



CHRISTUS

Hoe het geloof in Jezus
zich ontwikkelde in het
vroege christendom

HENK BAKKER

CHRISTUS

Hoe het geloof in Jezus zich ontwikkelde
in het vroege christendom

Ontwerp omslag en vormgeving binnenwerk: www.studio-mol.com
Foto auteur op omslag: Tjerk de Reus
ISBN 978 90 435 4165 7
ISBN e-book 978 90 435 4166 4
NUR: 700

www.kokboekencentrum.nl

© 2024 KokBoekencentrum Uitgevers, Utrecht

Alle rechten voorbehouden.

Uitgeverij KokBoekencentrum vindt het belangrijk om op milieuvriendelijke en verantwoorde wijze met natuurlijke bronnen om te gaan. Bij de productie van het papieren boek van deze titel is daarom gebruikgemaakt van papier waarvan het zeker is dat de productie niet tot bosvernietiging heeft geleid.

Voor mijn studenten christologie in de afgelopen veertig jaar

VOORWOORD

Op mijn vorige boek *Jezus. Reconstructie en revisie* (2021) heb ik gelukkig veel reacties ontvangen. De meeste waren constructief, en hebben tot verdere en diepere discussie aangezet. Vooral aan opmerkingen van vakgenoten, en van andere geëngageerde wetenschappers heb ik veel gehad. Terecht werd opgemerkt, dat ik de brieven van Paulus, en ook het Johannesevangelie, nauwelijks aan de orde had gesteld. Dat klopt, maar dat was ook de bedoeling. In mijn eerste boek over Christus heb ik me tot de synoptische evangeliën beperkt (Matteüs, Marcus, en Lucas). Daar zat verder geen diepere bedoeling achter. Met dit nieuwe boek hoop ik het tekort goed te maken, en ga ik uitgebreid op de christologie van Paulus en van het Johannesevangelie in.

De hoofdtitel van dit boek luidt *Christus*, omdat vroege christenen deze titel al vroeg op Jezus hebben toegepast. Met de ondertitel *Hoe het geloof in Jezus zich ontwikkelde in het vroege christendom* wil ik aangeven dat vroege christenen kritisch over hun geloof hebben nagedacht, en dat dit kritische denken een ontwikkeling heeft doorge maakt. In dit boek wil ik deze op het spoor komen door beschikbare bronnen daarover te raadplegen, en met elkaar in gesprek te brengen.

Naast de christologie van Paulus, en van het vierde evangelie, bespreek ik ook christologische gedachten uit de tussenliggende jaren (rond de tempelverwoesting), en doe ik enkele diepteboringen bij latere auteurs, zoals bij de Apostolische Vaders, en bij Ireneüs, en Athanasius. In het laatste hoofdstuk ga ik nader in op het Concilie van Nicea in 325 AD, en de opmaat daar naartoe.

Vanzelfsprekend heb ik keuzes gemaakt, die beperkingen met zich meebrengen.

In de eerste plaats heb ik niet voor academici geschreven. Ik richt me op geïnteresseerde lezers die meer over Jezus Christus, en over de bronnen willen weten, ongeacht of zij christen zijn of niet. Vanzelfsprekend hebben predikanten, studenten theologie en religiestudies hiermee een boek in handen dat hen wegwijs maakt in de huidige christologische discussies. Met deze bedoeling heb ik het boek in ieder geval geschreven, en daarom heb ik vakjargon zoveel mogelijk proberen te vermijden. Kerktaal is vaak al moeilijk genoeg, laat staan academische taal over geloven en kerk-zijn.

In de tweede plaats heb ik niet uitpuittend bijgehouden wat over alle teksten bij Paulus en Johannes, en de studies daaromheen, in de laatste jaren is verschenen. Ik verwijs regelmatig naar recente publicaties, en ook (nog) naar standaardwerken die ouder zijn, simpelweg omdat ze goed zijn. Daarbij heb ik mezelf moeten beperken, om het aantal noten en uitweidingen (inzetjes in kleine letter), niet onnodig veel te maken.

In de derde, en laatste plaats schrijf ik dit boek niet om aan ieder die dit leest te verkondigen wat ik zelf van Jezus Christus denk en geloof. Daar gaat dit onderzoek niet over. Wel zal de lezer merken dat ik op grond van bronstudies het Jood-zijn van Jezus niet uit het oog wil verliezen. Dit staat overigens los van enige Israëlvisie die vandaag de dag wordt aangehangen. Dit boek heeft daar niets mee van doen. Wat ik denk en geloof, ga ik natuurlijk niet uit de weg, als de thematiek die ik behandel daartoe aanleiding geeft. Ik gebruik de namen Jezus en Christus overigens afwisselend, niet met enige bedoeling.

In tijden van schijnzekerheden, en van modieuze theologische antwoorden, hebben kerken zich kritisch te heroriënteren op zingevingsvragen, en op de antwoorden die zij geven. Geloofsvragen krijgen daarbij meer en meer een existentieel karakter. Ze gaan over toekomstverwachting, bestaanszekerheid, menselijkheid, betrouwbaarheid, en blijvende betekenisgeving. Ik denk dat studie van Christus naar de kern van kerkelijke betekenisgeving gaat, en dat het geloofsgesprek daar moet beginnen.

De vrije kerken, waartoe ik zelf behoor, lopen bij het gesprek mogelijk voorop, zo wordt vaak gedacht,¹ maar bij bronstudies van het

1 Cf. Markus Iff, 'Bedeutung und Verbindlichkeit der altkirchlichen Bekenntnisse unter besonderer Berücksichtigung der konziliaren Christologie

christelijk geloof lopen zij vaak juist achter. Ik spreek de wens uit dat de vrije kerken, en de meer conventionele kerken, samen het gesprek over de betekenis van Christus voor nu kunnen voeren, en dat zij daarbij van elkaar mogen leren.

Rest mij nog te wijzen op de registers achter in het boek. Deze vergemakkelijken het opzoeken, terugvinden van bronnen, teksten, namen, en onderwerpen.

Mijn dank gaat uit naar mijn directe collega's op de Vrije Universiteit en het Baptistenseminarium, beide in Amsterdam gevestigd, voor hun warme interesse en meeleven bij de totstandkoming van dit boek. Veel dank ben ik verschuldigd aan enkele vakgenoten die het manuscript hebben doorgenomen, en mij van adviezen hebben voorzien. Dank je wel Riemer Roukema, Arie Zwiep, Rob van Houwelingen, Michael Mulder, Henk van den Belt, Marco Rotman, en Daniël Drost.

Ik bedank ook de uitgever, in het bijzonder Peter Gorter, voor de stimulerende conversaties, en de vrijheid die ik kreeg om te schrijven wat ik wilde.

Nog meer dank gaat uit naar Jenny, mijn vrouw, voor de vele inhoudelijke gesprekken, en de onmisbare redactionele hulp.

[Freikirchliche Perspektiven]; in Burkhard Neumann und Jürgen Stolze (eds.), *Jesus Christus – Sohn Gottes und Erlöser. Freikirchliche und römisch-katholische Perspektiven* (Bonifatius; Göttingen: Verlag Paderborn, Edition Ruprecht), 9-32, op 29, 30, 31.

[NB] Vanaf 2020/2021 zijn vanzelfsprekend boeken en artikelen verschenen die het historische en theologische onderzoek naar Jezus verder helpen. Ik noem de volgende:

Christian Danz, Kathy Ehrensperger, Walter Homolka (eds.), *Christologie zwischen Judentum und Christentum. Jesus, der Jude aus Galiläa und der christliche Erlöser* (Dogmatik in der Moderne 30; Tübingen: Mohr Siebeck, 2020).

Barbara U. Meyer, *Jesus the Jew in Christian Memory: Theological and Philosophical Explorations* (Cambridge: Cambridge University Press, 2020).

Bruce L. McCormack, *The Humility of the Eternal Son: Reformed Kenoticism and the Repair of Chalcedon* (Current Issues in Theology 18; Cambridge, University Press, 2021).

Colin Brown and Craig A. Evans, *A History of the Quests for the Historical Jesus*, Vols. 1-2 (Grand Rapids: Zondervan Academic, 2022).

Bruce Chilton, Alan Avery-Peck, Darrell Bock, Craig A. Evans, Daniel M. Gurtner, Jacob Neusner, Lawrence H. Schiffman, Daniel Oden (eds.), *A Comparative Handbook to the Gospels of Matthew and Luke* (The New Testament Gospels in Their Judaic Contexts, Vol. 2; Leiden: Brill, 2022).

Arie Zwiep, 'De historische Jezus op zijn retour of terug van (nooit) weggeweest? Methodologische reflecties op de zoektocht naar Jezus van Nazaret' (Deel 1), *Kerk en Theologie* 74/4 (2023), 337-356.

Arie Zwiep, 'De historische Jezus op zijn retour of terug van (nooit) weggeweest? Methodologische reflecties op de zoektocht naar Jezus van Nazaret' (Deel 2), *Kerk en Theologie* 75/1 (2024), 8-25.

Mark S. Kinzer, *Stones the Builders Rejected: The Jewish Jesus, His Jewish Disciples, and the Culmination of History* (Eugene: Cascade Books, 2024).

INHOUDSOPGAVE

Voorwoord	6
Inleiding	14
DEEL I • BIOGRAFIE MAAKT THEOLOGIE	21
Inleiding	23
Details doen ertoe	23
1. Methodologie	29
1.1 Het gevaar van algemeenheden	29
1.2 Historische en narratieve kritiek	30
1.3 Herinnering	37
1.4 Convicties	39
1.5 Openbaring	40
1.6 Postkoloniale christologie	49
1.7 Geen triomfalisme	59
DEEL II • PAULUS	61
Inleiding	63
Jezus en Paulus	63
2. Saulus' bronnen	66
2.1 Oude Joodse bronnen en uitlegmethoden	67
2.2 Vroege christelijke overlevering	70
2.3 Openbaringen	71
2.4 Halacha voor de eindtijdheidenen	77

3. Saulus' roeping	87
3.1 Inleiding	87
3.2 Achtergrond en voorgrond	96
3.3 Religieuze achtergrond	97
3.4 De voorgrond	105
4. De ommekeer	115
4.1 De berichten	115
4.2 De sluier weggenomen	120
4.3 Afzondering	124
4.4 Tussenjaren	125
4.5 Vroegste optreden	132
5. Een apocalyptisch leven	163
5.1 Paulus apocalypticus	165
5.2 Openbaringschristologie	177
6. Paulus' brieven	181
6.1 Overzicht van de brieven	181
6.2 Aan de Tessalonicenzen: de komende openbaring	185
6.3 Aan de Korintiërs: de gekruisigde verschijnt	196
6.4 Aan de Romeinen: de Geest van Israël	235
6.5 Aan de Galaten: de Geest van de Zoon	254
6.6 Aan de Filippienzen: het lied van de dienaar	272
6.7 Aan Filemon: de overstijgende Heer	280
6.8 Latere hymnen	282
6.9 Samenvatting en conclusies	287
7. Partijvorming rond Paulus	293
7.1 De partij van Paulus en Johannes	298
7.2 Tora-vrije niet-Joodse christenen	300
7.3 Groepen judaïserende proselieten	301
7.4 Groepen christelijke godvrezenden	301
7.5 De partij van Jakobus	302
7.6 Een lenige geest	308
8. Geleefde christologie na Paulus	312
8.1 Onder procurator Gessius Florus	313
8.2 Onder keizer Vespasianus	318
8.3 Onder keizer Domitianus	323

DEEL III • JOHANNES	329
Inleiding	331
9. Boodschap	332
9.1 Observaties in de proloog	332
9.2 Een Woord met identiteit	337
9.3 Het tempelincident	343
9.4 Samenvattend	353
10. Verhaallijn en Joodse feesten	355
10.1 Inleiding	355
10.2 Namen, titels, en raadsels	359
10.3 De Doper en het Lam	361
10.4 De bruidegom en de vriend	365
10.5 Rivaliteit?	368
10.6 Een aantredende nieuwe orde	372
10.7 Pesach	392
10.8 Pasen omvat alles	410
10.9 Het gaat over identiteit	414
10.10 Terugblik	418
11. Openbaring	423
11.1 Vanuit het centrum	424
11.2 Een hemels midden	428
11.3 Kwetsbaar en toch sterk	430
DEEL IV • VAN APOSTELEN NAAR 'VADERS'	439
Inleiding	441
12. Uiteengaan?	445
12.1 Vanaf de tempelverwoesting	447
12.2 Vanaf de grote-diaspora-opstand	451
12.3 Vanaf de Bar Kochba-opstand	460
12.4 Tranendal	465
13. Aanhoudende christologische discussie	473
13.1 Ireneüs: Christus waarlijk God en waarlijk mens	475

13.2	Athanasius: Christus één in wezen met de Vader	483
13.3	De Constantijnse wende	499
13.4	Het Concilie van Nicea	515
13.5	Voorlopige conclusie	528
14.	Conclusie	531
15.	Afsluiting	536
Excurs 1.	Dietrich Bonhoeffer	542
Excurs 2.	Elisabeth Schüssler Fiorenza	557
Tot slot		578
Gebruikte bibliografie		580
Register van teksten		619
Register van namen en zaken		640

INLEIDING

Voordat ik op de methodologie van dit boek inga, maak ik een vooropmerking over de aard van theologie. Een boek over christologie gaat immers over theologie. Wat is theologie?

Theologiebeoefening begint niet aan de studeertafel, en gaat niet over het beredeneren en narekenen van tijdloze waarheden. Het kan weliswaar abstract toegaan in theologische discussies, maar theologie begint contextueel, in het alledaagse leven. Mensen zijn zinzoekers en zingevers, en dat komt ze overigens niet aanwaaien. Daar moet je over nadenken, en vaak moet je er ook iets voor doen, bijvoorbeeld erover praten, erover lezen, of iets doen voor anderen. Zingeving zit mensen in het bloed, en vragen over God en religie horen daarbij. Allerlei gebeurtenissen, belevenissen, ondervindingen en gewaarwordingen werpen mensen regelmatig op grote levensvragen terug. Theologen hebben er dan wel flink tijd voor genomen om zich in deze vragen te verdiepen, maar iedereen heeft een theologische kant in zich. Theologen zijn ‘dus’-zeggers,¹ en je hebt geen hogere wiskunde nodig om over zingeving en God zo af en toe (voorlopige) conclusies te trekken. Op grond van een reeks ervaringen kan iemand na verloop van tijd bijvoorbeeld zeggen, dat ‘toeval’ niet lijkt te bestaan, dat er een bedoeling in de loop van het leven zit, en dat God die er mogelijk in heeft gelegd. Dit is een vorm van ‘dus’-zeggen.

In dit boek over christologie vertrek ik vanuit dit methodische beginsel. Mensen zijn geen ‘brains on a stick’, en theologisch redeneren

1 De uitspraak is van Olof H. de Vries, *Alles is geschiedenis. Bouwstenen voor een baptistische geloofsvisie uit de dogmatiek van Olof H. de Vries* [onder redactie van Henk Bakker, Jelle Horjus, Jos Jumelet, Teun van der Leer, Anne de Vries], (Utrecht: Kok, 2015), 23.

is geen zaak van cerebrale bespiegelingen, die tot decimalen achter de komma moeten worden doorgerekend. Theologiseren begint met levenservaringen, die mensen doen nadenken, en waardoor zij zich realiseren dat het bestaan gelaagd is, en dat deze gelaagdheid boven zichzelf uit verwijst naar een schepper, naar God.

Theologie zet bij gebeurtenissen in, en daarmee bij ondervindingen, gewaarwordingen, belevenissen van mensen, die ik onder het begrip ‘ervaring’ samenvat (*‘experience’*). Met ervaring bedoel ik niet een of andere beleving, een emotie die iemand overkomt, iets dat vele malen op de dag gebeurt. Ik bedoel ook niet complexe emoties, zoals ontroering, angst of verliefdheid, maar het gaat mij om bronervaringen (of levenservaringen). In zijn afscheidsrede in 1981 maakte Hendrikus Berkhof onderscheid tussen gangbare ervaringen en samenhangende of verbindende ervaringen, dat zijn totaalervaringen die omvattend zijn, en daarom bronervaringen worden genoemd, en daar sluit ik me bij aan.² Na een leven lang theologiseren sprak Berkhof een weloverwogen ‘dus’ uit, namelijk de vaststelling dat ervaring en openbaring van God bij elkaar horen, en niet langer uit elkaar gehouden moeten worden. Ervaring is een theologische bron, een vindplaats voor theologie.³ Sterker nog, om iets van God te bemerken, openbaring te ontvangen, kan de ervaring niet worden afgesloten. Zonder ervaring geen openbaring.

Nogmaals, het ging Berkhof niet om zomaar een ingeving of aan-doening, maar om totaalervaringen, bronervaringen, die maken dat het leven even in elkaar lijkt te passen. Bijvoorbeeld, mensen kunnen in gebeurtenissen, in bijzondere situaties, of simpelweg in de inkeer van zichzelf, indrukken ervaren die de flarden van het leven verbinden, en die zij in woorden hebben proberen te vatten. Zo verging het Mozes, en ook David, Jesaja, evenals Johannes de Doper, Paulus, en meerde-

2 Zie Henk Bakker, *Jezus. Reconstructie en revisie* (Utrecht: KokBoeken-centrum, derde druk 2021), 46-47.

3 H. Berkhof, ‘God voorwerp van wetenschap? II’, rede bij het afscheid als hoogleraar op 4 augustus 1981, in E. Flesseman-van Leer, F.O. van Genep, W.E. Verdonk (eds.), *Bruggen en bruggenhoofden. Een keuze uit de artikelen en voordrachten van prof. dr. H. Berkhof uit de jaren 1960-1981, verzameld en uitgegeven ter gelegenheid van zijn afscheid als kerkelijk hoogleraar te Leiden* (Nijkerk: Callenbach, 1981), 208-215, op 210 en 213: ‘U ziet: ik ben gaandeweg in opstand gekomen tegen de zindelijke scheiding van ervaring en openbaring.’

ren. In de (vaak moeilijke) omstandigheden waarin zij zich bevonden, ondervonden zij de aanwezigheid van God, en ontvingen zij inzichten, die zij soms zelf verwoordden, maar vaak ook met gebruik van teksten en beelden van anderen. Zo maakte Paulus veel gebruik van het Oude Testament. Deze woorden waren hem zagezegd voorgegeven.

Het methodische uitgangspunt voor alle theologiebeoefening is volgens mij de geloofservaring, die simpelweg uit omstandigheden, gebeurtenissen, en de geschiedenis van elke dag opkomt. Dit kunnen bekende gebeurtenissen zijn (zoals in de sleur van je werk), maar ook ingrijpende (zoals bij ziekte). Mensen worden veelal onherleidbaar geraakt in hun bestaan, en gaan zich vragen stellen over God, en de betekenis van leven. Daarom zet ik methodisch in bij gebeurtenissen, en de daarmee samenhangende geloofservaringen. Van deze geschiedenissen en ervaringen kunnen soms reconstructies worden gemaakt, maar niet altijd. Vaak is er niet goed de vinger op te leggen: wat is nu precies gebeurd, en wat heeft iemand geraakt, en hoe? Soms zijn er teksten over geschreven, en zijn die eeuwenlang doorgegeven, zoals met het Nieuwe Testament het geval is, waarin ons zevententwintig boeken en boekjes zijn overgeleverd.

Deze berichten hebben we zorgvuldig te benaderen, in de eerste plaats met kennis van zaken, en in de tweede plaats met een zekere distantie. Het eerste is vanzelfsprekend, omdat veel technische instrumenten nodig zijn om de tekst na zoveel eeuwen opnieuw verstaanbaar te maken (taalstudies, tekststudies, cultuurstudies, archeologisch onderzoek, enzovoort). Niemand overziet alles, ieder daarin werkzaam is in hoge mate afhankelijk van de expertise van anderen, en daarom past hier bescheidenheid van de onderzoeker. Het tweede lijkt minder vanzelfsprekend, maar is dat toch niet. Met distantie bedoel ik in figuurlijke zin 'een stap achteruit doen', en die is nodig om de tekst de ruimte te geven om 'tot' de lezer te komen. Een stap terug doen betekent in academische zin, dat de lezer zijn eigen standpunten opschort, en openstaat voor de oorspronkelijke bedoelingen en betekenissen van de auteurs en samenstellers van een tekst.

Arie Zwiep heeft er in enkele artikelen over de stand van zaken van het Jezusonderzoek op gewezen, dat de fenomenologische benadering vooralsnog de beste benadering voor geloofsteksten is. Daarmee zegt hij dat oordelen moeten worden opgeschort. Dit is het 'stapje' achteruit. De onderzoeker stelt zijn eigen waarheidsclaims, en waarheids-

vragen, ten minste naar twee richtingen toe zo lang mogelijk uit. Allereerst de richting dat teksten bepaalde historische vragen moeten beantwoorden, en door de onderzoeker (bewust of onbewust) die kant uit worden getrokken. In de tweede plaats de richting van de persoonlijke vragen van de onderzoeker, waardoor teksten al te gemakkelijk in een hermeneutische cirkel van zelfbevestiging worden geduwd.

De fenomenologische benadering bekijkt kritisch hoe de tekst zich aandient, ‘hoe de dingen zich aan ons voordoen’, en tracht de bevindingen van de tekstanalyse zo neutraal mogelijk weer te geven, zodat de uitkomst op een zo breed mogelijke consensus berust. Waarnemingen moeten kunnen worden gecheckt, en met zoveel mogelijk andere onderzoekers kunnen worden gedeeld, ongeacht de persoonlijke overtuiging. Daarbij moet steeds worden onderscheiden tussen feit, ervaring, en interpretatie, ofwel tussen het ‘dat’ waar de tekst over spreekt, het ‘wat’, en het ‘daarom’. Historisch-kritische tekstanalyse kan hoogstens de vinger krijgen achter een historisch feit, een gebeurtenis (namelijk ‘dat’ iets is gebeurd), maar niet achter de ervaring zelf (‘wat’ er in iemand, of in een groep, omging), en zeker niet achter de duiding daarvan door enkelingen (dit is ‘daarom’, met deze bedoeling, zo gebeurd).⁴

Bijvoorbeeld, de historische feitelijkheid van Christus’ dood onder procurator Pontius Pilatus kan vanuit brononderzoek wel worden gestaafd, maar de betekenis die christenen eraan hebben gegeven, kan wel worden geconstateerd, maar niet als waar of onwaar, juist of onjuist worden beoordeeld. Het gaat hier om geloofsuitspraken. Wie ze leest, kan ze beamen of niet, maar de juistheid van een geloofsuitspraak ligt buiten het hermeneutisch bereik van historisch onderzoek. Verderop ga ik hier dieper op in, en behandel ik de gedachte van ‘openbaring’ in de vroege christelijke traditie.

4 Zie Arie Zwiep, ‘De historische Jezus op zijn retour of terug van (nooit) weggeweest? Methodologische reflecties op de zoektocht naar Jezus van Nazaret’ (Deel 1), *Kerk en Theologie* 74/4 (2023), 337-356, vooral 349-350, en Arie Zwiep, ‘De historische Jezus op zijn retour of terug van (nooit) weggeweest? Methodologische reflecties op de zoektocht naar Jezus van Nazaret’ (Deel 2), *Kerk en Theologie* 75/1 (2024), 8-25, vooral 18-20. Zie ook Annette Merz and Gerd Theissen, *The Historical Jesus: A Comprehensive Guide* (Minneapolis: Fortress Press, 1996), 512-572.

Methodisch gaat alle theologie op bovengenoemde processen terug. Aan het begin van theologische reflecties liggen altijd ervaringen. Voor theologische methodiek geldt de uitspraak: 'in the beginning was the experience.' Theologie en biografie liggen methodisch verstrengd. Feiten en gebeurtenissen kunnen onderzoekers proberen te reconstrueren, maar meestal bestaat overgeleverd tekstmateriaal slechts uit duidingen van wat auteurs hebben gehoord, gezien, en hebben meegemaakt. Dit is bijvoorbeeld in de eerste Johannesbrief ook het geval, en daar komt het woord 'begin' met deze bedoeling letterlijk zo voor.

Het woord 'begin' grijpt in deze brief op de concrete omgang met Christus terug. De leerlingen moeten vasthouden aan wat zij vanaf dit begin hebben gehoord, en meegemaakt: 'Wat er was vanaf het begin, wat wij gehoord hebben, wat wij met eigen ogen gezien en aanschouwd hebben, wat onze handen hebben aangeraakt, dat verkondigen wij: het Woord dat leven is.'⁵ Dit 'begin' gaat dus over omgangkennis, over ervaringskennis. De brief opent met dit 'begin', omdat het over de oorsprong van het evangelie gaat, en die is hoogst zintuiglijk. Zij hebben Christus meegemaakt, gehoord, gezien, aanschouwd, en ook aangeraakt, zegt de tekst.⁶ Het evangelie is volgens deze brief gebaseerd op de hoorbare, zichtbare en tastbare omgang met Christus, die het Woord zelf is.⁷

Natuurlijk legt 1 Johannes 1:1 met de aanhef 'Wat er was vanaf het begin' associatief verband met Johannes 1:1, 'In het begin was het Woord', en met Genesis 1:1, 'In het begin schiep God de hemel en de aarde'. Maar dit verband, als verwijzing naar een absoluut begin in de tijd, en waarbij het Woord (de *Logos*) al bestond, is meer impliciet dan expliciet in de tekst aanwezig. Expliciet verwijzen de woorden 'wat er was vanaf het begin' (1 Johannes 1:1) naar de totstandkoming van het evan-

5 Tenzij anders vermeld, komen alle Nederlandse Bijbelcitaten uit de NBV21-vertaling. 1 Johannes 2:7, 'ik houd u in deze brief geen nieuw gebod voor maar een oud, dat u vanaf het begin bekend is', 2:24, 'wat u vanaf het begin hebt gehoord, laat dat in u blijven. Als in u blijft wat u vanaf het begin hebt gehoord, zult u in de Zoon en in de Vader blijven', en 3:11, 'Dit is immers wat u vanaf het begin hebt horen verkondigen.' Zie ook 2 Johannes: 5-6.

6 1 Johannes 1:1.

7 1 Johannes 1:1b, 'dat verkondigen wij: het Woord dat leven is.'

gelie, de verkondiging, dat wil zeggen het getuigenis van diegenen die erbij waren, en in de omgang met Jezus het leven van het Woord gehoord, gezien, aanschouwd en getast hebben. De auteur heeft het hier over de zintuiglijke experiëntie van de oorsprong van het evangelie. Die is belangrijk voor hem, omdat hij te stellen heeft met christenen voor wie deze zintuiglijkheid onbelangrijk is. Als zij over Jezus spreken, en over christelijk leven, dat blijft het bij een ideeën-Jezus, bij aannames die losstaan van het overgeleverde evangelie.

1 Johannes 1:1 is overigens een grammaticaal schier onmogelijke zin,⁸ die in de NBV21-vertaling nog altijd iets van deze complexiteit laat zien. Het werkwoord, en het lijdend voorwerp, waar de openingszin om vraagt, en dat maar niet lijkt te komen, is hier voor het tekstbegrip achteraan geplaatst. Na viermaal 'wat' volgen eindelijk de dat-zin, en het werkwoord: 'dat verkondigen wij', met ten slotte het lijdend voorwerp, namelijk 'het Woord'. In elk geval ligt het niet voor de hand dat met het woord 'begin' een absoluut tijd-ruimtelijk begin wordt bedoeld. Howard Marshall zegt terecht dat het 'begin' de lezer terugbrengt bij de wijze waarop het Woord vlees is geworden, en in Jezus zichtbare, hoorbare en tastbare gestalte heeft aangenomen.⁹ Ook Rensberger stelt dat dit begin 'seems to mean the beginning of the Christian tradition in the revelation of Jesus',¹⁰ evenals Bruce: "The "beginning" in this sense is the beginning of the gospel (...) the beginning of the gospel absolutely, the beginning as it was known to one who was present at the time and directly witnessed the saving events."¹¹ Aan de oorsprong van het evangelie liggen dus gebeurtenissen ('events'), en de zintuiglijkheid daarvan is voor de vierde evangelist van essentieel belang.

Christologische uitspraken in vroege christelijke teksten heb ik in mijn onderzoek consequent binnen een methodisch verband van gebeurte-

8 Cf. David Rensberger, *1 John, 2 John, 3 John* (Abingdon New Testament Commentaries; Nashville: Abingdon Press, 1997), 45: 'nearly impossible grammar', I. Howard Marshall, *The Epistles of John* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 99: 'a lofty but difficult manner', en F.F. Bruce, *The Epistles of John: Introduction, Exposition and Notes* (Grand Rapids: Eerdmans, 1970), 34: 'unusually complicated'.

9 Marshall (1978), 101-102.

10 Rensberger (1997), 46.

11 Bruce (1970), 35.

nissen, belevingen, en duidingen geplaatst, om het verband met horen, zien, en tasten consequent vast te houden. Het ging vroege christenen niet om theorie, maar om geleefd geloof, binnen de context van concrete (historische) situaties, en daarmee gegeven gebeurtenissen. Theorie stond in dienst van geloofspraktijken. Zo zijn ze doorverteld, en doorgegeven. Zo groeiden ze uit tot overleveringen, tradities, die aankomende generaties christenen hebben geholpen om hún geloofservaringen en situatie te duiden. En zo leerden ook zij, in alle voorlopigheid, om met regelmaat ‘dus’ te zeggen.

Verderop ga ik dieper op enkele onderdelen van deze methodologie in, met name op de hermeneutiek daarvan (hoofdstuk 1).

Het ‘dus’ zeggen over theologie, Christus, en christelijke teksten, gaat niet buiten iemands persoonlijke omstandigheden om. De gang door het leven, met betrokkenheden, voorbehouden, overtuigingen, vooroordelen, in samenhang met anderen, intimi, en de cultuur, stempelt iemands leven zodanig, dat persoonlijke overtuigingen alleen daarbinnen kunnen opkomen. Ze kunnen wel van buitenaf gegeven worden, maar worden slechts van binnenuit ontvangen.

Ook interesse in onderzoek naar Christus komt niet in een isolement tot stand, in ‘splendid isolation’, en zo is het ook niet in mijn eigen leven gegaan. Zoals hierboven opgemerkt, veronderstellen theologie en biografie elkaar. Aan het einde van dit boek illustreer ik dit aan de hand van twee levens.

DEEL I
**BIOGRAFIE MAAKT
THEOLOGIE**

INLEIDING

In dit eerste deel ga ik uitsluitend op de methodologie in. Over het gedachtegoed van Paulus en het evangelie van Johannes kom ik in delen II en III te spreken. Dat methodologie enige ruimte in beslag neemt, is vanzelfsprekend. Wie vroege christelijke bronnen bestudeert, deze academisch benadert, en meent er zinvolle dingen over te moeten zeggen, heeft van tevoren iets uit te leggen.

Ik sluit methodisch nauw bij mijn eerste boek over Jezus aan, en hoop daarbij in de komende paragrafen niet te veel in herhaling te vallen. De lezer moet het maar voor lief nemen als dit soms toch gebeurt. In elk geval zullen de elementen van geschiedenis, narrativiteit en biografie methodisch blijven terugkomen. De eerste paragrafen openen met het belang van levens, van biografie. Van daaruit kom ik te spreken over de wijze waarop narratieve kritiek, en historische kritiek werken, en hoe herinnering en overtuigingen (convicties) methodisch daarin een plek hebben. Ten slotte, en dit valt feitelijk buiten de methodologie, maak ik enkele opmerkingen over de idee van ‘openbaring’, en over het belang van een postkoloniale christologie.

Details doen ertoe

Aan het einde van dit boek ga ik in twee excursen op het leven van Dietrich Bonhoeffer in (1906-1945), en op het leven van Elisabeth Schüssler Fiorenza (1938-). Hun levens beslaan nagenoeg de hele twintigste eeuw, en beiden hebben zich intensief met christologisch onderzoek beziggehouden. In beide levens is ook goed te zien waarom boven dit boekdeel de titel ‘biografie maakt theologie’ staat, en boven deze paragraaf ‘details doen ertoe’.

Ik heb hierboven in het kort al aangegeven dat theologische uit-

spraken uit het leven zelf opkomen, en daarmee in de levens van mensen verwickeld liggen. Daar gaat het om details, over identiteit, en niet over algemeenheden. Levens gaan per definitie over het specifieke binnen het algemene, of beter nog: over hoe het specifieke uit het algemene opkomt. Een reeks gegevens als ‘iemand is mens, Duitser, studeerde theologie, en hield interessante colleges over Jezus’, is nietszeggend. In dit soort algemeenheden spreken, waarbij beweringen uit de context van het leven worden gehaald, en een zak met data wordt opgehaald, is een manier van theologiseren die beperkt is, omdat zij slechts de abstractie ingaat. Zo is theologie niet bedoeld, en zo gaat het er gelukkig ook niet altijd aan toe.

Abstractie is een vorm van ‘hoofdrekenen’ die studenten theologie zeker moeten leren. Het is ondoenlijk om van alle theologie de feiten, de achtergronden, en de finesses van betrokkenen te kennen. Daarom zijn gedachtebouwsels niet alleen wenselijk, maar ook nodig. Slechts met behulp van brede kapstukken is nog overzicht te behouden. Alle studenten theologie hebben er behoefte aan, en daar is dan ook niets mis mee. Wel is het abstracte doorrekenen, en op grond van abstracties ‘dus’-zeggen, een al te gemakkelijke denktrant geworden. Daarbij komt ook nog eens dat theologische uitspraken vaak iets absoluuts hebben, en ook ‘dus’-uitspraken dat om zich heen hebben hangen. Zo werden onbegrepen dwarsliggers in de vroege kerk, en ook in latere tijden, soms met enkele algemene beoordelingen in de ban gedaan, als kettters weggezet, vervolgd, of zelfs geliquideerd.

Algemeenheden blijven boven het leven hangen, blijven op afstand, en zijn zeker niet meer dan de helft van het theologische werk, eerder nog minder. Wie op Wikipedia allerlei ‘content’ leest, verzamelt, en in een format giet, doet daarmee nog niet aan theologische wetenschap. Dit is niet het hoofdwerk van theologie. Het hart van theologie ligt niet in de abstractie, maar in de concreetie, in de details. Ergens in de brij van abstracte geloofsbouwsels moet toch voet aan de grond van het gewone leven worden gezet. De vraag is dan bijvoorbeeld niet alleen ‘wat dacht Luther?’ – dit kan iedereen wel op het internet opzoeken – maar ‘waarom en hoe kwam dit in Luthers leven op?’ Het beantwoorden van zo’n vraag vereist meer detailkennis en studietijd. Theologie krijgt zo meer van een ambacht, dan van een stapelen van internetinformatie.

Geloofsgoed is dan ook niet zomaar overzetbaar van de zestiende naar de eenentwintigste eeuw. Daar moet goed over worden nagedacht.

Simpelweg vasthouden aan uitspraken en leerstukken uit vroeger tijd is ook niet automatisch een bewijs van trouw aan wat destijds gedacht en gedaan is. Op de keper beschouwd kan deze vermeende trouw zelfs onbedoelde ontrouw zijn. Bijvoorbeeld, vasthouden aan het ‘*sola Scriptura*’ kan in onze tijd zulke vreemde vormen aannemen, dat deze weinig meer te maken hebben met de oorspronkelijke bedoelingen van dit credo. Wie naar de details van de woorden terugvraagt, en probeert uit te zoeken hoe deze op Luthers leven zelf teruggaan, zal merken dat Luther met dit Schriftbeginsel niet tegenover de traditie stond, ook niet tegen de Rooms-Katholieke Kerk, en zelfs niet tegenover de paus. Hij ging er namelijk vanuit dat alle drie net zo dachten als hij. Zijn traditie zou hem gelijk geven, meende hij, ook de kerk, want paus Leo X zou wel moeten beamen dat het spreken van de Schrift uiteindelijk prevaleert boven gezaghebbende andere bronnen.

Voor Luther zou de Schrift het hoogste gezag in kerk en traditie moeten zijn (*solam scripturam regnare*). Daarom moesten predikers grondig in de Schriftstudie zijn ingeleid (*ad fontes*), en had hij moeite met betweters die hun onkunde op dit terrein achter geestelijke practjes trachtten te maskeren. Wie grondig studeerde, zou zien dat de Schrift in veel gevallen zichzelf uitlegt (*per seipsam et suo spiritu*). Dat hoefden mensen niet te verzinnen.¹ Pas toen Luther zo op ramkoers met de paus, de Rooms-Katholieke Kerk, en zijn traditie kwam (zoals uitgelegd door de eerste twee), is hij uit zijn kerk gezet.

De details van wat hier gebeurde, van wat Luther ondervond, zijn

1 Meerdere teksten in Luthers geschriften gaan hierover. Ik verwijs slechts naar ‘Assertio omnium articulorum Martini Lutheri per bullam Leonis X. novissimam damnatorum’ (1520), in Günther Wartenberg und Michael Beyer (eds.), *Martin Luther: Lateinisch-Deutsche Studienausgabe*, 1. Band (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2009), 83, 85: ‘Ich will nämlich nicht gelehrter erscheinen [als alle anderen], sondern dass allein die Schrift regiert und diese nicht nach meinem eigenen Geist oder dem [Geist] irgendwelcher Menschen ausgelegt, sondern durch sich selbst und durch ihrem eigenen Geist verstanden wird’ (pp. 82 en 84 *sed solam scripturam regnare*). Cf. Hanfried Müller, *Evangelische Dogmatik im Überblick. Band 1: Theses und Exkurse* (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 2. Auflage 1989), 54-55: ‘der Schrift den ersten Platz geben ... so daß sie selber durch sie selber sei aufs höchste gewiß ... ihr eigener Ausleger, alles in allem bewährend, richtend und erleuchtend’ (*sui ipsius interpres, omnium omnia probans iudicans et illuminans*).

1

Methodologie

1.1 Het gevaar van algemeenheden

‘Er schuilt een gevaar in algemeenheden’, merkte Karl Barth op, en hij maakte de opmerking naar aanleiding van het speculatieve karakter van de theologie, vooral waar het gaat over Gods bestuur, zoals uitverkiezing, Gods besluiten, en ons beperkte begrip van zijn wijsheid.¹ Praten in algemeenheden maskeert in veel gevallen een gebrek aan detailkennis, waardoor men zich wel moet vergalopperen aan allerlei totaaluitspraken. Wat weten wij van Gods raadsbesluiten, Gods keuzes, de weg die Hij gaat met volken, mensen, en het individu?² In omgekeerde zin wil het dictum zeggen dat details ertoe doen, zoals hierboven is geïllustreerd. Want om echt iets te snappen, moet recht worden gedaan aan het specifieke karakter ervan, aan de identiteit van het bijzondere. Methodisch gezegd, betekent dit dat niet vanuit de algemeenheden naar het bijzondere moet worden geredeneerd, maar omgekeerd, vanuit het specifieke, het bijzondere, naar het algemene toe.

Algemene beweringen over Jezus zijn standaard, binnen en buiten de kerk, en op zich hoeft daar niets mis mee te zijn. De vraag is natuurlijk wel hoe uitspraken tot stand komen, hoe zij in het specifieke geborgd zijn, in de tijd, in de bronnen. Vanzelfsprekend vraagt dit om een methodische verwerking van bronteksten, van gegevens, analyses en duidingen, waarbij kritisch wordt geluisterd naar het specifieke ka-

1 ‘*Latet periculum in generalibus!*’, in Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik* II, 2 (Zürich: Theologische Verlag, 1988), 51. Cf. Bakker (2021), 85, 109.

2 Cf. Job 38:2, ‘Wie is het die mijn besluit bedekt onder woorden vol onverstand?’

rakter van teksten. Wie heeft deze geschreven, wanneer, waarom, en hoe? Dit waren in elk geval mensen die zich in hun leven tot Christus, tot het christelijk geloof verhielden, en in de *'thick of things'* er iets van vonden.

Bijzonderheden van levens en geloven komen we alleen op het spoor door kritisch te luisteren naar wat daarvan wordt doorgegeven, zoals in teksten, en duidingen daarvan. Bij mijn analyse van Paulus, Johannes, en andere teksten, maak ik gebruik van twee elkaar aanvullende kritische luisterwijzen, de historisch-kritische methode, en de narratieve kritiek.

1.2 Historische en narratieve kritiek

De historisch-kritische methode van tekstanalyse is de standaardmethode in de academische wereld, en dat is begrijpelijk. Ik ga hier niet op in, omdat ik deze als bekend veronderstel. Ze zijn algemeen geldend. Maar voor een reconstructie van feiten en gebeurtenissen volstaat het niet om de overgeleverde tekst alleen historisch-kritisch te benaderen. Er is meer nodig om een tekst te duiden. Mijn kritiek op de historische kritiek is dat de tekst met het vinden van historische antwoorden, feiten en gissingen, zeker niet 'op' is. Historische kritiek kan soms een reductionistische uitwerking hebben, en de suggestie wekken dat een tekst pas iets te zeggen heeft, als de vragen over het wie, waar, wat, welke, wanneer, hoe en hoezo van de tekst, tot op het bot zijn uitgezocht, en afgekloven.

Bijvoorbeeld, als het boek *Handelingen der apostelen* niet een-op-een historisch letterlijk kan worden genomen, omdat de auteur voor zijn boek talrijke bronnen verzamelde, deze in elkaar vlocht, en allerlei onjuistheden voor lief nam – daargelaten of ik de aanname onderschrijf – dan nog komen deze tradities ergens vandaan, gaan ze terug op overleveringen, herinneringen, en de impact van de verkondiging en leefstijl van groepen christenen uit diverse provincies in de eerste eeuw van de christelijke jaartelling. Om vroege christelijke teksten te duiden dienen historisch-kritische, én traditie-kritische vragen te worden gesteld, waarbij zowel herinneringen als ervaringen van individuen en groepen methodisch aan bod komen. Op de overgeleverde 'narratieven' past zogezegd niet één sleutel, maar een serie sleutels, een behoorlijke sleutelbos, om de deur van verstaan en betekenisgeving kritisch te openen.

Natuurlijk staat het ieder vrij om welke betekenis dan ook aan een

tekst te ontlenen, maar elke tekst veronderstelt een ‘sociaal akkoord’, dat zekere beperkingen aan het verstaan van de tekst oplegt.³ Teksten zijn niet geschreven met de bedoeling dat de veronderstelde lezer er naar geloven betekenissen in kan projecteren. Teksten zijn een vorm van communicatie, en iedere auteur wil dat er eerlijk naar gekeken wordt. Daar heeft hij min of meer recht op. Ook al is dit recht niet omschreven, ongeschreven regels hangen wel degelijk om de tekst heen. Van lezers mag dan ook worden verwacht dat zij hun oor nauwkeurig bij de tekst te luisteren leggen, om het sociaal akkoord achter de tekst recht te doen, en zo dicht mogelijk bij de intenties van de auteur te komen.

In de loop der eeuwen, en vooral vanaf de achttiende eeuw, is een scala aan methodieken ontwikkeld, om kritisch en verantwoord toegang tot de betekenissen van teksten te krijgen. Naast de historisch-kritische methode, die ik onderschrijf, maak ik ook gebruik van de narratief-kritische methode. De combinatie van de twee is omvattend, omdat naast historische achtergronden en tekstontwikkelingen ook het literaire eindproduct als geheel binnen beeld komt. De historisch-kritische uitgangspunten zijn over het algemeen bekend. Die van de narratieve kritiek minder. Daarom ga ik hier wat dieper op in.

Narratieve kritiek concentreert zich niet zozeer op onderdelen van de tekstanalyse, bijvoorbeeld op syntax of tekstreconstructie, als wel op het geheel van de literaire compositie, met name de retorisch-dynamische kant ervan.⁴ Uit teksten valt (meestal) een retorische visie op te maken, een zekere overtuiging met betrekking tot mensen, gebeurtenissen, en de gang der dingen. Retorica is de techniek die dit bestudeert, en die sprekers en schrijvers helpt om aan overtuigingskracht te winnen, en gedachten, emoties en acties van luisteraars of lezers te beïnvloeden. Daarom lijkt de analyse van een tekst op een conversatie, waarbij de zender iets wil overbrengen aan de luisteraar, en deze van iets wil overtuigen.⁵ Een ‘narratief’ is dan ook niet zomaar een verhaal,

3 Cf. Bakker (2021), 54.

4 James L. Resseguie, *Narrative Criticism of the New Testament: An Introduction* (Grand Rapids: Baker Academic, 2005), 18-19, 20.

5 R. Bieringer, R. Burggraave, E. Nathan & M. Steegen, *Provoked to Speech: Biblical Hermeneutics as Conversation* (Leuven: Peeters, 2014), 1: ‘The biblical texts are records of the conversation we are invited to join.’ Zie

of feitenrelaas, maar een terug-vertelling vanuit een zeker perspectief, waarmee de verteller ook zichzelf in beeld brengt, en zijn bedoelingen meeneemt.

Naast de retorische analyse maakt narratieve kritiek ook gebruik van de ‘reader-response’-analyse. Bij deze analyse gaat het over de vraag wat een tekst bij de lezer doet, en hoe deze dat doet.⁶ Teksten zijn meestal goed in staat om betekenisverschillen tussen auteur en lezer te overbruggen. Retorische analyse en ‘reader-response’-analyse lijken sterk op elkaar, maar zijn toch verschillend. Retorica richt zich op de techniek van het overtuigen, en zet vooral in bij de auteur. ‘Reader-response’ zet meer in bij de verklaring hoe het komt dat het zo werkt. Retorica gaat over het ‘dat’, en de laatste meer over het ‘wat’.

Kortom, ik maak bij mijn tekstanalyse gebruik van een combinatie van historische kritiek en narratieve kritiek, waarbij de laatste zich op de retorisch- kritische methode richt, en wordt aangevuld wordt met een ‘reader-response’-benadering.

Historische kritiek kan voor het begrip van teksten, juist van heilige teksten, een verlamme uitwerking hebben, zoals in de afgelopen eeuwen wel is gebleken. Emmanuel Nathan schrijft dat de historische kritiek veel voordeel aan het onderzoek naar teksten heeft gebracht, bijvoorbeeld het inzicht dat de tekst (toch echt) van iemand anders is, dat de werkelijke auteur anders dacht, in een andere tijd leefde, en onder andere omstandigheden. Maar dit anders-zijn kan soms zo vreemdend uitwerken, dat men wel tot de constatering moet komen, dat de echte auteur nooit te begrijpen is, en dat zijn tekst ons eigenlijk niets meer te zeggen heeft.⁷ Wat valt er dan nog te preken? Hoe kunnen teksten van toen ons dan nu nog raken?

ook W. Randolph Tate, ‘Narrative Criticism’, *Interpreting the Bible: A Handbook of Terms and Methods* (Peabody: Hendrickson, 2006), 231-233

6 Resseguie (2005), 30-34.

7 Emmanuel Nathan, ‘Beyond the Desert: Re-engaging the Bible Today’, in R. Bieringer, R. Burggraeve, E. Nathan & M. Steegen (eds.), *Provoked to Speech* (Leuven: Peeters, 2014), 15-25, op 24.

Toen Karl Barth het presteerde om aan het begin van de twintigste eeuw een commentaar op de Romeinenbrief te publiceren (1919), vielen Bijbelcritici over hem heen, omdat hij allerlei historisch-kritische aannames pareerde, en tóch normatieve uitspraken over christelijk geloven durfde te doen. Barths reactie, in de tweede druk (1922), was dat zijn critici eigenlijk kritischer hadden moeten zijn, omdat hun vertrouwen in de historische kritiek minstens zo ongegrond was ('Wat mij betreft zouden de kritische historici *kritischer* moeten zijn!⁸). Natuurlijk was het niet zijn bedoeling om voor opkomend anti-intellectualisme of fundamentalisme te tekenen, maar hij vond het elitaire intellectualisme van zijn dagen even ongepast. Zie wat het de wereld had gebracht, veel reductionistische rechtlijnigheid, en een zinloze oorlog (1914-1918).

In de loop van de twintigste eeuw kwamen in de exegetische, en in de hermeneutische wetenschap nieuwe inzichten op, die een antwoord boden op een eenzijdige omgang met de historisch-kritische benadering. Betekenisgeving van teksten hield wel rekening met historische achtergronden, maar ging er niet in op. Betekenisgeving was niet alleen te vinden in adequate stapeling van kennis op één en dezelfde plank (bronstudies, naast traditiestudies, naast praktijkstudies), maar ook in de dwarsverbanden daartussen, in de epistemologische relatie tussen feitenkennis, ervaring, en reflectie (duiding).

Ik ga uit van een kennisregulering ('*sociology of knowledge*') die de uitersten van feiten (historisch) en ervaringen (zingeving, '*involvement*') met elkaar verbindt.⁹ Zo leven mensen, meestal onbewust, en soms bewust. Volgens Peter Lampe wordt kennis heden ten dage voor 'waar' gehouden als zij op vier niveaus is geborgd: zintuiglijk, cognitief, sociaal, en emotioneel/experientiële ('*sensory perception*', '*cognitive construction*', '*social confirmation*', '*emotional event*'). Het in elkaar schuiven van deze niveaus creëert een interface die de vier spanningsvol bijeenhoudt, namelijk in de 'objectiviteit van de intersubjectiviteit',

8 Karl Barth, *De brief aan de Romeinen*, vertaald door Mark Wildschut (Amsterdam: Boom Religie, tweede druk 2008), x.

9 Het begrip 'sociology of knowledge' gaat terug op Max Scheler, zie Peter Lampe, *New Testament Theology in a Secular World: A Constructivist Work in Philosophical Epistemology and Christian Apologetics* (London: T&T Clark, 2012), 44. Cf. Bakker (2021), 54-56.

en andersom.¹⁰ Hiermee wordt niet bedoeld dat buiten menselijk bewustzijn geen objectieve werkelijkheid bestaat, maar wel dat mensen deze buiten-werkelijkheid nooit zonder zichzelf, en zonder elkaar, kunnen kennen.

Volgens Paul Ricoeur begint hermeneutiek dan ook midden in het leven, in het alledaagse leven dat in teksten is vervat, en door gesprekken steeds weer opnieuw in leven wordt omgezet.¹¹ Betekenisgeving loopt circulair, omdat interpretatie niet begint met afstand nemen tot de tekst (en het leven), zoals kritische exegese pleegt te doen, maar met herkenning van een gemeenschappelijke voorinteresse. Vanuit die interesse voert het narratief de lezer naar een horizon die de zijne niet is, en die hem vervolgens even van zichzelf doet vervreemden. Maar in de vervreemding komt betekenis op, maar wel zo, dat de verstaander in het hernemen van het eigen narratief niet helemaal dezelfde is.¹²

Betekenisgeving is een doorgaand proces van ontsluiting, vervreemding en herneming, waarbij de kritische zin zeker niet ontbreekt, maar niet meer het startpunt van de hermeneutische cirkel vormt.¹³ Op grond hiervan stelt Lampe dat geloofskennis ook op ervaringskennis berust.¹⁴ Het brein construeert de werkelijkheid vanuit gebeurtenissen, ervaringen, beschikbare (oude en nieuwe) informatie, heersende opvattingen, tradities, en praktijken.¹⁵ In elk geval laten bestaande tradities en opvattingen zich steeds door nieuwe ervaringen en gebeurtenissen uitdagen. Deze worden vervolgens geduid, en brengen nieuwe inzichten en kennis voort. Het nieuwe voelt in het licht van het oude vaak vreemd aan, maar

10 Lampe (2012), 44, 54-56, 49-66, 85-89, 96-102, 163-165.

11 Marianne Moyaert, 'Paul Ricoeur on Biblical Hermeneutics', in R. Bieringer, R. Burggraeve, E. Nathan & M. Steegen (eds.), *Provoked to Speech* (Leuven: Peeters, 2014), 27-50, op 35.

12 Moyaert (2014), 27-50, op 39 en 40: 'The world of the text asks of the interpreter to take distance from the known and the familiar and tread into the world of the unknown. In this context Ricoeur speaks of alienation, insofar as the reader is able to take distance from himself in order that he can discover himself again, different, renewed and broadened in scope (...) Understanding means ultimately to understand oneself in front of the text, that is to say, to receive from the text an enriched and enlarged self.'

13 Moyaert (2014), 27-50, op 41.

14 Lampe (2012), 52-53.

15 Lampe (2012), 85-89, 96-102, 163-165.

kan toch als verrijkend worden ingepast.¹⁶ De apostel Paulus zou hier veel mee te maken krijgen. Zie verderop in dit boek.

Vertrekkend vanuit bovengenoemde methodische overwegingen, kom ik tot het volgende model voor vroege christelijke kennisregulering ('sociology of knowledge'). Kennisregulering gaat over de wijze waarop mensen 'weten', kennis preserveren, deze gebruiken, en vervolgens doorgeven. Deze processen zijn door de eeuwen heen niet sterk veranderd, ook al zijn de technieken van kennis verzamelen ingrijpend gewijzigd. Met andere woorden, de kenniskolom van mensen in de eerste eeuwen AD zag er niet heel anders uit dan die van ons vandaag de dag. Ik bedoel het volgende.

Geloofsgemeenschappen, ook christelijke, identificeren de eigen gemeenschap aan de hand van (1) gedeelde overtuigingen ('*shared convictions*'), die teruggaan op (2) gedeelde ervaringen ('*shared experiences*'), en (3) achterliggende gebeurtenissen (feiten, die zich lenen voor historisch- kritisch onderzoek). De combinatie van deze drie wordt (4) in verhalen met elkaar gedeeld ('*identity narratives*', zoals de evangeliën), en worden meestal (5) door gezamenlijke praktijken onderhouden (zoals zingen, gebed, lezen, dopen). Door het onderhouden van praktijken komen overtuigingen, ervaringen, en de daarmee gegeven verhalen (6) steeds weer tot leven, worden zij geactualiseerd ('*re-enactment*'), en wordt (7) de gezamenlijk identiteit telkens geduid, getoetst, bevestigd, en herijkt. Gedeelde identiteit is daarmee vervat (8) in de herleving, en beleving, van de gedeelde verhalen ('*storied identity*'). Dit proces van kennisregulering (9) brengt tradities voort, die op zichzelf een conservatief karakter hebben.

Op deze wijze hebben kerken, ook vroege christelijke gemeenten, zichzelf leren identificeren en verstaan. De duidingsprocessen droegen in alles een communiaal karakter, en gingen terug op (10) collectieve herinneringen. De herinneringen hadden uiteraard een selectief karakter, en waren normatief. Ze bevatten immers de gezamenlijke con-

16 Cf. Peter Ben Smit, *Felix Culpa: Ritual Failure and Theological Innovation in Early Christianity* (Novum Testamentum Supplements 185; Leiden: Brill, 2021). Teksten bij Paulus, Philo, en Marcus laten zien dat bestaande rituele praktijken, en de leerstellingen daarachter, zelfs 'verkeerde' toepassingen, en daaruit ontstane calamiteiten en onenigheden, toch werden aangepast, en leerstellig doordacht.

victies van de christelijke gemeenschap, en werden om die reden (11) met ‘openbaring’ gelijkgesteld.

Ook al zijn tradities uit zichzelf conservatief, meestal worden ze vroeg of laat onder kritiek gesteld. Tradities zijn weliswaar tradities, omdat zij zichzelf herhalen, maar met het herhalen, stellen zij zichzelf ook open voor discussie. Het is altijd mogelijk dat iemand opmerkt dat de beleving opdroogt, dat de praktijken niet meer inspireren, dat er vragen kunnen worden gezet bij het gedeelde narratief, bij de oorspronkelijke gebeurtenissen, en ga zo maar door. En juist door deze opmerkingen en correcties ontwikkelen tradities zich, passen zij zich na verloop van tijd wel (of niet) bij nieuwe ervaringen, belevenissen, en zelfduidingen aan. Zo ging het in vroege christelijke gemeenschappen, en zo gaat het nu nog altijd. We zullen dit proces in de komende hoofdstukken, bij Paulus, en ook in het Johannesevangelie, steeds weer tegenkomen. Zonder nieuwe gebeurtenissen, ervaringen, en zelfduidingen komen tradities en identiteiten niet vooruit.

Uitgaande van de historisch-kritische methode, zal ik steeds weer kritisch terugvragen naar feiten en gebeurtenissen, dat wil zeggen naar de oergeschiedenissen achter de vroege christelijke ervaringen en overtuigingen. Uitgaande van de narratief-kritische methode zal ik steeds terugvragen naar de communicatieprocessen, de achterliggende ervaringen, zelfduidingen, en naar de kennisregulering van vroege christenen. Bovengenoemde elf punten komen methodisch voor mij dus terug in de studie van de vroege christelijke bronnen in de komende hoofdstukken. Ik volg de punten natuurlijk niet bij elke tekst slaafs op de voet, maar heb ze in mijn achterhoofd, en neem er naar behoeven een of enkele methodisch uit. Ook veronderstel ik dat de elf punten feitelijk samenvallen, en eigenlijk ook door elkaar lopen.

Ik wil vanwege het laatste punt in de kenniskolom, de ‘openbaring’, nog kort stilstaan bij de punten ‘herinnering’ en ‘convictie’. De samenhang van deze twee is van belang voor de vraag wat ‘openbaring’ voor vroege christenen inhield. Uiteraard valt zoiets als ‘openbaring’ buiten de academische verkenning, omdat deze factor de menselijke controle en systematiek per definitie ontgaat. Maar om de dimensie ‘openbaring’ op beredeneerde wijze een plaats buiten de methodiek te geven, dienen we te weten waar het over gaat.

1.3 Herinnering

In onderzoek naar hoe mensen ‘zich herinneren’, heeft Chris Keith vroege christelijke overleveringen bestudeerd, en erop gewezen dat de wijze waarop vroege christenen zich gebeurtenissen herinnerden, en deze doorgaven, altijd gericht was op de reconstructie, en de bevestiging van de identiteit van de gemeenschap waartoe men zich verhiel (*‘social memory theory’*).¹⁷ Immers, identiteiten zijn voortdurend in beweging, en ook in Jezus’ tijd stonden groepsidentiteiten niet stil, en waren Joodse partijen sterk gepolariseerd. Het verleden, ook recente gebeurtenissen, worden zó herinnerd, en in woorden vervat, dat verschillen en verbanden van dat moment erin worden verdisconteerd, en (vooral!) van een historische verklaring worden voorzien. Eigen historische verklaringen ontstaan uit de behoefte aan zelfduiding.

Met andere woorden, het recente verleden werd door vroege christenen zo herinnerd, en terug-verteld, dat de eigen groepsidentiteit (1) er historisch in verworteld werd, (2) een eigen gezicht kreeg, en (3) als groepsidentiteit narratief kon worden doorverteld.

Bijvoorbeeld, Christus’ onderwijs en opstelling lokten bij voorstanders en tegenstanders reacties uit. Zijn uitspraken, en de gebeurtenissen daaromheen, werden dan ook zodanig geselecteerd en ‘herinnerd’, dat er ruimte ontstond voor identificaties en legitimaties die voor de eigen gemeenschap van belang waren. ‘Social memory’ onderzoek richt zich dus niet zozeer op de vraag welke overlevering de oudste of meest authentieke is (dat doet historisch-kritisch onderzoek), maar neemt de veelvormigheid van vroege christelijke tradities gewoon zoals ze is. Het wil de dynamieken áchter de traditievorming begrijpen, bijvoorbeeld hoe historische gebeurtenissen een veelvoud aan *‘identity stories’* konden voortbrengen.¹⁸

17 Chris Keith, ‘Social Memory Theory and Gospels Research: The First Decade (Part One)’, *Early Christianity* 6/3 (2015), 354-376, op 376 (‘social memory theory is not so much a historiographical method as it is a theory of the social construction of the past that enables responsible historiography’).

18 Chris Keith, ‘Social Memory Theory and Gospels Research: The First Decade (Part Two)’, *Early Christianity* 6/3 (2015), 517-542, op 541. Zie ook Chris Keith, *The Gospel as Manuscript: An Early History of the Jesus Tradition as Material Artefact* (New York: Oxford University Press, 2020), Eric Eve, *Behind the Gospels: Understanding the Oral Tradition* (London:

In processen van traditievorming bestaat zo iets als vrije herinnering dus niet. Herinneringen zijn altijd identiteit-gebonden, en worden identiteit-gestuurd, ook al is men zich hier niet altijd van bewust. Deze ontwikkeling was ook al vroeg te zien in het evangelie van Johannes, waar Jezus in de laatste gesprekken met zijn leerlingen op de ‘herinnering’ wees, en onderricht gaf over de wijze waarop de Geest aan dit proces de nodige leiding gaf. Als de Geest kwam, zei Jezus, dan zou Hij hun alles wat Hij gezegd had ‘in herinnering brengen’, en hun alles ‘duidelijk maken’ (Johannes 14:26).¹⁹ Het Johannesevangelie zelf is een illustratie van hoe collectieve herinnering werkt. De evangelist spreekt over Geestgeleide herinnering, die de vroege christelijke gemeenschap aanstuurt om proportioneel te selecteren (wat komt wel en niet in het boek?), en de gebeurtenissen en uitspraken zo terug te vertellen dat de eigen groepsidentiteit, binnen de discussies daaromheen, voldoende in het boek naar voren komt.

Dit voorbeeld bevestigt bovendien dat christenen uit de Johanneïsche gemeente deze vorm van herinneren en terugvertellen als Geestgeleide herinnering beschouwden, en als zodanig ook als openbaring van God. Openbaring en convictie zijn concentrisch met elkaar ver-

SPCK, 2013), Jan Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), en Jan Assmann, *Religion and Cultural Memory: Ten Studies* [trans. Rodney Livingstone] (Stanford, CA: Stanford University Press, 2005), Alan Kirk en Tom Thatcher (eds.), *Memory, Tradition, and Text: Uses of the Past in Early Christianity* (SemeiaSt 52; Atlanta: SBL Press, 2005), en Jan Assmann en John Czaplicka, ‘Collective Memory and Cultural Identity’, *New German Critique* 65 (1995), 125-133.

- 19 Johannes 14:26. ‘Duidelijk maken’ en ‘in herinnering brengen’ hoorden in het Johannesevangelie bij elkaar, en vormden samen het hart van de christelijke openbaringsgedachte. De woorden *panta ha eipon humin egō* benadrukken dat de woorden die de Geest te binnen bracht, van Jezus waren, en dat deze geen nieuwe woorden waren, maar woorden die Hij onder hen al had uitgesproken, zie C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text* (London: SPCK, Second Edition 1978), 467-468. P⁷⁵, ϰ, D, Θ, ψ hebben *egō* niet (D heeft *an eipō*, wat op nieuwe woorden en onderwijs van Jezus door profeten in de gemeente zou wijzen, maar volgens Barrett druist deze lezing in tegen de betekenis binnen het verband van de tekst). Cf. Johannes 16:13, ‘De Geest van de waarheid zal jullie ... de weg wijzen (...) Hij zal zeggen wat Hij hoort [*hosa akousei lalēsei*]’.

Met dit boek over Christus vervolgt Henk Bakker zijn boeien-
de studie *Jezus* uit 2020. Daarin ging de auteur op zoek naar
de 'historische Jezus' en duidde hij hem binnen de Joodse
context van zijn tijd. In *Christus* laat Henk Bakker zien hoe
vroegchristelijke schrijvers hun Jezusbeeld hebben laten
kleuren door eigen ervaringen, in de context van politieke en
sociale veranderingen, vervolgingen, onderlinge strijd, studie
en groei. Het boek doet een appel op de lezer om niet uit het
oog te verliezen dat Jezus een Joodse mens uit Nazaret was.

*

'Henk Bakker levert in dit boek een doorwrochte bijdrage aan
de zoektocht naar de oorsprongen van het geloof in Christus.

Hij concentreert zich hier op de brieven van Paulus en de
geschriften op naam van Johannes en biedt daarbij een schat
aan gegevens uit de joodse wereld van die eeuwen.'

Prof. dr. Riemer Roukema

*Emeritus-hoogleraar Nieuwe Testament en Vroeg Christendom,
Protestantse Theologische Universiteit (Groningen)*

'Dit boek is een spannende en uitdagende ontdekkingsreis
– niet altijd over de gebaande wegen – voor iedereen die niet
tevreden is met oppervlakkige antwoorden en gemakkelijke
oplossingen: kritisch, prikkelend en constructief.'

Prof. dr. Arie Zwiep

Hoogleraar Hermeneutiek, Vrije Universiteit Amsterdam



KokBoekencentrum.nl
UITGEVERS | UTRECHT

NUR 700

ISBN 978 90 435 4165 7



9 789043 541657