden ([616]) – niettemin is de overvloed aan Jezus-gelijkenissen even opmerkelijk als de schriftelijke overlevering; schriftelijke rabbijnse gelijkenissen komen pas in latere tijden voor. ([617])

In zijn belangrijkste werk over de onderzoek naar gelijkenissen, *Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus* (1981), laat Flusser zien hoezeer de gelijkenissen van Jezus en die van de rabbijnen op elkaar lijken.[618] Uitgaande van de vader van het moderne onderzoek naar gelijkenissen, Adolf

---

612 Zie FLUSSER, David, Das Christentum – eine jüdische Religion, München 1990, 46.

613 "De gelijkenissen van Jezus zijn [...] iets volkomen nieuws", schrijft de deskundige op het gebied van het antieke jodendom : JEREMIAS, Joachim, Die Gleichnisse Jesu, Göttingen [9] 1984, 9.

614 FLUSSER, Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus, 13.

615 Ibid., 12.

616 "2 Sam 12,1-3 (›Natanparabel‹); 14, 1-11; 1 Kon 20,35-40; Jes 5,1-7 (Wijnberglied); 28,23-29 (gelijkenis van het werk van de boer); Fabels: Ri 9,8-15; 2 Kon 14,9f.; zie ook Ez 17,3-10;19,2-10.10-14; 21,1-5; 24-3,5." geciteerd uit: HENGEL/SCHWEMER, Jesus und das Judentum, 398. – Daarnaast zijn er zeer waarschijnlijk ook tannaïtische gelijkenissen uit de 1e eeuw.
2e eeuw. Zie THEIßEN/MERZ, Der historische Jesus, 286. – Er is ook één enkele gelijkenis als fragment te vinden in de geschriften van Qumran (4Q302 Frag. 2 II). De reden voor het geringe aantal ligt waarschijnlijk in het feit dat de religieuze elite van de Qumran-gemeenschap gelijkenissen te volks vond. Zie HENGEL/SCHWEMER, Jesus und das Judentum, 398f.

617 Zie FLUSSER, Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus, 19–21.

618 H e t werk is geschreven in een levendige taal, maar de opbouw is onsamenhangend en een verdieping in de afzonderlijke hoofdstukken is moeilijk toegankelijk vanwege een ontbrekend methodologisch gedeelte en sterk uiteenlopende onderwerpen die onsystematisch zijn geordend. Ze variëren van structurele, esthetische en genregerelateerde vragen

Jülicher,[619] die kritisch wordt ontvangen, en Joachim Jeremias[620] bewandelt Flusser ook vrij onconventionele paden, wanneer hij bijvoorbeeld de Russische formalist Viktor Sjklovskaja, die het schrijven als integraal onderdeel van het sociale leven beschouwde, en de Zwitserse literatuurwetenschapper en sprookjesonderzoeker Max Lüthi erbij betrekt.[621] Dit laatste is bij Flusser slechts op het eerste gezicht verrassend, want als humanist zijn voor hem gelijkenissen en sprookjes in één ding sterk met elkaar verbonden: ze werken door hun vastgelegde morele standpunten. [622]

Flusser maakt al snel een opvallend verschil met de rabbijnse gelijkenissen duidelijk: Jezus gaf geen commentaar op teksten uit de Thora. Flusser gaat uit van een lange mondelinge overleveringstraditie tot aan de opschrijving van de rabbijnse gelijkenissen. Deze komen als volgt overeen met de gelijkenissen van Jezus: [623]

> Niet alleen qua thematiek, qua onderwerpen[624] , qua motieven en qua dialectische verband tussen de onderwerpen en de moraal, behoren de gelijkenissen van Jezus tot de rabbijnse gelijkenissen, maar ook qua esthetisch effectieve vertelwijze.[625]

Vooral wat betreft de thema's gastmaal en werk lijken de gelijkenissen van Jezus en de rabbijnen sterk op elkaar.[626] Daarom vergelijkt Flusser de uitspraak van Rabbi Tarfon (leefde rond 100 n.Chr.) in de Spreuken van de Vaders (mAv II, 15f) met de woorden van Jezus in Mt 9,37f (Lk 10,2). De tekst luidt:

> Rabbi Tarfon zegt: "De dag is kort en het werk is veel, de arbeiders zijn traag en het loon is rijk en de werkgever dringt aan." Hij placht ook te zeggen: "Het is niet aan jou om het werk te voltooien, en je bent niet vrij om niets te doen. Als je veel instructies hebt geleerd, is het zeker dat je werkmeester (letterlijk: de heer van je werk) je het loon voor je werk zal betalen."(627)

---

van historische kwesties tot interpretatiekwesties van afzonderlijke gelijkenissen. Flusser gaat in zijn boek ook in op vragen over vermeende en werkelijke allegorieën en op vragen over de oorsprong en de voorgeschiedenis van de joodse gelijkenissen. Daarbij behandelt hij hun onderwerpen en doeleinden. Hij biedt een diepgaande analyse van de gelijkenis van de tien maagden, de synoptische vraag, het probleem van de verstoktheid en de jubelkreten. Ook gaat hij in op de epische stijl van de gelijkenissen van Jezus. De inhoudsopgave biedt een overzicht: FLUSSER, Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus, 9.

619 JÜLICHER, Adolf, Die Gleichnisreden Jesu, Darmstadt [2] 1963 (1910).

620 JEREMIAS, Joachim, Die Gleichnisse Jesu, Göttingen [11] 1998 (1947).

621 Zie FLUSSER, Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus, 32, 35.

622 Zie ibid., 44.

623 Ibid., 19–21.

624 Met 'sujet' bedoelt Flusser niet het verhaal: 'Het sujet is het thema waarin de verschillende situaties en motieven zijn verweven. Wat we motieven noemen, is volkomen duidelijk: het zijn de eenvoudigste epische eenheden waaruit het sujet is samengesteld .' Ibid., 36.

625 Ibid., 311.

626 Zie ibid., 37.

627 Geciteerd naar ibid. 141.

De gelijkenis van Jezus is vergelijkbaar met die van de rabbijnen, maar is duidelijk gericht op de verkondiging door de discipelen van Jezus:

> De oogst is groot, maar er zijn weinig arbeiders. Vraag daarom de Heer van de oogst om arbeiders voor zijn oogst. [628]

Hier roept Jezus zijn discipelen duidelijk op om erop uit te gaan en te verkondigen. Om de gelijkenissen als joodse gelijkenissen te kunnen begrijpen, probeert Flusser de christelijke lezers te bevrijden van de "belemmerende starheid van vooroordelen" ([629])door hen te veranderen in een joods publiek, d.w.z. door min of meer christologische perspectieven in de gelijkenissen uit te schakelen. In het hier aangehaalde voorbeeld wordt echter duidelijk dat er een spanning in de interpretatie ontstaat en dat een messiaanse of christologische interpretatie niet per se verkeerd is in het licht van Jezus' boodschap over het koninkrijk van God dat verkondigd moet worden.

De conclusie van zijn boek luidt dat Jezus' gelijkenissen alleen goed begrepen kunnen worden als ze ook tot het rabbijnse genre van de gelijkenissen gerekend kunnen worden. [630] Bij de interpretatie van de gelijkenissen legt de humanist Flusser een duidelijke nadruk op de voortdurende benadrukking van hun theologisch-morele bedoeling, die Jezus' en rabbijnse gelijkenissen onmiskenbaar willen overbrengen.[631]

> De gelijkenis zet de toehoorder ertoe aan het verhaal over te brengen naar een parallel gebied en toe te passen, waarbij het verhaal uit het dagelijks leven gericht is op het morele gebod om juist te handelen tegenover God. [632]

Met deze morele interpretatie-imperatief keert Flusser zich tegen de sterk eschatologische interpretatie van Jezus' gelijkenissen door de kerk. Zo ziet Flusser de pointe

---

628 Mt 9,37f (Lc 10,2) geciteerd naar ebd.

629 Ibid., 312.

630 Hier volgt Flusser de traditie van Paul Fiebig (1876-1949), die al vroeg de hypothese poneerde dat Jezus' gelijkenissen en rabbijnse gelijkenissen één genre vormden. Zijn stellingen vonden weinig weerklank. Hier zij slechts kritisch opgemerkt dat Fiebig een aanhanger was van de nationaalsocialistische rassenleer. Zie: FIEBIG, Paul, Neues Testament und Nationalsozialismus: 3 Univ.-Vorlesungen über Führerprinzip, Rassenfrage, Kampf, Dresden/ Leipzig 1935 (= Schriften der Deutschen Christen Heft 11); FIEBIG, Paul, Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu, Tübingen 1904; FIEBIG, Paul, Die Gleichnisse Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des neutestamentlichen Zeitalters, Tübingen 1912; FIEBIG, Paul, Rabbinische Gleichnisse, Leipzig 1929. – Het onderzoek van Flusser en Fiebig werd voortgezet door Peter Dschulnigg (1943–2011). Alle drie de onderzoekers keren zich tegen Jülicher, die het doel en de vorm van de gelijkenissen bepaalde door terug te verwijzen naar de Grieks-Romeinse retorica en niet naar het referentiekader van rabbijnse gelijkenissen. Zie ERLEMANN, Kurt, Gleichnisse: Theorie – Auslegung – Didaktik, Tübingen 2020,
66. Zie ook: DSCHULNIGG, Peter, Rabbinische Gleichnisse und das Neue Testament: Die Gleichnisse der PesK im Vergleich mit den Gleichnissen Jesu und dem Neuen Testament, Habilitationsschrift, Bern 1988 (= Judaica et Christiana 12).

631 Zie FLUSSER, Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus, 13, 33 e.v.

632 Ibid., 33.

van de gelijkenis van het koren en het onkruid (Mt 13,24–30; 36–43) niet in een eschatologische grootsheid, maar in het 'realisering[ende] eschaton' [633] dat Jezus verkondigt. In zijn historisch-literair-contextuele totaalbeeld spreekt Flusser zich uit tegen een kerigmatische interpretatie van de gelijkenissen van Jezus. Zijn vergelijking met rabbijnse gelijkenissen was er in het algemeen op gericht om de gelijkenissen van Jezus vanuit hun joodse context te begrijpen en aan te tonen dat Jezus niet de exclusieve uitvinder van het genre gelijkenissen is.([634])

Ondanks soms heftige kritiek van vakmensen[635] levert Flusser een belangrijke bijdrage aan het onderzoek naar gelijkenissen.[636] Als vooraanstaand joods Jezusonderzoeker luidde Flusser op brede schaal een duurzame theologische ommekeer in door in zijn vergelijking van de gelijkenissen van Jezus met de rabbijnse gelijkenissen de rabbijnse gelijkenissen niet als slechter of onvolledig voor te stellen dan de gelijkenissen van Jezus. Hij wijst op parallellen waarin Jezus en de rabbijnen in de boodschap en de beelden van hun gelijkenissen putten uit het gemeenschappelijke joodse gedachtegoed, zonder dat er, zoals Bernd Kollmann schrijft, "sprake is van een directe beïnvloeding in de ene of de andere richting"[637]. (

e) "Joodse" christologie

David Flusser verdedigt de stelling dat het jodendom en het christendom "*één* joodse religie" zijn [(638).] Dit sluit aan bij het feit dat Flusser het Onze Vader-gebed (vgl. Mt 6,9-10) prijst met de woorden dat het een

---

633 Ibid., 64.

634 Ibid., 13f.

635 WEDER, Hans, Flusser, David: Die Rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus: Recensie, in: Theologische Literaturzeitung 109/3 (1984), 195–198

636 Voor meer informatie over het onderwerp gelijkenissen, zie: ERLEMANN, Kurt, Gleichnisse: Theorie – Aus- legung – Didaktik, Tübingen 2020.

637 KOLLMANN, Bernd, Jesus als jüdischer Gleichnisdichter, in: New Testament Studies 50/4 (2004), 457–475, hier: 460 [DOI: 10.1017/S0028688504000268]. Kollmanns tegenstelling tussen de rabbijnse en Jezus-gelijkenissen wordt hier weergegeven: "De gelijkenissen van Jezus en de rabbijnen putten onafhankelijk van elkaar uit hetzelfde repertoire van joodse beelden en vertelmotieven. Omdat de rabbijnse gelijkenissen dienen om de Schrift uit te leggen, worden ze vaak gekenmerkt door een strakke gedachtegang en een concentratie op de essentiële kenmerken van de handeling. Hun tegenhangers in het Nieuwe Testament geven een levendiger beeld van de sociale werkelijkheid en hebben een meer uitgesproken verhalende structuur om te pleiten voor de heerschappij van God. Daarbij wordt het lot van de zondaars tegenover dat van de rechtvaardigen geplaatst en wordt de integratie van randgroepen van Israël in Gods heerschappij verdedigd. Deze onmiskenbare kenmerken van de gelijkenissen van Jezus geven geen recht op een afwaardering van de rabbijnse ' ' gelijkenissen.

638 Stelling 53 in: FLUSSER, David, Thesen zur Entstehung des Christentums aus dem Judentum, in: FrRu XXVII/101–104 (1975), 181–184, hier: 184. Deze stelling verdedigt hij ook expliciet in zijn boek Das Christentum – eine jüdische Religion, München 1990.

> groots, innig gebed; […] even christelijk als joods, en het staat de jood zo na dat hij het kan meebidden zonder te beseffen dat het een gebed is van een zogenaamd vreemde religie. [639]

Het jodendom en het christendom staan als 'een joodse religie' op de grond van de (oudtestamentische) goddelijke gelijkenis (theocentrisch antropocentrisme),[640] wat ideeën van een humanistische religie impliceert. Aangezien Flusser het christendom als een joodse religie beschouwt, is het niet verwonderlijk dat hij zich ook uitspreekt over christologische kwesties. Hij doet dit door te verwijzen naar de interpretatie van de geloofswereld van Jezus in de literaire afhankelijkheid van de evangeliën van andere joodse literatuur. Voor een jood leidt dit tot een ongebruikelijke interpretatie van Jezus door Flusser, die deze echter zonder aanspraak op geldigheid voor zijn persoonlijke geloof uitspreekt.

Flusser presenteert zichzelf als een orthodoxe jood die christenen begrijpt, maar het niet met hen eens is wat Jezus betreft; hij spreekt over Jezus als 'mijn meester en jullie God' [641]. Volgens Flusser begon het goddelijke karakter van Jezus echter niet pas met de invloed van de Griekse filosofie op het christendom, maar vindt het zijn oorsprong in de geloofswereld van Jezus, waarin de 'joodse voorwaarden van de christologie' ([642])liggen. Deze uitspraak is verwarrend omdat christologie gewoonlijk begint met de interpretatie van een na-paas en verrezen Christus, of met de vroegchristelijke dogmatische ontwikkeling in de context van hellenistische invloeden, en doorgaans niet in verband wordt gebracht met het jodendom. Bij de literaire analyse van de evangeliën ontdekt Flusser echter joodse aspecten die verwant zijn met de kerkelijke christologie: enerzijds in het evangelie van Johannes, anderzijds bij de synoptici. ([643])Dat sommige christelijke theologen Jezus in een pre-paascristologie b i j de synoptici zijn soevereiniteitsbewustzijn ontzeggen, maar vervolgens in het evangelie van Johannes een post-paascristologie herkennen wanneer z i j daar over Jezus als de Christus spreken, is voor Flusser onbegrijpelijk. Hij ziet namelijk joodse aanknopingspunten voor vroeg christologisch denken

---

639 FLUSSER, Bemerkungen eines Juden zur christlichen Theologie, 31.

640 Het begrip 'theocentrisch antropocentrisme' blijft bij Flusser vrij onduidelijk. Het zou kunnen betekenen dat eerbied voor de individuele mens gepaard gaat met eerbied voor God, of bij gebrek daaraan verloren gaat. Flusser zegt hierover zelf, in navolging van de Mischna-traktaat Sanhedrin (4,5): "Het idee dat elk individueel menselijk wezen de hele mensheid waard is, is de bijzondere joodse bijdrage aan het humanisme, ook al wordt dit diepe respect voor het individu in de grote wereld soms verloren." FLUSSER, David, Hillels Selbstverständnis und Jesus, in: FrRu XXVII (1975), 172–175, hier: 174.

641 "Mijn meester en jullie God", zo zou Flusser zijn relatie en die van de christenen tot Jezus hebben beschreven. Overgeleverd door Marcel Dubois OP (1920-2007), eerste katholieke professor in de filosofie en dominicaan aan de Hebreeuwse Universiteit in Jerusa lem. Zie VOLKMANN, David Flusser und der jüdische Jesus, 7.

642 FLUSSER, Das Christentum – eine jüdische Religion, 8.

643 Zie FLUSSER, Jezus, 9.

aan[645] te tonen. [644] Een 'joodse' christologie schrijven betekent niet dat het christelijk geloof zijn unieke karakter wordt ontzegd, alleen omdat afzonderlijke motieven joods zijn, aldus Flusser. Er kan immers toch een onderscheid worden gemaakt tussen een 'voorgeschiedenis en een nageschiedenis van het joodse geloof'.

Flusser ziet Jezus in de synoptische evangeliën in de eerste plaats als een 'wonderdoener en prediker'. Er zijn weliswaar ook soteriologische toespelingen, maar daarin wordt geprobeerd Jezus 'niet zozeer' als een 'verlosser van de mensheid' [646] te beschrijven. Anders ligt dat bijvoorbeeld in teksten als de brief aan de Hebreeën, de brief aan de Filippenzen of de Openbaring, zoals Flusser bijvoorbeeld laat zien in zijn essay *Jesus in the context of history (*1969)([647]. In zijn latere geschriften werkt Flusser deze joodse verwijzingen naar de christologie steeds duidelijker uit.([648] Een overzicht van Flussers uitspraken en stellingen over de christologie is te vinden in de 57 *stellingen over het ontstaan van het christendom uit het jodendom (*1975). De eerste stelling vormt daarbij het kader voor alle andere studies van Flusser over Jezus:

> Jezus was Jood, leefde volgens het joodse geloof en stierf voor dat geloof. Hij werd onder de wet geplaatst (Gal 4,4) en wilde geen 'hervormer' van het jodendom worden.[649]

In zijn boek over Jezus uit 1968 wilde Flusser (nog) geen "brug slaan tussen de historische Jezus en het christelijk geloof" [(650)], wat heel duidelijk tot uiting komt in de laatste zin van het boek. Totdat het werk in zijn herziene versie in 1999 – een jaar voor Flussers dood – verscheen, luidde deze: "En Jezus stierf."[651] De opstanding – het centrale element van de christologie – speelt voor Flusser (net als voor de meerderheid van de joden) geen rol. Volgens Flusser geldt dit echter niet voor de volgelingen van Jezus. Zij konden Jezus heel goed begrijpen in zijn zelfbeeld als de Messias of komende Mensenzoon uit het boek Daniël. ([652] In dit opzicht sluit Flusser gedeeltelijk aan bij

---

644 Zie DERS., Das Christentum – eine jüdische Religion, 77.

645 DERS., Bemerkungen eines Juden zur christlichen Theologie des Judentums, 27.

646 DERS., Jezus, 9.

647 DERS., Jesus in the Context of History in: TOYNBEE, Arnold (red.), The Crucible of Christianity: Judaism, Hellenism and The Historical Background to the Christian Faith, Londen 1969, 225–234. Het essay wordt hierna in het Duits geciteerd (Der jüdische Ursprung der Christologie) uit: FLUSSER, David, Bemerkungen eines Juden zur christlichen Theologie, München 1984 (= Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog 16), 54–65.

648 Voor de discussie over christologie, zie bijvoorbeeld: DERS., Bemerkungen eines Juden zur christlichen Theologie; DERS., Bemerkungen eines Juden zur christlichen Theologie des Judentums; DERS., Das Christentum – eine jüdische Religion.

649 Stelling 1 uit: FLUSSER, Thesen zur Entstehung des Christentums aus dem Judentum, 181.

650 DEZELFDE, Jezus, 14.

651 Dit kleine detail wordt vermeld in: VOLKMANN, David Flusser und der jüdische Jesus, 8; FLUSSER, Jesus, 133.

652 De christelijke interpretatie van Jezus Christus als Mensenzoon in het boek Daniël wijkt af van de joodse interpretatie. De joodse interpretatie verstaat onder de Mensenzoon

Klausner is het hiermee eens: beiden begrepen Jezus binnen de verschillende joodse stromingen van zijn tijd; voor beiden staat vast dat Jezus zich volledig identificeerde met het geloof van zijn volk, het volk Israël. Daar komt nog bij dat noch Flusser noch Klausner aanstoot namen aan een mogelijk messiaans zelfbewustzijn van Jezus. In tegenstelling tot Klausner ziet Flusser hierin echter het christologische aanknopingspunt voor de joodse christenen van de eerste eeuw. ([653]Hoewel Klausner, in tegenstelling tot Flusser, niet spreekt van joodse voorwaarden voor een christologie, wordt bij beiden duidelijk dat niet pas heidense invloeden tot de ontwikkeling van de christologie hebben geleid, maar dat er in het antieke jodendom al christologische denkpatronen aanwezig waren die later verder werden uitgewerkt. Flusser laat zien dat de 'christologische geloofswijze' in Jezus 'niet iets geheel nieuws was' ([654]:

> Het geloof in de verzoenende kracht van het kruis ontstond zeker direct na de dood van Jezus, zodat alleen zijn offerdood als verzoening voor de wereld werd beschouwd en de verschijningen van de verrezen Christus destijds hun volledige geloofsinhoud kregen. Het verheven zelfbeeld van de 'pre-paas'-Jezus en zijn godszoon-schap werden tot het goddelijke verheven en Christus werd de immanentie van God, zijn heerlijkheid. Hierdoor werd het Christusdrama nu teruggevoerd tot de schepping van de wereld, aangezien Christus gelijkgesteld werd aan het scheppende Woord. Het einde was al vastgesteld door de 'historische' Jezus, die immers had gesproken over de Mensenzoon die tijdens het laatste oordeel zou oordelen. ([655]

Flusser noemt hier vijf punten waarop de christologie aansluit bij joodse ideeën: verzoeningsdood, opstanding, immanentie van God/hypostasen, pre-existentie en Mensenzoon. Volgens Flusser staat de christologie in de achtergrond geenszins haaks op het strikt joods-monotheïstische denken. De joodse verwijzingen die in de eerste fase van het christendom tot het "christologische geloof" hebben geleid, worden in het volgende gedeelte belicht. ([656]

f) Joodse wortels in de christologie

Uitgaande van de stelling dat Jezus zichzelf als Mensenzoon en Messias beschouwt – ook al noemt hij zichzelf zo nooit in de nieuwtestamentische teksten – ziet Flusser joodse elementen in de christologie. Daarmee verzet hij zich tegen de opvatting dat christologisch denken pas is ontstaan door de verbinding van het christendom met het hellenisme. Flusser redeneert bijna

---

een collectieve grootheid die staat voor de heiligen van Israël, de uitverkorenen, en niet voor een een e persoon. Zie FLUSSER, Bemerkungen eines Juden zur christlichen Theologie, 58.

653 Zie HENGEL/SCHWEMER, Jezus en het jodendom, 501; FLUSSER/NOTLEY, Jezus, 10.

654 FLUSSER, David, Nawoord, in: BUBER, Martin (red.), Zwei Glaubensweisen: Mit einem Nach wort von David Flusser, Gerlingen [2] 1994 (1950), 187–247, 235.

655 EBD.

656 Zie ibid., 236.

als een christelijke theoloog, door in vijf punten een joodse benadering van de christologie te schetsen.

1) *Pre-existentie en maagdelijke geboorte:* Allereerst vergelijkt Flusser het idee van de pre-existentie van Christus, dat bepalend zal zijn voor de ontwikkeling van de kerkelijke christologie, en de maagdelijke geboorte, die van centraal belang is voor de mariologie, met andere antieke joodse voorstellingen. Hoewel de afkomst van Jezus in de christologie zelf een ondergeschikte rol speelt, noemt Flusser deze toch in de context van de christologie en verbindt zo het joodse karakter van Jezus met het idee van pre-existentie.

Volgens Flusser komen de ideeën over een bovennatuurlijke conceptie voort uit mythologisch-oosterse, joodse kringen. Als bron voor een bovennatuurlijke conceptie noemt Flusser Philo van Alexandrië, die in zijn geschrift *Over de cherubijnen (*40-47) de bovennatuurlijke conceptie van de kinderen van bijbelse vrouwen (Sara, Lea, Rebekka, Zippora) aanhaalt, die niet door het zaad van hun mannen, maar door het goddelijke zaad zijn verwekt. Een soortgelijke bovennatuurlijke conceptie wordt vermeld door Melchizedek in het Slavische boek Henoch, die eveneens zonder aardse verwekker werd geboren. Melchizedek, die alleen bekend is uit Gen 14 en Ps 110, is een mythische figuur die in de late periode van de Tweede Tempel een brede receptie kende. ([657]) Onder verwijzing naar Psalm 110 beschrijft bijvoorbeeld Heb 7,3 de betekenis van Melchizedek als volgt:

> Hij is zonder vader, zonder moeder, zonder stamboom en heeft geen begin van dagen noch einde van leven. Zo is hij gelijk aan de Zoon van God en blijft hij priester in eeuwigheid. (Lut 2017)

Flusser wil in verband met de bovennatuurlijke conceptie aantonen "dat de tijd rijp was voor de geboorte van het christendom – niet in de Hellenistische en zeker niet in de heidense wereld, maar in het land Israël, waar Jezus en zijn eerste discipelen leefden" [658].

Flusser verbindt de bovennatuurlijke conceptie met het idee van pre-existentie. Deze "patrilineaire" visie op Jezus' afkomst wordt aangevuld met een "matrilineaire" visie, die Jezus duidelijk in het jodendom situeert. Maria/Miriam is voor Flusser daarin de zekere historische "schakel tussen Jezus en het joodse volk" [659]. Maar niet alleen door haar verdriet om haar vermoorde zoon wordt zij deel van het lijden van het Joodse volk. Als Jodin symboliseert de moeder van Jezus een 'mater dolorosa' ([660]), die staat voor de 'pijnlijke Joodse moeder wier zoon het slachtoffer is geworden van de Jodenhaat' ([661]). De kruisiging als manifestatie van de jodenhaat behoort volgens Flusser tot de geschiedenis van het joodse martelaarschap, waarmee hij een brug slaat tussen de tijd van Jezus en zijn door de verwerking van de Shoah getekende heden. Hij neemt ook de pijn van die

---

657 Zie FLUSSER, Bemerkungen eines Juden zur christlichen Theologie, 54–57.

658 Ibid., 57.

659 FLUSSER, Het christendom – een joodse religie, 29.

660 De joodse interpretatie van Maria als 'mater dolorosa' is al te vinden bij: BEN-CHORIN, r n Mutter Mirjam, 57–76.

661 FLUSSER, Het christendom – een joodse religie, 27.

talloze joodse moeders die hun dode kinderen huilden vanwege de jodenhaat, aan het kruis, in de Shoah, maar ook in de strijd ter verdediging van de staat Israël. In de context van de kruisiging als joods martelaarschap benadrukt Flusser Maria als identificatiefiguur voor de overlevenden. Als jodin deelt Maria een pijnlijke geschiedenis van eeuwenlange ervaringen met vele andere joodse moeders wier kinderen vanwege hun joodse afkomst zijn vermoord. Zo kan de jodin Maria voor Flusser in de context van de kruisiging van Jezus een bemiddelende sleutelfiguur worden in de dialoog over de authentieke lijdenservaring van christenen en joden. ([662])

2) *De reeds bestaande Mensenzoon:* Voor Flusser is het ook zonder de verbinding tussen de kerk en de Hellenistische filosofie mogelijk om Jezus alleen vanuit de joods-religieuze voorstellingswereld van zijn tijd te begrijpen als de zoon van de hemelse Vader en hem ook te kunnen identificeren met de Mensenzoon. Deze Mensenzoon is

> het hoogste, goddelijke idee van de Verlosser dat het oude jodendom ooit heeft gekend. Hij is de directe vertegenwoordiger van God; in hem wordt als het ware Gods glorie weerspiegeld. Om deze reden is hij – volgens een beschrijving in het boek Henoch – pre-existent, een gedachte waarnaar ook wel eens wordt verwezen in de rabbijnse literatuur bij beschouwingen over de Messias.[663]

Het meest prominent staat hier het joodse idee van het pre-existentie van de menszoon centraal, waarop het christelijke denken aansluit. Daar staat aan het begin het goddelijke woord van het evangelie van Johannes, waardoor de wereld tot bestaan wordt geroepen. Het is preëxistent. Flusser stelt zich hier e c h t e r de vraag of het christelijke logos-concept nog verenigbaar is met het joodse monotheïsme. Want waarom hebben de synoptische evangeliën Jezus niet veel duidelijker als verlossende God voorgesteld? Voor een antwoord moet Flusser zijn toevlucht nemen tot een eigen religieus-historische hypothese. Hij noemt deze een "risico" en gaat ervan uit dat Jezus in de synoptische bronnen op basis van zijn daden als een

Hij wordt afgebeeld als een 'wonderrabbijn', maar niet duidelijk als verlosser, omdat zijn aardse leven door de kruisiging eindigde in een ramp die ondanks de opstanding niet helemaal kan worden weggeredeneerd. Onder de missionerende joden werd Jezus verkondigd als een herrezen wonderdoener. Alleen zijn woorden, aldus Flusser, bleven voor de ingewijden onveranderd, waarin Jezus' begrip van zijn missie en soevereiniteit behouden bleef.[664] Flusser brengt voor de vraag naar het voorbestaan als oorsprong van de christologie ook Jezus Sirach in het spel, die in het jodendom aan het begin van de 2e eeuw v. Chr. de wijsheid van God (hiermee wordt de wet van Mozes, de Thora bedoeld) al als voorbestaand beschreef, die "uit de mond van God kwam" (Sir 24,3) of de Geest van God die "zweefde over de wateren" (Gen 1,2). Deze ideeën over pre-existentie zijn op hun beurt weer ontleend aan het christelijke pre-existentiebegrip.

---

662 Zie aldaar, 23-29.

663 FLUSSER, Bemerkungen eines Juden zur christlichen Theologie, 59.

664 Zie DEZELFDE, Das Christentum – eine jüdische Religion, 82 e.v.

gedachten over de goddelijke Logos. Christus zelf kan worden geïdentificeerd met Gods immanentie, als spiegelbeeld van God.

> Door de gelijkstelling van de reeds bestaande Mensenzoon met het Woord kreeg Christus al vóór zijn menswording een prehistorische betekenis: door Hem werd de wereld geschapen. [665]

3) *Goddelijke hypostasen en immanentie van God:* Met hypostatische termen bedoelt Flusser transcendentiebegrippen voor God. Deze zijn sinds de 2e eeuw v.Chr. in hellenistisch-joodse geschriften (bijv. Wijsheid van Salomo; geschriften van Philos van Alexandrië) gedocumenteerd. God wordt omschreven als de wijsheid, de geest, het woord, de macht of de glorie. Deze traditie wordt voortgezet in het rabbijnse jodendom en de joodse mystiek. De hypostatische termen zijn manieren om voorstellingen van God te ontwikkelen zonder het verbod op afbeeldingen te overtreden of de onuitsprekelijke naam van God uit te spreken. De begrippen staan voor God zelf en zijn immanentie in de wereld, maar kunnen tegelijkertijd ook eigenschappen van God aanduiden. De hypostatische begrippen zijn in het jodendom onderling uitwisselbaar, omdat het altijd om één hypostase van God gaat. Het gnostische en trinitaire denken konden vruchtbaar voortbouwen op de meervoudige betekenis van de hypostatische begrippen. Vanuit christelijk oogpunt worden de 'uitwisselbare' joodse hypostatische termen omgevormd tot drie hypostasen (Vader, Zoon en Heilige Geest), die een eenheid vormen. Zo kon de term 'Woord' worden gebruikt voor de pre-existente Logos, die overeenkomt met de hypostase van de Zoon, en werd de Geest de derde hypostase, de Heilige Geest, aldus Flusser. ([666])Wat bij Flusser zo aannemelijk klinkt, moet met voorbehoud worden bekeken. De hypostatische termen kunnen in het jodendom namelijk ook louter worden opgevat als emanaties van God en niet als hypostasen.

4) *Verzoenende dood:* Flusser gebruikt het begrip 'verzoenende kracht van het martelaarschap'

om een joodse oorsprong van de christologie te verklaren. Hij laat daarbij in het midden of Jezus zichzelf als zoenoffer heeft gezien. Anders is het gesteld met de discipelen die Jezus volgden. Zij zagen een verband tussen het lijden van Jezus en de verzoenende functie van de marteldood, zoals die in het jodendom is overgeleverd in de Makkabeeënboeken (vgl. 2 Makk 7 en 4 Makk 5–18). In 2 Makkabeeën wordt de marteldood verweven in het indrukwekkende verhaal van de zeven broers en hun moeder. Voordat de jongste broer stierf, zei hij:

> Ik wil mijn lichaam en mijn leven geven voor de wetten van mijn vaderen, zoals mijn broers, en tot God roepen dat Hij spoedig genadig zal zijn voor zijn volk, [...]. Maar de toorn van de Almachtige, die terecht over ons hele volk is gekomen, moge op mij en mijn broers rusten. (2 Makk 7,37-38)

Naast het aspect van de verzoenende functie van de marteldood wordt straf voor de zonden van het volk genoemd als reden voor de dood. Maar wie trouw is aan de Thora

---

665 FLUSSER, Bemerkungen eines Juden zur christlichen Theologie, 61.

666 Zie aldaar, 60 e.v.

sterft, wordt tot eeuwig leven opgewekt (zie 2 Makk 7,9). Dat de dood van Jezus door zijn volgelingen deze verzoenende functie werd toegekend, krijgt in het christelijk geloof een centrale betekenis:

> De messiaanse motieven, die teruggaan op Jezus' opvatting van zijn missie en zijn leer en op andere joodse bronnen, versmolten tot een eenheid met de joodse voorstelling van de verzoenende kracht van het martelaarschap. [667]

Een fundamenteel verschil tussen de joodse en christelijke opvatting van de verzoenende dood is dat in het jodendom de dood van de individuele martelaar een representatief karakter heeft binnen het collectieve martelaarschap. In het christendom daarentegen zijn er velen die sterven voor het geloof in Christus, maar er is slechts één verzoenende dood, die van Jezus:

> Want God had de wereld zo lief dat hij zijn enige Zoon heeft gegeven, opdat iedereen die in hem gelooft niet verloren gaat, maar eeuwig leven heeft (Joh. 3:16).[668]

Volgens Flusser vindt het christelijke begrip van een *theologia crucis* zijn oorsprong in de joodse opvatting van de verzoenende functie van de marteldood. [669] In de christelijke theologie daarentegen bootst de marteldood weliswaar de passie van Christus na, maar heeft alleen de kruisdood van Jezus een verzoenende functie. [670] Daarmee krijgt het kruis van Christus zijn unieke heilsfunctie. Flusser spreekt van een "exclusiviteit van de weg naar verlossing"([671] ,die hij in de lange joodse geloofsgeschiedenis niet is tegengekomen.([672]

Verena Lenzen wijst in haar studie *Jüdisches Leben und Sterben im Namen Gottes* (1995) op een wezenlijk verschil tussen het joodse en het christelijke martelaarschap. In de dood van Jezus wordt de gedachte van de vroeg-joodse marteldood uit de Makkabeeënboeken christelijk voortgezet,

> maar de christelijke opvatting van het martelaarschap verschilt wezenlijk van de gewelddadige dood die joden verkozen boven ongehoorzaamheid aan de Thora en de enige God van Israël. Zij werden zo bloedgetuigen van het goddelijke woord en verbond.[673]

Daarentegen werden de christenen bloedgetuigen van de verrezen en ten hemel opgevaren Jezus Christus. Dit impliceert het idee van onsterfelijkheid, zoals Flusser dit in oude joodse voorbeelden zoals Elia, Melchizedek en Henoch in verband met Jezus Christus bevestigd vindt.

---

667 FLUSSER, Opmerkingen van een jood over de christelijke theologie, 63.

668 DERS., Het christendom – een joodse religie, 51f.

669 Zie hiervoor stelling 33 in: FLUSSER, Thesen zur Entstehung des Christentums aus dem Ju dentum, 183.

670 H e t bloed van de martelaren verzoent niet met God, want "Christus is voor onze zonden gestorven" (1 Kor 15,3).

671 FLUSSER, Nawoord, 228.

672 Ibid., 227f.

673 LENZEN, Jüdisches Leben und Sterben im Namen Gottes, 87.

Net als Ben-Chorin kan Flusser een aanwezige betekenis ontlenen aan de kruisdood van Jezus. Flusser verbindt Maria, zoals hierboven aangetoond, nauw met het joodse martelaarschap van haar zoon, aangezien het "kruis van Jezus zowel tot de christologie als tot het joodse martelaarschap" [674]behoorde. [675]

5) *Wederopstanding:* De wederopstanding van Christus en de hemelvaart zijn tegelijkertijd de overwinning op de zonde en de dood. Het verzoenende kruisingsgebeuren in verband met de wederopstanding verenigt de twee centrale christologische aspecten. Hun joodse voorbeelden zijn bekend, maar de samenkomst van beide leidde tot een nieuw geloof. Dit wordt gekenmerkt door een innerlijke geloofsbeleving. Verlossing gebeurt niet materieel, maar existentieel:

> het geloof is nu geketend aan de gekruisigde en verrezen held, en van hem straalt het geloof terug naar de goddelijke.[676]

Flusser presenteert de christelijke gelovige deels als in een religieus psychogram. Hij geeft uitleg over de oorsprong van de christelijke geloofsovertuigingen. Noch de joodse wortels van het christendom, noch God als schepper en behouder van de wereld, noch de liefde voor God en de naaste staan centraal in het leven van een christen, maar wel het geloof in de gestorven en verrezen Christus.[677] Flusser verwerpt deze christelijke geloofsinhoud voor zichzelf, maar ziet in de christelijke 'verrijzenisleer een identiteit tussen de joodse Jezus en de verrezen Heer' [678] behouden. Daarmee ontwerpt Flusser in principe een joodse christologie, omdat hij geen onderscheid maakt tussen de historische Jezus en de kerigmatische Christus. Hij verbindt het geloof in de verrezen Christus met het aardse bestaan van Jezus. Een scheiding zou het geloof van Jezus in zijn persoonlijke God van Israël tot een onpersoonlijke God maken, hem scheiden van de God van Abraham en Sara, Isaak en Rebekka, Jakob en Lea en Rachel. De historische Jezus, die volgens de wetten van de Bijbel van Israël leefde en deze uitlegde, was in zijn menselijke natuur ongetwijfeld een Jood. Het christelijk geloof is gericht op deze Jood Jezus, die verbonden is met zijn volk en God Israël, en vanuit deze joodse wortels ziet Flusser hem groeien:[679] enerzijds de joodse opvattingen over het martelaarschap en anderzijds de opvatting over Jezus als zoon van God, over de komst van de zoon des mensen en andere joodse mythische en messiaanse leerstellingen. Deze joodse wortels bevatten een centrale betekenis voor een universeel christendom:

---

674 FLUSSER, Het christendom – een joodse religie, 24.

675 Voor Flussers interpretatie van Maria, zie: Ibid., 12–29. Dit is niet de plaats om in te gaan op Flusser als aanbidder van Maria. Voor een ware Mari hymne van Flusser, zie: FLUSSER, David, Marienleben, in: FLUSSER, David/PELIKAN, Jaroslav/LANG, Justin, Maria. Die Gestalt der Mutter Jesu in jüdischer und christlicher Sicht, Freiburg i. Br. 1985, 8–16.

676 FLUSSER, Nachwort, in: BUBER, Martin (Hg.), Zwei Glaubensweisen: Mit einem Nachwort von David Flusser, Gerlingen [2] 1994 (1950), 187–247, hier: 232.

677 Zie aldaar.

678 FLUSSER, Das Christentum – eine jüdische Religion, 162.

679 Zie aldaar, 62–66.

> Als de martelaar tegelijkertijd de Messias is, dan heeft zijn verzoenende dood wereldwijde betekenis, hij wordt de vervulling van de wet en de profeten [...]. Zijn verzoenende dood vervulde de zin van de vleeswording van de reeds bestaande Zoon des mensen. De opstanding verhief hem weer naar de plaats die hem toekwam in de hoogte, aan de zijde van zijn Vader. [680]

Door al deze aspecten samen te nemen, maakt Flusser aannemelijk dat Jezus, die vanaf het einde van de 1e eeuw door christenen "God" werd genoemd, al tijdens zijn leven (door enkelen) als goddelijk werd beschouwd en dat de christologie pas aan het einde van de 2e eeuw, onder invloed van de Griekse filosofie, zoals Flusser het noemt, "gehelleniseerd"werd.

g) Conclusie

Volgens Flusser betekent het behoren tot een bepaalde joodse traditie en het lezen van de nieuwtestamentische geschriften dat hij zich als orthodoxe jood bewust is van zijn bijbelse hermeneutiek. Het feit dat hij zowel het Hebreeuws uit de tijd van Jezus beheerste als het klassieke Grieks en Koinê, de taal waarin de evangeliën zijn geschreven, hielp hem om verbanden te leggen tussen teksten en hun *verschillende* lagen.[682] Het bijzondere aan Flusser is dat hij geen discussie zocht met de historisch-kritische Jezusonderzoekers, maar zich door middel van zijn bijbelse hermeneutiek en filologisch-historische methodiek naderde tot de Jezus van het Nieuwe Testament.[683] Hierdoor werd de vaak starre blik die de christelijke theologie, in navolging van de paulinische traditie, op het kruis en de opstanding richtte, verlicht en ook gericht op de geloofswereld van de aardse of beter gezegd de herinnerde Jezus. Door zijn onderzoek en zijn brede betrokkenheid bij de joods-christelijke dialoog ontkrachtte Flusser op een publieksvriendelijke manier antijudaïstische vooroordelen tegen het jodendom in de oudheid en vandaag de dag.

Flusser kreeg deels heftige kritiek van christelijke nieuwtestamentici omdat hij uiteindelijk op prominente wijze via de Lindsey-Flusser-hypothese de gevestigde tweebronnentheorie verwierp en de historische Jezus een groot zelfbewustzijn toekende. Deze kritiek op de tweebronnentheorie belemmerde of bemoeilijkte de verdere receptie van zijn Jezusonderzoek in de nieuwtestamentische exegese.

Toen christelijke theologen en exegeten destijds de historische Jezus zijn 'verheven zelfbeeld' ontzegden, reageerde Flusser even hard en beschuldigde hen van 'pseudowetenschappelijk en pseudorationalistisch kritiek', waarmee ze zouden willen aantonen dat Jezus 'een gewone, redelijke

---

680 FLUSSER, Opmerkingen van een jood over de christelijke theologie, 64.

681 These 39 in: FLUSSER, Thesen zur Entstehung des Christentums aus dem Judentum, 183.

682 Zie MAJER, Jüdisches in Jesus-Texten. Spuren und Rekonstruktionen, 17, 20.

683 Zie VOGLER, Werner, Jüdische Jesusinterpretationen in christlicher Sicht, Weimar 1988 (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 11), 69.

Jood geweest is, [maar] dan kan het jodendom hem volledig terugwinnen" [684]. Voor Flusser is naast de leer en verkondiging van Paulus juist het verheven zelfbewustzijn van Jezus "de kiem waaruit de toekomstige christologie zou ontspringen" [685].

Flusser plaatst de kruisdood van Jezus in de context van het joodse martelaarschap. Daarmee belicht hij een verdrongen deel van de christologie. Het lijden en de dood van Jezus blijven geen geïsoleerd onderdeel van de christelijke passie van Christus, maar worden beschouwd als een collectieve lijdenservaring van het joodse volk. Flusser sluit vanuit joods perspectief uit dat het kruis louter als christelijk symbool van macht of verlossing kan worden geïnterpreteerd, evenals het idee van de gehangene die door God is vervloekt (vgl. Dtn 21,23). Jezus aan het kruis is voor Flusser een duidelijk voorbeeld van het joodse martelaarschap. Deze interpretatie werd vóór Flusser in artistieke vorm weergegeven door Marc Chagall in zijn schilderij De *witte kruisiging* uit 1938. ([686]Daar wordt het lijden van de gekruisigde Jezus in wederzijdse verwijzing naar joodse pogroms in het shtetl weergegeven. Chagall identificeert Jezus met het joodse lijden en omgekeerd. Deze verbinding toont Jezus duidelijk als slachtoffer van de jodenhaat, die onafhankelijk van de tijd waarin de gebeurtenissen plaatsvonden altijd aan deze kant blijft staan. Hiermee wordt een moment geopend dat in christelijke kruisigingsvoorstellingen verborgen blijft. De interpretatie van de kruisiging als gevolg van de jodenhaat wordt ook door Flusser overgenomen, die zich daarmee tegelijkertijd keert tegen de mythe van de joden als Christusmoordenaars. ([687])

Net als Klausner en Ben-Chorin stelt ook Flusser direct de vraag naar de betekenis van Jezus voor de joden.

van Jezus voor de joden. Aanwijzingen voor een antwoord zijn te vinden in zijn commentaar op de gelijkenissen, waarin Flusser de nadruk legt op de morele bedoeling ervan:

> "Het kan ons vandaag de dag helemaal geen kwaad om uit de gelijkenissen van Jezus t e leren hoe we correct moeten leven."[688]Naast deze ethisch-morele betekenis van Jezus geeft Flusser ook een meer religieus-praktische verklaring. Zo kan de "Jood van Jezus leren [...] hoe hij moet bidden, wat de juiste betekenis van de sabbat is, hoe men moet vasten, wat de betekenis is van het koninkrijk der hemelen en de dag des oordeels. De open Jood zal altijd diep onder de indruk zijn van Jezus' opvattingen en begrijpen: hier spreekt een Jood tot de Joden.[689])" (

---

684 FLUSSER, David, geciteerd naar: BUBER, Martin (red.), Zwei Glaubensweisen: Mit einem Nachwort ' ' von David Flusser, Gerlingen [2] 1994 (1950), 237f.

685 FLUSSER/NOTLEY, Jesus, 176.

686 Talrijke andere joodse kunstenaars hebben de kruisiging van de jood Jezus vastgelegd, bijvoorbeeld Mo-she Hoffman, *Woodcut uit de serie 6,0000,*001 (1967), Efrat Natan, *Roof-Work – Golgotha*, 1979 of Ilana Lewitan, *Adam wo bist Du?* 2020. Zie afbeeldingen in: HOMOLKA, Der Jude Jesus – Eine Heimholung, 6, 14, 19.

687 Een verwerking van de mythe van de joden als Christus- of godsmoordenaars tot in de hedendaagse kunst, zie: COHEN, Jeremy, Christ Killers: The Jews and the Passion from the Bible to the Big Screen, New York 2007.

688 FLUSSER, Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus, 14.

689 DERS., David, Inwiefern kann Jesus für Juden eine Frage sein?, in: Concilium X/10 (1974), 596–599, hier: 598.

Het antwoord op de vraag naar de betekenis van Jezus voor de joden wordt hier weergegeven in zeer persoonlijke bewoordingen, die Flusser aan het einde van zijn leven formuleerde in een soort persoonlijk geloofsbelijdenis in het voorwoord van de laatste door hem mede-uitgegeven en herziene Engelse nieuwe uitgave van zijn Jezusboek (de laatste Duitse nieuwe uitgave uit 1999 bevat deze opmerkingen niet):

> Ik heb dit boek niet geschreven om Jezus vanuit het 'joodse standpunt' te beschrijven. De waarheid is dat ik gemotiveerd ben door wetenschappelijke interesse om zoveel mogelijk over Jezus te leren, maar tegelijkertijd ben ik een praktiserend jood en geen christen, en dus onafhankelijk van welke kerk dan ook. Ik geef echter grif toe dat ik mij persoonlijk identificeer met Jezus' joodse *wereldbeschouwing,* zowel moreel als politiek, en ik geloof dat de inhoud van zijn leer en de benadering die hij omarmde altijd het potentieel hebben gehad om onze wereld te veranderen en het grootste deel van het kwaad en het lijden te voorkomen. ([690])

Deze confrontatie met het joodse wereldbeeld kan christenen helpen om hun vooropgezette geloofsovertuigingen, die voortkomen uit het Nieuwe Testament, te heroverwegen in het licht van de historische of althans de herinnerde Jezus, en om te groeien in hun eigen geloof. In wezen kan het innemen van dit joodse perspectief leiden tot een zelfkritische kijk op het (joods-)christelijke wereldbeeld, dat doorgaans wordt gekenmerkt door een nieuwtestamentisch monopolieperspectief. Met Flusser krijgen christenen vandaag de dag nog steeds een joodse benadering van de herinnerde Jezus of van de verschillende farizeïsche en andere joodse groeperingen uit de tijd van Jezus. Het is een observatie die de profilering van de christelijke identiteitsvorming ten koste van antijudaïstische motieven verhindert. Daardoor bleven Flussers impulsen niet beperkt tot de context van het historische onderzoek naar het leven van Jezus, maar maakten ze tekortkomingen in de systematische theologie zichtbaar. Dit komt het duidelijkst tot uiting in de christologische beschouwingen over de joodse oorsprong van de christologie, die reiken van de pre-existentie via de maagdelijke geboorte tot de verrijzenis van Christus. Flusser laat ondubbelzinnig zien dat in de joodse voorwaarden van de christologie het potentieel schuilt dat de christelijke identiteit niet pas begint met een 'post-paasgeloof' in Christus.

3 Samenvatting

De bijdragen aan het joodse Jezusonderzoek van de 18e tot het midden van de 20e eeuw bleven grotendeels onopgemerkt door christelijke theologen en hun kerken. Noch religieuze joodse autoriteiten, noch joodse wetenschappers werden

---

690 FLUSSER/NOTLEY, Jesus, 15. Na Flussers dood in 2000 bracht R. Steven Notley nogmaals Flussers boek over Jezus uit, waarin hij andere aantekeningen van Flusser integreerde, maar geen nieuwe inzichten naar voren bracht, verschenen bij uitgeverij Eerdmans als: FLUSSER, David/ NOTLEY, R. Steven, The Sage from Galilee: Rediscovering Jesus' genius, Grand Rapids, Mich./Cambridge, UK ([4]) 2007.

christelijk ontvangen. Maar hun intellectuele inspanningen door middel van filologische, filosofische, exegetische of historisch-kritische discussies over Jezus van Nazareth waren uiteindelijk zo gefundeerd dat de christelijke theologie moest reageren om op wetenschappelijk niveau haar eeuwenoude en gegroeide expertise over Jezus van Nazareth niet te verliezen. De katalysator voor de joodse discussie over de historische Jezus is het resultaat van het samenspel van vooral drie factoren: Haskala, joodse emancipatie en
"Wetenschap van het jodendom". Zij creëerden binnen het jodendom de ruimte die een ongedwongen discussie over Jezus van Nazareth mogelijk maakte. Joodse actoren onderzochten daarin ongestoord, met wetenschappelijke methoden maar buiten de universiteiten, hun eigen joodse identiteit en stuitten daarbij op de onontkoombare figuur van een historische Jezus. Dit onderzoek staat symbool voor de joodse emancipatie, voor een nieuw joods zelfbewustzijn. Het belangrijkste doel van dit joodse Jezusonderzoek is Jezus te begrijpen als onderdeel van de eigen joodse religieuze geschiedenis. Voor de theologie en de kerk had hieruit al in de 18e en 19e eeuw op zelfkritische wijze het joodse karakter van Jezus als een feit voor de eigen christelijke geloofsleer kunnen worden afgeleid.

Het opnemen van een joods beeld van Jezus in de theologie en de kerkelijke leer bleef echter achterwege bij de relevante actoren in de christelijke meerderheidsmaatschappij van Europa. De kerkelijke autoriteiten zagen noch de noodzaak, noch hadden zij er belang bij om een joodse Jezus en nog minder een joodse Christus te verkondigen. In de christelijk-theologische wetenschap was het onder andere omstandigheden niet anders. Zo konden ideologische agitatoren aan het begin van de 20e eeuw Jezus voor volkse en fascistische doeleinden instrumentaliseren, tot aan de constructie van een arische Jezus. Binnen de kerk en binnen de theologie werd dit weliswaar door de brede kerkelijke basis afgewezen, maar voor mensen die afstand hadden tot de kerk was het een mogelijkheid om volledig te breken met joods-christelijke banden, de joodse wortels van het christendom te ontkennen en expliciet het joodse karakter van Jezus te verwerpen. Dat zou pas na de Shoah veranderen.

Parallel aan de beschreven ontwikkelingen – of misschien beter gezegd degeneraties – ontwikkelde zich sinds het begin van de 20e eeuw een klassiek-modern joods Jezusonderzoek op basis van de resultaten van eerder onderzoek. De drie geselecteerde vertegenwoordigers Joseph Klausner (1871-1958), Schalom Ben-Chorin (1913-1999) en David Flusser (1917-2000) proberen tegen de achtergrond van hun eigen methodologische en hermeneutische benaderingen het joods-zijn van Jezus volledig te begrijpen in de context van het hedendaagse jodendom van de 1e eeuw. Volledig betekent hier dat de leer en daden van Jezus, een joodse charismatische figuur met profetische trekken, worden gezien als volledig verankerd in de joodse context (land, taal, stromingen, geloofstradities, geloofsoverdracht enz.). Deze historische contextualisering, die het werk van Jezus in het Palestijnse jodendom van zijn tijd vastlegt, wordt door de auteurs in aanmerking genomen zonder de "historisch getrokken scheidslijn" (Ben-Chorin) tussen jodendom en christendom te overschrijden. Zij (her)formuleerden tot...

de blijvende ethische impulsen op basis van de joodse Jezus voor het hedendaagse jodendom en uiteindelijk ook voor de toekomst van het christendom.

Vanwege verschillende biografische ervaringen en wetenschappelijke invloeden leggen de afzonderlijke auteurs in hun Jezusbeschrijvingen zeer eigen accenten. Deze hermeneutische aspecten voor hun respectieve Jezusbeelden zijn in het voorgaande hoofdstuk uitvoerig uiteengezet.

Joseph Klausner kwam tot Jezus in het kader van zijn onderzoek naar de geschiedenis van het jodendom ten tijde van de Tweede Tempel in Jeruzalem. Zijn in het Hebreeuws geschreven studie over Jezus valt op door een nauwkeurige bronbestudering. Als historicus werkte hij de historische waarde van de evangeliën uit. Niet de christelijke heilsgeschiedenis en Christus, maar de profane geschiedenis met haar historische gestalte van Jezus van Nazareth staat centraal in zijn onderzoek. Hij probeert Jezus te portretteren als een Jood die voor zijn tijd tegelijkertijd een atypische Jood was. Deze paradox kan zelfs aan het einde van zijn Jezusstudie niet volledig worden opgelost. De tegenstrijdige beschrijving van Jezus komt naar voren in de vergelijking van de tekstpassages waarin Klausner zijn hoofddoel, het geven van een "juist beeld van de historische Jezus" ([691]), nastreeft met die waarin zijn biografische en tijdgebonden zionistische hermeneutiek tot uiting komt. Het is deze politieke ader van Klausner die in zijn Jezusstudie meerdere malen duidelijk naar voren komt. Pas in zijn conclusie heft hij deze spanning gedeeltelijk op. Klausner ontmaskert zijn geconcipieerde Jezus aan het einde door duidelijk te stellen dat Jezus niet kan worden bewonderd of zelfs maar opgeëist voor een nationaal jodendom, maar als een uitmuntend leraar in goede zeden en spreker in gelijkenissen. Klausner ziet de ethiek van Jezus diep geworteld in het jodendom en beschouwt deze dus als een joodse ethiek. De religie dient hem als ethische basis van het geweten, waarin jodendom en humanisme samenkomen.

Shalom Ben-Chorins benadering van Jezus is sterk biografisch en literair georiënteerd. twee sleutelwoorden voor zijn subjectieve en filosofisch-intuïtieve bezigheid met Jezus zijn 'broeder Jezus' en 'heimholung' of 'heimkehr' (terugkeer naar huis). In Jezus herkent Ben-Chorin enerzijds zijn joodse broeder, die het lijden van het joodse volk, 'wiens martelaarschap hij belichaamt', en anderzijds een tragisch mislukkeling. Maar dat doet 'geen afbreuk aan zijn grootsheid'[692], (aldus Ben-Chorin, die ook niet gelooft in een wederopstanding van de gekruisigde Jezus. Ben-Chorin richt zich in zijn antropologische perspectief op het ware mens-zijn van Jezus, waartoe ook de mogelijkheid van mislukking behoort, zoals vervat in de *'ware* laatste woorden van Jezus' ([693]: Waarom deze schreeuw van verlatenheid? Hiermee is volgens Ben-Chorin alles in Gods handen gelegd. Meer denken, voelen of handelen staat de dood niet toe. Als God in christelijke zin een waar mens is geworden, dan hoort falen volgens Ben-Chorin bij het leven en bij het mens-zijn, ook bij het mens-zijn van Jezus, zoals Ben-Chorin over zijn broer Jezus zegt. Daarmee wordt het joodse Jezusonderzoek een uitdaging voor het christelijk geloof, want

691 KLAUSNER, Jezus van Nazareth, 10.
692 BEN-CHORIN, broeder Jezus, 15.
693 Ibid.

Het falen zonder wederopstanding heeft geen plaats in de christologie. Jezus Christus kan weliswaar niet worden gereduceerd tot een puur antropologische, humanistische visie, maar voor christenen lijkt het joodse karakter van Jezus een waarborg te zijn die waarschuwt om Jezus niet op te lossen in het puur goddelijke.

Zijn subjectieve kijk op het mens-zijn van zijn broeder Jezus verdient blijvende erkenning. Ook al bestempelen theologen Ben-Chorins werk over Jezus vanwege zijn onsystematische en subjectieve benadering vaak als populairwetenschappelijk, en sommige joodse stemmen spreken van een 'joodse theoloog voor christenen', mag Ben-Chorins engagement en zijn houding, vooral in het naoorlogse Duitsland, om een joods-christelijke dialoog aan te gaan, niet worden onderschat. Het was een dialoog die Ben-Chorin over een lange periode voerde over Jezus.

David Flusser maakt niet alleen duidelijk dat Jezus een Jood was, maar laat ook zien dat er ook in de christologie Joodse oorsprongen te vinden zijn. Hij is de eerste die dit benoemt, maar zal, zoals het volgende hoofdstuk laat zien, niet de laatste blijven. Een van zijn belangrijkste argumenten is het hoge zelfbeeld van Jezus, zoals dat tot uiting komt in de titels Zoon van God en Zoon des mensen. Beide opvattingen over Jezus sluiten aan bij oudere joodse tradities en komen dus niet voor het eerst voor bij een nieuwtestamentische Jezus. Flusser laat zien hoe het idee van de verzoenende dood van Jezus is afgeleid van het joodse idee van verzoening door marteldood, op basis waarvan vanuit christelijk perspectief een kruistheologie (*theologia crucis)* is ontwikkeld. Joodse nevenmotieven voor een christologie worden door Paulus en Johannes overgenomen. Deze variëren van de wonderbaarlijke geboorte van Jezus, die Flusser in verband brengt met het idee van pre-existentie, of de omschrijving van de eigenschappen en de naam van God in zogenaamde hypostasen, tot bijbelse tradities van opstanding.

Hoe duidelijk de drie benaderingen van de joodse Jezus ook verschillen in detail, de overeenkomsten zijn even opvallend. Alle drie streven ze naar de 'rehabilitatie' van de farizeeën, die in de synoptische evangeliën zo negatief worden afgeschilderd, als een veel complexere groep binnen het jodendom in de late periode van de Tweede Tempel. Tot de gemeenschappelijke aandachtspunten van de drie Jezusonderzoekers behoren ook de positieve kijk op de Farizeeën en de ontmaskering van de christelijke beschuldiging van godslastering. Niet minder dan Klausner of Ben-Chorin waardeert ook Flusser de gelijkenissen van Jezus. Hij beschouwt ze als"[694]een belangrijke basis voor een christelijk-morele levenswijze" (en waardeert de ethische houding die Jezus in de gelijkenissen benadrukt. Flusser gaat verder dan Klausner en Ben-Chorin en wijdt zelfs een aparte studie aan de gelijkenissen: *Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus (*1990).

Ondanks alle belangstelling voor Jezus als jood laten de drie benaderingen ook zien hoe moeilijk het is voor een jood uit de 20e eeuw om zich te verhouden tot deze jood, die vanuit het christendom moeilijk te begrijpen is zonder de dogmatische spiegel. Maar wat betekent omgekeerd de joodse identiteit van Jezus voor het christendom? De resultaten van het joodse Jezusonderzoek in de 20e eeuw brachten, net als hun voorgangers, de

---

694 FLUSSER, Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus, 12.

christelijke kijk op Jezus. Door zijn geboorte uit Maria is Jezus volledig Joods; wat dit Joods-zijn inhoudt, wordt verteld in de evangeliën, die in dit verband nuttig zijn voor de interpretatie in het kader van het Joods-Jezusonderzoek. Naast de geboorte door Maria spreekt het Chalcedonense Credo van een eerste geboorte vóór de tijd en verwoordt daarmee het mens- en god-zijn van Jezus Christus in eenheid en tegelijkertijd in verscheidenheid. In de beschouwing van de menselijke natuur van Jezus raakte de kennis over zijn joodse identiteit in de loop der eeuwen uit het oog. Het joodse Jezusonderzoek, vooral zijn blik op de synoptici, corrigeert deze christelijke scheve blik op Jezus. Om hierin geen aanval op de eigen christelijke identiteit te zien, die met alle kracht moet worden bestreden om het verlies van vermeende geloofswaarheden tegen te gaan, is een houding nodig die ik dialogisch zou willen noemen. Zich op dit punt existentieel in vraag laten stellen is een stap – misschien wel de beslissende – om christelijk gemotiveerd antisemitisme de voedingsbodem te ontnemen en christologisch denken antisemitismevrij te maken. Hoe een van de centrale dogma's van de oude kerk – het Chalcedonense dogma – de sleutel kan worden om de joodse stemmen in de christologie te integreren, wordt in het laatste deel van dit werk aangetoond.

III "Ware God" en "ware mens". De betekenis van de joodse Jezus voor de systematische theologie en de kerk

In dit derde hoofdhoofdstuk staat de vraag naar de betekenis van de joodse identiteit van Jezus Christus voor de christelijke geloofsleer centraal. Het gaat daarbij om het radicaal serieus nemen van het mens-zijn van Jezus. Daarbij valt de blik onvermijdelijk op zijn joods-zijn. In overeenstemming met de grondgedachte van het Concilie van Chalcedon moet het mens-zijn van Jezus in evenwicht worden gehouden met zijn goddelijkheid en mag zijn goddelijkheid niet worden uitgespeeld tegen zijn menselijkheid of worden onder- of overbenadrukt.

Zonder het joodse bestaan van Jezus in de incarnatiechristologie te verankeren, dient juist Jezus' voorbeeldige menselijkheid – zoals die in het Nieuwe Testament echter alleen door zijn joods-zijn tot uiting komt – als het toonbeeld bij uitstek voor een voorbeeldige christelijke navolging van Jezus.[1] Ook al kan Jezus' identiteit als Jood inhoudelijk niet worden ontkend, toch is er in de christelijke theologie nauwelijks nagedacht over de gevolgen daarvan. Als Jezus' menselijkheid echter alleen los van zijn joodse identiteit een rol speelt voor het christendom, dan rijst de ernstige vraag wat voor christologie de christelijke leer vandaag de dag wil zijn, als zij niets meer te maken wil hebben met Jezus' joodsheid.

Het klassieke joodse Jezusonderzoek heeft een veelstemmig beeld van het jood-zijn van Jezus geopend. David Flusser heeft het klassieke spectrum van het joodse Jezusonderzoek nog aanzienlijk verbreed door de vraag naar de jood Jezus ook te koppelen aan christologische vragen. In wat volgt worden enerzijds de verworvenheden van het joodse Jezusonderzoek voor de christologie in aanmerking genomen, anderzijds worden

---

1 Volgens de katholieke theoloog Johann Baptist Metz (1928-2019) hoort bij een christologie van navolging: "Christus mag nooit zo worden opgevat dat hij alleen maar gedacht is. Een christologie in het synoptische paradigma ontstaat daarom niet in de eerste plaats in een subjectloze begrippen en systemen, maar in de geschiedenis van de navolging. Ze heeft niet achteraf, maar fundamenteel narratief-praktische trekken. Een christologie zonder deze grondslag leidt tot de historisch ver verwijderde verlossingsdromen van de gnosis met hun latente metafysische antisemitisme." De christologie van Metz wordt gekenmerkt door "intelligibele-praktische categorieën van herinnering en vertelling". Metz beschrijft het christendom dan ook als een "herinnerings- en vertelgemeenschap in navolging van Jezus"; zo luidt de opdracht van Jezus tijdens het laatste avondmaal: "Doe dit tot mijn gedachtenis" (Lc 22,19 e.v.). Deze gemeenschap moet in de christologische reflectie in de geschiedenis worden opgenomen en leidt daarbij terug naar de Jood Jezus. Volgens Metz mogen de christologische dogma's van de kerk niet worden opgegeven, maar moeten ze worden teruggekoppeld aan hun bijbelse oorsprong, waar Jezus, vooral in de synoptische evangeliën, zich als Jood van zijn tijd laat zien. METZ, Johann Baptist, Memoria passionis: Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg i.Br./Basel/Wenen ([2]) 2006, 61 e.v., zie ook: noot 100.

Ook worden standpunten over een 'joodse christologie', zoals die ooit door Flusser werden geïnitieerd, verder uitgewerkt, bijvoorbeeld door de joodse godsdienstfilosoof Daniel Boyarin. Geselecteerde leerstellige katholieke verklaringen over de joodse identiteit van Jezus Christus worden daarbij evenzeer in aanmerking genomen voor de christologische reflectie als het joodse Jezusonderzoek met zijn brede blik op het joods-zijn van Jezus. Daarnaast worden ook de bestaande aspecten van de joodse identiteit van Jezus vanuit katholiek en protestants-theologisch perspectief in aanmerking genomen.

In het eerste deel wordt echter eerst gekeken naar een eis die vanuit joodse hoek wordt gesteld: het gaat om het opnemen van het joodse karakter van Jezus in christologische incarnatietheorieën, zonder daarbij het jodendom vanuit christelijk oogpunt te claimen. Hierbij moet worden benadrukt dat joodse denkers, zoals de prominente Martin Buber, het christelijke incarnatiegeloof unaniem afwijzen. Deze afwijzing markeert een essentiële grens tussen het jodendom en het christendom. Dit moet vooral in acht worden genomen in de joods-christelijke dialoog, want "in de specifieke godsvraag ligt het meest gevoelige centrum van alle joods-christelijke onenigheid". Joden "kunnen de opname van Christus in de goddelijkheid niet accepteren".[2] Hoewel deze grens bestaat, betekent dit echter niet dat een incarnatiechristologie moet worden afgewezen, alleen omdat zij door joodse zijde in twijfel wordt getrokken. Alleen al daarom mag en moet er niet worden afgezien van joodse expertise over Jezus de jood, omdat daarmee het eigen corrigerende element voor een antisemitismevrije christologie zou worden opgegeven. Het gaat erom deze Christus beter te begrijpen, wiens joods-zijn christenen (meestal) vreemd is, omdat het jodendom in zijn historische en hedendaagse veelzijdigheid voor hen grotendeels onbekend is. Joden zijn niet alleen in de theologie meestal een dogmatische abstractie, maar ook in de samenleving; vaak worden zij het voorwerp van een speciale hermeneutiek, maar niet wat zij werkelijk zijn: subjecten van een levende werkelijkheid.

Vanaf welk punt christologie het jodendom hierbij op oneerlijke wijze toe-eigent, is echter niet eenduidig te bepalen, aangezien de grenzen zowel interconfessioneel als interreligieus zeer verschillend worden getrokken. In dit verband verwijzen we naar Pinchas Lapide (1922-1997) en Amy-Jill Levine (*1956), twee joodse onderzoekers die misschien enigszins verrassend expliciet aandringen op het erkennen van Jezus' joodse identiteit in het christelijke incarnatiegeloof. Paradoxaal genoeg wordt dit dus geëist met betrekking tot de menswording van God, die in het jodendom als geloofscategorie wordt afgewezen. Deze eis wordt niet gesteld om de theologische grenzen te vervagen, maar om een dieper begrip van de incarnatie te verkrijgen.

---

2 THOMA, Clemens, Art. Gott, in: Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung (1994), 134–138, hier: 136f.

1 De incarnatie en het joods-zijn van Jezus: tussen toe-eigening en zegenrijke integratie

De synoptische evangeliën getuigen er op sprekende wijze van dat Jezus van Nazareth in de herinnering van de eerste generaties christenen nauw verbonden was met zijn joodse afkomst en dat dit positief werd gezien: Jezus werd als zoon van een joodse moeder op de achtste dag besneden (vgl. Lc 2,21)[3] , bad de psalmen en leefde als een wettige Jood volgens de Thora (vgl. Mt 5,17, Lc 16,17); hij ging op pelgrimstocht naar de tempelfeesten in Jeruzalem (vgl. Lc 12,14) en leefde volgens de traditie van Israël.[4] Toch lag de christologische focus in de geschiedenis van de dogmatologie sterk op de menswording van de pre-existente goddelijke Logos, zonder echter expliciet te verwijzen naar of rekening te houden met het joodse karakter van Jezus. Jezus' joodse identiteit werd pas in de 20e eeuw een onderwerp van christologie.

Als 'ware mens en ware God' is Jezus van Nazareth van belang voor de christologische dogma's, maar niet expliciet als Jood. Dit wordt verklaard door het feit dat het jood-zijn geen aparte ontologische categorie vormt. Ontologie is echter niet de enige manier om theologisch over Jezus Christus na te denken, zoals blijkt uit het nieuwtestamentische, met name synoptische getuigenis zelf, dat in verhalende vorm verwijst naar een concrete Jezus Christus in de geschiedenis. Vanuit ontologische denkstructuren valt echter te verklaren waarom de katholieke theoloog Karl Rahner SJ (1904-1984) in zijn beschouwingen over de menswording van de goddelijke Logos geen groot belang hechtte aan het joods-zijn van Jezus, en dat ondanks het feit dat de interesse van de stichter van zijn orde, Ignatius van Loyola (1491-1556) voor de concrete mens Jezus hem ertoe bracht zijn hele leven in Palestina, het 'land van Jezus', door te brengen.[5] Alleen onder dreiging van excommunicatie verliet hij het land weer. [6] Ignatius was "op een intense manier geïnteresseerd in de heel concrete Jezus", aldus Rahner, maar hij was niet geïnteresseerd in de concrete jood Jezus. Rahner schrijft dat de theologie nadenkt over de menswording van God in de categorieën 'de incarnatie en de hypostatische unie [...] en eigenlijk weinig geïnteresseerd is in de concreetheid van Jezus' ([7].Hij deed deze uitspraken in een gesprek met de joodse denker

---

3 Zie ook Gal 4,4. Jezus werd besneden, zoals de wet voorschrijft (Gen 17,9-14).

4 Zie TÜCK, Jan-Heiner, Gelobt seist Du, Niemand: Paul Celans Dichtung – eine theologische Provokation, Freiburg i. Br./Basel/Wenen 2020 (= Poetikdozentur Literatur und Religion 5), 291.

5 Zie LAPIDE, Pinchas/RAHNER, Karl, Heil von den Juden?: Ein Gespräch, Mainz [3] 1989, 56.

6 In 1523 maakte Ignatius een pelgrimstocht naar het Heilige Land met het doel daar te blijven. Vanwege de politieke onrust in het Ottomaanse Rijk moest hij Palestina op bevel van de franciscanen verlaten. "Dat is het type dat ze ontvoeren, en wij moeten hem dan weer vrij kopen. Daar hebben we het geld niet voor." Na de dreiging van de provinciaal om uit de kerk te worden gezet, verliet hij het land. IGNATIUS VAN LOYOLA, Het verslag van de pelgrim: vertaald en toegelicht door Burkhart Schneider. Met een voorwoord van Karl Rahner, Frei- burg i. Br./Basel/Wenen ([3]) 1977, 46f.

7 LAPIDE/RAHNER, Heil von den Juden? (Heil van de Joden?), 56.

Pinchas Lapide (1922–1997) Eind jaren tachtig. Het gesprek laat zien hoe Rahner volledig thuis was in het theologische denken van zijn tijd. Lapide wierp echter tegen dat 'het joods-zijn van Jezus niet los van de incarnatie' moest worden gezien,(8) omdat het daarbij niet in de eerste plaats om een 'biologische' kwestie ging,(9) maar veeleer om zijn joodse geesteswereld en zijn geloofsovertuiging. Rahner reageerde daarop als volgt:

> [Veel] opvattingen van Jezus, die voor hem feitelijk joods zijn en die ook voor mij bindend zijn, zijn in wezen algemene menselijke vanzelfsprekendheden, die misschien op een geweldige manier ook in het jodendom van vóór Jezus werden verkondigd en natuurlijk ook door Jezus zelf werden gerealiseerd, maar waarvan de joodse oorsprong bij Jezus voor de christenen van vandaag niet interessant is. [10]

Voor Lapide bleef Jezus' joods-zijn echter niet beperkt tot dergelijke algemeenheden. Hij spoorde Rahner veeleer aan om na te denken over de joodse traditie die Jezus leefde en waaruit hij leefde. Hij leverde Rahner overtuigende bewijzen om
«Het spirituele joodse karakter van Jezus als onmisbaar onderdeel van de christologie» erkennen. Lapide somde daarbij de volgende punten op, die niet los kunnen worden gezien van Jezus en zijn joodse achtergrond: het Onze Vader, de Bergrede en de gelijkenissen van Jezus. Als verder punt voert Lapide aan dat Jezus Aramees sprak. Hij verwoordde zijn geloof in deze taal. De evangeliën zijn daarentegen slechts Griekse
"vertalingen". Lapide gaat dus om authentieke culturele aspecten die het joods-zijn van Jezus bepalen. Rahner reageert even verrast als overtuigd door Lapides benadering en antwoordt kort maar krachtig:

> Ja, ik kan zeker toegeven dat de joodse geesteswereld ten tijde van Jezus van onmisbaar belang is voor onze christologie. [11]

Lapide haalde hier typische onderzoeksgebieden van het joodse Jezusonderzoek aan om Rahner te overtuigen om het joodse karakter van Jezus in de christologie mee te nemen. Hoewel Rahner dit niet in zijn christologische interpretatie opnam, wist Lapide hem in het gesprek in ieder geval de algemene concessie te ontfutselen dat de joodse geesteswereld van Jezus van "onmisbaar belang" was voor de christologie.

Rahners moeilijkheden om het joodse karakter van Jezus in de christologie te integreren, raken aan de vraag welk historisch feit met betrekking tot Jezus relevant is voor het geloof en welk feit irrelevant is. Zoals Lapide aangeeft, gaat het om culturele aspecten wanneer er sprake is van een 'joodse geesteswereld'. Met betrekking tot deze vraag schrijft de jezuïet

---

8 Ibid., 58.

9 Voor Karl Rahner lijkt alleen de afkomst van Jezus uit Israël een rol te spelen, niet zijn joods-zijn. Rahner: "Als wij christenen ons zo voor Jezus Christus durven te bekennen tegenover de joden, dan moet [...] altijd en vooral vandaag nog één ding gezegd worden. Hij die wij geloven, belijden en liefhebben als de Zoon van God, als onze verlossing en hoop, is uit hun geslacht." RAHNER, Karl, Bekenntnis zu Christus, in: SCHULTZ, Hans Jürg (red.), Juden, Christen, Deutsche, Stuttgart 1961, 151-158, hier: 156.

10 LAPIDE/RAHNER, Heil von den Juden?, 59f.

11 Ibid., 61.

Christian Rutishauser stelt dat in principe "natuurlijke factoren die deel uitmaken van de scheppingsrealiteit geen rol spelen. Cultureel bepaalde factoren zijn echter op verschillende manieren van belang."[12] Hij doelt hiermee op de religieuze verbondenheid van Jezus met het jodendom en de praktijken die zijn leven bepaalden. Tot de natuurlijke factoren rekent hij individuele toevalligheden zoals huidskleur, leeftijd en biologisch geslacht, die niet relevant zijn. "Voor een relevantie voor de verlossing en een dogmatische vraagstelling in enge zin zijn dus vooral zijn ethische en religieuze aanspraken op de waarheid van belang."([13])Rutishauser benadrukt net als Lapide dat de culturele of "joodse geesteswereld" van Jezus, waartoe het Onze Vader, de Bergrede en de gelijkenissen van Jezus behoren, christologisch relevant is omdat Jezus jood w a s e n door zijn cultuur, religie e n taal werd gevormd.

Het gesprek tussen Rahner en Lapide is een prominent voorbeeld van het feit dat joodse denkers iets positiefs kunnen zien in de integratie van het jood-zijn van Jezus in een incarnatiechristologische context. Een essentieel onderdeel van de incarnatiechristologie is het mens-zijn van Jezus, dat een verband legt met zijn jood-zijn in de kernzin van de johanneïsche theologie:

> Het Woord is vlees geworden en heeft onder ons gewoond (Joh. 1:14).

Met de woorden van de joodse nieuwtestamentica Amy-Jill Levine sluit een serieuze benadering van de incarnatie juist de zorgen van het klassieke joodse Jezusonderzoek in:

> Als men de incarnatie [...] serieus neemt, dan moet men ook de tijd, de plaats en de mensen onder wie deze gebeurtenis plaatsvond serieus nemen. [14]

Daarmee pleit Levine er ook voor om Jezus' joodse achtergrond, zijn joodse identiteit en zijn wortels in het volk Israël mee te nemen in het christelijke geloof in de incarnatie. Levine dringt er nadrukkelijk op aan om een zelfkritische christelijke kijk op de incarnatiechristologie te hanteren, ook al is deze voor haar

---

12 RUTISHAUSER, Christlichen Glauben denken, 147.

13 Ibid. Reinhold Bernhardt ziet, net als Rutishauser en ook Rahner, een incarnatietheologische betekenis in het feit dat Jezus "onder armoedige omstandigheden in een afgelegen hoek van het Romeinse Rijk ter wereld kwam, [...] want daarin komt al de kenosis van het Woord van God tot uiting, die vervolgens in de kruisteologie tot uitdrukking komt". Dat Jezus een man was, een Jood, de zoon van een timmerman uit Galilea, speelt voor Bernhardt slechts een ondergeschikte theologische rol, omdat al deze en andere persoonlijkheidskenmerken van Jezus samenkomen in zijn mens-zijn en de nadruk ligt op de menswording van het Woord van God. Daarom spreekt hij zich ook uit tegen een "theologische belading van het joods-zijn van Jezus", maar niet tegen het in aanmerking nemen ervan. "Als het kerygma niet zou kunnen worden teruggevoerd op de persoon van Jezus in zijn concrete historiciteit, dan zou het een loutere mythe zijn. De concrete historiciteit van deze persoon bestaat echter in zijn joods-zijn." BERNHARDT, Reinhold, Zur theologischen Bedeutung des Judeseins Jesu, in: DANZ, Christian/ EHRENSPERGER, Kathy/HOMOLKA, Walter (red.), Christologie tussen jodendom en christendom: Jezus, de jood uit Galilea, en de christelijke verlosser, Tübingen 2020 (= Dogmatiek v us in de moderne tijd 30), 355-375, hier: 361, 371.

14 LEVINE, Amy-Jill, The Misunderstood Jew: The Church and the Scandal of the Jewish Jesus, San Francisco 2006, 7.

en het joodse geloof zelf een blijvende aanslag vormt, aangezien in Jezus Christus niet "het unieke hoogtepunt van de verwezenlijking van de menselijke werkelijkheid" [15]kan worden beschreven, zoals Karl Rahner postuleerde.

Ook al spreken Lapide en Levine, twee prominente joodse wetenschappers, zich uit voor de integratie van Jezus' joodse identiteit in het incarnatiegeloof, dit is geenszins een meerderheidsstandpunt binnen het jodendom. Martin Buber heeft een van de sterkste bedenkingen tegen het incarnatiegedachte. In zijn toespraak in Stuttgart *Die Brennpunkte der jüdischen Seele (*1930) sprak hij over de 'incarnatieloosheid van het jodendom' als het radicale scheidingsmoment met het christendom:

> [D]e incarnatieloosheid van de God die zich openbaart in het 'vlees' en in de wederzijdse relatie daarmee aanwezig is, en de ononderbrokenheid van de op vervulling gerichte en altijd beslissingen nemende menselijke geschiedenis zijn uiteindelijk wat het jodendom en het christendom van elkaar onderscheidt. Wij 'verenigen' ons met God door zijn eenheid te belijden in leven en sterven; wij verenigen ons niet met Hem. De God in wie wij geloven, aan wie wij ons hebben verbonden, verenigt zich niet met de menselijke substantie op aarde. Maar juist omdat wij niet denken dat wij ons met Hem kunnen verenigen, zijn wij in staat zo vurig te verlangen 'dat de wereld in het koningschap van de Almachtige wordt gebracht'.([16])

Buber definieert het ontbreken van een breuk en het geloof in de incarnatie als het 'Sondern-de' tussen het jodendom en het christendom. Voor Buber horen beide bij elkaar, omdat de incarnatie gepaard gaat met de christelijke interpretatie van de tijdservaring. In tegenstelling tot het jodendom met zijn 'scheppingskalender' wordt in het christendom de tijd gerekend vanaf de geboorte van Christus.[17]

---

15 RAHNER, Karl, Zur Theologie der Menschwerdung Gottes, in: DERS, Schriften zur Theologie, Bd. 4, Einsiedeln 1960, 137–155, hier: 143. Ook Von Stosch spreekt in de traditie van Rahner over de incarnatie als "singuliere hoogste vorm van Gods menselijke toewijding". Verder stelt hij dat God zich ook op andere manieren tot de mens wendt, wat natuurlijk "denkbaar is, maar in een mens is de volledige vorm van deze toewijding alleen in Jezus aanwezig". De incarnatie is niet gericht tegen de blijvende uitverkiezing van Israël. Israël heeft "geen christologische bemiddeling nodig, maar het volstaat dat God zich in zijn Woord aan Israël openbaart [sic]. Vanuit christelijk oogpunt is dit Woord weliswaar vlees geworden in Jezus Christus, zodat het hetzelfde Woord is waarin God zich in Jezus Christus incarneert en waarin God Israël uitverkoren heeft en liefheeft. Maar de eerste liefde van God hoeft geen verwijzing naar Jezus Christus te hebben. Israël kent al de ene God en zijn liefde voor de mens." STOSCH, Klaus von, Die Einzigkeit Jesu Christi als Implikat der Einzigkeit Israels: Plädoyer für eine mutual inklusive Lesart der Christologie in der Israeltheologie, in: DANZ, Christian/ EHRENSPERGER, Kathy/HOMOLKA, Walter (red.), Christologie tussen jodendom en christendom: Jezus, de jood uit Galilea, en de christelijke verlosser, Tübingen 2020 (= Dogmatiek v us in de moderne tijd 30), 291–309, hier: 297.

16 BUBER, Martin, Die Brennpunkte der jüdischen Seele, in: KUSCHEL, Karl-Josef (red.), Martin Buber Werkausgabe: Bd. 9: Schriften zum Christentum, Gütersloh 2011 (= Martin Buber Werkausgabe Band 9), 128–137, hier. 135f.

17 Zie WOHLMUTH, Josef, Jüdischer Messianismus und Christologie, in: EvTh 59/4 (1999), 286-203, hier: 286f.

Volgens de joodse opvatting wordt God echter geen mens. Daarmee staat Buber in de middeleeuwse traditie van de zogenaamde halachische schittuf-beschuldiging. Schit-tuf betekent daarbij een soort 'verbinding, toenadering, associatie, vermenging, verwording' [18]binnen de strikte monotheïstische godsverering, zoals die vanuit joods oogpunt bijvoorbeeld tot uitdrukking komt in de uitspraak van Johannes "Ik en de Vader zijn één" (Joh. 10:30).(19) In joodse zin wordt het monotheïsme van Israël afgezwakt of verduisterd wanneer Jezus als God en mens wordt verbonden met de God van Israël. "Schittuf" houdt echter niet de beschuldiging in dat het christendom "afgoderij" of een polytheïstische religie is, maar juist "Schittuf" en "het volk van God, de Joden daarentegen, belijdt uit trouw aan de openbaring op de Sinaï de absolute eenheid en uniciteit van God"(20) .De incarnatie, zoals Buber die verwerpt, betekent echter niet dat men vanuit joods perspectief niet kritisch mag zijn over waar deze en vele andere joodse denkers voor staan.(21) In een gesprek met de nieuwtestamenticus Karl Ludwig Schmidt (1933) sprak Martin Buber zich uit over de zich openbarende joodse God:

> Wij zeggen niet: zo kan God zich niet openbaren. Wij zeggen alleen dat geen van zijn openbaringen onovertroffen is, geen enkele heeft het karakter van incarnatie. Dat futuristische woord van de Heer [sc. Ex 3,14] verwijst op onvoorwaardelijke wijze naar elk, maar ook elk moment van de tijd die voorbijgaat; God is absoluut superieur aan al zijn manifestaties. [22]

In Bubers afwijzing van de incarnatie komt al duidelijk een verschil naar voren met het eens zo emancipatorische historische Jezusonderzoek dat tussen joden en christenen werd gevoerd en dat aantoonde dat de historische Jezus door niemand exclusief[23] kan worden opgeëist. De incarnatie, maar ook de godheid van Jezus en de

---

18 THOMA, Clemens, art. Schittuf, in: Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung (1994), 359–362, hier: 359.

19 Zie hierover in het bijzonder het eerste hoofdstuk "Gott – wer oder was ist das" van E. Dirscherl, in: DIRSCHERL, Erwin/WEIßER, Markus, Dogmatik für das Lehramt: 12 Kernfragen des Glaubens, Regensburg 2019, 23–54, hier: 51.

20 THOMA, Clemens (red.), Christliche Theologie des Judentums, Aschaffenburg 1978 (= Der Christ in der Welt: VI. Reihe, Das Buch der Bücher Bd. 4a/b), 190.

21 Naast Buber en Wyschogrod, waarbij laatstgenoemde zich met het idee van 'Gods intrek in Israël' kritisch op het christelijke incarnatiegedachtegoed richtte, kunnen nog andere joodse denkers worden genoemd, zoals Stéphane Mosès en Emanuel Levi-nas. Zie MADRAGULE BADI, Inkarnation in der Perspektive des jüdisch-christlichen Dialogs, Paderborn 2006.

22 BUBER, Martin, Kirche, Staat, Volk und Judentum, in: DERS., Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden, Darmstadt 1993, 544–556, hier: 549.

23 Friedrich-Wilhelm Marquardt, op wie nog nader zal worden ingegaan, definieerde zijn christologie minder exclusief, maar veeleer exemplarisch: "Christologie noemen

Triniteit worden vanuit joods perspectief beschouwd als onverenigbaar met het monotheïsme van Israël, omdat God niet kan worden gedacht in een eindig wezen, in een sterfelijk lichaam.[24] Tegenover deze drie christelijke geloofsbelijdenissen staan volgens de joodse godsdienstfilosoof Michael Wyschogrod (1928-2015) "alle andere christelijke beweringen, zoals die dat Jezus de Messias is, op zijn best van ondergeschikt belang"[25].

Maar Michael Wyschogrod kan, anders dan Buber, op basis van de proloog van Johannes toch iets zien in de incarnatie, omdat hij daarin overeenkomsten ziet met het joodse begrip van de Schechina[26], de 'inwoning' van God in zijn volk. God is in de geschiedenis bij zijn volk met zijn goddelijke aanwezigheid, zoals hij in de openbaringstent op de Sinaï woont met zijn woord (Ex 19 e.v.; 33,7–35; 40, 34–38).[27] Het idee van de joodse Schechina lijkt in zoverre op het idee van de incarnatie dat 'de transcendentie van God via het motief van de inwoning in verband wordt gebracht met de immanentie in de geschiedenis' [28]. Dat

---

wij de interpretatie van het christelijke geloofsbelijdenis aan Jezus, de Jood. Wij benaderen deze taak door een christelijk begrip van Jezus van Nazareth af te bakenen. De beperking hiervan ligt in het feit dat Jezus ook buiten de kerk leeft en erkend wordt. MARQUARDT, Friedrich-Wilhelm, Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden: Eine Christologie, deel 1, Gütersloh 1990, 11. Marquardt verwierp voor Jezus de benaming 'Messias van Israël', omdat hij door het grootste deel van Israël niet bekend was en is en deze belijdenis in tegenstelling tot de volkeren ook niet nodig heeft. Hier komt het voorbeeldige karakter van zijn christologie tot uiting: "God is 'in Jezus', zoals hij tegelijkertijd 'woont' en 'kampeert' in het midden van Israël: Immanuel – God met ons". MARQUARDT, Friedrich-Wilhelm, Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden: Eine Christologie, deel 2, Güters loh 1991, 53. Tegen de benaming 'Messias van Israël' zie: Ibid., 214-217.

24 Vanuit christelijk oogpunt wordt dit natuurlijk anders gezien. Zie hiervoor: STRIET, Magnus (red.), Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube, Freiburg i. Br. 2004 (= Questiones Disputatae 210).

25 WYSCHOGROD, Michael, Inkarnation aus jüdischer Sicht, in: EvTh 55/1 (1995), 13–28, hier: 15 [DOI: 10.14315/evth-1995-0104].

26 Met betrekking tot de Schechina en Joh. 1:14 werkte de protestantse systematische theoloog Friedrich-Wilhelm Marquardt uit dat het belangrijkste vers voor het incarnatiedoogma 'tweeledig geïnterpreteerd' moest worden: 'Men moet Johannes lezen als een tweetalig denkende theoloog, die eerst tegen de heidenen zei dat het Woord vlees geworden was. De heidenen kunnen dat begrijpen, de Joden kunnen het niet begrijpen en ook niet accepteren. Daarom zei hij hetzelfde [in de logica van het parallelisme Membrorum], wat hij op heidense wijze tegen de heidenen had gezegd, nu op joodse wijze tegen de Joden, zodat zij het konden begrijpen: het Woord 'woonde onder ons'. MARQUARDT, Friedrich-Wilhelm, Een vreugdevol ja tegen de stellingen van Tiemo Rainer Peters, in: MANEMANN, Jürgen/METZ, Johann Baptist (red.), Christologie na Auschwitz: standpunten naar aanleiding van de stellingen van Tiemo Rainer Peters, Münster ([2]) 2001 (= Religie – Geschiedenis – e Maatschappij 12), 86–93, hier: 90.

27 Zie RUTISHAUSER, Christlichen Glauben denken, 142; zie ook 156 e.v. over Schechina.

28 TÜCK, Jan-Heiner, Der Jude Jesus – ›die Tora in Person‹?: Zu einem neueren christologischen Topos im jüdisch-christlichen Dialog, in: DANZ, Christian/EHRENSPERGER, Kathy/

Gott aber in einem einzelnen Menschen, Jesus von Nazareth, »wohnt« – *habitavit* (Joh 1,14)[29] , wijst Wyschogrod strikt af. Hij pleit echter voor de

> Als we Jezus' inplanting in zijn volk serieus nemen, als het Israël dat hem voortbracht en waarvan hij nooit de (spirituele, geografische, taalkundige, intellectuele enz.) grenzen heeft verlaten, meer is dan louter decor [...], dan moet wat voor Jezus waar is, in wezen [sic] ook waar zijn voor het Joodse volk. En dat omvat ook de incarnatie.[30]

Deze incarnatie moest volgens hem echter niet (alleen) in christelijke zin worden begrepen:

> Het is waar dat het jodendom nooit het dialectische vergeet, de transcendente God, die niet alleen buiten de ruimte is, maar ook buiten de tijd en zelfs de categorieën van het menselijk denken overstijgt. Maar deze transcendentie blijft in dialectische spanning staan met de God die bij Israël in zijn onreinheid woont (Lev 16,16), die de vertrouwde metgezel is van de Joden, of dat nu in de tempel van Salomo is of in de duizenden kleine gebedsruimtes [...]. Het jodendom is daarom incarnatorisch – als we onder dit begrip verstaan dat God de wereld van de mens binnenkomt, dat hij op bepaalde plaatsen verschijnt en daar woont, zodat deze plaatsen heilig worden. Het christendom heeft deze tendens geconcretiseerd, zo verscherpt tot een specifieke incarnatie dat de joodse neiging tot ruimtelijkheid daarbij een lichamelijke vorm aanneemt.[31]

Wyschogrods benadering van de incarnatie vindt zijn parallel in het historische Jezusonderzoek op het volgende niveau: net zoals het joodse Jezusonderzoek bij de christologie tegen zijn joodse grenzen aanloopt, bereikt Wyschogrods joodse voorstelling van de incarnatie zijn christelijke grens. Inkarnatie kan dus universeel joods worden gedacht, maar met een voorbehoud wat betreft de concretisering van de unieke historische persoon Jezus. Net als David Flusser, die de grenzen van het christologische denken verlegde door de joodse wortels van de christologie te ontrafelen en zo bijna aansluiting vond bij de christelijke visie op Jezus, laat Wyschogrod dit expliciet zien met betrekking tot de incarnatie en waar deze vanuit joods perspectief uiteindelijk tegen een grens aanloopt. Dat is altijd bij de concrete persoon Jezus.

Om een christologie te ontwikkelen die het joodse karakter van Jezus integreert en daarmee reflecteert op de kern van het christelijk geloof, op wie Jezus Christus als persoon voor christenen was, is en zal zijn, is een dialoog met de joodse theologie en filosofie nodig. Een christologische zoektocht kan alleen plaatsvinden in een gelijkwaardige dialoog met het jodendom – h e t is de taak van de christelijke theologie om daaruit conclusies te trekken voor het christelijk geloof en zijn geloofsstellingen. Daarbij kunnen, in de woorden van de protestantse theoloog Christoph Schwöbel (1955-2021), de volgende werken als uitgangspunt dienen

---

HOMOLKA, Walter (red.), Christologie zwischen Judentum und Christentum: Jesus, der Jude aus Galiläa, und der christliche Erlöser, Tübingen 2020 (= Dogmatik in der Moderne 30), 183–207, hier: 205.

29 Zie de tekst in de Vulgaat: "et verbum caro factum est et habitavit in nobis."

30 WYSCHOGROD, Michael, Inkarnation aus jüdischer Sicht, in: EvTh 55/1 (1995), 13–28, hier: 26 [DOI: 10.14315/evth-1995-0104].

31 Ibid., 22.

> Uitdagingen en inspiraties van het joodse Jezusonderzoek mogen niet worden omgezet in christologische reflectie die alleen op zichzelf gericht is. Er zijn concrete gesprekspartners nodig die met hun expertise ertoe bijdragen dat de steeds nieuwe taak van het formuleren van een passende christelijk-theologische christologie zich buiten de uitsluiting en toe-eigening van het jodendom beweegt. […] Daarbij is het duidelijk dat de taak van een passende christologie geen gezamenlijke taak kan worden. ([32])

Schwöbel pleit voor nieuwe christologische concepten waarin joodse gesprekspartners worden betrokken. Hun kennis moet worden meegenomen in het christelijke denken over Jezus Christus; hun perspectieven kunnen voorkomen dat christologieën joden uitsluiten of toe-eigenen. Schwöbel benadrukt echter dat christologie nooit een gezamenlijke taak kan worden. Hier is geen sprake van een tegenstrijdigheid, want uitsluiting betekent in de eerste plaats dat de gevolgen van een christologie moeten worden overwogen, zodat er geen anti-joodse christologie ontstaat. Joodse onderzoekers zijn hier bijzonder gevoelig voor en mogen daarom niet worden uitgesloten van het discours over de incarnatie.

Een voorbeeld van een christologie die elke toe-eigening van het jodendom categorisch vermijdt, maar het jodendom tot een religie onder andere religies maakt, komt van de protestantse theoloog Christian Danz. Hij neemt afstand van de tweedelingleer([33]) en schrijft dat de "christologische beschrijving van de christelijke religie geen uitspraken doet over de historische persoon Jezus van Nazareth en zijn bijzonderheid, maar een reflexieve weergave is van de structuur van het christelijk geloof"([34]) .De christologie van Danz kan uiteindelijk helemaal zonder een verwijzing naar het joods-zijn van Jezus, of ontkent een objectieve tegenhanger van een Christusrealiteit, dat wil zeggen "de realistisch-concrete versie van de christologie" ([35]).Danz ontwijkt daarmee elke inclusiviteit van het joods-zijn van Jezus en het jodendom in de christologie. In de christologie van Danz is Jezus Christus "de uitdrukking van de reflexieve structuur van de geloofsdaad" ([36]).

---

32 SCHWÖBEL, Christoph, Joods Jezusonderzoek en de taken van de christologie – een bijdrage aan het gesprek, in: DANZ, Christian/EHRENSPERGER, Kathy/HOMOLKA, Walter (red.), Christologie tussen jodendom en christendom: Jezus, de jood uit Galilea, en de christelijk- ische verlosser, Tübingen 2020 (= Dogmatik in der Moderne 30), 271–290, hier: 288.

33 De leer van de twee naturen vormt voor Danz een "verkeerd uitgangspunt voor christologische reflectie", omdat deze leer noch "de eenheid van de persoon van Christus begrijpelijk kan maken, noch, uitgaande van een eenheid van de twee naturen in de Godmens, diens menselijkheid kan bevestigen". DANZ, Grundprobleme der Christologie, 193.

34 DANZ, Christian, Christologie als bevestiging van de joodse religie? Overwegingen over de leer van Jezus Christus in het tijdperk van religieus pluralisme, in: DANZ, Christian/EHREN-SPERGER, Kathy/HOMOLKA, Walter (red.), Christologie tussen jodendom en christendom: Jezus, de jood uit Galilea, en de christelijke verlosser, Tübingen 2020 (= Dogmatiek in de moderne liberale theologie 30), 123–144, hier: 134f.

35 Ibid.

36 DANZ, Grundprobleme der Christologie, 193.

De katholieke theoloog Klaus von Stosch verwijst hier kritisch naar en werpt tegen dat Jezus Christus "een realiteit van buitenaf op mij afkomt, die ik niet eerst uit mijzelf heb voortgebracht". Von Stosch pleit ervoor dat een christologie zich moet bewijzen aan de hand van "historisch kritisch te achterhalen feiten over deze Jezus van Nazareth", zoals bijvoorbeeld zijn bestaan of zijn kruisdood. Deze historische feiten alleen legitimeren het geloof weliswaar niet, "maar ze kunnen het wel falsificeren" ([37]). De verbinding tussen geschiedenis en heilsgeschiedenis vinden we bijvoorbeeld terug in de incarnatieleer of in de verzoenende functie van de kruisdood van Christus. Volgens Paulus heeft zijn dood een theologische betekenis omdat hij stierf voor de zonden van de mensen, werd begraven en volgens de Schrift op de derde dag opstond (vgl. 1 Kor 15,1–5). Von Stosch koppelt zijn christologie aan historische gebeurtenissen en houdt vast aan een klassieke christologisch-eschatologische opvatting, die hij echter suggereert in een wederzijds inclusieve verzoeningsvoorstel, wetende dat messiaanse voorstellingen in het jodendom vanwege de talrijke messiaspretendenten in de geschiedenis daar sceptisch worden bekeken. Zijn "pleidooi voor een wederzijds inclusieve interpretatie van de christologie in de Israëltheologie" ([38]) is erop gericht dat in de eschaton joden en christenen hun eigenheid behouden, maar zodanig worden getransformeerd dat
"dat hun verschillen alleen nog maar als verrijking worden gezien" [39].

De vraag naar de toe-eigening van het jodendom in de christelijke theologie is een delicate kwestie. Als het antwoord op de vraag naar een joodse missionaire christologie is, dan is het antwoord naar mijn mening en in de woorden van Paulus heel duidelijk 'nee', want niet Christus, maar 'God zal heel Israël redden' (Rom. 11:26). Onder toe-eigening kan echter wel degelijk een zekere inclusieve christelijke visie op het jodendom worden verstaan. Deze uitsluiten zou onzinnig zijn, omdat het christendom eenvoudigweg naar het jodendom verwijst, niet alleen vanuit de godsdienstgeschiedenis, zoals door een gemeenschappelijke schriftuurlijke traditie, maar ook theologisch. Rainer Kampling schrijft hierover:

> Uitgaande van de Heilige Schrift, en wel in haar geheel, is er omwille van het geloof geen andere mogelijkheid dan de vraag naar de identiteit van God in het jodendom en het christendom bevestigend te beantwoorden. [40]

Daarom is vanuit christelijk oogpunt de christelijke relatie met het jodendom een heel fundamentele, want het is dezelfde God waarvan het Oude en Nieuwe Testament spreken. Of de christelijke verbondenheid met de joodse identiteit van Jezus en uiteindelijk met het jodendom als toe-eigening of verbondenheid wordt beschouwd, moet – ondanks alle goede wil van christelijke zijde – door de joodse kant worden beantwoord. Het lijkt belangrijk dat de vraag naar het concrete joods-zijn van Jezus niet

---

37 Zie in het bovenstaande boek: STOSCH, Die Einzigkeit Jesu Christi als Implikat der Einzigkeit Israels, r 291–309, hier: 298.

38 Ibid., 291.

39 Ibid., 307.

40 KAMPLING, Rainer, 50 jaar 'Nostra aetate': Dezelfde God in het jodendom en het christendom?, in: HerKorr 1 (2016), 25–27; hier 27.

in een destructieve toe-eigening van het jodendom, want dit zou inderdaad als een toe-eigening in de heilsgeschiedenis kunnen worden opgevat. Het betrekken van de stemmen van joodse onderzoekers bij het christelijk denken voorkomt het gevaar van een verkeerde toe-eigening van het jodendom in de christologie en tegelijkertijd het inslijten van antisemitisme in de christelijke theologie. Welke rol het joods-zijn van Jezus christologisch inneemt, blijkt uit de gevolgen die die christologieën voor joden en jodinnen hebben, dat wil zeggen of de christologie voor hen een vloek of een zegen is.

2 Relevantie en grenzen van het joodse Jezusonderzoek in kerk en theologie

Het joodse Jezusonderzoek, dat begon met de Verlichting, werd in de christelijke theologie pas na de Shoah in de context van de joods-christelijke dialoog als een verrijking erkend. Tegenwoordig kan het niet meer uit het christologische reflectieniveau worden weggelaten, omdat het als zodanig onomkeerbare inzichten voor de christologie biedt, die hieronder worden uiteengezet. Eerst wordt onderzocht waarom Jezus' joodse identiteit met de Verlichting, waarin Jezus als jood werd erkend, als zodanig niet werd geïntegreerd in het toenmalige christologische denkwerk. Vervolgens worden de redenen opgesomd die op basis van en na de Shoah een paradigmaverschuiving teweegbrachten in de erkenning van het joodse Jezusonderzoek in de theologie.

2.1 Het joods-zijn van Jezus in de spanning tussen dogma en schriftuurlijke interpretatie

Het kader voor een christelijk begrip van de 'menswording van God' of, concreter, de vleeswording van de goddelijke Logos (Joh 1,1)[41] in Jezus van Nazareth komt tot uitdrukking in de incarnatietheologie. Waarom Jezus' joods-zijn als onderdeel van deze menswording eeuwenlang en zelfs met het begin van de Verlichting geen rol speelde in de theologie, roept vragen op. Had een dergelijke reflectie niet uiterlijk met de groeiende belangstelling voor de historische Jezus moeten beginnen? Hier lijkt de wetenschappelijke methodologische verworvenheid van de Verlichting

41 Een te algemene uitspraak over 'de menswording van God in Jezus Christus' zou door gelovigen verkeerd kunnen worden begrepen in die zin dat Adonai, de God van Israël, de Schepper van hemel en aarde, menselijke gedaante had aangenomen. Maar het gaat hier om Gods Woord, de tweede goddelijke persoon, die in Jezus is geïncarneerd. Al het andere ontkracht God of vergoddelijkt de mens. Er staat niet ὁ θεὸς is vlees geworden, maar Joh 1,14: 'En het Woord is vlees geworden' (Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο). Vgl. WOHLMUTH, Josef, Jesus der Bruder Christus der Herr: Neue Perspektiven im jüdisch-christlichen Dia-log?, in: DIRSCHERL, Erwin/TRUTWIN, Werner (red.), Redet Wahrheit – Dabru Emet, Münster 2004 (= Forum Christen und Juden 4), 91–112, hier: 98, 108.

Het streven om de historische Jezus te scheiden van de dogmatische Christus, heeft zelf mede de weg vrijgemaakt voor de uitsluiting van een joodse Jezus uit christologische reflecties. Want ondanks de ongelooflijke rijkdom aan exegetisch onderzoek waarin het joodse karakter van Jezus werd blootgelegd, bleef de systematische theologie hier lange tijd grotendeels onaangetast.[42] Anderzijds, hoe zou vanuit dogmatisch oogpunt rekening kunnen worden gehouden met de heilsgeschiedkundige gestalte en betekenis van Jezus Christus, als dit alleen zou gebeuren door middel van historisch-kritisch onderzoek, dat deze theologische aspecten methodologisch helemaal niet in aanmerking kon nemen? [43] Titels en benamingen voor Jezus zoals
'Messias' of 'Zoon van God' kunnen vanuit strikt historisch-kritisch perspectief worden geanalyseerd en bewezen, maar of de historische Jezus de Messias en Zoon van God was, is een heilsgeschiedkundige vraag die zich aan deze specifieke methode onttrekt. Als we nu kijken naar de incarnatietheologie([44]) ,dan zien we daarin echter heel duidelijk de verwevenheid van geschiedenis en heilsgeschiedenis en het dilemma waarvoor de dogmatiek stond in het licht van de schriftuurlijke interpretatie door de historisch-kritische methode.

Bij nader inzien wordt het vermoeden sterker dat het niet in aanmerking nemen van het joodse karakter van Jezus in de christologie verband houdt met de zich in de loop van de Verlichting ontwikkelende taakverdeling tussen exegese en systematische theologie. Norbert Reck gaat op dit vermoeden in in zijn voor een breed publiek geschreven boek *Der Jude Jesus und die Zukunft des Christentums* (2019). In het derde hoofdstuk, getiteld "Ein Riss" ([Een scheur) [(45)],analyseert hij de beladen relatie tussen de twee theologische disciplines exegese en dogmatiek. Reck beschrijft op levendige wijze de gespannen relatie, waarvan de crisis volgens hem samenvalt met de Verlichting en de

---

42 Er waren zeker pogingen om de kloof tussen de aardse Jezus van het historisch-kritische onderzoek en de dogmatische Christus van de kerk te overbruggen. Een voorbeeld hiervan is het boek *L'Evangile de Jésus-Christ (*Parijs 1928), dat in 1946 in het Duits verscheen. De auteur is Marie-Joseph Lagrange OP (1855-1938), die in 1890 de *École biblique et archéologique française de Jérusalem* oprichtte. Ook de door hem opgerichte tijdschriften *Revue Biblique (*1892) en *Études Bibliques (*1903) bestaan nog steeds. Hij zette zich in voor de toepassing van de historisch-kritische methode in de katholieke exegese. Zie MURPHY-O'CONNER, Jerome, art. Lagrange, Marie-Joseph, in: LThK 6 (([3]) 2006), 588; WELTE, Michael, r art. Lagrange, Marie Joseph, in: BKKL 4 (1992), 994.

43 Hier volstaat het te verwijzen naar het invloedrijke ontmythologiseringsprogramma van de protestantse theoloog Rudolf Bultmann (1884-1976), dat aansluit bij David Friedrich Stauß. Daarin worden de menswording van God en de opstanding van Jezus Christus beschouwd als mythen, die niet worden geëlimineerd, maar ontmythologiseerd en 'existentiële' interpretaties krijgen. Zie: HAMMANN, Konrad, Rudolf Bultmann: Neues Testament und Mythologie (1941), in: WISCHMEYER, Oda (red.), Handbuch der Bibelhermeneutiken: Von Origenes bis zur Gegenwart, Berlijn/Boston 2016, 905–919; VORGRIMLER, Herbert, art. Entmythologisierung, in: Neues Theologisches Wörterbuch ([6]) 2016), 153f.

44 Hetzelfde geldt natuurlijk voor de verwevenheid van een reeds bestaande en herrezen Zoon van God in de historische persoon Jezus van Nazareth.

45 Zie hiervoor: RECK, Der Jude Jesus und die Zukunft des Christentums, 39–66.

waardoor een kritiek op de Bijbel en de dogma's[46] ontstond. De gevolgen van deze onevenwichtige relatie tussen de twee disciplines zijn volgens Reck tot op de dag van vandaag merkbaar. Ze hebben invloed op de situatie van het westerse christendom[47], die Reck als volgt beschrijft:

> Terwijl veel mensen zich tegenwoordig, gezien de gedetailleerde analyses van de exegese, afvragen waarom ze zoiets zouden moeten weten, vragen ze zich, gezien de uiteenzetting van de dogmatiek, af waarom ze het verhaal van de maagdelijke geboorte, het godzoonschap, de verzoeningsdood en de opstanding uit de doden zouden moeten geloven. De betekenis van het christelijk geloof is ten onder gegaan in de kloof tussen exegese en dogmatiek. [48]

Reck wijst scherp op de gevolgen van een gebrek aan wederzijds begrip tussen beide disciplines. Deze onevenwichtigheid tussen dogmatiek en exegese leidde volgens Reck tot een onevenwichtige verhouding tussen de aardse Jezus en de Zoon van God, wat gevolgen had voor de christelijke houding ten opzichte van het jodendom.[49] Reck formuleert het fundamentele probleem concreet als volgt: als de aardse Jezus "ten gunste van de Zoon van God wordt opgeofferd", raakt "de nieuwtestamentische voorstelling uit evenwicht".[50] Hij streeft daarmee naar een afstand tot de aardse Jezus in de christologie, die zijn oorsprong vindt in het moment waarop de sleutelbegrippen van het nog jonge christendom niet meer (ook) joods werden begrepen, maar uitsluitend Grieks.

---

46 Een prominent voorbeeld hiervan is de oriëntalist Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), die "de strenge uitspraken van de zogenaamde orthodoxie" verwierp, waaronder het centrale dogma van de godszoonschap van Christus, dat hem onredelijk leek. REIMARUS, Hermann Samuel, Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes Alexander, Gerhard (red.), Frankfurt a. M. 1972. Bd I, 126 (De volledige tekst werd pas in 1972 gepubliceerd).

47 Onder westerse kerken worden de (rooms-)katholieke kerk (Latijnse kerk met 23 katholieke oosterse kerken), de pre-reformatorische kerken (Waldensen en Hussieten of Hussitische tradities van de Boheemse en Moravische broeders, "Herrnhuter Brüdergemeine") en de gereformeerde kerken (Lutherse, gereformeerde, uniate kerken) en hun opvolgers. Ook de Anglicaanse Kerk en de oud-katholieke kerk, in Zwitserland christkatholieke kerk genoemd, behoren tot de westerse kerken. Tot de oosterse kerken behoren de orthodoxe kerken, de oud-oosterse kerken en de apostolische kerk van het oosten. Het begrippenpaar westerse en oosterse kerk houdt verband met de splitsing van het Romeinse Rijk (395 n.Chr.) in een West-Romeins Rijk en een Oost-Romeins Rijk. Al sinds het Eerste Concilie van Constantinopel ontstond er een sluipende kerkscheuring en afstand tussen de pausen in Rome en de patriarchen in Constantinopel, die uitmondde in het oosterse schisma van 1054. In 1965 werd de wederzijdse excommunicatie door paus Paulus VI en patriarch Athenagoras I opgeheven, zonder dat dit echter leidde tot een gemeenschap tussen beide kerken. Zie Stichting Pro Oriente: Oosterse kerken, in: https://www.pro-oriente.at/Ostkirchen/ (geraadpleegd op 15-7-2018). KLAUSNITZER, Kirche, Kirchen und Ökumene, 201–209; HAHN, Udo, Das 1 x 1 der Ökumene: Das Wichtigste über den Dialog der Kirchen, Neukirchen-Vluyn 2003, 16–26; BAYER, Axel, Art. Morgenländisches Schisma, in: LThK 7 ((3) 2006), 470–474.

48 RECK, Der Jude Jesus und die Zukunft des Christentums (De Jood Jezus en de toekomst van het christendom), 66.

49 Zie aldaar, 88.

50 Ibid., 89.

Volgens Reck begint het veranderde begrip van de sleutelbegrippen op het moment dat de leden van de Jezusbeweging zich losmaakten van het jodendom. Daarom zijn antijudaïsme ook niet terug te vinden in de nieuwtestamentische teksten en hun christologieën, maar bij de heidense christelijke exegeten, de kerkvaders, die hun eigen christelijke identiteit versterkten ten koste van de joodse identiteit.[51] De eerste christelijke joden hadden geen reden om Jezus niet in hun joodse categorieën te begrijpen:

> zij waren immers zelf joden en identificeerden Jezus met deze traditionele joodse begrippen, zonder dat dit ook maar een vleugje jodenhaat met zich meebracht. Zij hadden geen enkel probleem om Jezus' menselijkheid, joodsheid en messianiteit in overeenstemming te brengen met hun traditie. Hoewel veel andere joden het niet met hen eens waren, was het spreken over Jezus Christus geen daad van vijandigheid jegens het jodendom.[52]

In deze redenering past het denken van David Flusser over een
Ze beschouwden Jezus als een Jood die een Joods leven leidde, als Jood stierf aan het kruis en door de Joden die in hem geloofden werd gezien als een herrezen Jood. In een kerk die in de daaropvolgende periode steeds sterker door het heidense christendom werd gedomineerd, met een door het heidense christendom gekleurde theologie, hoorde de joodse identiteit van Jezus echter niet langer bij het christelijke zelfbeeld. De historicus David Nirenberg stelt hierover dat, toen de 'Jezusbeweging in latere generaties steeds Griekse werd', 'vragen over joodse geloofsregels' naar de achtergrond verdwenen en

> "christologische" vragen over de betekenis van het lijden van Jezus en de aard van zijn goddelijkheid nu urgenter werden. Paulus' "andere taal" [allegorie] bleek van onschatbare waarde bij het beantwoorden van deze vraag, maar maakte ze tegelijkertijd tot "vragen over het jodendom", omdat ze het mogelijk maakte elk verschil in interpretatie dat voortkwam uit de spanning tussen het letterlijke en het allegorische, te vertalen naar het verschil tussen joden en christenen. ([53])

Al in de eerste eeuwen veranderde het beeld van Jezus bij degenen die in Jezus geloofden en bij degenen die dit geloof verwierpen. De volksapostel Paulus legde hiervoor de belangrijkste voorwaarden vast. Deze verandering maakt deel uit van het religieus-historische proces dat wordt beschreven met het beeld van de scheiding tussen het jodendom en het christendom (*»parting of the* ways«). Een doorslaggevende rol in dit scheidingsproces werd gespeeld door de christologische en ecclesiologische leerontwikkeling.([54]) Ecclesiologisch kwam het zelfs tot een innerlijk-christelijk afbakeningsproces ten opzichte van de zogenaamde "joden-

---

51 Zie FRANKEMÖLLE, Hubert, Christen und Juden gemeinsam ins dritte Jahrtausend? (Christenen en joden samen het derde millennium in?), in: DERS. (red.), Christen und Juden gemeinsam ins dritte Jahrtausend: »Das Geheimnis der Erlösung heißt Erinnerung« (Christenen en joden samen het derde millennium in: »Het geheim van de verlossing is de herinnering aan de Holocaust«), Frankfurt/Paderborn 2001, 273–297, hier: 278.

52 RECK, Der Jude Jesus und die Zukunft des Christentums, 89.

53 NIRENBERG, David, Anti-Judaismus = Anti-Judaism: The Western Tradition: Eine andere Geschichte des westlichen Denkens, uit het Engels vertaald door Martin Richter, München 2015 (Engels 2013), 106.

54 HENRIX, Christus im Spiegel, 67.

christelijke sekten" (bijvoorbeeld Ebionieten en Nazareners), die vanaf het midden van de 2e eeuw onder andere in geschriften van Justinus de Martelaar en de kroniekschrijver Hegesippus als ketters werden bestempeld door hen "Joden" te noemen.[55] Hoezeer de heidense christelijke polemiek gericht is tegen heidense christenen die sympathiseerden met joods-christelijke opvattingen, blijkt uit de heftige waarschuwing tegen "judaïserende" heidense christenen, bijvoorbeeld bij Ignatius van Antiochië, die de Filadelfiërs aan het begin van de 2e eeuw terechtwijst:

> Maar als iemand onder jullie judaïstische leerstellingen verkondigt, luister dan niet naar hem! Want het is beter om het christendom te horen van een besneden man dan judaïstische leerstellingen van een onbesneden man. [56]

In het zich ontwikkelende rabbijnse jodendom ontstond aan joodse zijde een beeld van Jezus dat hem als een afvallige jood bestempelde, terwijl aan christelijke zijde het joodse beeld van Jezus door een voortdurende opwaardering van de heidense christelijke christologie naar de achtergrond verdween; hier gingen de "opwaardering van Christus en de devaluatie van joden en het jodendom" [57] (voor het eerst) hand in hand. Door de verspreiding van het christendom in het Middellandse Zeegebied groeide het aantal gelovigen dat als zogenaamde "heidenchristenen" al in de 2e eeuw de kerk domineerde en de nieuwtestamentische "sleutelbegrippen niet meer joods, maar Grieks begreep, waardoor de Zoon van God niet meer tegelijkertijd als jood kon worden opgevat"([58]) · Er werd een door het heidense christendom beïnvloede christologie geformuleerd, die zich baseerde op Jezus Christus in het Nieuwe Testament, zonder (expliciet) belang te hechten aan zijn joodse afkomst.

Op deze manier kon het ontluikende christendom zich 'inculturen' in de antieke Romeins-Hellenistische wereld. Een metafysisch transformatieproces van de identiteit van Christus werd in de christologische reflectie niet voortgestuwd door Jezus' joodse identiteit, maar ontologisch. Herbert Vorgrimler (1929-2014) beschreef dit proces als volgt: "De unieke kwaliteit van Jezus, zoals weergegeven in de Bijbel in de vorm van dynamische verhalen, werd 'vertaald' in hellenistische uitspraken over zijn wezen" ([59]) Deze 'vertaling' maakt deel uit van de conceptuele en dogmatisch-kerkelijke beslissingen over Jezus Christus die tot in de 7e/8e eeuw werden genomen. De concilies van de 4e en 5e eeuw waren hiervoor bepalend. Het begin wordt gevormd door het Concilie van Nicea (325) met de formulering van *de Homo-ousios,* de wezenlijke gelijkheid van God-Zoon met God-Vader. Dit is fundamenteel voor

---

55 NIRENBERG, Anti-Judaismus, 104.

56 IGNATIUS VAN ANTIOCHIË. Brief aan de Filadelfiërs, 6.1., in: https://bkv.unifr.ch/de/works/105/versions/121/divisions/49170.

57 RECK, Der Jude Jesus und die Zukunft des Christentums, 89.

58 Ibid.

59 VORGRIMLER, Herbert, Art. Jezus Christus, in: Neues Theologisches Wörterbuch ([6] 2016), 321–327, hier: 324.

alle verdere oecumenische concilies en stelt het begin van het genoemde transformatieproces in de kerk vast.[60]

Adolf von Harnack (1851–1930), de protestantse dogma-historicus, die in het kader van zijn discussie met rabbijn Leo Baeck over de 'wetenschap van het jodendom' werd gewezen op zijn verkeerde afstand tot Jezus en zijn joodse afkomst (zonder succes), schreef de memorabele, maar tendentieuze formulering over de helleniseringsthese van het christendom:

> Het dogma is in zijn opzet en uitwerking een werk van de Griekse geest op basis van het evangelie.[61]

Hiermee drukt Harnack consequent uit dat de inhoudelijke betekenis van het dogma niet los van het Nieuwe en het Oude Testament kan worden begrepen en dus bij de Bijbel blijft. Tegelijkertijd bevat de formulering ook het aspect van de hellenisering van het christendom, doordat de vroegchristelijke theologie zich meer door de Griekse geest dan door de geest van het evangelie heeft laten inspireren.[62] Wat Harnack niet vermeldt, is dat de basis van het evangelie joods is, in het bijzonder het Oude Testament. Met andere woorden, het evangelie was de noodzakelijke voorwaarde voor dogmatische uitspraken, maar de vertrouwdheid met de joodse denkwereld waarin Jezus van Nazareth leefde, treedt in het dogma op de achtergrond. Een joodse verbondenheid in de formulering van de dogma's speelde voor Harnack geen rol. ([63])

---

60 Concilie van Nicea, 325, met de formule van de wezenlijke eenheid van God de Vader en de Zoon (*homoou-sios*); Concilie van Constantinopel 381 met de interpretatie van de goddelijke drie-eenheid als drie hypostasen van één wezen, het Concilie van Efeze 431 met Maria als moeder van God en het Concilie van Chalcedon 451 met de compromisformule dat Jezus Christus, de mensgeworden-geworden Logos, één persoon in twee naturen is, in deze persoon onvermengd, onveranderlijk, onscheidbaar en ondeelbaar verenigd in één hypostase. Vgl. VORGRIMLER, Herbert, Art. Jezus Christus, in: Neues Theologisches Wörterbuch ([6] 2016), 321–327, hier: 324.

61 HARNACK, Adolf von, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, Freiburg i. Br. 1886 [herdruk: Darmstadt 1990], 20.

62 De proloog van Johannes 1,1-18, de uitspraken van Jezus in Johannes 8,42; 10,30; 14,9, de Filippische hymne 2,6-11 en de Christus-hymne in Kol 1,15-20 of andere uitspraken zoals bijvoorbeeld Hebr 1,1-14 e.a. belangrijke bijbelse grondslagen voor de ont ing van christologische dogma's. Vgl. HENRIX, Israel trägt die Kirche, 187.

63 Hans Hermann Henrix benadrukt het begrip 'xml-ph-0000@deepl.internal' en pleit ervoor dat de christologische conciliebeschikkingen minder worden opgevat als uittreksels uit een bijbels en joods denken, maar veeleer als sporen van een 'xml-ph-0000@deepl.internal hellenistische denkvormen en niet-bijbelse of niet-joodsejoodse categorieën in joods-nieuwtestamentische inhoud en categorieën'. Met het begrip ' ' (verwandeling) ' ' (verandering) Henrix den lohnenden Weg, die Kategorialität

Hier mag echter het belang van het Griekse denken voor het jodendom niet worden vergeten. Dit blijkt onder meer uit de vertaling van de Hebreeuwse Bijbel in het Grieks, de zogenaamde Septuaginta (LXX), inclusief de joodse geschriften uit de Hellenistische tijd die in het Grieks zijn geschreven (bijvoorbeeld het Boek der Wijsheid). Ook Philo van Alexandrië (ca. 20 v . Chr. – 50 n . Chr.) en Flavius Josephus (ca. 38 v . Chr. – ca. 100 n . Chr.) zijn joodse getuigen van een positieve omgang met het hellenisme. Terwijl het zich vormende rabbijnse jodendom in zijn afbakeningsproces ten opzichte van de ontstane kerk het Grieks-hellenistische gedachtegoed verwierp, werd de constructieve confrontatie met dit denken in de vroege kerk voortgezet. Dit komt duidelijk tot uiting in de functie van *de Homoousios*. Hierin wordt in een filosofisch-hellenistische denkwijze een monotheïstisch godsbegrip in Jezus van Nazareth gearticuleerd, dat zich afzet tegen het subordinatianisme van Arius, die Christus als ondergeschikt aan God beschouwt. Alleen de *ene* God kan verlossing schenken. Dat hij *een* God is, wordt door de *homoousios* begrijpelijk gemaakt in een wereld die gekenmerkt wordt door het hellenistische denken. ([64])Op dit punt ontstaat een toenemende spanning: de dogmatische beslissingen van de overwegend heidense christelijke kerk zijn weliswaar gebaseerd op het bijbelse getuigenis, maar zonder Jezus dogmatisch als Jood of Israëliet te erkennen. Het joodse karakter van Jezus Christus was geen expliciet onderwerp op de concilies. Om de dogmatisering van *het homoousios* op het Concilie van Nicea beter te begrijpen, moet de voorafgaande gebedspraktijk van de gemeenten in ogenschouw worden genomen. Deze is van groot belang voor de dogmatisering. Er werd niet alleen tot Jezus en de Vader gebeden, ook vóór de concilies van Nicea en Constantinopel bad de christelijke gemeente tot Jezus en de Heilige Geest. Daarmee rees de vraag of en hoe Jezus en de Heilige Geest tot God behoren, want iets of iemand anders dan God aanbidden zou afgoderij zijn geweest. Hieruit blijkt duidelijk dat zowel het *homoousios* van Nicea als de triniteitstheologie van Constantinopel hun oorsprong vinden in de vroege gebedspraktijk van christenen. Deze gebedspraktijk wordt in de geloofsbelijdenis van Nicea en Constantinopel zelfs als argument voor de goddelijkheid van de Zoon aangevoerd.

en de Heilige Geest, wanneer er staat:

> Wij geloven in de Heilige Geest, […] die samen met de Vader en de Zoon wordt aanbeden en verheerlijkt. (DH 150)

---

de Griekse filosofie waarmee de christologische dogma's werden geformuleerd, te verbinden met de joodse identiteit van Jezus Christus. Hij beschouwt zijn benadering van een 'joods worden' van de Zoon van God als een 'interpretatie van de christologie van de incarnatie'. Zie hiervoor het hoofdstuk 'Menschwerdung des Sohnes Gottes als Judewerdung zur christologi schen Ernstnahme des Judeseins Jesu' (Menswording van de Zoon van God als judaïsering tot christologische serieuze beschouwing van het joods-zijn van Jezus), in: Ibid., 177-200.

64 'Alleen als de pre-existente Logos (Woord) en Zoon van God duidelijk onderscheiden is van de wereld waarin hij werkt, in zijn wezen (usia), en werkelijk niets anders is dan God zelf, kan hij iets in de wereld brengen wat deze zelf niet kan bieden: gemeenschap met God, verlossing, onsterfelijk leven.' KESSLER, Hans, art. Christologie, in: Schneider, Theodor (red.), Handbuch der Dogmatik (Bd. 1), Düsseldorf 1995, 241–442, hier 338.

Hier bidt de christelijke gemeente, zoals Erwin Dirscherl benadrukt, niet alleen met Jezus tot de Vader, maar ook tot Hem, wat uiteindelijk onvermijdelijk moest leiden tot interne joodse discussies.

> Het bidden tot Jezus is het verschil met het joodse geloof, dat een theologische verduidelijking onontkoombaar maakt. [65]

Dat de kerk, bestaande uit heidenen en joden, in haar relatie tot het hellenisme – in tegenstelling tot de markionitische tendensen – vasthield aan het Oude Testament en daarmee het eerste deel van de "tweedeling van de eenheid" (Christoph Dohmen) van de christelijke Bijbel definieerde, toont ondanks alle substitutietheologische inspanningen van de kerk aan dat zij zich ervan bewust was dat zij zichzelf, resp. Jezus Christus, niet zonder de Heilige Geschriften van Israël kon begrijpen en ook in de toekomst niet zonder deze kan begrijpen. De joodse historicus Yosef Hayim Yerushalmi (1932-2009) spreekt in dit verband van een in de kerk bestaande 'awarness of a Jewish matrix' en bedoelt daarmee concreet:

> De beslissing om de joden te behouden heeft mij altijd verbonden geleken met een nog primairder beslissing die in de eerste eeuwen werd genomen, een beslissing die gepaard ging met een intense innerlijke strijd waarvan de uitkomst lang onzeker was. Het was de beslissing om de joodse geschriften in de christelijke canon te behouden en een directe continuïteit tussen beide te stellen. [66]

Deze hele canon bevat en bewaart het geloof in Jezus Christus met zijn joodse identiteit, zonder dat dit ooit door de kerk dogmatisch hoeft te worden vastgelegd.

Dat een dogmatische visie op Jezus Christus vandaag de dag de continuïteit tussen de twee testamenten duidelijk positief weet te interpreteren, zonder de intrinsieke waarde van de Bijbel van Israël uit te wissen of te vervangen, wordt uiteengezet door Erwin Dirscherls dogmatische interpretatie van het begin van het Evangelie van Matteüs. De eerste zin daarvan opent het hele nieuwtestamentische canon en stelt Jezus Christus voor in verband met de grote geloofsfiguren van het volk Israël.

---

65 Zie DIRSCHERL, Erwin, Die Herausforderung für eine Christologie im Angesicht von Jesu Judentum: Das theozentrische Beten und Fragen Jesu als bleibende Herausforderung des christlichen Glaubens an den einen Gott, in: DANZ, Christian/EHRENSPERGER, Kathy/HOMOLKA, Walter (red.), Christologie tussen jodendom en christendom: Jezus, de jood uit Galilea, en de christelijke verlosser, Tübingen 2020 (= Dogmatik in der Moderne 30), 209–227, hier: 220.

66 YERUSHALMI, Yosef Hayim, Response to Rosemary Ruether, in: FLEISCHNER, Eva (red.), Au-schwitz: Beginning of a New Era?: Reflections on the Holocaust; Papers given at the Inter-national Symposium on the Holocaust, held at the Cathedral of Saint John the Divine, New York City, June 3–6, 1974, New York 1977, 97–107, hier: 101.

Zijn afkomst wordt in verband gebracht met de heiligen uit het Oude Testament[67], zoals deze in de katholieke traditie worden aangeduid: "Boek van de geschiedenis van Jezus Christus, zoon van David, zoon van Abraham." (Mt 1,1). Deze heiligen behoren tot de genealogie van Jezus Christus, waarvan de "inleiding" begint met de stamvader Abraham en koning David. Hier kan de stamboom van Jezus volgens Matteüs worden geïnterpreteerd als "raakvlak tussen het Oude en het Nieuwe Testament". Erwin Dirscherl voegt hieraan toe:

> De evangelist houdt beide verhalen, in het besef van hun verschillen, zo bij elkaar dat de voorgeschiedenis van het verhaal van Jezus Christus niet als gedevalueerd en achterhaald wordt voorgesteld, maar als een onoverkomelijke voorafgaande gave van het Woord van God en als een blijvend tegenwicht wordt gewaardeerd. Hoe zou anders kunnen worden gesproken over de radicale en eeuwige trouw van God?[68]

Dat een dergelijke positieve interpretatie van het Oude Testament vanuit dogmatisch oogpunt vandaag de dag mogelijk is, hangt ook samen met het historisch-kritisch onderzoek dat sinds de Verlichting voet aan de grond heeft gekregen.

Hierdoor kwam ook de joodse Jezus weer in het vizier van de christelijke (en joodse) bezigheid met Jezus, en met hem uiteindelijk ook de joodse traditie die hij leefde en die nauw verbonden was met de Bijbel van Israël. Door de exegetische bezigheid met de historische jood Jezus werd een basis gelegd voor een nieuwe schriftuurlijke interpretatie. Ook al ontwikkelde de historische perspectiefwisseling met betrekking tot het joodse karakter van Jezus zich bij christelijke onderzoekers aanvankelijk eerder in het nadeel van het jodendom, door een tegenstelling tussen hem en zijn joodse omgeving te construeren, uiteindelijk won een positieve verwijzing naar Jezus, de jood, de overhand. ([69])

De christologische discussie over het joodse karakter van Jezus in de moderne tijd vindt dus zijn oorsprong in de Verlichting. De moeilijkheden van de christelijke dogmatiek om dit te aanvaarden,

---

67 Hoewel de verbondenheid tussen beide testamenten onbetwist is, blijkt uit de liturgische praktijk van de rooms-katholieke kerk dat de verering van de heiligen uit het Oude Testament in de vergetelheid is geraakt. Voor een analyse met oplossingen voor deze onbevredigende situatie, zie: SCHNABEL, Nikodemus Claudius, Die liturgische Verehrung der Heiligen des Alten Testaments in der lateinischen Kirche, proefschrift, Universiteit van Wenen 2013. De katholieke liturgie biedt bovendien aanknopingspunten voor de waardering van de joods- se identiteit van Jezus Christus volgens het principe: *lex orandi – lex credendi.*

68 DIRSCHERL, Erwin, Der Ursprung des Messias: Die Bedeutung des Judeseins Jesu für die Dogmatik, in: SÖDING, Thomas (red.), Zu Bethlehem geboren?: Das Jesus-Buch Benedikts XVI. en de wetenschap, Freiburg i. Br. 2015, 189–207, hier: 204.

69 Onder een strikte historische methodologie van de 19e eeuw kon Jezus niet langer worden beschouwd als 'ware God', als geïncarneerd of pre-existent Woord van God. De moderne premisse, die was gebaseerd op ervaring en experiment, liet geen ruimte voor dogmatische uitspraken. Als men Jezus toch als een bijzondere christelijke figuur wilde afschilderen, legde men de nadruk op ideeën en gedragingen van Jezus en stelde deze tegenover het jodendom, wat leidde tot platitudes. Het is verbazingwekkend dat juist de 'gevangenen van het geloof in de vooruitgang van de 19e eeuw' het waren die 'Jezus boven het jodendom uitstegen'. FENSKE, Wolfgang, Wie Jesus zum 'Arier' wurde: Auswirkungen der Entjudaisierung Christi im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts, Darmstadt 2005, 252.

te erkennen en constructief te integreren, lag aan de 'heidense christelijke bril' waardoor deze discipline zich door de eeuwen heen had aangewend om Jezus Christus te lezen. Inzichten uit de historisch-kritische lezing van het Nieuwe Testament, zoals de joodse identiteit van Jezus, waren lange tijd nauwelijks te integreren in de christologie. Hierbij wordt verwezen naar Norbert Recks uiteenzetting over het onderscheid tussen de wetenschappelijke disciplines dogmatiek en exegese.

De 'interpretatieve ommekeer' [70]naar een totaalbeeld van een joodse Jezus is niet te vinden in het onderzoek naar afzonderlijke aspecten van de Jezus uit het Nieuwe Testament, noch in de afzonderlijke christelijke herinneringen aan Jezus' joodse afkomst die door de eeuwen heen bewaard zijn gebleven (bijvoorbeeld in de christelijke liturgie en kunstgeschiedenis). Deze ommekeer werd op voorbeeldige wijze tot stand gebracht door de voorgestelde klassiekers van het moderne joodse Jezusonderzoek, omdat

> [h]et beeld van de joodse Jezus […] niets anders was dan een radicaal nieuwe interpretatie van een altijd bekende tekst. In wezen is het een interpretatieve ommezwaai van honderdtachtig graden […].[71]

Deze interpretatie was tot dan toe voor christelijke lezers onbekend. Daarbij mag niet worden vergeten dat dit ook te wijten was aan een van generatie op generatie overgedragen antijoodse interpretatie van het Nieuwe Testament,[72] die een "antijoods vergeten" vastlegde en daarmee andere interpretaties, dat wil zeggen andere lezingen van de tekst, bijna onmogelijk maakte"[73]. Ook de joodse wortels van het christendom waren daarmee vergeten. Barbara U. Meyer stelt vast dat een christologie die het joodse karakter van Jezus in het reflexieve denken probeert te integreren, uiteindelijk ook een herinneringsfunctie vervult, die verdere vragen oproept over de persoonlijke identiteit van de gelovigen en hun verbondenheid:

> De joodse identiteit van Jezus stimuleert een voortdurende dialoog tussen de Schrift en de dogma's. Het joodse karakter van Jezus niet alleen als een historisch feit, maar ook als een herinnering beschouwen, leidt tot een kritische theologische reflectie die verdere discussies over identiteit en verbondenheid opent. De kritische functie van het joodse karakter van Jezus vloeit voort uit de identiteitskloof tussen Jezus en zijn volgelingen en gelovigen, van wie de overgrote meerderheid tegenwoordig niet joods is. (Voor joden die in Jezus geloven, heeft zijn joodse karakter deze kritische functie niet).([74])

2.2 Christologische omwentelingen in het licht van de Shoah

Pas door de Shoah, die plaatsvond in een christelijk geprägte en voorheen schijnbaar gecultiveerde samenleving, veranderde de christelijke perceptie van de

---

70 HELLER, Die Auferstehung des jüdischen Jesus, 14.

71 Ibid.

72 Zie inleiding hoofdstuk 1–3.

73 HELLER, Die Auferstehung des jüdischen Jesus, 11.

74 MEYER, Barbara, The Dogmatic Signifiance of Christ Being Jewish, in: CUNNINGHAM, Philip A. e. a. (red.), Christ Jesus and the Jewish People Today: New Explorations of Theological Interrelationships, Voorwoord door Walter Cardinal Kasper, Grand Rapids, Michigan/Rome 2011, 144–156, 154f.

gekruisigde en verrezen Christus met het oog op zijn joodse afkomst.[75.] Hoewel dit oorspronkelijk niet de directe bedoeling was van de initiatiefnemers, leverden de joodse en christelijke deelnemers aan de Seelisberg-conferentie (1947) in de derde commissie, die zich bezighield met religieus antisemitisme, een bijdrage aan de Weg der *Zehn (Weg van de Tien)*

---

75 Op dit punt willen we eerst enkele namen uit de Duitstalige theologie noemen die vanaf het midden van de 20e eeuw, als gevolg van de Shoah, hebben gewerkt aan de christelijke perceptie van het jodendom en van Jezus als jood, en daarna enkele individuele studies: »Günter Biemer, Jürgen Ebach, Peter Fiedler, Hubert Frankemölle, Ferdinand Hahn, Hanspeter Heinz, Hans Hermann Henrix, Rainer Kampling, Berthold Klappert, Hans-Joachim Kraus, Peter Kuhn, [Verena Lenzen], Gerhard en Norbert Lohfink, Friedrich-Wilhelm Marquardt, Johann Baptist Metz, Franz Mußner, Peter von der Osten-Sacken, Rudolf Pesch, Rolf Rendtorff, Martin Stöhr, Clemens Thoma, Klaus Wengst, Josef Wohlmuth en Erich Zenger." MÜLLER, Matthias, Christliche Theologie im Angesicht des Judentums: Bouwstenen voor een fenomenologie van het wachten, Stuttgart 2009, 330, opmerking 13 (in het origineel zijn de namen in kleine hoofdletters geschreven). Een pionier onder hen was de Amerikaanse Rosemary Radford Ruether (1936-2022), die in de Duitstalige theologie veel weerklank vond en bekritiseerd werd. Enkele theologische (systematische en exegetische) proefschriften die een christologie vanuit joods perspectief benaderen of daar een kritische hermeneutische discussie over bieden, zijn: Bock, Martin, »Ihr aber, wer sagt ihr, daß ich sei?« (Mk 8,29): Christologische Fragestellungen im christlich-jüdischen Gespräch nach 1945, Frankfurt a. M./Berlijn 1998 (= Beiträge zur theologischen Urteilsbildung 4); GRUNDEN, Gabriele, Fremde Freiheit: Jüdische Stimmen als Herausforderung an den Logos christlicher Theologie, Münster 1996 (= Religion – Geschichte – Gesellschaft 5); GROHMANN, Marianne, Aneignung der Schrift: Wege einer christlichen Rezeption jüdischer Hermeneutik, Neukirchen-Vluyn 2000; MEYER, Barbara, Christologie im Schatten der Shoah – im Lichte Israels: Studien zu Paul van Buren und Friedrich-Wilhelm Marquardt, Zürich 2004; MADRAGULE BADI, Jean-Bertrand, Inkarnation in der Perspektive des jüdisch-christlichen Dialogs, Paderborn 2006; NIEKAMP, Gabriele, Christologie 'na Auschwitz': Kritische balans voor de godsdienstdidactiek vanuit de christelijk-joodse dialoog, Freiburg im Breisgau 1994 (= Leerproces christenen, joden 8); KUTSCHERA, Rudolf, Het heil komt van de joden (Joh 4,22): Untersuchungen zur Heilsbedeutung Israels, Frankfurt a. M. e.a. 2003 (= Österreichische biblische Studien 25); PETZEL, Paul, Was uns an Gott fehlt, wenn uns die Juden fehlen: Eine erkenntnistheologische Studie, Mainz 1994; PETERSEN, Birte, Theologie na Auschwitz?: Joodse en christelijke pogingen tot een antwoord, met een bijdrage over de huidige stand van de discussie door Norbert Reck (magisterproef), Berlijn ([2]) 1998 (= Veröffentlichungen aus dem Institut Kirche und Judentum 24); VASEL, Stephan, Philoso-phisch verantwortete Christologie und christlich-jüdischer Dialog: Schritte zu einer doppelt apologetischen Christologie in Auseinandersetzung mit den Entwürfen von H.-J. Kraus, F.-W. Marquardt, P. M. van Buren, P. Tillich, W. Pannenberg und W. Härle, Gütersloh 2001. Drie belangrijke verzamelwerken: HÜNERMANN, Peter/SÖDING, Thomas (red.), Methodische Erneuerung der Theologie: Konsequenzen der wiederentdeckten jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten, Freiburg i. Br./Basel/Wenen 2003 (= QD 200); HOPING, Helmut/TÜCK, Jan-Heiner (red.), Streitfall Christologie: Vergewisserungen nach der Shoah, Freiburg i. Br./ Basel/Wenen 2005 (= QD 214); GÖLLNER, Reinhard (red.), Streitfall Jesus: Der notwendige Diskurs um die vielfältigen Jesusbilder, Berlijn/Münster 2010 (= Theologie im Kontakt 18) Twee belangrijke studies uit de afgelopen jaren zijn afkomstig van: HENRIX, Hans Hermann, Israel trägt die Kirche: Zur Theologie der Beziehung von Kirche und Judentum, Berlijn/Münster 2019 (= Forum Christen und Juden 17); MEYER, Barbara, Jesus the Jew in Christian memory: Theological and philosophical explorations, Cambridge University Press 2020.

*Deze stellingen lever*den een niet te onderschatten bijdrage aan een positieve ommekeer in de relatie tussen jodendom en christendom. Ze werden overgenomen door de Oecumenische Raad van Kerken en vonden hun weg naar het conciliedocument *Nostra aetate* van het Tweede Vaticaans Concilie. Seelisberg heeft tot op de dag van vandaag invloed op en draagt bij aan de joods-christelijke betrekkingen. Maar ook dit baanbrekende werk heeft voorgangers. Al vóór 1947 waren er in de (protestantse) theologie, bijvoorbeeld bij Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) en Karl Barth (1886-1968), aanzetten die, hoewel niet toegewijd aan de christelijk-joodse dialoog, toch christelijk antisemitisme afwezen.

Bonhoeffer was een van de eersten die tijdens het nationaalsocialistische bewind begon te spreken over de historische betekenis van het joods-zijn van Jezus. In zijn Ethiek uit 1940/1 schrijft hij:

> Het begrip 'historisch erfgoed', dat verbonden is met het besef van tijdelijkheid en zich verzet tegen elke vorm van mythologisering, is alleen mogelijk waar Gods intrede in de geschiedenis op een bepaalde plaats en op een bepaald moment, namelijk de menswording van God in Jezus Christus, het denken – bewust of onbewust – bepaalt. Hier wordt de geschiedenis serieus, zonder dat ze heilig wordt verklaard. Gods ja en Gods nee tegen de geschiedenis, zoals dat in de menswording en kruisiging van Jezus Christus te horen is, brengt in elk historisch moment een oneindige, onophefbare spanning met zich mee. De geschiedenis wordt niet een vergankelijke drager van eeuwige waarden, maar wordt juist door het leven en sterven van Jezus Christus tijdelijk. Juist in haar tijdelijkheid is zij door God bevestigde geschiedenis. De vraag naar het historische erfgoed is dus niet de tijdloze vraag naar de eeuwig geldige waarden van het verleden. Veel meer geeft de mens, die zichzelf in de geschiedenis heeft geplaatst, hier rekenschap van het heden, zoals dat door God in Christus is aanvaard. […] De historische Jezus Christus is de continuïteit van onze geschiedenis. Maar omdat Jezus Christus de beloofde Messias van het Israëlitisch-Joodse volk was, gaat de reeks van onze vaderen achter de verschijning van Jezus Christus terug naar het volk Israël. De westerse geschiedenis is volgens Gods wil onlosmakelijk verbonden met het volk Israël, niet alleen genetisch, maar ook in een echte, onophoudelijke ontmoeting. De Jood houdt de Christusvraag open. [...] Een verstoting van de Joden uit het avondland moet de verstoting van Christus tot gevolg hebben; want Jezus Christus was Jood.

Bonhoeffer verbindt hier in zijn ethisch-dogmatische denken zijn christelijke geloof duidelijk met de historiciteit van Jezus, door het joodse karakter van Jezus Christus in de incarnatiechristologie serieus te nemen. Bovendien is door de verbondenheid van God met Israël de verstoting van de Joden een antijoodse daad tegen Gods wil. ([78])Om het belang van Jezus Christus als Jood te onderstrepen, begint hij met de menswording van God in de geschiedenis. Daarmee verwerpt hij elke mythologisering van de incarnatie en de kruisiging van Jezus. Deze Jezus, die voor christenen de Messias is

---

76 In de tekst afgekort, daarom enkelvoud of meervoud niet herkenbaar.

77 BONHOEFFER, Dietrich, Ethik, Gütersloh 1992 (= Dietrich Bonhoeffer Werke 6), 94f.

78 Zie hiervoor de negende Seelisberg-stelling (1947): "Er moet worden voorkomen dat de goddeloze mening wordt aangewakkerd dat het Joodse volk verworpen en vervloekt is en voor eeuwig tot lijden is veroordeeld."

as[79] is en het heil van God brengt, brengt het via het Israëlitisch-Joodse volk naar ons, de heidenchristenen. Wie nu het Joodse volk verwerpt dat Christus aan de christenen heeft geschonken, verwerpt Christus zelf. Opmerkelijk is Bonhoeffers citaat omdat daarin dogmatisch, ethisch en historisch denken op unieke wijze met elkaar verweven zijn, want een praktische verstoting van de Joden gaat gepaard met de feitelijke verstoting van Jezus Christus.

Ook voor Karl Barth (1886-1968) was het joods-zijn van Jezus noodzakelijkerwijs relevant, waardoor hij zich verzette tegen de opvatting

> dat we geloven in Jezus Christus, die *toevallig* een Israëliet was, maar net zo goed uit een ander volk had kunnen komen. Nee, hier moet men heel streng denken. Want Jezus Christus [...] moest noodzakelijkerwijs Jood zijn. Dit feit kan niet worden genegeerd, maar behoort tot de concrete werkelijkheid van God en zijn openbaring. [80]

Op een andere plaats neemt hij nog concreter stelling over de betekenis van Jezus' joods-zijn voor de incarnatietheologie:

> Het woord werd niet 'vlees', mens, 'vernederde en lijdende mens in een of andere algemeenheid, maar *Joods* vlees. De hele kerkelijke incarnatie- en verzoeningsleer werd abstract, goedkoop, betekenisloos in de mate dat men dit als een bijkomstige en toevallige bepaling begon te beschouwen.

Een blik op Bonhoeffer en Barth laat zien dat het protestantse theologen waren die na of zelfs nog tijdens de Shoah een fundamentele heroverweging van hun christologische tradities eisten. Maar aanvankelijk bleef het bij geïsoleerde theologische verklaringen dat het joods-zijn van Jezus ook concreet deel uitmaakte van zijn mens-zijn. In de wetenschappelijke theologie springt aan protestantse zijde de Berlijnse dogmaticus Friedrich-Wilhelm Marquardt (1928-2002) eruit.([82]) Aan katholieke zijde zijn dat bijvoorbeeld de exegeet Franz Mußner (1916-2016), de dogmaticus Joseph Wohlmuth (1938*) en de fundamentele theoloog Johann Baptist Metz

---

79 De focus ligt hier niet op de spanning tussen Jezus als Messias voor Israël en de uitspraak dat de christuskwestie vanuit joods perspectief open wordt gehouden. Zie hiervoor het hoofdstuk 'De jood houdt de Christusvraag open: Weg en wending van Dietrich Bonhoeffer in de Israëlvraag", in: KLAPPERT, Bertold, Miterben der Verheißung: Beiträge zum jüdisch-christlichen Dialog, Neukirchen-Vluyn 2000 (= Neukirchener Beiträge zur systematischen Theologie 25), 58–105.

80 BARTH, Karl, Dogmatik im Grundriss im Anschluss an das apostolische Glaubensbekenntnis, München 1947, 84.

81 BARTH, Karl, Kirchliche Dogmatik. Deel VI/1, Zollikon 1953, 181 e.v.

82 Zie hiervoor het proefschrift van de protestantse theoloog Stephan Vasel. Hij kijkt enerzijds naar pioniers van de protestantse systematische theologie die een christelijke Israël-theologie ontwikkelden en anderzijds naar filosofische benaderingen die een filosofisch-theologisch gefundeerd antijudaïsme willen vermijden. Zijn 45 stellingen over een 'dubbel apologetische theologie', die in haar doelstelling altijd theologisch en filosofisch verantwoord moet zijn, zijn het bespreken waard en verhelderend: VASEL, Philosophisch verantwortete Christologie und christlich-jüdischer Dialog. – Zie ook: PANGRITZ, Andreas, Evangelische Theologie im Angesicht des Judentums. Zur Erneuerung des christlich-jüdischen Verhältnisses, Stuttgart 2024.

(1928–2019). Niet omdat hij, net als Marquardt, het joods-zijn van Jezus in de christologie bijna tot credo verhief, maar omdat hij in het algemeen in het systematisch-katholieke onderzoek een ommekeer eiste na de Shoah:

> Wij christenen kunnen nooit meer terug naar de tijd vóór Auschwitz, maar voorbij Auschwitz kunnen we, als we goed kijken, niet meer alleen komen, maar alleen samen met de slachtoffers van Auschwitz.(83)

Op de vraag waarom het joodse karakter van Jezus binnen de systematische theologie na de Shoah überhaupt aan de orde moest worden gesteld, gaf Friedrich-Wilhelm Marquardt een duidelijk antwoord in het eerste deel van zijn tweedelige christologie, met de programmatische titel *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden* (1990, 1991)[84]:

> De kerkelijke dogmatiek heeft tot nu toe Jezus van Nazareth in verband gebracht met de openbaring van de 'menselijkheid van God', maar een getuigenis van een met God verbonden en door God verplicht menselijkheid van de mensen, zelfs alleen van de christenen, is daar in de tijd van de vernietiging van de Joden niet uit voortgekomen. [85]

Hier formuleert Marquardt waarom de ramp die christenen met Auschwitz associëren volgens hem minder te maken heeft met de vraag naar God dan met de vraag naar Jezus Christus. Marquardts kritiek richt zich tegen die aspecten van een tweeduizend jaar door de kerk gevormd christelijk geloof die onverschilligheid en haat jegens joden in de samenleving toestond en deels versterkte. De katholieke theologe Rosemary Radford Ruether (1936-2022) stelde de stelling dat het antijudaïsme werkte als de "linkerhand van de christologie"(86). Vanwege haar generaliserende vorm werd de provocerende

---

83 METZ, Johann Baptist, Christen en joden na Auschwitz: Ook een beschouwing over het einde van de burgerlijke religie, in: METZ, Johann Baptist (red.), Jenseits bürgerlicher Religion: Reden über die Zukunft des Christentums, München/Mainz 1980 (= Gesellschaft und Theologie: Forum politische Theologie 1), 29–50, hier: 31, 47.

84 MARQUARDT, Friedrich-Wilhelm, Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden: Eine Chris- tologie, 2 delen, Gütersloh 1990/1991.

85 DERS., Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden: Eine Christologie, deel 1, Gütersloh/ /1990, 105.

86 Zie: MARQUARDT, Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden, 105. In het origineel schreef Ruether: "Anti-judaïsme ontwikkelde zich theologisch in het christendom als de linkerhand van de christologie. Dat wil zeggen, anti-judaïsme was de negatieve kant van de christelijke bewering dat Jezus de Christus was." "Anti-judaïsme en kerkelijk triomfalisme ontstaan als twee kanten van dezelfde antithese." RADFORD RUETHER, Rosemary, Anti-Semistism and Christian Theology, in: FLEISCHNER, Eva (red.), Auschwitz: beginning of a new era?: Reflections on the Holocaust; Papers given at the International Symposium on the Holocaust, held at the Cathedral of Saint John the Divine, New York City, June 3–6, 1974, New York 1977, 79–92, hier: 79, 84.

Deze stelling werd door Marquardt e.a. verworpen.[87] Marquardt erkende geen direct 'wettelijk noodzakelijk verband'[88] tussen antijudaïsme en christologie. Als het verband van Ruether inderdaad evident zou zijn, zou elke christologie, te beginnen met de christologieën van het Nieuwe Testament, antijoods zijn en zou een (niet-antijoodse) herinterpretatie van de bijbelse en dogmatische traditie eenvoudigweg onmogelijk zijn.[89] In dit verband wordt verwezen naar David Flusser, die voor de tijd van het Nieuwe Testament ondubbelzinnig zei:

> De leer van Jezus was joods, en hetzelfde geldt voor de christologie en al haar onderdelen. [90]

Deze uitspraak is begrijpelijk, ook al scheidt het idee van de incarnatie het jodendom en het christendom, aangezien de voorwaarden voor het ontstaan van de christologie of de incarnatie niet mogelijk waren zonder de wijsheid en de speculatie over de logos. [91] Wat Marquardt en Ruether in hun tegengestelde standpunten met Bonhoeffer verenigt, is hun verwijzing naar de orthopraxis; christologieën mogen en mogen in geen geval leiden tot antijudaïsme of onverschilligheid ten opzichte van joden. In christologieën die zich expliciet tegen antijudaïsme keren, is altijd ook een ethische dimensie van de christologie aanwezig.

---

87 Ruethers provocerende stelling luidde dat 'christologie en antijudaïsme [als] twee kanten van dezelfde exegetische traditie' of als 'wederzijdse relatie tussen messiaanse en antijoodse interpretatie' van de synoptische traditie moeten worden voorgesteld. RUETHER RADFORD, Rosemary, Nächstenliebe und Brudermord: Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus, uit het Amerikaans vertaald door Ulrike Berger, München 1978, 66, zie ook 93. – De joodse historicus Yosef Hayim Yerushalmi (1932-2009) verwierp Ruethers stellingen grotendeels: "Maar zelfs als we toegeven dat de christelijke leer een noodzakelijke oorzaak was die tot de Holocaust leidde, was dat zeker niet voldoende. Het cruciale probleem in de overgang van middeleeuws naar modern antisemitisme is dat terwijl de christelijke traditie van 'verwerping' in de moderne tijd voortduurde, de christelijke traditie van 'behoud' in de vergetelheid raakte en niet langer functioneerde." YERUSHALMI, Yosef Hayim, Response to Rosemary Ruether, in: FLEISCHNER, Eva (red.), Auschwitz: Beginning of a New Era?: Reflections on the Holocaust; Papers given at the International Symposium on the Holocaust, held at the Cathedral of Saint John the Divine, New York City, June 3–6, 1974, New York 1977, 97–107, hier: 103.

88 Zie MARQUARDT, Marquardt, Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden, 105.

89 Zie VASEL, Stephan, Philosophisch verantwortete Christologie und christlich-jüdischer Dia- log, 127.

90 FLUSSER, David, Das Schisma zwischen Judentum und Christentum, in: EvTh 40/2 (1980), 214–239, hier: 216 [DOI: 10.14315/evth-1980-0205]. Flusser noemt twee redenen voor een anti-joodse stroming in het christendom, die verband houdt met het heidense christendom. Enerzijds de joodse oorsprong van het christendom, dus een soort christelijke zelfhaat, en anderzijds de afwijzing van de nieuwe boodschap door de grote meerderheid van het joodse volk. De spanning tussen het jodendom en het christendom was voor Flusser een historische noodzaak, zodat de voormalige 'heidenen' deel konden uitmaken van een wereldgodsdienst. 'Deze noodzaak bestaat nu niet meer. Het christendom kan zich vernieuwen vanuit het jodendom en met behulp van het jodendom. Dan wordt het een humane religie ' '. Ibid., 239.

91 Zie SKARSAUNE, Oskar, Altkirchliche Christologie – jüdisch/unjüdisch, in: EvTh 59/4 (1999), 267–285.

De Shoah vond echter plaats – en dat is juist het beschamende voor die andere christenen waar Marquardt het over heeft – in een christelijk geprägte samenleving waarin de menselijkheid was uitgehold. Zo kwam het christelijk geloof voor joden niet tot uiting als de bevrijdende en in de praktijk verlossende werkelijkheid die het in ieder geval vanuit christelijk oogpunt belooft. Dat de christelijke houding van actieve naastenliefde door christenen in de overgrote meerderheid niet ten opzichte van joden in praktijk werd gebracht, raakt aan de christologie. ([92])

De vraag naar de christelijke schuld en verantwoordelijkheid leidde tot verschillende, deels interconfessionele benaderingen voor een herdefiniëring van de christologie, die deels al genoemd zijn. In dit verband moet ook de Amerikaanse presbyteriaanse theoloog Robert McAfee Brown (1920-2001) worden genoemd, die zich intensief bezighield met de gevolgen van de Shoah voor de theologie. Hij nam een beeld over dat al bekend was uit de kunst: Jezus, de Jood die onder de slachtoffers terechtkwam en vanwege zijn joods-zijn 'met de Joden in Auschwitz zou zijn geweest'. Brown pleitte daarom voor een 'christologie van onderaf', waarin Jezus door christenen eerst bewust wordt gezien als Jood en niet als persoon die aan de rechterhand van God zit. Hij pleitte voor een andere kijk op Jezus, die christenen eraan herinnert 'dat het een *Jood uit de eerste eeuw* is die zij als Gods mensgeworden aanwezigheid belijden' ([93]).Deze incarnatiechristologische implicatie geeft uitdrukking aan het feit dat de goddelijke Logos niet in een willekeurig mens op een willekeurig moment geïncarneerd is, maar juist in een concrete mens, in Jezus van Nazareth. Maar waarom kon dit inzicht zo lang niet in de christologie worden geïntegreerd?

Marquardt verklaarde dit in zijn christologisch werk door te stellen dat hij voor de christologie een 'heimelijke wet van de kerkelijke theologie' als geheel erkende,

> waarin het historische als zodanig niet het theologische is. Een historische Jezus van Nazareth is zinloos zonder het woord van God dat hij spreekt, dat uit hem en door hem spreekt, dat hij zelf door en door is. Daarom komt het dat de historische

---

92 Elie Wiesel (1928–2016), overlevende van verschillende concentratiekampen, formuleerde de scherpe en provocerende stelling over het christendom: "De nadenkende christen weet dat in Auschwitz niet het joodse volk is gestorven, maar het christendom." WIESEL, Elie, geciteerd naar: BROWN, Robert McAfee, Elie Wiesel: Zeuge für die Menschheit, uit het Amerikaans vertaald door Reinhold Boschert, Freiburg i. Br. 1990, 184. – Aan Wiesels uitspraken kan worden aangeknoopt met een formulering van de katholieke theoloog Wolfgang Treitler, die schrijft dat "in Auschwitz [...] ook de traditionele christologie ten onder is gegaan". TREITLER, Wolfgang, "Jerusalem hat die Zeit seiner Heimsuchung nicht erkannt" (NA 4). Over de open vraag naar de Messias Jezus van Nazareth, in: HIMMELBAUER, Markus e.a. (red.), Erneuerung der Kirchen: Perspektiven aus dem christlich-jüdischen -Dialog, Freiburg 2018 (= QD 290), 168–195, hier: 192.

93 BROWN, Elie Wiesel, 198.

> De kenmerken van zijn bestaan worden tenietgedaan in de dogmatische gedachten van een ""[94]ware menselijkheid. (Het "menselijke" is het ontdaan van alle beperkingen historische.)

Marquardt definieert de universele relatie tussen 'mens-zijn' en 'god-zijn' nauwkeuriger. Zoals hij uitlegt, komt 'jood-zijn' slechts overeen met een bepaald deel van 'mens-zijn':

> Het begrip 'mens' staat hoger dan dat van 'Jood', omdat het conceptueel lijkt te passen bij 'God'; alleen het mens-zijn als zodanig, het mens-zijn van alle mensen, kan de 'grootsheid' van God dienen en daarmee overeenkomen. En 'God' en 'mens' is een relatie van zo'n algemene aard dat individuele historische bepalingen daardoor weliswaar niet hoeven te worden ontkend, maar wel aan betekenis inboeten. ([95]

Het joods-zijn van Jezus vindt in deze vorm van incarnatiechristologisch denken, dat in zijn aard op algemeenheid gericht was, geen – zoals Marquardt schrijft – 'noemenswaardige' plaats in de verkondiging. Marquardt noemt de christologie die het joods-zijn van Jezus buiten beschouwing laat zelfs 'onbijbels', omdat het Nieuwe Testament Jezus juist als jood voor Israël en de volkeren van de wereld verkondigt. ([96]

De hier herhaaldelijk genoemde verwijzingen naar het serieus nemen van de historische Jezus als jood komen onmiskenbaar overeen met het streven van het joodse Jezusonderzoek, maar gaan in hun ethische dimensie verder dan dit onderzoek. Alle christologische inspanningen omvatten een morele christelijke zelfkritiek of vloeien daaruit voort, die alleen verband houdt met de Europese geschiedenis die verbonden is met het antijudaïsme.

In een volgende stap, voordat verdere overwegingen over het joods-zijn van Jezus Christus worden geopend, zal, in het licht van de bijdragen van het joodse Jezusonderzoek, de taak van de christologie nader worden onderzocht, maar niet zonder de duidelijke grenzen ervan aan zowel joodse als christelijke zijde te benoemen.

2.3 Joods Jezusonderzoek en het joods-zijn van Christus

De joodse interpretaties van Jezus in de 20e eeuw die in deel II van dit werk worden behandeld (Klausner 1922, Ben-Chorin 1967 en Flusser 1968) getuigen van een positieve omgang met Jezus en zijn joods-zijn. Ze zijn vrij van jodenvijandige interpretaties, die bijvoorbeeld in de eerste twee fasen van het christelijke onderzoek naar het leven van Jezus het joodse in Jezus negeerden of het jodendom van zijn tijd minachtten. Joden vonden zo een (eerste) toegang tot Jezus en christenen konden door het onderzoek een andere kijk krijgen op 'hun' Nieuwe Testament. Vooral de Jezusstudies van Ben-Chorin en Flusser maken deel uit van de joods-christelijke dialoog na de Shoah. Ze tonen Jezus als jood en maakten via de blik op de joodse Jezus een positieve toegang tot het christendom mogelijk.

---

94 MARQUARDT, Friedrich-Wilhelm, Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden: Eine Chris tologie, deel 1, Gütersloh 1990, 138.

95 MARQUARDT, Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden, 138f.

96 Zie aldaar, 139.

het hedendaagse jodendom, dat zonder de denigratie van joden (het jodendom) kan.

Markionitische, doketistische, joodse missionaire, substitutietheologische, volkse, arische en andere interpretaties van Jezus, maar ook mariologische concepten[97] die de ogen sluiten voor het joodse karakter van Maria, staan in schril contrast met de christologische benaderingen in de Seelisberg-stellingen (1947), in *Nostra aetate 4* (1965) en het Rijnlands synodebesluit (1980). Deze kerkelijk-theologische basisdocumenten breken het antijudaïsme af en effenen de weg voor een antisemitisme-gevoelige en -vrije christologie.

Het joodse Jezusonderzoek maakte het joodse karakter van Jezus echter eerst tot een uitdaging voor het jodendom zelf, doordat "de joodse identiteit niet langer kan worden gedefinieerd in tegenstelling tot Jezus, die door de christenen als de Christus wordt beleden" [98]. Door de figuur van Jezus of Christus te gebruiken om een identiteitsversterkend vijandbeeld op te bouwen – zoals dat in de eerste eeuwen was gebeurd in het proces van afbakening en identiteitsvorming – was het niet langer mogelijk zonder zichzelf schade te berokkenen. Omgekeerd viel Jezus ook weg als het christelijke projectie- en contrastvlak waarin men hem in tegenstelling tot zijn joods-zijn probeerde af te schilderen. Al met al maakte de historische contextualisering van Jezus het voor joden en christenen mogelijk om hem te zien als een figuur van het Palestijnse jodendom en bood het hen tegelijkertijd toegang tot zijn jodendom. Via Jezus werd hier dus niet alleen een onbevooroordeelde kijk op Jezus mogelijk gemaakt vanuit joodse hoek, maar werd tegelijkertijd een christelijke interesse voor het jodendom zelf gewekt.

Op theologisch niveau stelt het joodse Jezusonderzoek de vervangingsleer als geheel in twijfel, omdat de interpretatie van Jezus als de Christus, door wie Israël door de kerk uit het goddelijke heilsplan is vervangen, niet past in het concept van de joodse identiteitsvorming. Christoph Schwöbel noemt dit een van de "meest indrukwekkende kenmerken van het joodse Jezusonderzoek, dat het erin geslaagd is de figuur van Jezus los te maken uit de geschiedenis van de christelijke jodenhaat en hem niet langer te zien als een exponent van het andere, maar als een vertegenwoordiger van het eigen" [99].

Door de historische contextualisering van Jezus in het jodendom werd het voor de christelijke theologie onmogelijk om "Jezus als contrastfiguur ten opzichte van het jodendom te profileren"[100]. Zo wordt de nieuwtestamentische tegenstelling tussen Jezus en de Farizeeën door alle joodse Jezusonderzoekers goed onderbouwd verworpen. Mede dankzij hen worden ze vandaag de dag gelezen als een intern-joods debat over de juiste interpretatie van de Thora of, op het niveau van de auteurs van de teksten, als een reflex

---

97 Zie hiervoor in dit werk het gedeelte in "I 2.2.b) De joodse moeder".

98 SCHWÖBEL, Joods Jezusonderzoek, 272.

99 SCHWÖBEL, Christoph, Joods Jezusonderzoek en de taken van de christologie – een bijdrage aan het gesprek, in: DANZ, Christian/EHRENSPERGER, Kathy/HOMOLKA, Walter (red.), Christologie tussen jodendom en christendom: Jezus, de jood uit Galilea, en de christelijk- ische verlosser, Tübingen 2020 (= Dogmatik in der Moderne 30), 271–290, hier: 272.

100 Ibid., 273.

een conflict tussen een zich vestigend rabbijns jodendom na de verwoesting van de tempel en het zich vormende christendom. De christelijke opvatting van het jodendom als een wetreligie verliest met de voorstelling van Jezus als een wettige jood ook zijn zelfprofilering als genadige religie. Aan christelijke zijde leidde deze perceptie tot het einde van de tegenstelling tussen Jezus en het jodendom en zelfs tot het tegenovergestelde, namelijk dat Jezus alleen nog maar in sterke verbondenheid met het jodendom kon worden gezien. ([101] In hoeverre de historische Jezus echter ook in de christologische zelfreflectie wordt opgenomen, is een uitdaging die de theologie zichzelf moet stellen. Schwöbel noemt hier als bijzonder relevante uitvluchten in christelijke immunisatiestrategieën die niet langer houdbaar zijn, omdat daarin "aspecten van het christelijk geloof aan de historische vraag worden onttrokken". Ze zijn uiterst problematisch omdat "het historisch karakter van het christelijk geloof op het spel staat, dat een cruciale schakel vormt met het jodendom".[102](Schwöbel concretiseert dit door te wijzen op problematische disjunctieve varianten uit het verleden:

> [Deze] variëren van het postulaat van een Christusidee tot het Christuskerygma en de interpretatie van christologische uitspraken als uitspraken over de zelfrelatie van het christelijk geloof. Een bijzonder opvallende fase in deze tendens om christologische geloofsopvattingen en leerstellingen aan historische kritiek te onderwerpen, zijn de theologische reacties op het boek van Arthur Drews, Die Christusmythe (1910). In reactie op de hier scherp gepresenteerde mogelijkheid van het niet-bestaan van Jezus, merkt men in veel theologische ontwerpen van de daaropvolgende periode de poging om het gevaar van het betwisten van christologische uitspraken door historische bevindingen te bannen.([103]

Door de gebeurtenis van Christus te ontdoen van zijn historische context, wordt de deur wijd opengezet voor gnostische opvattingen in het christendom, die in de geschiedenis van het christendom echter al in de 2e eeuw werden afgewezen. Bij een strikt onderscheid tussen de historische Jezus en de dogmatische Christus bestaat op zijn beurt het gevaar dat bij gebrek aan of tegenstrijdige historische grondslag het geloof in de incarnatie zelf onderuit wordt gehaald, zoals in het extreme geval van de veronderstelling dat er nooit een historische Jezus heeft bestaan. Omgekeerd wordt er echter nog niets gewonnen met de loutere historische binding of contextualisering van Jezus van Nazareth. Zo krijgen bijvoorbeeld de geboorte van Jezus of zijn kruisdood pas door de incarnatietheologische, verzoeningstheologische of andere theologische interpretaties een constitutieve betekenis binnen de geschiedenis. De christelijke verwevenheid van geschiedenis en heilsgeschiedenis komt duidelijk tot uiting bij Paulus:

---

101 Zie aldaar, 273 e.v.

102 Ibid., 274.

103 SCHWÖBEL, Jüdische Jesusforschung und die Aufgaben der Christologie – ein Gesprächsbeitrag, 274.

> Als er geen opstanding van de doden is, is ook Christus niet opgewekt. Maar als Christus niet is opgewekt, dan is onze verkondiging zinloos en uw geloof ook. (1 Kor 15,13 e.v.)

Hoezeer de historische ontkenning van de figuur Jezus nog aan het begin van de 20e eeuw op afwijzing van joodse zijde stuitte, blijkt uit de woorden van Friedrich T. Aschkenasy:

> De moderne wetenschap (Wrede, Drews e.a.) heeft toch net bewezen dat een Jezus van Nazareth nooit heeft geleefd, dat de synoptische Jezus slechts een fantasiebeeld is, het doodgeboren kind van het syncretisme dat in die tijd tot bloei kwam. Rustig aan, heren, het kan toch niet zo zijn dat u met wetenschappelijke hocus-pocus een feit ontkent dat al bijna 2000 jaar oud is, een hele wereld in spanning en geloof houdt, en daarmee deze wereld gewoon voor gek zet. Heeft het katholicisme de mens Jezus *vergoddelijkt en daarmee de mens in geestelijke zin gedood?* dan doet de betreffende wetenschap hetzelfde in een nog ergere vorm, door hem helemaal niet te willen zien, maar alleen zijn fantoom, en omdat ze zijn goddelijkheid niet kan toegeven, gooit ze het kind met het badwater weg, ontkent ze het feit van Jezus, de mens volledig, wat uiteindelijk slechts *een volgende stap is, een consequente voortgang van de historische waarheid.* ([104])

Hier sluit de kritiek van de joodse auteur aan bij die van het algemene joodse Jezusonderzoek, dat Christus niet als God kan vereren. Maar Aschkenasy bekritiseerde veel duidelijker de ernstige ontkenning van een aardse Jezus, omdat daarmee ook het verlies gepaard gaat van de toch al vaak ondergewaardeerde joodse elementen in het christendom. Als joods onderzoeker neemt Aschkenasy hier serieus wat bijna 100 jaar later pas als een winst van het joodse Jezusonderzoek voor de christologie zal worden beschouwd, namelijk de reconstructie van de historische figuur van Jezus:

> Om het leven, de dood en de leer van de grote Nazarener goed te begrijpen [...] hebben we een gids in de historische context ervan met het jodendom, evenals in Jezus' vurige belijdenis van het Oude Testament [105].

Het joodse Jezusonderzoek daagt de christologische reflectie uit om ook de 'controversialiteit van historisch gerelateerde christologische uitspraken' onder ogen te zien, maar houdt daarbij tegelijkertijd voor ogen dat Jezus 'niet als element van de eigen religieuze identiteit' kan worden beschouwd.

---

104 ASCHKENASY, Friedrich T., Auf Gottes Wegen, Leipzig 1928, 155f. Aschkenasy verwijst met betrekking tot de historiciteit van Jezus ook naar talmoedische passages over Jezus, "waarvan het ontstaan absoluut niet vaststaat", maar "alleen al het ongenoegen dat zij de mens Jezus in zijn geheel en grotendeels in overeenstemming met de evangeliën bevestigen, moet tegenover de tegengestelde bewering worden gezien als een volledig bewijs van zijn historische bestaan". Ibid., 158.

105 Ibid., 160. Terzijde, een citaat dat de houding van Aschkenasy ten opzichte van Jezus weergeeft: "Eens in de honderd jaar verschijnt er een genie aan de horizon, als een meteoor die voorbijgaat, en genieën kunnen nooit worden gekweekt. Ze moeten geboren worden en zijn in de hele geschiedenis van de mensheid met een zeer bescheiden maximum aantal uitgeput. Het zijn de gezalfden van God, die de mensheid ofwel kruisigt, zoals Jezus, ofwel vergoddelijkt, zoals Jezus, omdat ze hen niet begrijpt, omdat ze zo fundamenteel anders zijn dan de anderen." Ibid., 159.

sen identiteitsbevestiging te instrumentaliseren" [106],zeker niet in een antithetische relatie, waarin de eigen identiteit wordt versterkt en geprofileerd door zich af te bakenen van de ander. Joodse en christelijke identiteit wordt niet gevormd door afbakening, maar "zowel gemeenschappelijk als persoonlijk, in de relatie tot God", aldus Schwöbel. Deze transcendente relatie tot God komt in het jodendom duidelijk tot uiting in het *Sjema Israël (*Deut. 6:4 e.v.) en in het christendom op een iets complexere wijze door Jezus Christus. Vanuit christelijk oogpunt is de relatie met God geen relatie met een andere God, maar deze wordt voor het christelijk geloof ontsloten en overgebracht door Jezus Christus in de Heilige Geest. Dat deze transcendente God zich in Jezus Christus openbaart, verwijst al naar een kritische joodse vraag aan de incarnatietheologie, aangezien hier de transcendentie van God vanuit joods oogpunt lijkt te zijn opgeheven. De discussie over het joodse Jezusonderzoek en de christologie laat zien dat religieuze identiteiten niet door afbakening of afscheiding kunnen worden gestabiliseerd, maar door een transcendente constitutie van de religieuze identiteit, d .w.z. in absoluut vertrouwen op God, zoals dat bijvoorbeeld tot uiting komt in gebeden. Schwöbel verduidelijkt dit als volgt:

> Het gesprek tussen joods Jezusonderzoek en christologie kan daarom worden gevoerd als een gesprek over Jezus en God en niet in de eerste plaats als een discussie over het christendom en het jodendom. Het inzicht in de relativiteit van de eigen religie is een implicatie van het absolute vertrouwen in God. [107]

In zijn historisch-theologische discussie is het belangrijk dat Schwöbel
Het 'Sitz im Leben' van het Jezusonderzoek niet uit het oog verliezen. Dit ligt in het hedendaagse jodendom, 'dat in een poging om duidelijkheid te krijgen over de jood Jezus *in die tijd*, zich verhoudt tot het christendom *van vandaag*'. Daarbij komt geen andere relatie in beeld:

> doordat de christelijke theologie en het joodse Jezusonderzoek zich op Jezus verwijzen, verwijzen zij altijd ook naar de God waarop Jezus zich in zijn leven en sterven verwees[108].

In het discours over joods Jezusonderzoek als bijdrage aan christologische zelfreflectie stelt Schwöbel de fundamentele vraag van alle christologische vragen centraal: "Wie is Jezus Christus voor ons vandaag?" In navolging van Dietrich Bonhoeffer benadrukt Schwöbel dat niet de wat-vraag, maar de wie-vraag centraal staat, en stelt daarmee de vraag naar de persoonlijke identiteit van Jezus nog vóór ontologische vragen. ([109)] Op de vraag naar de identiteit van Jezus speelt, zoals voor elke persoonlijke identiteit,

---

106 Zie SCHWÖBEL, Jüdische Jesusforschung, 275.

107 SCHWÖBEL, Jüdische Jesusforschung und die Aufgaben der Christologie – ein Gesprächsbeit , 276.

108 Ibid., 287.

109 "Wie is deze?" (Mc 4,41) is volgens René Dausner geen christologische vraag, maar een "christologische grondvraag". Deze vraag, gesteld in de nieuwtestamentische tekst en in de christologieën van Walter Kasper, Michael Welker of Josef Ratzinger/Benedictus XVI. is. Zie DAUSNER, René, Christologie in messianischer Perspektive. Zur Bedeutung Jesu im Diskurs mit Emmanuel Levinas und Giorgio Agamben, Paderborn 2016, 37–41.

De relaties met andere mensen spelen een essentiële rol. Zoals onder andere Joseph Klausner kritisch heeft benadrukt, wordt Jezus' relatie met zijn familie gerelativeerd door zijn relatie met God. Op het narratieve niveau van het Nieuwe Testament is deze relatie van Jezus met zijn hemelse Vader

> voortdurend met elkaar verweven. Opvallend is dat in de overname van de oudtestamentische spraak over de *ruach* de relatie met God wordt gezien als een relatie die door de Geest wordt bemiddeld. Dat geldt voor Jezus' geboorte, zijn doop, elke belangrijke fase van zijn leven, zijn dood en zijn opstanding. Er bestaat geen geesteloze christologie![110]

Hier begint Schwöbel het joods-zijn van Jezus ook in een trinitaire context te interpreteren. Hij stelt vast dat op het narratieve niveau de vraag naar het wezen van Jezus in het Nieuwe Testament niet uitsluitend kan worden beantwoord aan de hand van zijn menselijke trekken (bijvoorbeeld als vreetzak en dronkaard, zie Mt 11,19) of zijn familiebanden (zie Lc 4,22). Voor hem wordt Jezus' identiteit in het Nieuwe Testament altijd ook vanuit God afgeleid. Hierin verschilt Schwöbels (christelijke) denken duidelijk van bijvoorbeeld dat van Schalom Ben-Chorin. Was Jezus in de belijdenis van Petrus bij Ben-Chorin alleen de mislukte mens,([111] dan is de belijdenis voor Schwöbel een tekst waarin de

> de identiteit van Jezus wordt uitgedrukt in de twee relaties die zijn identiteit doorlopend bepalen: "Jij bent de Messias, de Zoon van de levende God!" (Mt 16,16)[112]

In deze belijdenis van Jezus als de Messias en Zoon van God ligt naast het geloof in zijn opstanding, dat voor christenen daarmee Jezus als Messias en Zoon van God bevestigt, ook het opvallende blijvende verschil tussen joden (die niet in Jezus geloven) en christenen.[113]

Het wordt al duidelijk dat de christologische vraag "Wie is Jezus?" ook verband houdt met de vraag "Wie was Jezus?". Alleen omdat Jezus Christus was wie hij was, kan hij zijn wie hij is. Jezus' bestaan wordt op het narratieve niveau van het Nieuwe Testament gekenmerkt door zijn "pro-existente" joodse leven. Concreet was het een menselijk leven voor anderen. Daarin vindt 'het ware mens-zijn in het werkelijke mens-zijn' plaats ([114]. Dit leven van Jezus Christus is een humaniserend en geen ontmenselijkend voorbeeld voor de wereld. Een christologie die deze dimensie van zijn mens-zijn buiten beschouwing laat, keert de pro-existentie van Christus om.

Een belangrijk aspect van het joodse Jezusonderzoek voor de christologie is de erkenning van het mens-zijn van Jezus in de zin van een pro-existent leven. Schwöbel benadrukt daarbij de herinneringsfunctie in de 'voor-structuur van het bestaan

---

110 Ibid., 279.

111 Zie hiervoor het gedeelte bij Schalom Ben-Chorin »II 2.2.e) Mensenzoon«.

112 SCHWÖBEL, Jüdische Jesusforschung und die Aufgaben der Christologie – ein Gesprächsbei trag, 279.

113 Ibid.

114 Ibid., 285.

Jesu«[115] naar voren. In de interpretatie van zijn pro-existente leven voor gemarginaliseerden en rechtelozen, voor zieken en uitgestotenen, kon echter ook een negatief beeld van de toenmalige religie of cultuur voor vandaag de dag binnensluipen, doordat deze verantwoordelijk worden gesteld voor het onrecht.[116] Hier houdt Schwöbel de joodse Jezusonderzoekers tegen:

> In Jezus' bestaan voor anderen openbaart zich een grondtrek van de scheppende gerechtigheid van de God van Israël, die in de interpretatie van het Nieuwe en het Oude Testament niet tegen het jodendom mag worden gekeerd. […] Jezus' pro-existentie is de praktijk van dit godsbegrip van Israël. [117]

Schwöbel wijst erop dat het joodse karakter van Jezus in de christologie, ondanks de positieve impulsen van het joodse Jezusonderzoek, nog niet adequaat in de christologische reflectie is opgenomen. Hij vraagt:

> Omvat het zijn van Jezus Christus ook het zijn van de Jood Jezus, of heeft de christologie zich vaak al te gemakkelijk losgemaakt van dit concrete referentiepunt van christologische rede, dat haar door het joodse Jezusonderzoek voor ogen wordt gesteld? Kan de christologie zich de taak opleggen om de rede over de godheid en mensheid van Jezus Christus, over anhypostasis en enhydropostasis[118]te toetsen aan het concrete bestaan van de Jood Jezus, die in het christelijk geloof bekend staat als Christus, en deze indien nodig te wijzigen en te preciseren?([119])

Schwöbel geeft geen antwoord op deze vragen. Hieruit blijkt een onbehagen dat zowel in de christelijke oecumene als in de christelijk-joodse dialoogcontext bestaat om de noodzakelijke reflectie over het joods-zijn van Jezus voor de christenen van vandaag voort te zetten. Hij verklaart het vinden van een passende christologie in de eerste plaats als een christelijke taak. Gezien het christelijke antijudaïsme zou de christelijke theologie echter dankbaar moeten zijn als joodse vertegenwoordigers van het Jezusonderzoek haar daarbij ondersteunen. ([120])

---

115 Ibid.

116 Zie ibid., 285 e.v.

117 SCHWÖBEL, Jüdische Jesusforschung und die Aufgaben der Christologie – ein Gesprächsbeit trag, 286.

118 De enhydropostasiële leer gaat terug op het Concilie van Chalcedon (451). Het gaat daarbij om de verhouding tussen de menselijke en goddelijke natuur van Christus, die "geen eigen hypostasen of personen vormen, maar elk van beide naturen in relatie tot de ene persoon van Christus en de ene hypostase van de Drie-eenheid in drie hypostasen ›enhypostatisch‹ bestaat. In navolging van Leontius van Jeruzalem en andere neochalcedonische exegeten betekent dit dat de menselijke natuur van Christus alleen bestaat door zijn persoon (*hypostasis*) in de goddelijke Logos, dus niet zonder de goddelijke natuur. De menselijke natuur van Christus is dus zelf geen hypostase (*anhypostasis*). Door de incarnatie neemt de goddelijke hypostase of persoon de menselijke natuur aan. MARKSCHIES, Christoph, Art. Enhypostasie/Anhypostasie, in: RGG([4]) (online) [DOI: 10.1163/2405-8262_ rgg4_SIM_04363].

119 Ibid., 288.

120 Zie aldaar, 288 e.v.

Een blik op het recente verleden laat zien dat er vanuit joodse hoek al zeer scherpe uitspraken zijn gedaan over een christelijk-theologisch onderwerp als christologie, zoals blijkt uit de studies van de joodse Jezus-onderzoeker David Flusser, die zich bijzonder uitgesproken heeft uitgelaten over de oorsprong van de christologie in het 'voorchristelijke jodendom'. Hij beschouwde deze als *inherent* joods en plaatste ze niet pas in de latere heidense christelijk-hellenistische leerontwikkeling. Flusser werkte dus niet alleen belangrijke vragen uit over het joods-zijn van Jezus, maar ook over een joodse Christus.

Op een zeer individuele manier drong Flusser erop aan om de christologieën van de oecumenische concilies te bekijken vanuit een perspectief waarin zowel het menselijke als *nota bene* ook het goddelijke zoonschap van Jezus joods zijn.

> Was de historische Jezus, de minder belangrijke, een Jood, en was de kerigmatische Christus een internationaal hemels wezen? Een onderscheid maken tussen de historische Joodse Jezus en Christus zou in de eerste plaats monofysitisch zijn. Volgens de kerkleer bestaat er in Jezus niet één, alleen goddelijke natuur, maar twee verschillende naturen, de goddelijke en de menselijke, en de menselijke natuur is ongetwijfeld joods. Hoewel dit misschien gewaagd klinkt, kan men deze consequentie niet ontlopen: ook het goddelijke zoonschap, zoals de kerk dat leert, is in feite joods, want het gaat hier niet om een onpersoonlijke god van de filosofen [...], maar om de persoonlijke God van Israël. Een onderscheid maken tussen Jezus en de Christus na Pasen zou ook docetistisch zijn, want de kerk gelooft dat Jezus lichamelijk is opgestaan. Dus ook in de juiste leer van de opstanding is er een identiteit tussen de joodse Jezus en de opgestane Heer. ([121])

De christologische dogma's van de vroege kerk te beschouwen in het licht van Jezus' joods-zijn bevestigt het bijbelse geloof in Jezus Christus, dat binnen de kerk door de concilies doordrongen werd van Griekse filosofie. Flusser pleit ervoor om de christologische dogma's duidelijker in dit licht te bekijken, omdat een andere visie zou hebben geleid tot kerkelijke ketterijen, die men juist met de dogma's wilde overwinnen. Christenen die in de traditie van de oecumenische concilies staan, kunnen zich eigenlijk niet onttrekken aan dit joodse perspectief op Jezus Christus.[122] Het algemene streven van het joodse Jezusonderzoek om Jezus als jood te begrijpen, wordt door Flusser bekrachtigd om dit in het kader van de conciliebeschikkingen in overweging te nemen – een streven dat vanuit christelijk perspectief door Matthias Müller als volgt kan worden geformuleerd:

> Christenen ontmoeten het jodendom niet *naast*, maar *in* hun geloof in Jezus Christus. De afkomst en menselijkheid van Jezus kan nog steeds niet in de eerste plaats worden ontcijferd aan de hand van een filosofisch of antropologisch principe, maar moet worden gevonden in zijn joods-zijn. [123]

---

121 FLUSSER, Het christendom – een joodse religie, 162.

122 In hoeverre dit theologisch anders kan worden gezien, laat Christian Danz zien. Zie hiervoor , paragraaf '1. Inkarnation und Judesein Jesu' (Incarnatie en het joods-zijn van Jezus), met name voetnoot 33.

123 MÜLLER, Christelijke theologie in het licht van het jodendom, 333.

Dit joods-zijn vloeit voort uit de afkomst van Jezus uit Israël en zijn blijvende joods-zijn. In de "tweedelige eenheid" (C. Dohmen) van de christelijke Bijbel wordt duidelijk wat er zou ontbreken als Jezus niet als jood/Israëliet zou worden "gelezen". De God van Israël is door de Bijbel van Israël geen onbekende God. Jezus kende deze God van Israël, met zijn gebeden, verhalen en wetten. De protestantse theologe Barbara U. Meyer schrijft hierover:

> Hij kent dit woord van God wanneer hij Gods Woord wordt. […] Gezien de context van het verbond wordt duidelijk dat Jezus' joods-zijn niet alleen zijn centrale eigenschap is, maar ook de kern van Gods openbaring. Als Jezus niet joods was geweest, had hij de volkeren niet naar de God van Abraham en Sara, Mozes en Mirjam kunnen leiden. De opening van het verbond voor alle mensen is bezegeld in Jezus' joods-zijn. [124]

In haar werk *Jesus the Jew in Christian Memory* (2020) wijst ze erop dat Jezus' joods-zijn het belangrijkste verbindingspunt vormt tussen het christendom en het jodendom. Maar in deze nabijheid schuilt ook het grootste gevaar van kwetsbaarheid en delegitimering ten opzichte van het jodendom.[125]

> De herinnering aan Jezus de Jood houdt het christendom kwetsbaar. Deze kwetsbaarheid, zonder deze te idealiseren, kan christenen helpen in contact te blijven met de noden van een onverloste en diep gekwetste wereld. Het christendom is op zichzelf niet haalbaar; in feite heeft het christendom nooit op zichzelf bestaan, noch historisch, noch dogmatisch. Sinds de beslissing van de mainstream kerken om zichzelf positief te definiëren en niet als de ontkenning van anderen, is de meest adequate christelijke manier om na te denken over geloofsovertuigingen en daden (ethiek en dogmatiek) in gesprek te gaan met niet-christenen die Jezus kennen op een manier die christenen niet kennen. ([126])

Deze weg om Jezus als Jood te leren kennen is een weg die is begonnen met het Joodse Jezusonderzoek en die vandaag de dag wordt voortgezet in een christologie die rekening houdt met zijn Joods-zijn. Rekening houden betekent concreet: christologie bedrijven in dialoog, dus in de ontmoeting met Joden, met mensen van het Joodse geloof in het hier en nu – en niet door een christelijk gekleurd wensbeeld, dat misschien ook een karikatuur is.

3 Rooms-katholieke standpunten over het joodse karakter van Jezus

Aan het begin van de joods-christelijke dialoog stond de interreligieuze samenwerking ter bestrijding van antisemitisme, die begon met de Seelisberg-conferentie in 1947 en door de katholiek-joodse herdefiniëring met *Nostra aetate* tot een verdere ommekeer leidde. Deze ommekeer laat zien hoe een 'traditie van

---

124 MEYER, Barbara, The Dogmatic Signifiance of Christ Being Jewish, in: CUNNINGHAM, Philip A. e. a. (red.), Christ Jesus and the Jewish People Today: New Explorations of Theological Interrelationships, Voorwoord door Walter Cardinal Kasper, Grand Rapids, Michigan/Rome us 2011, 144–156, hier: 150.

125 Zie MEYER, Jesus the Jew in Christian memory, 181.

126 Ibid., 187.

Minachting en vijandschap" [127] , die bijna 2000 jaar duurde, kon worden beëindigd. Zo zou de moderne joods-christelijke ontmoeting na 1945 ook voor andere conflicten een verhaal van hoop kunnen worden. [128] De theoloog Ulrich Winkler merkte waarschuwend op:

> Zolang een christelijk soteriologisch exclusivisme geldt, kan de blijvende uitverkiezing van de joden niet ter sprake komen. Hier heeft *Nostra aetate* onomstotelijke verduidelijkingen gegeven. Dat is een goede zaak. Het is echter iets anders om in het licht van deze verklaring en de theologische vernieuwing van het concilie op passende wijze dogmatiek te bedrijven. [129]

Uit het aantal leerstellige teksten die verwijzen naar Jezus' joodse afkomst, zijn hieronder enkele voorbeelden geselecteerd die Jezus' joodse identiteit benadrukken en weigeren te spreken van een toevallige incarnatie in Israël. [130] Of het nu gaat om

---

127 LENZEN, Von Seelisberg nach Rom, 46.

128 "Als joden en christenen na bijna 2000 jaar van theologische delegitimering en fysiek conflict partners kunnen worden, dan is vrede mogelijk tussen alle volkeren, waar dan ook. D i e vrede zou ons krachtigste getuigenis zijn van Gods aanwezigheid in de menselijke geschiedenis en van onze verbondsverantwoordelijkheid om Gods zegen naar de wereld te brengen. Het is de essentie waaruit de messiaanse droom is gemaakt." Council of Centers on Jewish-Christian Relations, Statement on a Jewish Understanding of Christians and Christianity 24 mei 2011, in: https://www.ccjr.us/dialogika-resources/documents-and-statements/jewish/cjcuc2011may24 (geraadpleegd op 8 april 2022).

129 WINKLER, Ulrich, Wege der Religionstheologie, Von der Erwählung zur komparativen Theo- logie, Innsbruck 2013, 17 (zie in het bijzonder het hoofdstuk Israeltheologie 101–186).

130 Zie hiervoor de uitleg in: HENRIX, Israel trägt die Kirche, 177-200. Henrix pleit ervoor om de aspecten die in een gesprek tussen paus Benedictus XVI en rabbijn Jacob Neusner (boek: *Ein Rabbi spricht mit Jesus. Een joods-christelijke dialoog,* München 1997) waarin de emeritus paus spreekt over Jezus Christus als "de Thora in eigen persoon", "de levende Thora van God" of "de Thora zelf" of, zoals Henrix zegt, over Jezus als de 'geïncarneerde Thora', theologisch verder uit te werken. Zie aldaar, met name 183 e.v.; 192-196. Het standpunt van Henrix verdient een grondige kritische analyse, waarbij erop moet worden gelet dat de Thora niet christologisch wordt toegeëigend en overstemd. Een kritisch bezwaar tegen de opvatting dat Jezus moet worden opgevat als 'de Tora die persoon is geworden' wordt aangevoerd door Karl-Heinz Menke: 'De Tora is een interpretatie van de eeuwige Logos en niet omgekeerd is de vleesgeworden Logos een illustratie van de Tora. Het volgen van de Thora leidt de Israëlieten naar de gemeenschap met JHWH en is daarom een bemiddeling van hetzelfde heil dat ook Jezus heeft verkondigd. Maar de Thora als zodanig *is*, in tegenstelling tot Jezus Christus, niet de gemeenschap met JHWH (het eeuwige leven)." MENKE, Karl-Heinz, Jesus ist Gott der Sohn: Denkformen und Brennpunkte der Christologie, Regensburg ([3)] 2012, 33. Zie ook Jan-Heiner Tück, die de benaming 'Jezus als levende Tora van God' afwijst, omdat dit 'neerkomt op een devaluatie van de (dode?) Tora van Mozes' en daarom spreekt van Jezus als de 'verwezenlijkingsvorm' van de Tora. De bepalende factoren Jezus en Tora zijn bij Tück zo geconstrueerd dat enerzijds de Tora in haar joodse eigenwaarde behouden blijft en niet christologisch wordt geabsorbeerd. TÜCK, Jan-Heiner, Der Jude Jesus – 'die Tora in Person'?: Zu einem neueren christologischen Topos im jüdisch-christlichen Dialog, in: DANZ, Christian/EHRENSPERGER, Kathy/ HOMOLKA, Walter (red.), Christologie tussen jodendom en christendom: Jezus, de jood uit Galilea, en de christelijke verlosser, Tübingen 2020 (= Dogmatik in der Moderne 30), 183–207, hier: 202.

Op basis hiervan moet echter kritisch worden bekeken of er sprake is van een absolute noodzaak van de incarnatie in Israël, of eerder van een voorwaardelijke noodzaak.

In 1985 werd het Vaticaanse document *Indicaties voor een juiste voorstelling van joden en het jodendom in de prediking en catechese van de katholieke kerk* gepubliceerd door de Commissie voor de religieuze betrekkingen met het jodendom. Daarin wordt onder nummer 12 en 15 benadrukt dat Jezus altijd Jood is gebleven en dat de incarnatie plaatsvond in het volk Israël en in een Joodse familie:([131])

> 12. Jezus was Joods en is dat altijd gebleven; hij heeft zijn dienst vrijwillig beperkt tot "de verloren schapen van het huis van Israël" (Mt 15,24). Jezus was volledig een mens van zijn tijd en van zijn Joods-Palestijnse milieu van de eerste eeuw, waarvan hij de angsten en hoop deelde. Dit onderstreept alleen maar de werkelijkheid van de menswording en de werkelijke betekenis van de heilsgeschiedenis, zoals die ons in de Bijbel is geopenbaard (vgl. Rom 1,3 e.v.; Gal 4,4 e.v.).
> 15. Zo is de Zoon van God mens geworden in een volk en een menselijke familie (vgl. Gal 4,4; Rom 9,5). Dit doet niets af aan het feit dat Hij voor alle mensen geboren is en voor allen gestorven is. Zo heeft Hij de twee volkeren [Joden en heidenen] in Zijn vlees tot één volk gemaakt.

Zoals Hans Hermann Henrix benadrukte, wordt hier door de Romeinse curie aangemoedigd om de incarnatie "zeer concreet te overwegen" [(132)]. Daarbij richt het leergezag zich op de nieuwtestamentische context van Jezus, het Joods-Palestijnse milieu in de eerste eeuw. Deze (con)tekst opent de blik op Jezus als een Joodse mens van zijn tijd. De historische blik op de tijd van Jezus is daarbij evenzeer een heilsgeschiedkundige blik. Zo wordt in nummer 15 de incarnatie van Jezus als Zoon van God in een menselijke familie tot uitdrukking gebracht. De bepaling 'menselijk gezin' kan worden gepreciseerd in die zin dat Jezus mens is geworden in een 'joods gezin' – en wel door een joodse moeder – en dat hij op de achtste dag na zijn geboorte werd besneden (vgl. Lc 2,21). Henrix benadrukte in dit verband de 'menswording van de Zoon van God als Joods worden' ([133]). Barbara U. Meyer sprak zich uit tegen een dergelijke "verscherping" (die inhoudelijk ook bij Marquardt terug te vinden is)([134]), omdat het spreken over "Joods worden" een "parenetische of op zijn minst anamnetische taak" kan vervullen, maar geen "kritische reflectie op de incarnatiechristologie".

---

131 Commissie voor de religieuze betrekkingen met het jodendom, Aanwijzingen voor een juiste voorstelling van joden en het jodendom in de preek en in de catechese van de katholieke kerk van 24 juni 1985, in: HENRIX, Hans Hermann/RENDTORFF, Rolf (red.), Die Kirchen und das Judentum: Dokumente von 1945-1985, deel 1, Paderborn/Gütersloh 1988, 92–103, hier: 98.

132 HENRIX, Israël draagt de kerk, 178.

133 Ibid., 177.

134 Te zeggen: "De 'ware mens' is een ware jood", aldus MARQUARDT, Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden, 138, betekent in de context van de incarnatie een christologische verheffing van het jood-zijn van Jezus en leidt af van de soteriologie van de incarnatie.

logie« wint.[135] Het «Joods worden» is in zoverre niet noodzakelijk, omdat God op grond van zijn absolutiteit keuzevrijheid moet worden toegekend en hij niet de weg van de incarnatie in een Joodse mens had hoeven kiezen. *De facto* heeft hij deze weg gekozen, volgens het christelijke begrip van de openbaring. Daarmee is het joods-zijn van Jezus echter slechts in beperkte zin noodzakelijk, waardoor de vrijheid van God behouden blijft. Het postuleren van een absolute noodzaak zou, zoals Reinhold Bernhardt schrijft, leiden tot een 'analytisch oordeel in een cirkelredenering'.[136] Bernhardt pleit ervoor om het joods-zijn van Jezus niet te verheffen tot een "heilsgeschiedkundige noodzaak" "waaraan de christologie in haar geheel wordt afgemeten. Het gaat hier veeleer om een theologisch belangrijke concretisering van zijn mens-zijn, die van belang is voor het begrip van de persoon en het werk van Jezus" [137].

Jezus' verbondenheid met Israël werd door paus Johannes Paulus II benadrukt in een uitgesproken heilsgeschiedkundige interpretatie. Ook hier zou men moeten spreken van een voorwaardelijke heilsgeschiedkundige noodzaak en niet van een absolute. God had anders kunnen handelen, maar Hij koos Israël als Zijn volk, waaruit de christelijke Messias voortkwam. De joodse perceptie van Jezus voor de incarnatietheologie heeft paus Johannes Paulus II geconcretiseerd in een toespraak tot de leden van de Pauselijke Bijbelcommissie (11 april 1997). Hij breidt daarbij het momentum van de incarnatie uit in die zin dat er een voorbereiding nodig was in een "integratie in eeuwen", die in het Oude Testament begon met het volk Israël. Verder benadrukte paus Johannes Paulus II dat Jezus door de incarnatie een "echte zoon van Israël" werd.

> Het mysterie van Christus kan inderdaad niet volledig worden uitgedrukt zonder terug te grijpen op het Oude Testament. De menselijke identiteit van Jezus wordt bepaald door zijn band met het volk Israël, aangezien hij afstamde van David en een nakomeling was van Abraham, en het gaat hier niet alleen om een fysieke verbondenheid. Jezus nam deel aan de synagogale ceremonies, waarbij de teksten van het Oude Testament werden gelezen en becommentarieerd, en zo nam hij ook op menselijke wijze kennis van die teksten. Hij voedde daarmee zijn geest en hart, door ze vervolgens in zijn gebeden te gebruiken; ook zijn gedrag was er volledig door doordrongen. Zo werd hij een echte zoon van Israël, diep geworteld in de lange geschiedenis van zijn volk. […] Als men Christus zijn band met het Oude Testament ontzegt, betekent dat hem van zijn wortels te scheiden en zijn mysterie van alle betekenis te ontdoen. In feite had ook de vleeswording een eeuwenlange voorbereiding nodig om haar betekenis te kunnen begrijpen; anders zou Christus slechts

---

135 MEYER, Christologie in de schaduw van de Shoah – in het licht van Israël, 100.

136 BERNHARDT, Reinhold, Over de theologische betekenis van het joods-zijn van Jezus, in: DANZ, Christian/ EHRENSPERGER, Kathy/HOMOLKA, Walter (red.), Christologie tussen jodendom en christendom: Jezus, de jood uit Galilea, en de christelijke verlosser, Tübingen 2020 (= Dogmatik in der Moderne 30), 355–375, hier: 365. "Het joods-zijn van Jezus is niet in absolute zin (op grond van goddelijke bepaling) noodzakelijk, maar een feitelijke eigenschap van zijn door God aanvaarde mens-zijn en daarmee voorwaardelijk noodzakelijk." Ibid., 365.

137 Ibid., 374.

> als een meteoriet die toevallig op aarde valt, zonder enige band met de menselijke geschiedenis. Vanaf het begin heeft de Kerk deze verankering van de incarnatie in de geschiedenis en daarmee ook de integratie van Christus in de geschiedenis van het volk Israël goed begrepen. [138]

Paus Johannes Paulus II verwierp duidelijk de bewering dat de incarnatie toevallig in Israël plaatsvond. Bovendien pleitte hij ervoor om de menswording van het Woord van God theologisch serieus te nemen en deze niet in het algemeen in een mens, maar christologisch in een joodse mens te beschouwen:

> Sommige mensen beschouwen het feit dat Jezus Joods was en dat zijn milieu de Joodse wereld was, als een eenvoudig cultureel toeval, dat ook door een andere religieuze traditie zou kunnen worden vervangen en waarvan de persoon van de Heer zou kunnen worden losgemaakt zonder zijn identiteit te verliezen. Maar deze mensen miskennen niet alleen de heilsgeschiedenis, maar nog radicaler: ze vallen de waarheid van de menswording zelf aan en maken een authentieke opvatting van inculturatie onmogelijk. ([139]

Ook in het Vaticaanse document uit 2015 *Want onherroepelijk zijn de genade en de roeping van God (Rom. 11,29)* staat in paragraaf 14 over Jezus van Nazareth: "."[140]Volledig mens, Jood van zijn tijd, afstammeling van Abraham, zoon van David, gevormd door de hele traditie van Israël, erfgenaam van de profeten, staat Jezus in continuïteit met zijn volk en zijn geschiedenis (

Zoals uit deze enkele voorbeelden blijkt, is er geen leerstellige reden om Jezus' joodse identiteit niet op te nemen in het christologisch denken over de incarnatie. Integendeel, uitspraken als: "Jezus was Joods en is dat altijd gebleven", of "de Zoon van God is mens geworden in een volk", "hij is een echte zoon van Israël", of verder dat het "geen cultureel toeval" is dat juist in het volk Israël de menswording plaatsvond, spreken voor het serieus nemen (maar niet het overdrijven) van het Joods-zijn van Jezus in de incarnatiechristologie.

De uitspraak van paus Johannes Paulus II dat de menswording "een inbedding in eeuwen" nodig had en geen cultureel toeval was, roept de vraag op of er vanuit joods perspectief in de geschiedenis van het volk Israël met zijn God christologische denkvoorwaarden te vinden zijn. Hiermee wordt teruggegrepen op het reeds in dit werk geciteerde streven van David Flusser om een joodse christologie te formuleren, en wordt dit verder uitgewerkt in de geschriften van Daniel Boyarin.

---

138 Johannes Paulus II, geciteerd naar: HENRIX, Hans Hermann/KRAUS, Wolfgang (red.), Die Kirchen und das Judentum, 102–105, hier: 103f.

139 Ibid., 107–109, hier: 108.

140 Commissie voor de religieuze betrekkingen met het jodendom, "Want onherroepelijk zijn de genade en de roeping van God" (Rom. 11,29), reflecties op theologische vraagstukken in de katholiek-joodse betrekkingen ter gelegenheid van het 50-jarig jubileum van Nostra aetate (nr. 4) van 10 december 2015 (Verklaringen van de Apostolische Stoel 203) Secretariaat van de Duitse Bisschoppenconferentie, Bonn 2016.

4 Jezus, de joodse Christus

David Flussers streven om aan te tonen dat de historische Jezus niet alleen als jood leefde, maar dat er bij hem ook aanzetten tot een voorchristelijke, 'joodse' christologie te vinden zijn, gaat verder dan de klassieke joodse Jezusonderzoek. Flussers studies naar een joodse christologie werden voortgezet door de Amerikaanse, joods-orthodoxe godsdienstfilosoof Daniel Boyarin (*1946). In tegenstelling tot Flusser ziet hij echter in de eerste conciliebeschikkingen van Nicea
(325) en Constantinopel (381) met betrekking tot het geloof in Jezus Christus duidelijke scheidslijnen tussen het jodendom en het christendom, die tot uiting komen in het Nicene-Constantinopolitaanse Credo.[141] Boyarin richt zich meer op het beschouwen van Jezus' goddelijkheid als een heel mogelijke manier van denken binnen de Jezusbeweging en ziet daarin de mogelijkheid voor een beter begrip van het joods-christelijke samenleven in de toekomst:

> Enerzijds zullen christenen niet kunnen beweren dat joden Jezus als geheel hardnekkig als God hebben afgewezen. […] Anderzijds zullen joden moeten ophouden het christelijke godsbeeld simpelweg te kleineren als een verzameling 'niet-joodse', misschien heidense en in ieder geval bizarre fantasieën. God werkelijk in een menselijk lichaam![142]

Over een 'joodse Christus' schrijft Boyarin:

> Ik wil dat we erkennen dat ook Christus – de goddelijke Messias – een jood is. De christologie of de vroege opvattingen over Christus zijn eveneens een joodse discussie en helemaal geen – zoals pas veel later – antijoodse verhandeling. Veel Israëlieten in de tijd van Jezus verwachtten een Messias die goddelijk zou zijn en in de gedaante van een mens op aarde zou komen. Daarom waren de fundamentele ideeën waaruit zowel de drie-eenheid als de incarnatie voortkwamen, aanwezig in de wereld waarin Jezus werd geboren; [...] het idee van Jezus als goddelijk-menselijke Messias reikt terug tot het allereerste begin van de christelijke beweging, tot Jezus zelf en zelfs tot vóór hem. ([143])

Boyarin vindt het belangrijk te benadrukken dat joden Jezus tegenwoordig niet als Messias of Zoon van God hoeven te erkennen – hij wijst dit persoonlijk af, evenals het geloof in de opstanding [144] –, maar dat zijn onderzoek moet helpen begrijpen

---

141 BOYARIN, De joodse evangeliën, 33f.

142 Ibid., 30.

143 Ibid., 29f.

144 "Mogelijk zagen zijn volgelingen hem als de verrezen Christus, maar dit is zeker het gevolg van het feit dat zij een verhaal (*narratief*) hadden dat hen ertoe bracht dergelijke verschijningen te verwachten, en niet dat de verschijningen een verhaal (*narratief*) voortbrachten." Boyarin geeft een sociaal-historische verklaring: "Een volk had eeuwenlang verteld over een nieuwe koning, een zoon van David, over hem nagedacht en over hem gelezen, die zou komen om hen te bevrijden van de Seleucidische en later Romeinse onderdrukking, en uiteindelijk beschouwden zij deze koning als een tweede, jongere, goddelijke figuur op basis van de reflectie van het boek Daniël over deze zeer oude overlevering." Ibid., 148f.

dat "christelijke ideeën ons [Joden] niet vreemd zijn" [145]. Tegelijkertijd beschouwt Boyarin in zijn studie een wijdverbreide christelijke opvatting als achterhaald, waarin de historische Jezus als de "goede Jezus" en de dogmatische Christus als de "slechte Christus" worden afgebeeld. [146]Hier moet bovendien worden opgemerkt dat deze voorstelling in haar betekenis van "waar goddelijkheid" en "waar menselijkheid" in Jezus Christus sowieso in tegenspraak is met het Concilie van Chalcedon. In tegenstelling tot Flusser ziet Boyarin geen joodse aanknopingspunten in het Concilie van Chalcedon, omdat volgens hem met Nicea en Constantinopel het strikte monotheïsme van het jodendom in het christendom werd opgegeven.[147] Een opvatting die op haar beurt door de katholieke dogmaticus Josef Wohlmuth wordt verworpen, omdat 'zonder de joodse achtergrond de twee geboorten van de Zoon van God en de Zoon van de mens in Chalcedon in de huidige vorm niet hadden kunnen worden gerechtvaardigd' [148], zoals zal blijken uit de beschouwing van de Chalcedonense. Laten we echter eerst eens kijken naar Boyarins "joodse Christus".

4.1 Van Gods zoon tot mensenzoon

Boyarin onderzoekt de mogelijke oorsprong van de titels 'Zoon van God' en 'Zoon des mensen' in het oudste evangelie (rond 70 n.Chr.), het evangelie van Marcus, in de Tenach, meer bepaald in Psalm 2 en Daniël 7. Aan de hand van de betekenisanalyses van de titels kan hij aantonen dat al in het oudste evangelie 'menszoon' wordt gebruikt voor een goddelijk en niet-menselijk wezen. ([149] Zijn bevindingen staan in contrast met de interpretatie van de evangeliën die vaak bij de kerkvaders te vinden is, die de titel 'Zoon van God' toeschreven aan de goddelijke natuur van Jezus en 'mensenzoon' aan de menselijke natuur. Hieruit blijkt dat de kerkvaders al een ontologische interpretatie van de begrippen gaven. Boyarin daarentegen werkt meer vanuit de functie die verband houdt met de zalving.

---

145 Ibid., 30.

146 Geza Vermes drukt zich hierover als volgt uit: "Het christendom, zoals het in het algemeen wordt begrepen in het licht van zijn heidense christelijke ontwikkeling, concentreert zich niet op de authentieke, existentiële spirituele erfenis van de jood Jezus, maar op de intellectuele aanvaarding van de goddelijke Christus en zijn bovenmenselijke manier van zijn binnen de goddelijke Christus en zijn bovenmenselijke manier van zijn binnen het mysterie van de drie-eenheid van de kerk." In: Vom Jesus der Geschichte zum Christus des Dogmas, 322.

147 Zie BOYARIN, Die jüdischen Evangelien, 30.

148 WOHLMUTH, Josef, De joodse Jezus en de christologie van het Concilie van Chalcedon, in: DANZ, Christian/EHRENSPERGER, Kathy/HOMOLKA, Walter (red.), Christologie tussen jodendom en christendom: Jezus, de jood uit Galilea, en de christelijke verlosser, Tübin gen 2020 (= Dogmatik in der Moderne 30), 319–332, hier: 330.

149 Boyarin probeert te verduidelijken in hoeverre het joodse monotheïsme ten tijde van Jezus toestond dat een mens überhaupt als goddelijk kon worden erkend. Het eerste hoofdstuk draagt de titel "Van Gods Zoon tot Mensenzoon" BOYARIN, Die jüdischen Evangelien, 43–80.

getheoretiseerde interpretatie van de begrippen in het boek Daniël met betrekking tot het evangelie van Marcus:

> De titel 'Zoon des mensen' verwijst naar Jezus als deel van God, terwijl de titel 'Zoon van God' een status als koning Messias aangeeft. Maar wat is de Messias, en hoe verhoudt deze betekenis zich tot Christus? In werkelijkheid waren ze precies hetzelfde, of in ieder geval hetzelfde woord. *Messias (*in het Hebreeuws 'Maschiach' uitgesproken) betekent 'de gezalfde', niet meer en niet minder, en *Christos* is gewoon een Griekse vertaling van hetzelfde woord en betekent ook 'een gezalfde'. ([150])

Boyarin richt zich eerst op de titels 'Messias' en 'Zoon van God' of 'Messi-as Zoon van God' en werkt het idee van een menselijke koning uit. De koningen van Israël worden 'Messias' (gezalfde) genoemd omdat ze met olie worden gezalfd, zoals bij de troonsbestijging van koning David door Samuel (zie 1 Sam. 10:1). De gezalfde koningen staan in een buitengewoon nauwe relatie tot de God van Israël. ([151])De koning is echter niet God, maar wordt als het ware door God geadopteerd en daarmee tot zoon van God. Boyarin laat zien dat de titel Messias werd gebruikt voor de gezalfde, aardse, in het heden levende koning van Israël en niet voor een goddelijk wezen. Belangrijk hierbij is Ps 2,2.6 e.v.:

> [2] De koningen van de aarde staan op,
> de groten verenigen zich tegen de HEER en zijn gezalfde. […]
> [6] Ikzelf heb mijn koning aangesteld op Sion,
> mijn heilige berg.
> [7] Ik zal de beslissing van de HEER bekendmaken.
> Hij zei tegen mij: Jij bent mijn zoon. Ik heb je vandaag verwekt.

De gezalfde is de koning en staat in een adoptieverhouding tot God, waardoor hij zijn levende, koninklijk gezalfde plaatsvervanger op aarde wordt. Met de verwoesting van het Zuidelijke Rijk in de 6e eeuw v.Chr. valt het koningschap uiteen. De elite van de Israëlieten wordt naar Babylon gedeporteerd en onder het volk ontstaat het verlangen naar het herstel van een koninkrijk met een tempel door een aardse Davidische koning. Volgens Boyarin werd aan dit verlangen ook het idee van een beloofde Davidische verlosser gekoppeld. ([152])Na deze uitleg over de Messias, de zoon van God als menselijke koning, verwijst Boyarin zich tot de titel 'Zoon des mensen'.

Hiervoor haalt hij de centrale passage uit Daniël 7:9-14 aan, die dateert uit de tijd van de Seleucidische heerschappij, ongeveer 160 v. Chr. Deze passage vormt voor Boyarin het referentie- en uitgangspunt om de titel 'Zoon des mensen' te kunnen interpreteren als de titel voor de goddelijke Verlosser. [153]

---

150 Ibid., 43.

151 Voor de zalving van de Israëlitische koningen met olie verwijst Boyarin naar de volgende passages: David (1 Sam. 16:3); Salomo (1 Kon. 1:34); Jehu (1 Kon. 19:16); Joas (2 Kon 11,12); Jo Joahas (2 Kon 23,30) vgl. BOYARIN, Die jüdischen Evangelien, 44.

152 Zie aldaar, 43-46.

153 Zie ibid., 46.

> [9] Ik keek nog steeds, en er werden tronen opgesteld en een hoogbejaarde nam plaats. Zijn gewaad was wit als sneeuw, zijn haar als zuivere wol. Vlammen waren zijn troon en de wielen ervan waren laaiend vuur. [10] Een stroom van vuur ging van hem uit. Duizenden mal duizenden dienden hem, tienduizenden stonden voor hem. Het oordeel nam plaats en er werden boeken geopend. […] ([13]) Ik had nog steeds de nachtelijke visioenen: daar kwam met de wolken van de hemel
> iemand als een mensenzoon.
> Hij kwam tot de Oude van dagen en werd
> voor hem gebracht.
> [14] Hem werd heerschappij,
> en koningschap gegeven. Alle volken, naties en talen moeten hem dienen.
> Zijn heerschappij is een eeuwige,
> onvergankelijke heerschappij.
> Zijn koninkrijk zal nooit ten onder gaan.

In deze sleuteltekst worden twee goddelijke wezens genoemd, de 'mensenzoon' en de 'oudste'. Boyarin koppelt het in de tekst vervat idee van verlossing aan enkele doorslaggevende kenmerken van de toekomstige Messias/Christus, ook al wordt de figuur in het boek Daniël niet als Messias aangeduid:

> Hij is goddelijk.
> Hij verschijnt in menselijke gedaante.
> Hij kan heel goed worden beschreven als een godheid die er jonger uitziet dan de Oude van Dagen.
> Hij zal in de hoogte worden gekroond.
> Hij zal worden voorzien van macht en heerschappij, zelfs soevereiniteit op aarde. [154]

De ideeën over de terugkeer van een Davidische koning konden op deze manier vermengd raken met het idee van een goddelijke verlosser. Ze versmolten tot de figuur van een 'goddelijk-menselijke Messias', die vervolgens in het evangelie van Marcus
'Zoon des mensen' en waarvan de oorsprong ligt in een van de twee goddelijke gestalten in Daniël 7.[155]

Achter het beeld van de twee goddelijke wezens, een oude en een jonge god, die ook in Daniël 7 voorkomen, gaat volgens Boyarin een veel ouder deel van de religieuze geschiedenis van het jodendom schuil: de strijd tussen de Israëlitische/Kanaänitische goden El en Baäl.[156] Wat Boyarin met zijn uiteenzettingen wil aangeven, is dat er in het jodendom niet altijd een strikt monotheïsme heeft bestaan.[157] Tegen deze achtergrond is Daniël 7 voor hem enerzijds het bewijs van een 'binitaire Israëlitische theologie' [158] en anderzijds zelfs 'het idee van een tweede god als onderkoning tegenover God de Vader [...] een van de oudste theologische ideeën in Israël' [159]. Kritisch moet hier worden opgemerkt dat

---

154 BOYARIN, Die jüdischen Evangelien, 47.
155 Zie aldaar.
156 Zie aldaar, 57.
157 Hier zou de Ascherakultus in aanmerking moeten worden genomen, zie 2 Koningen 23.
158 BOYARIN, Die jüdischen Evangelien, 61.
159 Ibid., 54.

Het begrip 'binitarisch' kan misschien al te veel worden geïnterpreteerd in de zin van een tweede persoon van de Drie-eenheid, maar zoals Boyarin zelf aangeeft, verandert dit pas later in een duidelijk binitarisch denken:

> Deze twee godheden zouden in de loop van de tijd uiteindelijk de eerste twee personen van de Drie-eenheid worden. [160]

Deze gedachtegang, en hier komt Boyarins argument sterk naar voren, is in tegenspraak met liberaal-protestants onderzoek, waarin pas met een Griekse invloed op de Jezusbeweging in de eerste eeuwen rekening wordt gehouden. De hellenistische invloed op het vroege jodendom en het vroege christendom wordt te laag ingeschat, zoals eerder is aangetoond met verwijzing naar de Septuaginta, Philo van Alexandrië of de *Homoousios*. Het dogmatische debat van Nicea (325 n.Chr.), waarin Jezus als God-Zoon als wezenlijk gelijk aan God-Vader werd beschouwd, werd volgens Boyarin dus voorafgegaan door een innerlijk-joods-christologisch debat vóór Jezus. Concreet betekent dit dat het idee van de Messias/Christus uit Dan 7 aanwezig was in het jodendom van Jezus en zijn eerste volgelingen. Boyarin stelt: "Als Daniël de profetie is, dan zijn de evangeliën de vervulling."([161)

4.2 Goddelijke Jezus

Voor Boyarin vormt het geloof in Jezus als God een nieuwe "variant [interpretatie] van het jodendom (en geen afwijkende variant die 'van het pad afwijkt')"[(162)]. Boyarin baseert deze in sommige kringen als provocerend ervaren stelling op de observatie dat Jezus al door enkele joden uit zijn tijd als goddelijk werd beschouwd en dat dit dus geen idee was dat via het Griekse denken in het christendom was geïntroduceerd.

> De redenen waarom veel joden begonnen te geloven dat Jezus goddelijk was, lagen in het feit dat zij al verwachtten dat de Messias/Christus een god-mens zou zijn. *Deze verwachting was een essentieel onderdeel van de joodse traditie.* De joden hadden dit geleerd door een zorgvuldige interpretatie van het boek Daniël en het begrip van zijn visioen en openbaring als een profetie van wat er aan het einde der tijden zou gebeuren. In dit boek [...] wordt de jonge goddelijke gestalte de heerschappij gegeven en wordt hij tot heerser over de wereld voor eeuwig gemaakt. ([163)]

Boyarin is van mening dat een "hoge christologie" [164] (ook wel "christologie van bovenaf" genoemd) al in de vroegste geschriften van het Nieuwe Testament te vinden is. Jezus werd binnen het denken van het jodendom van de Tweede Tempel als goddelijk beschouwd. Daarmee distantieert Boyarin zich van de traditionele houding

---

160 Ibid., 52.
161 Ibid., 62.
162 Ibid.
163 Ibid., 65.
164 Ibid., 63.

een liberaal-protestantse theologie, volgens welke een 'hoge christologie' pas ontstond toen het Griekse denken een groeiende 'heidense christendom'
De meerderheid binnen de *ecclesia* kreeg de overhand:[165]

> [Hun] argument luidt dat de vroege joodse volgelingen van Jezus in hem geloofden als een geïnspireerde leraar, misschien een profeet, misschien de Messias, maar dan in menselijke zin. Pas later, zo wordt gesteld, toen de meerderheid van de christenen niet langer joden waren, kwam het idee van Jezus als God bij, mogelijk onder invloed van de 'heidense' ideeën van veel van de nieuwe christelijke bekeerlingen. ([166])

Een 'christologie van onderaf' gaat dus uit van het werk van de mens Jezus, zijn boodschap, zijn tekenende handelingen, zijn relatie tot God, en vindt daarin zijn goddelijkheid. Een 'christologie van bovenaf', of wat Boyarin 'hoge christologie' noemt, gaat daarentegen uit van de pre-existente Christus en van incarnatietheologische gedachten. Een wederzijdse uitsluiting van een 'hoge christologie' en een 'christologie van onderaf' is bij Boyarin niet de bedoeling, aangezien hij de joodse Christus niet als antoniem van de joodse Jezus benadrukt. Beide perspectieven moeten niet als exclusief, maar als complementair worden beschouwd. ([167])Boyarin wil de denkbaarheid van een vroege 'hoge christologie' aantonen, die hij bovendien als argument voor de kruisiging van Jezus aanvoert.

> Ik geef toe dat het alleen mogelijk is om het evangelie te begrijpen als zowel Jezus als de joden om hem heen een hoge christologie aanhingen, volgens welke de claim van messianiteit ook een claim was om een goddelijk mens te zijn. Als dat niet het geval was, zouden we de uiterst vijandige reacties van joodse leiders jegens Jezus, die zijn claim niet accepteerden, moeilijk kunnen begrijpen. Een controverse onder joden was nauwelijks iets nieuws; om een controverse tot een kruisiging te laten leiden, moest het wel om iets heel bijzonders gaan. ([168])

In een *close reading* van Mk 2,5–10[169] laat Boyarin het verband zien tussen Jezus als Mensenzoon, die de bevoegdheid (ἐξουσία) heeft om zonden te vergeven, en Dan 7,14.27, waar de Mensenzoon bevoegdheid heeft in de zin van goddelijke autoriteit.

Naast deze tekstpassage, waarin Boyarin de goddelijke autoriteit van Jezus als Mensenzoon uitwerkt, is er Mk 2,28, waar de Mensenzoon wordt aangeduid als 'Heer over het

---

165 Zie ibid., 63 e.v. (incl. alle voetnoten).

166 Ibid., 64.

167 Zie hierover: KASPER, Walter, Jesus, der Christus, Freiburg i. Br. 2007, bes, 37–51.

168 BOYARIN, Die jüdischen Evangelien, 64 e.v.

169 Mc 2,5-10: "[5]Toen Jezus hun geloof zag, zei hij tegen de verlamde: Mijn zoon, je zonden zijn je vergeven. [6]Maar er zaten enkele schriftgeleerden die in hun hart dachten: [7]Hoe kan hij zo spreken? Hij lastert God! Wie kan zonden vergeven behalve God alleen? ([8]) Jezus merkte meteen in zijn geest dat zij zo dachten, en zei tegen hen: Wat denkt u in uw hart? ([9]) Wat is gemakkelijker, tegen de verlamde te zeggen: Uw zonden zijn u vergeven, of te zeggen: Sta op, neem uw bed op en ga heen? ([10])Maar opdat jullie weten dat de Mensenzoon macht (ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) heeft om zonden op aarde te vergeven, zei hij tegen de verlamde.

Sjabbat", heeft een soortgelijke betekenis. Net als Flusser stelt Boyarin dat in de perikoop over het plukken van korenaren op sjabbat een authentieke herinnering aan een halachische controverse bewaard is gebleven. Vanuit christelijk oogpunt werd deze passage vaak aangehaald om de "religie van de liefde" tegenover een vermeende pedanterie van het jodendom te plaatsen. Boyarin laat een grotere dimensie van deze controverse zien, die volgens hem teruggaat op Jezus' apocalyptische radicaliteit. [170] Boyarin interpreteert de perikope Mk 2,23-28 aan de hand van Dan 7,13 e.v., waarin hij een

> duidelijk bewijs voor de identificatie van de Davidische Messias met de Mensenzoon: een identificatie die duidelijk geen menselijke genealogische band tussen beiden vereist, omdat de Mensenzoon een volkomen hemelse gestalte is die een menselijk wezen wordt. [171]

De afschaffing van de sabbat door Jezus is voor Boyarin een radicale eschatologische ommekeer; Jezus is de Mensenzoon, of de auteurs van het evangelie van Marcus maken hem tot de Mensenzoon. Dit betekent echter geen stap uit de gemeenschap met het Joodse volk. In verband met de apocalyptische visie van Dan 7 wordt deze "door de persoon van Jezus als incarnatie van de Mensenzoon vervuld" ([172] Het afschaffen van de sabbat is dus een radicale verandering, zoals die tijdens de eindtijd te verwachten valt.

> Deze eschatologische ommekeer is er een die veel joden zouden hebben afgewezen: niet omdat zij niet geloofden dat de Mensenzoon heer was over de sabbat, maar omdat zij niet geloofden dat Jezus de Mensenzoon was [173].

4.3 Menselijke Christus

Naast de vraag naar de joodse Christus gaat Boyarin ook in op de klassieke vraag van het joodse Jezusonderzoek, namelijk de vraag naar het joodse karakter van Jezus. In dit verband gaat hij uitgebreid in op de perikoop Mk 7, waarin Jezus alle voedsel "rein" verklaart. ([174]Net als Leo Baeck ([175] voor hem ziet hij hier geen breuk tussen het jodendom en het christendom.

> Kortom: als de eerste christenen geloofden dat Jezus de spijswetten naleefde, dan hebben we goede redenen om dit christendom te beschouwen als een andere, concurrerende tak van het jodendom. [176]

---

170 Zie BOYARIN, Die jüdischen Evangelien, 71–77.
171 Ibid., 78.
172 Ibid., 79.
173 Ibid.
174 Zie het hoofdstuk 'Jesus lebte koscher' (Jezus leefde koosjer). Zie ook aldaar, 104–123.
175 BAECK, Leo, Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte, Berlijn 1938 (= Bücherei des Schocken-Verlages 87).
176 BOYARIN, Die jüdischen Evangelien, 107.

Als Jezus alle voedingsmiddelen rein verklaart, betekent dat volgens Boyarin echter niet dat alle voedingsmiddelen zijn toegestaan. Boyarin legt uit dat de joodse spijswetten in de eerste plaats niets te maken hebben met reinheid en onreinheid van het lichaam of andere zaken. Het gaat om twee verschillende systemen. Onder de Farizeeën, die zich op Jeruzalem richtten, waren er sommigen die nieuwe normen invoerden en bepaalden dat koosjer voedsel op zich onrein kan worden als mensen eerder in contact zijn gekomen met onreinheid. Daarom voerden zij het ritueel van het handen wassen in. Jezus verwierp deze nieuwe regel omdat deze geen basis had in de Thora en verzette zich daarmee tegen de speciale traditie van een farizeïsche groep:

> Wanneer Jezus spreekt over reinheid en onreinheid van voedsel, gaat het helemaal niet om de regels van het spijsvoorschrift (*kosher system*), maar om het farizeïsche begrip van reinheidspraktijken. Noch Jezus, noch de evangelist bedoelden of suggereerden dat de nieuwe beweging van Jezus een afscheiding was om een nieuwe religie te stichten. [177]

Volgens Boyarin gaat het Jezus dus niet om het kosjer verklaren van alle voedingsmiddelen, maar om de afwijzing van de speciale reinheidsvoorschriften van de Farizeeën. Dat dit aan christelijke zijde tot misinterpretaties kon leiden, aangezien de joodse spijswetten voor heidenchristenen geen rol spelen, is op zich niet verwonderlijk. Voor Boyarin was de auteur van het evangelie van Marcus een jood die in Jezus geloofde. Dit evangelie is voor Boyarin in zijn geheel een door en door joodse tekst, zelfs in zijn radicale christologische elementen:

> Niets van wat de Jezus van Marcus voorstelt of waarvoor hij opkomt of wat hij voorschrijft, zou ongepast zijn geweest voor een door en door joodse Messias, de Zoon des mensen; en wat later het christendom zou worden genoemd, is een schitterende, succesvolle – de meest geestverruimende – joodse, apocalyptische en messiaanse beweging. [178]

Boyarins stelling dat een joodse christologie al vóór Jezus bestond en dat hij daarom als goddelijke Messias wordt begrepen "in de resonantieruimte van een joods klanklandschap van de eerste eeuw" [179], is een uiterst constructieve joodse bijdrage aan het begrip van de wortels van het christologische denken in het jodendom. Daarmee sluit Boyarin onmiskenbaar aan bij de christologische stellingen van Flusser. De aspecten van het jood-zijn van Jezus, die hij aan de hand van de perikoop over de spijswetten in Mc 7 uiteenzet, zijn belangrijke bijdragen van een joodse onderzoeker tot een beter begrip van Jezus als de door de joden van zijn tijd als goddelijk beschouwde Messias/mens. Boyarin laat zien dat hiervoor geen Grieks-Hellenistische denkbeelden nodig zijn, maar dat er (mogelijk) uitgesproken joodse ideeën ten grondslag liggen. Opvallend bij Boyarin is de relatief beperkte tekstbasis waarop hij zijn stellingen baseert. Hij laat andere messiaanse ideeën die in het jodendom ten tijde van de Tweede Tempel zonder

---

177 Ibid., 120.
178 Ibid., 122.
179 Ibid., 149.

aan de orde waren. [180] Voor meer informatie over dit onderwerp wordt verwezen naar het werk van Martin Hengels (1926-2009) "Der Sohn Gottes" (1975), die alleen in de context van de nieuwtestamentische geschriften "een verscheidenheid aan joodse voorstellingen van bemiddelaars en verlossers, van Henoch-Metatron via de Wijsheid en de Logos tot Melchizedek-Michael" ([181])laat zien. Er bestond dus een groot aantal joodse voorstellingswerelden waarin "bemiddelende figuren [...] van God werden onderscheiden en toch nauw met hem verbonden waren"([182]).([183])

In zekere zin bevestigt Boyarin met zijn narratief-anamnetische voorstelling het traditionele christelijke idee van een oudtestamentisch belofte- en nieuwtestamentisch vervullingsschema van een Messias/Christus-voorstelling in Jezus van Nazareth. Boyarin laat echter zien dat dit schema niet absoluut kan worden gesteld, aangezien Jezus zelf op verschillende plaatsen duidelijk herinnert dat de meeste joden destijds deze opvatting van Jezus als goddelijke Messias niet deelden (en ook vandaag de dag nog steeds niet willen delen). De stellingen van Boyarin zijn niet per se 'nieuw'.([184]) In tegenstelling tot veel joodse onderzoekers vertegenwoordigt Boyarin echter benaderingen van een vroege 'hoge christologie', waardoor deze als vrij gewaagde uitspraken worden beschouwd in de huidige joods-christelijke dialoog.

De bevindingen van Boyarin vormen een verdere basis voor een antisemitisme-gevoelige christologie – en scherpen de blik voor het herkennen van soortgelijke denkpatronen in de kerkelijke tradities: Als we de uitspraken van Boyarin over de joodse Christus vergelijken met de volgende passage uit *Nostra aetate,* nr. 4, die vaak wordt geparafraseerd en aangehaald als de eerste expliciete katholieke kerkelijke belijdenis van de joodse afkomst van Jezus, Maria, de apostelen en de eerste discipelen van Jezus, dan is de parallel opvallend:

> De Kerk houdt ook altijd de woorden van de apostel Paulus voor ogen, die over zijn stamgenoten zegt dat "hen de aanneming tot kinderen toekomt, en de heerlijkheid, en het verbond, en de wet, en de eredienst, en de beloften, en de vaderen, en dat Christus uit hen is voortgekomen naar het vlees" (Rom. 9,4-5) [...]. (NA 4)

---

180 Ibid., 60f. (met name opmerkingen).

181 HENGEL, Martin, Der Sohn Gottes: Die Entstehung der Christologie und der jüdisch-helleni sche Religionsgeschichte, Tübingen 1975, 137.

182 Ibid.

183 Zie ook: SCHÄFER, Peter, Zwei Götter im Himmel: Gottesvorstellungen in der jüdisch- schen Antike, München 2017.

184 Zie alleen: SÄNGER, Dieter (red.), Gottessohn und Menschensohn: Exegetische Studien zu zwei Paradigmen biblischer Intertextualität, Neukirchen-Vluyn 2004 (= Biblisch-theologische Studien 67); of bijvoorbeeld deel 4: Messias, in: HRUBY, Kurt, Essays over het postbijbelse jodendom en het joodse erfgoed van de vroege kerk Peter von der Osten-Sacken en Willi, Thomas (red.), Berlijn 1996 (= Arbeiten zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte 5). 267–321. – In vergelijking met de moderne theologische studies over Jezus levert Boyarin als joods-orthodox denker in wezen dezelfde argumenten met betrekking tot de christologie, maar trekt daaruit andere conclusies.

In vergelijking met Boyarins studie over de joodse Christus is NA's verwijzing naar de brief aan de Romeinen, met name de passage dat 'Christus naar het vlees' afkomstig is van de stamgenoten van Paulus, dubbel interessant. Niet alleen de mens Jezus, maar Jezus als de Christus is naar het vlees afkomstig uit Israël. Al bij Paulus vindt NA, als officieel document van de katholieke kerk, Jezus Christus in onlosmakelijke verbinding met het jodendom. Paulus behoudt hier, ondanks al zijn christocentrisme, de verbinding met de theocentrische religie van Jezus. 'Christus naar het vlees' bevat zowel een uitspraak over de jood Jezus, omdat de Messias/Christus als jood leefde, als een benadrukte messiaans-goddelijke interpretatie van Jezus. NA 4 en Boyarin herinneren er op verschillende manieren aan dat er in de veelzijdige wereld van het antieke jodendom een mogelijkheid bestond om aan te sluiten bij een joodse voorstelling: enerzijds via Paulus, die in Jezus de Christus zag, en anderzijds met de ontdekking van de vroege "hoge christologie" in de synoptische evangeliën (vgl. Boyarin). Op verschillende manieren geven Boyarins onderzoek en het citaat van Paulus in NA aan dat een joodse Christus niet pas met heidense christelijk-hellenistische filosofische premissen kon worden bedacht of dat er in hem werd geloofd. ([185])

Paulus, de enige bij ons bekende farizeeër uit de oudheid, volgens zijn eigen definitie, het ging erom te laten zien dat hij in Jezus als de Messias en Zoon van God geloofde. Boyarin laat zien hoe een dergelijk geloof in een joodse context denkbaar was, ook al hoefde men er niet noodzakelijkerwijs in te geloven.

Wat is nu de kern van Boyarins bijdragen over Jezus als joodse Christus met het oog op een antisemitisme-gevoelige christologie? Het antwoord luidt: de focus leggen op de onderlinge afhankelijkheid. Want door de onderlinge afhankelijkheid of wisselwerking worden in de confrontatie met het vroege jodendom de christologische oorsprongen zichtbaar die voor de christelijke theologie de weg banen naar een dialogische christologie. Zo wordt het joodse en christelijke geloof, hoewel geworteld in tradities, aan het gevaar van routineus denken ontrukt. Dat het christendom zijn bestaan aan het jodendom te danken heeft, wordt hierover overduidelijk. Het christelijke routineuze denken werd door de Shoah massaal in twijfel getrokken, en de resultaten van de joodse Jezusonderzoekers in de
20e eeuw brachten de theologie in verwarring, omdat de wederzijdse interactie over de

---

185 Zoals eerder vermeld, mag de gebedspraktijk in de vroegchristelijke gemeenschappen niet buiten beschouwing worden gelaten. Al vóór het Concilie van Nicea baden christenen rechtstreeks tot Jezus Christus en benadrukten zij – voordat het *Homoousios* werd gedefinieerd – dat Jezus aan de zijde van God behoort. Volgens Boyarin zijn er in de eerste en tweede eeuw na Christus bovendien getuigenissen van niet-christelijke joden die een soort tweede godheid aanbaden, of dat nu de Logos was of Sophia, Memra of Jahoel. Deze middeleeuwse of neoplatonische discussie vond plaats binnen het jodendom; christenen waren hiermee niet onbekend en konden er zelfs op voortborduren. Zie BRUCKMANN, Florian, in Ihm erkannt: Gott und Mensch. Grundzüge einer anthropologischen Christologie im Angesichte Israels, Paderborn 2014, 249, daar ook het citaat van Boyarin in voetnoot 498: "Kortom, de verticale scheiding – Jezusgelovigen tegenover degenen die niet in Jezus geloven – vormde niet de grens tussen degenen die in de logos-theologie geloofden en degenen die deze betwistten."

Joodse Jezus opnieuw begon, leidde tot een interreligieuze dialoog, waardoor de christologie na 1945 in retrospectief werd belicht. Een blik op de beginjaren van de christologie, die vóór Jezus liggen, toont de dynamiek die er was in de strijd om de vroege interpretatie van Jezus. Van de drie klassiekers van het joodse Jezusonderzoek was het waarschijnlijk David Flusser die met zijn benadering van de joodse christologie het meest verbaasde. Dat juist joods-orthodoxe onderzoekers bijdragen leveren aan een beter begrip van de christologie, zoals recentelijk Daniel Boyarin, die de joodse (oorspronkelijke) betekenissen van Godszoon en Mensenzoon benadrukt, mag verrassend zijn, aangezien het hier niet alleen gaat om bijdragen aan de historische Jezus, maar ook nadrukkelijk om de joodse traditie van de christologie. In tegenstelling tot bijvoorbeeld Adolf von Harnack gaat Boyarin niet uit van de hellenistische wortels van het christendom, maar van de Hebreeuwse wortels. Hij doet dit voornamelijk aan de hand van het evangelie van Marcus en laat zien hoe de 'Zoon van God' de 'Zoon des mensen' werd, die vandaag de dag voor christenen de Zoon van God is, en laat de christelijke transformatie van de joodse begrippen zien. Boyarin ziet de resultaten van deze transformatie door de verreikende invloed van het hellenistische denken vervolgens terug in de besluiten van de vroege kerkelijke concilies en de christologische geschillen van de 4e en 5e eeuw.

5 'Ware God en ware mens' – Chalcedon (451)

Op het Concilie van Chalcedon werd in het langdurige christologische geschil over de verhouding tussen de goddelijke en menselijke natuur in Jezus Christus een besluit genomen ten gunste van de twee-natuurlijke leer. In hoeverre en waar welke joodse of Grieks-filosofische denkwijzen op de achtergrond staan, is omstreden. De vraag wie Jezus was voor degenen die in hem geloofden en zich op zijn naam lieten dopen omdat zij daarvan hun heil verwachtten, was met het oecumenische concilie van Nicea (325) niet beantwoord. Met het lexeme "van dezelfde aard" (*homoousios)*[186] kon de verhouding tussen God-Vader en God-Zoon echter slechts gedeeltelijk worden opgehelderd.[187] Want met dit begrip waren niet alle christologische vragen beantwoord, al was het maar omdat het niet van bijbelse oorsprong was, maar een teruggrijpen op de Grieks-Hellenistische

---

186 Wij geloven […] in de ene Heer Jezus Christus, de Zoon van God, als eniggeboren uit de Vader, dat wil zeggen uit het wezen van de Vader, God uit God, Licht uit Licht, ware God uit ware God, verwekt, niet geschapen, van dezelfde wezen [homo-ousios] als de Vader, door wie alles in de hemel en op aarde is geworden, die omwille van ons mensen en omwille van onze redding is neergedaald en vlees is geworden v us en mens is geworden [...]." Concilie van Nicea (DH 125)

187 Voor een uitgebreide logos- en geestchristologische ontwikkeling van de eerste zeven eeuwen tot aan het Derde Concilie van Constantinopel (680/681), zie: DOCKTER, Cornelia (red.), Geist im Wort, proefschrift Universiteit Paderborn; Uitgeverij Ferdinand Schöningh 2020 (= Beiträge zur komparativen Theologie 32), 21–114.

filosofie. Pas het Concilie van Chalcedon (451) bracht een vergaande verduidelijking.

Daniel Boyarin is van mening dat de christologische benaderingen die vóór de geboorte van Jezus in het bijbelse jodendom aantoonbaar zijn, strikt moeten worden gescheiden van de conciliebeschikkingen die voornamelijk door heidense christenen zijn geformuleerd, te beginnen met Nicea (325) en Constantinopel (381), die volgens hem geen enkele joodse denkwijze bevatten en dus ook niet in continuïteit staan met het bijbelse getuigenis. ([188])

Deze dogma's zijn volgens Boyarin voortgekomen uit het Griekse denken en niet uit het joodse denken. Hij vermeldt het Concilie van Chalcedon (451) dan ook helemaal niet meer, omdat het joodse denken met Nicea al was verlaten. Deze opvatting van Boyarin wordt in de wetenschap echter niet onbetwist. Bovendien heeft hij zelf door zijn door hem bedachte "binitaire Israëlitische theologie" ([189])een verband gesuggereerd met de eerste twee personen van de Drie-eenheid. De katholieke dogma-historicus Josef Wohlmuth ziet bijvoorbeeld geenszins een duidelijke breuk met het joodse denken in het Concilie van Chalcedon. Daarin overheersen Griekse denkwijzen, maar hij onderzoekt ook joodse ideeën. Voor Wohlmuth ligt er veeleer een serieuze benadering van het joods-zijn van Jezus in de tweederekeningsleer die op het concilie werd geformuleerd. Met andere woorden, de joodse achtergrond van de christelijke traditie is volgens Wohlmuth niet volledig verdrongen of vergeten in de concilies. ([190])

Op het Concilie van Chalcedon werd de geloofsbelijdenis van Nicea-Constantinopel niet geherformuleerd, maar toegelicht door een theologische commentaar in zeer poëtische taal, de *Horos*:

> Wij volgen dus de heilige vaders en leren allen eensgezind: Onze Heer Jezus Christus moet worden beleden als één en dezelfde Zoon, volkomen dezelfde in zijn godheid, volkomen dezelfde in zijn menselijkheid, *waarlijk God en waarlijk mens*, met een verstandelijke ziel en een lichaam, *wezenlijk gelijk* aan de Vader in zijn goddelijkheid, *wezenlijk* gelijk aan ons in zijn menselijkheid, in alles gelijk aan ons behalve in de zonde, vóór alle tijden geboren uit de Vader in zijn goddelijkheid, in de laatste dagen voor ons en omwille van ons heil geboren uit Maria, de maagdelijke moeder van God, menselijk, één en dezelfde Christus, Zoon, Heer, Eniggeboren, *in twee naturen*, *onvermengd, onveranderd, onverdeeld en ongescheiden*, op geen enkele wijze onder opheffing van het verschil in naturen op grond van de vereniging, maar veeleer met behoud van het eigen karakter van elk van de

---

188 Geza Vermes ziet dit anders: "Door de logosterminologie van Plato en Philos van Alexandrië over te nemen, opent de auteur van de proloog van Johannes een nieuw mystiek-filosofisch perspectief dat in de komende eeuwen een diepe indruk zou achterlaten in het christelijk denken. Johannes heeft de charismatische profeet Jezus volledig onherkenbaar gemaakt door hem van de aarde naar de hemel te verheffen en uit de tijd naar de eeuwigheid. Zonder de Grieks-Romeinse kerngedachte van het vierde evangelie zou Nicea ondenkbaar zijn geweest." In: Vom Jesus der Geschichte zum Christus des Dogmas, 326.

189 BOYARIN, Die jüdischen Evangelien (De joodse evangeliën), 61.

190 Zie WOHLMUTH, Josef, Der jüdische Jesus und die Christologie des Konzils von Chalkedon, in: DANZ, Christian/EHRENSPERGER, Kathy/HOMOLKA, Walter (red.), Christologie tussen jodendom en christendom: Jezus, de jood uit Galilea, en de christelijke verlosser, Tübingen 2020 (= Dogmatik in der Moderne 30), 319–332, hier: 324.

> beide naturen en in de vereniging tot één persoon en één hypostase, niet door splitsing of scheiding in twee personen, maar één en dezelfde eniggeboren Zoon, God, Logos, Heer, Jezus Christus, zoals de profeten vanaf het begin over hem hebben onderwezen en zoals hijzelf, Jezus Christus, ons heeft onderwezen, en zoals het ons is overgeleverd in het symbool van de vaderen. [191]

Het cruciale punt van de Horos ligt in de nadere bepaling van de goddelijke en menselijke natuur in Jezus Christus. Hij is *waarlijk God en waarlijk mens* en de twee naturen in de ene persoon worden door de bijwoorden *onvermengd, onveranderlijk, onverdeeld en onscheidbaar* nader bepaald.[192] Joodse denkpatronen zijn bijvoorbeeld te herkennen in de nadruk die Wohlmuth legt op het mens-zijn van Jezus: Jezus was 'waarachtig mens', het goddelijke Logos kon dit niet verdringen.

> Chalcedon bevestigt daarom ook dat er gesproken moet worden over het joods-zijn van Jezus, voor zover dit deel uitmaakt van zijn volledige mens-zijn. [193]

Als ander punt benadrukt Wohlmuth dat de terminologie van Nicea inzake de goddelijke 'wezenlijke gelijkheid', die bedoeld was om deze tussen God de Vader en God de Zoon uit te drukken, in Chalcedon werd uitgebreid tot de menselijkheid van Jezus, waarbij het enige schriftcitaat in Horos het mens-zijn van Jezus preciseert met Hebr. 4,15 in de zin van 'in alles gelijk aan ons, behalve in de zonde'. De dubbele 'wezenlijke gelijkheid' komt Christus toe op grond van zijn tweeledige geboorte, eens 'vóór de tijd van de wereld uit de Vader geboren naar de godheid' en eens in de tijd geboren 'naar de mensheid'.([194]) De dubbele geboorte mag niet worden opgevat als een christologie met twee zonen

---

191 De Horos van Chalcedon [*cursivering* door M.S.] geciteerd naar: WOHLMUTH, Josef, Der jüdische Jesus und die Christologie des Konzils von Chalkedon, in: DANZ, Christian/EHREN-SPERGER, Kathy/HOMOLKA, Walter (red.), Christologie tussen jodendom en christendom: Jezus, de jood uit Galilea, en de christelijke verlosser, Tübingen 2020 (= Dogmatiek in de e Moderne 30), 319–332, hier: 326.

192 Het woord 'onvermengd' staat tegenover een monofysitische toe-eigening van een uitsluitend goddelijke natuur van Jezus Christus. Het woord 'onveranderlijk' benadrukt dat Jezus Christus nog steeds God is, zoals Hij was toen Hij mens werd, en dat Zijn menselijkheid niet wordt beperkt door Zijn goddelijkheid met de Logos. Het 'onafgescheiden' is een bepaling tegen de nestoriaanse scheidingschristologie, die de eenheid van de twee naturen van Jezus Christus alleen uiterlijk bepaalde. Het 'onverdeeld' komt overeen met het streven van Cyrillus van Alexandrië († 444) om de persoon van de mensgeworden Zoon van God niet 'op te splitsen', zodat er niet twee personen zouden ontstaan. Zie TÜCK, Jan-Heiner, Jesus Christus – Got-tes Heil für uns: Eine dogmatische Skizze, in: BÖHNKE, Michael/SÖDING, Thomas (red.), Jesus begegnen: Zugänge zur Christologie, Freiburg i.Br./Basel/Wien 2009 (= Theologische Module 3), 119–176, hier: 139. Zie ook: BRUCKMANN, Florian, Die Menschlichkeit Jesu als Erkenntnisgrund seiner Göttlichkeit, in: BRUCKMANN, Florian/DAUS-NER, René, Im Angesicht der Anderen. Gespräche zwischen christlicher Theologie und jüdischem Denken, FS Josef Wohlmuth, (= Studien zu Judentum und Christentum 25), Paderborn 2013, 595–617.

193 WOHLMUTH, Der jüdische Jesus und die Christologie des Konzils von Chalkedon, hier: 326.

194 De tweede geboorte door Maria, als de moeder van God, wordt overigens daarmee door het Concilie van Efeze in 431 aanvaard. Zie aldaar.

worden, want Christus is "niet door deling of scheiding in twee personen, maar één en dezelfde". Christus is één persoon in twee naturen, aldus Chalke-don.[195] De tweede geboorte uit Maria kenmerkt volgens Henrix

> Jezus onmiskenbaar als zoon van een joodse moeder, van wie hij het "vlees" aanneemt. De naam van Maria staat voor de geboorte van een joods mens en herinnert aan de concreetheid van de menswording als joods worden. [196]

Deze tweede geboorte uit Maria maakt de vleeswording en menswording mogelijk. In de tweede stelling van Seelisberg wordt juist de geboorte van Jezus uit een joodse moeder benadrukt, en dat Jezus afstamt van het geslacht van David en het volk van Israël. [197] Dit buiten beschouwing laten zou een fout zijn in de christelijke theologie, want Jezus behoort, zoals Michael Wyschogrod schrijft, "in zeer wezenlijke zin tot het volk van Israël. Hieruit volgt dat de aanwezigheid van het Joodse volk in de wereld een soort voortdurende incarnatie is en dat juist de incarnatietheologie christenen tot de joden zou moeten aantrekken." ([198]) Wohlmuth benadrukt nogmaals: zoals de God van Israël zich in tijd en geschiedenis aan zijn volk heeft geopenbaard, zo ontvangt

> [d]het onzichtbare gelaat van God (Hebreeuws *panim*) […] in het mens-zijn van Jezus een gelaat (Grieks *prósōpon*). Er is veel dat ervoor spreekt dat het in de Griekse tekst gebruikte woord *prósōpon,* dat met 'persoon' wordt vertaald, staat voor het Hebreeuwse 'panim' (= gelaat [van God]), terwijl het bijgevoegde *hypostasis* een concessie aan het Alexandrijnse denken vormt; hypostase en natuur moeten duidelijk van elkaar worden onderscheiden. In het ene gezicht van Jezus verschijnt de God-mens. ([199])

Het gezicht van Jezus wordt aangeduid met namen die allemaal kunnen worden teruggevoerd op Hebreeuwse begrippen: 'Eniggeboren Zoon, God, Lo-gos, Heer, Jezus Christus'. Wohlmuth merkt op dat Kyrios/Heer teruggaat op Adonai/Heer, wat op zijn beurt weer slechts een van de vele Hebreeuwse namen voor
"God" is.

> [Wohlmuth] wijst erop dat vooral 'God' in verband met Jezus niet in absolute zin mag worden gebruikt. Niet voor niets staat het woord in het midden van de namen die een relatie structuur hebben die zowel de geloofsbelijdenis zelf als de Horos van Chalcedon bevestigen. Daarom mag de verwijzing naar de "profeten van het begin" en naar het gezag van Jezus, dat tot uiting kwam in de nieuwtestamentische geschriften en in de geloofsbelijdenis, niet over het hoofd worden gezien. De continuïteit met de joodse oorsprong van het christendom kan nauwelijks sterker worden benadrukt. ([200])

---

195 Zie TÜCK, Jan-Heiner, Jesus Christus – Gottes Heil für uns: Eine dogmatische Skizze, in: BÖHNKE, Michael/SÖDING, Thomas (red.), Jesus begegnen: Zugänge zur Christologie, Frei burg i.Br./Basel/Wenen 2009 (= Theologische Module 3), 119–176, hier: 139.

196 HENRIX, Israël draagt de kerk, 188.

197 In paragraaf "2.2. b) De joodse moeder" in dit werk wordt ingegaan op de betekenis van Maria in de context van de joods-christelijke relatie.

198 WYSCHOGROD, Michael, Inkarnation aus jüdischer Sicht, in: EvTh 55/1 (1995), 13–28, hier: 27f [DOI: 10.14315/evth-1995-0104].

199 WOHLMUTH, Der jüdische Jesus und die Christologie des Konzils von Chalkedon, 327.

200 Ibid., 328.

Wohlmuth hecht in het algemeen het grootste belang aan het feit dat Chalcedon niet de opzegging van alle joodse verwijzingen in de christologie betekent. Naast de genoemde punten moet in dit verband ook het 'onvermengde' (ἀσυγχύτως) karakter van de goddelijke en menselijke natuur in Jezus van Nazareth worden benadrukt. Op een andere plaats legt Wohlmuth het paradoxale verschil en de eenheid van de menselijke en goddelijke natuur in Jezus nader uit. Daarbij mag eenheid niet worden opgevat als identiteit.

> Hoe radicaler het mens-zijn wordt gedacht, hoe minder het met het goddelijke mag worden geïdentificeerd, en hoe radicaler het goddelijke van Jezus wordt verkondigd, hoe minder het met het menselijke mag worden gelijkgesteld. Tegelijkertijd moeten beide met elkaar in verband blijven staan, zodat het gelaat van Jezus behouden blijft. [201]

De eenheid van de goddelijke en menselijke natuur moet worden opgevat als een eenheid in relatie. Erwin Dirscherl spreekt in dit verband van "een directe relatie die gekenmerkt wordt door een blijvend verschil. Directheid is een relatiebegrip dat een alteriteit veronderstelt".[202]De twee naturen van Jezus zijn niet met elkaar versmolten, maar vormen een eenheid. Deze chalcedonische "onvermengbaarheid" van de twee naturen noemt Wohlmuth de "joodse angel in de christologie"([203] .Deze "onvermengbaarheid" dankt de chalcedonische christologie aan het jodendom zelf, aldus Wohlmuth:

> De joodse Jezus is dan niet gewoon een 'historische Jezus' zonder theologische implicaties, maar de Jezus van Nazareth zoals hij uit de joodse bronnen wordt begrepen in zijn specifieke relatie tot God. […] Als de vroegchristelijke christologie dus probeert de goddelijkheid en menselijkheid van Jezus in evenwicht te houden en beide in geen geval met elkaar te vermengen, dan creëert dit ook in de joods-christelijke dialoog een draagkrachtiger basis om het nieuwere joodse Jezusonderzoek in de christelijke theologie te integreren ([204].

Dat Josef Wohlmuth joodse denkpatronen in Chalcedon aanwijst en daarbij als katholiek dogmaticus verwijst naar het joodse Jezusonderzoek om dit theologisch te integreren, lijkt methodisch op de joodse stemmen die de joodse wortels van de christologie (Flusser/Boyarin) aanwijzen of oproepen om het joods-zijn van Jezus in de incarnatie (Lapide/Levine/Wyschogrod) mee te denken. Hieruit blijkt dat een dialoog iets procesmatigs heeft en onderlinge afhankelijkheid creëert. Want de confrontatie met de joodse religie, de joodse cultuur, het joodse

---

201 WOHLMUTH, Josef, Herausgeforderte Christologie, in: DERS. (Hg.), Levinas – eine Herausfor derung für die christliche Theologie, Paderborn 1998, 215–229, hier: 218.

202 DIRSCHERL, Erwin, Die Herausforderung für eine Christologie im Angesicht von Jesu Juden-tum: Das theozentrische Beten und Fragen Jesu als bleibende Herausforderung des christ-lichen Glaubens an den einen Gott, in: DANZ, Christian/EHRENSPERGER, Kathy/HOMOLKA, Walter (Hgg.), Christologie tussen jodendom en christendom: Jezus, de jood uit Galilea, en de christelijke verlosser, Tübingen 2020 (= Dogmatik in der Moderne 30), 209–227, hier: 218.

203 WOHLMUTH, Josef, Die Tora spricht die Sprache der Menschen. Theologische essays en meditaties over de relatie tussen jodendom en christendom, Paderborn 2002, 182.

204 IDEM, Der jüdische Jesus und die Christologie des Konzils von Chalkedon, 331.

Joodse filosofie, Joodse ethiek, Joodse kunst enz. bepalen en veranderen de eigen christelijke houding, in de eerste plaats ten opzichte van het jodendom, maar ook ten opzichte van het eigen christendom. De interactie met het joodse maakt een kritische christelijke zelfperceptie mogelijk ten opzichte van antijoodse tendensen buiten en binnen de kerken en hun theologieën. De joodse sporen die Josef Wohlmuth in Chalcedon vindt, vindt hij ook vanwege de onderlinge afhankelijkheid met het joodse, concreet door het joodse denken, zoals hij dat bij Emmanuel Levinas tegenkomt. ([205])Met het oog op het theologisch onderzoek naar antisemitisme hanteert Wohlmuth een systematisch-theologische of dogmatische benadering van het historische criterium.
'Joods zijn van Jezus' als een logische bijdrage aan een beeld van Christus dat het joods zijn van Jezus integreert. Een dialogische christologie begint met joodse perspectieven en standpunten, zoals Wohlmuth concreet aantoont. De intellectuele instemming met het dogma gaat daarbij gepaard met een openheid voor joods onderzoek naar Jezus, waarvan Wohlmuth nadrukkelijk eist dat het in de theologie wordt geïntegreerd.

6 De joodse identiteit van Jezus in het christelijk geloofsbelijdenis – ontwerp voor een dialogische christologie

In de voorgaande hoofdstukken werd een weg gewezen om het joodse Jezusonderzoek in de 20e eeuw, maar ook punctuele uitspraken uit de eeuwen daarvoor, te integreren in de christologische reflectie. Daarbij werd het dubbele doel van het theologisch onderzoek naar antisemitisme nagestreefd: enerzijds is het een blijvende taak van elke theologie na Auschwitz om zich ten volle bewust te blijven van het eigen antijudaïsme dat de kerken en theologieën hebben voortgebracht, om anderzijds tegen deze achtergrond een vernieuwde en verbeterde christologie te ontwikkelen.

In de inleiding werden daarom verschillende varianten van het christelijke antijudaïsme en de niet-joodse Jezusbeelden problematisch gemaakt, die deels, maar niet uitsluitend, door kerken en theologie mede zijn veroorzaakt. [206]

---

205 WOHLMUTH, Josef (red.), Emmanuel Levinas – eine Herausforderung für die christliche -Theologie, Paderborn 1998.

206 Dit zijn 1.) de antijoodse receptie van de paulinische antithese tussen geest en vlees, 2.) de antisemitische christelijke interpretatie van de twee testamenten, zoals bijvoorbeeld in de bijbelhermeneutiek van Maarten Luther, 3.) het begin van de ideologische scheiding tussen joodse verwijzingen en de Jezus uit het Nieuwe Testament, die eerst individueel (bijvoorbeeld bij Fichte, Renan, Schopenhauer en Wagner) en later in institutionele vorm in het Eisenachse 'Entjudungsinstitut' (1939-1945) op een abstruse manier werd uitgevoerd, of 4.) de lasterlijke, collectieve 'godsmordbeschuldiging' tegen het jodendom, die door Melito van Sardes rond

Het joodse Jezusonderzoek wist zich in het tijdperk van de emancipatie te ontdoen van antijoodse herinneringen en ervaringen door het christendom. Het onderzoek naar de figuur Jezus vond plaats zonder de ballast van christelijk antijudaïsme enerzijds en zonder de in de eigen geloofstradities overgeleverde negatieve beelden van Jezus anderzijds (deel II).

Vanaf het begin was deze studie zo opgezet dat door de dubbele perceptie van de jood Jezus een joodse visie zich kan onderscheiden van een christelijke, maar dat beide in een dialoog met elkaar worden geplaatst: Joods, omdat het leven van Jezus en de denkpatronen die zich na zijn dood onder zijn volgelingen hebben ontwikkeld, in de eerste plaats moeten worden gezien als een uitdrukking van het Palestijnse/Galileïsche jodendom van zijn tijd. Joods ook in die zin dat Jezus vandaag de dag in de overheersende opvatting noch de joodse Messias, noch Gods Zoon (in de zin van de triniteitstheologie) is, en christelijk in die zin dat niet alleen een historische Jezus, maar ook Christus (deel III) in zijn joods-zijn wordt begrepen, zonder daarbij een jodenmissionaire of substitutietheologische christologie na te streven. Vanuit christelijk oogpunt ging het erom het christelijk geloof in een onderlinge afhankelijkheid met joodse Jezusbeelden te brengen en zo de joodse identiteit van Jezus te benaderen. Deze benadering komt uiteindelijk overeen met de oproep van joodse wetenschappers die een incarnatietheologie eisen waarin rekening wordt gehouden met de joodse identiteit van Jezus. Vanuit christelijk-systematisch oogpunt wordt in aansluiting op Joseph Wohlmuths interpretatie van de Chalcedonense geloofsbelijdenis aangetoond hoe een dergelijk interpretatiekader kan worden uitgewerkt. De leemtes in de systematische theologie, die in het verleden een ingangspoort voor antisemitisme vormden, kunnen zo worden opgevuld. Het reflectieproces dat dit werk grotendeels door middel van joodse perspectieven op Jezus doorloopt, is een voortzetting van de (christelijke) verwerking van het verleden die na de Shoah is ingezet en die de urgentieconferentie ter bestrijding van antisemitisme in 1947 aan de orde stelde in de Seelisberg-thesen, waarmee deze dissertatie begon. (Deel I)

In deze slotbeschouwing wordt de onderzoeksvraag in beknopte vorm beantwoord. . Deze gaat uit van de tweede Seelisberg-stelling, die expliciet herinnert aan het joodse karakter van Jezus, en vraagt in hoeverre het joodse Jezusonderzoek in het kader van de christologie in aanmerking is genomen of kan worden genomen, en hoe het joodse karakter van Jezus daarmee bijdraagt aan de ontwikkeling van een nieuwe christologie die vrij is van antijoodse vooroordelen en antisemitische denkpatronen.

Theologie en kerk stonden aanvankelijk niet centraal in de Seelisberg-conferentie. Ze werden door de meerderheid, met enig voorbehoud, gezien als een middel om antisemitisme effectief te bestrijden. De ambivalente relatie tussen kerk en jodendom leidde er ook toe dat controverses ter plaatse

---

170 n.Chr. tijdens het paasfeest werden gepredikt, maar zich nog steeds in een steeds seculierder wordende context kunnen handhaven, zoals bleek uit de schending van de Weense tentoonstelling *Gegen das Vergessen (Tegen het vergeten)* in 2019, waar de religieuze beschuldiging op perfide wijze tegen de portretten van overlevenden van de Shoah werd gericht met de vergelijking "1 Jezus = 6.000.000 Joden".

die echter snel konden worden opgelost door bemiddelende persoonlijkheden. Al in Seelisberg kwamen de daar aangenomen *tien stellingen* centraal te staan in de conferentie en brachten uiteindelijk het eigenlijke internationale succes. De stellingen waren gericht op een vernieuwing van de christelijke leer en theologie door een onbevooroordeelde relatie met het jodendom. Deze herziening omvatte een nieuw perspectief op Jezus. Deze verandering van perspectief begon in de joods-christelijke dialoog, waarin expliciet werd herinnerd aan zijn joodse afkomst in de tweede stelling van Seelisberg:

> Het moet worden benadrukt dat Jezus werd geboren uit een joodse moeder uit het geslacht van David en het volk Israël, en dat zijn eeuwige liefde en vergeving zijn eigen volk en de hele wereld omvatten. [207]

Deze tweede stelling gaat uit van de historische Jezus, die echter niet identiek is aan de dogmatische Christus, en richt zich in een uitgesproken christelijke bewoordingen tot de christelijke gelovigen en daarmee tot hun respectieve beeld van Christus. Het is veelzeggend dat deze en de andere Seelisberg-stellingen gebaseerd zijn op Jules Isaac en in essentie al zijn opgenomen in zijn in 1946 voltooide boek *Jésus et Israël*[208] . Door zijn indrukwekkende persoonlijkheid heeft Isaac (naast zijn werk) in belangrijke mate bijgedragen aan het succes en de resultaten van Seelisberg. Hij bevorderde zelf de ontvangst van *de tien stellingen* door een privé-audiëntie bij paus Johannes XXIII in juni 1960 in Rome. Nog in hetzelfde jaar gaf de paus opdracht tot het *Decretum de Iudaeis*, waaruit uiteindelijk de verklaring *Nostra aetate* voortkwam. Het is dus de verdienste van Jules Isaac, een historicus van joodse afkomst, dat hij de christelijke conferentiedeelnemers erop heeft gewezen dat het joods-zijn van Jezus überhaupt in aanmerking moest worden genomen. In de tweede stelling werd een joodse Jezus niet gescheiden van het kerkelijke beeld van Christus, maar juist daarmee in verband gebracht. In Seelisberg vond daarmee die belangrijke perspectiefwisseling plaats die de systematische theologie tot dan toe, ondanks de beschikbare resultaten van het historisch-kritische Jezusonderzoek, niet had kunnen bewerkstelligen. Zij kon deze niet overnemen omdat zij vreesde dat de Christus van het geloof in de historische Jezus zou kunnen verdwijnen. ([209]) Een discours over de

---

207 INTERNATIONAAL RAAD VAN CHRISTENEN EN JODEN (uitg.), Der Antisemitismus, 37.

208 ISAAC, Jules, Jésus et Israël, Parijs 1948.

209 Hiervan moeten pogingen van bijbelwetenschappers worden onderscheiden om de discrepantie tussen een historische Jezus en de dogmatische Christus van de kerk te overbruggen, zoals in het boek *L'Evangile de Jésus-Christ* (Parijs 1928), dat in 1946 in het Duits verscheen door Marie-Joseph Lagrange OP (1855-1938), die in 1890 de *École biblique et archéologique française de Jérusalem* oprichtte. Aan de dogmatische kant kan Joseph Kleutgen SJ (1811-1883) worden genoemd als 'prototypische' tegenstander van de historische kritiek. Zijn meer dan 2000 pagina's tellende werk "Die Theologie der Vorzeit" (3 delen, Münster 1853-1860, 2e druk, 5 delen, 1867-1874), dat in de neuscholastieke traditie staat, probeert niet de vraag naar de jood Jezus in het dogmatische denken te integreren. Zijn bronnen voor de interpretatie van Christus zijn de patristiek en de scholastiek. Norbert Reck schrijft hierover: "De uitverkiezing

De joodse identiteit van Jezus vond vanwege een afwijzende houding van de systematische theologie geen ingang in de christologie (deel III, hoofdstuk 2.1). Door de verschrikkingen van de Shoah stonden kerkelijke vertegenwoordigers en theologen in Seelisberg eindelijk open voor een joods-christelijke verstandhouding op ooghoogte. Het doel was het bestrijden van antisemitisme in het naoorlogse Europa. Was het kerkelijke Christusbeeld vóór de Shoah ambivalent ten opzichte van de joodse identiteit van Jezus of ten opzichte van het jodendom, in de tweede Seelisberg-stelling stond nu de jood Jezus centraal. Daarmee werd een van de belangrijkste inzichten van het joodse Jezusonderzoek voor het christelijke Jezusbeeld serieus genomen (zie de 'Samenvatting: Jezus in het jodendom' in deel II, hoofdstuk 3). Het zou kerken en theologen vandaag de dag nog steeds tot nadenken moeten stemmen dat er aan joodse zijde, ondanks collectieve herinneringen aan anti-joodse sentimenten en deels persoonlijke antisemitische ervaringen – Isaac verloor zijn vrouw en dochter in een concentratiekamp – toch een positieve verandering van perspectief ten aanzien van Jezus tot stand kwam.

Jules Isaac kende uit zijn onderzoek zowel de historisch-theologische ontstaansgeschiedenis en geschiedenis van het antisemitisme als het destijds belangrijkste werk van de moderne Jezusonderzoek Joseph Klausner (1874-1958). In Seelisberg bracht hij een 'leer van respect' als tegenhanger van de kerkelijk-theologische 'leer van minachting', die hij aan de hand van eenvoudige stellingen, maar met verstrekkende gevolgen, in de joods-christelijke verstandhouding introduceerde. Het benadrukken van Jezus' joodse afkomst in de tweede Seelisberg-stelling door zijn joodse moeder, die vooral in de katholieke vroomheid een onmiskenbare rol speelt, en Maria als het ware aan te voeren als garant voor het joodse karakter van Jezus, was vanuit joods oogpunt geenszins vanzelfsprekend. De Mariaverering werd soms ten koste van het jodendom beoefend, zoals bijvoorbeeld bleek uit de architectonische vervanging van synagogen en joodse leerhuizen door Mariakerken in de middeleeuwen (deel I , hoofdstuk 2 .2.b). Zowel Isaac als Schalom Ben-Chorin en David Flusser lieten zich door de Shoah en het christelijke antijudaïsme, dat ook in de geschiedenis van de Mariaverering tot uiting komt, niet weerhouden om vanuit joodse perspectieven een waardering voor Maria te ontwikkelen die overeenkwam met de traditionele verering van de moeder in het jodendom.

De vraag in hoeverre het
Joods Jezusonderzoek in de christologie in aanmerking werd genomen, kan achteraf verschillend worden beantwoord, afhankelijk van of de nadruk ligt op de systematische of eerder op de nieuwtestamentische discipline en de daaruit voortvloeiende pastorale-praktische en leerstellige receptie. Allereerst moet de aandacht worden gericht op de pastorale-praktische en leerstellige receptie, die veel te danken heeft aan de resultaten van het exegetisch onderzoek. De leerstellige receptie van een joodse Jezus, zoals die na Seelisberg begon, strookt daarbij niet met de

---

van de joodse identiteit zou een theologie naar Kleutgens voorbeeld intellectueel onmogelijk hebben gemaakt. Daarom werd deze identiteit niet alleen genegeerd, maar *moest* ze ook worden verzwegen. RECK, Der Jude Jesus und die Zukunft des Christentums, met name 79-82, hier: 81.

systematische theologische discussie. Het kerkelijk leergezag ging hier vooraf aan de systematische ontplooiing, met name door het pauselijke engagement van Johannes XXIII en Johannes Paulus II.

De receptie en de invloed van de Seelisberg-stellingen en de grote persoonlijke inzet van Jules Isaac hebben ertoe bijgedragen dat het joodse karakter van Jezus ook door kerkelijke kringen verder werd benadrukt voor het christelijk geloof. Het feit dat de concilievorming *Nostra aetate 4* het joodse karakter van Jezus heeft opgenomen en zelfs sprak over "Christus naar het vlees" (Rom 9,4-5) als jood, getuigt van een bewustzijnsverandering binnen de kerk. De vernieuwde relatie tussen de katholieke kerk en het jodendom bereikte twintig jaar na de Shoah met dit vierde deel van *Nostra aetate* een hoogtepunt in de joods-christelijke verstandhouding in de kerkgeschiedenis, waarvan de verdere ontwikkelingen ook tot uiting komen in positieve joodse verklaringen over de katholieke kerk (deel I, hoofdstuk 4). Op pastoraal-praktisch niveau werd het joods-zijn van Jezus ook bevorderd door leerstellige impulsen van de katholieke kerk en in het bijzonder door paus Johannes Paulus II zelf. Als basis voor deze benadrukking van het joods-zijn van Jezus was zowel vanuit pastoraal als leerstellig oogpunt richtinggevend dat vanaf het midden van de 20e eeuw het besef dat Jezus joods was, in de exegese van het Nieuwe Testament bijna volledig was doorgebroken (deel III, hoofdstuk 3).[210] De laatste grote stap in de receptie, die direct aansloot op de Seelisberg-stellingen van de Internationale Raad van Christenen en Joden, volgde in de twaalf Berlijnse stellingen van 2009, die spreken van Jezus' "fundamentele identiteit als Jood"[211] (deel I, hoofdstuk 4).

Als we kijken naar de systematisch-theologische ontwikkeling van de christologie, zien we dat

blijkt: hoewel ze hun oorsprong vinden in de bijbelse teksten en op zich niet antijoods zijn, ontstaan er door de overheersing van hellenistische denkbeelden leemtes die hebben geleid tot een a-joods karakter en vervolgens tot potentieel antijudaïsme.

De integratie van een joodse Jezus in de christologie is een hermeneutische sleutel die het christelijk geloof kan beschermen tegen potentieel antijudaïsme. Met de Verlichting vond er weliswaar al een eerste christelijk-joodse ommekeer plaats in de perceptie van het joods-zijn van Jezus, omdat het tot dan toe identieke beeld van Jezus en Christus in de kerken methodologisch van elkaar begon los te komen, maar hieruit volgde dat de twee disciplines exegese en systematische theologie zich met betrekking tot hun interpretaties van Jezus terugtrokken op hun eigen methoden en opvattingen (deel III, hoofdstuk 2.1). Onderzoek en standpunten van de

---

210 Zie VAHRENHORST, Martin, "Nicht Neues zu lehren, ist mein Beruf..." (Het is mijn beroep om niets nieuws te leren...): Jezus in het licht van de wetenschap van het jodendom, in: HASSELHOFF, Görge K. (red.), Die Entdeckung des Christen-tums in der Wissenschaft des Judentums, Berlijn/New York 2010 (= Studia Judaica 54), 101–136, hier: 103.

211 Internationale Raad van Christenen en Joden, Tijd voor een nieuwe verbintenis – De twaalf stellingen van Berlijn: Een oproep aan christelijke en joodse gemeenschappen over de hele wereld, in: Konrad-Adenauer-Stiftung (uitg.), Tijd voor een nieuwe verbintenis: christelijk-joodse dialoog 70 jaar na het begin van de oorlog en de Shoah, Sankt Augustin/Berlijn 2009, 15–23, hier: 17.

andere disciplines werden nauwelijks in aanmerking genomen. Binnen de christologie als onderdeel van de systematische vakdiscipline werden de resultaten van het historisch-kritische Jezusonderzoek van christelijke oorsprong tot aan de Shoah zelden opgenomen, om nog maar te zwijgen van het joodse Jezusonderzoek. Daarbij werd over het hoofd gezien dat juist het joodse Jezusonderzoek, in tegenstelling tot het christelijke, erin geslaagd was de Nazarener in zijn blijvende verbondenheid met het jodendom positief te zien (deel II, hoofdstuk 2-3).

De brug tussen de historisch-kritische exegese en de systematische theologie werd pas na 1945 gebouwd. De bouwstenen hiervoor zijn te vinden in het joodse Jezusonderzoek, dat in tegenstelling tot de christelijke exegese geen anti-joodse interpretatietraditie kent of nastreeft en zowel de joodse als de christelijke benadering om het joodse karakter van Jezus in de incarnatietheologie te integreren, volgt. De vraag in hoeverre het joodse Jezusonderzoek nu academisch-wetenschappelijk is opgenomen in het kader van een 'christologie vanuit joods perspectief' ([212])kan niet eenduidig worden beantwoord. Zo toonden Bonhoeffer en Barth (deel III, hoofdstuk 2.2) al eerste reflectieve pogingen in christologische opmerkingen over het joods-zijn van Jezus, maar in wezen begon in de systematische theologie pas na 1945 een diepgaande discussie over de joodse Jezus, en ook dat verliep slechts traag. Hoe w e l exegeten van de westerse kerken vanaf het midden van de 20e eeuw bijna overal erkenden dat Jezus Joods was, is er tot op heden geen algemene positionering van het joodse karakter van Jezus binnen de systematische theologie. Het lijkt bijna revolutionair wanneer de joodse Jezusonderzoeker David Flusser, die geen discussie zocht met de historisch-kritische Jezusonderzoekers en zelf filologisch-historisch en literatuurkritisch werkte, als jood christologische thema's oppakte. Zo wees hij bijvoorbeeld op de joodse oorsprong van het idee van de pre-existentie en het idee van verzoening in de christologie (deel II, hoofdstuk 2. e–f). De joods-orthodoxe godsdienstfilosoof Daniel Boyarin volgt Flusser en wijst op zijn manier op de joodse oorsprong van de christologie. Hij spreekt zelfs van een joodse Christus om te benadrukken dat het in de context van die tijd, ten tijde van de Tweede Tempel in Jeruzalem, mogelijk was om als joods mens in een goddelijke Messias te geloven (deel III, hoofdstuk 4). Juist het joodse Jezusonderzoek biedt veel aanknopingspunten voor systematisch-theologische reflectie. Afgezien van enkele christelijk-systematische benaderingen kan in de theologie echter niet worden gesteld dat Jezus' joodse identiteit binnen de christologie onomstreden is. In de regel benadrukken christologieën het mens-zijn van Jezus als mens-zijn pur sang en houden zij geen rekening met zijn joods-zijn. Vanuit wetenschappelijk-kritisch oogpunt moet echter op zijn minst worden vastgesteld dat reeds het academische dispuut tussen de christelijke theologie en het begin van het joodse Jezusonderzoek een tekortkoming in de historische

---

212 Formulering overgenomen uit: MENKE, Karl-Heinz, Jezus Christus: herhaling of bestemming van de heilsgeschiedenis van Israël? Twee basisvormen van christologie vanuit joods perspectief, in: HOPING, Helmut/TÜCK, Jan-Heiner (red.), Streitfall Christologie: Ver-gewisserungen nach der Shoah, Freiburg i. Br./Basel/Wenen 2005 (= QD 214), 125–158.

Onderzoek maakte zichtbaar wat tot dan toe algemeen ontbrak, namelijk het besef dat uit het feit dat Jezus niet alleen als Jood werd geboren, maar ook als Jood leefde en stierf, consequenties voor de theologie moesten worden getrokken. Pas met het daaropvolgende bewustwordingsproces werd het überhaupt mogelijk om een christologische reflectie over de betekenis van het jood-zijn van Jezus in de christologie systematisch voort te zetten, een proces dat ook door dit werk wordt bevorderd. Verrassend genoeg vond de katholieke discussie tot op heden, afgezien van enkele pogingen, voornamelijk in de protestantse theologie, niet plaats in de systematische theologie, maar in de leerstellige en pastorale context (deel III, hoofdstuk 3).

Terwijl de Verlichting dus het keerpunt betekende voor de historische Jezus, die aan joodse en christelijke zijde in de exegese als jood werd (her)ontdekt, luidde Seelisberg een nieuwe ommekeer in, die nog niet is voltooid. Uitgaande van de tweede stelling van Seelisberg zouden zowel de protestantse als de katholieke theologie een gemeenschappelijk ankerpunt hebben gehad voor een systematisch-theologische discussie over het jood-zijn. De reflectie over de christologische betekenis van het joods-zijn van Jezus in de theologie kwam daar echter slechts aarzelend op gang. Ze kon beginnen omdat ze de erkenning van de historische Jezus als jood als voorwaarde had. In tegenstelling tot in de exegese werd de door Seelisberg ingezette ommekeer in de systematisch-theologische reflectie slechts zelden gevolgd. De vraag rijst wanneer de systematische theologie zal volgen. Dat Jezus' joods-zijn in de 21e eeuw steeds meer centraal komt te staan in systematische overwegingen, wijst op inspanningen in die richting. Dit gebeurt niet in de laatste plaats omdat christologische herzieningen ook in het kader van de joods-christelijke dialoog (opnieuw) worden geëist door joodse zijde ([213]). Of een joodse ommekeer in de christologie zal slagen en of het joodse karakter van Jezus christologisch als een constitutief onderdeel van zijn mens-zijn zal worden beschouwd, zal de toekomst uitwijzen.

Het klassieke joodse Jezusonderzoek in de 20e eeuw (Klausner, Ben-Chorin, Flusser), die in het Duitstalige gebied veel weerklank vond, opende in ieder geval voor de christelijke theologieën de weg om na het keerpunt van de Shoah verder te leren van hun interpretaties van Jezus. In de eerste plaats geldt het inzicht dat de joodse identiteit van Jezus nooit meer concurrerend en triomfantelijk tegenover het jodendom mag staan, maar samen met joodse gesprekspartners op een waarderingvolle manier tot bloei moet komen en gewaardeerd moet worden. Dit geldt ook voor een christologie vanuit joods perspectief. De joodse interpretaties van Jezus blijven dus een brede en deels onbekende leerplaats voor de christelijke theologie en exegese. Daarbij vormen de joodse stemmen een kritische instantie voor de exegetische

213 Zie alleen: HOMOLKA, Walter/STRIET, Magnus, Christologie auf dem Prüfstand: Jesus der Jude – Christus der Erlöser, Freiburg i. Br./Basel/Wenen 2019; DANZ, Christian/EHRENSPERGER, Kathy/HOMOLKA, Walter (red.), Christologie tussen jodendom en christendom: Jezus, de jood uit Galilea, en de christelijke verlosser, Tübingen 2020 (= Dogmatik in der Moderne 30).

sche en theologische kennisvorming.[214] Joodse onderzoekers begrepen en begrijpen het anders dan hun christelijke collega's, namelijk 'het debat over Jezus nieuw leven inblazen en het nieuwe kleuren en aspecten geven' [215]. Daarom is de wederzijdse uitwisseling wetenschappelijk en voor de eigen religieuze identiteitsvorming verrijkend. Zo luidde het joodse Jezusonderzoek het einde in van de reductie van het jodendom tot een negatief projectievlak voor de persoon van Christus. Het benadrukte bijvoorbeeld dat er geen homogene groep farizeeën bestond en toonde daarmee aan dat Jezus niet tegen deze groep kan worden uitgespeeld. Daar kwam nog bij dat in het beeld van de Farizeeën in de nieuwtestamentische teksten latere religieus-historische afbakenings- en profileringprocessen van het zich vestigende rabbijnse jodendom en het christendom tot uiting kwamen. Het besef dat Jezus een aan de Thora trouwe jood was, verbiedt het om het jodendom als "wettenreligie" tegen het christendom als "genade-religie" uit te spelen. In de treffende woorden van Christoph Schwöbel is het

> Een van de meest opvallende kenmerken van het joodse Jezusonderzoek is dat het erin geslaagd is om de figuur van Jezus los te maken uit de geschiedenis van de christelijke jodenhaat en hem niet langer te zien als een exponent van het andere, maar als een vertegenwoordiger van het eigen[216].

Omgekeerd betekent dit dat de christelijke kerken en theologieën door het joodse Jezusonderzoek Jezus zonder hun eigen antijudaïstische ballast opnieuw kunnen ontdekken.

De joodse Jezus-onderzoek levert met zijn werk over het joods-zijn van Jezus een bijdrage aan een dialogische christologie. Deze is voortgekomen uit erkenning van de inzichten van anderen – het joodse Jezus-onderzoek – zonder daarbij het christelijke standpunt en de christelijke identiteit op te geven. Laten we slechts twee punten uit deze dialogische christologie benadrukken: de verankerde historische relevantie van de christologie en de daarmee samenhangende integratie van het mens-zijn van Jezus als Jood.

Met de historische verankering van de christologie wordt een tweeledigheid bedoeld: door de historische vaststelling van Jezus' joods-zijn was het voor joden niet langer mogelijk om hem te zien als een identiteitsbepalend vijandbeeld tegenover het christendom. De andere en vreemde Jezus werd hun 'broeder' en omgekeerd kon Jezus vanuit christelijk oogpunt niet langer worden beschouwd als de tegenpool van het jodendom, aangezien zijn joodse identiteit onbetwistbaar was. Het beeld van Jezus

---

214 Zie HENRIX, Christus im Spiegel, 75.

215 Dat is het oordeel van de katholieke judaïst en theoloog Clemens Thoma (1932–2011). Of dit in detail klopt, valt te betwijfelen, maar zijn duidelijke onbehagen over het langdurige gebrek aan betekenis van het joods-zijn van Jezus in de theologie en de kerk is begrijpelijk. men: THOMA, Das Messiasprojekt, 268.

216 SCHWÖBEL, Christoph, Jüdische Jesusforschung und die Aufgaben der Christologie – ein Gesprächsbeitrag, in: DANZ, Christian/EHRENSPERGER, Kathy/HOMOLKA, Walter (red.), Christologie tussen jodendom en christendom: Jezus, de jood uit Galilea, en de christelijke verlosser, Tübingen 2020 (= Dogmatik in der Moderne 30), 271–290, hier: 272.

Hoewel er een onderscheid moet worden gemaakt tussen het joodse en het christelijke perspectief, zijn deze niet van elkaar te scheiden, aangezien beide in de eerste plaats verwijzen naar de verschillende nieuwtestamentische beelden van Jezus. In een christologie vanuit joods perspectief moet het joods-zijn in het mens-zijn van Jezus dus integraal worden meegenomen om zijn joodse identiteit vanuit het beeld van Christus sterker te benadrukken, waarin ook de nabijheid van Christus tot het jodendom tot uiting komt. Niet het joodse bestaan van Jezus speelde een rol als springplank naar de wereld van het christologische denken, maar de menswording van het Woord van God. De Logos is echter *concreet* geïncarneerd, daarom moet de relatie van de historische Jezus met Israël noodzakelijkerwijs worden meegenomen in de menswording. De historische vaststelling van het joodse karakter van Jezus voorkomt dat de Christusgebeurtenis wordt ontdaan van zijn historische context. Hierdoor worden ook gnostische tendensen uit de christologie uitgesloten, aangezien er in de christologische reflectie altijd een concrete Jezus van Nazareth wordt meegenomen. Ook vanuit de incarnatietheologie is de historische verbondenheid onontbeerlijk om niet los te komen van haar fundament, de menswording van God in de wereld. Joodse onderzoekers, zoals Pinchas Lapide en Amy Jill Levine, zien juist in de incarnatie een legitieme plaats voor een christologie vanuit joods perspectief, waarin Jezus' joodsheid in herinnering wordt gebracht.

Het mens-zijn van Jezus, dat wil zeggen Jezus' menselijkheid in de wereld, omvat ook zijn joods-zijn. Vanuit joods perspectief werd de nadruk gelegd op de ethiek en leer van Jezus, en christologisch gezien moet hier (in de woorden van Christoph Schwöbel) rekening worden gehouden met Jezus' 'pro-existente' leven, dat hij put uit zijn nabijheid tot de God van Israël, uit zijn relatie tot God. Anders dreigt het doel van een christologie die de mens in zijn kwetsbaarheid en feilbaarheid verlossing (genezing) belooft, verkeerd begrepen te worden.

Het joodse Jezusonderzoek ontvouwt in zijn benadering een menselijke visie op Jezus die niet zonder het jodendom kan, en dit zou ook christologisch moeten gelden. Het benadrukt duidelijk dat het joods-zijn een wezenlijk onderdeel is van het mens-zijn van Jezus. Dit nadrukkelijk weergegeven historisch feit moest christologisch meer worden overwogen en toegankelijk worden gemaakt voor christenen in hun geloof in Jezus Christus. Hier zij herinnerd aan de woorden van de katholieke exegeet Franz Mußner (1916-2016), die de christologische geloofsformule van het Concilie van Chalcedon aanvulde: "Jezus Christus 'vere deus – vere homo' moet met betrekking tot de Jood Jezus en zijn joods-zijn worden aangevuld, namelijk als volgt: Jezus Christus 'vere deus – vere homo judaeus'!"([217]) De korte bespreking van Joseph Wohlmuth van de stellingen van Daniel Boyarin (deel III, hoofdstuk 4) moest daarbij aantonen dat er naast het ene brandpunt

---

217 MUßNER, Franz, Der »Jude« Jesus (1971), in: MUßNER, Franz, Jesus von Nazareth im Umfeld Israels und der Urkirche: Gesammelte Aufsätze Theobald, Michael (red.), Tübingen 2019 (= Wetenschappelijke onderzoeken naar het Nieuwe Testament 111), 89–97, hier: 97. Mußner toont aan de hand van tien zinnen vanuit exegetisch oogpunt het joodse karakter van Jezus: "De God van Jezus is de God van Israël; de Bijbel van Israël is ook de Bijbel van Jezus; Jezus roept de mens radicaal op zich onder de wil van God te stellen; Jezus vertegenwoordigt het bijbelse scheppingsidee; Jezus vertegenwoordigt het oude idee van plaatsvervanging en verzoening; Jezus vertegenwoordigt het verbondsgedachte; Jezus is een uitgesproken vertegenwoordiger van de 'armenvroomheid'; Jezus komt op voor een betere gerechtigheid; Jezus is de aankondiger van Gods toekomst; Jezus is vertegenwoordiger van de emuna." Ibid., 96.

de ellips van Chalcedon, het 'ware mens-zijn', zoals ook Franz Mußner spreekt over *de* 'vere homo judaeus', waarbij het joods-zijn een integraal onderdeel is. Het evenwicht bewaren tussen 'het ware mens-zijn en god-zijn' betekent ook het evenwicht bewaren met het joods-zijn in het mens-zijn van Jezus en dit niet te benadrukken of te vergeten, maar het te beschouwen als een constitutief onderdeel van het mens-zijn van Jezus en dus ook in het kader van de christologie.

Het lijkt bijna paradoxaal dat christenen, bij de theologische focus op de verlossende kracht van het kruis, weliswaar de verrezen Christus in de gekruisigde kunnen herkennen, maar meestal nog niet zijn joods-zijn opmerken wanneer ze naar Jezus Christus kijken. Blijkt in een dergelijk geval dat op praktisch-religieus niveau het joodse karakter van Jezus in het christelijk geloof ontbreekt? Moeten christologieën niet zo worden opgezet dat in het aangezicht van de gekruisigde zijn joodse karakter wordt herkend?

De polyperspectiviteit die de joodse Jezusbeelden door het joods-zijn van Jezus openen, kan niet alleen een leerplaats voor de systematiek zijn, maar vormt ook een oriëntatiepunt in de verhouding tussen het nieuwtestamentische en het kerkelijk-dogmatisch gevormde Christusbeeld. Daarbij is duidelijk geworden dat bij de vorming van een christelijke identiteit, die ontstaat door een persoonlijke band met Jezus Christus, absoluut geen sprake hoeft te zijn van een devaluatie of contrast tussen Jezus en het jodendom, die in welke vorm dan ook antijoods zou zijn.

In het joodse Jezusonderzoek ligt een anker dat de christelijke theologie op zelfkritische wijze aanspoort om de vraag naar de verhouding tussen het eigen Christusbeeld en de joodse Jezus te onderzoeken. In dit proces is het nuttig om het evangelie en Jezus niet alleen door de bril van de christelijke dogmatiek te lezen, maar op de manier waarop bijvoorbeeld Leo Baeck dat deed, die in 1938 het Nieuwe Testament las als *een document van de joodse geloofsgeschiedenis*. Zonder het Nieuwe Testament te lezen, kan Jezus, maar ook de door het christendom gevormde cultuur, niet worden begrepen, ook niet in haar relatie tot het jodendom. Samenvattend kan worden gesteld dat de voorstelling van Jezus in het jodendom een hermeneutiek ondersteunt voor deze aanvullende lezing van de jood Jezus Christus in het Nieuwe Testament. Door de christelijke confrontatie met het joodse ontstaat een vruchtbare uitwisseling, die echter niet monologisch, maar dialogisch, dus in wisselwerking plaatsvindt.

De dialogische christologie gaat in gesprek met de ander en laat hem aan het woord. Een geslaagde dialoog wordt gekenmerkt door openheid. In een dialoog stel ik mezelf bloot aan een open toekomst die zich tussen de ander en mij zal voltrekken [218]. Een christologie die luistert naar het joodse onderzoek naar Jezus kan niet langer voorbijgaan aan het blijvende joodse karakter van Christus.

Een dialogische christologie moet niet worden opgevat als een aparte christologie, maar ontstaat juist in de dialoog met het jodendom en vormt een kritisch principe dat binnen elke christologie moet worden toegepast om geen ruimte te laten voor antijoodse leemtes. Dit kritische moment moet in aanmerking worden genomen

---

218 CASPER, Bernhard, Art. Dialog, Dialogik: I. Philosophisch, in: LThK 3 (^{3} 2006), 191f.

dat Jezus historisch gezien Jood was, zonder zijn joods-zijn christologisch te verheffen (deel III, hoofdstuk 3).

Aan het einde van het werk worden stappen aangegeven die een christologie die in het heden relevant wil zijn, moet nemen – tegen de achtergrond van het huidige Jezusonderzoek en het bijbelse openbaringsgetuigenis. Daarop volgt een stelling die aangeeft in welke richting een antisemitisme-gevoelige christologie zich kan ontwikkelen.

Stap 1: De waardering van Jezus' joodse afkomst moet leiden tot een blijvende erkenning van het jodendom. Het joodse Jezusonderzoek toont Jezus in zijn blijvende joodsheid, van het begin tot het einde van zijn leven. Door rekening te houden met dit niet-christelijke perspectief, wordt juist door de joodse gesprekspartners gewaarborgd dat er geen antijudaïstische/antisemitische implicaties in de christologie kunnen ontstaan wanneer Christus wordt begrepen vanuit de mens Jezus van Nazareth, die jood was. De uitdrukkelijke christelijke erkenning van Jezus' joods-zijn omvat daarbij de blijvende waardigheid van het jodendom, waar Jezus zelf uit voortkomt, en de blijvende waarde van Israël, dat door het onherroepelijke verbond met God blijft bestaan. Deze houding strekt zich niet alleen uit tot het jodendom van Jezus, maar blijft ook gelden voor het hedendaagse en toekomstige jodendom. Zij vormt het benadrukte uitgangspunt voor de joods-christelijke dialoog. Het gaat hier om een inclusieve denkstructuur die het joods-zijn van Jezus Christus serieus neemt en daarin ook het jodendom zelf waardeert. Jezus werd niet als mens geboren in een willekeurig volk, maar in het door God uitverkoren volk Israël, op een bepaald moment en op een bepaalde plaats. De eerste stap richt zich dus op het mens-zijn van Jezus als Jood – Jezus werd mens, volledig mens in het volk waarmee God een bijzondere relatie is aangegaan.

Stap 2: God openbaarde zich in Jezus als een Jood. Het Joods-zijn van Jezus moet in de incarnatietheologie in aanmerking worden genomen. Een ontoereikende interpretatie zou daarentegen zijn om het Joods worden te beperken tot zijn 'afkomst' of 'afkomst' uit Israël te beperken, zonder rekening te houden met Jezus' joods-zijn/zijn joodse identiteit als iets blijvends. Dit moet worden meegenomen vanaf het begin van zijn leven, via zijn werk en lijden tot aan zijn dood en – nu gaat de stap verder dan de beelden van het joodse Jezusonderzoek – zijn opstanding. De tweede stap opent de blik op Jezus als de Christus, als het vleesgeworden Woord van God in de joodse mens.

Stelling: Christus als de tweede goddelijke persoon kan na de opstanding alleen worden begrepen als iemand die de joodse identiteit van Jezus omvat. Hieruit vloeien de volgende consequenties voort: als Jezus volgens Chalcedon ware mens en ware God is, dan moet het mens-zijn van Jezus noodzakelijkerwijs worden gedefinieerd als joods-zijn. Het blijft nog te onderzoeken en verder uit te zoeken welke gevolgen dit heeft voor het begrip van *de communicatio idiomatum*[219], dat wil zeggen de wederzijdse bepaling

219 De 'idiomencommunicatie' gaat er, eenvoudig gezegd, van uit dat er een wederzijdse mededeling is van de eigenschappen (lat. *idioma*) van de twee naturen in de

verhouding tussen het mens- en god-zijn van Jezus. Als Jezus consequent in zijn joods-zijn wordt begrepen, blijft ook het begrip van de goddelijke logos en de drie-eenheid niet onaangetast.

Dat een werk met de titel *Jezus Christus en zijn joods-zijn* uiteindelijk ook vragen over de triniteitstheologie oproept, ligt in de aard van de zaak. Belangrijk is de uiteenzetting van een dialogische christologie, dat wil zeggen een reflectie met joodse onderzoekers over de betekenis van het joods-zijn van Jezus voor de christologie en hoe vragen over de incarnatie op ooghoogte met het jodendom kunnen worden gevoerd om een antisemitismevrije christologie te creëren.

Dit werk heeft tot doel te laten zien hoe door de integratie van het joodse Jezusonderzoek in het kader van de incarnatie een antisemitismevrije christologie kan ontstaan – op basis van het evangelie, Jezus Christus en zijn joods-zijn. Christologie mag geen valse zekerheid veinzen, zij moet dialogisch zijn. Want elke christologie leeft van relatie en uitwisseling. Als de kerk de dialoog met het jodendom opgeeft, geeft ze zichzelf op, omdat ze vergeet wie ze is, waar ze vandaan komt en hoe ze in de toekomst wil zijn.

---

son Christi. Zie MÜLLER, Gerhard Ludwig, Art. Idiomenkommunikation, in: LThK 5 (^{3} 2006), 403–406.

Bijlage

De tien stellingen van Seelisberg (1947)

1. Het moet benadrukt worden dat één en dezelfde God via het Oude en het Nieuwe Testament tot ons allen spreekt.
2. Het moet worden benadrukt dat Jezus werd geboren uit een Joodse moeder uit het geslacht van David en het volk van Israël, en dat zijn eeuwige liefde en vergeving zijn eigen volk en de hele wereld omvat.
3. Het moet worden benadrukt dat de eerste discipelen, de apostelen en de eerste martelaren Joden waren.
4. Het moet worden benadrukt dat het hoogste gebod voor het christendom, de liefde voor God en de naaste, al in het Oude Testament werd verkondigd, door Jezus werd bevestigd en voor zowel christenen als joden even bindend is, en wel in alle menselijke relaties en zonder enige uitzondering.
5. Het moet worden vermeden dat het bijbelse en postbijbelse jodendom wordt gekleineerd om daarmee het christendom te verheffen.
6. Het moet worden vermeden om het woord "Joden" in de exclusieve betekenis van "vijanden van Jezus" te gebruiken, of ook de woorden "de vijanden van Jezus" om daarmee het hele joodse volk aan te duiden.
7. Het moet worden vermeden om het lijdensverhaal zo weer te geven alsof alle joden of alleen de joden belast zijn met de haat tegen Jezus. In werkelijkheid waren het niet alle joden die de dood van Jezus eisten. Niet alleen de joden zijn hiervoor verantwoordelijk, want het kruis dat ons allen redt, openbaart ons dat Christus voor al onze zonden is gestorven. Alle christelijke ouders en leraren moeten zich bewust zijn van de zware verantwoordelijkheid die zij op zich nemen wanneer zij het lijdensverhaal op een oppervlakkige manier weergeven. Daardoor lopen zij het risico, bewust of onbewust, een afkeer bij hun kinderen of toehoorders te zaaien. Om psychologische redenen kan in een eenvoudig gemoed, dat bewogen wordt door hartstochtelijke liefde en medeleven met de gekruisigde Verlosser, de natuurlijke afkeer van de vervolgers van Jezus gemakkelijk omslaan in een ongedifferentieerde haat tegen alle joden van alle tijden, ook tegen die van onze tijd.
8. Het moet worden vermeden dat de vervloeking in de Heilige Schrift of de schreeuw van een uitzinnige menigte: "Zijn bloed kome over ons en onze kinderen" wordt behandeld zonder eraan te herinneren dat deze schreeuw de woorden van onze Heer niet kan opwegen: "Vader, vergeef het hun, want zij weten niet wat zij doen", woorden die oneindig veel meer gewicht hebben.

9. Er moet worden vermeden dat de goddeloze mening wordt aangewakkerd dat het Joodse volk verworpen en vervloekt is en voor eeuwig tot lijden is veroordeeld.
10. Er moet worden vermeden dat het feit dat de eerste leden van de kerk joden waren, onvermeld blijft. [1]

1 INTERNATIONALE RAAD VAN CHRISTENEN EN JODEN (uitg.), Het antisemitisme: resultaten van een internationale conferentie van christenen en joden (Seelisberg, Zwitserland, 1947), Genève 1947, 37f. – Zie ook de Franse en Engelse versies: CONSEIL INTERNATIONAL DES CHRÉTIENS ET DES JUIFS (ED.), L'antisémitisme. Résultats d'une conférence internationale de chrétiens et juifs (Seelisberg, Suisse 1947), in: https://www.ajcf.fr/5-aout-1947-Les-Dix-Points-de-Seelisberg.html#tab_1 (geraadpleegd op 10.7.2024); INTERNATIONAL COUNCIL OF CHRISTIANS AND JEWS (ED.), Reports and recommendations of the International Conference on Anti-Semitism (Seelisberg, 1947), Genève 1947, 14–16, in: https://www.ajcf.fr/IMG/pdf/Seelisberg. pdf (geraadpleegd op: 10.7.2024). Naast de officiële Engelse ICCJ-versie bestaat er een Britse versie, omdat de aartsbisschop van Canterbury en de CCJ in 1947 niet met alle formuleringen akkoord gingen, zoals te lezen is in voetnoot 87 "Historische achtergrond". Britse versie, in: https://www.jcrelations.net/statements/statement/an-address-to-the-churches-seelisberg-switzerland-1947.html (geraadpleegd op 10-7-2024).

Lijst met afkortingen

Rabbijnse benamingen en transliteratie van het Hebreeuws

b	Babylonische Talmoed
m	Mishna
p	Palestijnse Talmoed
t	Tosefta

Een voorvoegsel 'm', 't', 'b' of 'p' verwijst naar de overeenkomstige rabbijnse tekst, gevolgd door de naam van de traktaten in afkortingen, bijvoorbeeld bSan voor de traktaten Sanhedrin uit de Babylonische Talmoed.

Afkortingen van de gebruikte traktaten uit de Misjna, Tosefta en Talmoedim[1] Av Avot

Av	Avot
BB	Bava Batra
Ber	Berakhot
BQ	Bava Qamma
Git	Gittin
Hag	Ḥagiga
Ned	Nedarim
San/Sanh*	Sanhedrin
Shab	Shabbat
Sot/Sota*	Sota
Taan	Taʿanit
Yom/Joma*	Yoma/Joma*

De citaten zijn in principe afkomstig uit de uitgave van GOLDSCHMIDT, Lazarus, Der Babylonische Talmud (1930–1936), herdruk: Frankfurt a. M. 1980–1981.

De transliteratie van het Hebreeuws, indien niet rechtstreeks overgenomen in een citaat, is uitgevoerd volgens DIN 31636.

---

1 De namen van de traktaten zijn afgekort volgens: STEMBERGER, Günter, Einleitung in Talmud und Midrasch, München [9] 2011, 405.

* Afkortingen die deels in oudere bronnen worden gebruikt, zijn overgenomen uit: STEMBERGER, Günther, Einleitung in Talmud und Midrasch, München [8] 1992.

Instellingen en organisaties in deel I

ETH	Eidgenössische Technische Hochschule (Zwitserland)
CJA	Christelijk-Joodse Werkgroep (Zwitserland, opgericht in 1946) CCJ Raad van Christenen en Joden (Groot-Brittannië, opgericht in 1942) HWJ Hogeschool voor Joodse Wetenschappen (Berlijn, 1872–1942) ICCJ Internationale Raad van Christenen en Joden (ontstaan als wereldwijd forum in Oxford in 1946, maar pas officieel opgericht in 1974)
NCCJ	National Conference of Christians and Jews (VS, opgericht in 1927/28)
ÖRK	Oecumenische Raad van Kerken (Genève, ontstaan in 1937/38, officieel opgericht in 1948)
UNESCO	United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (Parijs, opgericht in 1945)
UNO	Organisatie van de Verenigde Naties (hoofdkwartier in New York, opgericht in 1945)

Tijdschriften, encyclopedieën, reeksen en documenten

De afkortingen volgen: SCHWERTNER, Siegfried, Internationaal afkortingenregister voor theologie en aanverwante gebieden, Berlijn [3] 2016 (ook online).

BBKL	Biografisch-bibliografisch kerkelijk lexicon, BAUTZ, Friedrich Wilhelm/BAUTZ, Traugott (uitgevers), tot nu toe 43 delen, Hamm resp. Herzberg 1975 e.v. (ook online).
DHA	Düsseldorfer Heine-Ausgabe, Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke von Heinrich Heine (in samenwerking met het Heinrich-Heine-Institut), WINDFUHR, Manfred (uitg.). 16 delen, Hamburg 1973–1997 (ook online).
DH	DENZINGER, Heinrich, Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Compendium van geloofsbelijdenissen en kerkelijke leerbeslissingen, verbeterd, uitgebreid, in het Duits vertaald door HÜNERMANN, Peter (uitg.) in samenwerking met Helmut Hoping, Freiburg i. Br. [45] 2017.
DV	Dei Verbum, Dogmatische constitutie over de goddelijke openbaring van het Tweede Vaticaans Concilie (18-11-1965).
EBR	Encyclopedia of the Bible and Its Reception, FUREY, Constance M./ LEMON, Joel Marcus/MATZ, Brian/ RÖMER, Thomas/ SCHRÖTER, Jens/WALFISH, Barry Dov/ZIOLKOWSKI, Eric (red.), tot nu toe 22 delen, Berlijn 2009 e.v.
EJ	Encyclopaedia Judaica, ed. ROTH, Cecil/WIGODER, Geoffrey, 16 delen, Jeruzalem 1971/1972.

EJ[2]	Encyclopaedia Judaica. 2nd editie, red. GALE, Thomson 22 delen, Detroit 2007 (ook online en veel artikelen ongewijzigd overgenomen uit EJ 1972).
EJGK	Encyclopedie van de Joodse geschiedenis en cultuur, DINER, Dan (red.), in opdracht van de Saksische Academie van Wetenschappen te Leipzig, 7 delen, Stuttgart 2011–2017 (ook online).
EJCRO	Encyclopedia of Jewish-Christian Relations Online, HOMOLKA, Walter (inactief sinds mei 2022)/KAMPLING, Rainer/LEVINE, Amy-Jill/MARK-SCHIES, Christoph/SCHÄFER, Peter/ THURNER, Martin (red.), 2019 ff.
EvTh	Evangelische Theologie 1 (1934) e.v.
FrRu	Freiburger Rundbrief, tijdschrift voor christelijk-joodse ontmoetingen, Freiburg i. Br. 1953–2016 (daarvoor: RFF, Rundbrief zur Förderung der Freundschaft zwischen dem alten und dem neuen Gottesvolk im Geis-te der beiden Testamente, Freiburg i. Br. 1,1948/49–6/20,1953; na 2016: ZfBeg, tijdschrift voor christelijk-joodse ontmoetingen in context, Freiburg i. Br. 2017ff.).
HdA	Handbuch des Antisemitismus, Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart (Handboek antisemitisme, jodenhaat in geschiedenis en heden), BENZ, Wolfgang (red.), bewerkt door Brigitte Mihok in samenwerking met Werner Bergmann, Rainer Kampling, Juliane Wetzel en Ulrich Wyrwa, 8 delen, Berlijn 2008–2015 (ook online).
HSL	Historisch Lexicon van Zwitserland, Stichting Historisch Lexicon van Zwitserland (uitg.), elk 13 delen in het Duits, Frans en Italiaans, sinds 2016 twee delen in het Reto-Romaans (ook online).
HWPh	Historisch woordenboek van de filosofie, RITTER, Joachim/GRÜN-DER, Karlfried/GABRIEL, Gottfried (red.), 12 delen, Bazel 1971–2007 (ook online).
JJS	Journal of Jewish Studies 1 (1948) e.v.
JLH	Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 1 (1955) e.v. KuI Kirche und Israel 1 (1986) e.v.
LdR	Lexikon der Religionen. Phänomene – Geschichte – Ideen, WALDEN-FELS, Hans (red.), Freiburg 1921.
LThK3	Lexicon voor theologie en kerk, KASPER, Walter (red.), 11 delen, Freiburg i. Br./Basel/Wenen [3] 1993–2001 (speciale uitgave 32006).
NA	Nostra aetate, Verklaring over de houding van de Kerk ten opzichte van de niet-christelijke godsdiensten tijdens het Tweede Vaticaans Concilie, 28-10-1965.
PZB	Protocollen bij de Bijbel 1 (1992) e.v.
QD	Questiones disputatae, opgericht door RAHNER, Karl en SCHLIER, Heinrich, FRIES, Heinrich (1985–1994)/SCHNACKENBURG, Rudolf (1985–1996)/HÜNERMANN, Peter (1994–2019)/SÖDING, Thomas (sinds 1996)/RAHNER, Johanna (sinds 2009) (uitg.), Freiburg i. Br. 1958 e.v.
RGG4	Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, BETZ, Hans Dieter, e.a. (red.), 9 delen, Tübingen [4] 1998–2007 (ook online).
SCJR	Studies in Christian-Jewish Relations 1 (2005) ff.

SKZ	Schweizerische Kirchenzeitung: vakblad voor theologie en pastoraat 1 (1832) e.v.
ThWNT	Theologisch woordenboek voor het Nieuwe Testament, KITTEL, Gerhard/ FRIEDRICH, Gerhard (red.), 11 delen, Stuttgart 1933–1975 (nieuwe uitgave: Darmstadt 2019, ongewijzigde herdruk van de oorspronkelijke uitgave).
TRE	Theologische Realenzyklopädie, MÜLLER, Gerhard e.a. (red.), 36 delen, Berlijn 1976–2004 (ook online).

Literatuurlijst

Bijbeluitgave

Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Gesamtausgabe, in opdracht van de Duitse Bisschoppenconferentie, de Oostenrijkse Bisschoppenconferentie, de Zwitserse Bisschoppenconferentie e.a., volledig herziene en bewerkte uitgave, Katholische Bibelanstalt, Stuttgart 2016.

Wanneer andere bijbelvertalingen zijn gebruikt, is dit aangegeven.

Hulpmiddelen

BibelWorks voor Windows. Versie 8.0, Norfolk 2009.

http://www.bibleserver.com/ (geraadpleegd op 14-6-2022).

https://bibeltext.com/ (geraadpleegd op 14-6-2022).

Digitale collecties van het archief en de centrale bibliotheek van de Evangelische Landeskirche in Württemberg, Kirchenkampfschriften Eisenach, in: http://elk-wue.gbv.de/sammlungen/sammlungsliste/ (geraadpleegd op 22-11-2021).

DWDS – Digitaal woordenboek van de Duitse taal. Het woordinformatiesysteem voor de Duitse taal in heden en verleden, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften (uitg.), URL: https://www.dwds.de/, (geraadpleegd op 14-6-2022).

Literatuur

ADAM, Karl, Jesus Christus, Augsburg [4] 1935.

ADAM, Karl, Jesus der Christus und wir Deutsche (deel 1), in: Wissenschaft und Weisheit 10 (1943), 73–103.

AHRENS, Jehoschua, Samen tegen antisemitisme – De conferentie van Seelisberg (1947) revisited: Het ontstaan van de institutionele joods-christelijke dialoog in Zwitserland en op het Europese vasteland, Berlijn/Münster (= Forum Christen und Juden 19).

AHRENS, Jehoshua, De wil van onze Vader in de hemel doen: over de context, het ontstaan en de ontvangst van de verklaring van orthodoxe rabbijnen en een korte blik op de toekomst van de dialoog, in: AHRENS, Jehoshua e.a. (red.), Naar een partnerschap tussen joden en christenen: De verklaring van orthodoxe rabbijnen over het christendom, Berlijn 2017, 53–79.

AHRENS, Jehoshua, De conferentie van Seelisberg (1947), in: SKZ 185/19 (2017), 232 e.v. ALTERMATT, Urs, Het coördinatensysteem van het katholieke antisemitisme in Zwitserland 1918,

in: MATTIOLI, Aram (red.), Antisemitismus in der Schweiz 1848–1960, Zürich 1998, 465–500. Archief van de Oostenrijkse Centrale Bibliotheek voor Natuurkunde, collectie betreffende de «Internationale Emer-

in Seelisberg 1947: nalatenschap van Hans Thirring,

C35–2983, Lijst van leden, in: https://phaidra.univie.ac.at/detail_object/o:135792 (geraadpleegd op 12-1-2022).

ARNHOLD, Oliver, Art. Botschaft Gottes (1940), in: HdA 6 (2013), 77–79.

ARNHOLD, Oliver, art. Die Entjudung des religiösen Lebens (Walter Grundmann, 1939), in: HdA 6 (2013), 174f.

ARNHOLD, Oliver, art. Großer Gott wir loben dich, in: HdA 6 (2013), 245–247.

ARNHOLD, Oliver, "Entjudung" von Theologie und Kirche: Das Eisenacher "Institut zur Erfor-schung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben" 1939–1945, Leipzig 2020 (= Christentum und Zeitgeschichte 6).

ARNOLD, Rafael, Inleiding van de uitgever, in: MODENA, Leon, Jüdische Riten, Sitten und Gebräuche (Joodse riten, gebruiken en gewoonten): uitgegeven, vertaald en becommentarieerd door Rafael Arnold, Wiesbaden 2007, 9–45.

ASCHKENASY, Friedrich T., Auf Gottes Wegen, Leipzig 1928.

ASMUSSEN, Hans, Maria die Mutter Gottes, Stuttgart ^{2} 1951.

ASSMANN, Aleida, Der lange Schatten der Vergangenheit: Erinnerungskultur und Geschichtspolitik (De lange schaduw van het verleden: herinneringscultuur en geschiedpolitiek), München 2006.

Babylonische Talmoed, manuscript München Codex Hebraicus 95, Parijs 1342, in: http://www.seforimonline.org/babylonian-talmud-manuscript-munich-codex-hebraicus-95/ (geraadpleegd op 11-11-2019).

BAECK, Leo, Harnack's Vorlesungen über das Wesen des Christenthums, in: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 45/2 (1901), 97–120.

BAECK, Leo, Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte, Berlijn 1938 (= Bücherei des Schocken-Verlages 87).

BALTHASAR, Hans Urs von, Einsame Zwiesprache: Martin Buber und das Christentum, Einsiedeln/Freiburg ^{2} 1993.

BARBU, Daniel/DEUTSCH, Yaacov (red.), Toledot Yeshu in Context: The Jewish »Life of Jesus« in Ancient, Medieval, and Modern History, Tübingen 2020 (= Texts and studies in ancient Judaism = Texte und Studien zum Antiken Judentum 182).

BARNETT, Victoria, Seelisberg: An Appreciation, in: SCJR 2/2 (2008), 54–57 [DOI: 10.6017/ scjr.v2i2.1422].

BARTH, Karl, Dogmatik im Grundriss im Anschluss an das apostolische Glaubensbekenntnis, München 1947.

BARTH, Karl, Kirchliche Dogmatik. Bd. VI/1, Zollikon 1953.

BARUA, Arati/GERHARD, Michael/KOSSLER, Matthias (red.), Understanding Schopenhauer through the prism of Indian culture: Philosophy, religion, and Sanskrit literature, Berlijn/ Boston 2013.

BARUCH, Bernard, Lie Hints He May Enter Atomic Control Dispute, in: Toledo Blade 111 (9.10.1946), in: https://news.google.com/newspapers?id=AgokAAAAIBAJ&sjid=y_8DAAAAIBAJ&pg=5118,1400057&dq=wrong-in-his-facts&hl=en (geraadpleegd op 12-6-2022), 2.

BATTENBERG, Friedrich, Judenemanzipation im 18. und 19. Jahrhundert, Mainz 2010, in: http://www.ieg-ego.eu/battenbergf-2010-de (geraadpleegd op 29-2-2020).

BAUER, Uwe F. W., Art. Antijudaismus (AT), in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2007 (geraadpleegd op 9-9-2021).

BAUER, Thomas, Die Vereindeutigung der Welt: Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt, Ditzingen 2018.

BAUMSTARK, Anton, Das Gesetz der Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit, in: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft Bd. 7 (1927), 1–23.

BAYER, Axel, Art. Morgenländisches Schisma, in: LThK 7 (^{3} 2006), 470–474.

BEA, Augustin (red.), Die Kirche und das jüdische Volk, Freiburg i. Br./Basel/Wenen 1966. BECKER, Michael, Wunder und Wundertäter im frührabbinischen Judentum: Studien zum Phänomen en zijn overlevering in de context van magie en demonisme, Tübingen 2002 (= Wetenschappelijke onderzoeken naar het Nieuwe Testament. R. 2 144).

BEN-AMOZEG, Eliyahu, Em la-Mikra [Matrix of Scriptures], Leghorn 1862–65.

BENAMOZEGH, Elijah, Joodse en christelijke ethiek: met een kritiek op het mohammedanisme, vertaald uit het Frans (1867), San Francisco 1873.

BENAMOZEGH, Elijah/LURIA, Maxwell/IDEL, Moshe (red.), Elijah Benamozegh: Israel and Humani-ty, vertaald, bewerkt en met een inleiding door Maxwell Luria. Voorwoord en appendix over 'Kabbalah in Elijah Benamozegh's gedachtegoed' door Moshe Idel, New York 1995.

BEN-CHORIN, Schalom, Die Christus-Frage an den Juden: lezing gehouden in de Newman School of Mission 'Thabor' in Jeruzalem voor een kring van christelijke theologen, op 17 oktober 1940. Herhaald op 16 januari 1941 voor een joods publiek, Jeruzalem 1941 (= Niru Nir Heft 2).

BEN-CHORIN, Schalom, Aus Tiefen rufe ich: Bijbelse gedichten, Hamburg-Bergstedt 1966. BEN-CHORIN, Schalom, Das Judentum der Gegenwart, Meitingen/Freising 1970.

BEN-CHORIN, Schalom, Jezus in het jodendom, Wuppertal 1970 (= Schriftenreihe für christlich-jüdi-sche Begegnung Bd. 4).

BEN-CHORIN, Schalom, Antijüdische Elemente im Neuen Testament (Antijoodse elementen in het Nieuwe Testament), in: EvTh 40/2 (1980), 203–214 [DOI: 10.14315/evth-1980–0204].

BEN-CHORIN, Schalom, Theologia Judaica: Gesammelte Aufsätze, deel 1, Tübingen 1982.

BEN-CHORIN, Schalom, Omdat we broeders zijn: over de christelijk-joodse dialoog vandaag, Gerlingen 1988.

BEN-CHORIN, Schalom, Jeugd aan de Isar, Gütersloh 2001 (= Werken/Schalom Ben-Chorin. Uitgegeven en ingeleid door Verena Lenzen in samenwerking met Avital Ben-Chorin; deel 1).

BEN-CHORIN, Schalom, Ik woon in Jeruzalem: Een bekentenis aan geschiedenis en heden, Gütersloh 2003 (= Werken/Schalom Ben-Chorin. Uitgegeven en ingeleid door Verena Lenzen in samenwerking met Avital Ben-Chorin; deel 2).

BEN-CHORIN, Schalom, Zwiesprache mit Martin Buber, Gütersloh 2004 (= Werke/Schalom Ben-Chorin. Uitgegeven en ingeleid door Verena Lenzen, met medewerking van Avital Ben-Chorin; deel 3).

BEN-CHORIN, Schalom, Bruder Jesus: Der Nazarener in jüdischer Sicht, Gütersloh 2005 (= Werke/ Schalom Ben-Chorin. Uitgegeven en ingeleid door Verena Lenzen, met medewerking van Avital Ben-Chorin; deel 4).

BEN-CHORIN, Schalom, moeder Mirjam: Maria in joods perspectief, Gütersloh 2006 (= Werken/Shalom Ben-Chorin. Uitgegeven en ingeleid door Verena Lenzen in samenwerking met Avital Ben-Chorin, deel 6).

BEN-CHORIN, Schalom, Voorwoord, in: KOCH, Hans-Gerhard/ZIMMERMANN, Hans Dieter (red.), Max Brod, Der Meister: Roman, Met een voorwoord van Schalom Ben-Chorin, Göttingen 2015, 7–13.

BEN-CHORIN, Schalom, Ausgewählte Werke (Uitgelezen werken), uitgegeven door Verena Lenzen, Darmstadt 2019.

BENKE, Christoph, In de voetsporen van Jezus: geschiedenis van de christelijke spiritualiteit, Freiburg 2018.

BENÖHR-LAQUEUR, Susanne, Pius XII. und die Deportation der Juden Roms, in: https://www.ha galil.com/2019/12/pius-xii/ (25-12-2019, geraadpleegd op 28-1-2022).

BERGMANN, Juda, Art. Toledot Jeschu, in: Jüdisches Lexikon 4 (1930), 973–974.

BERGMANN, Werner, art. Handbuch der Judenfrage (Theodor Fritsch, 1887), in: HdA 7 (2013), 257–262.

BERNHARDT, Reinhold, Monotheismus und Trinität. Gotteslehre im Kontext der Religionstheologie, Zürich 2023.

BERNHARDT, Reinhold, Zur theologischen Bedeutung des Judeseins Jesu, in: DANZ, Christian/ EHRENSPERGER, Kathy/HOMOLKA, Walter (red.), Christologie tussen jodendom en christendom: Jezus, de jood uit Galilea, en de christelijke verlosser, Tübingen 2020 (= Dogmatik in der Moderne 30), 355–375.

BLATTER, Michael/GROEBNER, Valentin, Wilhelm Tell, Import – Export: Een held onderweg, Baden 2016.

BOCK, Martin, "Ihr aber, wer sagt ihr, daß ich sei?" (Mk 8,29): Christologische Fragestellungen im christlich-jüdischen Gespräch nach 1945, Frankfurt a. M./Berlijn 1998 (= Beiträge zur theologischen Urteilsbildung 4).

BODENHEIMER, Alfred, Langsamen Schritts in die Selbstverständlichkeit, in: LEHNARDT, Andreas (red.), Judaistik im Wandel: Ein halbes Jahrhundert Forschung und Lehre über das Judentum in Deutschland, Berlijn/Boston 2017, 25–30.

BONHOEFFER, Dietrich, Ethik, Gütersloh 1992 (= Dietrich Bonhoeffer Werke 6) [DOI: 10.14315/9783641247447].

BORUT, Jakob, Art. Grüber, Heinrich (Akte 0075), in: Lexikon der Gerechten unter den Völkern 1 (2005), 128–131.

BOSCHKI, Reinhold, Elie Wiesel: Ein Leben gegen das Vergessen, Erinnerungen eines Weggefährten, Ostfildern 2018.

BÖTTRICH, Christfried/EGO, Beate/EIßLER, Friedmann, Jezus en Maria in het jodendom, christendom en islam, Göttingen 2009.

BOUREL, Dominique, Martin Buber: Wat het betekent om mens te zijn: biografie, uit het Frans vertaald door Horst Brühmann, Gütersloh 2017.

BOYARIN, Daniel, A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity, Berkeley 1994 (= Contraversions: Critical Studies in Jewish Literature, Culture, and Society 1).

BOYARIN, Daniel, Sterven voor God: Martelaarschap en het ontstaan van het christendom en het jodendom, Stanford, Californië 1999.

BOYARIN, Daniel, Die jüdischen Evangelien = The Jewish Gospel. The Story of the Jewish Christ: Die Geschichte des jüdischen Christus, vertaald door Armin Wolf, Würzburg 2015 (Engels 2012) (= Judentum – Christentum – Islam 12).

BRASSEL-MOSER, Ruedi, Art. Leonhard Ragaz, in: HSL, https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/009059/2012–01–12/ (geraadpleegd op 17-6-2022).

BRAULIK, Georg, Wenn Gott versucht: Zur »Theodizee der Erprobung« im Alten Testament, in: Zeitschrift für Katholische Theologie (ZKTh) 141 (2019), 22–43.

BRAUN, Christina von/BRUMLIK, Micha (red.), Handbuch jüdische Studien, Keulen/Weimar/Wenen 2018 (= UTB 8712).

BRENNER, Michael, Kleine joodse geschiedenis, München [2] 2019.

BRENNER, Michael (red.), Wetenschap van het jodendom: benaderingen na de holocaust, Göttingen 2000.

BREUNING, Wilhelm, Grundzüge einer nicht antijüdischen Christologie, in: DIRSCHERL, Erwin (red.), Dogmatik im Dienst an der Versöhnung Erwin Dirscherl, Würzburg 1995 (= Bonner dogmatische Studien 21), 81–100.

BROD, Max, Heidentum, Christentum, Judentum: Ein Bekenntnisbuch, München 1921. BROD, Max, Rëubeni, Fürst der Juden: Ein Renaissanceroman, München 1925.

BROD, Max, Nawoord van de auteur, in: KOCH, Hans-Gerhard/ZIMMERMANN, Hans Dieter (red.), Max Brod, Der Meister: Roman, Met een voorwoord van Schalom Ben-Chorin, Göttingen 2015, 527–532.

BROWN, Robert McAfee, Elie Wiesel: Zeuge für die Menschheit, uit het Amerikaans vertaald door Reinhold Boschert, Freiburg i. Br. 1990.

BRUCKMANN, Florian, in Ihm erkannt: Gott und Mensch. Grundzüge einer anthropologischen Christologie im Angesichte Israels, Paderborn 2014.

BRUCKMANN, Florian, Die Menschlichkeit Jesu als Erkenntnisgrund seiner Göttlichkeit, in: BRUCK-MANN, Florian/DAUSNER, René, Im Angesicht der Anderen. Gespräche zwischen christlicher Theologie und jüdischem Denken, FS Josef Wohlmuth, (= Studien zu Judentum und Chris-tentum 25), Paderborn 2013, 595–617.

BUBER, Martin, "Offene Brief an Gerhard Kittel" (Open brief aan Gerhard Kittel), in: Theologische Blätter 12/8 (1933), 248–250. BUBER, Martin, Zwei Glaubensweisen (Twee manieren van geloven), Zürich 1950. BUBER, Martin, Schriften zum Chassidismus, München 1963 (= Werke/Martin Buber Bd. 3). BUBER, Martin, Der Jude und sein Judentum: Gesammelte Aufsätze und Reden, Gerlingen [2] 1993.

BUBER, Martin, Die Brennpunkte der jüdischen Seele, in: KUSCHEL, Karl-Josef (red.), Martin Buber Werkausgabe: Bd. 9: Schriften zum Christentum, Gütersloh 2011 (= Martin Buber Werkausgabe Band 9), 128–137.

BUBER, Martin (red.), Zwei Glaubensweisen: Met een nawoord van David Flusser, Gerlingen [2] 1994 (1950).

BUCHHOLZ, René, Falsche Wiederkehr der Religion: Zur Konjunktur des Fundamentalismus, Würzburg 2017.

CARMILLY-WEINBERGER, Moshe, One Hundred Years of the Seminary in Retrospect, in: CARMILLY-WEINBERGER, Moshe (red.), The Rabbinical Seminary of Budapest 1877–1977: A Centennial Volume, New York 1986, 3–48.

CASEY, Maurice, An Aramaic approach to Q: Sources for the Gospels of Matthew and Luke, Cambridge 2002 (= Society for New Testament Studies Monograph Series 122) [DOI: 10.1017/CBO9780511487897].

CASPER, Bernhard, Art. Dialog, Dialogik: I. Philosophisch, in: LThK 3 ([3] 2006), 191f. CHAJES, Hirsch Perez, Markus-Studien, Berlijn 1899.

CHARMET, Bruno, Bibliographie de Paul Demann nds (1912–2005), in: https://ajcf.fr/spip.php?page=imprimer&id_article=2573 (geraadpleegd op 29-1-2022).

CHILTON, Bruce, Implications and Prospects of Jewish Jesus Research: A review Essay, in: Journal of the Study of the Historical Jesus 16/1 (2018), 62–79.

COHEN, Hermann, Jüdische Schriften: Mit einer Einleitung von Franz Rosenzweig herausgegeben von Bruno Strauß, Ethische und religiöse Grundfragen, Berlijn 1924.

COHEN, Jeremy, Christ Killers: The Jews and the Passion from the Bible to the Big Screen, New York 2007.

COHEN, Jeremy, Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity, University of California Press 1999.

COHEN, Shaye J. D., The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties, Berkeley, Californië [5] 2009 (= Hellenistic Culture and Society 31).

COHN, Chaim Herman, Der Prozeß und Tod Jesu aus jüdischer Sicht, Frankfurt a. M. 1997. CONSEIL INTERNATIONAL DES CHRÉTIENS ET DES JUIFS (ED.), L'antisémitisme. Résultats d'une conféreninternationale conferentie van christenen en joden (Seelisberg, Zwitserland 1947), in: https://www.ajcf.fr/ 5-aout-1947-Les-Dix-Points-de-Seelisberg.html#tab_1 (geraadpleegd op: 10.7.2024).

CONNELLY, John, From Enemy to Brother: The Revolution in Catholic Teaching on the Jews, 1933–1965, Cambridge 2012 [DOI: 10.4159/harvard.9780674064881].

Council of Centers on Jewish-Christian Relations, Statement on a Jewish Understanding of Christians and Christianity 24 mei 2011, in: https://www.ccjr.us/dialogika-resources/docu ments-and-statements/jewish/cjcuc2011may24 (geraadpleegd op 8 april 2022).

CZERMAK, Gerhard, Christen tegen joden: geschiedenis van een vervolging, Nördlingen 1989. Dabru Emet, Een joodse verklaring over christenen en het christendom. New York Times en Baltimore Sun, 10 september 2000, in: http://www.jcrelations.net/Dabru_Emet_-_A_Jewish_State ment_on_Christians_and_Christianity.2395.0.html?L=3 (geraadpleegd op 25-1-2020).

DANZ, Christian, Grundprobleme der Christologie, Stuttgart 2013.

DANZ, Christian, Christologie als bevestiging van de joodse religie? Overwegingen over de leer van Jezus Christus in het tijdperk van religieus pluralisme, in: DANZ, Christian/EHRENSPERGER, Kathy/HOMOLKA, Walter (red.), Christologie tussen jodendom en christendom: Jezus, de jood uit Galilea, en de christelijke verlosser, Tübingen 2020 (= Dogmatik in der Moderne 30), 123–144.

DANZ, Christian/EHRENSPERGER, Kathy/HOMOLKA, Walter (red.), Christologie tussen jodendom en christendom: Jezus, de jood uit Galilea, en de christelijke verlosser, Tübingen 2020 (= Dogmatik in der Moderne 30).

DAUSNER, René, Christologie in messianischer Perspektive. Zur Bedeutung Jesu im Diskurs mit Emmanuel Levinas und Giorgio Agamben, Paderborn 2016.

DAVIDOWICZ, Klaus S., Gershom Scholem en Martin Buber, Universiteit Wenen, proefschrift 1993 Neukirchener, Neukirchen-Vluyn (= Neukirchener theologische dissertaties en habilitaties 5).

DAVIDOWICZ, Klaus Samuel, Art. Haskala, in: LThK 4 ([3] 2006), 1204.

DELITZSCH, Franz, Jezus en Hillel met betrekking tot Renan en Geiger, Erlangen [3] 1879.

De wil van onze Vader in de hemel doen. Naar een partnerschap tussen joden en christenen. Verklaring van orthodoxe rabbijnen over het christendom. 3 december 2015 = To Do the Will of Our Father in Heaven. Toward a Partnership between Jews and Christians, in: AH-RENS, Jehoshua e.a. (red.), Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen: Die Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum, Berlijn 2017, 253–258.

DESCAMPS, Marc-Alain, La vie de Marie-Magdeleine Davy, in: http://www.europsy.org/pmmdavy/davymm.html (geraadpleegd op 19-1-2022).

DEUTSCH, Yaacov, art. Jesus: Medieval Judaism, in: EBR (2017), [DOI: 10.1515/ebr.jesus]. Dialogika, Documents and Statements Council of Centers on Jewish-Christian Relations (CCJR), in: https://www.ccjr.us/dialogika-resources/documents-and-statements (geraadpleegd op 9-9-2021). De Duitse bisschoppen, Over de relatie van de kerk tot het jodendom van 28 april 1980, 1980.

DIRSCHERL, Erwin, Grundriss theologischer Anthropologie: Die Entschiedenheit des Menschen angesichts des Anderen, Regensburg 2006.

DIRSCHERL, Erwin, Das menschliche Wort Gottes und seine Präsenz in der Zeit: Reflexionen zur Grundorientierung der Kirche, Paderborn 2014 (= Studien zu Judentum und Chris-tentum 26).

DIRSCHERL, Erwin, De oorsprong van de Messias: de betekenis van Jezus' joods-zijn voor de dogmatiek, in: SÖDING, Thomas (red.), Geboren in Bethlehem?: Het Jezusboek van Benedictus XVI en de wetenschap, Freiburg i. Br. 2015, 189–207.

DIRSCHERL, Erwin, De uitdaging voor een christologie in het licht van Jezus' joods-zijn: het theocentrische bidden en vragen van Jezus als blijvende uitdaging voor het christelijk geloof in de ene God, in: DANZ, Christian/EHRENSPERGER, Kathy/HOMOLKA, Walter (red.), Christologie tussen jodendom en christendom: Jezus, de jood uit Galilea, en de christelijke verlosser, Tübingen 2020 (= Dogmatiek in de moderne tijd 30), 209–227.

DIRSCHERL, Erwin/WEIßER, Markus, Dogmatiek voor het ambt van leraar: 12 kernvragen van het geloof, Regensburg 2019.

DIRSCHERL, Erwin/TRUTWIN, Werner (red.), Redet Wahrheit – Dabru Emet Joods-christelijk gesprek over God, Messias en de Tien Geboden, Münster 2004 (= Forum Christen und Juden 4).

DOCKTER, Cornelia (red.), Geist im Wort, proefschrift Universiteit Paderborn; uitgeverij Ferdinand Schöningh 2018 (= Beiträge zur komparativen Theologie 32).

DÖRNER, Bernward, Art. Ecclesia und Synagoga (Darstellungen des Mittelalters), in: HdA 7 (2015), 85–115.

DRIEDGER HESSLEIN, Kayko, Dual Citizenship: Two-Natures Christologies and the Jewish Jesus, Bloomsbury T&T Clark, 2015.

DSCHULNIGG, Peter, Rabbinische Gleichnisse und das Neue Testament: Die Gleichnisse der PesK im Vergleich mit den Gleichnissen Jesu und dem Neuen Testament, Habilitationsschrift, Bern 1988 (= Judaica et Christiana 12).

DUNN, James D. G., Jesus, Paul, and the law: Studies in Mark and Galatians, Louisville, KY 1990. EBACH, Jürgen, Luisteren naar wat Israël gezegd is – luisteren naar wat in Israël gezegd is, in: Evangelische Theologie 62/1 (2014).

EBNER, Martin/SCHREIBER, Stefan (red.), Einleitung in das Neue Testament, Stuttgart [3] 2019 (= Kohlhammer-Studienbücher Theologie 6).

Redactie, art. Klausner, Joseph Gedaliah, in: EJ 10 (1971–1972), 1091f.

EHRLICH, Ernst Ludwig, Art. Jezus Christus: Jodendom, in: TRE 17 (1976–2004), 68–71.

EMDEN, Jacob, Megilat Sefer. The Autobiography of Rabbi Jacob Emden (1697-1176), voor het eerst volledig in het Engels vertaald door S. B. LEPERER en Rabbi M. H. WISE, Baltimore 2011.

EMDEN, Jacob, R. Jacob Emden über Christen und Christenthum weergegeven door Dr. David Hoffmann, docent aan het Rabbijns Seminarie te Berlijn, in: HOFFMANN, David (red.), Der Schul-chan Aruch: und die Rabbinen über das Verhältnis der Juden zu Andersgläubigen, Berlijn [2] 1894, 23–31.

ERICKSEN, Robert P., Theologen onder Hitler: het verbond tussen protestantse dogmatiek en nationaalsocialisme, München 1986.

ERLEMANN, Kurt, Gleichnisse: Theorie – Auslegung – Didaktik, Tübingen 2020.

FELDMAN, Deborah, Unorthodox: The Scandalous Rejection of my Hasidic Roots, New York 2012. FENSKE, Wolfgang, Wie Jesus zum »Arier« wurde: Auswirkungen der Entjudaisierung Christi im 19e en het begin van de 20e eeuw, Darmstadt 2005.

FICHTE, Johann Gottlieb, Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (1806), met een inleiding door Alwin Diemer, Hamburg 1978.

FIEBIG, Paul, Oude joodse gelijkenissen en de gelijkenissen van Jezus, Tübingen 1904.

FIEBIG, Paul, De gelijkenissen van Jezus in het licht van de rabbijnse gelijkenissen van het nieuwtestamentische tijdperk, Tübingen 1912.

FIEBIG, Paul, Rabbijnse gelijkenissen, Leipzig 1929.

FIEBIG, Paul, Neues Testament und Nationalsozialismus: 3 Univ.-Vorlesungen über Führerprin-zip, Rassenfrage, Kampf, Dresden/Leipzig 1935 (= Schriften der Deutschen Christen Heft 11).

FLUSSER, David, Eichmann en de God van de christenen, in: RFF XXIII/50/52 (1961), 66–67. FLUSSER, David, Jezus in de context van de geschiedenis, in: TOYNBEE, Arnold (red.), The Crucible of Christianity: Judaism, Hellenism and The Historical Background to the Christian Faith, Londen 1969, 225–234.

FLUSSER, David, Art. History of Christianity, in: EJ 10 (1971–1972), 1094f.

FLUSSER, David, Inwiefern kann Jesus für Juden eine Frage sein? (In hoeverre kan Jezus een vraag zijn voor joden?), in: Concilium X/10 (1974), 596–599.

FLUSSER, David, Hillels zelfbeeld en Jezus, in: FrRu XXVII (1975), 172–175.

FLUSSER, David, Thesen zur Entstehung des Christentums aus dem Judentum (Stellingen over het ontstaan van het christendom uit het jodendom), in: FrRu XXVII/ 101–104 (1975), 181–184.

FLUSSER, David, De gekruisigde en de joden, in: FrRu XXVIII/105–108 (1976), 152–157. FLUSSER, David, Opmerkingen van een jood over de christelijke theologie van het jodendom, in: THOMA, Clemens, Christliche Theologie des Judentums (Christelijke theologie van het jodendom), Aschaffenburg 1978 (= Der Christ in der Welt: Reihe 6, Das Buch der Bücher Bd. 4a, b), 6–32.

FLUSSER, David, Bemerkungen eines Juden zur christlichen Theologie, München 1984 (= Ab-handlungen zum christlich-jüdischen Dialog 16).

FLUSSER, David, Het schisma tussen jodendom en christendom, in: EvTh 40/2 (1980), 214–239 [DOI: 10.14315/evth-1980–0205].

FLUSSER, David, Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus: Das Wesen der Gleichnisse, Bern/Frankfurt a. M./Las Vegas 1981 (= Judaica et Christiana 4).

FLUSSER, David, Die letzten Tage Jesu in Jerusalem: Das Passionsgeschehen aus jüdischer Sicht, Bericht über neueste Forschungsergebnisse, Stuttgart 1982.

FLUSSER, David, Ontdekkingen in het Nieuwe Testament: Jezuswoorden en hun overlevering Martin Majer, Neukirchen-Vluyn 1987 (= Ontdekkingen in het Nieuwe Testament 1).

FLUSSER, David, Het christendom – een joodse religie, München 1990.

FLUSSER, David, Nawoord, in: BUBER, Martin (red.), Zwei Glaubensweisen: Mit einem Nachwort von David Flusser, Gerlingen [2] 1994 (1950), 187–247.

FLUSSER, David, Jezus, Reinbek bij Hamburg [21] 1999. FLUSSER, David, Jezus, Reinbek bij Hamburg [6] 2017.

FLUSSER, David/HEILIGENTHAL, Roman, Art. Noachitische geboden, in: TRE 24 (1976–2004), 582–587. FLUSSER, David/NOTLEY, R. Steven, Jesus, Jeruzalem [2] 1998.

FLUSSER, David/NOTLEY, R. Steven, The Sage from Galilee: Rediscovering Jesus' genius, Grand Rapids, Mich./Cambridge, UK [4] 2007.

FLUSSER, Jochanan, Art. Chana Flusser (van 3-6-2016), in: https://irgun-jeckes.org/פלוסר-חנה/ גמלתם-טוב-ולא-רע-כל-ימי-חייה-מ/4.6.2023). (Geraadpleegd op:

FRANKEMÖLLE, Hubert, Christen en joden samen het derde millennium in?, in: FRANKEMÖLLE, Hubert (red.), Christen en joden samen het derde millennium in: "Het geheim van de verlossing heet herinnering", Frankfurt/Paderborn 2001, 273–297.

FREEDMAN, Harry/WALD, Stephen G., Art. Akiva, in: EJ 1 ([2] 2007), 562f.

FREDRIKSEN, Paula, Augustine and the Jews: A Christian defense of Jews and Judaism, New York 2008.

FREY, Jörg, Die paulinische Antithese von »Fleisch« und »Geist« und die palästinisch-jüdische Weisheitstradition, in: Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche (ZNW) 90/1–2 (1999), 45–77 [DOI: 10.1515/zntw.1999.90.1–2.45].

FRITSCH, Theodor, Handbuch der Judenfrage: Eine Zusammenstellung des wichtigsten Materials zur Beurteilung des jüdischen Denkens, Hamburg [28] 1919.

FRITSCH, Theodor, Handboek van de joodse kwestie: de belangrijkste feiten voor de beoordeling van het joodse volk, Leipzig [33] 1933.

GAGER, John, Simon Peter, Founder of Christianity or Saviour of Israel?, in: SCHÄFER, Peter/ MEERSON, Michael/DEUTSCH, Yaacov (red.), Toledot Yeshu (»The life story of Jesus«) revisi-ted: A Princeton conference, Tübingen 2011 (= Texts and studies in ancient Judaism 143), 221–245.

GEIGER, Abraham, Leon da Modena, Rabbiner zu Venedig (1571–1648), = וצנה מגן מאמר: und seine Stellung zur Kabbalah, zum Thalmud und zum Christenthume, Breslau 1856.

GEIGER, Abraham, Het jodendom en zijn geschiedenis tot aan de verwoesting van de tweede tempel: in 12 lezingen, Breslau [2] 1865 (1864).

GEIGER, Abraham, Originele tekst en vertalingen van de Bijbel in hun afhankelijkheid van de innerlijke ontwikkeling van het jodendom Paul Kahle, Frankfurt a. M., [2] 1928 (Breslau 1857).

GMÜR, Felix, Jezus, de Jood. Lezing in het kader van de reeks evenementen ter gelegenheid van het 75-jarig jubileum van de conferentie tegen antisemitisme in Seelisberg op 20 juli 2022 in de Hofkirche in Luzern, in: https://www.jcrelations.net/de/artikel/artikel/75-jahre-seelisberg-jesus-der-jude.html (stand: 1-9-2022).

GOLDSCHMIDT, Lazarus, Der babylonische Talmud, Berlijn 1930.

GÖLLNER, Reinhard (red.), Streitfall Jesus: Der notwendige Diskurs um die vielfältigen Jesusbilder, Berlijn/Münster 2010 (= Theologie im Kontakt 18).

GRAETZ, Heinrich, art. Leon Modena, in: Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart 10 (1868), 141–155.

GRAETZ, Heinrich, art. Wagenseil, in: Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart 10 (1868), 304–305.

GRAETZ, Michael, Jüdische Aufklärung, in: MEYER, Michael A./BREUER, Mordechai (red.), Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit: Tradition und Aufklärung 1600–1780, deel 1, München 2000, 251–351.

GROHMANN, Marianne, Aneignung der Schrift: Wege einer christlichen Rezeption jüdischer Hermeneutik, Neukirchen-Vluyn 2000.

GRUNDEN, Gabriele, Fremde Freiheit: Jüdische Stimmen als Herausforderung an den Logos christlicher Theologie, Münster 1996 (= Religion – Geschichte – Gesellschaft 5).

GRUNDMANN, Walter, Jezus, de Galileeër, en het jodendom, Leipzig 1940.

GUETTA, Alessandro, Art. Benamozegh, Elijah Ben Abraham, in: EJ 3 ([2] 2007), 317f.

GUETTA, Alessandro, Philosophy and Kabbalah: Elijah Benamozegh and the reconciliation of Western thought and Jewish esotericism, vertaald door Helena Kahan, Albany, NY 2009.

GUTBROD, Walter, Art. ’Ιουδαῖος, ’Ισραήλ, Ἑβραῖος im Neuen Testament, in: ThWNT 3, 376–394. GÜGLER, Alois, Die heilige Kunst oder die Kunst der Hebräer, 3 delen, Landshut/Luzern 1814–1818.

HADLER, Frank, Art. Hilsner-Affäre, in: EJGK 3 (2011–2016), 43–46 [DOI: 10.1163/2468–2845_ejgk_COM_0313].

HAHN, Udo, Das 1 x 1 der Ökumene: Das Wichtigste über den Dialog der Kirchen, Neukirchen-Vluyn 2003.

HAIM HILLEL, Ben-Sasson/RUBINSTEIN, Avraham, Art. Israel ben Eliezer Ba'al Shem Tov, in: EJ 10 (^{2} 2007), 743–748.

HAMMANN, Konrad, Rudolf Bultmann: Neues Testament und Mythologie (1941), in: WISCHMEYER, Oda (red.), Handbuch der Bibelhermeneutiken: Von Origenes bis zur Gegenwart, Berlijn/ Boston 2016, 905–919.

HAN, Sara, Ernst Ludwig Ehrlich, Joods-christelijke dialoog als levensopdracht, Stuttgart, 2024. HÄRING, Hermann (red.), "Jezus van Nazareth" in de wetenschappelijke discussie, Wenen/ Berlijn/Münster 2008 (= Wetenschappelijke paperbacks 30).

HÄRING, Hermann (red.), Der Jesus des Papstes: Passion, Tod und Auferstehung im Disput, Berlijn/Münster 2011 (= Wissenschaftliche Paperbacks 31).

HARNACK, Adolf von, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, Freiburg i. Br. 1886 [herdruk: Darmstadt 1990].

HARNACK, Adolf von, Das Wesen des Christentums: Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Fakultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin, gehouden door Adolf v. Harnack Claus-Dieter Osthövener, Tübingen ^{3} 2012.

HEINE, Heinrich, Prozanotities: DHA X, 313, in: http://www.hhp.uni-trier.de/Projekte/HHP/baende/D10/index_html?widthgiven=30 (geraadpleegd op 4-9-2018).

Heinrich-Heine-Portal, Über Heinrich Heine, in: http://www.hhp.uni-trier.de/Projekte/HHP/ heine (geraadpleegd op 5-9-2018).

HELLER, Ágnes, Die Auferstehung des jüdischen Jesus, Berlijn/Wenen 2002.

HENGEL, Martin, Der Sohn Gottes: Die Entstehung der Christologie und der jüdisch-hellenische Religionsgeschichte, Tübingen 1975.

HENGEL, Martin/SCHWEMER, Anna Maria, Jezus en het jodendom, Tübingen 2007 (= Geschiedenis van het vroege christendom 1).

HENRIX, Hans Hermann, Christus in de spiegel van andere religies, Berlijn 2014 (= Forum Christen en Joden 12).

HENRIX, Hans Hermann, Israël draagt de kerk: over de theologie van de relatie tussen kerk en jodendom, Berlijn/Münster 2019 (= Forum Christen und Juden 17).

HENRIX, Hans Hermann/KRAUS, Wolfgang (red.), Die Kirchen und das Judentum: Dokumente von 1986–2000, deel 2, Paderborn/Gütersloh 2001.

HENRIX, Hans Hermann/RENDTORFF, Rolf (red.), Die Kirchen und das Judentum: Dokumente von 1945–1985, deel 1, Paderborn/Gütersloh 1988.

HESCHEL, Abraham Joshua, No Religion Is An Island, in: KASIMOW, Harold/Sherwin Byron L. (red.), No Religion Is an Island: Abraham Joshua Heschel and Interreligious Dialouge, New York 1991, 3–22.

HESCHEL, Susannah, Der jüdische Jesus und das Christentum = Abraham Geiger and the Jewish Jesus: Abraham Geigers Herausforderung an die christliche Theologie, uit het Amerikaans vertaald door Christian Wiese, Berlijn 2001 (Engels 1998) (= Sifria 2).

HESCHEL, Susannah, The Aryan Jesus: Christian theologians and the Bible in Nazi Germany, Princeton 2008.

HESCHEL, Susannah, Die Historiographie des Instituts zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben, in: SPEHR, Christopher/OELKE, Harry (red.), Das Eisenacher »Entjudungsinstitut«: Kirche und Antisemitismus in der NS-Zeit, Göttingen 2021 (= Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte Reihe B Band 82), 331–357.

HIMMELBAUER, Markus, Das Jüdische im Christentum suchen: Erneuerung aus dem Geist des christlich-jüdischen Dialogs (Het joodse in het christendom zoeken: vernieuwing vanuit de geest van de christelijk-joodse dialoog), gedachten over 17 januari: Dag van het jodendom 2018, in: http://www.feinschwarz.net/das-juedische-im-christentum-suchen-glaubenserneuerung-aus-dem-geist-des-christlich-juedischen-dialogs/#more-11377 (geraadpleegd op 18-1-2018).

HIRSCH, Samuel, Das System der religiösen Anschauung der Juden und sein Verhältnis zum Heidenthum, Christenthum und zur absoluten Philosophie, Leipzig 1842.

HITLER, Adolf, Mein Kampf: Eine kritische Edition, uitgegeven in opdracht van het Institut für Zeitgeschichte door Christian Hartmann e.a., deel 1, München/Berlijn 2016.

HÖHNE, Steffen, Max Brods zionistische roman Rëubeni. Fürst der Juden, in: brücken – Germa-nistisches Jahrbuch Tschechien-Slowakei 23/1–2 (2015), 65–77.

HÖHNE, Steffen/LUDEWIG, Anna-Dorothea/SCHOEPS, Julius H. (red.), Max Brod (1884–1968): Die Erfindung des Prager Kreises, Keulen/Wenen 2016 (= Intellektuelles Prag im 19. und 20. Jahrhundert 9).

HOMOLKA, Walter, Jezus de Jood: Het joodse onderzoek naar het leven van Jezus van Abraham Geiger tot Ernst Ludwig Ehrlich, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 60/1 (2008), 63–72.

HOMOLKA, Walter, Wessen Jesus? Zwischen Geschichte und Wirkungsgeschichte: Nawoord van rabbijn Walter Homolka, in: OZ, Amos, Jezus en Judas: Een tussenroep, in het Duits vertaald door Susanne Naumann. Met een nawoord van rabbijn Walter Homolka Walter Homolka, Ostfildern 2018, 67–91.

HOMOLKA, Walter, Jewish Jesus Research and its Challenge to Christology Today, Leiden 2019. HOMOLKA, Walter, Der Jude Jesus – Eine Heimholung, met een voorwoord van Jan-Heiner Tück Verlag Herder, Freiburg i. Br. 2020.

HOMOLKA, Walter/STRIET, Magnus, Christologie op de proef: Jezus de Jood – Christus de Verlosser, Freiburg i. Br./Basel/Wenen 2019.

HOPING, Helmut, Einführung in die Christologie (Inleiding tot de christologie), Darmstadt 2004.

HOPING, Helmut, Jezus uit Galilea – Messias en Zoon van God, Freiburg i. Br./Basel/Wenen 2019. HOPING, Helmut/TÜCK, Jan-Heiner (red.), Streitfall Christologie: Vergewisseringen nach der Shoah, Freiburg i. Br./Basel/Wenen 2005 (= QD 214).

HRUBY, Kurt, Essays over het postbijbelse jodendom en het joodse erfgoed van de vroege kerk Peter von der Osten-Sacken en Willi, Thomas (red.), Berlijn 1996 (= Arbeiten zur neutesta-mentlichen Theologie und Zeitgeschichte 5).

HULL, William L., The Struggle for a Soul, New York 1963.

HULL, William Lovell, Kampf um eine Seele (Strijd om een ziel)= , Struggle for a Soul: Gespräche mit Eichmann in der Todeszelle (Gesprekken met Eichmann in de dodencel), vertaald door Eberhard Gauhe, Wuppertal 1964.

HUMBOLDT, Wilhelm von, Ueber den Dualis: VI, 25, deel 3, in: HUMBOLDT, Wilhelm von, Werke in fünf Bänden Andreas Flintner en Klaus Giel, Darmstadt [4] 2002, 136.

HUND, Johannes, Das Augustana-Jubiläum von 1830 im Kontext von Kirchenpolitik, Theologie und kirchlichem Leben (Het Augustana-jubileum van 1830 in de context van kerkpolitiek, theologie en kerkelijk leven), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2016 (= Publicaties van het Instituut voor Europese Geschiedenis Mainz 242).

HÜNERMANN, Peter/SÖDING, Thomas (red.), Methodische vernieuwing van de theologie: gevolgen van de herontdekte joods-christelijke overeenkomsten, Freiburg i. Br./Basel/Wenen 2003 (= QD 200).

IDEL, Moshe, Kabbalah in Elijah Benamozegh's Thought, in: BENAMOZEGH, Elijah/LURIA, Maxwell/ IDEL, Moshe (red.), Elijah Benamozegh: Israel and Humanity, vertaald, bewerkt en met een inleiding door Maxwell Luria. Preface and Appendixe on »Kabbalah in Elijah Benamo-zegh's Thought« door Moshe Idel, New York 1995, 378–402.

IGNATIUS VON LOYOLA, Der Bericht des Pilgers: Vertaald en toegelicht door Burkhart Schneider. Met een voorwoord van Karl Rahner, Freiburg i. Br./Basel/Wenen [3] 1977.

INSTITUT FÜR DEUTSCHE SPRACHE, Bauchgefühl: Online-Wortschatz-Informationssystem Deutsch/Neologismenwörterbuch, in: https://www.owid.de/service/artikel/308797 (geraadpleegd op 28-7-2020).

INSTITUUT VOOR ONDERZOEK NAAR DE JOODSE INVLOED OP HET DUITSE KERKELIJKE LEVEN (uitg.), Deutsche met God: Een Duits geloofsboek, Weimar (uitgever: Deutsche Christen) 1940.

INSTITUUT VOOR ONDERZOEK NAAR DE JOODSE INVLOED OP HET DUITSE KERKELIJKE LEVEN (uitg.), Die Botschaft Gottes, Weimar (uitgeverij: Deutsche Christen) 1940.

INSTITUUT VOOR ONDERZOEK NAAR DE JOODSE INVLOED OP HET DUITSE KERKELIJKE LEVEN (uitg.), Die Botschaft Gottes, Leipzig (uitgeverij in opdracht: Georg Wigand) 1940.

INSTITUUT VOOR ONDERZOEK NAAR DE JOODSE INVLOED OP HET DUITSE KERKELIJKE LEVEN (uitg.), Großer Gott wir loben dich, Weimar (uitgeverij: Der neue Dom) 1941.

INTERNATIONAL COUNCIL OF CHRISTIANS AND JEWS (ED.), Reports and recommendations of the Inter-national Conference on Anti-Semitism (Seelisberg, 1947), Genève 1947, 15, in: https://www.ajcf.fr/IMG/pdf/Seelisberg.pdf (geraadpleegd op 10-7-2024).

INTERNATIONALER RAT VON CHRISTEN UND JUDEN (uitg.), Der Antisemitismus: Ergebnisse einer inter-nationalen Konferenz von Christen und Juden (Seelisberg, Zwitserland, 1947), Genève 1947.

INTERNATIONALE RAAD VAN CHRISTENEN EN JODEN, Tijd voor een nieuwe verbintenis – De twaalf stellingen van Berlijn: Een oproep aan christelijke en joodse gemeenschappen over de hele wereld, in: Konrad-Adenauer-Stiftung (uitg.), Tijd voor een nieuwe verbintenis: christelijk-joodse dialoog 70 jaar na het begin van de oorlog en de Shoah, Sankt Augustin/Berlijn 2009, 15–23.

Interview van Guido Beck door John Heilbron op 22 april 1967, Niels Bohr Library & Archives, American Institute of Physics, College Park, MD USA, in: https://www.aip.org/history-programs/niels-bohr-library/oral-histories/4500 (geraadpleegd op 22-1-2022).

ISAAC, Jules, Jésus et Israël, Parijs 1948.

ISAAC, Jules, Jesus und Israel, uit het Frans vertaald door Gerda Stockhammer, Wenen 1968.

ISAAC, Jules, Genesis des Antisemitismus = Genèse de l'antisémitisme, essai historique: Voor en na Christus, uit het Frans vertaald door Margarete Venjakob, Wenen/Frankfurt/Zürich 1969 (Frans 1956).

ISAACS, Alick, Benamozeghs Tone: A Response to Rabbi Steinsaltz, Symposium: Talking Peace with Gods, in: Common Knowledge 11/1 (2005), 48–55.

JEREMIAS, Joachim, Die Gleichnisse Jesu, Göttingen [9] 1984. JEREMIAS, Joachim, Die Gleichnisse Jesu, Göttingen [11] 1998 (1947).

Jerusalem Perspective, Welcome to JP, in: https://www.jerusalemperspective.com/welcome-to-our-site/ (geraadpleegd op 17-6-2022).

Jerusalem School of Synoptic Research, Jesus' Last Week, in: https://web.archive.org/web/20080516224214/http://www.js.org/ (geraadpleegd op 17-6-2022).

Jerusalem School of Synoptic Research, Three Assumptions of the Jerusalem School, in: https://web.archive.org/web/20070928040950/http://www.js.org/Methodology/index.htm (geraadpleegd op 17-6-2022).

Jewish Theological Seminary – University of Jewish Studies, Hongarije, in: https://or-zse.hu/en/ (geraadpleegd op 16-2-2022).

JOHANNES CHRYSOSTOMUS, In epistula ad Romanos (Commentaar op de brief van de heilige Paulus aan de Romeinen): uit het Grieks vertaald door Joseph Jatsch. In: Des heiligen Kirchenlehrers Johannes Chrysostomus ausgewählte Schriften Bd. 5–6. (Bibliothek der Kirchenväter, 1. Rei-he, Band 39 en 42) Kempten; München, 1922. (Vertaling, Duits); https://bkv.unifr.ch/de/works/115/versions/133/divisions/172514/IkjDpHR0ZSBHb3R0IGRpZSBKdWRlbiI= (geraadpleegd op 29-11-2021).

JONAS, Regina, Halachische Arbeit: Kann die Frau das rabbinische Amt bekleiden? (scriptie: Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums), Berlijn 1930.

JOSEPHUS, Flavius, Jüdische Altertümer: Vollständige Ausgabe Michael Tilly, Wiesbaden 2012. JÜLICHER, Adolf, Die Gleichnisreden Jesu, Darmstadt [2] 1963 (1910).

JUNG, Martin H., Christen en joden: de geschiedenis van hun relaties, Darmstadt 2008. JUSTIN, Dialogus cum Tryphone (Dialoog met de jood Trypho): uit het Grieks vertaald door Philipp Hauser. In: Justinus, Dialoog; Pseudo-Justinus, Vermaning. (Bibliotheek van de kerkvaders, 1e reeks, deel 33) Kempten & München 1917. (Vertaling, Duits); https://bkv.unifr.ch/works/87/versions/100 (geraadpleegd op 7-2-2021).

KAMPLING, Rainer, Antijudaismus im Neuen Testament, in: ZNT (Zeitschrift für Neues Testament) 19/37 (2016), 3–10.

KAMPLING, Rainer, Theologische Antisemitismusforschung, in: BERGMANN, Werner/KÖRTE, Mona (red.), Antisemitismusforschung in den Wissenschaften, Berlijn 2004, 67–81.

KAMPLING, Rainer, 50 Jahre »Nostra aetate«: Derselbe Gott im Judentum und im Christentum?, in: HerKorr 1 (2016), 25–27.

KAPLAN, Zvi, Art. Ḥanina ben Dosa, in: EJ 8 ([2] 2007), 323.

KÄSER-BRAUN, Matthias, Judas Ischarioth: «Überlieferer» des Evangeliums: Karl Barths erwählungstheologische Interpretation der biblischen Judasgestalt, Zürich 2018 (= reformiert! 5).

KASPER, Walter, Jezus, de Christus, Freiburg i. Br. 2007.

KASPI, André, Jules Isaac ou la passion de la vérité, Parijs 2002.

KATZ, Jacob, Tradition und Krise: Der Weg der jüdischen Gesellschaft in die Moderne, uit het Engels vertaald door Christian Wiese. Met een voorwoord van Michael Brenner, München 2002.

KAUFMANN, Uri Robert, Art. Safran, Alexandre, in: HLS, in: https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/014934/2012–01–06/ (geraadpleegd op 20-1-2022).

KAUFMANN, Uri Robert, Die jüdische Welt trifft sich in Luzern: Der Zionistenkongress des Jahres 1935, in: Jahrbuch Historische Gesellschaft Luzern 26 (2008), 29–44.

KAUFMANN, Thomas, Art. Luther, Martin, in: HdA 2.2 (2009), 501–505.

KESSLER, Hans, Art. Christologie, in: Schneider, Theodor (red.), Handbuch der Dogmatik (deel 1), Düsseldorf 1995, 241–442.

KITTEL, Gerhard, Jeschu ha – noṣri: Ein Hebräisches Leben Jesu eines modernen jüdischen Gelehrten, in: Theologisches Literaturblatt 44/1 (1923), in: http://idb.ub.uni-tuebingen.de/opendigi/thlb_044_1923#p=127&tab=ocr, 241–246, hier: 243, zie ook 257–262.

KITTEL, Gerhard, Die Probleme des palästinensischen Spätjudentums und das Urchristentum, Stuttgart 1926.

KITTEL, Gerhard/FRIEDRICH, Gerhard (red.), Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Darmstadt 2019.

KITTEL, Gerhard, Die Judenfrage, Stuttgart/Berlijn [3] 1934.

KLAPHECK, Elisa, Regina Jonas: Die weltweit erste Rabbinerin (Regina Jonas: de eerste vrouwelijke rabbijn ter wereld), Leipzig [2] 2019 (= Jüdische Minia-turen 4).

KLAPPERT, Bertold, Miterben der Verheißung: Beiträge zum jüdisch-christlichen Dialog, Neukir-chen-Vluyn 2000 (= Neukirchener Beiträge zur systematischen Theologie 25).

KLAUSNER, Joseph, Die Messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tan-naiten: kritisch untersucht und im Rahmen der Zeitgeschichte dargestellt, Universiteit Heidelberg, proefschrift 1901, Berlijn (gedrukt bij Joseph Fischer in Krakau, Grodgasse 62) 1904.

KLAUSNER, Joseph, Jezus van Nazareth: Zijn tijd, zijn leven en zijn leer, Berlijn 1930. KLAUSNER, Joseph, Nogmaals: Klausners Jezus-werk: antwoord op M. Guttmanns bespreking, in: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 77/1 (1933), 16–18.

KLAUSNER, Joseph, Van Jezus tot Paulus, uit het Hebreeuws vertaald in samenwerking met de auteur door Dr. Friedrich Thieberger, Jeruzalem 1950.

KLAUSNER, Joseph, Jezus van Nazareth: Zijn tijd, zijn leven en zijn leer, Jeruzalem [3] 1952. KLAUSNER, Joseph, Jezus van Nazareth: Zijn tijd, zijn leven en zijn leer, Met een nawoord nawoord van Christian Wiese, Berlijn 2021.

KLAUSNITZER, Wolfgang, Kerk, kerken en oecumene: leerboek fundamentele theologie voor studenten en godsdienstleraren, Regensburg 2010.

KNEUCKER, Raoul/WELAN Manfried, Hans Kelsen citeert het proces van Jezus. De vragen van Pilatus, waarheid – gerechtigheid – geloof, Wenen [2] 2024.

KOBUSCH Theo (1976): Art. Intuition, in: RITTER, Joachim/GRÜNDER, Karlfried/GABRIEL, Gottfried, (red.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, 4, 524–540; hier 524f.

KOCH, Kurt, Genezing van de oorspronkelijke breuk tussen kerk en synagoge: de joods-christelijke dialoog in terugblik en vooruitblik, lezing aan het Instituut voor Joods-Christelijk Onderzoek aan de Theologische Faculteit van Luzern op 5 oktober 2021, in: http://www.christianunity.va/ content/unitacristiani/en/cardinal-koch/2021/conferences/heilung-des-ur-risses-zwischen-kirche-und-synagoge--der-juedisch.html (geraadpleegd op 4 april 2022).

KOCH, Kurt, Judentum und Katholische Kirche: Zu einem fruchtbaren Dialog seit »Nostra aeta-te«, in: JEGGLE-MERZ, Birgit/SCHENKER, Adrian/WOLF, Jean-Claude (red.), Juden und Christen im Dialog, Freiburg Schweiz 2016 (= Theologische Berichte 36), 53–83.

KOCH, Hans-Gerhard/ZIMMERMANN, Hans Dieter (red.), Max Brod, Der Meister: Roman, met een voorwoord van Schalom Ben-Chorin, Göttingen 2015.

KOLLMANN, Bernd, Jezus als joodse parabelschrijver, in: New Testament Studies 50/4 (2004), 457–475 [DOI: 10.1017/S0028688504000268].

Commissie voor de religieuze betrekkingen met het jodendom, Aanwijzingen voor een juiste voorstelling van joden en het jodendom in de preek en in de catechese van de katholieke kerk van 24 juni 1985, in: HENRIX, Hans Hermann/RENDTORFF, Rolf (red.), Die Kirchen und das Judentum: Dokumente von 1945–1985, deel 1, Paderborn/Gütersloh 1988, 92–103.

Commissie voor de religieuze betrekkingen met het jodendom, richtlijnen en aanwijzingen voor de uitvoering van de concilievormulering "Nostra aetate, artikel" 4 van 1 december 1974, in: HENRIX, Hans Hermann/RENDTORFF, Rolf (red.), Die Kirchen und das Judentum: Dokumente von 1945–1985, deel 1, Paderborn/Gütersloh 1988, 48–53.

Commissie voor de religieuze betrekkingen met het jodendom, "Wir erinnern: eine Reflexion über die Schoah" van 16 maart 1988, in: HENRIX, Hans Hermann/KRAUS, Wolfgang (red.), De kerken en het jodendom: documenten van 1986-2000, deel 2, Paderborn/Gütersloh 2001, 110-119.

Commissie voor de religieuze betrekkingen met het jodendom, "Want onherroepelijk zijn de genade en de roeping van God" (Rom. 11,29: Reflecties op theologische vraagstukken in de katholiek-joodse betrekkingen ter gelegenheid van het 50-jarig jubileum van Nostra aetate (nr. 4) van 10 december 2015 (Verklaringen van de Apostolische Stoel 203) Secretariaat van de Duitse Bisschoppenconferentie, Bonn 2016.

KONRADT, Matthias, Die Entstehung des Christentums aus dem Judentum. Erwägungen zu den jüdisch-christlichen Trennungsprozessen im 1. Jh. n. Chr. (De opkomst van het christendom uit het jodendom. Overwegingen over de joods-christelijke scheidingsprocessen in de 1e eeuw n.Chr.), in: Der Grundstein jüdisch-christ-licher Begegnung ist gelegt! 60 Jahre Seelisberger Thesen: Schweizer Bischofskonferenz (SBK), Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund (SEK), Schweizerischer Israelitischer Gemeindebund (SIG) (red.), Bern/Fribourg/Zürich 2007, 20–23.

KRAUSS, Samuel, Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen, Hildesheim/New York 1902 [herdruk: Hildesheim/New York 1977].

KRONE, Kerstin von der, Wissenschaft in Öffentlichkeit: Die Wissenschaft des Judentums und ihre Zeitschriften, Berlijn/Boston 2012 (= Studia Judaica 65).

KRUPP, Michael, Hillel en Jezus, Tübingen 2013.

KRUPP, Michael, Vom Leben und Sterben des Juden Jeschu und wie die Rabbanim wieder Frieden zwischen Christen und Juden stifteten: Eine jüdische Erzählung = Sefer Toldos Jeschu, facsimile-uitgave van de eerste druk Altdorf 1681. Uitgegeven en voorzien van een inleiding en Duitse vertaling door Michael Krupp, Ein Karem/Jeruzalem 2001.

KRUPP, Michael, Jezus en de Galileese chassidim, Jeruzalem/Tübingen 2014. KRUPP, Michael, Messias, Tübingen 2018.

KRUPP, Michael (red.), Vom Leben und Sterben des Juden Jeschu und wie die Rabbanim wieder Frieden zwischen Christen und Juden stifteten: Eine jüdische Erzählung = Sefer toldos Je-schu, Ein Karem/Jeruzalem [1681] 2001.

KÜCHLER, Max, Jeruzalem: Een handboek en studiereisgids voor de Heilige Stad, met een bijdrage van Klaus Bieberstein, Göttingen [2] 2014.

KÜHLWEIN, Klaus, Pius XII. und die Deportation der Juden Roms (Pius XII en de deportatie van de Joden uit Rome), Frankfurt a. M. 2019.

KÜMMEL, Werner G., 40 Jahre Jesusforschung (40 jaar Jezusonderzoek) (1950-1990), uitgegeven door Helmut Merklein, Weinheim 1994 (= Bonner biblische Beiträge 91).

KUSCHEL, Karl-Josef, Jezus in de Duitstalige hedendaagse literatuur, Zürich 1984 (= Ökumenische Theologie 1).

KUTSCHERA, Rudolf, Das Heil kommt von den Juden (Joh 4,22): Untersuchungen zur Heilsbedeutung Israels, Frankfurt a. M. e.v. 2003 (= Österreichische biblische Studien 25).

KUZMANY, Börries, Brody: een Galicische grensstad in de lange 19e eeuw, Wenen 2011. LACHNER, Raimund, art. Schnitzer Joseph, in: BBKL IX (1999), 582–588.

LAPIDE, Pinchas, Der Rabbi von Nazaret: Wandlungen des jüdischen Jesusbildes, Trier 1974. LAPIDE, Pinchas, Ist das nicht Josephs Sohn?: Jesus im heutigen Judentum, Stuttgart/München [1] 1976.

LAPIDE, Pinchas/RAHNER, Karl, Heil von den Juden?: Ein Gespräch, Mainz [3] 1989.

LAPIDE, Yuval (red.), Ohne Wurzelsaft keine Baumkraft: Die wegweisende Theologie dreier gro-ßer deutsch-jüdischer Brückenbauer Franz Rosenzweig – Martin Buber – Schalom Ben-Chorin; Anthologie Franz Rosenzweig, Martin Buber und Schalom Ben-Chorin, München 2014.

LAUER, Simon, Christologie zonder antijudaïsme?: Is een nieuwe benadering denkbaar vanuit joods perspectief?, in: FRANKEMÖLLE, Hubert (red.), Christenen en joden samen het derde millennium in: "Het geheim van de verlossing heet herinnering", Frankfurt/Paderborn 2001, 217-233.

LAUER, Gerhard, Die Rückseite der Haskala: Geschichte einer kleinen Aufklärung, Göttingen 2008.

LEHNARDT, Thomas, Art. Judenmission, in: LThK 5 ([3] 2006), 1052f.

LEHNHARDT, Pierre/OSTEN-SACKEN, Peter von der, Rabbi Akiva. Teksten en interpretaties over het rabbijnse jodendom en het Nieuwe Testament (= Arbeiten zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte 1), Institut Kirche und Judentum, Berlijn 1987.

LENZEN, Verena, Schalom Ben-Chorin: Begegnungen. Porträts bekannter und verkannter Zeitgenossen, Gerlingen 1991.

LENZEN, Verena, Jüdisches Leben und Sterben im Namen Gottes: Studien über die Heiligung des göttlichen Namens (Kiddusch HaSchem), Zürich/München 2002.

LENZEN, Verena, Inleiding, in: BEN-CHORIN, Schalom, Ik woon in Jeruzalem: een bekentenis aan geschiedenis en heden, Gütersloh 2003 (= Werken/Schalom Ben-Chorin. Uitgegeven en ingeleid door Verena Lenzen in samenwerking met Avital Ben-Chorin; deel 2), IX–XXII.

LENZEN, Verena, art. Schalom Ben-Chorin, in: Metzler Lexikon jüdischer Philosophen (2003), online.

LENZEN, Verena, Inleiding, in: BEN-CHORIN, Schalom, Zwiesprache mit Martin Buber, Gütersloh 2004 (= Werke/Schalom Ben-Chorin. Uitgegeven en ingeleid door Verena Lenzen in samenwerking met Avital Ben-Chorin; deel 3), XI–XXV.

LENZEN, Verena, Inleiding, in: BEN-CHORIN, Schalom, Bruder Jesus: Der Nazarener in jüdischer Sicht, Gütersloh 2005 (= Werke/Schalom Ben-Chorin. Uitgegeven en ingeleid door Verena Lenzen in samenwerking met Avital Ben-Chorin; deel 4), VII–XVII.

LENZEN, Verena, Joodse Jezusbeelden, in: SCHNABEL, Nikodemus Claudius (red.), Laetare Jerusa-lem: Festschrift zum 100jährigen Ankommen der Benediktinermönche auf dem Jerusalemer Zionsberg, Münster 2006 (= Jerusalemer theologisches Forum 10), 464–476.

LENZEN, Verena, Symposium "Das Studium des Judentums und die jüdisch-christliche Begegnung" (De studie van het jodendom en de joods-christelijke ontmoeting), Instituut voor Joods-Christelijk Onderzoek, Luzern 2011, in: https://www.unilu.ch/ agenda/archiv/symposium-das-studium-des-judentums-und-die-juedisch-christliche-begeg nung-1022/ (geraadpleegd op 9 juli 2018).

LENZEN, Verena, Schalom Ben-Chorin (1913–1999) – Gesprek van bestaan tot bestaan, in: BSTEH, Petrus/PROKSCH, Brigitte (red.), Wegbereiter des interreligiösen Dialogs, Wenen/Berlijn/Münster 2012 (= Spiritualität im Dialog 4), 137–142.

LENZEN, Verena, Im Spiegel der Zeit: Judaistik und jüdisch-christliche Dialogforschung in Luzern, in: LENZEN, Verena (red.), Das Studium des Judentums und die jüdisch-christliche Begegnung, Göttingen 2013, 13–26.

LENZEN, Verena, Schalom Ben-Chorin: Een leven in het teken van taal en joods-christelijke dialoog, Berlijn 2013 (= Joodse miniaturen 142).

LENZEN, Verena, Seelisberg als bakermat van de religieuze dialoog: interview met Dave Schläpfer, in: uniluAKTUELL, het tijdschrift van de Universiteit van Luzern/53 (2015), 1–3.

LENZEN, Verena, Van Seelisberg naar Rome: de joods-christelijke dialoog in Zwitserland in internationaal perspectief, in: JEGGLE-MERZ, Birgit/SCHENKER, Adrian/WOLF, Jean-Claude (red.), Joden en christenen in dialoog, Freiburg Zwitserland 2016 (= Theologische Berichte 36), 36–52.

LENZEN, Verena, Jules Isaac – een groot humanist, in: SKZ 185/20 (2017), 247 e.v.

LENZEN, Verena, Partnerschap tussen jodendom en christendom, in: AHRENS, Jehoshua e.a. (red.), Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen: Die Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum, Berlijn 2017, 230–233.

LENZEN, Verena, Joods Jezusonderzoek en Israëlische kunst als inspiratiebron voor de joods-christelijke dialoog, in: DANZ, Christian/EHRENSPERGER, Kathy/HOMOLKA, Walter (red.), Christologie tussen jodendom en christendom: Jezus, de jood uit Galilea, en de christelijke verlosser, Tübingen 2020 (= Dogmatik in der Moderne 30), 5–16.

LENZEN, Verena, art. Seelisberg, in: EJCRO (2020) [DOI: 10.1515/ejcro.8603592].

LESSING, Gotthold Ephraim/BREMER, Kai/HANTZSCHE, Valerie (red.), Nathan der Weise: Ein dra-matisches Gedicht, in fünf Aufzügen: Studienausgabe, Stuttgart 2013 (1779b) (= Reclams Universal-Bibliothek Nr. 19142).

LEUTZSCH, Martin, Der Mythos vom arischen Jesus, in: SCHERZBERG, Lucia (red.), Vergangenheits-bewältigung im französischen Katholizismus und deutschen Protestantismus, Paderborn 2008, 173–186.

LEUTZSCH, Martin, Carrière van de Arische Jezus tussen 1918 en 1945, in: PUSCHNER, Uwe/ VOLLNHALS, Clemens (red.), De volksreligieuze beweging in het nationaalsocialisme: een geschiedenis van relaties en conflicten, Göttingen (2) 2012 (= Schriften des Hannah-Arendt-Insti-tuts Band 047), 195–217.

LEVINE, Amy-Jill, The misunderstood Jew: The Church and the scandal of the Jewish Jesus, San Francisco 2006.

LINDEMANN, Gerhard, "Typisch jüdisch": Die Stellung der Ev.-luth. Landeskirche Hannovers zu Antijudaismus, Judenfeindschaft und Antisemitismus 1919–1949, Berlijn 1998 (= Schriften-reihe der Gesellschaft für Deutschlandforschung Bd. 63).

LINDESKOG, Gösta, Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum: Ein Beitrag zur Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, met een nawoord bij de herdruk, Darmstadt 1973 (Uppsala 1938).

LIPPOLD, Adolf, Art. Theodosius, in: LThK 9 (3 2006), 1421f.

LOHFINK, Gerhard/WEIMER, Ludwig, Maria – niet zonder Israël: Een nieuwe kijk op de leer van de onbevlekte ontvangenis, Freiburg i. Br./Basel/Wenen 2 2012.

LORENZ, Elisabeth, Ein Jesusbild im Horizont des Nationalsozialismus: Studien zum Neuen Testament des ›Instituts zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben‹, in: WUNT II/440, proefschrift, Universiteit van Regensburg 2015, Tübingen 2017 (= Wetenschappelijke onderzoeken naar het Nieuwe Testament 2. Reeks 440).

LUDI, Regula, Art. Kurz, Gertrud, in: HLS, in: https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/009345/ 2007–02–15/ (geraadpleegd op 14-1-2022).

LUTHER, Martin, Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei und andere Judenschriften: Neu bearbeitet und kommentiert von Matthias Morgenstern, Wiesbaden 2019.

LUTHER, Martin, Dr. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe – Weimarer Ausgabe (1883–2009): Band 11. Predigten und Schriften 1523: WA 11, 307–336 (zie ook: https:// archive.org/details/werkekritischege11luthuoft).

LUTHER, Martin, Dr. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe – Weimarer Ausgabe (1883–2009): Band 53 Schriften 1542/43: WA 53, 417–552 (zie ook: https://archive.org/ details/werkekritischege53luthuoft)

MACCOBY, Hyam, König Jesus: Geschichte eines jüdischen Rebellen, Tübingen 1982.

MADRAGULE BADI, Jean-Bertrand, Inkarnation in der Perspektive des jüdisch-christlichen Dia-logs, Paderborn 2006.

MAIER, Johann, Art. Ethik/Ethos, in: Kleines Lexikon des Judentums (2 1987), 95f. MAIER, Johann, Art. Toledot Jeschu, in: Kleines Lexikon des Judentums (2 1987), 301.

MAIER, Johann, Art. Tze'änah u-re'änah, in: Kleines Lexikon des Judentums ([2] 1987), 305.

MAIER, Johann, Jezus van Nazareth in de talmoedische overlevering, Darmstadt [2] 1992 (= Erträge der Forschung 82).

MAIER, Johann, Joodse geschiedenis in data, München 2005 (= Beck'sche Reihe 1653). MAIER, Johann/SCHÄFER, Peter (red.), Klein lexicon van het jodendom, Stuttgart [2] 1987.

MAJER, Martin, Joodse elementen in Jezus-teksten. Sporen en reconstructies, Tübingen [1] 2018 (= Bijbelse zeldzaamheden 23).

MAMIN, Cyrill, Intuition und Erkenntnis, Paderborn 2020.

MARQUARDT, Friedrich-Wilhelm, Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden: Eine Christolo-gie, deel 2, Gütersloh 1990/1991.

MARQUARDT, Friedrich-Wilhelm, Ein freudiges Ja zu den Thesen von Tiemo Rainer Peters, in: MANEMANN, Jürgen/METZ, Johann Baptist (red.), Christologie na Auschwitz: standpunten naar aanleiding van de stellingen van Tiemo Rainer Peters, Münster ([2]) 2001 (= Religion – Geschichte – Gesellschaft 12), 86–93.

MCAFEE BROWN, Robert, Birkenau en Golgotha: uitdagingen voor een christelijk nieuw begin, in: MCAFEE BROWN, Robert, Elie Wiesel: getuige voor de menselijkheid, Freiburg i. Br. 1990, 179–203.

MEHNERT, Gottfried, Joodse wetenschap in dialoog met protestantse theologie: discussie met Adolf Harnack, Marburger Rabbinerprüfungen, Marburger Verein zur Abwehr des Antisemitismus, Berlijn/Münster 2017 (= Forum Christen und Juden 16).

MENDELSOHN, Ezra, Max Liebermanns twaalfjarige Jezus in de tempel: enkele opmerkingen over de historische en culturele context, in: FAASS, Martin (red.), Der Jesus-Skandal: Ein Liebermann-Bild im Kreuzfeuer der Kritik, Berlijn 2009, 103–132.

MENDELSOHN, Amitai, Behold the Man: Jesus in Israeli Art, Jeruzalem 2017.

MENDELSSOHN, Moses, Brief aan Johann Caspar Lavatar, 15 januari 1771, in: BAMBERGER Fritz (red.), Mendelssohn, Moses, Gesammelte Schriften. Bd. 7. Schriften zum Judentum, Berlijn 1930.

MENDELSSOHN, Moses, Jeruzalem of over religieuze macht en het jodendom (1783): Met een voorwoord bij Manasse ben Israels Rettung der Juden en het ontwerp voor Jeruzalem, alsmede een inleiding, aantekeningen en register, uitgegeven door Michael Albrecht, Hamburg 2005 (= Philosophische Bibliothek Bd. 565).

MENKE, Karl-Heinz, Jezus Christus: herhaling of bestemming van de heilsgeschiedenis van Israël? Twee basisfiguren van christologieën vanuit joods perspectief, in: HOPING, Helmut/TÜCK, Jan-Heiner (red.), Streitfall Christologie: Vergewisserungen nach der Shoah, Freiburg i. Br./ Bazel/Wenen 2005 (= QD 214), 125–158.

MENKE, Karl-Heinz, Jezus is God de Zoon: Denkvormen en brandpunten van de christologie, Regensburg [3] 2012.

METZ, Johann Baptist, Christen en joden na Auschwitz: ook een beschouwing over het einde van de burgerlijke religie, in: METZ, Johann Baptist (red.), Jenseits bürgerlicher Religion: Reden über die Zukunft des Christentums, München/Mainz 1980 (= Gesellschaft und Theo-logie: Forum politische Theologie 1), 29–50.

METZ, Johann Baptist, Memoria passionis: Een provocerend geheugen in een pluralistische samenleving, Freiburg i.Br./Basel/Wenen [2] 2006.

MEYER, Barbara, Christologie im Schatten der Shoah – im Lichte Israels: Studien zu Paul van Buren und Friedrich-Wilhelm Marquardt, Zürich 2004.

MEYER, Barbara, The Dogmatic Signifiance of Christ Being Jewish, in: CUNNINGHAM, Philip A. e.a. (red.), Christ Jesus and the Jewish People Today: New Explorations of Theological Interrelationships, Voorwoord door Walter Cardinal Kasper, Grand Rapids, Michigan/Rome 2011, 144–156.

MEYER, Barbara, Jesus the Jew in Christian memory: Theological and philosophical explorations, Cambridge University Press 2020.

MIECK, Ilja, Preußen von 1807 bis 1850. Reformen, Restauration und Revolution, in: BÜSCH, Otto (red.), Das 19. Jahrhundert und Große Themen der Geschichte Preußens Ilja Mieck e.a., Berlijn/Boston [2012] 1992, 3–292.

MILDENBERGER, Irene, Die Improperien. Unbequemes Denkmal oder notwendiges »Denk mal!«?, in: LEVEN, Benjamin/STUFLESSER, Martin (red.), Ostern feiern: Zwischen normativem Anspruch und lokaler Praxis, Regensburg 2013 (= Theologie der Liturgie 4), 130–153.

MINZ, Karl-Heinz, art. Antijudaismus/Antisemitismus, in: Lexikon der Religionen (1992), 27 e.v. MOOS, Yonatan, 'I Am Not Writing an Apology': Samuel Karauss' *Das Leben Jesu* in Context, in: BARBU, Daniel/DEUTSCH, Yaacov (red.), Toledot Yeshu in Context: The Jewish »Life of Jesus« in Ancient, Medieval, and Modern History, Tübingen 2020 (= Texts and Studies in Ancient Judaism = Texte und Studien zum Antiken Judentum 182), 317–340.

MORGENSTERN, Matthias, art. Rabbinerseminar, in: EJGK (2011–2016) [DOI: 10.1163/2468–2845_ejgk_COM_0717].

MORGENSTERN, Matthias, Nawoord bij de 'Judenschriften' van Maarten Luther, in: LUTHER, Maarten, Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei und andere Judenschriften: Neu bearbeitet und kommentiert von Matthias Morgenstern, Wiesbaden 2019, 273–330.

MÜLLER, Gerhard Ludwig, Art. Idiomenkommunikation, in: LThK 5 ([3] 2006), 403–406.

MÜLLER, Matthias, Christelijke theologie in het licht van het jodendom: bouwstenen voor een fenomenologie van het wachten, Stuttgart 2009.

MURPHY-O'CONNER, Jerome, art. Lagrange, Marie-Joseph, in: LThK 6 ([3] 2006), 588.

MUßNER, Franz, Der »Jude« Jesus (1971), in: MUßNER, Franz, Jezus van Nazareth in de context van Israël en de vroege kerk: Verzamelde essays Theobald, Michael (red.), Tübingen 2019 (= Wetenschappelijke onderzoeken naar het Nieuwe Testament 111), 89–97.

N. N., Adolf Eichmann, op de beklaagdenbank, beweert dat hij bezorgd was over het welzijn van de Joden en streefde naar een "realistische oplossing" in de trant van de leer van Herzl, in: Jewish Telegrapic Agency 43/ 118 (21.6.1961), in: http://pdfs.jta.org/1961/1961–06–21_118.pdf?_ga=2.27912956.152740993

N. N., Art. Flusser, David, in: EJ 7 ([2] 2007), 91.

NELLESSEN, Bernd, Der Prozess von Jerusalem: Ein Dokument, Düsseldorf/Wenen 1964.

NIEKAMP, Gabriele, Christologie »na Auschwitz«: Kritische balans voor de godsdienstdidactiek vanuit de christelijk-joodse dialoog, Freiburg 1994 (= Leerproces christenen, joden 8).

NIRENBERG, David, Anti-Judaismus = Anti-Judaism: The Western Tradition: Eine andere Geschichte des westlichen Denkens, uit het Engels vertaald door Martin Richter, München 2015 (Engels 2013).

OLMER, Heinrich Chaim, "Wer ist Jude?" (Wie is joods?), Würzburg (= Judentum – Christentum – Islam 8). Online publicatie: Die Kirchen und das Judentum: Dokumente von 2000 bis heute (De kerken en het jodendom: documenten van 2000 tot vandaag), deel 3. medewerking van Andreas Menne, in: https://uni-tuebingen.de/fakultaeten/katholisch-theologische-fakultaet/lehrstuehle/religionspaedagogik/dialog-und-erinnerung/online-publikation-die-kirche-und-das-judentum/0-vorwort/ (geraadpleegd op 5-1-2022).

ORF, Hakenkreuze auf Bildern von NS-Opfern (Hakenkruizen op foto's van slachtoffers van het nazisme) (uitgave 22 mei 2019), in: https://wien.orf.at/ m/v2/news/stories/2982950/ (geraadpleegd op 7 juni 2022).

ORIGENES, Contra Celsum (Tegen Kelsos): uit het Grieks vertaald door Paul Koetschau. (Bibliotheek van de kerkvaders, 1e reeks, deel 52 en 53) München 1926. (Vertaling, Duits); https://bkv.unifr.ch/works/136/versions/154 (geraadpleegd op 30-1-2021).

ORNSTEIN, Hans, Die internationale Dringlichkeitskonferenz zur Bekämpfung des Antisemitis-mus, in: Israelitisches Wochenblatt 47/33 (15 augustus 1947), 9–11.

OSTEN-SACKEN, Peter von der, Martin Luther en de joden: lezing van 23 maart 2017 in Detmold, in: https://www.gfcjz-lippe.de/images/VortraegeEinzelberichte/Vortraege/Osten-Sacken_Martin%20Luther%20und%20die%20Juden_Detmold%2023.%203.%202017.pdf (geraadpleegd op 1-11-2021).

OSTEN-SACKEN, Peter von der, Jezus de Jood: tendensen, voordelen en grenzen van een nieuwe perceptie van de Nazarener, in: KuI 14 (1999), 132–147.

OSTEN-SACKEN, Peter von der, Moordaanklacht en doodvonnis: realiteit, religie en retoriek in de preek van Melito 'Over het Pascha', in: DOERING, Lutz (red.), Judaistik und neutestamentliche Wissenschaft: Standorte – Grenzen – Beziehungen, Göttingen 2008 (= Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments Bd. 226), 334–357.

ÖSTERREICHER, Johannes Maria, Aussprache: Replik an David Flusser, in: FrRu XXVIII/105–108 (1976), 63–65.

OZ, Amos, "Und ich glaube an Kompromisse" (En ik geloof in compromissen). Dankwoord van de prijswinnaar ter gelegenheid van de uitreiking van de Mount Zion Award in Jeruzalem op 29 oktober 2017: uit het Engels vertaald door Juliane Eckstein, in: 45. Rundbrief der Abtei Dormitio B.M.V., Jeruzalem, 40–47.

OZ, Amos, Een verhaal van liefde en duisternis = וחושך אהבה על סיפור, roman – uit het Hebreeuws vertaald door Ruth Achlama, Berlijn 2016 (Hebreeuws 2002).

OZ, Amos, J u d a s=יהודה פי על הבשורה , letterlijk: 'Het evangelie volgens Judas': roman – uit het Hebreeuws door Mirjam Pressler, Berlijn 2016 (Hebreeuws 2014).

OZ, Amos, Jezus en Judas: Een tussenroep, vertaald in het Duits door Susanne Naumann. Met een nawoord van rabbijn Walter Homolka, Ostfildern 2018.

PALLIERE, Aimé, Voorwoord van de eerste editie (1914), in: BENAMOZEGH, Elijah/LURIA, Maxwell/IDEL, Moshe (red.), Elijah Benamozegh: Israel and Humanity, vertaald, bewerkt en met een inleiding door Maxwell Luria. Voorwoord en appendix over "Kabbalah in Elijah Benamo-zegh's Thought" door Moshe Idel, New York 1995, 31-38.

PANGRITZ, Andreas, Evangelische Theologie im Angesicht des Judentums. Zur Erneuerung des christlich-jüdischen Verhältnisses, Stuttgart 2024.

PANGRITZ, Andreas, Theologie en antisemitisme: het voorbeeld van Maarten Luther, Frankfurt a. M. e.v. 2017.

Pauselijke Bijbelcommissie, Het joodse volk en zijn Heilige Schrift in de christelijke Bijbel van 24 mei 2001, in: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20020212_popolo-ebraico_ge.html (geraadpleegd op 10-4-2022).

PARKES, James, The Jew as Usurer, Toronto 1938.

Passionsspiele Oberammergau, Die Zeit nach dem zweiten Weltkrieg, in: https://www.passionsspiele.info/passionsspiele-oberammergau-2022 (geraadpleegd op 18-3-2022).

PÉGUY, Charles, Les Cahiers de la Quinzaine, in: http://www.charlespeguy.fr/cahiers (geraadpleegd op: 18-6-2022).

PETERSEN, Birte, Theologie na Auschwitz?: Joodse en christelijke pogingen tot een antwoord, met een bijdrage over de huidige stand van de discussie door Norbert Reck (magisterproef), Berlijn [2] 1998 (= Publicaties van het Instituut Kerk en Jodendom 24).

PETUCHOWSKI, Jakob J./THOMA, Clemens, Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung: Hinter-gründe – Klärungen – Perspektiven, Freiburg i. Br./Basel/Wenen 1997 (= Herder-Spektrum 4581).

PETZEL, Paul, Art. Jezus: II. Joods, in: Lexikon der Religionen (1992), 322–323.

PETZEL, Paul, Was uns an Gott fehlt, wenn uns die Juden fehlen: Eine erkenntnistheologische Studie, Mainz 1994.

PETZEL, Paul/RECK, Norbert (red.), Von Abba bis Zorn Gottes. Irrtümer aufklären, das Judentum verstehen, uitgegeven in opdracht van de Gesprächskreis Juden und Christen beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken, Ostfildern 2017.

PLIETZSCH, Susanne, Nosta aetate 4: Aufbruch und Ausgleich, in: GMAINER-PRANZL, Franz/INGRU-BER, Astrid/LADSTÄTTER, Markus (red.), "... mit Klugheit und Liebe" (Nostra aetate 2): Documentatie van de conferentie ter bevordering van de interreligieuze dialoog, Linz 2017, 253–263.

PLUM, Anne-Madeleine, Adoratio crucis in Ritus und Gesang: Die Verehrung des Kreuzes in liturgischer Feier und in zehn exemplarischen Passionsliedern, Tübingen/Basel 2006 (= Pie-tas liturgica 17).

POURSHIRAZI, Katja, Martin Bubers literarisches Werk zum Chassidismus: Eine textlinguistische Analyse, Frankfurt a. M./Berlijn/Bern 2008 (= Pegishah. Begegnung 5).

Rabbinical Council of America/Conference of European Rabbis/Chief Rabinate of Israel, Be-tween Jerusalem and Rome. Reflections on 50 Years of Nostra aetate. = Zwischen Jerusalem und Rom. Gedachten over 50 jaar Nostra Aetate van 31 augustus 2017, in: https://www.cjcuc.org/2017/08/31/between-jerusalem-and-rome/ (geraadpleegd op 8 april 2022).

RABINOWITZ, Louis Isaac, Art. Rabbinical Seminaries, in: EJ 17 ([2] 2007), 22–23.

RAGAZ, Leonhard, Judentum und Christentum: Ein Wort zur Verständigung, Erlenbach-Zürich/München/Leipzig 1922 (= Flugschriften der Quelle 4).

RAHNER, Karl, Bekenntnis zu Christus, in: Schultz, Hans Jürg (red.), Juden, Christen, Deutsche, Stuttgart 1961, 151–158.

RAHNER, Karl/VORGRIMLER, Herbert (red.), Kleines Konzilskompendium: Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils; algemene inleiding – 16 speciale inleidingen – uitgebreid index, Freiburg i. Br./Basel/Wenen [35] 2008.

RATZINGER, Joseph/Benedikt XVI., Jezus van Nazareth: Eerste deel. Van de doop in de Jordaan tot de transfiguratie, Freiburg i. Br. [1] 2007.

RECK, Norbert, De Jood Jezus en de christelijke theologie: reactiemodellen sinds de Verlichting en toekomstige taken, lezing aan het Theologisch Onderzoeksinstituut van de Universiteit van Erfurt op 9 februari 2021, in: https://www.jcrelations.net/de/artikel/artikel/der-jude-je sus-und-die-christliche-theologie.html (geraadpleegd op 5-8-2021).

RECK, Norbert, Der Jude Jesus und die Zukunft des Christentums: Zum Riss zwischen Dogma und Bibel: ein Lösungsvorschlag, Ostfildern 2019.

REIMARUS, Hermann Samuel, Apologie of beschermend geschrift voor de verstandige aanbidders van God Alexander, Gerhard (red.), Frankfurt a. M. 1972.

REISER, Marius, Kritische Geschichte der Jesusforschung: Von Kelsos und Origenes bis heute, Stuttgart [2] 2017 (= Stuttgarter Bibelstudien 235).

RENAN, Ernest, Das Leben Jesu (Het leven van Jezus)= , Vie de Jésus, Berlijn [4] 1864 (Parijs 1863).

RÖCKELEIN, Hedwig, Marienverehrung und Judenfeindlichkeit, in: OPITZ-BELAKHAL, Claudia (red.), Maria in der Welt: Marienverehrung im Kontext der Sozialgeschichte: 10.–18. Jahrhundert, Zürich 1993 (= Clio Lucernensis 2), 11–45.

ROSENTHAL, Fritz (Ben-Chorin), Der Rabbi von Nazareth: Ein Zyklus, in: ROSENTHAL, Fritz (Ben-Chorin) (red.), Das Mal der Sendung: Der Lieder des ewigen Brunnens, nieuwe afleveringen, München 1935, 61–73.

ROZUMEK, Angela, Die Caritas des Vatikans im Interniertenlager von Ferramonti-Tarsia bei Co-senza mit Hilfe von P. Calilistus Lopinot OFM Cap., in: RFF XIII/50/52 (1960/61), 33–35.

RUETHER RADFORD, Rosemary, Anti-Semitism and Christian Theology, in: FLEISCHNER, Eva (red.), Auschwitz: beginning of a new era?: Reflections on the Holocaust; Papers given at the International Symposium on the Holocaust, held at the Cathedral of Saint John the Divine, New York City, June 3 – 6, 1974, New York 1977, 79–92.

RUETHER RADFORD, Rosemary, Nächstenliebe und Brudermord: die theologischen Wurzeln des Antisemitismus, uit het Amerikaans vertaald door Ulrike Berger, München 1978.

RUSTERHOLZ, Heinrich, "... als of het huis van onze buurman niet in brand stond": Paul Vogt, Karl Barth en het Zwitserse Evangelische Hulpwerk voor de Bekennende Kirche in Duitsland 1937-1947, Zürich 2015.

RUTISHAUSER, Christian M., The 1947 Seelisberg Conference: The Foundation of the Jewish-Christian Dialogue, in: SCJR 2/2 (2008), 34–53 [DOI: 10.6017/scjr.v2i2.1421].

RUTISHAUSER, Christian M., Christlichen Glauben denken: Im Dialog mit der jüdischen Tradition, Wenen 2016 (= Forum Christen und Juden 15).

RYNCHOVSKY, Ernst, Im Kampf gegen den Ritualmord-Aberglauben, in: RYCHNOVSKY, Ernst (red.), Masaryk und das Judentum: Unter Mitwirkung von Prof. Dr. Oskar Donath und Prof. Dr. Friedrich Thieberger, Praag 1931, 166–273.

SAFRAI, Shmuel, Teaching of Pietists in Mishnaic Literature, in: JJS 16/1–2 (1965), 15–33 [DOI: 10.18647/516/JJS-1965].

SAFRAN, Alexandre, "Den Flammen entrissen" (Uit de vlammen gerukt): De joodse gemeenschap in Roemenië 1939-1947; herinneringen, Tübingen/Basel 1996.
SALVADOR, Joseph, Het leven van Jezus en zijn leer: het ontstaan van de christelijke kerk, haar organisatie en vooruitgang tijdens de eerste eeuw, 2 delen, Dresden 1841.
SANDERS, Ed Parish, Paul and Palestinian Judaism, Minneapolis 1977.
SÄNGER, Dieter (red.), Gottessohn und Menschensohn: Exegetische Studien zu zwei Paradigmen biblischer Intertextualität, Neukirchen-Vluyn 2004 (= Biblisch-theologische Studien 67).
SCHACTER, Jacob Joseph, Rabbi Jacob Emden. Leven en belangrijkste werken, proefschrift Universiteit Harvard 1988; uitgeverij University Microfilm International, 2 delen, 1990.
SCHÄFER, Peter, Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums: Fünf Vorlesungen zur Entstehung des rabbinischen Judentums, Tübingen 2010 (= Tria corda 6).
SCHÄFER, Peter, Introduction, in: SCHÄFER, Peter/MEERSON, Michael/DEUTSCH, Yaacov (red.), Tole-dot Yeshu (»The life story of Jesus«) revisited: A Princeton conference, Tübingen 2011 (= Texts and studies in ancient Judaism 143), 1–11.
SCHÄFER, Peter, Jezus in de Talmoed, Tübingen [3] 2017.
SCHÄFER, Peter, Jüdische Polemik gegen Jesus und das Christentum: Die Entstehung eines jüdi-schen Gegenevangeliums, uitgegeven door Heinrich Meier, München 2017 (= Themen/Carl Friedrich von Siemens Stiftung 103).
SCHÄFER, Peter, Twee goden in de hemel: godsopvattingen in het joodse antieke tijdperk, München 2017.
SCHÄFER, Peter, Korte geschiedenis van het antisemitisme, München [2] 2020.
SCHÄFER, Peter/HERRMANN, Klaus, Judaistik aan de Vrije Universiteit Berlijn, in: KUBICKI, Karol/ LÖNNENDONKER, Siegward (red.), Religionswissenschaft, Judaistik, Islamwissenschaft und Neuere Philologien an der Freien Universität Berlin, Göttingen 2012 (= Schriften des Univer-sitätsarchivs der Freien Universität Berlin 5), 53–74.
SCHÄFER, Nadine/Kraus Wolfgang, Art. Institut zur Erforschung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben in Eisenach, in: Handbuch der völkischen Wissenschaften (2017), 1487–1493.
SCHELBERT, Georg, ABBA Vater: Der literarische Befund vom Altaramäischen bis zu den späten Midrasch- und Haggada-Werken in Auseinandersetzung mit den Thesen von Joachim Jere-mias, Göttingen 2011 (= Novum Testamentum et orbis antiquus Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 81).
SCHERZBERG, Lucia, Katholieke hervormingstheologen in Duitsland en Frankrijk, in: SCHERZ-BERG, Lucia (red.), Vergangenheitsbewältigung im französischen Katholizismus und deut-schen Protestantismus, Paderborn 2008, 41–56.
SCHLICHTING, Günter, Ein jüdisches Leben Jesu: Die verschollene Toledot-Jeschu-Fassung Tam ū-mūʿād; Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar, Motivsynopse, Bibliographie, Tübingen 1982 (= Wetenschappelijke onderzoeken naar het Nieuwe Testament 24).
SCHMITZ-BERNING, Cornelia, Art. gottgläubig, in: Vokabular des Nationalsozialismus ([2] 2007), 281–283.
SCHNABEL, Nikodemus Claudius, Die liturgische Verehrung der Heiligen des Alten Testaments in der lateinischen Kirche, proefschrift, Universiteit Wenen 2013.
SCHNELLE, Udo, Inleiding tot het Nieuwe Testament, Göttingen/Bristol, CT, VS [9] 2017. SCHOLEM, Gershom, Judaica, Frankfurt a. M. [2] 1968 (= Bibliothek Suhrkamp 106).
SCHOLEM, Gershom, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen (De joodse mystiek in haar hoofdstromingen), Frankfurt a. M. 1980. SCHOPENHAUER, Arthur, Zürichse uitgave: Werke in tien Bänden (Werken in tien delen) Angelika Hübscher, Zürich 1977.
SCHOPENHAUER, Arthur, Der handschriftliche Nachlass, uitgegeven door Arthur Hübscher, München 1985.
SCHREIBER, Alexander, Art. Landesrabbinerschule, in: EJ 12 ([2] 2007), 470.
SCHREINER, Klaus, Maria: Leben, Legenden, Symbole, München 2003 (= Beck'sche Reihe 2313).

SCHREINER, Stefan, Von der Vergegnung zur Begegnung: Schalom Ben-Chorins Beitrag zum jüdisch-christlichen Gespräch, in: Lamed, Zeitschrift Stiftung Zürcher Lehrhaus 169/3 (2007), 21–25.

SCHUBERT, Kurt, Jüdische Geschichte, München [7] 2012 (= Beck'sche Reihe 2018).

SCHUMACHER-BRUNHES, Marie, Aufklärung im jüdischen Stil: Die Haskalah-Bewegung in Europa, Mainz 2010, in: http://www.ieg-ego.eu/schumacherbrunhesm-2010-de (geraadpleegd op 9-10-2022).

SCHUMACHER, Thomas, recensie van: NIRENBERG, David, Anti-Judaismus. Eine andere Geschichte des westlichen Denkens, uit het Engels vertaald door Martin Richter, (oorspronkelijke uitgave: Anti-Judaism. The Western Tradition, New York 2013), München 2015/22017, in: Schweizerische Zeitung für Religions- und Kulturgeschichte 113 (2019) 478–480.

SCHUSTER, Dirk, Art. Instituut voor onderzoek naar de joodse invloed op het Duitse kerkelijk leven – Buitenpost Hermannstadt/Roemenië, in: Handboek van de volkswetenschappen (2017), 1496–1501.

SCHUSTER, Dirk, Die Lehre vom »arischen« Christentum, proefschrift Vrije Universiteit Berlijn, Göttingen 2017.

SCHÜTZ, Werner, Was habe ich dir getan, mein Volk? Die Wurzeln der Karfreitagsimproperien in der alten Kriche, in: JLH 13 (1968), 1–38.

SCHWALBACHER THESEN, Thesen christlicher Lehrverkündigung im Hinblick auf umlaufende Irrtümer über das Gottesvolk des Alten Bundes (De in 1950 in Schwalbach door evangelische en katholieke theologen gezamenlijk herziene versie van de Seelisberger Thesen van 1947), in: RFF 8/9 (1950), 9–12.

SCHWEITZER, Albert, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen [9] 2009 (in 1906 verschenen onder de titel: Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu Forschung) (= UTB für Wissenschaft Uni-Taschenbücher Theologie 1302).

SCHWÖBEL, Christoph, Joods Jezusonderzoek en de taken van de christologie – een bijdrage aan het gesprek, in: DANZ, Christian/EHRENSPERGER, Kathy/HOMOLKA, Walter (red.), Christologie tussen jodendom en christendom: Jezus, de jood uit Galilea, en de christelijke verlosser, Tübingen 2020 (= Dogmatik in der Moderne 30), 271–290.

SEGAL, Moshe Zevi/BATHJA, Bayer, Art. Ben Sira, Wisdom of, in: EJ 3 ([2] 2007), 376–378.

SEIDLER, Meir, Eliah Benamozegh, Franz Rosenzweig en hun blauwdruk van de joodse theologie van het christendom, in: Harvard Theological Review 111/2 (2018), 242–263.

SIEVERS, Joseph/ LEVINE, Amy-Jill/SCHRÖTER, Jens (red.), Die Pharisäer. Geschichte und Bedeutung (De Farizeeën. Geschiedenis en betekenis), uit het Engels vertaald door Claus-Jürgen Thornton, Freiburg/Basel/Wenen 2024. SIGNER, A. Michael, Jezus de broeder en Christus de Heer: vertaald uit het Engels door Felicitas Samtleben-Speiß, in: DIRSCHERL, Erwin/TRUTWIN, Werner (red.), Redet Wahrheit –

Dabru Emet, Münster 2004 (= Forum Christen und Juden 4), 81–90.

SKARSAUNE, Oskar, Altkirchliche Christologie – jüdisch/unjüdisch, in: EvTh 59/4 (1999), 267–285. SKOLNIK, Fred, Art. Aliyah, in: EJ 1 ([2] 2007), 660–661.

SLAYTON, Robert A., Empire Statesman: The Rise and Redemption of Al Smith, New York 2001.

SÖDING, Thomas (red.), Das Jesus-Buch des Papstes: Die Antwort der Neutestamentler, Freiburg i. Br./Basel/Wenen 2007.

SOKOLOFF, Michael, The Date and Provenance of Aramaic »Toledot Yeshu« on the Basis of Ara-maic Dialectology, in: SCHÄFER, Peter/MEERSON, Michael/DEUTSCH, Yaacov (red.), Toledot Yes-hu (»The life story of Jesus«) revisited: A Princeton conference, Tübingen 2011 (= Texts and studies in ancient Judaism 143), 13–26.

SPICER, Kevin P., Hitler's priests: Catholic clergy and national socialism, De Kalb, Ill. 2008. SPONG, John Shelby, Biblical Literalism: A Gentile Heresy: a Journey into a New Christianity

Through the Doorway of Matthew's Gospel, New York 2017.

STAHL, Neta, Other and brother: Jesus in the 20th-century Jewish literary landscape, New York 2013 [DOI: 10.1093/acprof:oso/9780199760008.001.0001].

STEGEMANN, Ekkehard W., Wenn Jesus in die Hölle versetzt wird: Peter Schäfer auf den Spuren eines »Gegenevangeliums« im Talmud (vom 26. Januar 2008), in: NZZ 21 (2008), 72.

STEINER, Martin, Zwischen Kirche und Synagoge: Messianische Juden in Jerusalem, Wenen 2019 (= Forum Christen und Juden 18).

STEINSCHNEIDER, Moritz, Jehuda (Leon) Modena en Fior die virtù, in: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 41/7 (1896–1897), 324–326.

STEMBERGER, Günter, Art. ›Schema‹, in: LThK 9 (^{3} 2006), 177.

STEMBERGER, Günter, Der Talmud: Einführung – Texte – Erläuterungen, München ^{4} 2008.

STEMBERGER, Günter, Einleitung in Talmud und Midrasch, München ^{9} 2011.

STEMBERGER, Günter, Einführung in die Judaistik, München ^{2} 2017.

STEMBERGER, Günter/DOHMEN, Christoph, Hermeneutiek van de Joodse Bijbel en het Oude Testament, Stuttgart ^{2} 2019.

STENDAHL, Krister/BERGER, Ulrike, De jood Paulus en wij heidenen: vragen aan het westerse christendom, München 1978 (= Kaiser-Traktate 36).

Stiftung Pro Oriente: Oosterse kerken, in: https://www.pro-oriente.at/Ostkirchen/ (geraadpleegd op 15-7-2018).

STOSCH, Klaus von, Die Einzigkeit Jesu Christi als Implikat der Einzigkeit Israels: Plädoyer für eine mutual inklusive Lesart der Christologie in der Israeltheologie, in: DANZ, Christian/ EHRENSPERGER, Kathy/HOMOLKA, Walter (red.), Christologie tussen jodendom en christendom: Jezus, de jood uit Galilea, en de christelijke verlosser, Tübingen 2020 (= Dogmatik in der Moderne 30), 291–309.

STOSCH, Klaus von, Vergelijkende theologie als wegwijzer in de wereld van religies, Paderborn 2012.

STOWASSER, Martin, Ehescheidung und Wiederheirat in der neutestamentlichen Überlieferung, in: PZB 25/2 (2016), 73–97.

STRACK, Hermann/BILLERBECK, Paul, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Mid-rasch (Commentaar op het Nieuwe Testament uit de Talmoed en Midrasj), 6 delen, München 1922–1961.

STRIET, Magnus, Vom Judesein Jesu und einem notwendigen dogmatischen Umdenken, in: DANZ, Christian/EHRENSPERGER, Kathy/HOMOLKA, Walter (red.), Christologie tussen jodendom en christendom: Jezus, de jood uit Galilea, en de christelijke verlosser, Tübingen 2020 (= Dogmatiek in de moderne tijd 30), 311–318.

STRIET, Magnus (red.), Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube, Freiburg i. Br. 2004 (= Questiones Disputatae 210).

STUDER, Brigitte, art. Clara, Ragaz, in: HSL, https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/010792/ 2021–02–16/ (geraadpleegd op 14-1-2022).

TALABARDON, Susanne, Chassidisme, Tübingen 2016 (= Joodse studies 2).

TAUSSIG, Ernst F., Ein Kampf um Wahrheit: Max Brod zum 65. Geburtstag, Tel Aviv 1949. TERTULLIAN, De spectaculis (Over de schouwspelen): uit het Latijn vertaald door Dr. K. A. Heinrich Kellner. In: Tertullian, private und katechetische Schriften. (Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 7) München 1912, 101–136. (Vertaling, Duits); https://bkv.unifr.ch/works/23/versions/35 (geraadpleegd op 6 februari 2021).

The Israel Museum, Behold the Man: Jesus in Israeli Art, (tentoonstelling: 22-12-2016 – 16-4-2017), Jeruzalem, in: https://www.imj.org.il/en/exhibitions/behold-man (geraadpleegd op 9-12-2021).

THEIßEN, Gerd/MERZ, Annette, Der historische Jesus: Ein Lehrbuch, Göttingen ^{4} 2011.

THOMA, Clemens, David Flusser zum 60. Geburtstag: Eine fragmentarische Biographie, in: FrRu XXXVIII/105/108 (1976), 27–29.

THOMA, Clemens, Das Messiasprojekt: Theologie jüdisch-christlicher Begegnung, Augsburg 1994.

THOMA, Clemens, art. Gott, in: Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung (1994), 134–138. THOMA, Clemens, art. Schittuf, in: Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung (1994), 359–362.

THOMA, Clemens (red.), Christliche Theologie des Judentums, Aschaffenburg 1978 (= Der Christ in der Welt: VI. Reihe, Das Buch der Bücher Bd. 4a/b).

THURAU, Markus, art. Ecclesia und Synagoga (Darstellungen nach 1945), in: HdA 7 (2015), 87–89.

TILLY, Michael, Voorwoord bij de nieuwe uitgave, in: JOSEPHUS, Flavius, Der Jüdische Krieg und Kleinere Schriften: Mit der Paragraphenzählung nach Benedict Niese Michael Tilly, Wiesbaden [4] 2012, 7–10.

TILLY, Michael, Das Judentum, Wiesbaden [6] 2015.

TIWALD, Markus, Frühjudentum und beginnendes Christentum. Gemeinsame Wurzeln und das *scheiding der wegen*, Stuttgart 2022.

TOBIAS, Norman C., Jewish Conscience of the Church: Jules Isaac and the Second Vatican Council, Cham 2017.

TREITLER, Wolfgang, Jezus, zoon van Jozef. De Messias als poort van het verbond, Paderborn 2023 (= Religion and Transformation in Contemporary European Society, deel 27)

TREITLER, Wolfgang, "Jeruzalem heeft de tijd van zijn bezoek niet herkend" (NA 4). Zur offenen Frage nach dem Messias Jesus von Nazareth, in: HIMMELBAUER, Markus e.a. (red.), Erneuerung der Kirchen: Perspektiven aus dem christlich-jüdischen Dialog, Freiburg 2018 (= QD 290), 168–195.

TÜCK, Jan-Heiner, Die fragile Autorität der Opfer (De fragiele autoriteit van de slachtoffers) (uitgave 1 juli 2019), in: https://www.fein schwarz.net/die-fragile-autoritaet-der-opfer/ (geraadpleegd op 28-11-2021).

TÜCK, Jan-Heiner, Jezus Christus – Gods heil voor ons: een dogmatische schets, in: BÖHNKE, Michael/SÖDING, Thomas (red.), Jezus ontmoeten: toegangen tot de christologie, Freiburg i.Br./ Bazel/Wenen 2009 (= Theologische Module 3), 119–176.

TÜCK, Jan-Heiner, Jezus was Joods: En het zou een sterk signaal tegen antisemitisme zijn als de katholieke kerk daar weer aan zou herinneren, in: NZZ (29-12-2018), in: https:// www.nzz.ch/feuilleton/jesus-war-jude-und-es-waere-ein-starkes-zeichen-gegen-den-antise mitismus-wenn-die-katholische-kirche-wieder-daran-erinnern-wuerde-ld.1447388.

TÜCK, Jan-Heiner, Der Jude Jesus – ›die Tora in Person‹?: Zu einem neueren christologischen Topos im jüdisch-christlichen Dialog, in: DANZ, Christian/EHRENSPERGER, Kathy/HOMOLKA, Walter (red.), Christologie tussen jodendom en christendom: Jezus, de jood uit Galilea, en de christelijke verlosser, Tübingen 2020 (= Dogmatik in der Moderne 30), 183–207.

TÜCK, Jan-Heiner, Gelobt seist Du, Niemand: Paul Celans Dichtung – eine theologische Provoka-tion, Freiburg i. Br./Basel/Wenen 2020 (= Poetikdozentur Literatur und Religion 5).

TÜCK, Jan-Heiner (red.), Annäherungen an »Jesus von Nazareth«: Das Buch des Papstes in der Diskussion, Ostfildern 2007.

TÜCK, Jan-Heiner (red.), Die Beschneidung Jesu: Was sie Juden und Christen heute bedeutet, Freiburg i. Br. 2020.

ULMER, Rivka, Art. Jezus: Rabbijns jodendom, in: EBR (2017), [DOI: 10.1515/ebr.jesus]. VAHRENHORST, Martin, "Niet iets nieuws onderwijzen is mijn beroep...": Jezus in het licht van de kennis van het jodendom, in: HASSELHOFF, Görge K. (red.), Die Entdeckung des Christentums in der Wissenschaft des Judentums, Berlijn/New York 2010 (= Studia Judaica 54), 101–136.

VASEL, Stephan, Philosophisch verantwortete Christologie und christlich-jüdischer Dialog: Schritte zu einer doppelt apologetischen Christologie in Auseinandersetzung mit den Ent-würfen von H.-J. Kraus, F.-W. Marquardt, P. M. van Buren, P. Tillich, W. Pannenberg und W. Härle, Gütersloh 2001.

VERMES, Geza, Ḥanina ben Dosa, in: JJS 24/1 (1973), in: https://www.jjs-online.net/archives/ fulltext/633, 51–64 [DOI: 10.18647/633/JJS-1973].

VERMES, Géza, Jesus der Jude. Ein Historiker liest die Evangelien = Jesus the Jew. A Historian's Reading of the Gospels, vert. door Alexander Samely, bewerkt door Volker Hampel, Neukir-chen-Vluyn 1993 (Engels 1973).

VERMES, Géza, Vom Jesus der Geschichte zum Christus des Dogmas (Van de Jezus van de geschiedenis tot de Christus van het dogma)= Christian Beginnings. From Nazareth to Nicaea, AD 30–325 (De christelijke beginjaren. Van Nazareth tot Nicea, 30-325 n.Chr.): uit het Engels vertaald door Claus-Jürgen Thornton, Berlijn 2016 (Engels 2012).

VETTER, Susanne (red.), Wegbereiter des christlich-jüdischen Dialogs: Leonhard Ragaz und Scha-lom Ben-Chorin. Briefwechsel 1938–1945. Zum 50. Todestag von Leonhard Ragaz am 6. De-zember 1995, Darmstadt 1995.

VOGEL, Manfred H., Art. Monotheism, in: EJ 14 ([2] 2007), 448–450.

VOGEL, Bernhard, Voorwoord, in: Konrad-Adenauer-Stiftung (red.), Zeit zur Neu-Verpflichtung: Christlich-jüdischer Dialog 70 Jahre nach Kriegsbeginn und Shoah, Sankt Augustin/Berlijn 2009, 5–8.

VOGLER, Werner, Jüdische Jesusinterpretationen in christlicher Sicht, Weimar 1988 (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 11).

VOLKMANN, Michael, David Flusser und der jüdische Jesus, in: Blickpunkt.e 2 (2018), in: http://www.imdialog.org/bp2018/02/volkmann_flusser_bp218–2.pdf, 7–9.

Voltaire, Dialogue du douteur et de l'adorateur: avec Les dernières paroles d'Épictète à son fils/par M. l'abbé de Tilladet Voltaire. et les Idées/de La Mothe Le Vayer, Genève 1751, in: https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k108451q/f1.image (geraadpleegd op 23-7-2020).

VORGRIMLER, Herbert, art. Entmythologisierung, in: Neues Theologisches Wörterbuch ([6] 2016), 153f.

VORGRIMLER, Herbert, art. Jesus Christus, in: Neues Theologisches Wörterbuch ([6] 2016), 321–327.

VORNDRAN, Hans-Georg, Synagoga und Ecclesia neu gesehen. Vier Beispiele, in: Blickpunkt.e 4 (2020), in: http://imdialog.org/bp2020/04/eccneu.pdf (geraadpleegd op 13-3-2022), 1–5.

WAGNER, Richard, Gesammelte Schriften und Dichtungen, Leipzig 1888.

WAGNER, Richard, Jezus van Nazareth: Een poëtisch ontwerp, Leipzig 1914 (ontstaan i n 1848) (= Insel-Bücherei nr. 106).

WALD, Stephen G., Art. Hillel, in: EJ 9 ([2] 2007), 108–110.

WEDER, Hans, Flusser, David: Die Rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus: Rezension, in: Theologische Literaturzeitung 109/3 (1984), 195–198.

WEISSE, Christian Hermann, Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch, Leipzig 1838.

WELTE, Michael, Art. Lagrange, Marie Joseph, in: BKKL 4 (1992), 994.

WENGST, Klaus, Christsein mit Tora und Evangelium: Beiträge zum Umbau christlicher Theologie im Angesicht Israels, Stuttgart 2014.

WENGST, Klaus, Martin Luther und die Juden: Über theologische Judenfeindschaft als Geburtsfehler des Protestantismus, in: WENGST, Klaus, Christsein mit Tora und Evangelium: Beiträge zum Umbau christlicher Theologie im Angesicht Israels, Stuttgart 2014, 35–52.

WIESEL, Elie, Adam of het geheim van het begin: broederlijke oervormen, Freiburg i. Br./ Bazel/Wenen 1980.

WIESEL, Elie, Die Massenvernichtung als literarische Inspiration, in: KOGON, Eugen (red.), Gott nach Auschwitz: Dimensionen des Massenmords am jüdischen Volk, Freiburg i. Br. [4] 1989, 21–50.

WILK, Sina-Christin, Religie als identiteitsbepalend moment bij Amos Oz: over de autobiografische roman "Een verhaal van liefde en duisternis", Saarbrücken 2012.

WINKLER, Ulrich, Wegen der Religionstheologie, Von der Erwählung zur komparativen Theologie, Innsbruck 2013 (= Salzburger Theologische Studien interkulturell 10).

WINTER, Paul, On the Trial of Jesus, Berlijn 1961 (= Studia Judaica Bd. 1).

WINTER, Paul, Zum Prozeß Jesu, in: ECKERT, Willehad Paul/EHRLICH, Ernst Ludwig (red.), Juden-haß, Schuld der Christen?, Essen 1964, 93–101.

WISE, Stefan, Der Zionistenkongress und die Judenverfolgung in Deutschland: Referat Dr. Stefan Wise, in: Die Stimme 479 (1935), 1.

WOHLMUTH, Josef, Im Geheimnis einander nahe: Theologische Aufsätze zum Verhältnis von Judentum und Christentum, Paderborn 1996.

WOHLMUTH, Josef, Joods messianisme en christologie, in: EvTh 59/4 (1999), 286–203. WOHLMUTH, Josef, De Thora spreekt de taal van de mensen: Theologische essays en meditaties over de relatie tussen jodendom en christendom, Paderborn e.a. 2002.

WOHLMUTH, Josef, Jezus, de broer Christus, de Heer: nieuwe perspectieven in de joods-christelijke dialoog?, in: DIRSCHERL, Erwin/TRUTWIN, Werner (red.), Redet Wahrheit – Dabru Emet, Münster 2004 (= Forum Christen und Juden 4), 91–112.

WOHLMUTH, Josef, Op de drempel van het heiligdom: christelijke theologie in gesprek met joods denken, Paderborn/Boston 2007.

WOHLMUTH, Josef, Der jüdische Jesus und die Christologie des Konzils von Chalkedon, in: DANZ, Christian/EHRENSPERGER, Kathy/HOMOLKA, Walter (red.), Christologie tussen jodendom en christendom: Jezus, de jood uit Galilea, en de christelijke verlosser, Tübingen 2020 (= Dogmatik in der Moderne 30), 319–332.

WOHLMUTH, Josef (red.), Emmanuel Levinas – een uitdaging voor de christelijke theologie, Paderborn 1998.

WOLF, Hubert (red.), "In wilder zügelloser Jagd nach Neuem" (In een wilde, ongebreidelde jacht op het nieuwe): 100 jaar modernisme en antimodernisme in de katholieke kerk, Paderborn e.a. 2009 (= Römische Inquisition und Indexkongregation 12).

WYSCHOGROD, Michael, Inkarnation aus jüdischer Sicht, in: EvTh 55/1 (1995), 13–28 [DOI: 10.14315/evth-1995–0104].

Yad Vashem, The Righteous Among the Nations: Father Pierre-Marie Benoit, in: https://www.yadvashem.org/righteous/stories/benoit.html (geraadpleegd op 22-1-2022).

YERUSHALMI, Yosef Hayim, Response to Rosemary Ruether, in: FLEISCHNER, Eva (red.), Auschwitz: beginning of a new era?: Reflections on the Holocaust; Papers given at the International Symposium on the Holocaust, held at the Cathedral of Saint John the Divine, New York City, June 3–6, 1974, New York 1977, 97–107.

YUVAL, Israel Zwei Völker in deinem Leib: Gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen in Spätantike und Mittelalter, Göttingen 2007 (= Jüdische Religion, Geschichte und Kultur 4). ZADOFF, Noam, Science and Politics: On the Presence and Future of Israels Studies in Germany, in: LEHNARDT, Andreas (red.), Judaistik im Wandel: Ein halbes Jahrhundert Forschung und Lehre über das Judentum in Deutschland, Berlijn/Boston 2017, 81–92.

ZAGER, Werner, Jezusonderzoek in vier eeuwen: teksten vanaf het begin van de historische kritiek tot aan de 'derde vraag' naar de historische Jezus, Berlijn/Boston 2014.

ZUCCOTTI, Susan, Père Marie-Benoît and Jewish Rescue: How a French Priest Together with Jewish Friends Saved Thousands During the Holocaust, Bloomington 2013.

ZUNZ, Leopold, Die jüdische Literatur, in: DERS. (red.), Zur Geschichte und Literatur, Berlijn 1845, 1–21.

Tussen Jeruzalem en Rome, De gemeenschappelijke wereld en de gerespecteerde bijzonderheden. Reflecties over 50 jaar Nostra Aetate: Verklaring van de Europese Rabbijnse Conferentie samen met de Rabbijnse Raad van Amerika, 1 februari 2017, in: https://www.jcrelations.net/de/artikelansicht/zwischen-jerusalem-und-rom-die-gemeinsame-welt-und-die-respektierten-besonderheiten-reflexionen-ueber-50-jahre-von-nostra-aetate.html (geraadpleegd op 10-4-2022).

Personen- en zakenregister

Abba 57, 153–154
Adam, Karl 51–52
Ahrens, Jehoschua 74, 80–81
Allen, Edgar Leonard 80
20, 63, 302
Assmann, Aleida 59
Attlee, Clement , 67
Wederopstanding 60, 90, 116, 164, 179, 200, 208–210, 233–234, 236, 239–240, 242, 244–245, 260, 277, 279, 281, 287, 312
Augustinus van Hippo 87
Avoda sara (afgoderij/afgodendienst) 109, 198,
253, 264

Baal Schem Tov 188, 226
Baeck, Leo 49, 126–127, 179, 198, 263, 293, 311
Balthasar, Hans Urs von 11 Bar
Kochba, Simon 159, 193
Barth, Karl 269–270, 307
Benamozegh, Elijah 118
Ben-Chorin, Schalom 13, 19, 44–45, 108, 110, 128, 130, 152, 171, 214, 225, 239, 241, 243–245, 274, 279, 305, 308
Berliner Thesen 104, 306
Bickel, Erich 67–68, 80
Boegner, Marc 81
Bonhoeffer, Dietrich 269–270, 272, 278, 307
Boyarin, Daniel 146, 248, 286–298, 301, 307, 311
Brod, Max 172, 176–178
Buber, Martin 11, 27, 108, 130, 172, 175, 186, 190, 248, 252–254

Chagall, Marc 241
18, 23, 26, 52,
246–247, 288, 297, 303, 310–312
Chanina ben Dosa 192–195, 227
Chassidisme 188, 225–226 Choni de cirkeltekenaar 192–195
Christologie, dialogisch 13, 18, 302, 309, 311
Clinchy, Everett Ross 66, 70
Cohen, Hermann 170, 204
Conelly, John 102
Counselbaum, Stella 72

Dabru Emet 108–109, 186–187
Davy, Marie-Madeleine 72, 80
Démann, Paul 73, 79–80, 102
Dirscherl, Erwin 265–266, 301
Dohmen, Christoph 41, 265, 282

Ehrlich, Ernst Ludwig 213
Eisenacher 'Entjudungsinstitut' (instituut voor ontjoodsing) 27, 53, 61 Eisenhut, Heinz Erich 56
Emanatie 237
Emancipatie, joodse 111, 113–114, 118–119, 128, 243, 303
Emden, Jacob 109, 117
Onterving 95
Ontgeschiedschrijving 276
Verlossing 103, 142, 159, 187, 195, 239, 241, 264, 290
Ettinghausen, Laure 77–78

Fisher, Geoffrey 81
Flusser, David 13, 19, 24, 110, 128, 130–131, 197, 210, 243, 245, 247–248, 255, 261, 272, 274, 281, 286–288, 293–294, 297, 301, 305, 307–308
Frankemölle, Hubert 60
Fredriksen, Paula 13
Freudenberg, Adolf 73, 80 Friedrich, Wilhelm III, koning van
121
Fritsch, Theodor 47

Geiger, Abraham 49, 122, 124–126
Goslin, Williard E. 70

Gottessohn 83, 117, 141, 179, 191, 193, 208, 220, 234, 239, 245, 260, 279, 288, 297
Graetz, Heinrich 133 Griffin, Bernard Kardinaal 81 Grunden, Gabriele 179
Grundmann, Walter 54

Haggada 151–152, 191, 204
Halacha 113, 151–152, 169, 189–191, 224, 226
Halevi, Jehuda 166
Harnack, Adolf von 126–127, 263, 297
Heiberg, Esther 72
Heller, Ágnes 25
Henrix, Hans Hermann 284, 300
Heschel, Abraham Joshua 20 Heschel, Susannah 28
Hillel 134–135, 142, 151–152, 197, 222, 226
Hirsch, Samuel 116–118
Hitler, Adolf 39, 49–50, 57, 78, 165, 172, 211
Hoffman, Moshe 59
Hofmannsthal, George 172
Hypostase/hypostatisch 234, 237, 245, 249, 280, 299–300

Immanentie (van God) 23, 234, 237, 254
Incarnatie 18, 23, 26, 60, 247–259, 269–270, 272–274, 276, 278, 283–287, 292–293, 300, 302–303, 307, 310, 312–313
Intuïtie 180
Isaac, Jules 15–16, 19, 22, 39, 63, 71–73, 75, 79–80, 84–86, 91, 93, 95, 97–100, 304–306

Johannes Chrysostomus 48
Johannes Paulus II, paus 106, 285–286, 306
Johannes XXIII, paus 105, 304, 306
Jonas, Regina 122
Josephus Flavius 120, 264
Maagdelijke geboorte 37, 56, 137, 235, 242, 260

Kampling, Rainer 20–21, 42, 44, 257
Kaplan, Jacob 72, 80–81
Käsemann, Ernst 179
Kaufmann, Thomas 37
Kittel, Gerhard 149–150, 165
Klausner, Joseph 13, 19, 24, 31–32, 84, 108, 110, 129, 131, 176, 179, 181–182, 185, 197–198, 204–205, 208–209, 212, 226–227, 234, 241, 243–245, 279, 305
Koch, Kurt Kardinaal 107–108

Constantinopel, Concilie van (381) 264, 287–288, 298
Kümmel, Werner Georg 218
Kurz-Hohl, Gertrud 72

Lapide, Pinchas 166, 208, 248, 250–252, 302, 310
Laski, Neville 70
Lenzen, Verena 41, 73, 75–78, 105, 238
Lessing, Gotthold Ephraim 113 Levinas, Emmanuel 302
Levine, Amy-Jill 248, 251–252, 302, 310
Lindsay, Robert 216
Logos (Woord van God) 141, 236–237, 249, 258, 272–273, 295, 299–300, 310, 312–313
Lopinot, Calliste 70, 74, 79–80
Luther, Martin 27, 35–40, 42–43, 92

Magie 198
Maier, Johann 136
Mamzer 137
Mann, Thomas 172
Maria (moeder van Jezus) 34–35, 38, 52, 91, 94–99, 101, 106, 116, 137, 235–236, 239, 246, 295, 298, 300, 305
Mariale devotie , 95, 305
Maritain, Jaques 15, 98–99, 101
Marquardt, Friedrich-Wilhelm 270–274, 284
Marrou, Henri-Irénée 98
Masaryk, Tomáš Garrigue 210–211 Maskilim 111, 113–114
McAfee Brown, Robert 273 Melito van Sardes 58, 83
Menasce, Jean de 73, 80, 102
Mendelsohn, Amitai 59
Mendelssohn, Moses 16, 49, 112–115, 126
Menszoon 117, 196, 200–201, 220, 233–234, 236–237, 239–240, 245, 288
Meschalim 203
Messias 31–32, 38–39, 94, 103, 107, 109, 114, 116, 140, 142, 146–147, 154, 158–160, 162–164, 166, 168–169, 175, 177, 179, 183, 185–187, 193, 196, 200–203, 220–221, 233–234, 236, 240, 254, 257, 259, 269–270, 279, 285, 287, 289–296, 303, 307
Meyer, Barbara U. 17, 25, 267, 282, 284
Minz, Karl-Heinz 28
Mußner, Franz 40, 271, 310–311

Neuß, Wilhelm 74
Newlin, Algie I. 80

Nirenberg, David 29–30, 32–33, 60, 261
Concilie van Nicea (325) 263–264, 287–288, 291, 297–298
Nostra aetate (NA) 34, 92, 105–109, 269, 275, 282–283, 295, 304, 306

Orfinger-Karlin, Régine 71
Oz, Amos 129, 145, 165, 167–170

Parkes, James 65, 70
Paulus VI, paus 105
Péguy, Charles 76–77, 86, 98, 101
Perl, Josef , 211, 214
Farizeeërs 31, 55, 124, 126, 134, 142, 144–145, 149, 152–153, 155–156, 159, 161, 163, 186, 192, 198–200, 204, 222, 224–226, 228, 245, 294, 296, 309
Philo van Alexandrië 235, 264, 291 Pius X, paus 178
Pre-existentie 234–237, 242, 245, 307

Radford Ruether, Rosemary 271–272
Ragaz, Leonhard 71, 187, 214
Ragaz-Nadig, Clara 71
Rahner, Karl 249–252
Reformjudentum 169, 173, 207
Reimarus, Hermann Samuel 126, 162
Reiwald, Paul 71
Rilke, Rainer Maria 172 Rosenblum, William F. 80
Rosenthal, Fritz (Shalom Ben-Chorin) 171
Rothfield, Esther 72
Rutishauser, Christian 84, 251

Safran, Alexandre 72, 84
Salvador, Joseph 115–118
Schäfer, Peter 30, 136
Schammai 142, 197
Schittuf 253
Schnitzer, Joseph 176, 178, 185
Scholem, Gershom 212
Schopenhauer, Arthur 51
Schwalbacher Thesen 103–104
Schweitzer, Albert 49, 126, 149, 199
Schwöbel, Christoph 256, 275–276, 278–280, 309–310
Seelisberg 15–17, 19, 22, 27, 29, 35, 42, 45, 47, 53, 58, 60–61, 63, 300, 303–306, 308
Simpson, William W. , 67, 70
Smith, Robert 80 Spong, John Shelby 46
Staat Israël 166, 173, 209, 212 Stosch, Klaus von 257
Striet, Magnus 87
Substitutietheologie 25, 36, 40, 44, 92, 265, 275, 303
Boetedoening 86, 234, 237–238, 240, 245, 260

Taba, Hilda 72
Tannaïten 135, 148, 197, 204
Taubes, Zwi Chaim 80 Thirring, Hans 73
Thoma, Clemens 60
Toledot Jeshu 38, 110, 137, 139, 145
Toscano, Luigi 58

Onze Vader-gebed 147–150, 205, 231, 250–251
Vaticaan II. 20, 106
Vermes, Géza 130, 191, 193–195
Visser 't Hooft, Willem A. 81
Visseur, Pierre 67–68, 70
Voltaire, François-Marie Arouet 143

Wagner, Richard 51
Wengst, Klaus 37, 39
Wiesel, Elie , 14, 209
Winkler, Ulrich 283
Wetenschap van het jodendom 111, 114, 118, 128, 243, 263
Wolmuth, Josef 288, 298–303, 310
Wyschogrod, Michael 254–255, 300, 302

Yerushalmi, Yosef Hayim 265

Zaddik 154, 167, 188–191, 195
Zionisme/zionist/zionistisch 135, 150, 156–157, 167, 170–173, 209–210, 212, 244
Zunz, Leopold 119–122, 124, 172