Masterscriptie voor de Protestants Theologische Universiteit   
Begeleid door prof. dr. R.H Reeling Brouwer en beoordeeld door dr. G.M. Speelman

***“Wie zeggen de mensen dat ik ben?”****Een theologiehistorisch onderzoek naar de wijze waarop   
Walter Grundmann, Friedrich-Wilhelm Marquardt en Naim Stifan Ateek   
Jezus ontjoodsen, herjoodsen en palestijniseren*

Door Annelies Jans  
11 maart 2016

**INHOUDSOPGAVE**

**1. Inleiding p. 3**

**2. De historische context van een ontjoodste Jezus p. 6***2.1. Voorgeschiedenis p. 6  
2.2. Gedachtegoed van de Duitse Christenen p. 10*

**3. Ontjoodsing - Walter Grundmann p. 17***3.1. Biografie en* Sitz im Leben *p. 17  
3.2. Theologische opvattingen p. 19  
3.3. Christologie p. 23*

**4. Herjoodsing - Friedrich-Wilhelm Marquardt p. 30***4.1. Biografie en* Sitz im Leben *p. 30  
4.2. Theologische opvattingen p. 33  
4.3. Christologie p. 39*

**5. Palestijnisering - Naim Stifan Ateek p. 46***5.1. Biografie en* Sitz im Leben *p. 46  
5.2. Theologische opvattingen p. 47  
5.3. Denken over Jezus p. 48*

**6. Conclusie en vragen voor nader onderzoek p. 51**

**7. Lijst van geraadpleegde literatuur p. 59**

**1. INLEIDING**

Jezus heeft door de eeuwen heen voor vele mensen vele verschillende rollen vervuld. Hij werd en wordt gezien als herder, redder, heiland, leraar, vriend, koning, genezer, pacifist, rebel, hippie, feminist, rabbi, enzovoort. In de 20ste eeuw krijgt Jezus een nieuwe rol toebedeeld: Jezus, de niet-Jood.[[1]](#footnote-1) Jezus werd in het denken van vele nazi-theologen zelfs beschouwd als de anti-Jood bij uitstek. Twee op het oog onverenigbare ideologieën – het nationaalsocialisme en het christendom – werden in de jaren ’30 en ’40 van de vorige eeuw toch in één systeem bij elkaar gebracht. De Jezus van de nazi’s was Arisch, en was een fanatiek strijder tegen de Joden.

In verlegenheid gebracht en tegelijkertijd gefascineerd door deze ‘ontjoodsing’[[2]](#footnote-2) van Jezus en de acceptatie hiervan door velen ten tijde van het (opkomende) Derde Rijk, heb ik besloten deze zwarte bladzijden in de geschiedenis van het christendom nader te onderzoeken. Vervolgens ben ik ook benieuwd naar de vraag hoe men later, na de Tweede Wereldoorlog, met deze nazi-theologie is omgegaan. Daarom krijgen eerst twee Duitse theologen in deze scriptie spreektijd: nazi-theoloog Walter Grundmann, en naoorlogse theoloog Friedrich-Wilhelm Marquardt. Zij staan symbool voor een beweging door de tijd: een beweging van ontjoodsing en herjoodsing van Jezus’ wortels. Een derde theoloog, Naim Stifan Ateek, afkomstig uit een ander gedeelte van de wereld, krijgt het nawoord. Hij maakt duidelijk dat die beweging van ontjoodsing en herjoodsing van Jezus nog steeds gaande is.

Wat betreft de indeling van deze scriptie, dit. In het volgende hoofdstuk, *De historische context van een ontjoodste Jezus,* zal ik duidelijk maken dat de ideeën van Grundmann en andere nazi-theologen over een ontjoodste Jezus niet in een vacuüm ontstonden, maar al vóór de jaren ’30 de ronde deden. Met andere woorden: er bestond al een gedachtegoed waar deze theologen dankbaar gebruik van konden maken. Ik zal in dit tweede hoofdstuk ingaan op vragen als: welke (globale) tendensen treft men aan in de theologie en filosofie vanaf de 19de eeuw? Welke ideeën bestonden er reeds over Jezus vóór het opkomende nazisme? In welke context waren Grundmanns ideeën mogelijk? Ook ben ik benieuwd naar het bredere kader in Grundmanns tijd: hij bouwt *samen met anderen* voort op een reeds bestaand gedachtegoed. In zijn denken stond hij niet alleen. Wie zijn deze ‘anderen’, die zich ‘Duitse Christenen’ noemden? Hoe werd hun theologie ontvangen? Hoe werd door hen geprobeerd christendom en nationaalsocialisme samen te laten smelten? Hoe werd door hen gepoogd het christendom te ontjoodsen?

In hoofdstuk drie, *Ontjoodsing - Walter Grundmann*, laat ik aan de hand van de opvattingen van nazi-theoloog Walter Grundmann zien hoe Jezus ten tijde van het nationaalsocialisme werd ontdaan van zijn Joodse wortels: hoe die ontjoodsing precies in z’n werk ging. Grundmann stond aan het hoofd van het *Instituut voor Onderzoek naar en Uitschakeling van Joodse Invloed in het Duitse Kerkelijk Leven*. In dit hoofdstuk wil ik erachter komen hoe Grundmann dit aanpakte: het uitschakelen van ‘de Joodse invloed’ op het christendom. Belangrijke vragen die in dit hoofdstuk aan bod zullen komen, zijn: welke rol speelde Grundmann ten tijde van het (opkomende) nationaalsocialisme? Hoe belangrijk was het ontjoodsen van Jezus in het uitschakelen van Joodse invloed op het christendom? Welke theorieën hanteert hij daarbij? Hoe leest Grundmann de Bijbel om tot een ontjoodsing van Jezus te kunnen komen? Welke ontwikkeling maakt Grundmanns denken door? Hoe maakt Grundmann Jezus tot een belangrijk spiritueel model voor Ariërs in hun strijd tegen het Jodendom?

Vervolgens kom ik in hoofdstuk vier, *Herjoodsing - Friedrich-Wilhelm Marquard’*, te spreken over de vraag hoe men zich aan dit theologische gedachtegoed probeerde te ontworstelen, toen de gruwelen van de oorlog en de nazi-theologie eenmaal duidelijk waren geworden. Welke bladzijdes volgen op de zojuist beschreven zwarte bladzijdes van de christelijke theologie? Volgen deze überhaupt, of valt er niets meer te zeggen, te schrijven? Opnieuw staat een Duitse theoloog centraal: Friedrich-Wilhelm Marquardt. Hij geeft de anti-Joodse theologie vanaf de 19de eeuw, en met name de nazi-theologie van de Duitse Christenen een plaats in zijn denken. Met één groot verschil: Marquardt zet de traditie niet voort – hij onderstreept hun gedachtegoed niet – maar zet er een dikke streep door. Dit nooit weer. Een tegenbeweging wordt door hem ingezet, een ‘theologie van de ommekeer’. Waar Grundmann Jezus ontjoodste, ‘herjoodst’ Marquardt Jezus juist. Jezus wordt door Marquardt teruggeplaatst in zijn natuurlijke omgeving te midden van zijn Joodse zusters en broeders, en wordt van Ariër weer Jood. In dit hoofdstuk komen vragen naar voren als: hoe denkt Marquardt over de theologie die men bedreef ten tijde van het opkomende en heersende nationaalsocialisme? Wat was zijn reactie hierop? Hoe en op welke wijze kan Marquardt na de verschrikkingen van de Tweede Wereldoorlog nog theologie bedrijven? Hoe breekt hij met de antisemitische theologie van de nazi-theologen? Op welke wijze zoekt Marquardt juist toenadering tot het Joodse volk? Welke rol vervullen Joden in zijn theologie? Hoe herjoodst Marquardt Jezus en wat is het belang van Jezus’ Jood-zijn voor Marquardt? Hoe leest Marquardt de Bijbel om Jezus’ Jood-zijn te kunnen onderstrepen?

Dat het denken over een ontjoodste en Joodse Jezus heden ten dage niet gestopt is, wordt duidelijk in het denken van een derde theoloog die in het hoofdstuk *Palestijnisering - Naim Stifan Ateek* aan bod komt: de Palestijns-christelijke Naim Stifan Ateek. Met de bestudering van zijn werk treden we de wereld van de Palestijnse bevrijdingstheologie binnen en ontmoeten we ditmaal geen Arische, geen Joodse, maar een Palestijnse Jezus, die ingezet wordt tegen zionistische Joden in de strijd om Palestina. In Ateeks ‘palestijnisering’ van Jezus vindt eveneens een ontjoodsing plaats, zij het in een veel mildere variant dan de ontjoodste Jezus van de nazi-theologen. In dit vijfde hoofdstuk leg ik uit hoe Jezus’ ontjoodsing ditmaal in zijn werk gaat. Op welke wijze leest Ateek de Bijbel, om te kunnen pleiten voor een Palestijnse en dus een niet-Joodse Jezus? Hoe ontdoet Ateek de Bijbel van Joods-zionistische invloeden? Hoe wordt deze ontjoodste, gepalestijniseerde Jezus ingezet in de strijd om Palestina?

Omwille van een duidelijke en overzichtelijke weergave, zal ik de volgende indeling aanhouden in de bespreking van het gedachtegoed van de drie theologen Grundmann, Marquardt en Ateek. Allereerst bespreek ik de biografie en *Sitz im Leben* van de betreffende theoloog, vervolgens zet ik zijn algemene theologische opvattingen uiteen en tenslotte ga ik specifiek in op de ideeën die de theoloog heeft over Jezus; de christologie.[[3]](#footnote-3) De drie hoofdstukken over Grundmann, Marquardt en Ateek zullen dus steeds meer inzoomen: context, algemene theologie, christologie.[[4]](#footnote-4)

Dit alles om de beweging te kunnen bespreken die zich in de geschiedenis heeft voltrokken en zich nog steeds voltrekt: de ontjoodsing, de herjoodsing en de ontjoodsing (door palestijnisering) van Jezus. Grundmann, Marquardt en Ateek scheppen elk een eigen Jezus, en elk maken zij hem tot oerbeeld van een vurige overtuiging. Jezus wordt door hen ingezet in zeer uiteenlopende theologieën en ideologieën: in de nationaalsocialistische, maar ook in de christenzionistische, en de antizionistische.

Ik hoop dat mijn scriptie bij de lezer de vraag oproept: kan Jezus dan tot voorvechter van elke willekeurige ideologie worden gemaakt? Mag en kan alles met Jezus gedaan worden? Is hij een speelpop in de handen van theologen? Uiteindelijk is deze scriptie dus ook – overigens zonder deze vraag zelf als voorwerp van mijn onderzoek te maken – een vraag naar verantwoorde exegese en theologie, én een waarschuwing, niet in de laatste plaats aan mijzelf: om Jezus niet naar eigen hand te zetten, maar om recht te doen aan hem die vanuit de Bijbel op ons afkomt – soms verontrustend anders dan we zelf graag zouden zien.

**2. DE HISTORISCHE CONTEXT VAN EEN ONTJOODSTE JEZUS**

Zoals ik in de inleiding reeds benadrukte, is de ontjoodste Jezus van Grundmann in de jaren ’30 van de vorige eeuw niet zomaar als een *deus ex machina* uit de lucht komen vallen. Het gedachtegoed van Grundmann kent een lange voorgeschiedenis. Daarnaast is het (helaas) zo dat Grundmanns ideeën over een ontjoodste Jezus niet op zichzelf stonden: niet alleen hij, maar ook vele andere theologen bouwden in de aanloop naar het Derde Rijk voort op de reeds bestaande theorieën, denk- en wereldbeelden waarin een ontjoodsing van Jezus langzamerhand zichtbaar werd. Deze theologen noemen zichzelf, zoals later in deze scriptie duidelijk zal worden, ‘Duitse Christenen’.

Aan deze twee componenten – de voorgeschiedenis van de nazi-theologie, waarin het proces van een ontjoodsing van Jezus ingezet werd, én de Duits-Christelijke overtuigingen ten tijde van het opkomende nationaalsocialisme – wijd ik dit tweede hoofdstuk, om zo, in het volgende hoofdstuk, de overtuigingen van nazi-theoloog Walter Grundmann in hun context te kunnen plaatsen.[[5]](#footnote-5)

2.1. Voorgeschiedenis

In de beschrijving van deze voorgeschiedenis zal ik veelvuldig gebruikmaken van Wolfgang Fenskes boek *Wie Jezus zum ‘Arier’ wurde. Auswirkungen der Entjudaisierung Christi im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts*. Hij beschrijft hoe vanaf het begin van de 19de eeuw eerst zachtjes, en toen steeds luider, stemmen klonken onder intellectuelen – theologen, filosofen, dichters – die Jezus’ niet-Jood-zijn bezongen. Jezus was een Ariër, Germaan zelfs, en werd steeds meer gezien als tegenstander van het Jodendom, hetgeen culmineerde in de nationaalsocialistische theologie van het Derde Rijk. Fenske noemt verschillende tendensen in de theologie uit de 19de en 20ste eeuw, eeuwen vol oorlog en nationalisme, die sterk met elkaar samenhangen en die hun bijdrage hebben geleverd aan Jezus’ ontjoodsing door de nazi-theologen.[[6]](#footnote-6)

Allereest is van grote invloed op Jezus’ ontjoodsing in het Derde Rijk het Verlichtingsdenken. Verstand en religie werden in de 19de en 20ste eeuw niet meer van elkaar gescheiden, maar samengevoegd. Geloofd werd dat God, de grond van al het zijn, de mens als autonome wezens heeft geschapen, en dat God als kracht in de mens en in de natuur werkzaam is. Men beschouwt de mens dus niet meer als Gods speelbal, maar als deel van God. Dit zegt ook iets over hoe men Jezus ging beschouwen. Jezus werd steeds meer als mens gezien. Hij is immers niet meer de enige die kennis van God heeft: zoals hij zijn vele mensen. Toch heeft hij bij vele Duitse intellectuelen nog wel een bijzondere rol: Jezus heeft betekenis omdat hij mensen als eerste heeft laten inzien dat God in mensen te vinden is[[7]](#footnote-7), incompatibel met de idee van de Joodse God, die juist het tegenover van mensen is.[[8]](#footnote-8) Onder invloed van onder andere de Romantiek, werd Jezus, net als dichters en filosofen, beschouwd als bijzonder mens, en als genie. En omdat men dacht dat Joden geen geniën kunnen zijn, betekende dit dat Jezus hoogstwaarschijnlijk niet Joods was.[[9]](#footnote-9)

Het Deïsme was onderdeel van dit Verlichtingsdenken, en vormde eveneens een aanleiding om Jezus als niet-Jood te beschouwen: geloofsopvattingen werden ten tijde van de Verlichting onder een rationele loep genomen. Aanhangers van het Deïsme waren ervan overtuigd dat aan het christendom een puur rationele godsdienst ten grondslag lag: God die de wereld geschapen heeft, maar daarna niet meer ingrijpt in de geschiedenis, is een belangrijke religieusfilosofische tendens in de 19de eeuw. God werd door Deïsten beschouwd als de grote horlogemaker: zoals een horloge blijft lopen nadat het door de horlogemaker is gemaakt, zonder verder ingrijpen van die maker, zo gaat dat ook met de wereld, die zich ontwikkelt zonder verder ingrijpen van haar maker. Het christendom is volgens Deïsten een oeroude zedelijke natuurgodsdienst, en de beginselen daarvan kunnen, ook zonder openbaring, ontdekt worden: met behulp van de menselijke rede. Deïsten wilden enkel aannemen wat zij met de menselijke rede konden aannemen; al het andere, de latere ‘mysterieuze elementen’ die aan de oergodsdienst zouden zijn toegevoegd, moesten overboord: een zuivere, niet-dogmatische, deugdelijke religie blijft over.[[10]](#footnote-10) Door sommige Deïsten werd gedacht dat Jezus in zijn tijd de weg terug zou hebben gevonden naar deze zuivere religie, terwijl de Joden hier juist van waren afgedwaald. Jezus zou hebben gebroken met dit Joodse dwaalspoor en de mens hebben verlost van beklemmende Joodse doctrines; mysterieuze elementen als zonde en gericht.[[11]](#footnote-11) Denkers op deze lijn zijn D’Holbach en Hundt-Radowky.[[12]](#footnote-12)

Een andere tendens is de grote interesse in de eigen Germaanse traditie, ten tijde van de Franse overheersing van Duits grondgebied in het begin van de 19de. Nationalistische sentimenten werden duidelijk zichtbaar. Zo maakten oude Duitse sprookjes en liederen, maar ook de oude Germaanse religie, een opleving door.[[13]](#footnote-13) Het maakt inzichtelijk waarom Jezus in het denken van vele theologen steeds ‘Germaanser’ werd.

Daarnaast ‘ontdekte’ men het Indo-Germaanse ras: men kwam tot het inzicht dat de Arische mensheid ooit in Azië begonnen is, en dat de Ariërs, via Palestina, in het westen terecht zijn gekomen.[[14]](#footnote-14) De Indo-Germaanse taalfamilie werd bestudeerd en vragen naar ras werden belangrijk. Duitse missionarissen in den vreemde berichtten de Duitsers over de religie van andere volken. Door de interesse in de Indo-Germanen kwamen de religie en ethiek van Azië meer en meer in het middelpunt van de aandacht te staan: men raakte gefascineerd door het Boeddhisme en het Hindoeïsme. Deze fascinatie werd vervolgens ook betrokken op Jezus. Zo geloofde Arthur Schopenhauer dat, hoewel hij inzag dat Jezus een Jood was, Jezus met zijn ideeën veel dichter bij de Aziatische cultuur stond dan bij de Joodse.[[15]](#footnote-15) Men ondernam allerlei pogingen om Jezus te kunnen herleiden tot het Indo-Germaanse ras. Een van de vaak aangehaalde theorieën is dat in Palestina de bevolking zou bestaan uit zowel een Joods-Semitische als een Arisch-Israëlitische stroming. Geloofd werd immers dat de Ariërs *via Palestina* in het westen terecht waren gekomen. Jezus zou behoren tot het Arische volk.[[16]](#footnote-16) Dit stelde Fichte reeds in 1806![[17]](#footnote-17)

In de beschrijving van het Deïsme werd reeds duidelijk dat er ten tijde van de Verlichting pogingen werden ondernomen om rede en geloof op elkaar af te stemmen. De ontwikkeling van de historisch-kritische methode in de Bijbelwetenschappen, in de 19de en 20ste eeuw, hangt hiermee samen. Een interesse ontstond om de ware Jezus te vinden onder alle dogmatische overleveringen, en om zijn herkomst te ontwaren (onder andere in het Indo-Germaanse ras). Het denken in termen van ras werd gezien als zuivere tak van de historische kritiek, en werd maatstaf in de beoordeling van Jezus’ al dan niet Joodse wortels.[[18]](#footnote-18) De wetenschappers die zich hiermee bezig hielden, probeerden Jezus veelal te begrijpen vanuit de Griekse (en niet de Joodse) cultuur. Weisse stelt in 1838 dat Jezus in Galilea geleefd heeft en dat Galilea indertijd een bijzondere landstreek was, aangezien er niet alleen Joden, maar ook andere volkeren leefden. Het zou goed mogelijk kunnen zijn dat Jezus derhalve geen Joodse herkomst heeft. Een oude mythe, eerder ingezet in de strijd tegen het christendom, werd nu een door christenen zelf gebruikte, populaire gedachtegang: Jezus zou de zoon of kleinzoon geweest zijn van een Romeinse soldaat, en is derhalve niet van Joodse, maar van Romeinse afkomst.[[19]](#footnote-19) Deze theorie van Weisse zal later door vele andere theologen herhaald en aangevuld worden.[[20]](#footnote-20)

Over Jezus’ leer zegt Schwegler in 1846 dat Jezus de Joodse traditie wel een rol moest laten spelen in zijn boodschap, omdat de Joden hem anders niet begrepen zouden hebben. Paulus was echter de eerste die de ware intentie achter Jezus’ woorden begreep – een intentie die ver uitsteeg boven het Jodendom.[[21]](#footnote-21) Deze denklijn zette zich voort: niet Paulus, maar de heidenen of de Ariërs hebben Jezus pas echt goed begrepen, omdat Jezus zelf een Ariër was (gesteld door Von Harnack). Daarnaast werd Jezus’ boodschap naast enkele Joodse passages gelegd, en concludeerden wetenschappers als Bousset dat Jezus’ boodschap sterk tegengesteld was aan het Jodendom.[[22]](#footnote-22) Anderen waren de mening toegedaan dat Jezus enkel verkondigde wat de Germaanse goden reeds in de menselijke ziel gelegd hebben. Zo werd een link gelegd tussen het Duitse nationalisme en het christendom.[[23]](#footnote-23)

Problematisch was natuurlijk de omgang met het Oude Testament: de Joodse (!) Bijbel. In het algemeen probeerden Duitse theologen uit de 19de en begin 20ste eeuw hieraan vast te houden. Met ‘behulp van’ de historisch-kritische exegese probeerde men in dit testament verschillende tradities van elkaar te onderscheiden: Joodse tradities en niet-Joodse tradities – aangezien men dacht dat in Israël ook andere volkeren leefden dan Joden. De niet-Joodse tradities werden beschouwd als zuiver en werden behouden, de Joodse tradities daarentegen werden verworpen.[[24]](#footnote-24) Aan het eind van de 19de en begin van de 20ste eeuw zou gesteld worden dat de niet-Joodse traditie in het Oude Testament werd beschouwd als afkomstig van de Ariërs, die de zuivere oerreligie (zie Deïsme) aanhingen. Deze oerreligie zou middels de historisch-kritische methode naar voren kunnen worden gehaald. Anderen bleven het Oude Testament in z’n geheel afwijzen, en vervingen het testament door ‘pure’ Germaanse tradities.[[25]](#footnote-25)

Vanaf 1870 worden anti-Joodse stemmen duidelijk gehoord, en treedt de rassenkwestie op de voorgrond.[[26]](#footnote-26) Door sommige theologen werd nadrukkelijk gesteld dat de Joden het Nieuwe Testament hebben vervalst. Ze spraken uit dat ze terug willen keren naar de pure religie, gezuiverd van het Jodendom (dit wordt bijvoorbeeld gezegd door Paul de la Lagarde).[[27]](#footnote-27) De Duitse kerk werd opgeroepen om zich los te maken van Joodse tradities, opdat ze daarmee de Duitse natie zou dienen.[[28]](#footnote-28)

Ook Jezus’ afkomst werd steeds sterker bevraagd. Aan het eind van de 19de en het begin van de 20ste eeuw werden vele pogingen ondernomen om de wortels tussen Jezus en het Jodendom door te hakken. Zijn leer werd bijvoorbeeld neergezet als totaal tegengesteld aan het Jodendom, of enkele thema’s werden besproken waarin Jezus zich tegen het Jodendom zou uitspreken. Dinter stelt in 1918 bijvoorbeeld dat de mensheid buiten het goddelijke bereik is gevallen, maar dat de Ariërs niet zo diep gevallen zijn als de Joden. Christus is door God gestuurd om, samen met de Ariërs, tegen de Joden te vechten.[[29]](#footnote-29) Vele werken over Jezus, zijn afkomst en zijn verhouding tot het Jodendom verschenen (werken van bijvoorbeeld Sebald, Bousset, Delff, Ihering, Chamberlain en Dinter)[[30]](#footnote-30), en een Jezus werd geschapen die zowel Oosterse als Germaanse waarden belichaamde: Oosterse onaantastbaarheid, gekoppeld aan Germaanse kracht en raszuiverheid.[[31]](#footnote-31)

In de eerste tien jaar van de 20ste eeuw ‘explodeerde de markt’[[32]](#footnote-32): theologen discussieerden fel en vurig over de vraag of Jezus erkend of afgewezen moet worden.[[33]](#footnote-33) Het nationaalsocialisme, waarin gestreden werd tegen Joden die de Germaanse volkeren zouden willen veroveren, heeft de vraag naar een ontjoodste Jezus een laatste zetje gegeven.[[34]](#footnote-34) Duitse theologen zagen zich voor de volgende taak gesteld: óf Jezus als Jood bestrijden, óf Jezus’ niet-Jood-zijn bewijzen.

2.2. Gedachtegoed van de Duitse Christenen

Nu de voorgeschiedenis van Walter Grundmanns ontjoodste Jezus geschetst is, zal het in deze paragraaf gaan om de theologische posities die ten tijde van het Derde Rijk werden ingenomen aangaande het christendom, de verhouding tot het Jodendom, en de figuur van Jezus.

In deze paragraaf zal ik veelal gebruikmaken van Doris Bergens onderzoek *Kruis met Haken. Duitse Christenen in het Derde Rijk* en Susannah Heschels werk *The Aryan Jesus. Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany*: twee boeken die elkaar goed aanvullen, en die een duidelijk beeld scheppen van de verschillende standpunten uit die tijd.

Duitse Christenen, lid van de *Glaubensbewegung Deutsche Christen*, opgericht in 1932, waren pro-nazi-protestanten in het Derde Rijk en bouwden voort op het gedachtegoed dat ik hierboven beschreef. Ze waren van mening dat het nationaalsocialisme en het christendom elkaar goed aanvullen.[[35]](#footnote-35) Je zou kunnen zeggen dat er een wisselwerking bestond tussen het nazisme en het Duitse Christendom: de nazi’s gebruikten de lange christelijke traditie van het christelijke anti-judaïsme, en het Duitse Christendom sloot zich vervolgens aan bij het antisemitisme van de nazi’s.[[36]](#footnote-36) De Duitse Christenen hadden de hoop dat, door het aan de macht komen van de nazi’s in 1933, het Duitse volk een spirituele bewustwording zou doormaken, men terugkeerde naar een zuivere religie en de kerk zou worden beschouwd als het hart van de Duitse samenleving en cultuur.[[37]](#footnote-37)

De voornaamste tegenstander van de Duits-Christelijke beweging was de Belijdende Kerk (in het Duits: *Bekennende Kirche*).[[38]](#footnote-38) De Belijdende Kerk was echter niet erg uitgesproken in haar kritiek op de Duits-Christelijke visie op ras. Ze ageerde eerder tegen het nazisme omdat ze het ingrijpen van nazi’s in kerkelijke zaken wilde tegengaan (terwijl de Duitse Christenen juist voorstander waren van een nationaalsocialistische, totalitaire staat). De Belijdende kerk was ‘alles behalve een voorvechter van het Jodendom.’[[39]](#footnote-39). Deze strijd tussen de Duitse Christenen en de leden van de Belijdende Kerk staat bekend als de kerkstrijd.[[40]](#footnote-40)

De beweging van de Duitse Christenen was niet zomaar een klein clubje zonder betekenis: ‘Ondanks een hachelijke positie tussen de afkeuring van sommige protestantse geloofsgenoten aan de ene kant en de ergernis van de nazi-leiders aan de andere kant bleven de Duitse Christenen een factor van betekenis gedurende al de jaren dat de nationaalsocialisten aan de macht waren.’[[41]](#footnote-41) Dat blijkt, want zo’n 600.000 mensen rekenden zich tot de Duitse Christenen, en de aanhangers van de beweging bekleedden belangrijke functies bij kerkelijke overheden, theologische faculteiten en godsdienstige opleidingsinstituten.[[42]](#footnote-42) Walter Grundmann is hier een voorbeeld van, zo zullen we in het volgende hoofdstuk zien.

Eenheid onder de Duitse Christenen bestond in de overtuiging dat christendom en nationaalsocialisme moeten samensmelten: hierdoor kunnen Duitsers vasthouden aan hun religieuze, christelijke erfgoed, en tegelijkertijd hun vaderland steunen. Een van de manieren[[43]](#footnote-43) waarop door de Duitse Christenen kan worden vastgehouden aan zowel christendom als nazisme, is antisemitisme/anti-judaïsme[[44]](#footnote-44), de *lingua franca* van het nazi-tijdperk (en een taal die daarvoor al een tijd gesproken werd, zo zagen we). Antisemitisme werd niet alleen door nazi’s, maar ook door kerkleiders ingezet om aan geloofwaardigheid te winnen, maar ook uit oprechte antisemitische overtuiging.[[45]](#footnote-45) De Duits-Christelijke beweging hield stand, omdat de beweging ingebed was in de cultuur om haar heen. De Duits-Christelijke idealen van een mannelijke volkskerk, anti-judaïsme, antisemitisme en anti-doctrine waren in de jaren ’20 en ’30 in heel Duitsland bekend.

Duitse Christenen zagen het als hun heilige opdracht een anti-Joodse kerk te stichten die trouw was aan het Duitse ras.[[46]](#footnote-46) Een universeel christendom werd door hen ontkend en het christendom werd gezien als het onverzoenbare tegendeel van het Jodendom.[[47]](#footnote-47) Doel van de Duitse Christenen was dan ook om alle Joodse elementen uit het christendom te weren.

Het zuiveren van zowel het christendom als Duitsland, stelde het *Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben* (Instituut voor Onderzoek naar en Uitschakeling van de Joodse Invloed in het Duitse Kerkelijke Leven) zich tot doel.[[48]](#footnote-48) Walter Grundmann was hoofd van de onderzoeksafdeling van het Instituut. Racistische elementen van de nazi-ideologie werden in het Instituut overgenomen, om de christelijke boodschap te kunnen herdefiniëren.[[49]](#footnote-49) Op deze manier werd een christendom geschapen, dat geschikt was voor nazi’s.[[50]](#footnote-50)

De tendens werd zichtbaar dat, hoe meer inzicht de Duitse Christenen verkregen in de centrale plaats die het Jodendom innam in het christendom, hoe meedogenlozer ze de sporen ervan trachtten uit te wissen.[[51]](#footnote-51) Daarbij kregen ze veel kritiek uit zowel nazistische, als neo-heidense hoek: in de jaren ’30 van de vorige eeuw werden vele neo-heidense bewegingen opgericht, die de Germaanse godsdienst aanhingen (dit proces begon al eerder, zo zagen we). De leden van deze bewegingen wezen het christendom af omdat het in feite een Joodse godsdienst zou zijn, en derhalve niet geschikt voor nazistisch Duitsland.

De Duitse Christenen verdedigden hun godsdienst met man en macht: het christendom is geen Joodse godsdienst, maar juist de tegenpool van het Jodendom. Jezus is geen Jood, maar aartsantisemiet.[[52]](#footnote-52) Ook dit proces is niet nieuw: al eerder in de geschiedenis bestonden er heftige meningsverschillen over de afwijzing van Jezus vanwege zijn Jood-zijn, en zijn acceptatie vanwege zijn vermeende Arische afkomst.

De Duits Christelijke theologen van het Instituut zijn beïnvloed door de methoden van de historisch-kritische school. Ze beschouwden teksten als culturele producten uit een bepaalde tijd, en wezen kerkelijke doctrines af.[[53]](#footnote-53) Juist omdat ze niet veel belang hechtten aan doctrines en dogma’s, zagen ze er geen kwaad in de Bijbelse canon (gedeeltelijk) naast zich neer te leggen. Sterker nog, het afwijzen van de oudtestamentische canon was het uitgangspunt, en niet het resultaat van discussies over het Oude Testament.[[54]](#footnote-54) Men probeerde niet, zoals we eerder zagen, delen van het Oude Testament te behouden door te denken in verschillende tradities afkomstig van verschillende rassen: het Oude Testament werd door de Duitse Christenen in z’n geheel beschouwd als Joods geschrift, en derhalve als nietszeggend voor het christendom.[[55]](#footnote-55)

Het Nieuwe Testament werd wel door hen behouden. Maar omdat de canon voor hen ook hier niet als heilig en eeuwig vaststaand werd beschouwd, selecteerden zij passages die hun raciale boodschap ondersteunden, en verwierpen ze de pro-Joodse passages. Met name het Johannesevangelie werd gebruikt om anti-Joodse visies te legitimeren. Jezus, de kribbe en het kruis werden behouden en beschouwd als centrale, christelijke elementen.[[56]](#footnote-56) De Duitse Christenen poogden de evangeliën ‘terug te winnen voor het Derde Rijk’.[[57]](#footnote-57)

Ook de Duitse Christenen hielden zich bezig met de in hun tijd zeer prangende vraag naar Jezus’ herkomst. De basis die in de decennia daarvoor gelegd was – namelijk de niet-Joodse herkomst van Jezus[[58]](#footnote-58) – bouwden ze verder uit. Daarmee gingen de Duitse Christenen in tegen zowel de Belijdende Kerk als de neo-heidenen, die ervan overtuigd waren dat Jezus wel degelijk Jood was (de laatste groep wees het christendom derhalve af). Verschillende argumenten werden gegeven om de Duits-Christelijke positie te onderbouwen. Zo werden de reeds bekende theorieën aangehaald waarin men stelde dat Jezus terug te voeren is op niet-Joodse stammen die Galilea zouden bevolken.[[59]](#footnote-59) Galilea werd onder Duits-Christelijke theologen zelfs tot synoniem voor een Arische afkomst.[[60]](#footnote-60)

Niet enkel Jezus’ zogenaamde Arische afkomst werd ingezet om zijn Joodse wortels door te zagen. Opnieuw zien we dat ook Jezus’ leer reden werd voor zijn ontjoodsing: in de meeste gevallen werd Jezus’ ontjoodsing door de Duitse Christenen gebaseerd op hun veronderstelling dat hij antisemitisch was.[[61]](#footnote-61) Religie was volgens deze theologen een uitdrukking van ras: Jezus’ leer werd geïnterpreteerd als een kritiek op het Jodendom, waardoor hij vervolgens als niet-Jood bestempeld kon worden.[[62]](#footnote-62)

Beïnvloed door de historisch-kritische school, waren de Duits Christelijke theologen ervan overtuigd dat zij in staat waren de ware Jezus te kunnen ontdekken, ontdaan van kerkelijke doctrines en Joodse invloeden.[[63]](#footnote-63) Bijbelse passages die Jezus’ Jood-zijn benadrukken, werden, ook door de nazi-theologen, beschouwd als Joodse vervalsingen. De duivelse krachten van het Jodendom werden hierdoor bevestigd: hun macht reikt zelfs tot in de christelijke Heilige Schrift![[64]](#footnote-64) Ook voor Duitse Christenen stond het vast: het christendom, en ook de Bijbel, moet gezuiverd worden van Joodse invloeden. Omdat ze tot de conclusie kwamen dat ze zich niet meer aan de canon hoefden te houden, konden ze teksten bewerken, erin selecteren en schrappen, om zo een Arische, anti-Joodse Jezus te scheppen. Vervolgens werd deze Arische Jezus ingezet om die passages in de Bijbel te schrappen die ingingen tegen zijn anti-judaïsme.[[65]](#footnote-65)

Het moge inmiddels duidelijk zijn dat de doelstelling van de Duitse Christenen werkzaam bij het Instituut, niet nieuw was. Ernest Renan, Paul de Lagarde, Walter Bauer, Bruno Bauer, Houston Stewart Chamberlain en vele anderen gingen Grundmann en de andere leden van het Instituut voor in hun studies naar een ontjoodste, zelfs Arische Jezus. Wanneer Grundmann en andere leden van het Instituut beweerden dat Jezus geen Jood was, dat Galilea met name niet-Joodse inwoners had, dat het Jodendom een gewelddadige religie is en een bedreiging vormt voor christenen, dan konden zij simpelweg gebruikmaken van de argumenten die al decennia lang in omloop waren.[[66]](#footnote-66)

Zoals gezegd, Duitse Christenen wilden de nazistische rassenleer en christelijke symbolen met elkaar verbinden. Jezus vormde het belangrijkste symbool: door de banden tussen Jezus en het Jodendom te verbreken, ontdeden de Duitse Christenen dat symbool van zijn vertrouwde inhoud.[[67]](#footnote-67) Toch klampten ze zich eraan vast als aan een belangrijk onderdeel van hun identiteit. De Duits-Christelijke theologen vonden in het verhaal van Jezus een gelijkenis met hun eigen situatie: zoals Jezus heeft gestreden tegen de Joden en tenslotte aan hen ten onder ging, zo vechten de Duitsers tegen dezelfde vijand. Deze vijand moet, omwille van Jezus, bestreden en overwonnen worden.[[68]](#footnote-68)   
Theologische conclusies over Jezus’ leer en interactie met de Joden werden zodanig geformuleerd dat de nazi-ideologie erdoor ondersteund werd: het nazisme voert in politieke sferen uit wat de Duitse Christenen ontdekten in de religieuze sfeer.[[69]](#footnote-69)

Toch werden de Duitse Christenen nooit geheel geaccepteerd; noch door vele nazi’s, noch door andere christenen: voor nazi’s waren de Duitse Christenen niet genoeg nazi. Ze aanbaden immers een Joodse God. Voor andere christenen waren ze onherkenbaar geworden als aanhangers van hetzelfde geloof.[[70]](#footnote-70)

Heschel schrijft dat vele jaren na de oorlog, in de jaren ‘80 van de vorige eeuw een groep Duitse theologen opstond, die haar verantwoordelijkheid nam voor de rol van de kerk ten tijde van de Tweede Wereldoorlog: de Duits-Christelijke Beweging, maar ook de Belijdende Kerk heeft te weinig gedaan voor de Joodse medemens, en de Holocaust werd gezien als een ‘wond in het hart van de christelijke theologie’.[[71]](#footnote-71) Eén van deze theologen is Friedrich-Wilhelm Marquardt.[[72]](#footnote-72) Deze theoloog komt echter pas in hoofdstuk vijf aan het woord. Eerst lezen wij, hopelijk met het schaamrood op de kaken, verder in de zwarte bladzijdes van onze geschiedenis en het christendom. We wenden ons tot voorzitter van het Instituut dat de uitschakeling van Joodse invloed op het christendom en Jezus zelf beoogde: Walter Grundmann.

**3. ONTJOODSING - WALTER GRUNDMANN**

3.1. Biografie en *Sitz im Leben*

Walter Grundmann werd geboren in 1906 en maakte als kind de Eerste Wereldoorlog mee. Hij begon zijn studie theologie in Leipzig in het jaar 1926; later studeerde hij ook in Tübingen. Tussen 1930 en 1932 was hij doctoraal student en assistent van zijn leermeester en nazi-theoloog Gerhard Kittel. Samen werkten zij aan het gerenommeerde *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*.

Al vroeg nam Grundmann een sterk standpunt in tegen het communisme, atheïsme en Verlichtingsdenken. In het jaar 1930 werd Grundmann lid van de *Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei* (NSDAP) in Tübingen.[[73]](#footnote-73) Twee jaar later werd hij dominee in het dorpje Oberlichtenau in Saksen, en in het daaropvolgende jaar maakte Grundmann deel uit van de kerkleiding*,* alwaar hij de Duits-Christelijke theologie uitdroeg.[[74]](#footnote-74) Toen Hitler aan de macht kwam in 1933 gaf Grundmann hier een theologische betekenis aan: Hitler is gezonden door God en het nationaal-socialisme vervult de goddelijke wil.[[75]](#footnote-75)

In 1936 werd Grundmann professor Nieuwe Testament aan de theologische faculteit van de *Friedrich Schiller Universität* in Jena[[76]](#footnote-76), alwaar hij het curriculum veranderde in overeenkomst met de nazistische ideologie.[[77]](#footnote-77) In 1939 werd hij, zoals hierboven reeds gesteld, het hoofd van de onderzoeksafdeling van het *Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben* (Instituut voor Onderzoek naar en Uitschakeling van de Joodse Invloed in het Duitse Kerkelijke Leven) te Eisenach.[[78]](#footnote-78) Grundmann werd in 1943 opgeroepen om te vechten aan het oostelijke front; eerst in Riga en vervolgens in de Sovjet Unie. Twee jaar later werd hij door de Amerikanen gevangengenomen en op medische gronden vrijgelaten als een van de eerste Duitse soldaten die naar hun thuisland mochten terugkeren.[[79]](#footnote-79)

Toen de oorlog afgelopen was, mocht Grundmann niet meer als professor lesgeven omdat hij reeds in 1930 lid was geworden van de NSDAP. Omdat Grundmann zich manhaftig verzet zou hebben tegen de nationaalsocialistische ideologie (*sic*), mocht hij, na lang aandringen, in 1950 weer optreden als dominee; ditmaal in de dorpsgemeente Waltershausen.[[80]](#footnote-80) Grundmann ontkende dat zijn Instituut racistisch was en betuigde dat hij enkel het christendom verdedigd had.[[81]](#footnote-81) Hij kon niet begrijpen dat hij met zijn ideologische strijd tegen het Jodendom de systematische moord op miljoenen Joden had ondersteund.[[82]](#footnote-82)

In 1954 werd Grundmann rector van een seminarium in Eisenach, dat studenten opleidde tot godsdienstdocenten en kerkmuzikanten.[[83]](#footnote-83) Ten tijde van de Duitse Democratische Republiek (DDR: *Deutsche Demokratische Republik*) was hij geheim informant van de Stasi, de geheime politie van het Oost-Duitse, communistische regime. Zijn taak was om conflicten tussen kerkleiders, en kerkelijke opvattingen over de DDR bloot te leggen.[[84]](#footnote-84) Vlak voor zijn dood kreeg Grundmann de eervolle positie van kerkraadslid in de kerk van Thüringen; een teken van het aanzien dat hij genoot in het naoorlogse Duitsland. Ook in het nieuwtestamentische onderzoeksveld werd Grundmann door zijn commentaren op de evangeliën, die hij schreef in de jaren ’50 en ’60, hooggewaardeerd. Tot in de jaren ’90 vormden deze commentaren verplichte literatuur voor Duitse theologiestudenten.[[85]](#footnote-85) Grundmann overleed in 1976, op 70-jarige leeftijd.

Ten tijde van het Derde Rijk was Grundmann een Duitse Christen; een pro-nazi theoloog. Ook hij voelde de drang het christendom te verdedigen tegen de afkeurende blikken van zowel nazi’s en neo-heidenen[[86]](#footnote-86), als de christenen uit de Belijdende Kerk. Op 4 april 1939, nadat Grundmann en anderen zich realiseerden dat de Duitse Christenen een formele organisatie nodig hadden om het christendom op een doeltreffende manier te verdedigen, werd een Duits-Christelijk instituut opgericht: het Instituut voor Onderzoek naar en Uitschakeling van Joodse Invloed in het Duitse Kerkelijk Leven. Siegfried Leffler, leider van de Duitse Christenen in Thüringen werd het hoofd van het Instituut; Grundmann de wetenschappelijk leider: hij werd benoemd tot aanvoerder van de onderzoeksafdeling[[87]](#footnote-87) en zou uitgroeien tot de ijverigste publicist van het Instituut.[[88]](#footnote-88) In 1939 telde het Instituut 80 leden; twee jaar later liep dit aantal op tot 180. Veel leden waren professor in de theologie; je kunt dus stellen dat een groot percentage van de theologische academische wereld in Duitsland lid was van een Duits-Christelijk, pro-nazi instituut.[[89]](#footnote-89)

Het Instituut zou zes jaar bestaan. Tussen 1939 en 1945 werden door zowel wetenschappers als predikanten van het Instituut vele anti-Joodse werken gepubliceerd, die doordrenkt waren van de Duits-Christelijke waarden als de mannelijke kerk, oppositie tegen doctrine en dogma’s, en antisemitisme.[[90]](#footnote-90) Grundmann en andere leden van het Instituut wilden het christendom herdefiniëren als Germaanse religie en Jezus neerzetten als niet-Jood die tegen het Jodendom vocht en uiteindelijk slachtoffer werd van de Joden.[[91]](#footnote-91)Zelfs Hitler was op de hoogte van de gedachtegangen van het Instituut. Zo verklaarde hij in 1941, op de avond dat hij besloot de Joden te vernietigen, dat Jezus geen Jood was maar een strijder tegen het Jodendom, wiens boodschap vervalst en misbruikt is door de Jood Paulus.[[92]](#footnote-92)

3.2. Theologische opvattingen

Anders Gerdmar, auteur van het boek *Roots of Theological Anti-Semitism: German Biblical Interpre-tation and the Jews, from Herder and Semler to Kittel and Bultmann*, schrijft dat Walter Grundmann geen baanbrekende exegeet was. De laatste jaren ontving Grundmann veel aandacht omdat hij uitgroeide tot het belangrijkste voorbeeld van de nazi-theologie. Gerdmar schrijft: Grundmann is een *‘excellent example of exegesis performed in a spirit of political and academic correctness.’*[[93]](#footnote-93)

De jonge Grundmann van de jaren ’30 sluit aan bij de eeuwenoude christelijke traditie van anti-judaïsme[[94]](#footnote-94): het afwijzen van de Joodse religie op basis van theologische argumenten. Echter, zijn werken vertonen nog niet de duidelijk antisemitische trekken die zijn latere werken zouden hebben: hij haalt zowel het Oude als het Nieuwe Testament op positieve wijze aan, en gebruikt eveneens rabbijnse bronnen. In Grundmanns werk *Der Begriff der Kraft in der Neutestamentlichen Gedankenwelt* uit 1932 schrijft hij bijvoorbeeld:

*‘Wir gewinnen aus dieser Erkenntnis die Verpflichtung, den neutestamentlichen Gottesbegriff auch nach seinem Konstitutivum Kraft nicht loszulösen von seinen alttestamentlichen Wurzeln. Der Vater Jesu Christi und damit der Gott des Neuen Testamentes ist der Gott Moses und der Propheten. Wenn wir also jetzt in eine Untersuchung der Kraft im neutestamentlichen Gottesbegriff eintreten, kann das nicht anders geschehen, als indem immer wieder die alttestamentlichen Anschauungen und Voraussetzungen herangezogen werden.’[[95]](#footnote-95)*

In 1934, twee jaar later, is Grundmanns toon al een stuk harder. In zijn werk *Die achtundzwanzig Thesen der deutschen Christen erläutert von Walter Grundmann* zegt hij dat het Oude Testament een voorbeeld is van de zonden en ondergang van een natie; de vloek die ook nu nog op de Joden zou rusten. Grundmann roept op tot een *Rassenkirche*: een kerk wier leden verenigd zijn door bloed en ras. Joden die zich bekeerd hebben tot het christendom, moeten volgens Grundmann de status van gast krijgen: ze mogen geen plaats nemen in synodes of andere kerkelijke bestuursorganen.[[96]](#footnote-96) Toch blijft het Oude Testament voor Grundmann een deel van de openbaring en straalt ook dit gedeelte van de Bijbel Gods liefde uit.[[97]](#footnote-97)

In 1935 werden de Neurenberger wetten ondertekend: wetten waarin een definitie van Jood-zijn werd vastgelegd, waardoor hun burgerrechten hen konden worden afgenomen.[[98]](#footnote-98) Grundmanns theologie is vanaf nu doordrenkt van een raciale visie. Verschillende rassen zijn volgens Grundmann onderdeel van Gods plan met de mensheid. Vermenging van rassen door het huwelijk mag onder geen beding plaatsvinden.[[99]](#footnote-99) Joden en het Jodendom dienen als geheel vreemd te worden beschouwd.[[100]](#footnote-100)

Net als andere Duitse Christenen radicaliseerde Grundmann in zijn theologische opvattingen – een ontwikkeling die werd versterkt door het plaatsvinden van de Kristalnacht op negen november 1938. In dit jaar schrijft Grundmann het voorwoord voor Walter Sängers boek *Germanenchristentum*, een boek over de wijze waarop Germaanse kenmerken kunnen worden opgemerkt in de kunst en architectuur van de Duitse kerk.[[101]](#footnote-101) In deze introductie, getiteld *Mythos und Frohbotschaft,* benadrukt Grundmann het belang van de eigen Germaanse verhalen, een tendens die zich ook al eerder in de geschiedenis voltrok. In Grundmanns optiek zou de Germaanse ideologie ooit met het christendom zijn samengesmolten, en moet deze mengeling van Germaanse en christelijke ideologie op haar beurt weer samensmelten met de nationaalsocialistische: alle drie de ideologieën zijn Arisch.[[102]](#footnote-102) Men moet inzien dat tijdens de samensmelting van deze Arische ideologieën ook Joodse mythes terecht zijn gekomen in de Duitse cultuur, zoals de oudtestamentische verhalen over de zondeval en Abraham die drager van het heil zou zijn. Een zuivering moet derhalve plaatsvinden.[[103]](#footnote-103)

Grundmann ontkoppelde in zijn theologie het christendom van het Jodendom, en verving het Oude Testament door Germaanse en Noorse verhalen, waarin hij vervolgens christelijke en nationaalsocialistische waarden benadrukt (ook deze ontwikkeling is niet nieuw).[[104]](#footnote-104) Zijn conclusie: de voorgeschiedenis van de Duitsers ligt niet in het Midden-Oosten, maar in het eigen Noors-Germaanse verleden.[[105]](#footnote-105)

Het Jodendom is volgens Grundmann in alle facetten van het Duitse leven doorgedrongen; ook in het religieuze leven, en zelfs in de Bijbel. Beïnvloed door Rudolf Bultmanns ontmythologisering van de Bijbel, is Grundmann ervan overtuigd dat hij er middels de historisch-kritische methode achter kan komen welke Bijbelse passages Joods zijn, en welke verzen en hoofdstukken derhalve geëlimineerd dienen te worden uit de tekst.[[106]](#footnote-106) Joodse passages belemmeren immers de toegang tot de Schrift voor vele Duitsers. Ook ‘Joodse dogma’s’, zoals het dogma dat de kerk het ware Israël is, dienen overboord gegooid te worden en vervangen te worden door de Duitse heilsgeschiedenis, waarin God in het Duitse volk werkt.[[107]](#footnote-107) Grundmann poogt in het Instituut de ware Bijbelse boodschap naar boven te brengen: het Nieuwe Testament is een anti-Joodse tekst. Protestanten moeten het Jodendom te boven komen, volgens Grundmann, net zoals Luther ooit het katholicisme te boven kwam.[[108]](#footnote-108)

Daarnaast wil Grundmann met zijn Instituut een vernieuwing teweegbrengen in de eredienst, de gezangen en de liturgie, alsook de verschillende kerken informatie aanbieden over het gegeven dat het christendom geen voortzetting en vervulling van het Jodendom is.[[109]](#footnote-109) Hij eist van alle Instituutsleden dat ze kennis hebben van raciale theorieën, erkennen dat de Joodse en de christelijke religie onverenigbaar zijn en dat zij dit inzicht in hun wetenschappelijke werken, alsook in de praktijk, uitdragen.[[110]](#footnote-110) De invloed van het Jodendom op alle Duitse levenssferen kan immers alleen gestopt worden, wanneer de Joodse invloed op de religieuze sfeer door de Instituutsleden een halt toegeroepen wordt.[[111]](#footnote-111)

Grundmann zelf draagt deze raciale theorieën en onverenigbaarheid van Jodendom en christendom in zijn exegetische werken eveneens uit. Zo maakt hij in 1938 duidelijk dat het gehele evangelie van Johannes een polemisch werk tegen het Jodendom is, met slechts enkele Joodse vervalsingen.[[112]](#footnote-112) In 1940 publiceert Grundmann *Die Botschaft Gottes*, een Duits-Christelijke versie van het Nieuwe Testament, waarin de vier evangeliën in één verhaal worden samengevoegd. Jezus’ zegeviering, en niet zijn ondergang, voert de boventoon, en Joodse namen, plaatsnamen en citaten uit het Oude Testament worden alleen behouden wanneer ze een negatieve visie op het Jodendom verkondigen.[[113]](#footnote-113)

Het christendom is volgens Grundmann door de Grieken doorgegeven: door niet-Joden dus.[[114]](#footnote-114) Volgens Grundmann leefden in het Jeruzalem van de eerste eeuw drie groeperingen: de Galileërs, de Joden en de Grieken. De Grieken onderscheidden zich door hun Griekse taal, gebruiken en gewoonten. Zij zouden degenen zijn die zich bekeerden tot het christendom, de eerste missies verzorgden, en het christendom tot een succes maakten.[[115]](#footnote-115) Jodenchristenen zouden geen rol hebben gespeeld in de verkondiging en verspreiding van het christendom.[[116]](#footnote-116)

Niet alleen moeten Joodse invloeden geweerd worden uit de christelijke bronnen; het gaat voor Grundmann verder. Het Jodendom moet vernietigd worden, omdat de Joden eeuwenlang de vernietiging van de heidenen op het oog hadden – te beginnen met die van Jezus.[[117]](#footnote-117) Grundmann schrijft in zijn boek *Das religiöse Gesicht des Judentums* uit 1942 dat een gezond volk de Joden in elke vorm afwijst. [[118]](#footnote-118) Een jaar later stelt hij dat het militaire gevecht begeleid moet worden door een geestelijk gevecht.’[[119]](#footnote-119)

Grundmann was op de hoogte van wat er in zijn tijd speelde. Concentratiekamp Buchenwald, waar tussen 1938 en 1941, dus nog vóór de massamoorden die hierna zouden plaatsvinden, meer dan 2000 Joden de dood vonden, lag dertig kilometer verwijderd van Jena, de stad waar Grundmann indertijd woonde en werkte. Joden werden in Jena verzameld in treinwagons, en vanaf ‘41 begonnen de deportaties. In Jena was dus wel degelijk zichtbaar wat de gevolgen van de nationaalsocialistische politiek voor de Joden waren.[[120]](#footnote-120) Toch durft Grundmann op papier te zetten dat, wanneer men ontdaan is over de behandeling van Joden door Duitsers, men zich dan moet realiseren dat deze daden tegen de Joden historisch gerechtvaardigd zijn.[[121]](#footnote-121)

3.3. Christologie

Anders Gerdmar schrijft in *Roots of Theological Anti-Semitism,* zo zagen we eerder, dat Grundmann theologie bedreef in een sfeer van ‘politieke en academische correctheid’. Ik denk dat Grundmanns denken later een stap verder ging dan die correctheid: waar hij eerst ‘eenvoudigweg’ meeging met de theologische, anti-Joodse mode van zijn tijd, radicaliseren Grundmanns denkbeelden vervolgens. En daar stond hij niet alleen in, zo zagen we eerder: de Duitse Christenen, en de leden van het Instituut in het bijzonder, focussen enkel en alleen nog op de vraag naar Jezus’ al dan niet Joodse afkomst. Voor Grundmann en gelijkgestemden ging er gaandeweg immers steeds meer op het spel staan: de toekomst van het christendom hing van hun exegetiseren en theologiseren af. Om mee te kunnen komen met het nationaalsocialistische bewind, *moest* Jezus – hét symbool van het christendom – ‘gezuiverd’ worden van elke Joodse notie: alleen zo kon Jezus ‘gered’ worden. En dit redden van Jezus, dát werd gaandeweg Grundmanns missie; zijn heilige opdracht. Wolfgang Fenske typeert Grundmann als een van de *‘Hauptvertreter, die sich am intensivsten mit dieser Frage* (i.e. wie Jesus zum Arier wurde) *beschäftigt haben*.’[[122]](#footnote-122) Met man en macht verdedigde Grundmann zich tegen theologen buiten het Instituut die Jezus wél als Jood zagen: uit de Belijdende kerk, maar ook veel nazi’s en de neo-heidenen (die Jezus vanwege zijn Jood-zijn afwezen, en een Germaanse godsdienst aanhingen).

Grundmann stelde zich dus ten doel alle Joodse invloeden uit het christendom, toegespitst op Jezus, te weren. Maar ook wat betreft de figuur Jezus was Grundmann nog niet meteen zeer radicaal: hij maakte daarin een ontwikkeling door – van politiek en academisch correct, naar Jezus en het christendom met hand en tand verdedigend.

De jonge Grundmann uit de jaren ‘30 – de anti-judaïst, maar nog niet de latere antisemiet – schrijft in 1934, in zijn werk *Totale Kirche im totalen Staat*, dat Jezus een wonderlijke nieuwe creatie is van de levende God, waardoor Jezus elke raciale identiteit overstijgt.[[123]](#footnote-123) Grundmann zegt dat de vraag of Jezus Jood of Ariër is, niet ter zake doet. Wie zijn hoofd breekt over deze vraag, heeft de essentie van Jezus niet begrepen, namelijk dat hij een geheel nieuwe categorie is: een nieuwe creatie Gods, alle rassen overstijgend. Wanneer je christen bent, moet je geloven in dit wonder. Christus’ boodschap maakt de Duitsers niet on-Duits, maar vervult hun Duits-zijn juist.[[124]](#footnote-124)

In *Die Botschaft Gottes,* hiervoor reeds besproken, wordt Jezus’ herkomst weloverwogen beschreven: hij wordt noch als Jood, noch als Ariër geportretteerd, maar als ingezetene van Galilea.[[125]](#footnote-125) Jezus verschijnt in een historisch en geografisch vacuüm: er is niets te lezen over Herodes, de vlucht naar Egypte, het huis en geslacht van David. Niets ook over de verrijzenis: het boek sluit af met Jezus’ dood, gevold door een beschrijving van de opdracht aan Petrus en andere leerlingen.[[126]](#footnote-126)

Door Jezus echter als Galileër te bestempelen, geeft Grundmann indirect Jezus’ Ariërschap aan. In de vorige paragraaf was al te lezen dat Galileeër in het theologisch discours sinds lange tijd een codewoord was geworden voor Ariër. Door deze gelijkstelling is voor de lezers dus duidelijk wat wordt bedoeld[[127]](#footnote-127): Jezus is geen Jood, maar Ariër.

Ook in *Die Botschaft Gottes* komt het Johannesevangelie naar voren als dé anti-Joodse christelijke tekst bij uitstek. Hoofdstuk twee tot en met vier van dit evangelie gaan in Grundmanns ogen over Jezus’ geschil met het Jodendom, dat nog groter wordt in de hoofdstukken vijf tot en met tien, met Jezus’ ‘exodus uit het Jodendom’ als gevolg.[[128]](#footnote-128) Jezus’ dood, beschreven in de hoofdstukken elf tot en met twintig, wordt voorgesteld als het gevolg van zijn jarenlange conflict met het Jodendom.[[129]](#footnote-129)

Passages waarin Jezus’ Jood-zijn worden beschreven, worden in *Die Botschaft Gottes* ontjoodst. Een voorbeeld van een dergelijke ontjoodsing is het vierde hoofdstuk van het Johannesevangelie, vers negen, waar een Samaritaanse vrouw aan Jezus vraagt hoe Jezus *als Jood* haar om drinken vraagt (Joden gingen indertijd niet met Samaritanen om). Dit wordt eenvoudigweg veranderd in: *‘Da sagte die Samaritanerin zu ihm: “Wie kansst du,* der du aus Judäa kommst, *mich, eine Samaritanerin, um Wasser bitten?”’[[130]](#footnote-130) ‘Der du aus Judäa kommst’* klinkt een stuk neutraler dan ‘*so du ein Jüde bist’*.

Hoofdstuk vier, vers 22b, waarin Jezus zegt dat de redding van de Joden komt, wordt door Grundmann simpelweg weggelaten. Juist door de inkorting van de vier evangeliën tot één evangelie, werden de vele redactionele ingrepen (weglatingen, veranderingen) verhuld.[[131]](#footnote-131) Grundmann wilde de Duitsers een Bijbel geven die overeenkomt met de politieke ideologie van het nationaalsocialisme, en een niet-Joodse Jezus met wie de Duitse Christenen van het Derde Rijk zich konden identificeren.[[132]](#footnote-132) *Die Botschaft Gottes* vond veel aftrek, zelfs in een periode waarin papier schaars was. Aan het eind van ’41 zijn er 200.000 exemplaren van het boek verkocht en verspreid.[[133]](#footnote-133)

In 1940 publiceert Grundmann zijn magnum opus *Jesus der Galiläer und das Judentum,* en wordt duidelijk hoe Grundmann de overstap makt van politieke en academische correctheid naar het met hand en tand verdedigen van Jezus en het christendom. In deze studie ‘verklaart’ Grundmann immers dat Jezus’ herkomst uit Galilea een niet-Joodse, mogelijk Arische afkomst heeft.[[134]](#footnote-134)Omdat het woord ‘Ariër’ met name werd gebruikt door propagandisten, en Grundmann en zijn Instituut serieus genomen wilden worden in wetenschappelijke kringen, koos hij voor het woord Galileër in de titel van dit werk.[[135]](#footnote-135) Grundmann beantwoorde in *Jesus der Galiläer* twee, voor vele Duitse Christenen prangende vragen. Allereerst: wat was Jezus’ positie ten opzichte van het Jodendom? En vervolgens: was Jezus zelf een Jood?[[136]](#footnote-136)

De eerste vraag naar Jezus’ positie ten opzichte van het Jodendom, beantwoordt Grundmann met: oppositie. Jezus’ hoofddoel hier op aarde was volgens Grundmann het brengen van het goede nieuws naar de mensen. Vervolgens stuitte Jezus echter op groot verzet van de Farizeeërs, hetgeen leidde tot een geschil tussen Jezus en de Joden. De Joden zouden het conflict, dat uitmondde in hevige woordenwisselingen, hebben geïnitieerd. Jezus gaf zich echter niet zomaar gewonnen. Het passieverhaal is de ultieme confrontatie met het Jodendom. Jezus bereidde zich voor op een eindstrijd tegen de Joden, en daagde hen daartoe uit: Jezus was de anti-Jood bij uitstek.[[137]](#footnote-137) Hij stierf echter door toedoen van de leugenachtige Joden, die hem aan het kruis lieten nagelen. Jezus was een vechter, maar werd uiteindelijk toch slachtoffer.[[138]](#footnote-138) De Joden zijn, door hun afwijzing van en moord op Jezus, voor eeuwig vervloekt – of ze nu in de eerste eeuw leefden, of in de twintigste.[[139]](#footnote-139) Dat Jezus Lam Gods zou zijn, is een Joodse vervalsing; de oorspronkelijke Jezus was een strijder.[[140]](#footnote-140) Zo maakte Grundmann Jezus tot een belangrijk spiritueel model voor Ariërs in hun strijd tegen het Jodendom.[[141]](#footnote-141)

Belangrijke Joodse elementen, zoals de focus op Israël en de nadruk op de wet, worden volgens Grundmann niet door Jezus overgenomen.[[142]](#footnote-142) Waar Joden de slaven zijn van hun god, introduceert Jezus een nieuwe, persoonlijke relatie tot God (ook deze tendens kwamen we eerder tegen).[[143]](#footnote-143) Grundmanns argumentatie hiervoor is het door Jezus uitgesproken *Abba* (vader), hetgeen duidt op een liefdevolle intimiteit tussen vader en zoon.[[144]](#footnote-144) Grundmann betoogt dat Jezus niet, zoals in de Joodse traditie gesteld wordt, omwille van de zonde naar de aarde kwam; hij kwam juist om de mens, die in essentie juist goed is, nog verder te perfectioneren.[[145]](#footnote-145)

De tweede vraag waar Grundmann in dit werk op ingaat, is: was Jezus zelf Jood? Hoewel hij het in zijn eerdere werken niet noodzakelijk vond om in te gaan op de vraag naar Jezus’ ras, omdat Jezus alle rassen, zo ook het Joodse en het Arische, zou overstijgen, acht Grundmann deze vraag in zijn latere werken wel van groot belang: er staat immers heel wat op het spel – Jezus en het christendom moesten gered worden! Duidelijkheid is dus geboden. Grundmann concludeert in *Jesus der Galiläer* wat wij reeds vermoedden: Jezus was geen Jood. Bijbelse genealogieën, waaruit we kunnen opmaken dat Jezus Joodse wortels heeft, zijn vervalst.[[146]](#footnote-146)

We zien bij Grundmann een variant van de gedachtegang die we al vele malen eerder tegenkwamen: Grundmann stelt dat Galilea, Jezus’ geboortegrond, lange tijd bewoond werd door een bevolking van verschillende niet-Joodse rassen, die na de Assyrische overheersing naar het noorden van Israël zijn getrokken.[[147]](#footnote-147) Het gebied was nagenoeg Jodenvrij[[148]](#footnote-148) en werd dus niet beïnvloed door Farizeeërs en andere schriftgeleerden. Dit baseert Grundmann op een gelijkstelling van ‘*galil hagoyim’* (Hebreeuws voor ‘Galilea van de heidenen’, afkomstig uit het Oude Testament[[149]](#footnote-149)) en niet-Jood.[[150]](#footnote-150) In het ‘heidense’ Galilea bevond zich volgens Grundmann een mengeling van Perzisch en Hellenistisch gedachtegoed, dat een eenheid vormde.[[151]](#footnote-151) Er bestond zelfs zoiets als een ‘Galilese vroomheid’.[[152]](#footnote-152) Grundmann betoogt dat Jezus afstammeling was van een van de heidense, niet-Joodse groeperingen: Maria was dus geen Jodin. Dit stelt Grundmann door te wijzen op Jezus’ stamboom in Mattheus, waarin vier niet-Joodse vrouwen worden genoemd. Wat betreft Jezus’ vader gebruikt Grundmann de oude traditie waarin Jezus’ vader in werkelijkheid een Romeinse soldaat is. Ten tijde van de Hasmoneese overheersing, die begon in de 2de eeuw voor Christus, werden Jezus’ voorouders door de Joden gedwongen tot besnijdenis.

Jezus was volgens Grundmann dus meer Griek dan Jood. De Galilese niet-Joden, veelal Grieken, zouden zich bij Jezus aansluiten, omdat zij voelden dat hij een van hen was. De Joden daarentegen wezen Jezus af, omdat zij wisten dat hij niet bij hen hoorde.[[153]](#footnote-153) Grundmann laat in het midden of Jezus ook Ariër was, hoewel zijn argumentatie zodanig is, dat zijn lezers wel geneigd zijn deze conclusie te trekken.[[154]](#footnote-154) Grundmann concludeert dat we ‘met de grootste waarschijnlijkheid’ kunnen stellen dat Jezus geen Jood was[[155]](#footnote-155):

*‘Aus der unsere Zeit geschenkten Erkenntnis der Einheit seelischer Haltung, und blutmäßigen Erbes ergibt sich mit Notwendigkeit, dass aller Wahrscheinlichkeit nach Jesus, da er auf Grund seiner seelischen Artung kein Jude gewesen sein kann, es auch blutmäßig nicht war, wofür wir bei der Frage nach seiner völkischen Zugehörigkeit einige wichtige Geschichtspunkte gewannen, die diese Beobachtung unterstützen.’[[156]](#footnote-156)*

De logische vraag waarom Jezus nu juist geboren moest worden in een land met veel Joden, is een belangrijke voor Grundmann. Hij beantwoordt deze vraag met een zin uit het Johannesevangelie: *‘Das Licht scheint in der Finsternis, und die Finsternis hat es nicht übermocht’.*[[157]](#footnote-157) In Grundmanns opvatting: Jezus kwam het goede nieuws brengen in de duisternis: aan het Joodse volk. De Joden wezen hem af, maar kregen hem niet in hun macht.

Een ander argument om Jezus te ontdoen van zijn Joodse wortels is Grundmanns verklaring dat Jezus simpelweg geen Jood kon zijn geweest, omdat zijn boodschap enkel en alleen aansloeg bij mensen met Noors en Germaans bloed. Een Joodse boodschap zou nooit hebben gewerkt in niet-Joodse kringen.[[158]](#footnote-158) Ook deze theorie valt terug te voeren op eerdere overtuigingen.

De argumenten die Grundmann gebruikt om Jezus’ Jood-zijn te ontkennen, op een rijtje gezet: de Joden hebben Jezus afgewezen; Jezus’ boodschap wordt in het westen erkend (een Joodse boodschap zou hier nooit aanslaan); Jezus trad op in Galilea, waar Joden het niet voor het zeggen hadden; de inwoners van Galilea, dus ook Jezus’ familie, zijn onder dwang Joods geworden door toedoen van de Zeloten, maar waren oorspronkelijk niet-Joods; er was sprake van een taalverschil tussen de Galileërs en de Joden, en Jezus sprak een niet-Joodse taal; Jezus predikte een leer die niet overeenkwam met de Joodse; Jezus ging om met niet-Joden; waar Joden krampachtig met de wet omgingen, had Jezus een vrije omgang met Gods woord (wanneer in het Nieuwe Testament Jezus het belang van de wet betoogt, dan is dit een Joodse vervalsing); Jezus maakte zich door de reiniging van de tempel los van het Jodendom; Jezus komt niet als Messias naar de aarde, maar als Heiland; Jezus staat in het Nieuwe Testament in sterke oppositie met de Farizeeërs; Jezus verkondigde de verwachting van het *hemelse* koninkrijk Gods, gebaseerd op de Perzische religie, in tegenstelling tot de Israëlitische verwachting, waarbij men uitziet naar een *aardse* heerschappij van het koninkrijk Israël.[[159]](#footnote-159)

Grundmann lijkt bezeten te zijn van de angst om buitengesloten te worden van het Duitse volk, verenigd onder de nationaalsocialistische vlag, op basis van zijn geloof in Jezus.[[160]](#footnote-160) Steeds weer wil Grundmann aantonen dat nationaalsocialisme en christendom – twee ideologieën die hij aanhangt – wel degelijk samen kunnen gaan, en dat Jezus van groot belang kan zijn voor nationaalsocialisten, omdat hij de eerste antisemiet was. Grundmann verdedigt Jezus waar hij kan. Hij ‘creëert’ Jezus de proto-nazi en gelooft vurig in hem. Deze Jezus voert hij op bij nazi’s en neo-heidenen (die Jezus vanwege zijn Jood-zijn afwijzen), en deze Jezus biedt hij aan als alternatief voor de Jezus in de Belijdende Kerk (waar Jezus Jood is en het nationaalsocialisme wordt afgewezen). Christendom en nationaalsocialisme gaan voor Grundmann samen, en de Arische Jezus – aarts-antisemiet en proto-nazi – loopt voorop in de strijd tegen het Jodendom. Met dat beeld is Grundmanns missie geslaagd, en heeft hij Jezus ‘gered’: nationaalsocialisme en christendom – hoe is het mogelijk – zijn één heilsideologie geworden.[[161]](#footnote-161)

In het volgende hoofdstuk zullen we zien wat deze verschrikkelijke oorlog en net zo verschrikkelijke theologie voor effect hebben gehad op de naoorlogse theologie, in de persoon van Friedrich-Wilhelm Marquardt. Hoe is het mogelijk je te ontworstelen aan deze denkbeelden, die al decennia lang circuleren onder christelijke theologen en een dieptepunt bereikten ten tijde van het Derde Rijk? Hoe kun je de zware identiteitscrisis van het Duitse Protestantisme ooit te boven komen?[[162]](#footnote-162)

**4. HERJOODSING - FRIEDRICH-WILHELM MARQUARDT**

4.1Biografie en *Sitz im Leben*

Friedrich-Wilhelm Marquardt (1928-2002) werd geboren in het Duitse Everswalde in een gezin met nazistische ouders.[[163]](#footnote-163) Een van Marquardts herinneringen aan de nazistische opvattingen van zijn ouders is dat hij hen in 1938 met instemming hoorde spreken over het plunderen van Joods bezit, in de Kristallnacht.[[164]](#footnote-164) In 1944, in de laatste maanden van de oorlog, werd Marquardt gerekruteerd als Duits soldaat; na de oorlog werd hij door de Amerikanen gevangengenomen.[[165]](#footnote-165)

In 1946 ging Marquardt evangelische theologie studeren in Marburg, alwaar Rudolf Bultmann zijn leermeester was. Later studeerde hij aan de *Kirchliche Hochschule* in Berlijn, en vervolgens in Bazel, als leerling van Karl Barth. Deze beide leermeesters waren tijdens de oorlog lid van de Belijdende Kerk.[[166]](#footnote-166)

In 1955 werd Marquardt bevestigd in het ambt van predikant, en vanaf 1957 was hij studentenpastor in Berlijn, aan de *Freie Universität*. Twee jaar later ging hij met studenten mee op een reis naar Israël; een reis die beslissend zou zijn voor zijn latere theologische opvattingen. Als in de jaren ’50 de discussie op gang komt over de noodzaak een andere houding van de kerken aan te nemen ten opzichte van het Joodse volk, neemt ook Marquardt hieraan deel. Hij stelt dat ook Joden mee mogen spreken in de christelijke theologie en zoekt derhalve contact met Joodse theologen in Duitsland en Israël (onder wie Schalom Ben Chorin en Jochanan Bloch). Dit is het begin van een voortgaande studie naar het Jodendom en de Joodse traditie.[[167]](#footnote-167) In 1961 richt Marquardt de werkgemeenschap *Joden en Christenen* op, en is hij voorzitter van deze gemeenschap van 1968 tot 1971.[[168]](#footnote-168)

In 1963 wordt Marquardt assistent van Helmut Gollwitzer aan het *Seminar für Evangelische Theologie* aan de *Freie Universität Berlin*. Vier jaar later promoveert hij op zijn studie naar de plaats van Israël in de theologie van Karl Barth: *Die Entdeckung des Judentums für die christliche Theologie. Israel im Denken Karl Barths*.[[169]](#footnote-169) Hiervoor ontvangt Marquardt in 1968 de Buber-Rosenzweig-medaille van het *Gesellschaft für Christlich-Jüdische-Zusammenarbeit.*[[170]](#footnote-170) In 1972 verschijnt zijn werk *Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barths*, een boek dat voor veel opschudding zorgt aan de *Kirchliche Hochschule* in Berlijn, maar ook internationaal discussie uitlokt.[[171]](#footnote-171) In hetzelfde jaar wordt Marquardt benoemd tot hoogleraar dogmatiek aan de *Freie Universität Berlin*, als opvolger van Gollwitzer.[[172]](#footnote-172) Vanaf 1974 geeft hij colleges in Nederland (aan de Universiteit van Amsterdam), Italië, Frankrijk, Oostenrijk, de DDR, Zwitserland en de Verenigde Staten.[[173]](#footnote-173) Marquardt neemt deel aan verschillende oecumenische bijeenkomsten waarin de situatie van het Midden Oosten wordt besproken, en gaat daarnaast ook nog vaak voor als predikant, met name in de *Jesus-Christus-Kirche* in Berlijn.

Materiaal ontstaan uit zijn colleges en reacties van studenten daarop vormt Marquardt om in een dogmatiek. Vanaf 1988 wordt deze dogmatiek, die zeven banden zou gaan tellen, gepubliceerd.[[174]](#footnote-174) In 1997 neemt Marquardt afscheid als hoogleraar in Berlijn en komt tevens de laatste band van zijn dogmatiek uit. Op 25 mei 2002 overlijdt Marquardt: geboren op een zondag en – hoe kan het ook anders – gestorven op een sabbat.[[175]](#footnote-175)

Het nationaalsocialistische en Duits-Christelijke gedachtegoed en het gebrek aan christelijk verzet ten tijde van de Tweede Wereldoorlog, hebben Marquardt onthutst. Hij had de moed ‘zich te schamen, en die schaamte theologisch te laten spreken’.[[176]](#footnote-176) Waar het nazisme en haar theologie de vernietiging van het Jodendom zocht, zocht Marquardt juist toenadering tot het Joodse volk. Hij verliet zijn theologisch thuis, en ging in den vreemde; ‘hij ging, zoekend en tastend, bij het Jodendom in de leer.’[[177]](#footnote-177)

In de traditionele christelijke theologie is het nooit de gewoonte geweest Joden aan het woord te laten: Israël was immer de derde persoon over wie gesproken werd, en was nooit een gesprekspartner. De historische gevolgen van het christelijk spreken hebben de Joden onder ogen moeten zien.[[178]](#footnote-178) Marquardt breekt met deze traditie: hij spreekt niet *over* Joden, maar *met* Joden.[[179]](#footnote-179) Wessel ten Boom schrijft in zijn boek *Alleen GOD kan spreken. Een inleiding op het werk van Friedrich-Wilhelm Marquardt* dat Marquardt als eerste theoloog gepoogd heeft een christelijke geloofsleer te doordenken die, ‘bewust en in heel zijn structuur, bepaald wil worden door vragen die vanuit het Jodendom aan de kerk worden gesteld.’[[180]](#footnote-180)

Zijn volwassen leven leefde Marquardt, zoals reeds naar voren kwam, in de naoorlogse situatie. Hoewel in de jaren ’50 opnieuw werd nagedacht over de houding van de kerk ten opzichte van het Jodendom, hadden de gruwelen van de Holocaust op theologisch gebied nog geen grote veranderingen teweeggebracht. Decennia lang was het in het theologische debat nagenoeg stil over hetgeen de Joden en anderen ten tijde van het Derde Rijk was aangedaan. Pas in de jaren ’80 stond, zoals reeds in hoofdstuk twee van dit onderzoek naar voren kwam, een groep Duitse theologen op die zich in hun christelijk hart lieten raken door de verschrikkingen van de Tweede Wereldoorlog, en de verantwoordelijkheid nam voor de rol van de kerk hierin. Marquardt is één van hen.[[181]](#footnote-181) Zelf zegt hij hierover dat de ontzetting na Auschwitz een dertigjarige incubatietijd nodig had: na deze dertig jaar kwam pas ter sprake hoe Auschwitz de zielen, het verstand en het spreken heeft verlamd. Toen pas begon men ervaringen te articuleren en te ordenen; toen pas vroeg men zich af hoe alles heeft kunnen gebeuren. Waarom kwam de Messias niet om de Joden te redden? Waar was Gods gerechtigheid in Auschwitz?[[182]](#footnote-182)

Wat betreft de schrijfstijl van Marquardt zegt Wiel Logister in het voorwoord van *De misère van de theologie en de hoop op God. De gebroken hemel* dat Marquardt in zijn dogmatiek vaak ‘nauwelijks verder komt dan loopoefeningen: een gewonnen inzicht is niet een vast standpunt, maar een eerste verkenning die misschien moet worden bijgesteld.’[[183]](#footnote-183) Wessel ten Boom schrijft dat Marquardts stijl iets wegheeft van een *‘écriture feminine’*: ‘een vrijelijk geassocieerde stroom van gedachten die rustig meervoudig blijven, met ondertussen zeer rake analyses en de nodige beslissingen. De rijkdom van de stof doet weldadig aan, zonder dat deze wordt teruggebracht tot één gedachte (…). Alles wat Marquardt schrijft, is vers, bezield, en met liefde geschreven; niet makkelijk, maar wel ontwapenend.’[[184]](#footnote-184) Coen Constandse, auteur van *Het gebod van de hoop. Een bijdrage aan het debat over eschatologie en ethiek vanuit het werk van F.-W. Marquardt* zegt dat Maquardt in zijn theologie vanuit de eigen persoonlijke, existentiële ervaringen schrijft.[[185]](#footnote-185) Het gaat Marquardt er niet om tot een bepaalde zekerheid te komen in zijn geloof, maar om het uit te houden in zijn aanvechting: ‘om een manier van leven te vinden met de vragen en onzekerheid’.[[186]](#footnote-186)

Ik sluit me bij deze opmerkingen aan: Marquardt schrijft zoekend en tastend, bezield en indringend. Hij stelt vragen die door merg en been gaan, en geeft op die vragen na lange stilte zelf fluisterend antwoord. En dan buitelen de antwoorden over elkaar heen, omdat alles uiteindelijk beter is dan zwijgen. Toch is geen enkel antwoord voor Marquardt absoluut waar (‘de Waarheid’ staat immers nog uit.) ‘Vast omkaderde, verstarde gedachten leiden enkel tot uitsluiting, zo is in de geschiedenis wel duidelijk geworden.’ – dát is wat Marquardt gedacht moet hebben toen hij zijn dogmatiek schreef.[[187]](#footnote-187) Hieronder heb ik geprobeerd, met behulp van de publicaties van Wiel Logister, Coen Wessel, Wessel ten Boom, en Coen Constandse de vele gedachten, vragen en antwoorden, in Marquardts zeven dogmatische banden tot een hoofdlijn te reduceren.

4.2. Theologische opvattingen

Marquardt was een Duitse *christen*, maar absoluut geen Duitse *Christen*. In zijn werk reageert hij fel op het Duits-Christelijke gedachtegoed. Zo schrijft Marquardt dat een christendom dat fysiek en theologisch afstand bewaart tot het Jodendom en Joden ziek is. ‘Dat wij in Duitsland geen weerstand hebben geboden aan Auschwitz, heeft ons definitief de diagnose gesteld.’[[188]](#footnote-188) Wat Duitsland nodig heeft is een ‘harttherapie’.[[189]](#footnote-189)

Het anti-judaïsme, dat eeuwenlang de boventoon voerde in de christelijke theologie, heeft volgens Marquardt de miljoenenmoord op het Joodse volk ten tijde van de Tweede Wereldoorlog medebepaald. Theologische argeloosheid bestaat niet.

Wiel Logister beschrijft Marquardts visie:

‘Het begrip Jood heeft in ons historisch domein een archetypische kracht. Niet in de laatste plaats heeft het christelijke anti-judaïsme daaraan meegewerkt. In dit inzicht ligt de reden, dat elke bevestiging ten aanzien van de opdracht mee te werken aan de oplossing ervan, neerkomt op het consolideren van een lege bewustzijnsvorm: een bewustzijnsvorm, die het waankarakter van juist ook het theologische anti-judaïsme volhoudt en elk moment weer opgewekt kan worden tot zijn mensenvermoordende actualiteit. Er bestaat geen theologische argeloosheid.’[[190]](#footnote-190)

We begeven ons volgens Marquardt in een meervoudige theologische crisis: elke theologie die op exegetische, Bijbelstheologische en dogmatische oordelen het Joodse geloof, of de Jood bekritiseren, is in feite antisemitisch[[191]](#footnote-191): ‘we kunnen niet meer klassiek over Israël, kerk en synagoge, het Jodendom spreken – dát is onze crisis.’[[192]](#footnote-192) Een meervoudige crisis: na de verschrikkingen die de Joden zijn aangedaan tijdens de Tweede Wereldoorlog – Marquardt vat dit samen met ‘Auschwitz’ – trilt Marquardts theologie op haar grondvesten.[[193]](#footnote-193) Hij schrijft dat Auschwitz elke theologie ‘radicaal twijfelachtig’ maakt. ‘Auschwitz (…) heeft voor zo een ingrijpende verandering in de context van de theologie gezorgd, dat je je ernstig af moet vragen of het nog wel de tijd is om daarmee door te gaan.’[[194]](#footnote-194)

Vele vragen komen bij Marquardt op. Hoe valt er na Auschwitz nog theologie te bedrijven? Hoe kan nog gesproken worden over God? Over Jezus? Waar was de liefde en rechtvaardigheid toen de verschrikkingen plaatsvonden? Was Auschwitz een straf? Stierf God met de slachtoffers? Mogen christenen nog iets van God verwachten, nu ze zonder veel protest Auschwitz hebben laten gebeuren? Marquardt schrijft: ‘Dit zijn geen theologische vragen; het zijn geloofsvragen. De christelijke theologie is er niet tegen opgewassen: noch om ze te stellen, noch om ze te beantwoorden.’[[195]](#footnote-195) Marquardt ziet telkens weer de ‘uitgedoofde ogen van de bevrijde overlevenden, vanachter de elektrische draad aan de omheining van het concentratiekamp’, die hem aankijken en over zijn schouder meekijken, terwijl hij theologiseert.[[196]](#footnote-196) Hun verschrikkingen aanschouwend – wat kan er op theologisch vlak nog met zekerheid gezegd worden? Sinds Auschwitz ‘staat de mensheid in de wereld als een kind dat geen basisvertrouwen heeft.’[[197]](#footnote-197)

Toch móet er volgens Marquardt theologisch gesproken worden over Auschwitz: zeker niet op een zelftevreden en zelfingenomen wijze, maar ‘hoogstens onzeker’.[[198]](#footnote-198) Dit niet te doen, zou een teken van verdringing zijn en Hitler teveel eer schenken. Auschwitz echter te vatten in een ‘hogere vorm van overzichtelijkheid en begrijpelijkheid’[[199]](#footnote-199), zou eveneens fout zijn: Auschwitz valt immers niet te begrijpen. Alswe theologie willen bedrijven, moeten we aan Auschwitz recht doen: ‘wat alleen maar betekent: weg met alle apologie, weg met de verdediging van het christendom en zijn theologie.’[[200]](#footnote-200) Ingezien moet worden dat christenen Joden eeuwenlang bang hebben gemaakt.[[201]](#footnote-201) Een nieuwe theologie moet ontwikkeld worden waarvoor Joden niet meer bang hoeven te zijn.

Schoorvoetend vangt Marquardt zijn theologie aan. Maar telkens weer kiest hij ervoor zijn gedachtegangen te laten onderbreken door dit drama.[[202]](#footnote-202) Want los van Auschwitz over God spreken, wil Marquardt niet. Marquardt heeft een God van verbindingen voor ogen: God is de God van het verbond, en staat niet op zichzelf. Na Auschwitz moeten we inzien dat God nog slechts een mogelijkheid is. Het is zeer goed mogelijk dat God in Auschwitz te gronde is gegaan. Het enige dat de theologie kan doen, is *hopen* op God: ‘geloven komt daarmee onder een voorbehoud te bestaan.’[[203]](#footnote-203) Marquardts motto is dan ook: zo God wil *en hij leeft*’, gebaseerd op de brief van Jacobus, waarin staat: zo God wil en wij leven.

Het enige dat theologisch overeind gehouden en met zekerheid gezegd kan worden, is het nieuwe gebod van ‘Dit nooit weer’. Of het een gebod is afkomstig van God, weet Marquardt niet: hij beschouwt het wel als zodanig. ‘Dit nooit weer’ is een gebod dat christenen aansprakelijk stelt en beschuldigt: ‘Het herinnert ons eraan dat wij vandaag leven als mensen die in de gaskamers miljoenvoudig maal vervloekt zijn.’[[204]](#footnote-204) In zijn theologie van het hart krijgt Israël – de Joden, het Jodendom – het hoogste woord: ‘Na Auschwitz is het de hoogste tijd dat Israël weer mag zeggen wie en wat het is. Zelfs als het daarbij stottert en stamelt, moeten christenen wachten.’[[205]](#footnote-205)

Marquardt spreekt van een ‘theologie van de ommekeer’: christenen moeten relaties aangaan met de mensen over wie ze denken en deelnemen aan het leven van het Joodse volk. Ze moeten Joden opzoeken, vragen stellen, zichzelf laten bevragen, en bovenal: van Joden leren. Wanneer Marquardt het heeft over ‘Israël’, de ‘Joden’ en het ‘Jodendom’, dan bedoelt hij, zoals hij zelf zegt, ‘het Joodse volk in de hele lengte en breedte van de historische wegen die het met God is gegaan, en de ervaringen die het met Hem heeft opgedaan, van de vroegste dagen van de Bijbel tot op de huidige dag.’[[206]](#footnote-206) Van al deze Joden mogen christenen leren. Hun anders-zijn moet gewaardeerd, in plaats van afgewezen worden.[[207]](#footnote-207)

Kortom; het christendom moet zich door het Jodendom laten aanspreken. Wat we van Joden kunnen leren, is allereerst dat Jezus Jood was; we moeten daarom het Jodendom (en de Hebreeuwse Bijbel) niet langer afwijzen of negeren, maar er juist thuiskomen. De kerk is nakomeling van Abraham en is onderdeel van de met Abraham begonnen geschiedenis. In haar toegang tot God, Jezus en de Bijbel kan het christendom niet buiten het Jodendom om. Coen Wessel, die enkele van Marquardts teksten in *De gebroken hemel* bijeenbracht, schrijft: ‘Als het geloof zich stelt in de geschiedenis van Abraham, leert de kerk begrijpen dat zij een plaats heeft in de verhouding tussen Israël, de uitverkoren zoon van Abraham, en de volkeren, die andere zonen van Abraham.’[[208]](#footnote-208)

Marquardt spreekt niet over ‘de ene mensheid’, maar, net als in de Bijbel, over ‘Israël en de volkeren (*gojim*)’. Beiden hebben een verschillende plaats in de Bijbel. God heeft Israël een aparte plaats gegeven, ‘niet tegen, maar ten gunste van andere volken’, iets dat haaks staat op Verlichtings-categorieën als gelijkheid en universaliteit.[[209]](#footnote-209) God en Israël hebben middels hun verbond ‘een directe wederzijdse relatie’ met elkaar.[[210]](#footnote-210) Maar Israël is tegelijkertijd een ‘teken van een oplichtende toekomst’ voor de *gojim*; uit het verbond tussen God en Israël bestaat een ‘directe wederzijdse relatie tussen God en alle mensen.’[[211]](#footnote-211)

Jezus, als lid van het Joodse volk, bracht het licht naar de volkeren. Israël en de volkeren zijn niet gescheiden van elkaar, maar leven in een historische spanningsvolle relatie tot elkaar: een relatie van deelname en tegelijkertijd van distantie.[[212]](#footnote-212) *Deelname* wordt bereikt doordat de volkeren deel mogen nemen aan de ‘Noachitische geboden’; zeven geboden die de essentie zijn van de Thora voor alle nakomelingen van Noach die niet Jood zijn.[[213]](#footnote-213) Ze zijn door het rabbijnse Jodendom geformuleerd en aan de volkeren aangeboden om ze te onderhouden.[[214]](#footnote-214) Zo kunnen ook niet-Joden delen in het heil van de Heer[[215]](#footnote-215), en zo krijgen ook niet-Joden het recht om God middels het uitvoeren van de geboden te zegenen.[[216]](#footnote-216) Door de ‘huisregels van het Jodendom’ te volgen, kunnen christenen bij Israël thuis-komen.[[217]](#footnote-217) Distantie is er ook: de volkeren voeren slechts een deel van de Thora uit. De andere geboden blijven gereserveerd voor het Jodendom.

Marquardt staat achter de Joden die in de staat Israël de uitkomst zien van de blijvende relatie van de Joden met het land.[[218]](#footnote-218) Hij is van mening dat het land Israël iets bemiddelt van ‘het andere, het vreemde gegeven dat heil verloopt via particulariteit en uitverkiezing.’ Het land stelt ‘iets concreets, iets zintuiglijks, iets van proeven en zien tentoon.’[[219]](#footnote-219) Marquardt gelooft dat de Joden het land als erfdeel gekregen hebben, ‘om er een teken op te richten van hoe het kan, moet en zal zijn als God onder de mensen woont.’[[220]](#footnote-220) Wessel ten Boom schrijft dat in Marquardts optiek ‘de Bijbelse landbelofte doelt op een vrijplaats voor een levensvormgeving naar Gods wil’.[[221]](#footnote-221) God verlangt naar een plaats in de mensheid: Israël in het land te brengen ontspringt Gods meest eigene wens.[[222]](#footnote-222)

Marquardt is van mening dat wij, midden in onze theologische vertwijfeling, kunnen leren van het Jodendom. Niet alleen kan het inzicht verworven worden dat Jezus Jood is; ook kunnen we van de Joden leren hopen. De leer van de hoop behandelt Marquardt in zijn eschatologische leer. *Traditionele* eschatologie, namelijk de leer van de laatste dingen, kunnen we in Auschwitz vinden. Auschwitz was het allerlaatste, het *eschaton*; de laatste dingen waren ‘de inrichtingen van gaskamers in concentratiekampen van de Duitsers, de kisten met Cyclon B daar’.[[223]](#footnote-223) In Marquardts optiek is eschatologie dan ook wat anders: het is de leer der laatste *tijden.* De oude wereld, zoals wij die nu kennen, wordt tot verlossing gebracht. Let wel: daar *hopen* we op. Eschatologie is dus veel meer de ‘leer van de hoop’. En dat hopen, dat leren we van de Joden. Israël is het volk der verwachting bij uitstek. De Hebreeuwse Bijbel staat vol met beloftes. Israël wacht en hoopt op de komst van de Messias.

Hoewel christenen hun Messias gevonden hebben in de persoon van Jezus, zeggen de Joden hier ‘nee’ tegen: Jezus is volgens hen niet de Messias, Davids Zoon, Gods Zoon, de Koning, de Priester en de Profeet.[[224]](#footnote-224) De Joodse vraag ‘Als jullie Jezus de Messias is, wat is er dan veranderd in de wereld?’ moeten christenen serieus nemen. Zoals de Joden nog immer hopen op de Messias, zo kunnen christenen slechts *hopen* dat Jezus de Messias is, en dit niet als een voldongen feit aannemen.

Marquardt denkt over de laatste tijden dus in termen van hoop. Hij hoopt dat wanneer de laatste tijden aanbreken, tijdens het jongste gericht, God en de mens indringende vragen aan elkaar zullen stellen; ‘God kan de mens, de mens kan God rechtvaardigen’.[[225]](#footnote-225) Hemel en aarde zullen niet ophouden te bestaan, maar zullen worden vernieuwd: ‘God en mensen zullen in die nieuwe schepping op een inniger wijze verbonden, samenleven dan nu het geval is.’[[226]](#footnote-226) Jezus zal transcendent worden, oplichten en openbaar worden, waardoor hij de mensen God nabij brengt.[[227]](#footnote-227) De mens wordt in het laatste oordeel verkoren tot een nieuw leven met God.[[228]](#footnote-228) Dit alles hoopt Marquardt van ganser harte.

En waar hoop is, daar is verlangen, volgens Marquardt. Dit verlangen – in essentie een soort heimwee – zoekt naar ruimte, en drukt zich uit in utopieën.[[229]](#footnote-229) Hetgeen de Joden ten tijde van de Tweede Wereldoorlog is aangedaan, is voor Marquardt theologisch hoogst relevant: het maakt duidelijk hoe afwezig de God van Israël was, en hoe ‘afwezig de kerk de Vader van Jezus Christus voor Zijn volk gemaakt heeft’.[[230]](#footnote-230) Ook God is een openstaande utopie geworden. [[231]](#footnote-231) Dat Israël terugkomt in het land, kan betekenen dat God toch trouw blijft aan zijn volk. In ieder geval bleven vele Joden hun God trouw en blijven ze hopen op de Messias. ‘Daardoor houdt het voor zichzelf en ons de mogelijkheid open dat God-met-ons – Israël en de *gojim* – zal blijken te zijn!’[[232]](#footnote-232)

4.3. Christologie

Coen Constandse schrijft:

‘Over het algemeen is het Marquardt te doen om de christelijk-theologische doordenking van vragen en thema’s die in relatie tot Israël – als volk, land en staat – en het Jodendom opkomen. Dergelijke vragen en thema’s zijn bijvoorbeeld het zionisme, de Bijbelse landbeloften, ook in relatie tot de stichting van de staat Israël, maar ook het verbond en de Thora. Steeds vraagt Marquardt uiteindelijk naar de betekenis daarvan voor christenen, voor hun geloof en theologie. Het is ook van daaruit niet verwonderlijk dat een aanzienlijk deel van zijn publicaties de christologie tot onderwerp hebben. Wat betekent het dat christenen een Jood als hun Messias zien, en dat veel joden dat niet zo hebben gezien of kunnen zien?’[[233]](#footnote-233)

‘Christenen die een Jood zien als de Messias’ – dat is een cruciale notie in Marquardts theologie. Marquardt publiceerde maar liefst twee banden over christologie getiteld *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden.* Omdat Marquardt een van de eersten is binnen de dogmatiek die het belang van Jezus’ Jood-zijn benadrukt, bestaan er binnen deze discipline geen taal en begrippen die hier recht aan doen. Marquardt ziet zich gedwongen een geheel eigen taal voor zijn denkbeelden te ontwikkelen.[[234]](#footnote-234)

In de eerste christologische band wijst Marquardt erop dat het christendom niet het alleenrecht op Jezus heeft. Jezus heeft ook buiten de kerk betekenis: ook voor Joden, moslims, boeddhisten, hindoes, filosofen en socialisten is hij van belang.[[235]](#footnote-235) Derhalve mag het christendom Jezus niet claimen.

De belangrijkste reden voor het verbod op christelijk claimgedrag is echter Jezus’ Jood-zijn. *‘Die* vere homo *ist Jude’*[[236]](#footnote-236): dat staat voor Marquardt vast.[[237]](#footnote-237) Waar christenen veelal denken in een directe verhouding tot God, stelt Marquardt dat God niet buiten zijn verhouding tot Israël woont: ‘Jezus is niet de incarnatie van een God uit een verre en vreemde eeuwigheid, maar van God die zich in en met Israël engageert.’[[238]](#footnote-238) God bindt zich aan het Jodendom door erin te incarneren.[[239]](#footnote-239) Lange tijd is de kerk blind geweest voor Jezus’ Jood-zijn. Daardoor heeft ze haar eigen wezen ook niet goed begrepen, en miskende ze het belang dat Israël heeft voor de Joden. Marquardt schrijft:

‘De christelijke kleingeestigheid in het waarnemen van wat wezenlijk Joods is, is identiek met de blindheid voor het eigen wezen: voor de teksten van het Nieuwe Testament en het zinsverband van de Bijbel (…). Blind ook voor een van de belangrijkste dimensies van het kerygma van Jezus Christus zelf: voor de theopolitieke werkelijkheid van het vleesgeworden woord – waarin het niet alleen historisch maar eeuwig Jood *en* de in het land geroepen zoon is. (…) Het land, dat God Jezus Christus gewezen heeft gelijk Abraham, de vader van Israël, is het land dat de christenen daarom in hun getuigenis niet alleen louter algemeen *pro veritate* maar speciaal: pro Israël waar moeten laten zijn.’[[240]](#footnote-240)

Marquardt stelt dat Jezus’ vader geen andere god is dan de Joodse, die de Joden uitverkoos. Middels Jezus kunnen ook de volkeren deelhebben aan deze uitverkiezing van Israël. Jezus is de ‘ware mens als de Jood die de *gojim* de weg opent naar de ware God, en dat is de God van Israël.’[[241]](#footnote-241) Volgens Marquardt ging in Jezus’ leven, sterven en verrijzen het licht van Israël ten volle schijnen voor de heidenen.[[242]](#footnote-242)

Ook Marquardt is bekend met ‘het Galilea der heidenen’ dat we al eerder tegenkwamen bij de Duitse Christenen en bij Walter Grundmann in het bijzonder, als verklaring voor Jezus’ niet-Jood zijn. Marquardt stelt: Galilea ligt in Israël, maar ligt ook dicht bij de Syrische grens. Het is derhalve een grensgebied tussen Joden en heidenen; tussen Israël en de volkeren. Dat Jezus in Galilea predikt, betekent dat hij ook aan de heidenen het goede nieuws brengt, ‘tot lof van zijn volk Israël.’ Jezus als Jood brengt het licht naar de volkeren. Het ‘Galilea der heidenen’ is dus verre van een verwerping van Jezus’ Jood-zijn, zoals bij Grundmann het geval was.[[243]](#footnote-243) Marquardt zegt:

*‘Gott und Jesus fügen sich so zusammen wie Gott und Israel: In seinem Wort greift Gott nach beider Leib und lässt Israel in der Ganzheit von Leib, Seele und Geist als sein Zeichen inmitten der Völker leben, wie er Jesus in seiner Ganzheit von Leib, Seele und Geist leben lässt als sein Wort an alle.’[[244]](#footnote-244)*

Jezus kan volgens Marquardt enkel en alleen begrepen worden binnen een Joodse denkwereld.[[245]](#footnote-245) Het overlevende Joodse volk is het enige volk dat ‘Jezus tot een sprekende werkelijkheid kan maken’.[[246]](#footnote-246) Buiten dit levende volk is Jezus voor ons onbereikbaar.[[247]](#footnote-247) Jezus overstijgt zijn Jood-zijn niet: wij, de *gojim*, moeten emigreren naar een voor ons vreemde wereld, waarin we het van de oorspronkelijke bewoners moeten hebben.[[248]](#footnote-248) Wanneer je als christen Jezus belijdt, dan betekent dat dat je als niet-Jood, als een van de volkeren, sympathisant bent van het Joodse volk: dit betekent ook dat je met hen meelijdt, meeleeft, en meedoet.[[249]](#footnote-249)

In hun Bijbellezen, moeten christenen zich laten gezeggen door de oudtestamentische en Joodse kleur: ‘Het Oude Testament is het kader waarin het Nieuwe Testament geworteld is en gelezen wil worden.’[[250]](#footnote-250) Israël gaat de *gojim* voor. Marquardt schrijft:

‘Als ik het Nieuwe Testament hoor, dan hoor ik niet alleen met terugwerkende kracht het “Oude” Testament. Dan verneem ik ook de stemmen van Jezus’ Joodse zusters en broeders, van hun leraren in het rabbijnse Jodendom en het open wordingsproces van de Talmoed. En dan niet enkel als achtergrondtekst die ertoe dient het bijzondere van Jezus en zijn vroege getuigen beter te doen uitkomen, maar als context van zijn leven, *lernen,* leren, ageren, lijden en zijn opwekking uit de doden.’[[251]](#footnote-251)

Wanneer het Oude Testament en het verbond van God met Israël veronachtzaamd wordt, leidt dit tot de huidige kerkelijke opvatting dat Jezus een absoluut, uniek nieuw gegeven is. Dit zeker-weten moet van Marquardt op de helling: Jezus’ boodschap was niet uniek, maar passend in de Joodse traditie. Wanneer dit niet wordt ingezien, ‘gebeurt Auschwitz weer opnieuw en blijven Joden, zigeuners en homofielen bedreigd.’[[252]](#footnote-252)

Marquardt schrijft dat de denkers van de oude kerk voorkeur gaven aan een filosoferend denken over Jezus. Marquardts wens is om ‘in de christologie, als het even gaat, dichterbij de Bijbelse tekst te komen dan de denkers van de oude kerk voor noodzakelijk hielden.’[[253]](#footnote-253) Het Nieuwe Testament is immers door en door Bijbels van aard. Met Bijbels bedoelt Marquardt: oudtestamentisch en Hebreeuws. Hij zegt: ‘Bijna geen van deze geschriften lijkt het te redden zonder een citaat uit de Hebreeuwse Bijbel.’[[254]](#footnote-254) In het Nieuwe Testament weerklinkt overal een Israëlitisch taalidioom: de schrijvers van dit testament konden eenvoudigweg niet over Jezus spreken in een andere, ‘heidense’ taal. Marquardt schrijft:

‘Ook de Jezus-geschriften hanteren het Israëlitische idioom’, omdat ze evenals de Hebreeuwse Bijbel reeds in de kern antiheidens willen zijn en over Jezus niet kunnen spreken in de ban van de taal van het zijn, van de rust en van de ‘stand’-punten zonder adem, niet volgens de grammatica van de zich naar voren dringende subjecten, van de “lege” hulpwerkwoorden, die nog gevuld moeten worden met onze ervaringen, maar in de taal van de leidende werkwoorden, van bezigheden en van het geschieden. En over Jezus kunnen en willen ze daarom niet zo’n heidense taal hanteren, omdat ze zo niet kunnen spreken over de God van Israël.’[[255]](#footnote-255)

Waar voor Grundmann het Johannesevangelie het meest antisemitische evangelie in de Bijbel is, is dit evangelie voor Marquardt het tegenovergestelde. Zo kun je er bijvoorbeeld het verhaal lezen waarin Jezus’ discipelen op paasmorgen de deur vergrendelen, uit angst voor de Joden; een verhaal waarin Jezus zich bij hen voegt, en hen begroet met een vredeswens.[[256]](#footnote-256) In Marquardts interpretatie treedt Jezus hier met deze vredeswens op tegen de christelijke oerangst voor de Joden.[[257]](#footnote-257) Ook staat er in dit evangelie geschreven dat het heil van de Joden komt.[[258]](#footnote-258) Volgens Marquardt betekent dit dat Jezus aan de wereld wil laten zien dat hij zichzelf als Jood interpreteert, dat zijn kennis van God Joodse kennis is, en dat hij een intieme relatie met zijn vader heeft.[[259]](#footnote-259) Dit vers werd het criterium van Marquardts christologie. Hij zegt:

*‘Das spezifische Gott-Jesus-Verhältnis, das Johannes, aber auch die anderen Zeugen des Neuen Testaments im Auge haben, ist unter keinen Umständen in einem Gegensatz zu der Gotteserkenntnis und dem Gottesdienst der Juden zu verstehen, sondern nur im Rahmen dessen auszulegen, was von den Juden her Gotteserkenntnis und Gottesdienst sind und meinen. Joh 4:22 ist also mehr als nur ein Motto, es ist auch ein inhaltliches Kriterium für die Anlage einer biblisch denkenden Christologie.*’*[[260]](#footnote-260)*

Jezus’ liefdevolle relatie tot zijn vader en de naaste was volgens Marquardt echter niet nieuw. Ook in het oudtestamentische Deuteronomium en Leviticus werd hier al op gewezen. Marquardt zegt: ‘De liefde tot God en de naaste zijn het grote doel in alle afzonderlijke geboden van de Joodse wet.’[[261]](#footnote-261)

Daarnaast erkent Marquardt dat in het Johannesevangelie ook vele anti-judaïstische uitspraken te vinden zijn. Hij beschouwt echter de uitspraken die positief zijn over Joden als authentiek; de negatieve uitspraken zijn latere invoegingen in de tekst die de anti-judaïstische polemiek van de vroegchristelijke kerk weerspiegelen.[[262]](#footnote-262)

Er bestaan tenslotte ook uitspraken die anti-judaïstisch lijken, maar dat in wezen volgens Marquardt niet zijn. Hij noemt als voorbeeld Jezus’ uitspraken tegen de Farizeeërs in Mattheus 23. Marquardt zegt hierover dat er in Jezus’ tijd binnen het Farizeïsme meerdere stromingen bestonden. Jezus spreekt zich hier niet als christen uit tegen de Farizeeërs en de Joden *in het algemeen*, maar spreekt als Farizeeër van een bepaalde stroming tegen Farizeeërs van andere stromingen. Jezus behoort tot de stroming waarbij meer nadruk ligt op het handelen dan op het leren, en ageert tegen Farizeeërs die het omgekeerde prediken. Vandaar dat Jezus in Mattheus 23:3 zegt: ‘Houd je dus aan alles wat ze jullie zeggen en handel daarnaar; maar handel niet naar hun daden, want ze doen zelf niet wat ze jullie voorhouden.’ Bepaalde Farizeeërs handelen niet naar hetgeen ze prediken, en daar wijst de Farizeeër Jezus andere Farizeeërs op.[[263]](#footnote-263)

Jezus is dus onderdeel van het Joodse volk, en moet daar thuisgebracht worden. Maar Marquardt gaat verder. Jezus’ leven is niet alleen deelname aan Israëls geschiedenis, maar is ook een herhaling van Israëls oergeschiedenis.[[264]](#footnote-264) Marquardt schrijft:

*‘Ja tiefer noch: das Leben Jesu ist eine der vielen Wiederholungen der Urgeschichte Israels, wie sie im Vollzug der jüdischen Überlieferung immer wieder vorkommt und geschieht.’[[265]](#footnote-265)*

De Hebreeuwse Bijbel is de schepper van de gebeurtenissen uit Jezus’ leven, en Jezus put uit de Hebreeuwse Bijbel voor zijn eigen daden: Jezus herhaalt zo Israëls gebeurtenissen in zijn eigen leven.[[266]](#footnote-266) Marquardt zegt dat in Jezus’ leven, lijden, sterven en opstanding, hij het leven, lijden, sterven en het worden bevrijd van Israël, *herhaalt*.[[267]](#footnote-267) In Jezus’ lijden, worden Israëls lijdenden werkelijk present; in zijn leven lijdt hij wat in Israël geleden is, en hij leeft Israëls leven te midden van de volkeren.[[268]](#footnote-268) Jezus’ passieverhaal weerspiegelt de kern van de Thora: zowel in dit verhaal, als in de Thora, gaat het erom God te vertrouwen, hem gehoorzaam te zijn, en in hem te geloven. Jezus opende zo de weg voor de volkeren: deze hebben nu ook toegang tot Israëls God en kunnen zonder Thora, maar wel in de geest van de Thora, leven.[[269]](#footnote-269) Hoewel er een literaire samenhang bestaat tussen het Oude en het Nieuwe Testament, is dit dus niet dé factor die de samenhang van beide testamenten bepaalt: doordat Jezus zichzelf aantreft in de Schriften, en zijn geschiedenis en die van Israël getuigenis van elkaar afleggen, horen de twee testamenten bij elkaar. Jezus’ boodschap is een Joodse boodschap, zijn lijden is het lijden van een Joodse rechtvaardige zoals we vaak tegenkomen in de Psalmen; zijn lijden is het lijden van een knecht Gods.[[270]](#footnote-270)

Christenen moeten zichzelf er telkens weer aan herinneren dat de Joden ‘nee’ hebben gezegd tegen Jezus. Een christologisch zeker-weten moet volgens Marquardt derhalve veranderen in een vraag; een hoop; een bescheiden houding. De Joodse Messiasvraag van Johannes de Doper ‘Zijt gij het die daar komt, of hebben wij een ander te verwachten?’ moet ook bepalend worden voor de kerk.[[271]](#footnote-271) Jezus mogen we niet simpelweg ‘Messias’ noemen; dit staat immers nog niet vast.[[272]](#footnote-272) Dat God, middels Jezus, voor eens en altijd met de macht van de zonde, namelijk de dood en het niets, gebroken heeft; dat God de mens principieel veranderd heeft in nieuwe mensen; dat er een verzoening komt waarin God, mens en medemens niet meer verscheurd van elkaar leven – dit alles moet volgens Marquardt als hoop gedacht worden; als een intens verlangen, waar christenen reikhalzend naar uitkijken.[[273]](#footnote-273) De *mogelijkheid* bestaat dat ‘God zo diep in het vlees is gegaan dat hij zijn eigen goddelijkheid heeft opgegeven en in vrijheid voorgoed lijdende knecht is geworden te midden van zijn volk, van pogrom tot pogrom medegekruisigd, als ook medehopend en medebouwend, dit alles de kerk en alle heidenen tot beschaming.’[[274]](#footnote-274) Maar het is slechts een mogelijkheid; de laatste waarheid staat nog uit. Het ‘nee’ van Israël moeten christenen ter harte nemen. Ook wij moeten, net als de Joden om hun Messias, roepen om Jezus komst.[[275]](#footnote-275) Het Joodse ‘nee’ moet ons ook tot voorzichtigheid manen wanneer we getuigen van Jezus’ opstanding: ‘Marquardt wil af van het hemelse centrum, en de Messias op aarde houden, oneschatologisch, en Jezus zo betuigd zien en nieuw leren begrijpen.’[[276]](#footnote-276) Marquardt schrijft:

‘Het Joodse nee beschouw ik als een tegenwerping, die de hoogste instantie van mijn theologie weerspreekt, als een niet aflatende provocatie en leer, die ik in acht te nemen heb als de basis van het geloof, waarop ik mij steeds opnieuw moet baseren. Ik heb het Joodse nee leren zien als een vorm van ontgiften, als een ontzetting uit de macht van de christelijk-theologische positiviteit, als een school om zich van de macht van de geest en de ziel van de kerk te bevrijden.’[[277]](#footnote-277)

De Joodse vraag hoe de wereld veranderd is, wanneer Jezus Messias zou zijn, moet bepalend worden voor christenen. Als Jezus Messias is, waar was hij dan in Auschwitz? Waar was de verlossing voor het Joodse volk? En zelfs: waar was God? Hier heeft ook Marquardt geen antwoord op. Jezus’ vraag ‘Mijn God, mijn God, waarom hebt Gij mij verlaten?’, moeten we openlaten. We *hopen* dat God niet samen gedacht wil worden met de dood. We *hopen* dat hij daarom Jezus, en ook het volk, daarom niet aan de dood heeft overgelaten. We *hopen* dat Jezus ons sterven bevrijd heeft[[278]](#footnote-278), maar zeker weten doen we het niet.

Ten Boom vat Marquardts ideeën over Israël, Jezus en de *gojim* goed samen en stelt een prikkelende vraag:

‘Voor Marquardt is Jezus een geschiedenis (in al zijn historiciteit!) van God met Israël, die nog open is. Een geschiedenis, waarin Israël nog steeds naar God vraagt. Een geschiedenis waarin ook de kerk is betrokken. Durven wij het aan, wij die in Jezus de stem van God hebben gehoord, als Jezus de vreemde in te gaan, als Israël Auschwitz in te gaan – en dan, met Jezus en Israël, met het Woord van God: te hopen… voor God? Alleen Gods Woord, alleen zijn geschiedenis, kan ons van overlevenden ook levenden maken.’[[279]](#footnote-279)

Als wij met Jezus de vreemde ingaan – Israël – dan komen wij of we nu willen of niet, terecht in een andere strijd: de strijd om het land tussen Israëli’s en Palestijnen. En midden in die strijd komen we de Jezus van Ateek tegen: een Jezus die, tegen Marquardts overtuigingen in, weer ontdaan wordt van zijn Joodse wortels. Ateek denkt Jezus niet te midden van zijn *Joodse* zusters en broeders, maar te midden van zijn *Palestijnse* familie. Hoe vindt Ateeks ontjoodsing plaats? Hierover meer in het volgende hoofdstuk.

**5. PALESTIJNISERING - NAIM STIFAN ATEEK**

5.1. Biografie en *Sitz im Leben*

Naim Stifan Ateek is geboren in 1937, in het Palestijnse dorp Beisan (het huidige Beet She’an), in Galilea. Nadat Joodse zionisten hun intrek namen in dit dorp, en zij Ateeks familieleden met de dood bedreigden wanneer zij niet uit het dorp zou vertrekken[[280]](#footnote-280), verhuisden zij noodgedwongen naar Nazareth.[[281]](#footnote-281)

In 1959 vertrok Ateek naar de Verenigde Staten voor studiedoeleinden: zeven jaar later, met een bachelor- en masterdiploma Godgeleerdheid op zak, keerde Ateek terug naar Galilea, waar hij ging werken als Anglicaans priester. Later, in de jaren ’80, promoveerde hij als *Doctor of Divinity* aan het *San Fransisco Theological Seminary* in San Fransisco.[[282]](#footnote-282)

Ateek beschrijft zichzelf als een Arabisch-Palestijns christen[[283]](#footnote-283) en is te bestempelen als Palestijns bevrijdingstheoloog. In 1991 was hij een van de oprichters van het oecumenisch centrum voor bevrijdingstheologie *Sabeel*. Ateek geeft vele lezingen; zowel in Palestina en Israël, als internationaal.[[284]](#footnote-284) Het doel van *Sabeel* is het bereiken van vrede in Israël/Palestina:

*‘We are working for a just peace that honors the God of justice and peace and respects all the people of the land whether they are Muslims, Jews or Christians. It works to give them equally the benefits that justice and peace can provide.’[[285]](#footnote-285)*

Ateek stelt dat hij, als inwoner van de staat Israël het grootste gedeelte van zijn volwassen leven onder de Israëlische bezetting heeft gewoond.[[286]](#footnote-286) In zijn boek *A Palestinian Christian Cry for Reconciliation* zet hij uiteen dat de Palestijnse context er een is van Israëlische bezetting en onderdrukking:

*‘Although Palestinians are usually blamed for atrocities, most often the real instigation is the Israel army or the armed settlers. It is always easy to blame the weak and the powerless who do not have the strength to challenge the powerful.’[[287]](#footnote-287)*

Het door dwang toe-eigenen van grondgebied is door internationale wetgeving verboden volgens Ateek. Hij vindt dan ook dat Israëls bezetting moet stoppen.[[288]](#footnote-288) Israël heeft volgens Ateek geen enkel rechtvaardigheidsgevoel, of enig respect voor mensenrechten[[289]](#footnote-289): het ontwikkelde *‘one of the most comprehensive and lethal systems of control and suppression the world has ever seen’*.[[290]](#footnote-290) Ateek maakt zelfs toespelingen op overeenkomsten tussen de staat Israël en het nazisme. Zo citeert hij Avraham Burg, en stelt hij hem in het gelijk als Burg zegt dat etnisch nationalisme voorafging aan het nazisme in Duitsland, en dat Israël dit etnische nationalisme nu ook toepast wanneer het weigert een staat te zijn voor *al* haar inwoners.[[291]](#footnote-291) Daarnaast vertelt Ateek dat Israël vele jaren lang geweigerd heeft honden in te zetten tegen de Palestijnen, omdat dit hen aan de nazi’s deed denken; nu echter zet Israël wel honden in om Palestijnen aan te vallen.[[292]](#footnote-292)

Vele Palestijnse aanslagen, gericht tegen Israëli’s, vinden plaats. Dit ziet ook Ateek. Hij is van mening dat Israël deze aanslagen zelf uitlokt, en zegt: *‘a conspiracy to displace innocent people from their land and to replace them with another people: is it surprising then that violence ensued?’*[[293]](#footnote-293) Toch is hij van mening dat geweld niet de oplossing is; Ateek wijst alle vormen van terrorisme af, of dit nu afkomstig is van de Israëlische regering, of van militante Palestijnse groeperingen.[[294]](#footnote-294) Vrede moet volgens Ateek op geweldloze wijze gesticht worden. Wereldleiders moeten hun uiterste best doen het Israëlische onrecht op geweldloze wijze te stoppen. De revolutie moet echter in Palestina beginnen, en worden geleid door de Palestijnen zelf.[[295]](#footnote-295)

5.2. Theologische opvattingen

Ateek is, zoals gezegd, een Palestijnse bevrijdingstheoloog. In het voorwoord van zijn boek *A Palestinian Christian Cry for Reconciliation* stelt hij dat hij, als bevrijdingstheoloog, theologiseert vanuit een bepaalde context, en dat hij deze context serieus neemt.[[296]](#footnote-296) Levend in Israël/Palestina en getekend door zijn ervaringen, ziet hij de strijd om dit grondgebied met lede ogen aan: het Palestijnse volk wordt onderdrukt door de Israëlische staat, vaak gelegitimeerd door de oudtestamentische landbelofte van God aan Israël. Vele Joodse zionisten vinden dat zij hierdoor het recht hebben de Palestijnen van ‘hun’ land te verjagen, en zich het land toe te eigenen.

Ateek ageert hiertegen, en pleit voor een *‘de-Zionization’* van de Bijbel. De Bijbel moet gelezen worden als een verhaal over een liefdevolle, rechtvaardige, iedereen omvattende (Ateek noemt dit ‘inclusieve’) God, in plaats van een verhaal over de band van God met één speciale etnische groep.[[297]](#footnote-297) Het Oude Testament is ontstaan in een leefwereld waar verschillende volksstammen in verschillende goden geloofden, en stelden dat hun god de hoogste god was. Soms was er sprake van een verbond tussen de god(en) en de volksstammen, waarin een landbelofte ook een rol kon spelen: het land zou tot de god(en) behoren, en vervolgens aan de koning of de stam zijn toevertrouwd.[[298]](#footnote-298) Israël heeft volgens Ateek vastgehouden aan deze ‘verouderde tribale theologie, gebaseerd op exclusieve claims’, wat heeft geleid tot grote ‘onzekerheid en ellende voor de Palestijnen.’[[299]](#footnote-299)

Het Oude Testament moet volgens Ateek in het licht van het Nieuwe gelezen worden: hij leest de Hebreeuwse Bijbel ‘door de lens van zijn christelijk geloof’.[[300]](#footnote-300) Enkel wanneer oudtestamentische visies overeenkomen met nieuwtestamentische opvattingen, zijn deze bindend; anders niet.[[301]](#footnote-301) In het Nieuwe Testament komen we de oudtestamentische landbelofte niet meer tegen; het christelijk geloof opende de deuren voor zowel Jood als niet-Jood. Het geloof in Christus heeft het verbond met Israël, inclusief landbelofte vervangen[[302]](#footnote-302); De Bijbel noch God mogen volgens Ateek misbruikt worden om diefstal van het land te rechtvaardigen.[[303]](#footnote-303)

5.3. Denken over Christus

Ateek beschrijft dat er in Jezus’ tijd verschillende manieren bestonden om met onderdrukking om te gaan. Zo waren er de Zeloten die zich gewelddadig verzetten, de Essenen die zich uit de politiek terugtrokken in de woestijn, de Sadduceeërs die samenwerkten met het onderdrukkende regime en de Farizeeërs die zich fanatiek stortten op religie zonder zich met belangrijkere zaken bezig te houden.[[304]](#footnote-304) Ateek verbindt deze verschillende groeperingen met huidige Palestijnse groeperingen. Zo zouden de Zeloten grote overeenkomsten vertonen met de Palestijnse bevrijdingsbeweging Hamas. Jezus sloot zich echter bij geen van deze groeperingen aan, maar predikte een nieuwe weg: de weg van geweldloze revolutie, waardoor de gemeenschap geheeld kan worden en de eigen Palestijnse waardigheid behouden.[[305]](#footnote-305) Jezus liet door zijn kruisdood zien dat het dienen van anderen belangrijker is dan hen te overheersen; het bewerkstelligen van hun welzijn belangrijker dan deelname in hun uitbuiting.[[306]](#footnote-306)

Wanneer Ateek het Nieuwe Testament leest, stuit hij op de relevantie voor zijn eigen sociale en politieke context.[[307]](#footnote-307) Net als Grundmann en Marquardt, haalt ook Ateek een les uit het Johanneïsche verhaal van de Samaritaanse vrouw bij de put. Wanneer zij spreekt over de juiste plek om God te aanbidden, zegt Jezus dat er een tijd zal komen dat God noch op de berg van de Samaritanen, noch in Jeruzalem aanbeden zal worden.[[308]](#footnote-308) Ateek concludeert hieruit dat Jezus geen belang stelde in de landskwestie: zijn focus was Gods heerschappij. Jezus oversteeg dus geografie en landbelofte[[309]](#footnote-309): niet in één enkel land, maar in de gehele wereld mogen degenen wonen die gehoorzaam zijn aan Gods soevereiniteit. Nationalisme en patriottisme, waarbij de focus enkel ligt op Israël, stelde Jezus volgens Ateek aan de kaak.[[310]](#footnote-310)

Christus vormt de kern van Ateeks bevrijdingstheologie: Jezus beschouwt Ateek als Palestijn die, net als de huidige Palestijnen, op hetzelfde grondgebied, leefde ten tijde van een onderdrukkend regime.[[311]](#footnote-311) De voorouders van de huidige Palestijnen waren degenen die Jezus tweeduizend jaar geleden hebben meegemaakt en hem als eerste volgden.[[312]](#footnote-312) Impliciet vergelijkt Ateek Jezus’ Romeinse onderdrukkers in de eerste eeuw met de Joodse onderdrukkers in de 21ste eeuw[[313]](#footnote-313), wanneer hij schrijft:

*‘Here in Palestine Jesus is again walking the via dolorosa. Jesus is the powerless Palestinian humiliated at a checkpoint, the woman trying to get through to the hospital for treatment, the young man whose dignity is trampled, the young student who cannot get to the university to study, the unemployed father who needs to find bread to feed his family; the list is tragically getting longer, and Jesus is there in their midst suffering with them. He is with them when their homes are shelled by tanks and helicopter gunships. He is with them in their towns and villages, in their pains and sorrows. In this season of Lent, it seems to many of us that Jesus is on the cross again with thousands of crucified Palestinians around him.’[[314]](#footnote-314)*

Samenvattend kunnen we stellen dat de Palestijnen zich volgens Ateek verbonden kunnen voelen met Jezus. Jezus is Palestijn onder de Palestijnen. Op hetzelfde grondgebied maakte ook hij een onderdrukking door. Jezus was een bevrijder, van wie de huidige Palestijnen veel kunnen leren: hij ging in geweldloos verzet tegen zijn onderdrukkers. De Romeinen van toen zijn de Joodse onderdrukkers van nu. Palestijnen moeten zich, net als Jezus, ook geweldloos verzetten. Temeer omdat de oudtestamentische landbelofte door Jezus vervangen is: de hele wereld is Gods heerschappij. Joden hebben niet het alleenrecht op Israël; ook de Palestijnen hebben alle recht er te wonen.[[315]](#footnote-315)

Je zou kunnen zeggen dat Ateek Jezus hier impliciet van zijn Joodse wortels ontdoet, door te stellen dat Jezus Palestijn was, en hem daardoor los te weken van zijn Joodse context. Ateek rept bijvoorbeeld met geen woord over de Jezus die vervuller van de Joodse wet is, of de Jezus die stelt dat het heil van de Joden komt. Doordat Ateek Jezus als Palestijn typeert, wordt Jezus ontjoodst, en krijgt hij een centrale rol in een, gelukkig geweldloze, strijd tegen de Joden die de Palestijnen onderdrukken.

We treffen hier een moderne, maar veel mildere, variant aan van Jezus’ ontjoodsing: een proces dat begon in de 19de eeuw, dat culmineerde ten tijde van het (opkomende) Derde Rijk, en dat zich heden ten dage dus nog steeds voltrekt. Ateek is erfgenaam van deze Europese theologiegeschiedenis, en tegelijkertijd is de ontjoodsing die hij inzet niet los te zien van zijn context, die anders is dan die van Grundmann en Marquardt: een context waarin men verwikkeld is in een hevige strijd om heilig land. Opnieuw een ontjoodsing dus, maar ditmaal aangewakkerd door een ander verlangen dan dat van Grundmann en consorten, namelijk naar een vredig samenleven van Joden, christenen en moslims in het Nabije Oosten.[[316]](#footnote-316)

**6. CONCLUSIE EN VRAGEN VOOR NADER ONDERZOEK**

Deze scriptie gaat over een beweging door de geschiedenis: de ontjoodsing van Jezus in aanloop naar de Tweede Wereldoorlog, met zijn herjoodsing als gevolg in de naoorlogse herneming van de theologie, en zijn palestijnisering als hedendaagse, milde variant. Om deze beweging te concretiseren, heb ik werken van en over Walter Grundmann, Friedrich-Wilhelm Marquardt en Naim Stifan Ateek besproken.

Hopelijk is duidelijk geworden dat de beweging van Christus’ ontjoodsing niet begon bij Grundmann. Een lange traditie van eeuwenlang christelijk anti-judaïsme ging aan zijn opvattingen vooraf, en vanaf de 19de eeuw koppelden vele theologen daaraan het proces van Jezus’ ontjoodsing. Beïnvloed door ideeën uit de Verlichting, het Duitse idealisme, de Romantiek, het Deïsme, en methoden uit de historische Bijbelkritiek, kwamen wetenschappers vanaf de 19de eeuw al tot de conclusie dat Jezus geen Jood kon zijn.

De Duitse Christenen, nazi-theologen, bouwden in de aanloop naar het heersende nationaalsocialisme en ten tijde van het Derde Rijk op deze bestaande ideeën voort. Ze hadden de drang om het christendom te verdedigen; enerzijds tegen aanvallen van andere christenen behorende tot de Belijdende Kerk (zij zagen Jezus wel degelijk als Jood); anderzijds tegen de vele nationaalsocialisten en neo-heidenen, die ervan overtuigd waren dat het christendom in essentie niets anders is dan een Joodse godsdienst, en die het christendom op basis van deze beschuldiging afwezen. De nazi-theologen haalden de bestaande theorieën aan, en ontwikkelden deze, om te laten zien dat het christendom geen Joodse godsdienst is, en om het christendom, waaronder de Bijbel en Jezus, van Joodse invloeden te zuiveren: Jezus was geen Jood, maar Ariër, en zijn boodschap valt te bestempelen als antisemitisch. De Duitse Christenen concludeerden vervolgens dat Jezus in de eerste eeuw vocht tegen de Joden; een voorbeeld dat de Duitsers in de twintigste eeuw zouden moeten volgen.

Grundmann past met zijn theologie goed in dit Duits-Christelijke gedachtegoed: hij was een van de nazi-theologen die het christendom en Jezus met man en macht verdedigde. Grundmann achtte het noodzakelijk deze verdediging in een formeel instituut uit te voeren, en werd daarom leider van de onderzoeksafdeling van het Instituut voor Onderzoek naar en Uitschakeling van Joodse Invloed in het Duitse Kerkelijk Leven. HHkd Krampachtig probeerde hij aan te tonen dat het christendom geen Joodse, maar Germaanse godsdienst is, en dat Jezus geen Jood, maar mogelijk Ariër was. Zogenaamde Joodse vervalsingen in de Bijbel werden aangewezen, en theorieën over niet-Joodse stammen in Galilea werden aangehaald om Jezus te ontdoen van zijn Joodse wortels. Op die manier poogde Grundmann een christendom te scheppen dat overeenkomt met de nationaalsocialistische ideologie. De daden en opvattingen van de nazi’s wilde hij legitimeren door een Jezusbeeld te ontwikkelen dat hierop aansloot: Jezus was proto-nazi en de eerste antisemiet. Grundmann had voor ogen de Duitsers een Jezus aan te reiken met wie zij zich konden identificeren: de strijdlustige, mogelijk Arische Jezus die in de eerste eeuw vocht tegen de Joden, maakten Grundmann en zijn collega’s tot model voor Ariërs die de Joden in de twintigste eeuw bestreden. Met andere woorden: Jezus werd door Grundmann en de zijnen ontjoodst en tot Ariër gemaakt om hem in het Derde Rijk te kunnen behouden, en hem als nastrevenswaardig voorbeeld in te kunnen zetten in de nationaalsocialistische strijd tegen de Joden.

Hoe ontworstel je je aan deze gruwelijke oorlog, met bijbehorende verschrikkelijke theologie? Dat vroeg ik mij in mijn onderzoek af. Na een incubatietijd van ruim dertig jaar, in de jaren ’80, kwam er een tegenreactie. Een groep theologen stond op die haar verantwoordelijkheid nam voor de Duits-Christelijke opvattingen en (de afwezigheid van) het kerkelijk handelen ten tijde van de Tweede Wereldoorlog.

Marquardt was een van deze theologen. Hij werd in zijn hart geraakt door de nazistische theologie van Duitse Christenen als Grundmann, en door de verschrikkingen die de Joden tijdens de Tweede Wereldoorlog zijn aangedaan. In zijn theologie probeerde Marquardt zich hieraan te ontworstelen: een tegenbeweging werd ingezet. Midden in zijn ontsteltenis schreef Marquardt zijn dogmatiek, waarin hij een theologie ontwikkelde waarvoor Joden, voor het eerst in de christelijke geschiedenis, niet meer bang hoeven te zijn: nooit meer mogen zij genegeerd worden. Ze moeten daarentegen een stem krijgen in de christelijke theologie. Marquardt stelde dat wanneer dit niet het geval is, Auschwitz zich zal herhalen. Bij meepraten blijft het niet: Marquardt beoogde een theologie van de ommekeer: christenen moeten in de leer gaan bij het Jodendom. Het allerbelangrijkste inzicht dat christenen bij de Joden kunnen opdoen, is het gegeven dat Jezus Joods was. Hij moet niet weggehouden worden van zijn volk, maar er worden thuisgebracht. Zo moeten ook christenen bij het Jodendom thuiskomen. Duidelijk zal dan worden dat het Messiasschap van Jezus niet vaststaat: de Joden hebben hier ‘nee’ tegen gezegd. Jezus trad niet op tegen Auschwitz. Het christelijk zeker-weten moet derhalve veranderen in een christelijk *hopen*.

Twee theologen: Grundmann en Marquardt. Beiden zijn afkomstig uit Duitsland, maken de Tweede Wereldoorlog mee en worden opgeroepen te vechten voor de Duitsers. Alle twee claimen zij een bijzondere band tussen God en een specifieke groep mensen. Beide theologen gooien eeuwen lang vaststaande doctrines omver. Beiden richtten hun theologische aandacht op de Joden. Alle twee verbinden politieke consequenties aan hun theologische opvattingen; slachtoffers vallen er in hun beider theologieën. Allebei zijn ze in hun exegese beïnvloed door de historisch-kritische methode. Beiden kiezen bepaalde Bijbelverzen uit als legitimatie voor hun denken en doen (en laten verzen met een andere boodschap links liggen). Jezus wordt tenslotte door allebei de theologen gezien als hét voorbeeld om theologisch en politiek na te volgen.

Hier houdt de vergelijking echter op. Waar Grundmann leider is van een instituut dat theologische legitimatie bood aan de moord op miljoenen Joden, laat Marquardt in zijn werkgemeenschap de Joodse overlevenden weer aan het woord, en terwijl Grundmann de vernietiging van de Joden zoekt, zoekt Marquardt toenadering tot hen, omdat Jezus enkel in de levende Joden nog bereikbaar is.

Waar Grundmanns theologie zich kenmerkt door zekerheden, is die van Marquardt omgeven door twijfel. Het Joodse ‘nee’ tegen Jezus is voor Grundmann reden om ook ‘nee’ te zeggen tegen de Joden uit de twintigste eeuw, terwijl Marquardt zijn gehele theologie onderwerpt aan dit ‘nee’, en hij het zeker-weten omvormt tot een hoop op Jezus.

Terwijl God bij Grundmann in het Duitse volk werkt, heeft God bij Marquardt een bijzondere band met Israël. Waar Grundmann eenheid onder het Duitse volk wil bewerkstelligen, mogen er bij Marquardt wel verschillen bestaan tussen Joden en de volkeren, en mag deze verscheidenheid gevierd worden.

Waar Grundmann de anti-judaïstische uitspraken in het Johannesevangelie als authentiek, en de over Joden positieve opmerkingen beschouwt als door Joden vervalst, ziet Marquardt dit precies andersom: de positieve verzen zijn authentiek, en de anti-judaïstische verzen zijn latere polemische invoegingen van de vroege kerk. Grundmann ziet het heil dat uit de Joden komt, Johannes 4:22, als vervalsing en laat dit vers in *Die Botschaft Gottes* daarom weg. Deze zin vormt echter het uitgangspunt van Marquardts gehele theologie.

Als Grundmann stelt dat Jezus proto-nazi en aartsantisemiet was, ziet Marquardt Jezus als eerste strijder tegen de angst voor de Joden: Jezus was zelf Jood, en verkondiger van een Joodse boodschap. Wanneer voor Grundmann Farizeeërs gelijk staan aan het Jodendom dat vernietigd moet worden, is Jezus bij Marquardt zelf een Farizeeër. Waar Grundmann het ‘Galilea der heidenen’ ziet als verklaring voor Jezus’ niet-Joodse afkomst, ziet Marquardt hier een verkondiging in van Jezus’ Joodse boodschap aan de volkeren, en leest hij hierin geen verwijzing naar Jezus’ niet-Joodse afkomst. Waar Grundmanns Jezus de massamoord op het Joodse volk in Auschwitz toejuicht, stelt Marquardt dat Jezus juist in de levende Joden kan worden ontmoet.

Je kunt dus stellen dat de ontkenning van Jezus’ Jood-zijn door Grundmann werd ingezet om de vernietiging van het Jodendom theologisch te legitimeren (en om de kerk met juist déze Jezus te midden van vele nationaalsocialisten, neo-heidenen en leden van de Belijdende kerk bestaansrecht te verschaffen), en dat de bevestiging van Jezus’ Jood-zijn door Marquardt wordt ingezet als stap naar het Jodendom toe (en als enige legitimatie van het bestaansrecht van de kerk met de vele, vele donkere bladzijden in haar geschiedenis). Als we het Jodendom vernietigen, doden we ook Jezus, die niet los gezien kan worden van zijn volk.

Maar toch maakt Marquardts Jezus ook slachtoffers. Marquardt vindt immers dat de Joden thuis moeten komen in Israël – als teken dat God nog steeds omziet naar zijn volk.[[317]](#footnote-317) Hij beseft dat hij het onmogelijke van Palestijnse christenen en moslims vraagt, maar vraagt het toch – namelijk dat zij voor de Joden een stap terugdoen; dat zij plaatsmaken voor het Joodse volk, net als Johannes de Doper die volgens de traditie ooit over Jezus zei: ‘Hij moet groeien, ik moet minder worden.’[[318]](#footnote-318) Dat met name de Palestijnse christenen het land niet aan de Joden willen geven, is volgens Marquardt vergelijkbaar met het eeuwenlange christelijke anti-judaïsme, waarin de kerk zich ‘het ware Israël’ noemde, en zo de Joodse naam roofde, wat heeft geleid tot Auschwitz.[[319]](#footnote-319)

Zoals Marquardt fel reageerde op Grundmanns theologie en daaraan gekoppelde politieke opvattingen, zo lijkt de Palestijns-christelijke bevrijdingstheoloog Naim Stifan Ateek kritiek te leveren op die van Marquardt. Ateek is de derde theoloog die ik in mijn onderzoek spreektijd gaf. Ook hij maakt een oorlog mee. Ook hij zit in het bestuur van een instituut: ditmaal een instituut dat vrede beoogt voor Joden, christenen en moslims in Israël/Palestina.

Om zich aan christenzionistische gedachten, zoals die van Marquardt, te ontworstelen, werkt ook Ateek, hoewel in een totaal andere context en in veel mildere mate dan Grundmann, toe naar een ontjoodsing. We zien bij hem een tegenbeweging: weg van Marquardt, van de Joden, van de Joodse Bijbel, van de Joodse Jezus.

Waar Grundmann pleitte voor een ontjoodsing van zowel de Bijbel als Jezus, zodat het christendom in de strijd tegen de Joden kan worden ingezet, heeft Ateek een *de-Zionization* van de Bijbel voor ogen en verzwijgt hij Jezus’ Joodse wortels om het christendom in te kunnen zetten in een strijd tegen Joodse overheersing in Palestina.

De Israëlische regering en de Joodse zionisten beschouwt Ateek als *bad guys*, terwijl hij de Palestijnen portretteert als slachtoffers van Joodse hebzucht. Jezus woonde op hetzelfde grondgebied als de huidige Palestijnen; ook Jezus maakte er een onderdrukking door, waartegen hij zich op geweldloze wijze verzette. Hij heeft in zijn prediking duidelijk gemaakt dat de oudtestamentische landbelofte niet meer van kracht is; de hele wereld is Gods heerschappij. Israël/Palestina mag door eenieder bewoond worden, dus ook door de Palestijnen. De Palestijnen hoeven zeker geen stap terug te doen voor de Joden, zoals Marquardt stelt. Impliciet trekt Ateek een vergelijking tussen de Romeinse onderdrukking van Jezus in de eerste eeuw, met de Joodse onderdrukking van de Palestijnen in de 21ste. Om Jezus als symbool van Palestijns verzet tegen de Joden te maken, stelt hij Jezus voor als Palestijn die meelijdt met de Palestijnen, en laat hij Jezus’ Jood-zijn in zijn denken over Jezus totaal achterwege.

Je kunt je afvragen waarvan bij deze drie theologen eerder sprake was; het Jezusbeeld of de politieke opvatting. Bepaalt het Jezusbeeld de politieke opvatting, of is dit precies andersom? Is Grundmann zo vijandig tegen de Joden, omdathij gelooft in een niet-Joodse, antisemitische Jezus, of kun je beter stellen dat Grundmann overtuigd raakte van de nationaalsocialistische ideologie, en op basis daarvan zijn Jezus steeds strijdvaardiger, antisemitischer en Arischer maakte? Hetzelfde geldt voor Marquardt: is hij op basis van zijn Joodse Jezus die met zijn volk in Israël moet wonen, voorstander van de staat Israël, of is Marquardt zo in de ban van hetgeen de Joden is aangedaan en het zionisme, dat hij in de Joodse Jezus een legitimatie ziet voor het waarmaken van de landbelofte? En: moeten Palestijnen zich volgens Ateek verzetten omdat Jezus ook als Palestijn tegen overheersing streed, of is Ateek zo overtuigd van het onrecht dat de Palestijnen door de Joden wordt aangedaan, dat hij van de Palestijnse Jezus een model maakt van verzet?

In dit onderzoek startten we met de beschuldigende stemmen in Eisenach, in het door Grundmann opgerichte Instituut dat de vernietiging van het Jodendom theologisch moest legitimeren. Grundmanns ontjoodsing van zowel Jezus als de samenleving doet ons de Joodse schreeuwen in Auschwitz horen – schreeuwen die Marquardt door merg en been gaan. Deze schreeuwen, maar ook de christelijke stilte ten tijde van de Holocaust, worden bepalend voor zijn theologie, waarin Jezus niet meer los van zijn Joodse volk wordt gezien, maar weer bij zijn volk wordt thuisgebracht. Marquardt brengt ons naar Jeruzalem: daar mogen de Joden, met Jezus in hun midden, thuiskomen; daar ziet God weer naar hen om, na zijn afwezigheid in het lijden van zijn volk. Jeruzalem: de stad van Joodse hunkering en belofte. Toch vinden we hier niet louter melk en honing, maar belanden we in een hevige strijd tussen Israëli’s en Palestijnen. Ateek brengt in zijn verzoeningstheologie een Jezus naar voren die niet aan de Joodse kant, maar aan de kant van de Palestijnen staat. Eisenach bracht ons naar Auschwitz, en Auschwitz bracht ons naar Jeruzalem. In twee oorlogen wordt Jezus ingezet als legitimatie voor de strijd tegen de ander: met of zonder geweld.

In het Markusevangelie[[320]](#footnote-320) vraagt Jezus aan zijn discipelen: ‘Wie zeggen de mensen dat ik ben?’. Grundmann, Marquardt en Ateek hebben deze vraag binnen hun eigen denk- en ervaringskader beantwoord. Alle drie vonden zij een andere Jezus. Marquardt ontdoet Grundmanns niet-Joodse, mogelijk Arische Jezus van zijn antisemitische opvattingen. De Joodse Jezus van Marquardt strijdt niet meer tegen de Joden, maar leeft te midden van zijn volk in Israël. Deze Jezus voert een andere strijd: samen met zijn volk wil hij Gods landbelofte waarheid laten worden. In deze strijd vallen ook slachtoffers: de Palestijnen. Ateek slaat zijn arm om deze slachtoffers heen, en geeft hun zijn Palestijnse Jezus. Jezus is nog niet uitgestreden: met het geweldloze instrument van stil verzet vecht Jezus opnieuw tegen Joden, ditmaal tegen zionistische Joden die zich Jezus’ land, waarop hij en zijn volgelingen al tweeduizend jaar leven, willen toe-eigenen.

Grundmann, Marquardt en Ateek kleuren Jezus in met hun eigen politieke overtuigingen. Maar zij zijn niet de eersten. De ‘ware Jezus’ – hoe hij tweeduizend jaar geleden leefde en wat hij toen precies predikte – is echter voorgoed verloren gegaan. Kleur krijgt Jezus pas in de verhalen en verbeeldingen van mensen. Dit is nooit anders geweest: de evangeliën zijn de eerste pogingen Jezus kleur te geven. Ook in deze eerste bronnen wordt Jezus in een bepaald raamwerk geplaatst om een boodschap over te brengen. Mattheus schreef zijn verhaal met het oog op Joodse lezers; Lukas zag Griekse lezers voor zich. In de weergave van ‘hun’ Jezus hielden ze daar rekening mee. Mensen geven Jezus gestalte vanuit hun eigen denk- en ervaringskader. Jezus wordt dus pas relevant wanneer hij in mensenlevens wordt ingepast.

Is Jezus dus een speelpop in de handen van mensen? Kan werkelijk *alles* met Jezus gedaan worden? Kan Jezus voorvechter worden van *elke* ideologie? Het antwoord is natuurlijk ‘nee’: de ene Jezusverbeelding is aannemelijker of verwerpelijker dan de andere, zo zagen we in deze scriptie. Maar hoe dan tussen die verschillende inkleuringen bij de ware Jezus uit te komen – wil de échte Jezus opstaan? Aan welke voorwaarden moet een ‘ware Jezus’ voldoen? Dat zijn vragen die zeer interessant en uiterst belangrijk zijn, maar die jammer genoeg ook te ver voeren voor deze scriptie.

Toch wil ik hier wel *iets* over zeggen. We kunnen concluderen dat wanneer Jezus wordt geofferd op de altaren van ideologie en politiek; wanneer Jezus tot symbool wordt gemaakt voor de strijd tegen de ander; wanneer hij door lukraak knippen en plakken losgezongen wordt van zijn context en een pop wordt in de handen van een buikspreker, dan past hij niet meer bij de ‘Jezus uit de eerste bronnen’, dat bronnengebied dat voor christenen het meest belangrijke referentiekader blijft, en waaraan we (als gelovigen, en zeker als theologen) zoveel mogelijk moeten proberen recht te doen.

Jezus leren begrijpen in zijn eigen context is dus uiterst belangrijk. Hij was een Jood en is niet los te denken van het Jodendom van zijn tijd – hoewel dat in de geschiedenis door theologen als Grundmann veelvuldig geprobeerd is. Jezus’ Joodse wortels vormen een uitnodiging om hem vanuit het Jodendom en het Joodse volk beter te leren kennen. Alleen dan doe je recht aan de Bijbelteksten, en wat dat betreft sta ik helemaal aan de zijde van Marquardt.

Dit mag echter niet doorslaan – ik neem ook de vermaning van Ateek ter harte: het kan niet zo zijn dat Jezus zijn ene arm om de Joodse slachtoffers legt, en tegelijkertijd met zijn andere arm de Palestijnse slachtoffers wegduwt. Zo wordt Jezus opnieuw gemaakt tot iemand die anderen uitsluit en slachtoffers maakt – ditmaal niet ‘Jezus de proto-nazi’, maar Jezus de proto-zionist’.

Welke Jezustheologie dan ook moet mijns inziens voldoen aan minstens twee voorwaarden. Ten eerste moet in elk Jezusbeeld zijn universele boodschap zichtbaar zijn, namelijk dat het koninkrijk van God, de God van het verbond, nabij is en vrede en gerechtigheid onder handbereik zijn. Ten tweede moet Jezus’ solidariteit met *eenieder* die lijdt zo’n plaats krijgen dat mensen niet verketterd en uitgesloten worden, en er geen muren tussen mensen worden opgetrokken.

De Jezus die op mij afkomt uit de evangeliën is Joods; de kerk heeft daarom een band met het Jodendom, met Israël, en kan veel van Joden leren. Tegelijkertijd heeft diezelfde Jezus een bijzondere relatie – noem het een ‘onopgeefbare verbondenheid’ – met *alle* slachtoffers die in de wereld vallen. Jezus werd immers in zijn eigen leven één met al die slachtoffers, met al die kwetsbare mensen wiens naam door anderen wordt doorgestreept, die weggezet worden, die er niet toe doen. Hij was het laatste offer, opdat er nooit meer slachtoffers zouden moeten vallen. En zeker niet in zijn naam.[[321]](#footnote-321)

‘Wie zeggen de mensen dat ik ben?’ Een laatste antwoord staat nog uit. *Eia, wärn wir da!*[[322]](#footnote-322)

*Gottesdienst. Das Eingangslied ist verklungen. Der Pfarrer steht am Altar und beginnt:  
‘Nichtarier werden gebeten, die Kirche zu verlassen! ’  
Niemand rührt sich.  
‘Nichtarier werden gebeten, die Kirche zu verlassen! ’  
Wieder bleibt alles still.  
‘Nichtarier werden gebeten, die Kirche zu verlassen! ’  
Da steigt Christus vom Kreuze des Altars herab und verlässt die Kirche.[[323]](#footnote-323)*

**7. LIJST VAN GERAADPLEEGDE LITERATUUR**

**Primaire literatuur:**

Boeken:

* Ateek, N. *A Palestinian Christian Cry for Reconciliation* (New York, 2010)
* Grundmann, W. *Das Evangelium nach Lukas,* (Berlijn, 1961)
* Grundmann, W. *Der Begriff der Kraft in der Neu-Testamentlichen Gedankenwelt* (Stuttgart, 1932)
* Grundmann, W. *Die Botschaft Gottes* (Weimar, 1940)
* Grundmann, W. *Jesus der Galiläer und das Judentum* (Leipzig, 1940)
* Grundmann, W. *Jesus von Nazareth. Bürge zwischen Gott und Menschen* (Zürich, 1975)
* Grundmann, W. *Der Römerbrief des Apostels Paulus und seine Auslegung durch Martin Luther* (Weimar, 1964)
* Marquardt, F. *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden, Band 1* (Gütersloh, 1990)
* Marquardt, F. *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden, Band 2* (Gütersloh, 1991)
* Marquardt, F. *Eia, wärn wir da. Eine theologische Utopie* (Gütersloh, 1997)

Artikelen:

* Ateek, N. *An Easter Message from Sabeel,* verkregen van <<<http://www.sabeel.org/pdfs/2001%20Easter%20Message.htm>>>
* Marquardt, F. *Jüdische Herausforderungen an das Christus-Bekenntniss der Kirchen, Vortrag am 9. November 1998 in der Aula der Alten Universität Greifswald,* verkregen van <<http://www.fwmarquardt.eu/Herausforderungen.html#footnote-3-ref>>>

**Secundaire literatuur:**

Boeken:

* Akker, van den N., Nissen, P., *Wegen en dwarswegen. Tweeduizend jaar christendom in hoofdlijnen* (Amsterdam, 2007)
* Bärsch, C.-E., *Die politische Religion des Nationalsozialismus. Die religiösen Dimensionen der NS-Ideologie in den Schriften von Dietrich Eckart, Joseph Goebbels, Alfred Rosenberg und Adolf Hitler* (München, 2002)
* Bergen, D. *Kruis met Haken. Duitse Christenen in het Derde Rijk* (Baarn, 1997)
* Boer, D., Kooistra, I., Stegeman, D. *Friedrich-Wilhelm Marquardt. Bij de Slip van zijn Kleed… Een christelijke Theologie na Auschwitz* (Kampen, 2003)
* Boom, ten, W. *Alleen GOD kan spreken. Een Inleiding op het Werk van Friedrich-Wilhelm Marquardt* (Kampen, 1997)
* Constandse, C. *Het gebod van de hoop. Een bijdrage aan het debat over eschatologie en ethiek vanuit het werk van F.-W. Marquardt* (Delft, 2009)
* Deines, R. *Walter Grundmann. Ein Neutestamentler im Dritten Reich* (Leipzig, 2007)
* Erp, van, S., Stegeman, D. *Onopgeefbare Verbondenheid. Uitdagingen van Marquardts theologisch gesprek met Israël* (Amsterdam, 2003)
* Fenske, W. *Wie Jesus zum ‘Arier’ wurde. Auswirkungen der Entjudaisierung Christi im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts* (Darmstadt, 2005)
* Gailus, M., Krogel, W. *Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche im Nationalen. Regionalstudien zu Protestantismus, Nationalsozialismus und Nachkriegsgeschichte 1930 bis 2000* (Berlijn, 2006)
* Gerdmar, A. *Roots of Theological Anti-Semitism: German Biblical Interpretation and the Jews, from Herder and Semler to Kittel and Bultmann* (Leiden, 2009)
* Gross, R., Weiss, Y. *Jüdische Geschichte als Allgemeine Geschichte: Festschrift für Dan Diner zum 60. Geburtstag* (Göttingen, 2006)
* Heschel, S. *The Aryan Jesus. Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany* (Princeton, 2008)
* Miles, M. *The Word made Flesh. A History of Christian Thought* (Oxford, 2005)
* Reeling Brouwer, R. *Grondvormen van Theologische Systematiek* (Vught, 2009)
* Steigmann-Gall, R. *The Holy Reich. Nazi Conceptions of Christianity, 1919 1945* (Cambridge, 2003)
* Wessel, C. *De gebroken hemel. De misère van de theologie en de hoop op God. Teksten uit de dogmatiek, bijeengebracht door Coen Wessel. Met een inleiding door Wiel Logister* (Zoetermeer, 1999)

Artikelen:

* Eber, J. *European Journal of Theology: “Das Volkstestament der Deutschen: Die Botschaft Gottes – ein deutsch-christliches Neues Testament im Dritten Reich”,* vol. 18, nr. 1, p. 29 (2009)
* Friends of Sabeel North America (FOSNA), *Canon Naim Ateek Founder/Director, Sabeel Ecumenical Liberation Theology Center, Jerusalem,* verkregen van <<<http://www.fosna.org/steering-committee>>>
* Israël-Palestina-info. *Verslag Boekpresentatie ‘Roep om Verzoening’,* verkregen van <<<http://www.israel-palestina.info/actueel/2012/04/28/verslag-boekpresentatie-roep-om-verzoening/>).>>
* McNutt, J. *Harvard Theological Review: “A Very Damning Truth: Walter Grundmann, Adolf Schlatter, and Susanna Heschel’s The Aryan Jesus”,* vol. 105, nr. 3, p. 280 (2012)
* Schmidt, T. *Naim Ateek, apostle of non-violence, visits Canada: Palestinian pastor calls for divestment campaign used against apartheid regime*, verkregen van <[http://www.highbeam.com/doc/1G1-124697349.html](http://www.highbeam.com/doc/1G1-124697349.html%20) >>
* Taaluniversum, *Jood, hoofdletter?,* verkregen van <<[http://taaladvies.net/taal /advies/vraag/1606/](http://taaladvies.net/taal%20/advies/vraag/1606/)>>

1. Wat betreft de spelling van het woord jood/Jood: ik ben mij ervan bewust dat we *jood* schrijven wanneer het gaat om iemand met het joodse geloof, en dat we *Jood* schrijven wanneer we iemand van het Joodse volk bedoelen. Omdat het joodse geloof en de Joodse etniciteit vaak nauw met elkaar verbonden zijn, kies ik in dit onderzoek consequent voor de hoofdletter, en schrijf ik consequent *Jood,* en ook *Jodendom* (behalve in neologismen als ‘ontjoodsing’ en ‘herjoodsing’, zie volgende noot). Ik volg hierin het advies van de *Nederlandse Taal*unie (Taaluniversum, *Jood, hoofdletter?,* verkregen van <<<http://taaladvies.net/taal/advies/vraag/1606/>>>, geraadpleegd op 9 juli 2013). [↑](#footnote-ref-1)
2. ‘Ontjoodsing’, en later ook ‘herjoodsing’ en ‘palestijnisering’ zijn geen officiële Nederlandse woorden die in de Van Dale te vinden zijn; toch gebruik ik ze uit praktische overwegingen wel. Ont- en herjoodsen vormen de essentie van hetgeen beide theologen, Grundmann en Marquardt, beogen in hun werken. Palestijniseren maakt meteen duidelijk wat Ateek doet met ‘zijn’ Jezus. [↑](#footnote-ref-2)
3. Bij Ateek is dit derde onderdeel getiteld ‘Denken over Christus’, aangezien zijn gedachten over Jezus niet zo uitgekristalliseerd zijn als die van Grundmann en Marquardt. Zijn christologie is duidelijk ‘christologie-in-wording’. [↑](#footnote-ref-3)
4. In mijn onderzoek, uitgevoerd middels de tekst-analyserende methode, maak ik gebruik van de eigen werken van zowel Grundmann, Marquardt, als Ateek. Naast deze primaire bronnen, gebruik ik ook veel secundaire literatuur. De werken van Grundmann zijn verdeeld over vele Duitse archieven en in weinig Nederlandse bibliotheken verkrijgbaar. Daarnaast hebben zowel Grundmann als Marquardt zoveel geschreven dat het praktisch is voort te bouwen op overzichten die anderen hebben gemaakt. [↑](#footnote-ref-4)
5. Daarbij wil ik opmerken dat ik niet beoog een volledig beeld te schetsen van beide componenten. Het is mijn bedoeling een tijdsbeeld te schetsen, niet om een compleet verslag te doen van elke theologisch traktaat dat vanaf de 19de eeuw het licht zag. [↑](#footnote-ref-5)
6. Hoewel elke tendens afzonderlijk zeer interessant is, valt er een scriptie te schrijven over elke tendens afzon-derlijk. Ik heb derhalve besloten om ze in mijn onderzoek kort te noemen omwille van de contextualisering van Grundmanns overtuigingen, maar om ze niet verder uit te werken. Dit zou simpelweg te ver weg voeren van het onderwerp van mijn onderzoek. [↑](#footnote-ref-6)
7. Fenske, W. *Wie Jesus zum ‘Arier’ wurde. Auswirkungen der Entjudaisierung Christi im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts* (Darmstadt, 2005), 14. [↑](#footnote-ref-7)
8. Idem, 14, 31. [↑](#footnote-ref-8)
9. Idem, 33. Fenske noemt Fichte als voorbeeld van deze denklijn (14). [↑](#footnote-ref-9)
10. Akker, van den N., Nissen, P. *Wegen en dwarswegen. Tweeduizend jaar christendom in hoofdlijnen* (Amsterdam, 2007), 224. Het Deïsme nam niet in elk land dezelfde vorm aan. De beweging begon in Engeland, bij Lord Herbert of Cherbury (gestorven in 1648). In Engeland was het Deïsme vooral filosofisch georiënteerd (bijvoorbeeld bij John Locke en David Hume). In Duitsland nam het Deïsme vooral Bijbelkritische vormen aan. (bijvoorbeeld door Gotthold Lessing, die Bijbelteksten het eerst als ‘teksten’, en niet zozeer als ‘openbaring’ beschouwde, en een ontwikkeling zag in de verschillende stadia van de mensheid: het stadium van het kind komt naar voren in het Oude Testament, waarin beloning en straf centraal staan. Het stadium van de jongere wordt duidelijk in het Nieuwe Testament, waarin idealen als overgave en offer centraal staan. Het eindstadium, dat van de volwassene, is aan de orde in de tijd van Lessing zelf, waarin de rede centraal staat). In Frankrijk werden de ideeën van de Engelse Deïsten door filosofen met scherpe pen geradicaliseerd, onder invloed van het antiklerikalisme van die tijd (met name door Voltaire, en in mindere mate door Rousseau). Zo vond Voltaire dat alleen datgene wat met het verstand beredeneerd kon worden, moest worden behouden, en dat al het andere dat de mens slechts op gezag van anderen weet, bijvoorbeeld door openbaring of door kerkleer, moest worden bestreden (Akker, 225 en Miles, M. *The Word made Flesh. A History of Christian Thought,* Oxford, 2005, 375-384). [↑](#footnote-ref-10)
11. Fenske, 33. [↑](#footnote-ref-11)
12. Idem, 13. [↑](#footnote-ref-12)
13. Idem, 11. [↑](#footnote-ref-13)
14. Idem, 34. [↑](#footnote-ref-14)
15. Idem, 13. Opvallend is dat woord ‘Ariër’ afkomstig is van het Sanskriet uit de Veda’s. [↑](#footnote-ref-15)
16. Idem, 31. Hierover later meer. [↑](#footnote-ref-16)
17. Idem, 12. [↑](#footnote-ref-17)
18. Idem, 183. [↑](#footnote-ref-18)
19. Fenske, 14, 15. [↑](#footnote-ref-19)
20. Idem, 17. [↑](#footnote-ref-20)
21. Idem, 15. [↑](#footnote-ref-21)
22. Idem, 31. [↑](#footnote-ref-22)
23. Idem, 34. [↑](#footnote-ref-23)
24. Idem, 17, 32. [↑](#footnote-ref-24)
25. Idem, 21. [↑](#footnote-ref-25)
26. Fenske noemt hier Lagarde, Wagner, Fritsch en Chamberlain (idem, 32). [↑](#footnote-ref-26)
27. Fenske, 16. [↑](#footnote-ref-27)
28. Idem, 18. [↑](#footnote-ref-28)
29. Idem, 19. [↑](#footnote-ref-29)
30. Idem, 16, 17. [↑](#footnote-ref-30)
31. Heschel, S. *The Aryan Jesus. Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany* (Princeton, 2008), 41. [↑](#footnote-ref-31)
32. Fenske, 20. [↑](#footnote-ref-32)
33. Ibidem. [↑](#footnote-ref-33)
34. Idem, 32. [↑](#footnote-ref-34)
35. Bergen, D. *Kruis met Haken. Duitse Christenen in het Derde Rijk* (Baarn, 1997), 9. [↑](#footnote-ref-35)
36. Heschel, 8. [↑](#footnote-ref-36)
37. Bergen, 9. Dat nationaalsocialisme en christendom sterk samenhangen, toont Richard Steigmann-Gall aan in zijn boek *The Holy Reich, Nazi Conceptions of Christianity, 1919-1945:* het christendom was belangrijk voor het nazisme. Hoewel vele leden van de nazi-partij zich vijandig opstelden tegen het christendom en gekozen werd voor een seculiere, niet-kerkelijke nazi-partij in plaats van een expliciet religieuze beweging, was het nazisme doordrenkt van christelijke elementen (Steigmann-Gall, R. *The Holy Reich. Nazi Conceptions of Christianity, 1919 1945* (Cambridge, 2003), 265, 266). Ook Claus-Ekkehard Bärsch toont de samenhang tussen christendoom en nationaalsocialisme aan in zijn boek *Die politische Religion des National-sozialismus. Die religiösen Dimensionen der NS-Ideologie in den Schriften von Dietrich Eckart, Joseph Goebbels, Alfred Rosenberg und Adolf Hitler* (München, 2002). Hij stelt dat veel nationaalsocialisten (onder wie Hitler zelf) hun politiek sterk godsdienstig inkleuren. In de ideologie van veel nationaalsocialisten wordt het Derde Rijk apocalyptisch opgevat: het Derde Rijk is het rijk van de toekomst, waaraan een tijd gekenmerkt door dualisme en strijd vooraf zal gaan: God, Hitler en het Arische, Duitse volk staan aan de ene kant, en de duivel en de Joden staan daar lijnrecht tegenover. Aan Hitler wordt Christussymboliek toegedicht – hij is de strijdende en overwinnende Christus – en de Joden worden opgevat als de antichrist; een duivelse macht. Veel nationaalsocialisten geloven dat zij een instrument zijn van de goddelijke wil, en dat zij dit dualisme zullen overwinnen: de Duitse geschiedenis wordt opgevat als een heilsgeschiedenis, waarin een grote strijd wordt gevoerd tegen het kwaad (de Joden: de ‘demonen van het verval’), waarin vervolgens met dit kwaad zal worden afgerekend, en het rijk van de toekomst, het Derde rijk, zal aanbreken (322-326). Manfred Gailus gaat in zijn boek *Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche im Nationalen. Regionalstudien zu Protestantismus, Nationalsozialismus und Nachkriegsgeschichte 1930 bis 2000* (Berlijn, 2006) ook in op deze Christussymboliek, toegedicht aan Hitler. Hij vertelt hoe Hitler door veel Duitse Christenen gezien werd als een door God gezonden redder. In de woorden van dominee Hermann Priebbe in 1941, geciteerd door Gailus (529): *‘Gott gab unserem Volke den Führer. Ganz anders, als wie die meisten ihn sich zunächts gedacht hatten. Kein Spross eines alten Adelsgeschlechts oder Träger eines zackigen Wappens. Sondern ein unbekannter Mann aus dem Volke, eind Frontkämpfer aus dem Weltkrieg. In ihm war die Urkraft des deutschen Volkes zu Macht und Klarheit gesammelt, und die Not des Weltkrieges hatte ihn zum harten Kämpfer für Deutschlands Ehre, Zukunft und Freiheit geschmiedet. (…) Dieser Mann war der von Gott gesandte Retter des Volkes*.*’* Toch is het niet zo dat er binnen de NSDAP geen interne fractiestrijd bestond over de verhouding tot het christendom. Door velen werd het christendom afgewezen (want: Joods). Ook maakten velen een combinatie van het christelijke en het Teutoonse (Germaanse) gedachtegoed: neo-heidense bewegingen werden door hen omarmd, met name toen de Joden ten tijde van de oorlog langzamerhand uit Duitsland verdwenen, en de Teutoonse mythes en rituelen werden geaccepteerd als *proto-christelijke* verhalen. Zowel het Teutoonse als het christelijke geloof werden door hen beschouwd als Arisch (Heschel, 136-138). [↑](#footnote-ref-37)
38. Gailus beschrijft dat er in Duitsland drie typen protestantse kerken bestonden ten tijde van het heersende nationaalsocialisme: de reeds genoemde Duitse Christenen en de Bekennende kerk, maar ook een derde groep, namelijk de kerken die niet meededen aan de kerkstrijd tussen de Duitse Christenen en de Bekennende Kerk, en zich op de vlakte hielden als het ging om de gemarginaliseerde positie van Joden, en van christenen met een Joodse herkomst (hoe een kerk omging met christenen die een Joodse herkomst hebben, ziet Gailus als een belangrijk punt in de bepaling in hoeverre het nationaalsocialisme in een kerk is doorgedrongen: idem, 525) . Gailus noemt, wanneer hij spreekt over deze derde groep die hij later ‘de zwijgende kerk’ noemt (22), de gemeenten in de regio van Hannover, Beieren en Würtemberg (20). [↑](#footnote-ref-38)
39. Bergen, 43. [↑](#footnote-ref-39)
40. Volgens Manfred Gailus is de term ‘kerkstrijd’ geen eenduidige: het is niet simpelweg zo dat ‘de’ Duitse Christenen tegenover ‘de’ Bekennende Kerk stonden, en dat de standpunten binnen beide groepen meteen duidelijk en homogeen waren. Gailus verzamelt in zijn boek *Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche im Nationalen* twintig *‘Regionalstudien’* over de kerkstrijd ten tijde van het opkomende en heersende nationaal-socialisme. Deze *case studies* laten zien dat noch de Duitse Christenen, noch de Bekennende Kerk duidelijk georganiseerd was: het waren geen homogene groepen. De ene Duits-Christelijke kerk was gematigder en tot meer compromissen bereid dan de andere: de Duits-Christelijke kerk kende immers ook regionale kerken die compromisloos en zeer radicaal te werk gingen. Of de kerk uiteindelijke Duits-Christelijk werd of Bekennend hing vaak af van compromissen die gesloten werden (en van de rol van de ‘neutralen’ daarin, die voor een passieve meerderheid konden zorgen), en van charismatische persoonlijkheden van kerkleiders die de kerk dwongen tot een positiebepaling (bijvoorbeeld Martin Niemöller bij de Bekennende Kerk, en *Reichsbischof* Ludwig Müller bij de Duitse Kerk (521, 522). Gailus leert ons in zijn boek dat ‘de kerkstrijd’ niet zo zwart-wit was als vaak wordt gesteld. [↑](#footnote-ref-40)
41. Bergen, 10. [↑](#footnote-ref-41)
42. Ibidem. [↑](#footnote-ref-42)
43. Twee andere manieren die Bergen noemt is het creëren van een anti-doctrinaire kerk, en een mannelijke kerk. Voor meer informatie over antidoctrinaire kerk, zie Bergen, pagina 52 en verder, en over mannelijke kerk, idem, pagina 69 en verder. [↑](#footnote-ref-43)
44. Antisemitisme/anti-judaïsme: officieel spreekt men van antisemitisme wanneer Joden gediscrimineerd worden vanwege hun etniciteit. Anti-judaïsme wordt gebruikt door theologische tegenstanders van het Jodendom. Susannah Heschel bepleit echter dat voor Duitse Christenen beide termen van toepassing zijn: nazi-theologen discrimineren Joden niet enkel vanwege hun theologie (anti-judaïsme), maar eveneens om hun ras (antisemi-tisch). Heschel schrijft: *‘The sharp division made by most historians, theologians, church officials, and scholars of religion between Christian theological anti-Judaism and modern racial antisemitism has fostered the postwar myth that theologians did not contribute to the Nazi murder of the Jews (…). When Grundmann argued that Jesus was most likely descended from racial non-Jews residing in Galilee who had been forcibly converted to Judaism, he was primarily concerned not with Jesus’s genealogy, but with demonstrating the nature of his religiosity and his relationship to God; those were the markers of his racial identity. Racism itself can be seen as a form of incarnational theology, centrally concerned with moral and spiritual issues, but insisting that the spiritual is incarnate in the physical’* (Heschel, 286). In het merendeel van mijn scriptie gebruik ik beide termen door elkaar heen: religie en ras overlappen elkaar in theologische anti-Joodse werken, en een scherp onderscheid tussen antisemitisme en anti-judaïsme is vaak onmogelijk. Enkel de jonge Grundmann uit de jaren ’30 beschuldig ik expliciet van anti-judaïsme. Zijn antisemitische argumenten komen pas in zijn latere werken tot uiting. [↑](#footnote-ref-44)
45. Heschel, 6. [↑](#footnote-ref-45)
46. Bergen, 31, 36. [↑](#footnote-ref-46)
47. Idem, 33. [↑](#footnote-ref-47)
48. Heschel, 13. Hierover later meer. [↑](#footnote-ref-48)
49. Idem, 8. [↑](#footnote-ref-49)
50. Idem, 26. [↑](#footnote-ref-50)
51. Bergen, 152. [↑](#footnote-ref-51)
52. Ibidem. [↑](#footnote-ref-52)
53. Heschel, 58. [↑](#footnote-ref-53)
54. Bergen, 153. [↑](#footnote-ref-54)
55. Idem, 155. [↑](#footnote-ref-55)
56. Idem, 164. [↑](#footnote-ref-56)
57. Idem, 171. [↑](#footnote-ref-57)
58. Idem, 165. [↑](#footnote-ref-58)
59. Bergen, 165. [↑](#footnote-ref-59)
60. Heschel, 32. [↑](#footnote-ref-60)
61. Bergen, 166. [↑](#footnote-ref-61)
62. Heschel, 32. [↑](#footnote-ref-62)
63. Idem, 59. [↑](#footnote-ref-63)
64. Bergen, 166. [↑](#footnote-ref-64)
65. Idem, 167. [↑](#footnote-ref-65)
66. Heschel, 63. [↑](#footnote-ref-66)
67. Idem, 158. [↑](#footnote-ref-67)
68. Ibidem. [↑](#footnote-ref-68)
69. Heschel, 13. [↑](#footnote-ref-69)
70. Bergen, 238. [↑](#footnote-ref-70)
71. Heschel, 288, 289. [↑](#footnote-ref-71)
72. Idem, 287. [↑](#footnote-ref-72)
73. *Semler to Kittel and Bultmann* (Leiden, 2009), 234. [↑](#footnote-ref-73)
74. Deines, R. *Walter Grundmann. Ein Neutestamentler im Dritten Reich* (Leipzig, 2007), 222. [↑](#footnote-ref-74)
75. Heschel, 190, 198. Zie ook: voetnoot 37. [↑](#footnote-ref-75)
76. Gerdmar, 559. [↑](#footnote-ref-76)
77. Zo was Hebreeuws niet langer een verplichte taal voor studenten, werden raciale theorieën ingevoerd, moesten studenten Hitlers *Mein Kampf* gelezen hebben, en moesten zij bij het vak systematische theologie leren op welke manier de evangeliën het Duitse leven konden beïnvloeden (Heschel, 203). [↑](#footnote-ref-77)
78. Heschel, 201. Bergen schrijft dat ‘in de loop van de tijd de uitdrukking “uitschakeling van” *(“Beseitigung”)* in onbruik raakte: ze werd kennelijk weggelaten omdat uitschakeling van de Joden vanzelfsprekend was. De enige reden voor de Duits-Christelijke oprichters van het instituut om naar Joodse invloed te gaan graven, was tenslotte, dat men die invloed vervolgens zou kunnen uitroeien’ (Bergen, 161). [↑](#footnote-ref-78)
79. Heschel, 249. [↑](#footnote-ref-79)
80. Heschel, 254. [↑](#footnote-ref-80)
81. Idem, 250, 252. [↑](#footnote-ref-81)
82. Deines, R. *Walter Grundmann. Ein Neutestamentler im Dritten Reich*, 88. [↑](#footnote-ref-82)
83. Heschel, 256. [↑](#footnote-ref-83)
84. Idem, 256-258. [↑](#footnote-ref-84)
85. Idem, 260. Hierover in een latere voetnoot meer. [↑](#footnote-ref-85)
86. De neo-heidenen worden ook wel ‘*Gottgläubigen’* genoemd. Ze kenmerken zich ten tijde van het Derde Rijk door het geloof in God, zonder aansluiting bij een gevestigd kerkgenootschap, waardoor men ongehinderd loyaal kon zijn aan Hitler. Leden van de SS moesten zich *Gottgläubige* noemen: zij konden zo laten zien dat ze ‘*men of faith’,* en tegelijkertijd geen Bolsjewiek of Jood (die men beschouwde als de incarnatie van goddeloosheid) waren (Gross, R., Weiss, Y. *Jüdische Geschichte als Allgemeine Geschichte: Festschrift für Dan Diner zum 60. Geburtstag* (Göttingen, 2006), 312). [↑](#footnote-ref-86)
87. Bergen, 159. Bergen schrijft dat het Instituut kon bestaan vanwege donaties uit verschillende bronnen: individuen en groepen in de kring van aanhangers, centrale kerkelijke organen, en regionale kerkelijke overheden (idem, 159). [↑](#footnote-ref-87)
88. Eber, J. *European Journal of Theology: “Das Volkstestament der Deutschen: Die Botschaft Gottes – ein deutsch-christliches Neues Testament im Dritten Reich”,* vol. 18, nr. 1, p. 29 (2009), 31. [↑](#footnote-ref-88)
89. Heschel, 99. [↑](#footnote-ref-89)
90. Idem, 5, 13. [↑](#footnote-ref-90)
91. Idem, 1. [↑](#footnote-ref-91)
92. Idem, 8. Interessant is dat het Instituut ook connecties had met Scandinavische wetenschappers. Samen met Duitse theologen gingen zij op zoek naar een Noors-Germaanse Jezus. Voor meer informatie hierover: zie het hoofdstuk *Ein Germanischer Jesus auf schwedischen Boden,* in Deines, R. *Walter Grundmann. Ein Neutestamentler im Dritten Reich* (Leipzig, 2007). [↑](#footnote-ref-92)
93. Gerdmar, 532, 533. Omdat Grundmann vele werken heeft nagelaten, heb ik ervoor gekozen me in deze scriptie te beperken tot enkele van zijn werken die hij schreef tijdens de periode van het opkomend en het heersend nationaalsocialisme. [↑](#footnote-ref-93)
94. Deines, 91, 92. [↑](#footnote-ref-94)
95. Grundmann, W. *Der Begriff der Kraft in der Neu-Testamentlichen Gedankenwelt* (Stuttgart, 1932), 12. [↑](#footnote-ref-95)
96. Heschel, 195. Zie voor meer informatie over Grundmann’s ideale kerk: Deines, 204, 205. [↑](#footnote-ref-96)
97. Gerdmar, 549. [↑](#footnote-ref-97)
98. Bergen, 158. [↑](#footnote-ref-98)
99. Deines, 93. [↑](#footnote-ref-99)
100. Gerdmar, 550. [↑](#footnote-ref-100)
101. Idem, 549. [↑](#footnote-ref-101)
102. Idem, 550. Grundmann wijst op pagina negen van *Mythos und Frohbotschaft* verschillende theologen aan die christendom en Germanendom bij elkaar brachten: Gottschalk, Luther, Eckhart, Böhme, Hamann, Fichte en Chamberlain. [↑](#footnote-ref-102)
103. Gerdmar, 551. [↑](#footnote-ref-103)
104. Idem, 552. [↑](#footnote-ref-104)
105. Idem, 553. [↑](#footnote-ref-105)
106. Zo tegen het Verlichtingsdenken, was Grundmann blijkbaar niet… [↑](#footnote-ref-106)
107. Idem, 554. [↑](#footnote-ref-107)
108. Heschel, 2. [↑](#footnote-ref-108)
109. Gerdmar, 554. [↑](#footnote-ref-109)
110. Heschel, 80. [↑](#footnote-ref-110)
111. Ibidem. [↑](#footnote-ref-111)
112. Dit doet hij in het artikel *Das Heil kommt von den Juden*, dat verscheen in de serie *Deutsche Frömmigkeit*, 1938 (Gerdmar, 556). [↑](#footnote-ref-112)
113. Heschel, 109. Heschel benoemt in haar boek de Bijbelse gedeelten die we niet in *Die Botschaft Gottes* tegenkomen: o.a. de genealogie uit Matheus en Lukas (waar de erflijn van Jezus teruggaat op de oudtestamentische koning David, Abraham, en bij Lukas zelfs op Adam), Maria’s hymne, Johannes de Doper, het gegeven dat Herodes de zuigelingen doodde, de vlucht van Jozef en Maria naar Egypte en de titel ‘Koning van de Joden’. Verder missen apocalyptische ideeën, alsook het gegeven dat Jezus de Messias en vervuller is van de profetieën uit het Oude Testament (idem, 110, 111). Andere kwesties zijn *veranderd*: zo veranderen Joodse dagen als ‘sabbat’ en ‘Pesach’ in ‘feestdag’ en ‘Pasen’ (idem, 110). Wanneer Jezus aan het kruis hangt, citeert hij ook in *Die Botschaft Gottes* Psalm 22:1, maar ditmaal in het Duits, en niet het Aramees (idem, 111). [↑](#footnote-ref-113)
114. Gerdmar, 562. [↑](#footnote-ref-114)
115. Idem, 556. [↑](#footnote-ref-115)
116. Ibidem. Geen overtuigend punt: Gerdmar stelt dat de Grieken Grieks sprekende Joden uit de diaspora waren, en waarschijnlijk zeer gehoorzaam aan de Thora. Niets duidt erop dat zij niet-Jood waren (ibidem). [↑](#footnote-ref-116)
117. Heschel, 158. [↑](#footnote-ref-117)
118. Idem, 144. [↑](#footnote-ref-118)
119. Grundmann schrijft: ‘*Der entscheidende deutsche Kampf um Freiheit und Leben unseres Volkes offenbart sich immer deutlicher als Kampf gegen die zersetzenden und zerstörenden Mächte auf allen Gebieten des Lebens. Überall wird hinter diesen zersetzenden Mächten der Jude sichtbar. Die Aufgabe deutscher Geistes- und Religionswissenschaft wird in diesem Zusammenhang immer größer. Denn den Kampf der Waffen begleitet der Kampf des Geistes*’ (Deines, 127). [↑](#footnote-ref-119)
120. Heschel, 144. [↑](#footnote-ref-120)
121. Ibidem. [↑](#footnote-ref-121)
122. Fenske, 8 (mijn cursivering). Naast Grundmann noemt Fenske hier Chamberlain, Bewer, Dinter, Andersen en Schemann (idem, 8). [↑](#footnote-ref-122)
123. Idem, 194. [↑](#footnote-ref-123)
124. Fenske, 195. [↑](#footnote-ref-124)
125. Idem, 110. [↑](#footnote-ref-125)
126. Bergen, 173. [↑](#footnote-ref-126)
127. Heschel, 110. [↑](#footnote-ref-127)
128. Gerdmar, 556. [↑](#footnote-ref-128)
129. Idem, 556, 557. [↑](#footnote-ref-129)
130. Grundmann, W. *Die Botschaft Gottes* (Weimar, 1940),109. Mijn cursivering. [↑](#footnote-ref-130)
131. Eber, 40. [↑](#footnote-ref-131)
132. Idem, 30, 40. [↑](#footnote-ref-132)
133. Heschel, 111. [↑](#footnote-ref-133)
134. Deines, 43. [↑](#footnote-ref-134)
135. Heschel, 152. [↑](#footnote-ref-135)
136. Gerdmar, 565. [↑](#footnote-ref-136)
137. McNutt, J. *Harvard Theological Review: “A Very Damning Truth: Walter Grundmann, Adolf Schlatter, and Susanna Heschel’s The Aryan Jesus”,* vol. 105, nr. 3, p. 280 (2012), 296. [↑](#footnote-ref-137)
138. Heschel, 157. [↑](#footnote-ref-138)
139. Gerdmar, 572. [↑](#footnote-ref-139)
140. Heschel, 157. [↑](#footnote-ref-140)
141. McNutt, 295. [↑](#footnote-ref-141)
142. Gerdmar, 570. [↑](#footnote-ref-142)
143. Ibidem. [↑](#footnote-ref-143)
144. Heschel, 154. [↑](#footnote-ref-144)
145. Ibidem. [↑](#footnote-ref-145)
146. Heschel, 153, 154. [↑](#footnote-ref-146)
147. Gerdmar, 568. [↑](#footnote-ref-147)
148. Deines, 121. [↑](#footnote-ref-148)
149. *Galil hagoyim* komt voor in Jesaja 8:23 en 9:1, en wordt geciteerd in Mattheus 4:15. [↑](#footnote-ref-149)
150. Heschel, 155. [↑](#footnote-ref-150)
151. Deines, 121. [↑](#footnote-ref-151)
152. Gerdmar, 571. [↑](#footnote-ref-152)
153. Heschel, 154. [↑](#footnote-ref-153)
154. Deines, 43. [↑](#footnote-ref-154)
155. Gerdmar, 570. Grundmanns gedachtegangen zijn ook hier niet nieuw: hij baseert grote delen van deze theorie op de werken van Reinhold Seeberg, Emmanuel Hirsch en Houston Chamrberlain (ibidem). [↑](#footnote-ref-155)
156. Grundmann, W. *Jesus der Galiläer und das Judentum* (Leipzig, 1940), 205. Grundmann heeft het hier natuurlijk niet bij het rechte eind. Heschel schrijft hierover: He is *‘confusing the distinct regions of northern Israel (which had varied histories of conquest and ethnic settlement); and drawing on evidence of Hellenism in the Galilee that was then misinterpreted as paganism. To this were added claims found in Jewish texts, from rabbinic literature to the nineteenth-century historian Graetz, that Galilean Jews were unlettered, susceptible to apocalyptic fantasies, and removed from the control of Pharisaic and Temple authorities in Jerusalem* (Heschel, 155). [↑](#footnote-ref-156)
157. Johannes 1:5. [↑](#footnote-ref-157)
158. Heschel, 155. [↑](#footnote-ref-158)
159. Heschel, 216-218. [↑](#footnote-ref-159)
160. Deines, 112. [↑](#footnote-ref-160)
161. Zoals gezegd aan het begin van dit hoofdstuk, Grundmann bleef een gerenommeerd theoloog, ook na de oorlog. Enkele van Grundmanns naoorlogse studies in het Nieuwe Testament heb ik onderzocht (waaronder: *Das Evangelium nach Lukas,* Berlijn, 1961 en *Der Römerbrief des Apostels Paulus und seine Auslegung durch Martin Luther,* Weimar, 1964). In deze voetnoot wil ik voornamelijk ingaan op het werk dat hij vlak voor zijn dood schreef over de rol van Jezus in de vier evangeliën: *Jesus von Nazareth. Bürge zwischen Gott und Menschen* (Zürich, 1975)*.* In dit werk, maar ook in de andere bestudeerde naoorlogse werken, is Grundmanns radicale posi-tie wat betreft Jezus en diens verhouding tot de Joden getemperd. Hoewel Jezus nog steeds niet expliciet als Jood wordt aangeduid, worden de opvattingen en overtuigingen van verschillende groepen Joden (Farizeeërs, Zeloten, Sadduceeërs) relatief ‘neutraal’ beschreven. Jezus en ‘de Joden’ zijn in deze studie niet langer elkaars aartsvijanden: de Joden staan niet langer symbool voor het kwaad, zijn niet langer de grote vijand van Jezus, en Jezus is niet langer de antisemiet bij uitstek. Grundmann schrijft: *‘Wo sind nun die Gegner* [van Jezus] *zu suchen? In den Evangelien sieht es so aus, als stünde gegen Jesus die eine Front der Pharisäer. Vor allem das Matthäus-Evangelium erweckt diesen Eindruck. Aber die Gleichnisse lassen erkennen, dass Jesus eine ganze Zeit um sie geworben hat (…). Im Lukas-Evangelium wird deutlich, dass Jesus bei Pharisäern zu Gast gewesen ist und unter ihnen auch Freunde hatte. Ihre Geschichte zeigt, dass es unter ihnen verschiedene Richtungen gab. Das Bild einer einheit-lichen Pharisärgegnerschaft is geprägt durch die Situation nach dem jüdischen Krieg, als die Christen-gemeinden in scharfen Gegensatz zu den pharisäisch bestimmten Synagogen-gemeinden geraten waren* (Grund-mann, W. *Jesus von Nazareth. Bürge zwischen Gott und Menschen,* Zürich, 1975). Grundmann slaat hier een andere, meer genuanceerde toon aan. Toch schrijft Grundmann even later in deze studie ook dat Jezus het goede deed in de ontmoeting met mensen, en daardoor in conflict kwam met ‘mensen die met de Wet in de hand, heerschappij over andere mensen willen uitoefenen’ (idem, 93), daarmee duidend op de Joden van Jezus’ tijd. Direct daar achteraan schrijft Grundmann: *‘Jesus hat dat Reich Gottes (…) in Gegensatz zur Macht des Bösen gesehen, und sein Geschick wurde es, dass er mit der Macht des Bösen zusamenstiess und ihr underlag. Das ist das dunkle Rätsel seiner Geschichte. Der Streiter wider die Macht des Bösen fällt ihr zum Opfer* (ibidem).*’* De Joden lijken hier toch weer samen te vallen met het kwaad, en Jezus is de (zij het niet meer Arische) strijder die de strijd tegen het kwaad verliest. Grundmann lijkt niet aan deze visie te kunnen ontkomen. [↑](#footnote-ref-161)
162. Manfred Gailus noemt de crisis van de Duitse kerkstrijd tussen 1933 en 1945 ‘de zwaarste identiteitscrisis van het Duitse protestantisme, sinds haar hele bestaan.’ (Gailus, 23). [↑](#footnote-ref-162)
163. Reeling Brouwer, R. *Grondvormen van Theologische Systematiek* (Vught, 2009), 356. [↑](#footnote-ref-163)
164. Ibidem. [↑](#footnote-ref-164)
165. Boom, ten, W. *Alleen GOD kan spreken. Een Inleiding op het Werk van Friedrich-Wilhelm Marquardt* (Kampen, 1997), 188. [↑](#footnote-ref-165)
166. Ibidem. [↑](#footnote-ref-166)
167. Wessel, C. *De gebroken hemel. De misère van de theologie en de hoop op God. Teksten uit de dogmatiek, bijeengebracht door Coen Wessel. Met een inleiding door Wiel Logister* (Zoetermeer, 1999), 182. [↑](#footnote-ref-167)
168. Boom, ten, 188. [↑](#footnote-ref-168)
169. Reeling Brouwer, 357. [↑](#footnote-ref-169)
170. Boom, ten, 188. [↑](#footnote-ref-170)
171. Reeling Brouwer, 357. [↑](#footnote-ref-171)
172. Boom, ten, 182. [↑](#footnote-ref-172)
173. Idem, 189. [↑](#footnote-ref-173)
174. De eerste band is de *prolegomena:* Marquardt, F. *Von Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik* (München, 1988). De tweede en derde handelen over christologie: Marquardt, F. *Das Christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden* (Gütersloh, 1990 en 1991). De vierde tot en met de zesde hebben eschatologie als hoofdonderwerp: Marquardt, F. *Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Eine Eschatologie* (Gütersloh, 1993, 1994 en 1996). De zevende band tenslotte behandelt utopie: Marquardt, F. *Eia, wärn wir da! Eine Utopie* (Gütersloh, 1997). [↑](#footnote-ref-174)
175. Boer, D., Kooistra, I., Stegeman, D. *Friedrich-Wilhelm Marquardt. Bij de Slip van zijn Kleed… Een christelijke Theologie na Auschwitz* (Kampen, 2003), 20. [↑](#footnote-ref-175)
176. Erp, van, S., Stegeman, D. *Onopgeefbare Verbondenheid. Uitdagingen van Marquardts theologisch gesprek met Israël* (Amsterdam, 2003), 4. [↑](#footnote-ref-176)
177. Ibidem. [↑](#footnote-ref-177)
178. Logister, W., in: Wessel, 17. [↑](#footnote-ref-178)
179. Hetzelfde geldt voor God. Elke band van Marquardt begint met een gebed. Achterliggende gedachte is dat alleen degene die *tot* God spreekt, ook *over* Hem kan spreken: dogmatiek is onderdeel van doxologie – als lofzang en liedmakerij (Reeling Brouwer, 362). [↑](#footnote-ref-179)
180. Boom, ten, 5. [↑](#footnote-ref-180)
181. Heschel schrijft dat in zowel Amerika als Duitsland een nieuwe aandacht kwam voor de Joodse bronnen: met name in de Verenigde Staten werden het Jodendom en de Joodse setting van Jezus’ leven positief hergewaardeerd (Heschel, 289). Marquardt bevestigt dit. Hij schrijft: ‘In Amerika werd de doodsslaap van de ontzetting verstoord door de Vietnam-ervaring van dit volk.’ (Citaat van Marquardt, in: Boer et al., 153). [↑](#footnote-ref-181)
182. Ibidem. [↑](#footnote-ref-182)
183. Logister, in Wessel, 7. [↑](#footnote-ref-183)
184. Boom, ten, 50. Toch typisch dat dit een *vrouwelijke* schrijfstijl genoemd wordt… [↑](#footnote-ref-184)
185. Constandse, C. *Het gebod van de hoop. Een bijdrage aan het debat over eschatologie en ethiek vanuit het werk van F.-W. Marquardt* (Delft, 2009), 71. [↑](#footnote-ref-185)
186. Constandse, 108. [↑](#footnote-ref-186)
187. Constandse stelt – en ik denk dat hij daarin gelijk heeft – dat Marquardt in zijn dogmatiek geen systeem vindt: ‘Omdat hij sceptisch is geworden, argwanend ook tegen systeembouw, scherpe onderscheidingen, eenduidige, helder gedefinieerde waarheid. Maar ook omdat hij – en hier komen we op de andere kant, tegenover het “sceptische” – juist een hartstochtelijk denkend en levend, volledig geëngageerd theoloog is, die in het systeem het volle leven (en misschien ook de afgrondelijke dood), het slachtoffer en de levende God te kort ziet komen. Geen systeem dus, wel nieuwe wegen, en zo: een dogmatiek (89).’ En: ‘De “objecten” van de theologie – God, Jezus, het Woord, de Bijbel, maar ook Israël – blijven wezenlijk anders en vreemd. Daarmee ontvalt aan de theologie de basis voor definiëring en systematisering (102).’ Als ik Marquardt goed begrijp, en ik denk dat ik hem in zijn werk enigszins heb leren kennen, dan durf ik dit uit naam van Marquardt te stellen: ‘Systemen hebben tijdens WOII genoeg slachtoffers gemaakt, en tegelijkertijd zijn die slachtoffers en hun ervaringen nooit in kille systemen op te sluiten. Altijd moet er de ruimte zijn voor nieuwe verhalen, ervaringen, voor tegenstemmen die gehoord mogen worden. Israël mag nooit meer opgesloten worden: niet in systemen, niet in gaskamers, niet achter muren en prikkeldraad, niet in zwart-witdenken.’ Dit moet Marquardts uitganspunt zijn in het schrijven van zijn dogmatiek. Israël, maar ook God en Jezus, zijn überhaupt niet in beelden en systemen op te sluiten, omdat ze vreemd, anders en ongrijpbaar zijn. Marquardt doet pogingen om het Heilige in woorden te vatten, maar het blijven ‘loopoefeningen’. [↑](#footnote-ref-187)
188. Citaat van Marquardt, in: Boer et al., 7. [↑](#footnote-ref-188)
189. Ibidem. [↑](#footnote-ref-189)
190. Logister, in Wessel, 26. [↑](#footnote-ref-190)
191. Boom, ten, 12. [↑](#footnote-ref-191)
192. Ibidem. [↑](#footnote-ref-192)
193. Hoewel niet elke theologie op haar grondvesten trilt. Marquardt schrijft: ‘het valt moeilijk te ontkennen dat het christelijk geloof en de theologie zich tot dusverre niet hebben laten raken door Auschwitz. (…) De kerken zijn in ieder geval door dit gebeuren niet ontsteld, niet uit het lood geslagen; ze bleven in de ban van universele kilte en onverschilligheid’ (Citaat van Marquardt, in Boom, ten, 35). [↑](#footnote-ref-193)
194. Boom, ten, 12. [↑](#footnote-ref-194)
195. Citaat van Marquardt, in Boom, ten, 43. [↑](#footnote-ref-195)
196. Reeling Brouwer, 372. [↑](#footnote-ref-196)
197. Logister, in Wessel, 17. Een andere crisis is de overheersing van de dood: ‘De dood, die mensenvijand, wordt een werkelijkheid waarmee we ons steeds meer bevrienden; ook God betere het, in de theologie en ethiek’ (Boom, ten, 68). [↑](#footnote-ref-197)
198. Logister, in Wessel, 10. [↑](#footnote-ref-198)
199. Ibidem, 10. Ook Auschwitz kan niet in een systeem worden ‘gevangen’. [↑](#footnote-ref-199)
200. Citaat van Marquardt, in Boom, ten, 42. [↑](#footnote-ref-200)
201. Boom, ten, 186. [↑](#footnote-ref-201)
202. Logister, in Wessel, 11. [↑](#footnote-ref-202)
203. Boom, ten, 29. [↑](#footnote-ref-203)
204. Citaat van Marquardt, in Boom, ten, 49. Coen Constandse stelt dat een belangrijk thema bij Marquardt ‘schuld’ is. Hij schrijft: ‘Duidelijk is dat Marquardt wil denken vanuit “*Schuldübernahme*”, vanuit een eigen verantwoordelijkheid die niet zozeer individueel, maar collectief bedoeld is. Maar de keerzijde van het spreken over schuld is toch dat er een aanklacht aan anderen in meeklinkt. Marquardt uit die ook herhaaldelijk expliciet en op zo’n manier, dat medeverantwoordelijkheid en solidariteit verdwijnen en enkel de aanklacht overblijft (104)’. Inderdaad is Marquardts gehele dogmatiek gebaseerd op die schuldvraag – Hoe hebben we de Jodenhaat in WOII, maar ook in de eeuwen daarvoor, in naam van het christendom, in naam van Jezus, laten gebeuren? Die verbijstering, die aanklacht, die vraag der vragen, die in alle delen van zijn boek indringend klinken, is voor Marquardt zo essentieel dat het al het andere (medeverantwoordelijkheid, solidariteit) wegvaagt: enkel de aanklacht en het antwoord daarop ‘Dit nooit weer’, blijven overeind staan en blijken voor Marquardt uiteindelijk ‘waar’. [↑](#footnote-ref-204)
205. Logister, in Wessel, 11. [↑](#footnote-ref-205)
206. Citaat van Marquardt, in Boer et al., 7. [↑](#footnote-ref-206)
207. Wessel, 50. [↑](#footnote-ref-207)
208. Idem, 51. [↑](#footnote-ref-208)
209. Logister, in Wessel, 12. [↑](#footnote-ref-209)
210. Citaat Marquardt zelf, in Boom, ten, 168. [↑](#footnote-ref-210)
211. Ibidem. [↑](#footnote-ref-211)
212. Boom, ten, 109. [↑](#footnote-ref-212)
213. De zeven Noachitische geboden zijn de volgende: gebod van rechtspleging, verbod of afgodendienst, nalaten van godslastering, verbod op ontucht, verbod op bloedvergieten, verbod op roof, verbod op het genot van een dierlijk lichaamsdeel (‘hierin wordt nog eens duidelijk hoe vreemd voor ons dit Jodendom is; het is dan ook een oefening in het toegaan op het vreemde en om oog te krijgen voor het concreet levende’. Uit: Boom, ten, 59) (Boom, ten, 55-59). [↑](#footnote-ref-213)
214. Idem, 109. [↑](#footnote-ref-214)
215. Idem, 55. [↑](#footnote-ref-215)
216. Erp, van, et.al., 102. [↑](#footnote-ref-216)
217. Idem, 15. [↑](#footnote-ref-217)
218. Idem, 38. [↑](#footnote-ref-218)
219. Logister, in Wessel, 13. [↑](#footnote-ref-219)
220. Ibidem. [↑](#footnote-ref-220)
221. Boom, ten, 91. [↑](#footnote-ref-221)
222. Idem, 92. De Joden thuisbrengen in het land mag niet ‘gespiritualiseerd’, of vergeestelijkt worden (thuisko-men in het land van belofte als visioen, bijvoorbeeld), volgens Marquardt. Het mag niet tot symbool worden: dit wel zo zien is anti-judaïsme. Hij zegt: ‘En zo dient dit christelijk spiritualisme allang als een degelijk instrument van Arabische en Europees-Amerikaanse links-intellectuele propaganda tegen Israël. (…) Aan de effecten van een christelijk anti-judaïsme, dat zich vandaag de dag vooral wetenschappelijk theologisch voordoet, is ook na Auschwitz niets veranderd. Alleen dat is al reden genoeg voor een grondige zelfcorrectie!’’ (Boer, et al., 74). [↑](#footnote-ref-222)
223. Marquardt, F. *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden, Band 1* (Gütersloh, 1990), 17. [↑](#footnote-ref-223)
224. Marquardt, F. *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden, Band 2* (Gütersloh, 1991), 440. [↑](#footnote-ref-224)
225. Boom, ten, 170. [↑](#footnote-ref-225)
226. Ibidem. [↑](#footnote-ref-226)
227. Idem, 82. [↑](#footnote-ref-227)
228. Idem, 111. [↑](#footnote-ref-228)
229. Idem, 133. [↑](#footnote-ref-229)
230. Erp, van, et al., 30. [↑](#footnote-ref-230)
231. Boom, ten, 159. In de laatste band van zijn dogmatiek, die over utopie handelt, vraagt Marquardt zich af of God wellicht transcendent is, of we hem niet als een open werkelijkheid moeten denken: ‘Moeten we aanvaar-den dat hij misschien alleen nog in zijn afstand tot ons rechtvaardig en barmhartig kan zijn? (…) We staan voor de vraag of God niet zó veranderlijk is in zijn geschiedenis dat ook de fixatie van Jezus en Israël voor ons onmo-gelijk is geworden. (…) Is God bezig van ons “weg te veranderen”?’ Vaststaat, dat Gods transcendentie pijn doet (idem, 146, 147). Vervolgens heeft Marquardt in deze band een ontmoeting met Jeschajahu Leibowitz en Emma-nuel Levinas; twee Joodse denkers die ‘Gods oneindige transcendentie indringend op de voorgrond stellen’ (idem, 147). [↑](#footnote-ref-231)
232. Erp, van, et al., 30. [↑](#footnote-ref-232)
233. Constandse, 86. [↑](#footnote-ref-233)
234. Boom, ten, 76. [↑](#footnote-ref-234)
235. Idem, 21. [↑](#footnote-ref-235)
236. Marquardt, eerste christologische band, 139. [↑](#footnote-ref-236)
237. Dat het Woord *Joods* vlees is geworden, een inzicht van Marquardts leermeester Karl Barth, is voor Marquardt een ‘fundamenteel inzicht geworden’ (Erp, van, et al., 14). Ook Barth zei dat Jezus tot het Israëlische volk behoorde, en dat het bloed van dit volk door zijn aderen stroomde. Het was voor Barth echter niet een structuurgevende notie (Marquardt, eerste christologische band, 138). Barth ziet het nabijbelse Jodendom ‘als getuige van de gekruisigde, maar niet als getuige van de opgestane Jezus Christus’. Barth velt ‘een dogmatisch oordeel over ze, maar luistert niet naar ze’ (beide citaten uit Erp, van, et al., 17). Marquardt gaat verder dan Barth: hij beluistert in de Joodse geschiedenis ‘niet zozeer de verwerping van Jezus als de Messias, als wel hun trouw aan hun God. Juist hun daadwerkelijk bestaan, spreekt meer voor hun geloof dan van hun ongeloof.’ Het Jodendom kan daarom bij Marquardt, in tegenstelling tot Barths theologie, ook tot de kerk spreken (ibidem). Reeling Brouwer verwoordt dit vattend: ‘Barth had Israël ontdekt. Dat was mooi, maar nu moesten ook de werkelijke Joodse zusters en broeders in ons midden zichtbaar worden, ook als monden door wie Christus heden tot ons spreekt.’ (Reeling Brouwer, 367). [↑](#footnote-ref-237)
238. Logister, in Wessel, 12. [↑](#footnote-ref-238)
239. Boom, ten, 39. [↑](#footnote-ref-239)
240. Citaat van Marquardt, in: Boer et al., 75, 76. [↑](#footnote-ref-240)
241. Erp, van, et al., 22. [↑](#footnote-ref-241)
242. Logister, in Wessel, 13. [↑](#footnote-ref-242)
243. Citaat van Marquardt, in: Boer et al., 297. [↑](#footnote-ref-243)
244. Marquardt, tweede christologische band, 53. [↑](#footnote-ref-244)
245. Boom, ten, 31. [↑](#footnote-ref-245)
246. Marquardt, tweede christologische band, 237. [↑](#footnote-ref-246)
247. Boer, et al., 15. [↑](#footnote-ref-247)
248. Erp, van, et al., 21. [↑](#footnote-ref-248)
249. Boer, et al., 15. Maar: christenen moeten niet Joods worden. Ze moeten van Joden leren, maar niet geheel over gaan tot hun geloof: ‘echte gemeenschap bestaat in een vredespact tussen mensen die nooit elkaars gelijke worden (Logister, in Wessel, 13).’ Het verschil tussen Jodendom en christendom moet blijven bestaan: het anders-zijn moet gewaardeerd worden. [↑](#footnote-ref-249)
250. Logister, in Wessel, 12. [↑](#footnote-ref-250)
251. Citaat van Marquardt, in: Boer et al., 8. [↑](#footnote-ref-251)
252. Logister, in Wessel, 12. [↑](#footnote-ref-252)
253. Citaat van Marquardt in: Boom, ten, 77. [↑](#footnote-ref-253)
254. Ibidem. [↑](#footnote-ref-254)
255. Boom, ten, 80. [↑](#footnote-ref-255)
256. Johannes 20:19-22. [↑](#footnote-ref-256)
257. Citaat van Marquardt in: Boom, ten, 139. [↑](#footnote-ref-257)
258. Johannes 4:22. [↑](#footnote-ref-258)
259. Marquardt, eerste christologische band, 101. [↑](#footnote-ref-259)
260. Ibidem. [↑](#footnote-ref-260)
261. Citaat van Marquardt in: Boer, et al., 383. [↑](#footnote-ref-261)
262. Marquardt, eerste christologische band, 99. [↑](#footnote-ref-262)
263. Citaat van Marquardt in: Boer, et al., 33. [↑](#footnote-ref-263)
264. Een kanttekening: hoewel Marquardt stelt dat Jezus door en door Joods is (Jezus neemt niet alleen *deel* aan Israëls geschiedenis, maar Jezus *herhaalt* zelfs ook Israëls geschiedenis), vraag ik mij af (en anderen met mij) of Marquardt wel recht doet aan de spanning die bestaat in het Nieuwe Testament tussen Jezus’ opvattingen en handelen, en die van de Joden in zijn tijd. Reeling Brouwer zegt (379): ‘Een lastig punt is of er tussen Jezus en zijn volk op deze wijze ook nog enig onderscheid kan worden gemaakt: kan er tussen die beiden nog sprake zijn van een spanningsvolle verhouding?’ Het Joodse ‘nee’, met Jezus’ dood als gevolg, is daar wat mij betreft een voorbeeld van. Constandse werkt dit verder uit: ‘De kruisiging betekent een conflict, een verwijdering tussen Jezus en vele van zijn volksgenoten. (…) Opmerkelijk genoeg ontbreken in Marquardts bespreking van deze tekst precies die verzen waarin die verwijdering en de kruisiging aan de orde is.’ Constandse stelt het volgende voor (329): ‘Mijn suggestie zou zijn om niet zoals Marquardt te zoeken naar harmonisatie, maar om de spanningen veel meer te erkennen en te laten staan. Met de kennis van de historische werkelijkheid kan de specifieke spanningsverdeling van het NT onderkend worden als mede veroorzaakt door het scheiden van de wegen van synagoge en kerk en de daaruit voortvloeiende erfstrijd. Dat leidt tot relativering en een zekere ontspanning. Maar andere spanningen – of Jezus als gekruisigde en opgestane niet ook *tegenover* Israël is komen te staan; of de Thora niet ook *tegenover* Israël en het rabbijnse Jodendom staat en zich dus ook kritisch verhoudt tot de Talmoed – zou men moeten laten staan.’ Dus niet alleen een ‘onopgeefbare verbondenheid’ tussen Jezus en zijn volk, maar blijkbaar ook een onuitwisbaar spanningsveld (ook al doet Marquardt een poging die spanning uit te wissen…). [↑](#footnote-ref-264)
265. Marquardt, eerste christologische band, 169. [↑](#footnote-ref-265)
266. Boom, ten, 76. [↑](#footnote-ref-266)
267. Citaat van Marquardt in: Boom, ten, 87, 88. [↑](#footnote-ref-267)
268. Idem, 89. [↑](#footnote-ref-268)
269. Marquardt, eerste christologische band, 203. [↑](#footnote-ref-269)
270. Citaat van Marquardt in: Boom, ten, 87. [↑](#footnote-ref-270)
271. Boom, ten, 31, 32. [↑](#footnote-ref-271)
272. Marquardt, F. *Jüdische Herausforderungen an das Christus-Bekenntniss der Kirchen, Vortrag am 9. November 1998 in der Aula der Alten Universität Greifswald,* verkregen van <<http://www.fwmarquardt.eu/Herausforderungen.html#footnote-3-ref>>, geraadpleegd op 5 juli 2013. [↑](#footnote-ref-272)
273. Boom, ten, 98. [↑](#footnote-ref-273)
274. Idem, 41. Marquardt spreekt in de tweede christologische band ook van het ‘komen, gaan en blijven van Jezus’: ‘Jezus is de door en door komende mens (…) Wij worden dus allereerst in de modus van de verwachting geplaatst: dat hij zal komen om te oordelen. (…) Pas als hij komt zullen we weten of we terecht verwacht hebben. (…) Maar dan moet er ook worden bedacht dat Jezus weggaat. Het is de crisis van het verlaten-zijn die bij ons wordt teweeggebracht door zijn hemelvaart. (…) Ten slotte moeten wij bedenken dat hij ook blijft. Want hij is uit de doden opgewekt en dat wil zeggen van Godswege niet meer uit de geschiedenis weg te denken’ (Erp, van, et al., 25). [↑](#footnote-ref-274)
275. Marquardt, tweede christologische band, 439. [↑](#footnote-ref-275)
276. Boom, ten, 39. [↑](#footnote-ref-276)
277. Citaat van Marquardt in: Boer et al., 29. [↑](#footnote-ref-277)
278. Boom, ten, 72. [↑](#footnote-ref-278)
279. Idem, 73. [↑](#footnote-ref-279)
280. # Schmidt, T. *Naim Ateek, apostle of non-violence, visits Canada: Palestinian pastor calls for divestment campaign used against apartheid regime*, verkregen van <[http://www.highbeam.com/doc/1G1-124697349.html](http://www.highbeam.com/doc/1G1-124697349.html%20) >>, geraadpleegd op 15 juli 2013.

     [↑](#footnote-ref-280)
281. Friends of Sabeel North America (FOSNA), *Canon Naim Ateek Founder/Director, Sabeel Ecumenical Liberation Theology Center, Jerusalem,* verkregen van <<<http://www.fosna.org/steering-committee>>>, geraadpleegd op 15 juli 2013. [↑](#footnote-ref-281)
282. Ibidem. [↑](#footnote-ref-282)
283. Zo presenteert Ateek zichzelf in het voorwoord van zijn boek *A Palestinian Christian Cry for Reconciliation* (Ateek, N. *A Palestinian Christian Cry for Reconciliation* (New York, 2010), xiii). [↑](#footnote-ref-283)
284. Artikel FOSNA. [↑](#footnote-ref-284)
285. Ateek, *Palestinian Cry,* 14. [↑](#footnote-ref-285)
286. Idem, xiii. [↑](#footnote-ref-286)
287. Ateek, *Palestinian Cry,* 24. [↑](#footnote-ref-287)
288. Ateek, *Palestinian Cry,* 33. [↑](#footnote-ref-288)
289. Idem, 29. [↑](#footnote-ref-289)
290. Idem, 46. [↑](#footnote-ref-290)
291. Idem, 156. Mijn cursivering. [↑](#footnote-ref-291)
292. Idem, 47. [↑](#footnote-ref-292)
293. Idem, 39. [↑](#footnote-ref-293)
294. Idem, 115. [↑](#footnote-ref-294)
295. Idem, 180. [↑](#footnote-ref-295)
296. Idem, xiiii. [↑](#footnote-ref-296)
297. Ateek *Palestinian Cry,* 12. [↑](#footnote-ref-297)
298. Idem, 63. [↑](#footnote-ref-298)
299. Idem, 162. [↑](#footnote-ref-299)
300. Idem, 53. Voor Marquardt een gruwel. [↑](#footnote-ref-300)
301. Idem, 58. [↑](#footnote-ref-301)
302. Idem, 60. [↑](#footnote-ref-302)
303. Idem, 65. [↑](#footnote-ref-303)
304. Idem, 93 en verder. [↑](#footnote-ref-304)
305. Idem, 137. [↑](#footnote-ref-305)
306. Idem, 111. [↑](#footnote-ref-306)
307. Idem, 54. [↑](#footnote-ref-307)
308. Johannes 4:21. [↑](#footnote-ref-308)
309. Ateek, *Palestinian Cry,* 146. [↑](#footnote-ref-309)
310. Idem, 59. Ateek ‘spiritualiseert’ het land – volgens Marquardt is dit alleen al anti-judaïstisch. [↑](#footnote-ref-310)
311. Idem, 11. [↑](#footnote-ref-311)
312. Idem, 65. [↑](#footnote-ref-312)
313. Ateek lijkt te zeggen: ‘Wij, Palestijnen, zijn de Joden van toen.’ Marquardts reactie op een dergelijke gedachte is: ‘Overal wordt namelijk naar “de Joden van vandaag” gevraagd, alsof na Auschwitz het Jood-zijn als een leeg omhulsel klaarstaat om met maakt niet uit welke nieuwe inhoud gevuld te worden. De Palestijnen zouden de Joden van vandaag zijn (…).Het Jodendom kan niet grondiger vernietigd, niet radicaler weggevaagd worden, dan wanneer het nu ook nog beroofd wordt van zijn onvervangbare naam, en ontledigd wordt tot een willekeurige inwisselbare functie van de publieke opinie en dienst propaganda (Boer, et al., 149).’ [↑](#footnote-ref-313)
314. Ateek, N. *An Easter Message from Sabeel,* verkregen van <<[http://www.sabeel.org/pdfs/2001%20 Easter%20Message.htm](http://www.sabeel.org/pdfs/2001%20%20Easter%20Message.htm)>>, geraadpleegd op 16 juli 2013. In een voetnoot van *A Palestinian Christian Cry for Reconciliation* zegt Ateek dat, wanneer hij Jezus als Palestijn bestempelt, hij dit figuurlijk doet. Ateek is zich ervan bewust dat het in feite een anachronisme is, omdat de naam Palestina pas in de tweede eeuw n.Chr. officieel werd gebruikt, hoewel Josephus de naam volgens Ateek wel eerder gebruikte (Ateek, *Palestinian Cry,* 197). Tijdens een boekpresentatie in Amersfoort van de Nederlandse versie *Roep om Verzoening. Een Palestijnse Christen over vrede en recht,* zou Ateek gezegd hebben dat hij erkent dat Jezus Jood was, maar dat zijn nationaliteit voor Ateek doorslaggevend is (Israël-Palestina-info. *Verslag Boekpresentatie ‘Roep om Verzoening’,* verkregen van <<<http://www.israel-palestina.info/actueel/2012/04/28/verslag-boekpresentatie-roep-om-verzoening/>).>>, geraadpleegd op 16 juli 2013. [↑](#footnote-ref-314)
315. Interessant is dat er een tendens bestaat waarbij Palestijnse *moslims* op Joodse websites ervan beschuldigd worden Jezus als Palestijn en eerste martelaar in de *jihād* te zien. Dit gebeurt onder andere op de websites <http://haolam.de/artikel_9381.html>,<http://www.israelheute.com/Nachrichten/Artikel/tabid/179/nid/24568/Default.aspx>,<http://www.hagalil.com/archiv/2010/02/06/jesus/>,<http://daphneanson.blogspot.nl/2012/07/palestinian-arabs-delegitimising-israel.htm>l. Niet-gekleurde websites hierover zijn echter niet te vinden. Een nader onderzoek zou dit verder kunnen bestuderen. [↑](#footnote-ref-315)
316. Duidelijk is dat Ateeks beeld van Jezus nog in de grondverf staat, in tegenstelling tot die van zowel Grundmann als Marquardt. Dit is precies de reden waarom ik Ateeks ideeën over Jezus niet betitel als ‘Christologie’, zoals ik bij Grundmann en Marquardt deed, maar als ‘Denken over Jezus’. Ateeks theologie is theologie in wording. In de toekomst zal blijken of Ateek ‘de Palestijnse Jezus’ van een uitgewerkte christologie zal voorzien. [↑](#footnote-ref-316)
317. ‘God is samen met Zijn volk verwikkeld in een strijd op leven en dood om in dit concrete land een plek te vinden waar de Thora van vrede en gerechtigheid kan worden gedaan’, zegt Marquardt (Erp, van, et al., 42). [↑](#footnote-ref-317)
318. Idem, 47. [↑](#footnote-ref-318)
319. Ibidem*.* [↑](#footnote-ref-319)
320. Te vinden in Markus 8:27. [↑](#footnote-ref-320)
321. Dit als reactie op Grundmann, maar ook op Marquardt die stelt dat de Joden teruggebracht moeten worden in het land, ook als daar Palestijnse slachtoffers bij vallen. Marquardt kiest onvoorwaardelijk voor de kant van de Israëli’s. Voor mij is dit niet zo eenduidig. Is het ook niet een taak van de kerk, juist vanwege haar meeleven met het Joodse volk, dat zij aangeeft wat grensoverschrijdend gedrag is? Naast de ander staan, betekent misschien ook de ander bijsturen wanneer dat nodig is. Ik begrijp dat dit uiterst gevoelig ligt, maar kan het ook niet zo zijn dat de kerk soms pro-Palestina kiest? Dat ze haar ogen openhoudt voor de slachtoffers die aan de andere zijde vallen? Marquardt stelt dat Israël altijd voorrang dient te krijgen, maar ik kan dat wat betreft de huidige Israëlische politiek helaas niet met hem meezeggen… Anderen komen tot eenzelfde conclusie. Anton Wessels stelt in *Onopgeefbare Verbondenheid* (65, 66): ‘Hoewel ik denk te begrijpen hoe Marquardt tot deze uitleg komt, is het mij toch raadselachtig dat iemand zo’n zin kan neerschrijven, gezien de geschiedenis van concrete ontheemding van de Palestijnen sinds 1948, de bezetting van Oost-Jeruzalem, de Westbank en de Gazastrook vanaf 1967 en de recente bloedige botsingen sinds respectievelijk de eerste intifada 1987 en nu de tweede intifada sinds september 2001 tot op dit uur. Wordt dit soort opvattingen toch niet ingegeven door een soort biblicisme? Het wordt nog erger als kennelijk de Bijbel door Marquardt zo gelezen moet worden dat dit geweld en oorlog ook nog door God zelf ingegeven worden.’ En Constandse zegt (248): ‘Al houdt Marquardt principieel ruimte open voor kritiek, in de dogmatiek ontbreken kritische geluiden over de politiek van de staat Israël.’ [↑](#footnote-ref-321)
322. Een verwijzing naar de titel van de zevende band van Marquardts dogmatiek: Marquardt, F. *Eia, wärn wir da. Eine theologische Utopie* (Gütersloh, 1997). [↑](#footnote-ref-322)
323. Fenske, 8, die het *Breslauer christliches Wochenblatt ‘Evangelischer Ruf’* (14/10/1933) citeert. [↑](#footnote-ref-323)