Jezus, het verhaal van een levende

Edward Schillebeeckx

bron
Edward Schillebeeckx, *Jezus, het verhaal van een levende*. Uitgeverij H. Nelissen, Baarn 2000 (10de druk)

Zie voor verantwoording: http://www.dbnl.org/tekst/schi053jezu01_01/colofon.htm

© 2008 dbnl / Edward Schillebeeckx

‘Opdat gij niet treurt gelijk anderen, die geen hoop hebben’
(1 Thess. 4,13)

Woord vooraf

Een christologische proeve

Ofschoon ik dit boek als een christelijke Jezus-interpretatie - een christologie - beschouw, hoe onconventioneel ze wellicht is, werd het niet geschreven ter oplossing van zeer subtiele, academisch-theologische problemen. Niet dat deze onbelangrijk zouden zijn, wel echter dat de gelovigen zich andere vragen over Christus stellen dan die welke de academici vaak bezighouden. De breuk tussen academische theologie en de concrete nood der gelovigen heb ik getracht te overbruggen. Of bescheidener: de problematiek die deze breuk *voorafgaat* en waar de vragen van de gelovigen het dringendst zijn, heb ik met dit onderzoek trachten te verhelderen. Dit vroeg niettemin een stuk wetenschappelijk werk en een theologische bezinning, waarbij zowel de eisen van het geloof als die van het kritisch denken zeer ernstig werden genomen.

Het boek werd zo geschreven, dat het toegankelijk geacht mag worden voor elke geïnteresseerde[1]. Wellicht zal enige inspanning nodig zijn, om (in Deel III) de soms gecompliceerde ontwikkeling van de - aanvankelijk joodse - Jezusinterpretatie van christenen (na de dood van Jezus tot en met het nieuwe testament) te volgen. Toch... wie slechts een of ander, hem bijzonder interesserend hoofdstuk in dit boek wil lezen, mist de eigenlijke bedoeling ervan. Het geheel werd immers zo gecomponeerd, dat men a.h.w. de wording van het christelijk - ook eigen - verantwoord geloof erin kan meemaken. Selectie van hoofdstukken of verandering in de volgorde aanbrengen tijdens het lezen, berooft het boek van zijn innerlijke dynamiek.

Intussen is het oordeel aan de lezer, of deze benadering al dan niet overkomt. Juist daarom is alle gemotiveerde kritiek me zeer welkom.

7 oktober 1973
Edward Schillebeeckx o.p.

Bij de derde druk

In Deel IV werd een nieuw hoofdstukje ingelast: ‘De innerlijke heilsbetekenis van Jezus' verrijzenis’ (tussen blz. 528 en 529). Om eventuele verwijzingen naar dit boek niet te compliceren werd de paginering ongewijzigd gehouden; daarom werd de inlas als volgt gepagineerd: 528a-528b, enz. Overigens zijn op enkele plaatsen kleine correcties in de formulering aangebracht.

1 Zoveel als mogelijk was werden theologische jargon-woorden vermeden. Dit bleek soms onmogelijk. In het kritisch apparaat, achterin het boek, wordt daarom een omschrijving gegeven van enkele technische termen.

Ten geleide bij de tiende druk

Wat een echte verrassing te horen dat mijn werk ‘Jezus, het verhaal van een levende’, voor het eerst verschenen in 1974, nog steeds wordt verkocht. Nu de negende druk is uitverkocht en vragen naar dit boek blijven aanhouden, is besloten een heruitgave op de markt te brengen.

In de ontwikkeling van de christelijke theologische visie op de profeet Jezus van Nazaret, beleden als ‘de Gezalfde: “Christus, Zoon Gods, onze Heer”, Vriend en Broeder’, is dat boek nu eenmaal een betekenisvol moment.

Het heeft dan ook geen zin zo'n boek, na meer dan 25 jaar nieuwe studies en reflecties van anderen en van mezelf, als een ‘upgrade’ bij te werken. Dat zou dan uiteraard een volledig nieuw boek worden.

Maar dit verhaal van een Levende als een uitgesproken fase in het christologisch zoeken van vele oecumenisch-christelijke kerken naar de ware toedracht van het leven, sterven en verrijzen van Jezus van Nazaret, zou aldus zijn historische setting verliezen binnen die voortgaande ontwikkeling.

Dit naar verstaan zoekende christelijk geloof is immers een nooit aflatende, steeds te hernemen zoektocht die zowel door homogene continuïteit als via breuken met historisch geconditioneerde geloofsvoorstellingen, binnen onze nieuwe, eigentijdse verstaanshorizon niettemin trouw wil blijven aan de geloofsdynamiek van de Tenach en de christelijk Blijde Boodschap, het Evangelie.

Edward Schillebeeckx
Berg en Dal
mei 2000

Waarom dit boek werd geschreven

I. *Het verhaal van een kreupele*

Wie onder ons kent hem niet? Elke dag, op dezelfde plaats, nauwelijks opgemerkt door haastige voorbijgangers die soms bevreemd of verveeld dan wel met een hartelijk knikje een munt laten vallen en doorlopen, zit ergens in een hoekje een eenzame man: de kreupele dorpsfiguur. Zo is het vanouds. ‘Daar was een man die vanaf zijn geboorte lam was en iedere dag naar de tempelpoort - ‘de Schone’ genoemd - gedragen werd om daar neergezeten aalmoezen te vragen aan de mensen die de tempel binnengingen’ (Hand. 3,2). Een zekere dag zag Petrus, een volgeling van de Nazarener, hem zitten. Daaruit ontspon zich een gesprek. Nadien zag het volk de kreupele dorpsfiguur gezond en wel lopen: ‘Zij herkenden hem als de man die altijd bij de Schone Poort van de tempel zat te bedelen, en waren verbaasd over hetgeen met hem gebeurd was’ (Hand. 3, 10). Petrus - zo verhaalt Lucas - zei toen, na eerst het volk te hebben toegesproken, tot de zich achteraf met de zaak bemoeiende joodse overheden: ‘Het zij u allen en het gehele volk van Israël bekend, dat door de naam van Jezus Christus, de Nazareeër die gij gekruisigd hebt, maar die God uit de doden heeft doen opstaan, deze man hier gezond voor u staat... *In niemand anders ligt de redding*, en geen andere Naam is ons, ondermaanse mensen, gegeven, in wie wij - naar Gods heilsbestel - gered worden’ (Hand. 4,10.12)[1]

In die - binnen het oerchristendom - niet eens zeer oude tekst van de Handelingen beluisteren wij niettemin een echo van het vroege christendom. Na kritische ontleding van Lucas' Handelingen is het verantwoord in deze schriftuurtekst althans een weerklank te mogen opvangen van de oerchristelijke verkondiging, zoals Petrus - na de terechtstelling van Jezus van Nazaret, en niet dan na vele twijfels - deze belijdenis als verkondiging meende te moeten en te mogen richten tot zijn joodse geloofsgenoten: heil-van-Godswege wordt ons, joden, én - maar dit werd pas later duidelijk - mede daarom aan álle mensen, enkel en alleen gegeven in Jezus: ‘de Nazarener’, d.i., volgens het nieuwtestamentisch taalgebruik, de Gekruisigde maar Verrezene. Deze petrinische geloofsbelijdenis, door ‘de Twaalf’ vanuit eigen geloofservaringen - zij het evenmin zonder aanvankelijke twijfels (de Schrift legt daarop de nadruk) - tenslotte solidair beaamd, heeft in feite *geschiedenis gemaakt*. De huidige christelijke kerken, en zij die zelfs buiten deze kerken (zij het niet zonder haar eeuwenlange bemiddeling) nu nog heil ervaren in deze Jezus, tot en met het huidige Jesuspeople toe, zijn van Jezus van Nazaret en van wat deze man heeft losgeslagen, na zovele eeuwen de onder ons levende getuigen. Zonder deze historische, kerkelijke bemiddeling zouden wij nu (afgezien van en-

kele historische specialisten) niets weten van een zekere Jezus van Nazaret. Van Spartacus, de terecht oproerige slaaf, noch van Johannes de Doper, de grimmige religieuze cultuurcriticus van die tijd, zijn vandaag de dag nog levende getuigen aanwezig, - tenzij enkele, bevoorrechte specialisten in de geschiedkunde. Dit opvallend verschil is, zij het niet eenzijdig beslissend, historisch van uitzonderlijke betekenis. Het wekt de aandacht, en het geeft te denken: wat is hier gaande? Waarom dit verschil in beinvloeding tussen bepaalde historische figuren?

Wat me bijzonder treft in de vage echo van de oerchristelijke geloofscatechese, is niet dat er een mens - Jezus van Nazaret - (naar de overtuiging van diens volgelingen) ten onrechte werd terechtgesteld. In die barre dagen - tijden die héél de mensengeschiedenis schijnen te kenmerken - is één problematische terechtstelling onder zovele niet eens verwonderlijk. Zo'n gebeurtenis - een 'fait divers' in het toenmalig journaal, dat ondanks Hand. 26,26[2] wel degelijk in een onbelangrijke uithoek van de toenmalige 'oekumene' of 'grote mensenwereld' plaatsvond - lijkt in die tijd niet bijzonder de aandacht te trekken. Gevallen als deze waren er toen legio. Wat echter Petrus - Simon en de zijnen - wel te denken gaf, was het feit dat uitgerekend déze mens, Jezus van Nazaret, door al wat officieel overheid heette, en dit ook was, terecht werd gesteld. De indruk van Jezus en het beeld dat zij, Simon en de zijnen, zich van hem hadden gevormd, kloppen in genendele met het uiteindelijk lot dat deze Jezus van overheidswege werd beschoren: door eigen geloofsgenoten overgeleverd aan de romeinse bezetters, die hem als misdadiger lieten kruisigen. *Dit* klopte niet met de evidente indruk die Jezus op velen van hen, joden, had gemaakt. Eigenlijk is dit het hele, door de christelijke traditie sindsdien genoemde 'christologische probleem'.

II. *Situatieschets*

1.

Hoezeer ook medebepaald door historisch zeer concrete situaties levert het feitelijk 'geschiedenis maken' van een mens ons een hermeneutische sleutel tot het verstaan van zijn identiteit. Door de beweging die Jezus in het leven riep worden wij, anno 1973, nog geconfronteerd met Jezus van Nazaret. De beweging, die hij op gang bracht, is de blijvende bemiddeling voor elke benadering van het historisch Jezusgebeuren. Voor mij, zowel gelovend als denkend mens, is dit *feit* een gegeven dat tot denken dwingt; het is dit ook voor alwie onbevangen nadenkt over wat in eigen geschiedenis werkelijk is voorgevallen.

Deze uit Jezus geboren geschiedenis gaat ons denken des te meer boeien, wanneer blijkt dat binnen een jaar of drie na de dood van de terechtgestelde Jezus de fundamentele, sindsdien genoemd: *christologische* belijdenissen, reeds vast kwamen te liggen, vooral wanneer historisch blijkt dat een zekere farizeeër, Saulus genaamd, tijdens zijn reis ter vervolging van Jezus-belijders zich bekeerde tot christen, amper drie jaar na Jezus' dood, - nabij Damascus, wat vooronderstelt dat in Syrië toen

reeds een gemeenschap van christenen bestond[3]. De geschiedkunde toont aan dat in een tijdsbestek van nog geen vijf jaar de aanzetten van een nieuwe wereldgodsdienst klaar lagen; een wel zeer uitzonderlijk verschijnsel.

Dit gebeuren confronteert ons niettemin met een uiterst ingewikkeld proces van een geschiedenis van mensen die heil vonden, en wel uitgesproken 'van Godswege', in Jezus van Nazaret, die zij vanuit hun heilsverwachtingen - geconfronteerd met diens concreet historische verschijning - 'de Christus, zoon Gods, onze Heer' zijn gaan noemen.

Voorstellingen en verwachtingen van heil en menselijk geluk worden steeds ontworpen vanuit concreet ervaren en bereflecteerde werkelijkheid van onheil, lijden, misère en vervreemding, - vanuit opeengestapelde negatieve ervaringen in een eeuwenlange lijdensgeschiedenis met daarin flitsen van beloftevolle geluksbelevingen, deelervaringen van heil in een geschiedenis, door vele generaties heen, van niet vervulde verwachtingen, schuld en kwaad, - het Jobsprobleem van onze mensengeschiedenis. Daaruit ontstaat dan op den duur een antropologisch project, een visie op hetgeen men voor het ware en gelukkige, goede menszijn houdt. Het steeds onder kritiek gebrachte maar alle kritiek telkens overlevende, menselijke hunkeren naar geluk en heil krijgt daarom onvermijdelijk - in uiteenlopende gestalten - de geladen nuance van 'verlossing-*van*' of 'bevrijding-*uit*', én - tegelijkertijd - van binnentreden in een 'heel nieuwe wereld'. Negatieve contrastervaringen van het mensdom tekenen aldus de positieve heilsvoorstellingen en -verwachtingen van een volk. In zijn heilsvoorstellingen kan men a.h.w. de lijdensgeschiedenis van een volk na-lezen, ook wanneer we uit andere bronnen het preciese spoor van dat lijden niet meer kunnen volgen.

Opvallend in dit menselijk proces van onheils- en gedeeltelijke heilservaringen is, dat de eigen heilsvoorstellingen van een volk naast de diepte en de grenzeloze omvang, ook de oorzaken, de herkomst en de gevolgen, van geleden en duurzaam onheil, lijden, kwaad en dood, peilend trachten te interpreteren. Juist in de ter sprake gebrachte heilsverwachting worden kwaad en lijden tegelijk ontmaskerd; beide worden erin doorzien. In de oudheid, maar ook in de *spontane* ervaring van alle volken, wordt de onheilservaring, terwille van de menselijke, in de theorie onpeilbare en in de praxis niet weg te werken diepte van eigen lijdensgeschiedenis, ook steeds een *religieuze* dimensie toegemeten. Onheil blijkt, naar spontaan inzicht, menselijk niet meer te plaatsen, theoretisch noch praktisch. De heilsverwachtingen kregen dientengevolge een *religieuze* naam. De mensheid ging, boven zichzelf uit, heil 'van Godswege' verwachten. Zij verhoopt mildheid en barmhartigheid in de diepste kern der werkelijkheid, ondanks alle ervaringen van het tegendeel.

Met name historisch gezien was Jezus' tijd bij joden en heidenen een periode die bol stond van heilsverwachtingen, vorm krijgend in een waaier van heilsvoorstellingen vergaard uit eeuwenlange geschiedenis van vluchtig ervaren heil en vooral van vele onvervulde verwachtingen. Vooral de tijd der joodse apocalyptiek, sinds de Makkabeeënstrijd (167 voor Chr.),

de Joodse Oorlog (66-70 na Chr.) tot Bar Kochba (135 na Chr.), was ‘een geschiedenis van bloed en tranen’[4], waaruit het verlangen groeide: ‘Nu is het genoeg; de wereld moet definitief en radicaal veranderd worden’! In voor ons nu moeilijk in te leven beelden werden deze heilsverwachtingen groots uitgemeten in apocalyptische visies. Via allerlei traditie-omwegen, en door het ‘internationale’ contact met vele stromingen uit die dagen, vloeiden uiteenlopende heilsverwachtingen samen. Er ontstond een contaminatie van allerlei naar herkomst onafhankelijke heilsverwachtingen, een historisch zo ingewikkeld proces dat het nu voor ons uiterst moeilijk wordt de overleveringsgehelen haarfijn uit elkaar te rafelen.

Binnen deze algemene verwachtingshorizon, waarbinnen het smeltingsproces van diverse heilsvoorstellingen in Jezus' tijd nog volop aan de gang was, bracht de levende confrontatie met Jezus van Nazaret sommigen tot de overtuiging: ‘in niemand anders is redding gegeven’. Hun *ervaring* van heil-in-Jezus van Godswege werd door die eerste christenen ter sprake gebracht in voor-gegeven, door henzelf levendig gedeelde heilsvoorstellingen, van velerlei herkomst. Deze verwachtingen zagen zij nú *vervuld*: in Jezus van Nazaret. Want zij ervoeren zichzelf als nieuwe mensen. In het nieuwe testament hebben zij - althans na enkele generaties van christelijk leven en reflectie daarop - getuigenis afgelegd van hun erkenning van heil-in-Jezus, daarin tevens prijsgevend welke hun heilsvoorstellingen en -verwachtingen waren. Eigen heilsverwachting én blijde erkenning van de vervulling ervan in Jezus zijn in de evangeliën dan ook niet los verkrijgbaar: haast onontwarbaar zijn daarin beide lijnen in elkaar verweven. De vraag naar het ware wezen van de mens en het vinden van een antwoord daarop in de historische mens Jezus zijn correlatief, althans zó, dat niet de voor-gegeven heilsverwachtingen *bepalen* wiè Jezus is, maar andersom: vanuit de eigen, zeer bepaalde geschiedenis van Jezus worden de gegeven heilsverwachtingen weliswaar mede opgenomen maar tegelijkertijd omgevormd, her-ijkt of gecorrigeerd. Dit wijst op continuïteit en tevens discontinuïteit tussen de menselijke vraag naar heil en het historisch concrete heilsantwoord dat Jezus is.

Voor ons zijn daarom bij eerste lezing van het nieuwe testament grote moeilijkheden gegeven. Wij leven niet in een cultuur-religieuze traditie die een messias verwacht of een mysterieuze hemelse mensenzoon; evenmin in de verwachting van een nakend wereldeinde. Wij worden in de evangeliën niet alleen geconfronteerd met Jezus van Nazaret maar ook met een brok antieke, religieuze cultuur. Jezus is er inderdaad bedolven onder toenmalige religieuze voorstellingen, die hem trouwens zelf niet volledig vreemd waren, - integendeel. Het oorspronkelijk heil-ervaren in Jezus wordt in de evangeliën bovendien mede opgevuld met leerstellige en praktische problemen der latere christelijke gemeenten, die van aanvankelijk binnen-joodse broederschap (naast de vele andere) nadien geleidelijk loskomen uit het jodendom en zich polemisch afzetten tegen de door de farizeeën geleide synagogen, terwijl anderzijds het jodendom op zijn beurt zich officieel distantieert van het christelijk verschijnsel in zijn midden en dit in de ban slaat, ‘buiten de synagoge’ plaatst, als een niet

meer authentiek-joods gebeuren[5]. In de evangeliën is Jezus van Nazaret a.h.w. verdwenen in de achtergrond van de polemiek tussen 'Israël' en 'Kerk', een probleem dat Jezus in deze vorm geenszins heeft gekend, wellicht niet heeft gewild. Het 'verschijnsel Jezus' brák wel de door de joden en de later christenen genoemde joden gezamenlijk gedeelde heilsverwachtingen, die door Jezus' vrije optreden een gebroken, on-traditionele betekenis kregen. Bovendien interpreteerden de aramees sprekende joodse christenen Jezus anders dan de hellenistische diaspora-joden, met hun griekse universele humaniteit en zin voor 'philanthrôpia' of algemene menslievendheid in openheid naar de heidenen; de niet-joodse grieken, syriërs, romeinen enz., die Israëls heilsverwachtingen geenszins hadden gedeeld, gingen het door hen in Jezus gevonden heil uiteraard in heel andere heilscategorieën verwoorden. Maar ondanks fundamentele verschillen in de aramees sprekende oergemeenten van joodse christenen tegenover grieks sprekende oergemeenten van christen geworden joden en, tenslotte, van christen geworden heidenen, hadden zij allen minstens dit gemeen dat zij (hoe gedifferentieerd ook) de *antieke cultuur* deelden, zelfs de hellenistische: vooral in Galilea (zelfs in Judea: in belangrijke milieus van Jerusalem met zijn vele griekse synagogen) dat als praktisch tweetalig land, omringd door de griekse steden der Dekapolis, door het zuidelijke Judea toen nagenoeg als een heidens land werd beschouwd, waaruit niets goeds kon komen.

Ons is deze antieke cultuur, in haar joodse óf hellenistische verwachtingsmodellen, inderdaad vreemd. *Onze* heilsverwachtingen zijn anders gekleurd en gericht; ook onze heilsvoorstellingen zijn anders. Wellicht - zo kan men apriori terecht stellen - moeten zij onder de kritiek komen van de oude heilsverwachtingen; maar wellicht moeten, andersom, deze laatste onder moderne kritiek worden geplaatst. Heilsvoorstellingen en verwachtingen van het ware menszijn zijn immers cultureel bepaald. Voor een christen is Jezus, ervaren als beslissend heil, uiteraard het bindend criterium, niet de cultureel-religieuze heilsvoorstellingen van aramees of grieks sprekende joden en van grieken die christenen werden. Niettemin wordt het heil dat die eerste christenen vonden in Jezus, beschreven in termen van toenmalige heilsverwachtingen, hoezeer deze ook onder het historisch gewicht van Jezus werden omgevormd, her-ijkt en gecorrigeerd. Het feit van de *vreemdheid* van de nieuwtestamentische heilsvoorstellingen voor ons is dan ook niet te loochenen. Wij verwachten geen hemelse mensenzoon die weldra zal komen om te oordelen en een messiaans gemenebest zal stichten, waarbij we, als toen, de angstige vraag zouden stellen of christenen, die al gestorven zijn, daaraan nog wel zullen deelhebben (1 Thess. 4,13-17). Wellicht oordelen wij daarin wat vlug. Anderzijds kan men inderdaad een redelijke tijd wachten op een uitblijvende trein. Maar wie, in een moderne tijd, niet enkel urenlang maar dagen en weken - voor ons eeuwen - bij een treinspoor heeft gewacht op een duidelijk geprogrammeerde trein, kan bij uitblijven daarvan deze 'treinverwachting' *psychologisch* niet meer volhouden of waar-maken. Zo iemand komt al gauw tot de conclusie, dat op dit spoor geen treinen meer

lopen. Het Christusbeeld, zoals het vanuit het nieuwe testament bij ons overkomt, is in eerste instantie dan ook werkelijk bevreemdend, - niet slechts in de zin van de bevreemdende ergernis die eigen blijft aan Gods eigen-goddelijke bemoeienissen met de mens, die menselijke wijsheid overstijgen; maar bevreemdend louter al in menselijk cultureel-religieuze zin. De objectie dat Jezus Christus onze menselijke, al te menselijke opvattingen juist onder kritiek stelt, is op zich waar, maar zij is hier niet op haar plaats. De antieke heilsvoorstellingen, waarmee de Jezusfiguur in het nieuwe testament enerzijds historisch onherkenbaar is gemaakt, en, naar gelovig inzicht, anderzijds - paradoxalerwijs - niettemin op zijn waarachtige identiteit, nl. als heilbrenger, is geschat, stellen als zodanig óns niet onder kritiek, tenzij en in zover zij, op hun manier, het criterium van *Jezus* als beslissend heil poneren. Wie dit onderscheid niet ziet, stelt niet Jezus Christus maar een bepaald stuk religieuze cultuur tot norm van christelijk geloof, dat dan geen geloof meer is in Jezus van Nazaret, terwijl toch de grondbelijdenis van het christelijk credo luidt dat we *van Jezus*, d.i. 'Jezus van Nazaret' belijden dat hij is 'de Christus, de eniggeboren Zoon, onze Heer'. Het al-normerende daarin is: 'credo in *Jesum*': *ik geloof* in de verschijning van deze zeer concrete mens, 'Jezus', die in onze geschiedenis verscheen onder de historische naam 'Jezus van Nazaret'. In hém vinden wij beslissend heil; dit is het grondcredo van het oerchristendom.

Ons verwachtingspatroon inzake heil-van-mensen is volkomen anders dan de oude verwachtingen van een messias-Davidszoon of een messiasmensenzoon; eveneens is de combinatie van beide, historisch aanvankelijk onafhankelijke verwachtingstradities, óns vreemd.

Dat is al een eerste reden waarom ik begonnen ben aan het schrijven van dit boek: wat betekent heil-in-Jezus van Godswege voor ons nú? Heil is immers een concept dat, linguïstisch en dus vanuit menselijke werkelijkheidservaringen met sociale implicaties, slechts 'tot begrip' en leven komt vanuit negatieve contrastervaringen, gepaard aan minstens sporadische zin-ervaringen, waaruit in hoop een *anticipatie* op totaal-zin of heil - héél-zijn - ontstaat. Wie zou een puur-positieve ervaring ooit *heils*ervaring noemen tenzij tegen de reeds beleefde contrasterende achtergrond van zeer negatieve ervaringen? Ook uit onze eigen westerse onheilsgeschiedenis is onder ons een utopie groeiende, zoals steeds gebeurde. Deze concrete ervaring heeft zijn weerslag gevonden in allerlei emancipatieve bevrijdingsbewegingen, - bewegingen die de mensheid willen verlossen uit haar maatschappelijke vervreemdingen, terwijl verschillende wetenschappelijke technieken (psychotherapeutische bevrijding; Gestalt Therapy; andragogie, maatschappelijk werk, counseling, enz.) de mensen willen bevrijden van persoonlijk identiteitsverlies. Dat er buiten Jezus Christus tal van factoren in ons leven zijn, die historisch werkelijk heil brengen en de mens metterdaad helen of heel-maken, is een besef dat zich in onze tijd meer dan ooit als een evidentie heeft opgedrongen. Dit brengt de tot voor kort in bepaalde christelijke milieus candied gebruikte uitdrukking:

‘álle waar heil komt alléén van Jezus Christus’, in een moeilijke, weinig doorzichtige, minstens verwondering wekkende of ongeloofwaardige context.

Intussen heeft de huidige cultuurkritiek aangetoond, dat deze moderne heilsverwachting, die vooral sinds de negentiende eeuw alle hoop op heil alleen in wetenschap en techniek heeft gesteld, zelf tenslotte ontsporend en mens-vervreemdend uitpakt: op grond van haar versmald mens-begrip. Door deze versmalling, waarin wetenschap en techniek weliswaar niet als de uitsluitende maar toch representatieve cultuurwaarden zijn gaan gelden in onze westerse cultuur, is metterdaad nieuw onheil gesticht, vooral in een samenleving, die daarbij de prioriteit feitelijk toekent aan uitsluitend economische waarden. Daardoor wordt het moderne heilsbegrip zelf onder kritiek gebracht. De vervreemding tegenover het nieuwe testament blijkt daarom niet alleen haar grond te vinden in een debet van dit nieuwe testament zelf, maar ook en even wezenlijk in een manco van ons hedendaagse werkelijkheids- en zelfverstaan, dat ook zelf kritiek behoeft. Het menselijk leven kent óók buiten-wetenschappelijke en buiten-technische bronnen van heil en heling; dit is het huidige, nieuwe wetenschappelijke inzicht. Daarmee worden in beginsel, paradoxalerwijs, allerlei gratuiteitsbelevingen als factoren van heil in ere hersteld, - ook religieuze belevingen.

Wel mogen we niet vergeten dat dit anti-technisch inzicht - in de zin van relativering van de technocratie - mede resultaat is van wetenschappelijke analyse! Het is een wetenschappelijk inzicht; en dit *inzicht* als zodanig herstelt daarom nog niet het vermogen van een andere, nietwetenschappelijke werkelijkheidsbenadering. Bovendien, juist in de milieus, waarin dit wetenschappelijk inzicht in de buiten-wetenschappelijke factoren van heil is gegroeid, wordt meestal ook uitdrukkelijk gesteld dat heil ‘zelf-actualisering’ is, in de zin dat zelfs het religieuze - in zijn gratuiteitsbeleving en gerichtheid op anderen - weliswaar een wezenlijk element is van menselijk heil, maar dan van een heil waarvan de kracht en bron alleen in de mens zelf liggen zonder enige verwijzing naar absolute transcendentie. Voor theologie is in deze opvatting geen plaats; deze zou, in dit perspectief, dan ook dienen te verdwijnen en haar inspanningen beter uitsluitend aan menswetenschappen kunnen spenderen.

Daaruit blijkt, dat (afgezien van de laatste, ideologische bewering) het religieuze heilsbegrip tegenover het nieuwe testament in onze tijd feitelijk is versmald: het heeft vele terreinen moeten afstaan aan andere, metterdaad zichtbaar effectieve, heilbrengende instanties. Deze situatie brengt de vraag naar wat de mens werkelijk tot heil strekt, in het brandpunt van de huidige problematiek. Wij zien immers, dat de mogelijkheid om via wetenschap en technieken allerlei menselijke vervreemdingen weg te nemen, wel degelijk reëel aanwezig is, tegelijkertijd echter dat deze doelmatige mogelijkheid slechts vervreemdingen betreft die in wezen het gevolg zijn van lichamelijke, psycho-somatische, psychische en maatschappelijke conditioneringen, - van afwezigheid van bevrijdende, of aanwezigheid van belastende conditioneringen van de menselijke vrijheid, welke metterdaad

door deskundige en actieve inzet goeddeels verholpen kunnen worden. De vraag is dan, of er in de mens geen diepere vervreemding huist, die met zijn eindigheid is verbonden en met zijn vervlochtenheid met de natuur (die ondanks alle vermenselijking ervan door de mens, hem ten diepste vreemd blijft en bedreigt); - of er bovendien geen vervreemding is door schuld en zonde. Menselijke zelfverlossing blijft immer beperkt. En dan rijst het nieuwe probleem, of Jezus van Nazaret niet juist deze diepere problematiek op een specifieke wijze ter sprake brengt, en het dan heeft over een bevrijding die de mens werkelijk tot volkomen 'vrijheid' bevrijdt, tot een autonomie die slechts mogelijk is in blijde gebondenheid aan een transcendente, en juist daarom vrij-stellende, levende God (Gal. 5, 1).

Dat álle heil alleen van Jezus Christus verwacht moet worden, zoals een representatieve christelijke traditie vaak heeft beweerd, spreken in elk geval veel hedendaagse ervaringsfeiten tegen. Ook dit heeft vele christenen in verwarring gebracht; zij moeten op vele punten hun vroegere, historische geloofsoordeel herzien. Ook dit ervaringsgegeven stimuleerde me tot het schrijven van dit boek, vooral tot de wijze waarop het werd geschreven.

2.

Er is meer. In een tijd waarin de westerse samenleving niet meer als dé wereld wordt ervaren maar als een klein, vaak erg pretentieus onderdeel van een grotere mensenwereld, die bovendien smartelijk lijdt onder westerse pretenties en praktijken, stuit ook de aanspraak van het christendom: 'in niemand anders ligt redding', op duidelijk hoorbaar verzet: 'christelijk imperialisme' is een voortdurend verwijt. Ook en met name van de westerse mens die eigen identiteit vaak alleen meent te kunnen hervinden in een zich afzetten tegen eigen westers verleden. Bij sommigen roept de christelijke aanspraak de verdenking op van discriminatie tegenover andere, niet-christelijke godsdiensten en culturen, of zelfs van westers, geestelijk-kolonialistische betweterij en hebberige bevoorrechting, subjectief goedgemaakt door een expansief mondiaal zendingsbewustzijn! Ook deze bewustwording heeft geknaagd aan de vroegere vanzelfsprekende belijdenis van Christus als 'de Verlosser van de wereld'. Een hedendaagse christelijke bezinning kan dan ook niet voorbijgaan aan een kritische bezinning op het probleem van de universaliteit van Jezus, wil zij niet bij voorbaat stuiten op de verdenking van ideologie. Anderzijds mag zij ook hier de waarheidsvraag niet ontlopen, of vluchten in aanpassingen aan de moderne eis van pluralisme, *in zover* dit zou móeten insluiten dat men niet meer *zichzelf* durft te zijn en niet meer *anders* durft te zijn dan de feitelijk anderen.

Als dit nu eens de consequentie van het evangelie zou zijn...?

3.

Vooral onze tijd laat t.o.v. 'Jezus van Nazaret' nog iets anders zien, zij het dat dit historisch niet een volkomen nieuwheid is: niet slechts kerkelijke mensen interesseren zich in Jezus van Nazaret.

De evangeliën verhalen wat Jezus is gaan betekenen voor een groep

mensen die zich nadien de ‘ekklesia’ van Christus ging noemen[6]. De oude geschriften van deze gemeenschap, verzameld in het nieuwe testament, dat gelezen, bemediteerd en bestudeerd is als haar eigen boek, blijven ook nu voor wie zich in die Christusbeweging opgenomen weten, een bron van kritische bezinning op hun christen-zijn en levenspraxis.

Tegelijkertijd echter heeft Jezus zo in literatuur gestalte gekregen, nl. in dat nieuwe testament, en is hij daarin a.h.w. geobjectiveerd. Dit heeft hem op een aparte wijze in de openbaarheid geplaatst. Dankzij de overgeleverde geschriften behoort Jezus tot de wereldliteratuur en is hij voor allen toegankelijk geworden. Hij is ‘gemeengoed’ geworden; het nieuwe testament is niet alleen het exclusieve boek van de christenheid. Dit stuk literatuur is publiek bezit en kan historisch bestudeerd worden. De door buitenstaanders te controleren kennis die hiervan het resultaat is, levert een beeld van Jezus op dat ook een toets kan zijn voor de beelden die gelovigen zich in de loop der tijden van Jezus gevormd hebben. Want een christen kan zo'n algemeen toegankelijk uitgangspunt voor kennis over Jezus niet superieur naast zich neer leggen. Zijn gelovige opvattingen over Christus kunnen ervan leren; ze moeten eraan getoetst en zo nodig herijkt worden. De algemene toegankelijkheid van Jezus van Nazaret bewijst aldus een dienst aan het geloof van de christen, niet apologetisch, maar als kritische confrontatie.

Deze buitenkerkelijke Jezusinterpretatie is van velerlei aard. De marxistische filosoof Roger Garaudy heeft eens gezegd: ‘Rendez-le nous’, geef ook óns (niet-kerkelijken, zelfs niet-Godgelovigen) Jezus van Nazaret terug; jullie, kerkelijken, kunnen hém niet voor jezelf behouden. Gandhi zei: ‘Zonder christen te hoeven zijn, kan ik ervan getuigen wat deze Jezus in mijn leven betekent’. Ook vele humanisten vinden (naast andere inspiratiebronnen) richting en inspiratie in Jezus van Nazaret. In onze tijd zijn het vooral jongeren, o.m. in de Jesusmovement, die buiten alle kerken heil, inspiratie en oriëntatie vinden in Jezus. Jezus is kennelijk niet het monopolie der christelijke kerken. Men kan zeggen: Jezus wordt in brede kringen ‘gedeconfessionaliseerd’. In India vraagt men: wat betekent Jezus voor mij, als hindoe? Elders: wat betekent hij voor mij, als mohammedaan? Ook achter het ijzeren gordijn worden jongeren aangetrokken door ‘Jezus van Nazaret’.

Wie dit verschijnsel onmiddellijk gaat beoordelen vanuit zijn kerkelijke Jezusinterpretatie, loopt de kans blind te blijven voor juist die elementen in Jezus, die velen zinvol inspireren, terwijl kerkelijke mensen ze eeuwenlang hebben verzwegen of, gewoonweg, niet hebben gezien. De buitenkerkelijke Jezusinterpretaties maken er ons op attent, dat Jezus inderdaad iets *belangrijk-menselijks* te zeggen heeft, daar hij ook niet-christenen aanspreekt. Dit stelt de vraag naar de nauwe band tussen het evangelie, het religieuze en het humane. Bovendien krijgt de kerkelijke interpretatie van Jezus - in hém is Gods universele erbarmen ons persoonlijk verschenen - wellicht een hoogst moderne situering. Immers, zoveel mensen ‘weten het niet meer’, noch met Gód noch met de christelijke kerken. Daaraan staan de kerkelijken zelf mede-schuldig. Toch vinden dezelfde

mensen heil en inspiratie in de mens Jezus! Via een omweg - is het dat wel? -, nl. Jezus, laten zij, zich bindend aan hém, de Godsvraag en het ecclesiologisch probleem a.h.w. 'open', - voorlopig, óf definitief?[7]. De 'afwezigheid van God' wordt kennelijk door een goddelijke pedagogie van barmhartigheid (zó interpreteert de niet-starre christengelovige de situatie) 'goedgemaakt' door de inspiratie die Jezus vele niet-kerkelijken geeft. Het beeld, dat mensen niet kunnen nalaten zich van Gód te maken, ook als zij geen Godsrealiteit erkennen, wordt door velen blijkbaar vervangen door het 'symbool' en de 'mythe' Jezus van Nazaret. Want, het symbolisch en mythisch karakter van 'Jezus' in alle, vooral niet-kerkelijke, gelovige en ongelovige, Jezusinterpretaties lijkt me fundamenteel en frappant. Jezus wordt daarin een 'on-tijdelijk' model van ware menselijkheid. Deze niet-kerkelijke visie op Jezus is onmiskenbaar historisch daadwerkelijk werkzaam. Daarin ligt een kans; maar ook een mogelijke vlucht: 'Jezus' wordt het antwoord, d.i. de invulling, voor ál onze *onopgeloste* problemen! Vaak geeft het Jesuspeople deze indruk; maar deze indruk geeft me soms even sterk het orthodoxe kerkvolk. Augustinus zei het reeds: 'Christus solutio omnium difficultatum', Jezus is de oplossing van alle moeilijkheden. Gelukkige, én tevens gevaarlijke slogan! Intussen is voor vele niet-kerkelijken 'Jezus van Nazaret' niettemin symbool van *enige* transcendentie.

In elk geval is door de buitenkerkelijke Jezusbeleving duidelijk geworden, dat de mensheid de vraag naar authentieke transcendentie open wil houden en, minstens, niet met een categorisch néé afscheid wil nemen van 'het sacrale'. Dat dit een vlucht kán zijn voor de ernstige problemen die zowel de realiteit van *God* als de historisch-sociale realiteit *kerk* ons allen stellen, valt niet te miskennen. Of het (volgens een modern, neo-dogmatisch jargon) per se een vlucht is[8], staat nog te bezien. De mensheid kan 'God' niet loslaten, om de eenvoudige (gelovige) reden dat God de mens niet wil loslaten en hem blijft 'bezoeken', - langs wegen die wij niet vooruit kunnen uitstippelen. Dat uitgerekend in een zgn. gesecularisseerde tijd, waarin God verdwijnt, de wereld dol wordt van Jezus van Nazaret, hetzij in een politiek perspectief, hetzij in de dimensie van de 'homo ludens', het spel van doelloze gratuiteit - het narrenfeest der 'festivals' -, *kán* (hier is geen sprake van *fatum*, noodlot of wetmatigheid, maar van een levenskans van vrijheid, - in welke richting dan ook) een aanvaarde óf geweigerde kans zijn van Gods milde barmhartigheid, die het in Jezus met ons goed meent, ook als wij gaan dolen. Hier gelden geen automatische wetten. Heilskansen in deze contemporaine situatie kan een Godgelovige niet loochenen, - ik zou zeggen: niet *ondanks* maar juist mede *dankzij* alle godsdienstkritiek en ziek-zijn aan de kerken en haar God.

Juist deze buitenkerkelijke 'Jezusinterpretatie' is voor de christelijke theoloog een uitdaging. Wat hebben de 'kerken van Christus' te zéggen aan deze buitenkerkelijken? Wat hebben zij te zeggen, *nadat* ze inderdaad eerst hebben geluisterd naar wat de niet-kerkelijken hún over Jezus van Nazaret hebben te vertellen? Ook dit was voor mij een reden om dit boek te schrijven.

4.

Ook binnenkerkelijk is de traditionele (binnen allerlei *schoolse* verschillen niettemin uniforme) christologie in onze tijd uiteengevallen. Er is een ook binnenkerkelijke, christologische problematiek, al staat zij niet los van al het reeds gezegde. *Theologisch* gezien komt dit probleem hierop neer: kan men aan de aardse levensdagen van Jezus, aan zijn boodschap en optreden, zijn 'woorden en daden', al dan niet een *dogmatische* betekenis toekennen? Populair uitgedrukt betekent dit: ligt het christelijk heil besloten in de Jezus die op aarde leefde, óf: alléén in de verrezen Gekruisigde? Vaak wordt dit probleem duidelijk in dilemma-vorm gesteld[9]. Parallel met dit aldus gestelde dilemma kan men een aantal andere tegenstellingen onder kerkelijke christenen constateren: - (a) enerzijds een theologie van Jezus van Nazaret, ervaren als heilswerkelijkheid en geinterpreteerd als oriëntatie en inspiratie voor christelijk leven in onze tijd; anderzijds een christologie die uitgaat van het paas-kerygma en die Christus viert en thematiseert zoals hij in de kerkelijke cultus present is; - (b) enerzijds een naar de wereld gericht christendom, 'laagkerkelijk' van interesse, dat zich rechtstreeks oriënteert aan de boodschap en levenspraxis van Jezus van Nazaret, en niet zelden 'rand-kerkelijkheid' of zelfs 'buiten-kerkelijkheid' als kenmerk heeft; anderzijds een binnenkerkelijk christendom met 'hoogkerkelijke' interesse, dat leeft uit het kerygma van de verrezen Gekruisigde, 'Hoofd van de kerk' en daarin nu werkzaam tegenwoordig, en dat een zekere huiver heeft voor sociaal-politiek engagement 'namens' Christus; - (c) enerzijds alle nadruk op de méns Jezus, als inspiratie en oriëntatie voor kritisch maar geëngageerd werken aan een betere wereld hier op aarde, zonder dat men een perspectief op een eeuwig leven of een eschatologische Christusontmoeting uitdrukkelijk onder woorden brengt, soms het zelfs expliciet afwijst; anderzijds alle nadruk op de Gód 'Jezus Christus', de bij de Vader verhoogde Heer, die reeds nu werkzaam onder ons leeft, die in de liturgische cultus bezongen wordt en ons de Pneuma schenkt als onderpand van een komend eeuwig leven dat haast loodrecht staat op ons historische leven in de wereld, waarvan de gestalte toch voorbijgaat.

Twee typen van christendom, gebaseerd op twee typen van christologie. Bij het ene type een onuitgesproken allergie voor het woord 'Christus' (in menige eucharistische canon van de laatste tijd is de term aan het verdwijnen), bij het andere type een duidelijke, soms vinnige en on-christelijke afkeer voor het woord 'Jezus' (van Nazaret), alsof men niet in een concrete persoon maar in een gnostisch cultusmysterie gelooft. Het heeft geen zin het bestaan van deze twee typen te camoufleren; ze leven onder ons en worden feitelijk gepraktiseerd; ze beantwoorden overigens niet geheel aan de tegenstelling tussen 'behoudend' en 'vooruitstrevend'. Men kan dus tegenover elkaar stellen enerzijds 'Jezus-volgelingen', die de fundamentele breekpunten in Jezus' leven en zijn allesdragende verhouding tot zijn Vader dreigen te vergeten, en anderzijds 'Christus-volgelingen', die Christus tot een mythe dreigen te maken zonder wezenlijk verband met Jezus van Nazaret; en deze situatie heeft kennelijk vrij aanzienlijke consequenties voor het verstaan van de schrift, de theologie en de geschie-

denis, en vooral concreet voor de pastoraal. Christologische tegenstellingen vormen niet zelden de al dan niet uitgesproken grond van de momentele polarisatie onder christenen.

Alvorens men echter tot een discussie komt, zou men er goed aan doen elkaar als christenen te erkennen. Men is christen als men ervan overtuigd is dat definitief heil van Godswege ontsloten wordt in de *persoon* van Jezus, en dat deze grondovertuiging genadegemeenschap sticht, - ook al kunnen degenen die dit aanvaarden nog verschillende posities innemen over wat de volheid van Jezus Christus inhoudt, d.i. wat de vulling is van hetgeen de geloofsbelijdenis formuleert: ik geloof in Jezus (van Nazaret): de Christus, de eniggeboren Zoon, onze Heer; wat in feite betekent: ik geloof in Jezus als definitieve heilswerkelijkheid, zinbepalend voor mijn leven. Gaat men ervan uit dat de gesprekspartner dit aanvaardt, dan gaat het in elk geval om een dialoog onder christenen, en, hopelijk, ook om een christelijke dialoog.

5.

Voorts stelt zich voor de theoloog de (weliswaar 'modern gezien' niet sympathieke) *waarheidsvraag*. De gelovige intentie zowel als de kritisch-rationele eis van ons menszijn in ere houdend, geeft de theoloog er zich rekenschap van, dat - wat de intensiteit van concrete geloofservaringen ook moge wezen, alsook de historische identificaties van heil en menselijke bevrijding - deze intense ervaringen problematisch blijven, nooit in vrijheid verplichtende of bindende uitnodiging kunnen betekenen voor anderen, zolang niet zinnig is aangetoond dat men - in en door deze heilservaringen en -identificaties van een bepaalde mensengemeenschap - naar waarheid te maken krijgt met de werkelijkheid, die door ons, mensen, in onze geschiedenis nu eenmaal wordt benoemd: *God*, de Schepper van alwat is en worden zal[10]. Hoezeer ik de betekenis, de unieke importantie, van de existentiële beleving en van het godsdienstig enthousiasme waardeer, ben ik er niettemin van overtuigd dat een God die slechts wordt ervaren als '*mijn* God' en als dusdanig wordt beleden, m.i. een niet-god is, zolang niet zinnig - dit betekent geenszins: mathematisch of rationeel conclusief - is aangetoond, dat wij in deze mens, Jezus van Nazaret, werkelijk te maken krijgen met de vrij-makende maar daarin tegelijk - hoe ongrijpbaar ook - tenslotte definitief zin-gevende 'Schepper van hemel en aarde'. Vroom zelfbedrog is, zo ergens dan vooral hier, op godsdienstig gebied een levensgrote mogelijkheid. Religieus geloof in Jezus van Nazaret, een in onze menselijke geschiedenis verschijnende mens, is voor mij daarom problematisch, wanneer voor ons niet de persoonlijke relatie van deze historisch localiseerbare mens met de 'Schepper van hemel en aarde', de universeel bindende factor van alwat leeft en beweegt: de levende God, duidelijk is. Een enthousiasme voor 'Jezus van Nazaret', als inspirerend mens, kan ik appreciëren, - het is, menselijk gezien, reeds heel wat! Het kan echter geen bindende uitnodiging, geen universeel menselijk karakter bezitten, als niet blijken kan dat 'de Schepper', de (monotheïstische) God van joden, moslims en christenen en van zovele anderen, persoonlijk betrokken is bij dit Jezusgebeuren.

Wat daarom in dit boek zowel apologetisch als kritisch mocht blijken te zijn, is in feite ingegeven door interesse voor *waarheid*, waar die zich ook moge bevinden, - in of buiten de kerken. Gaande het onderzoek over het christologisch geloof in Jezus van Nazaret werd het (reeds oude christelijke) inzicht dat het geloof (evenals de mythe) zijn verantwoording en zekerheid in zichzelf bezit, me steeds duidelijker: het *waarom* van mijn geloof in Jezus als beslissend heil is slechts *in geloof* te verantwoorden (in die zin is er een voor de kritiek stormvrije zône aanwezig); maar vanaf het ogenblik dat ik over mijn geloof spreek (en dit doe ik zodra ik geloof) heb ik deze stormvrije zône reeds verlaten en word ik kwetsbaar voor de eisen van de kritische rationaliteit (in die zin is er geen stormvrije zône). Daarom werd dit boek geschreven: in eerbied voor de eigenheid en onherleidbare oorspronkelijkheid van het gelovig zijn, én in eerbied voor de eisen van de kritische rationaliteit. Beide kunnen elkaar ervoor beschermen totalitair en onvrij-makend te worden.

6.

Er is tenslotte de pijnlijke en onopgeloste kwestie van de verhouding tussen christenen en joden. Naast anderen dragen ook christenen de schuld van een westers anti-semitisme, dat de nazistische 'Endlösung' mogelijk heeft gemaakt. Wij kunnen als theologen, die ons bezinnen op de jodenman Jezus van Nazaret, niet doen alsof we niets weten van de historische verhoudingen tussen joden en christenen, niet doen alsof wat enkele joden Jezus hebben aangedaan niet reeds lang overvleugeld is door wat wij allen historisch de joden hebben aangedaan. De recente joodse literatuur over Jezus[11] toont aan, dat na eeuwen vervreemding van deze Jezus, de joden door hun eigen 'holocaustum' - brandoffer - van Auschwitz en elders, zich bewust zijn geworden van hun solidariteit met het 'holocaustum' van Jezus van Nazaret. Het jodendom kent geen pantheon, het heeft wel een onvergetelijk groots martyrologium. Vele joden erkennen nu dat Jezus in deze rij thuishoort. M. Buber formuleerde het aldus toen hij schreef: 'Vanaf mijn jeugd heb ik Jezus ervaren als mijn grote broeder. Dat het christendom hem als God en verlosser heeft beschouwd en nog beschouwt, is mij steeds een zaak van hoogste ernst gebleken, die ik om zijnentwille én mijnentwille moet trachten te begrijpen'[12].

Een theoloog kan niet bijster veel doen om deze pijnlijke en dramatisch verwrongen verhoudingen weer goed te maken; toch heeft hij hierin een eigen inbreng. Het is niet te loochenen, dat een van de hermeneutische sleutels om het nieuwe testament te begrijpen, de polemiek tussen 'Israël' en 'de kerk' is[13], maar de historicus en de theoloog kunnen daarbij op goede gronden aantonen, dat het christendom goeddeels slechts een *binnen-joodse* kritiek op Israël heeft overgenomen en dat de vroeg-christelijke interpretatie van Jezus naar waarheid een *joodse* Jezusinterpretatie is. De grondtendenties van het christendom zijn door joden op gang gebracht, en deze lagen allang vast vóór niet-joodse, heidens-christelijke invloeden begonnen te gelden. Daarom is een anti-joods gevoelen volkomen vreemd aan de oertendenties van het christendom, reden waarom ik er telkens de nadruk op zal leggen, wanneer bepaalde vroeg-christelijke

interpretaties niets anders zijn als een christelijk heropnemen van voorchristelijke, joodse denk- en handelingspatronen.

III. *Een uitdaging*

Met al deze - tijdens de studie nog toegenomen - problemen voor ogen heb ik dit boek geschreven: als bezinning op Jezus van Nazaret, die door de kerken van Christus, waartoe ik behoor, beleden wordt als *het definitieve heil*, joods: de Christus, Zoon Gods en Mensenzoon; hellenistisch: de Zoon van God in zwaar ontologische zin.

De opzet is niet apologetisch, al ben ik voor eerlijke apologetiek ook niet bang. D.w.z.: er wordt niet getracht het kerkelijke dogma te legitimeren of rationeel als de enig zinvolle mogelijkheid van Jezusinterpretatie voor te stellen. Ik stel vast, dát er andere interpretaties zijn die Jezus afwijzen, ook andere die mensen zinvol inspireren en oriënteren buiten elke christologische belijdenis; ook naar deze interpretaties wordt nauwkeurig geluisterd, evenzeer als dit niet met zoveel woorden telkens uitdrukkelijk wordt gezegd. Dit luisteren heeft het onderzoek mede geleid.

Gelovig, wil ik kritisch zoeken naar de menselijke *begrijpelijkheid* van het christologisch geloof in Jezus, vooral in zijn ontstaan. Oog in oog met de vele reële problemen is het me inderdaad te doen zowel om een 'fides quaerens intellectum' als om een 'intellectus quaerens fidem', in-een; d.i. in eenzelfde eerbied voor het geloof én voor de menselijke rede wil ik zoeken naar de begrijpelijke zin van het christologisch geloof in Jezus van Nazaret voor hedendaagse mensen.

'Begrijpelijkheid', zei ik. Daarmee wordt geenszins geloochend dat heil-in-Jezus van Godswege een mysterie is. Wel is daarmee een kritische houding van de gelovige theoloog bedoeld, die weigert het mysterie van God te identificeren met door mensen zelf gefabriceerde 'mysteries', in de zin van onbegrijpelijkheden, die met het mysterie van Gods heilshandelen in de geschiedenis niets van doen hebben en niettemin, tot de risée van het geloof, door geloofsgenoten vaak worden gecolporteerd als 'christelijk geloofsmysterie' en onaantastbare orthodoxie.

Dat de méns Jezus, in de menselijke zin van het woord: een menselijke persoon, voor mij *uitgangspunt* is van heel de bezinning noem ik een waarheid als een koe, die niet verder bewezen behoeft te worden. Immers, er lopen geen spoken of verklede goden rond in onze menselijke geschiedenis; alleen mensen. Het *eigene* van deze mens Jezus, dat wellicht tot in het onpeilbare verglijdt, wil ik opsporen; want feit is dat uitgerekend deze Jezus van Nazaret een religieuze beweging heeft losgeslagen die tot een wereldgodsdienst werd, die beweert dat Jezus de persoonlijke openbaringsgestalte van God is. De vraag naar zijn uiteindelijke *identiteit* leidt daarom heel het onderzoek. Ik wil zoeken naar *mogelijke tekenen* in het historisch-kritisch gereconstrueerde Jezusbeeld, tekenen die de menselijke vraag naar heil zouden kunnen *richten naar* het christelijke aanbod van een antwoord, dat wijst op een bijzonder heilshandelen van

God in deze Jezus; en ik doe dit in eenzelfde reactie, die het nieuwe testament kenmerkt, tegen de voor-canonieke 'theios anèr'-christologieën: een christologie van een aardse, in menselijke gestalte verklede god (naar grieks model), waartegen vooral Paulus en Marcus fel van leer trokken, omdat zulke voorstellingen de authentieke zin van de waarachtige Zoon van God miskennen.

Geloof en historische kritiek gaan daarom hand in hand, haast op elke bladzijde van dit boek. Het kan ook niet anders, als we beweren heil te vinden in Jezus, een historisch mens verschenen in een zeer bepaalde periode van onze geschiedenis. Dán hebben immers, zowel de geschiedkunde als het geloof, beide hun eigen rechtmatige competentie en invalshoek, terwijl ze allebei niettemin een en dezelfde werkelijkheid betreffen: Jezus van Nazaret als historisch verschijnsel.

Gelovend, maar me vereenzelvigend met de twijfels betreffende de 'kerkelijke Christus', welke ik om me heen - in Nederland, en overal elders waar ik kwam - scherp uitgesproken zag, soms agressief, dan weer in droefheid, bij anderen op grond van een existentieel niet meer kúnnen zoals vroeger, heb ik 'meta-dogmatisch', d.i. over de rug van het kerkelijke dogma heen (ofschoon ervan bewust dat dit feitelijke dogma me tot zoeken dreef), sporen willen zoeken en volgen zonder vooraf te weten waar dit me heen zou brengen, - zonder zelfs te weten of deze aanpak uiteindelijk niet moest mislukken, zoals sommigen van mijn studenten suggereerden. Ook - wellicht vooral - mislukkingen maken een mens wijzer. Die kans zat erin. Gaande het onderzoek rees bij me de knagende overtuiging dat, hoe precies ook een historische reconstructie van de zgn. 'echte' Jezus van Nazaret wordt uitgevoerd, het wetenschappelijk verantwoord resultaat niettemin slechts een Jezus-*beeld*, nooit de echte Jezus van Nazaret kan opleveren. In de historisch-wetenschappelijke benadering van Jezus voltrekt zich immers een kwalitatieve omslag t.a.v. de gewoonmenselijke, spontane benadering van of herinnering aan een persoon uit het verleden. En hoe historisch verantwoord dit wetenschappelijk beeld ook mag zijn, met *dit* Jezusbeeld zijn de eerste volgelingen van Jezus nooit geconfronteerd, - ook al heeft dit Jezusbeeld álles te maken met de toén levende Jezus, die de kerken nu als de Christus belijden. De kwestie van de levende continuïteit tussen het geloof der oerkerk en 'Jezus van Nazaret' verschilt terdege van de vraag naar de continuïteit tussen een wetenschappelijk verantwoord, historisch Jezusbeeld en datzelfde geloof van de oerkerk, en toch is het er geenszins vreemd aan.

Dat bij dit onderzoek de bemiddeling van twintig eeuwen christelijke geschiedenis van belijdenis en praxis der kerken niet oversprongen wordt of ook maar kán worden, hoeft (in een tijd van hermeneutiek) niet eens gezegd te worden. Bij het schrijven van dit boek stonden mijn reeds oudere studies (colleges) over patristische, karolingische, middeleeuwse en na-trentse christologieën me duidelijk voor ogen, al komen zij in dit boek niet rechtstreeks ter sprake. Ik beperk me hier tot een bezinning op de 'dogma-geschiedenis' binnen de aanvang van het oerchristendom tot de vorming van de evangeliën en de boeken van het nieuwe testament, een

periode die ons het dichtst bij Jezus brengt en zelf nog zeer terughoudend is in het identificeren van Jezus van Nazaret, in wie volgelingen van Jezus, na zijn dood, beslissend en definitief heil hebben gevonden. Daarbij was zijn dood aanvankelijk ofwel geen probleem, ofwel, in het opzicht van heil, 'neutraal' gekwalificeerd. Deze broeierige voorgeschiedenis van het canonieke 'nieuwe testament' kan bevrijdend én tevens oriënterend werken t.a.v. de door velen als vastgelopen ervaren traditionele christologie van onze westerse systematiek. De ondertitel: 'een christologische proeve' is daarom nog te pretentieus en voortijdig. Dit boek is een prolegomenon. Ik noem het een 'prolegomenon' niet om hetgeen in feite in dit boek gezegd is, maar om hetgeen ik aanvankelijk had bedoeld: een synthetische visie te geven op het hedendaagse probleem van 'verlossing' en 'emancipatie' of menselijke zelfbevrijding, mede met het oog op de 'bevrijdingstheologie'.

Naast volgehouden bezinning wil dit boek ook voortdurend informatie geven, alleen al om het feit dat niet iedere christen zich de weelde kan permitteren die iemand bezit die door de gemeenschap 'is vrijgesteld' om zich met deze levensdingen bezig te houden, én, bovendien, omdat ik voortdurend moet vaststellen hoe het christelijk geloven van velen door gebrek aan gefundeerde informatie 'bazig' wordt, zelfs on-christelijk in zijn absolutistische pretenties, die Jezus en zijn evangelie vreemd zijn. Veel gaat door voor 'christelijk' wat voor wie studerend en biddend met het nieuwe testament omgaat, in wezen on-christelijk blijkt te zijn. Ik beschouw dit boek dan ook als een plicht, verschuldigd aan de gemeenschap, allereerst de christelijke gemeenschap, maar tegelijk aan allen die in het levenslot van de mens zijn geïnteresseerd.

IV. *Nota over exegese en theologie*

Gedurende de meer dan drie jaar exegetische voor-arbeid op dit boek ben ik herhaaldelijk, soms haast radeloos gestoten op een zwaar probleem, dat de fundamentele aanzet van heel dit project af en toe tot een onmogelijke onderneming leek te maken: er is nagenoeg geen bijbelse pericope te vinden, over welker uitleg de vakexegeten onderling niet verschillen, - ook al moet men toegeven dat de laatste tien jaar in toenemende mate een zekere consensus groeit over fundamentele, exegetische problemen, zowel onder katholieke als reformatorische bijbeldeskundigen. Indien het nieuwe testament de constitutieve eerste impuls van de beweging-rond-Jezus heeft vastgelegd in een machtig geloofsgetuigenis en zich daarin genormeerd en geleid wist door wat Gods heilshandelen in Jezus van Nazaret heeft uitgericht, dan is elke theologische bezinning onontwijkbaar aangewezen op verstaan van dit nieuwe testament, waar in menselijke taal, in woorden en beelden - ontleend aan het toenmalig sociaal-cultureel en religieus taalgebruik - christenen hun geloof in het door hen ervaren beslissend heil-in-Jezus van Godswege hebben uitgedrukt. In die omstandigheden voorbijgaan aan een wetenschappelijke benadering van de bijbel

met alle methodes van de moderne literatuurwetenschap zou een aanfluiting zijn van wat men 'het Woord Gods' pleegt te noemen en dat ons in elk geval slechts via woorden van religieuze mensen bereikt. Om de preciese betekenis-toén van deze menselijke geloofsgetuigenissen te achterhalen kan een geloofsgemeenschap (die het gewijde boek, terecht, ook voor andere doeleinden gebruikt, bv. in de liturgische eredienst) ook de literatuurwetenschappelijke benadering van het nieuwe testament (binnen het geheel van de oudtestamentische, de zgn. intertestamentaire en de nanieuwtestamentische literatuur) niet missen, - wil zij niet voorbijgaan aan een fundamenteel geloofsgegeven, nl. dat de kerk zelf, in haar gemeenten en in haar gezagsleiding, onder de kritiek van de Gods heerschappij staat en onder de norm van de persoon en het optreden van Jezus van Nazaret, die zij belijdt als de 'Christus, de eniggeboren Zoon, onze Heer'.

Een thematisch of reflexief theoloog is, qua talis, geen vak-exegeet. Ik ben me daar terdege van bewust. Niettemin is de theoloog zonder de schrift nergens. Is hij dan van de vakexegeten afhankelijk? Nee! Wel van de vakexegese. Want onder de exegeten vinden we uiteraard, zoals in alle wetenschappen, tal van uiteenlopende meningen. De theoloog kan derhalve niet een willekeurige keuze maken uit de bestaande exegetische meningen, bv. degene die het best in eigen dogmatische synthese zouden passen! Dit ware een miskenning van de fundamentele functie van de schriftuur in de theologie. Wat dan wel? Hoewel geen vakexegeet, moet de theoloog kunnen *oordelen over* de waarde van de hem voorgelegde exegetische argumenten, en vooral ook de *vooronderstellingen* onderzoeken, waarom de ene exegeet een schriftuurpericope zo, de andere hem anders uitlegt. Vaak zijn niet-exegetische vooronderstellingen de oorzaak van het uit elkaar gaan der meningen. Daarom kan een theoloog zich ook niet overleveren aan zijn 'geprefereerde exegeten' (al treedt voorkeur, na ervaring met veler werken, spontaan vaak naar voren). Indien er een opinio communis onder exegeten uit verschillende scholen (en daarmee bedoel ik uitdrukkelijk ook: uit verschillende *landen*) bestaat, zal de theoloog zich terecht gemakkelijk daarop mogen verlaten, - tenzij een tijd lang hier en daar vragen rijzen, eerst door wat aanvankelijk als een zgn. singuliere mening wordt ontvangen, later door andere moeilijkheden die in een zelfde verband opkomen, totdat plots een exegeet, tegen alle opinio communis in, een heel nieuwe, coherente visie voorstelt. Ik meen dat, na afwegen van de argumenten, een theoloog in bepaalde gevallen, tegen de exegetische opinio communis in, deze nieuwe (sóms ook een terug opnemen van een zeer oude) visie binnen zijn dogmatisch betoog mag betrekken. (Na een tijd blijkt trouwens deze 'nieuwe' visie dikwijls exegetische eensgezindheid te winnen.) Consensus onder de exegeten - wanneer wordt *afgezien* van de *vooronderstellingen* ervan - lijkt me geen geschikt leidend beginsel voor de theoloog. De exegeten werken trouwens zelf vaak met theologische, d.i. niet-exegetische, voorkeuren, waarover de theoloog kan oordelen.

Wel zal een theoloog ook voorzichtig zijn met 'exegetische slogans' (zoals elke wetenschap - ook de theologie! - die kent), zoals bv. het in

de exegetische literatuur sinds M. Kähler steeds herhaalde: ‘Mc. is een passie-verhaal met een lange introductie.’ Slogans plegen juist zeer ongenuanceerd te zijn, terwijl ze een kern van waarheid bevatten.

Vooral heeft de theoloog een bezwaar tegen (uit exegetenpraktijk blijkende) overtuigingen van één alleenzaligmakende *methode*, - bv. de exclusief formgeschichtliche, of, de uitsluitend structuralistische, enz. Als theoloog kan hij zich juist niet overleveren aan het resultaat van slechts één exegetische methode (waarbinnen men dan nog - wellicht juist om het exclusivisme van de methode, die toch haar eigen vooronderstellingen heeft - tot verschillende opinies komt). Ernst Troeltsch zei reeds in zijn tijd: ‘In de historisch-kritische methode gaat een hele levensbeschouwing schuil’[14]. Uit de literatuur leert men hoe vooral landelijk exegetische verschillen vaak te maken hebben met ‘methode en waarheid’-problemen, zodat kennis van deze landelijke perspectieven een grotere theologische ‘onafhankelijkheid’ verleent, zonder dat de afhankelijkheid van de vakexegese wordt geloochend.

Anderzijds is een dogmatische keuze van zo iets als een ‘algemene noemer’, gedistilleerd uit de bestaande exegese, al even funest; dergelijk procédé heeft met schriftuurkennis niets te maken en kan dus geen christelijke theologie funderen. Daarom móet de theoloog in *detail*-exegese treden, en kan hij zich in eerste instantie niet verlaten op exegetische *globaal*-studies (of wat soms genoemd wordt ‘bijbelse theologie’). Deze globaal-studies zijn slechts zinvol als gebaseerd op detail-studies; voor de rest geven ze vaak meer de *theologische* visie van de samensteller weer dan van de pluralistische en niettemin grondig-ene, nieuwtestamentische Jezus-interpretatie, en zulk een persoonlijke theologische visie is geen fundament voor een theologie die althans streeft naar een zekere algemene erkenbaarheid.

Kortom: theologiseren vanuit een waarlijk schriftuurlijke basis is inderdaad een moeizame, slopende opgave; het breekt je eigen, reeds gevestigde ‘synthesen’ voortdurend af en bouwt ze weer op; verwachtingen worden stukgeslagen, andere groeien, enz. De synthese is zelf voortdurend in beweging. Daardoor groeit evenwel het vermogen tot beoordelen van nieuwe exegetische literatuur, én het vermogen tot synthese. Men zal de theoloog, die zó theologiseert - m.a.w. zich naar het oordeel van sommigen ‘te veel’ op exegetisch gebied waagt, - wel eens blunders kunnen verwijten. Vanzelfsprekend! Zijn enig verweer is dan: zonder exegese hangt al je theologiseren in de lucht. Beter blunders maken op de *juiste* weg, dan nonchalant, zij het dan wellicht verder vlekkeloos en zonder nieuwe mankementen, een verkeerde weg inslaan, die alleen tot ideologie leidt.

Er is weliswaar een onderscheid tussen exegese en systematische theologie, maar, behalve de louter literatuurwetenschappelijke exegese, is er ook een *theologische* exegese; daarin gaat men in Jezus en de eerste christelijke geloofsgetuigenissen, m.a.w. in het vroege christendom, zoeken naar Gods definitief heilshandelen. *Dit* bepaalt het theologisch karakter van de exegese, die niet pas theologisch wordt door ‘actualisering’ naar het heden

toe (dit laatste noem ik ‘systematische theologie’). De scheiding tussen bijbelexegese en thematische theologie is trouwens een betrekkelijk recent verschijnsel in de theologie en werd officieel pas volkomen voltrokken in de zeventiende eeuw. De *theologische* exegese tracht de theologische dimensie te ontdekken *in* het historisch verschijnsel zelf van het vroege christendom; *hier* reeds stelt zich de waarheidsvraag en niet pas in de zgn. actualiserende relatie van de bijbel tot óns heden. De betekenis van het nieuwe testament bevragen op zijn relevantie voor het heden is ‘systematische theologie’, en deze vooronderstelt de *theologische* exegese, die het nieuwe testament bestudeert onder het opzicht van definitief heilshandelen Gods in de ontstaansgeschiedenis van de joods-christelijke godsdienst.

Tenslotte de grootste objectie (die ik me overigens heus ter harte neem): er is toch de kerkelijke, christelijke traditie, het leven der kerken en, voor een katholiek, zelfs het kerkelijk ambt van het magisterium, als gezagsvolle dienst aan de kerkgemeenschap. Inderdaad, zonder deze kerk was ik niet eens op zoek gegaan! Maar dit ambtscharisma, waarin zoals in Gods kerken zijn Geest actief werkzaam is, werkt niet miraculeus, nog minder met privé-openbaringen of korte-lijnverbindingen, maar op een zeer *historische* wijze; dit ambt - tot en met zijn topfunctie toe - moet het dus mede hebben van het schriftverstaan, waartoe de exegese een hulp biedt. Indien het ambt *juist deze hulp* van exegeten en theologen nodig heeft, gezien de kerkelijke structuur van eigen wezen, kan deze hulp, als zodanig, door niets vervangen worden. Hetzelfde geldt voor de kerkgemeenschap, levend vanuit een Christusbeleving. Inderdaad, voor de theoloog is de levende kerkgemeente een ‘theologische vindplaats’, zonder welke zowel zijn scripturistisch zoeken als zijn theologische reflectie alle grond onder de voeten missen. Theologie is geen boeken-hermeneuse. Maar, als men beweert zich gelovig aan Jezus, de Christus, te binden en in hem vanuit de levende gemeenschap inspiratie en oriëntatie te vinden, wil ik, als theoloog, wel weten over wie men het eigenlijk heeft: een zelfgekozen Jezus, naar puur eigentijdse mode én reële noden, óf *Jezus van Nazaret*, van wie de grote christelijke tradities - zij het in vele talen en tongen - een zeer bijzondere, gerichte boodschap mochten beluisteren, die wij nu, in eigen noden, creatief maar trouw hebben door te geven, allereerst door daaruit zelf te leven. Niet de exegeet of theoloog kan door zijn wetenschap deze trouw én creativiteit garanderen; maar binnen de vele kerkelijke en wereldlijke factoren, die elk op eigen manier als medium van Gods leiding dienen waardoor de kerk in haar trouwe koers wordt gehouden als geloofwaardige hoop voor de wereld, is er ook een onvervangbare plaats voor exegese en theologie.

Daarom besluit ik deze inleiding met een woord van père Y. Congar: ‘Je respecte et j'interroge sans cesse la science des exégètes, mais je récuse leur magistère’[15].

Tenslotte: ik weet dat de wetenschappelijk-kritische benadering (mijn wetenschappelijk standpunt in dit boek als gelovige) slechts één van vele mogelijkheden is. Dit *relativeert* het hele boek. Maar ook *dit*, zij het rela-

tieve, standpunt heeft eigen bestaansrecht en, tenslotte, een eigen en onvervangbare pastorale waarde. Vanuit deze - door anderen hopelijk 'te vertalen' - pastorale intentie werd dit boek geschreven, - als één onder vele bijdragen voor het nooit naar behoren onder woorden te brengen levensgeheim van Hém, die ik belijd als Jezus van Nazaret, in wie definitief en beslissend heil is te vinden. Dat in dit boek nagenoeg geen theologen maar wel veel exegeten geciteerd worden, vindt dáárin - en niet in een 'on-collegiaal' gebaar - zijn verklaring.

Eindnoten:

1 Er staat letterlijk: 'gered *moeten* worden'; in nieuwtestamentisch taalgebruik betekent dit 'moeten': zó heeft de levende God er in voorzien, zo is zijn goddelijk bestel tot heil der mensen. Vandaar de vertaling: 'naar Gods heilsbestel'.
2 'Het is immers niet in een uithoek gebeurd' (Hand. 26, 26).
3 M. Hengel, *Christologie und Neutestamentliche Chronologie*, in: *Neues Testament und Geschichte* (O. Cullmann zum 70. Geburtstag), Zürich-Tübingen 1972, 43-67.
4 M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, Tübingen 1973^2, 354.
5 Zie de inlas in de twaalfde bede van het joodse 'Achttien Beden'-gebed: 'De Nazareners en ketters mogen ogenblikkelijk omkomen. Ze mogen uitgewist worden uit het boek des levens en niet bij de rechtvaardigen worden ingeschreven' (zie: K.G. Kuhn, *Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim* [WUNT, 1], Tübingen, 1950, 18-21).
6 Rom. 16, 16, of: 'ekklesia van God' (1 Kor. 1, 2; 10, 32; 11, 16. 22; 15, 9 enz.).
7 Zie H. Bourgeois, *Visages de Jésus et manifestation de Dieu*, in: LVie, n. 112 (1973) (71-84) 82.
8 H. van Zoelen, *Jezus van Nazareth: persoonsverheerlijking als symptoom*, in: *Dwang, dwaling en bedrog*, Baarn 1971, 52-67.
9 Een typisch voorbeeld van dit dilemma vindt men in de tegenstelling tussen twee artikelen, enerzijds van G. Fohrer, *Das Alte Testament und das Thema* '*Christologie*', in: EvTh 30 (1970) 281-298, anderzijds van G. Klein, '*Reich Gottes*' *als biblischer Zentralbegriff*, ib., 642-670.
10 Zie ook W. Pannenberg, *Das Glaubensbekenntnis ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart*, Hamburg 1972, 44.
11 Zie o.m. Schalom Asch, *Der Nazarener*, Amsterdam 1950; M. Brod, *Der Meister*, Gütersloh 1951; M. Buber, *Zwei Glaubensweisen*, Zürich 1950; en: *Der Jude und sein Judentum*, Keulen 1963; Joel Carmichael, *Leben und Tod des Jesus von Nazareth*, München 1966; Schalom ben Chorin, *Bruder Jesus*, München 1967; Haim Cohen, *Trial and death of Jesus*, Tel Aviv 1968; W.P. Eckert, *Judenhasz. Schuld der Christen*? Essen 1966; David Flusser, *Jesus*, Hamburg-Reinbeck 1968; J. Isaac, *Jésus et Israel*, Parijs 1970; Ascher Finkel, *The teacher of Nazareth*, Leiden 1964; Aharon Kabak, *The narrow path*, Jerusalem 1968; J. Klausner, *Jesus von Nazareth*, Jerusalem 1952; Pinehas E. Lapide, *Jesus in Israel*, Gladbeck 1970; S. Schwartz, *La réhabilitation juive de Jésus*, Martizay 1969; Zie ook: Morris Goldstein, *Jesus in the Jewish tradition*, New York 1950, en: Frank Andermann, *Das grosze Gesicht*, München 1971.
12 M. Buber, *Zwei Glaubensweisen*, Vorwort.
13 Kl. Berger, *Die Gesetzesauslegung Jesu* (thesis van het boek).
14 Zie E. Troeltsch, *Ueber historische und dogmatische Methode in der Theologie*, in: *Gesammelte Schriften*, dl. 2, Tübingen 1922^2 (Aalen 1962) 729-753.
15 Y. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*, Parijs 1950, 498-499.

Deel I
Vragen naar methode, hermeneutiek en criteria

Sectie I
Jezus van Nazaret, norm en criterium van elke interpretatie van Jezus

Hoofdstuk 1
Historische toegang van de gelovige tot Jezus van Nazaret

§ 1. De structuur van aanbod van heil en christelijke respons

Literatuur over 'de tijd van Jezus'. - A. Alt, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, 3 dln, München 1953-1959; J. Bonsirven, *Le Judaisme palestinien au temps de Jésus-Christ*, 2 dln, Parijs 1934-35; W. Foerster, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, dl. 1. *Das Judentum Palästinas zur Zeit Jesu und der Apostel*, Gütersloh 1964[4]; Ch. Guignebert, *Le monde juif vers le temps de Jésus*, Parijs 1950; A.H. Gunneweg, *Geschichte Israels bis Bar Kochba* (Theol. Wissenschaft, 2), Stuttgart 1972; M. Hengel, *Judentum und Hellenismus* (WUNT, 10), Tübingen 1973[2] (1969); J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu*, 3 dln, Göttingen 1924, 1929 en 1937; M. Lagrange, *Le Judaisme avant Jésus-Christ*, Parijs 1931; E. Lohmeyer, *Galiläa und Jerusalem* (FRLANT, 34), Göttingen 1936; E. Lohse, *Umwelt des Neuen Testament*, Göttingen 1971; A.D. Nock, *Essays on religion and the ancient world*, 2 dln, Cambridge 1972; B. Reicke, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, Berlijn 1965; M. Rostovtzeff, *The social and economic history of the hellenistic world*, New York 1941 (= M. Rostowzew, *Gesellschafts- und Wirtschaftsgeschichte der hellenistischen Welt*, 3 dln, Darmstadt 1955-1956); E. Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3 dln, Leipzig 1909-1911[4].

A. *De menselijke persoon, focus van velerlei relaties*

Een persoon vormt het focus van een uitgebreide ruimte. Zo kan men de vraag: 'Wie is Jezus van Nazaret?' niet stellen los van zijn voor- en nageschiedenis. Geen persoon kan worden verstaan (a) onafhankelijk van de voorbije geschiedenis waarin hij stond en die hem draagt en uitdaagt en waarop hij kritisch reageert, (b) onafhankelijk van zijn relaties tot degenen met wie hij omging, tijdgenoten die van hem hebben ontvangen en op hun beurt hem hebben beïnvloed en tot bepaalde reacties hebben uitgelokt, (c) onafhankelijk van de invloed die de persoon had op de geschiedenis die na hem komt, of onafhankelijk van wat hij eventueel direct in beweging heeft willen zetten. M.a.w. een menselijk persoon is het persoonlijke brandpunt van een serie interactieve relaties tot verleden en toekomst en tot eigen heden.

Dit alles geldt ook voor Jezus. Daarom is het uitgangspunt van elke christologie of christelijke interpretatie van Jezus niet zonder meer Jezus van Nazaret, nog minder het kerkelijk kerygma of credo. Wel is het de

beweging die Jezus zelf heeft opgeroepen in de eerste eeuw van onze tijdrekening; vooral ook omdat deze Jezus ons slechts via die beweging historisch bekend is. Een historisch feit is dus het meest verantwoorde uitgangspunt en dat is: de evangeliën vertellen ons *wat een zekere Jezus is gaan betekenen voor het leven* van enkele groepen mensen. M.a.w. het uitgangspunt is de eerste christelijke gemeenschap, maar *als re-flectie*, d.i. weerspiegeling van wat Jezus zelf was, zei en deed. Op het heilsaanbod van Jezus reageren sommige joden met een onvoorwaardelijk ja. Wat dit aanbod van Jezus was, kunnen wij slechts indirect aflezen uit de nieuwtestamentische reacties en getuigenissen: via het prisma van het *christologisch* antwoord van de eerste christelijke gemeenschappen. Deze spreken daarom over Jezus van Nazaret 'in geloofstaal', maar, zo sprekend, hebben zij het toch over de werkelijke Jezus van Nazaret, een concreet-historische werkelijkheid die op haar appelleerde.

Dit blijkt al duidelijk uit de teneur van haar taal. Deze christelijke gemeenten leggen het accent niet op: 'hij is gestorven', maar op '...gestorven *voor onze zonden*'; ja, meer nog: 'gestorven voor onze zonden - *volgens de schriften*' (1 Kor. 15,3); - of ook: 'gestorven, máár opgewekt' (Rom. 8,34; 1 Kor. 15,3-4). In geloofstaal over Jezus spreken, is uitspreken wat de inderdaad historische Jezus voor zijn volgelingen is gaan betekenen en hoe dit in Jezus zelf is verankerd. De geschiedenis en de empirische kennis (dus: informatie) zijn er aanwezig, maar: als geinterpreteerd in geloofstaal.

De enige kennis die wij van het Christusgebeuren hebben, bereikt ons via de concrete beleving der eerste christelijke gemeenten, die een nieuw leven in zich ervoeren dat ze als gave toeschrijven aan de Pneuma, de Geest; een ervaring van nieuw leven in de greep van de Geest, maar in herinnering aan Jezus. Daarom zei ik, dat de oerchristelijke beweging rond Jezus het onontkoombare en historisch zekere uitgangspunt is. We kunnen niet geïsoleerd vragen: 'Wie was Jezus van Nazaret?' Ook een historicus die zich deze vraag stelt kan niet voorbijgaan aan de feitelijke invloed van deze man, die zelf deel uitmaakte van een overleveringsgeschiedenis of religieuze culturele situatie-context, enerzijds op een groep tijdgenoten, die zijn volgelingen werden, anderzijds op degenen die hem volkomen anders begrepen, maar evenzeer tot een uitzonderlijke reactie kwamen - die hem het leven zou kosten (historisch staat vast dat Jezus, overgeleverd door de joodse overheid, door de romeinse plaatselijke overheid werd terechtgesteld). De historicus zal zich dan wel de vraag moeten stellen: hoe en wie was deze man dan eigenlijk, dat hij deze extreme reacties kon los-slaan, enerzijds onvoorwaardelijk geloof, anderzijds agressief ongeloof? Dat romeinen hem, vanwege mogelijke politieke agitatie in een bezet gebied, lieten kruisigen, is tekenend voor onze menselijke geschiedenis van onrecht. Dat de joodse overheid hem overleverde, valt (menselijke passies buiten beschouwing gelaten) alleen te verklaren als deze Jezus, joods gezien, religieus op een of andere wijze naar conventioneel begrip zich fundamenteel on-joods gedroeg (zich uitgeven voor 'messias' is daartoe onvoldoende: er waren wel meer messias-pretenden-

ten in die tijden, die daarom nog niet geëxecuteerd werden). Anderzijds waren er de volgelingen, die geloofden in Jezus, hem onvoorwaardelijk een positief respons gaven, en wel zo dat ze, na zijn executie, de ervaring die aan hun respons ten grondslag lag, niet anders konden articuleren dan door te grijpen naar de meest gevarieerde, de meest evocatieve, hoogste religieuze begrippen en chiffres die voorhanden waren in de joodse en heidense wereld: mensenzoon, eschatologische profeet, messias of christus, 'zoon van God' (naar joodse én hellenistische inhoud) 'heer' (het joodse 'mar' en het hellenistische 'kyrios'), enz. - evocatieve titels waarvan sommige zinvol waren voor joodse christenen maar zonder meer onverstaanbaar voor christenen uit het heidendom (bv. mensenzoon; messias), reden waarom ze verdwenen in de grieks sprekende kerken (bv. mensenzoon) of vervlakten.

Dit wijst reeds op de grote betrekkelijkheid van de gebruikte hoogheidstitels. Belangrijk is, dat deze gelovigen vanuit hun gemeente-ervaringen moeten grijpen naar de hoogste titels die in hun religieus cultuurmilieu voorhanden waren, om wat ze met en vanuit Jezus ervoeren en ervaren enigermate onder woorden te kunnen brengen. De christelijke ervaring als antwoord van de gemeente op het werkelijkheids-aanbod van Jezus is primair, de titels - ofschoon niet onbelangrijk - zijn secundair; ze zijn binnen de schrift bovendien reeds verwisselbaar, door andere te vervangen, en ze kunnen uitsterven. De heilservaring blijft, en vraagt telkens om een aangepaste expressie en articulatie vanuit nieuwe sociaal-historische situaties. Men kan die belevenis een 'disclosure'-ervaring noemen, een ontsluitings- of ontdekkings-gebeuren: een bron-ervaring (zowel voor wie Jezus rechtstreeks had gekend, als voor wie slechts via de 'memoria Jesu' en het leven der gemeente van hem hoorde), d.i. zij hebben in Jezus iets ontdekt dat niet direct empirisch aanwijsbaar is, maar dat voor wie onbevangen binnen een levende gemeenschap wordt geconfronteerd met Jezus, toch gaat oplichten als een *geschonken* 'evidentie'.

Interessant is het te letten op de structuur van deze gemeente-ervaring: het uit kracht van de Pneuma aanwezige 'nieuw leven' van de gemeente brengt zij zelf in verband met Jezus van Nazaret. *Pneuma* en *anamnese*, Geest en herinnering aan Jezus worden als een eenheid ervaren. Dit wordt in het nieuwe testament zelf op velerlei wijze theologisch gethematiseerd:

- indien we Hand. 2 vergelijken met het Joh.-ev. en met de oorspronkelijke (aramese) joods-christelijke christologie (die men uit de synoptici nog enigermate kan distilleren), zien we dat in Hand. 2 het 'pinkstergebeuren', vijftig dagen na pasen, een etiologisch verhaal is van de pneumatische ervaringen van de christelijke gemeenten, nu al jarenlang. In het Joh.-ev. valt de etiologisch verklaarde Geestesuitstorting op 'paasdag' zelf, d.i. zij wordt onmiddellijk met de verrijzenis verbonden, waarbij alweer Jezus en Pneuma, *herinnering* en *heden*, innerlijk verbonden zijn;

- het Joh.-ev. thematiseert het verband tussen Pneuma en anamnese (herinnering) nog precieser, als het de Heer laat zeggen: dat de komende Geest hun alles in herinnering zal brengen (Joh. 14,26; 15,26; 16,13-14). De pneumatische ervaringen van de gemeente worden innerlijk verbonden

met de ‘memoria Jesu’. Er is een organisch verband tussen het heden, het actuele van de gemeente-ervaringen (Pneuma), en het ‘verleden’ van Jezus (herinnering).

In het Joh.-ev. wordt een structuur, die we in de synoptische evangeliën en ook daarbuiten vinden, slechts explicieter en bewust geformuleerd. Want de formule: ‘herinnert gij u niet...?’ komt ook buiten het Joh.-ev. veelvuldig voor (zie: Mc. 8,18-19 par. Mt. 16,9; Mc. 14,9 par. Mt. 26,13; Lc. 24,6-8; Hand. 20,35; 2 Petr. 1,12-15 en 3,1-2). Tenslotte wordt in de eucharistische formule door de kerk zelf beleden dat zij het liturgisch vieren ‘in herinnering aan Jezus’ verricht (Lc. 22,19; 1 Kor. 11,24-25). M.a.w. het kerkelijk *kerygma* is tegelijk een *herinnering* aan de aardse Jezus, aan wat hij zei en deed. Dit moge uit heel dit boek blijken.

Wanneer aldus de christelijke gemeenten reflecteren op hun eigen ervaringen, verklaren zij hun ervaring in relatie tot de Geest én tot Jezus van Nazaret; zelfs zo dat deze twee relaties aanvankelijk a.h.w. één leken: ‘de Heer is de Pneuma’, zei in een vroeg stadium Paulus nog (2 Kor. 3,17). De ervaring van deze relatie heeft de gemeente bovendien gearticuleerd in (a) verhalen over Jezus (logia, verhalen en parabels als ‘memoria Jesu’) en in (b) kerygmata, hymnen en geloofsbelijdenissen, waarin op gevarieerde wijze (in verschillende christelijke gemeenten) de zin van wat Jezus voor deze gemeenten betekent, in geloofstaal onder woorden wordt gebracht, om als een bazuinstoot geproclameerd te kunnen worden.

De ervaring van de eerste christelijke gemeenten, onafscheidelijk verbonden aan de directe omgang met Jezus en later, via de ‘memoria Jesu’, aan de omgang met de Heer, is dus de matrix van het nieuwe testament als geschreven tekst. En daarom zijn de eerste christengemeenten met hun ervaring historisch voor ons toegankelijk; ze zijn, historisch, de meest verantwoorde toegang tot Jezus van Nazaret. Wat de historische Jezus ons naliet, is in eerste instantie niet een soort resumé of flarden van prediking over de komende Gods heerschappij, evenmin een kerygma of een reeks ‘verba et facta ipsissima’, d.i. een zuiver verslag van wat hij historisch precies deed of een aantal richtlijnen en wijze woorden, die met enige zekerheid uit de evangeliën geïsoleerd kunnen worden. Wat hij - alleen door wat hij was, deed en had gezegd, louter door zijn optreden als deze bepaalde mens - naliet, was een *beweging*, een levende gemeenschap van gelovigen, die zich ervan bewust werden het nieuwe Godsvolk te zijn, de eschatologische ‘verzameling’ van God, - niet een ‘heilige rest’, maar de eerstelingen van de verzameling van héél Israël, en tenslotte van heel het mensdom: een eschatologisch bevrijdende beweging om álle mensen te *verzamelen*: tot eenheid te brengen. Universele sjaloom[1].

B. *Openbaring en ‘le croyable disponible’*

Ongeveer parallel met de reformatorische kerygma-theologie van K. Barth en vooral R. Bultmann, die zich afzetten tegen de liberale historische vraag naar Jezus in de negentiende eeuw, werd van ongeveer 1910 tot

1960 ook de katholieke theologie, als reactie tegen het Modernisme, beheerst door 'le donné révélé' (titel van een bekend werk van A. Gardeil). In zoverre daarmee een vooraf-bepaald, a.h.w. positivistisch geïnterpreteerd openbarings-*gegeven* wordt bedoeld, staat dit nu bij velen onder verdenking. De sociologie van het kennen, en aanverwante vooral linguïstische wetenschappen, hebben ons in de structuur van elk kennen (waarop de geloofskennis ondanks al haar onherleidbaarheid geen uitzondering maakt) een precieser inzicht gegeven. Daardoor weten we dat de werkelijkheid, in zoverre zij door ons ervaren en ter sprake gebracht wordt, m.a.w. de *ervarings*werkelijkheid, innerlijk gekleurd en mede bepaald is door de sociale (geestelijke en culturele) uitrusting die wij vanuit het verleden in het heden meedragen: het cultuurpatroon, dat ook ons innerlijk leven vult[2]. Daarom is ook de bijzondere ervaringswerkelijkheid die het christelijk geloof vormt, niet alleen afhankelijk van het *aanbod* der werkelijkheid (Jezus van Nazaret), maar - als ervaren en ter sprake gebracht, bv. in geloofsuitspraken en belijdenissen, in liturgie en theologie - is zij tegelijk innerlijk gekleurd en mede-bepaald door de uitrusting van de menselijke geest hier en nu, door wat men technisch noemt: de 'culturele situatiecontext'. Dit sluit in, dat de geloofswerkelijkheid midden in de historie staat, zelf innerlijk deelneemt aan de menselijke geschiedenis, zelf geschiedenis en cultuur *is*. Openbaring en cultuurhistorische expressie ervan zijn niet los verkrijgbaar. Openbaring is steeds mede gegeven in wat P. Ricoeur noemt 'le croyable disponible' van een periode, d.i. het geheel van algemeen geaccepteerde vooronderstellingen, verwachtingen en ideologieën, die niettemin (en dat is de christelijke visie) innerlijk veranderen in en door het feit dat ze golfslag van openbaring worden. De christen uit de hellenistische oecumene lijkt daarom in alles méér op zijn mederomeinen en -grieken dan op zijn mede-christenen in 1973; niettemin staat in uitgesproken christelijk opzicht een christen van 1973 dichter bij de hellenistische christen dan bij velen van zijn tijdgenoten. Het inzicht in dit cultuurhistorisch bepaald karakter van elke, ook christelijke godsdienst relativeert inhoudelijk het absolutisme van hedendaagse waardebelevingen, zoals het ook de druk van het verleden verlicht. Anderzijds maakt het evangelie een *voorbehoud* jegens elke van zijn culturele expressies, in kerygma, dogma, credo of theologie. Uit het oerchristelijke gebruik van hoogheidstitels, als mensenzoon, messias-christus, zoon Gods, blijkt dat het christelijk geloof *in* het beroep zelf dat het doet op dit cultuur-religieuze erfgoed, waarin de openbaring ter sprake komt, zich tegelijkertijd van deze erfenis distantieert. Het antwoord van de christen op de vraag naar christelijke identiteit kan daarom nooit een volledige identificatie zijn met zijn omringende, zelfs religieuze cultuur, waarin hij innerlijk deelt. Derhalve is er ook geen volslagen identiteit van het christelijk geloof met eigen, zelfs meest officiële geloofsarticulaties, ofschoon het geloofsmysterie dáárin niettemin geldig en trouw ter sprake wordt gebracht. Om deze spanning tussen geloofsmysterie en door de religieuze cultuur bepaalde geloofsarticulatie is niet slechts een dogma-historische en hermeneutische benadering van het oerchristendom en zijn verdere ontwikke-

ling nodig, maar ook een sociologisch onderzoek dat ideologieën kritisch benadert. In een nieuwe geloofstaal, waarin men Jezus van Nazaret gelovig identificeert, zal daarom tegelijk zowel het kritisch voorbehoud jegens, als de niet-identificatie met de dominante categorieën, verwachtingen en ideologieën van het heden moeten blijken juist in het beroep op beide. Het geloofsvoorbehoud is (antropologisch onvermijdelijk) ook *in* zijn ter sprake komen, wezenlijk cultureel en cultuur-vormend; daarom kerk-vormend. Elke religieuze beweging is zodoende onontwarbaar opgenomen in een historisch cultuurproces. Vraag daarbij is telkens: handhaaft zij een kritische, creatieve spanning tot en ín deze, haar eigen, sociaal-culturele wereld? Dit kan nagegaan worden door de *bijzondere christelijke variante* op te sporen waarin zij feitelijk deelt in de bewegingen van de hele cultuur, óf, in de afwezigheid van deze variante.

Deze spanning zien we in de oudste geloofs- en credo-structuur van het nieuwe testament. Uit alle traditiecomplexen die daarin zijn samengevloeid, van welke uiteenlopende herkomst ook, wordt duidelijk dat de eerste christenen heil vonden in Jezus, en wel beslissend heil van Godswege. In het licht van deze heilservaring benoemen zij die heilswerkelijkheid als de Christus, de Mensenzoon, de Heer, enz. Daarmee pasten zij bestaande cultuur-religieuze sleutelbegrippen toe op Jezus, begrippen die a.h.w. ‘vacant’ waren en pas door die toepassing op hem hun eigen christelijke betekenis hebben gekregen. Zij drukten zo in eerste instantie dus hun reactie uit op hetgeen er van Jezus' persoon, boodschap en optreden op hen uitging; hun reële ervaringen van voor en na Jezus' dood smolten daarbij samen tot één beeld. Opvallend is niettemin dat zij daarvoor bestaande begrippen als messias, mensenzoon enz. gebruikten, die zelf een eigen inhoud hadden, welke historisch gegroeid was en niet in alle opzichten ook op Jezus toepasbaar; en dat zij vanuit hun geloofsverstaan van Jezus als definitieve heilswerkelijkheid die begrippen tegelijk kritisch veranderden terwijl zij ze op Jezus toepasten, door hen op te vullen met herinneringen aan het leven en de dood van Jezus op aarde. Daarom moet men zeggen dat het criterium voor de nieuwtestamentische benoeming of identificatie van Jezus niet de voorgegeven inhoud van de bestaande ‘hoogheidstitels’ was, maar *Jezus zelf*. Op deze wijze drukken de leerlingen hun levensovertuiging uit dat zij hun heil definitief in hem gevonden hebben, en zij doen dat in enigermate vreemde begrippen om het eigene te verwoorden.

In deze geloofsstructuur ligt een zware spanning. Van zijn kant stond ook Jezus als mens zelf volledig in een wisselvallig tijdsgebeuren: een zeer bepaalde overleveringsgeschiedenis, met name die van zijn joodse volk, dat zichzelf interpreteerde als ‘volk Gods’, dienaar en getuige van God ten overstaan van heel de wereld. Jezus voelde zich in deze (aldus geïnterpreteerde) geschiedenis verantwoordelijk voor eigen plaats en bijzondere opdracht daarin. Daarbij zag hij zich evenwel geconfronteerd met in zijn milieu voor-gegeven uiteenlopende interpretaties van de betekenis van dit Godsvolk en het rijk Gods, - een apocalyptische, een eschatologische, een ethische, een politiek-zelotische, een farizeese interpretatie (om de belang-

rijkste te noemen). Binnen deze diversiteit heeft Jezus zelf zeer persoonlijk stelling genomen, al werden vooral door zijn smadelijke terechtstelling zijn boodschap en levensoptie historisch dubbelzinnig. Afgezien nog van elk kerkelijk kerygma of geloofscredo mag dit alles wel gelden als het resultaat van nauwgezette historische studies der bronnen. Het historisch contingente kader van Jezus' optreden mag men derhalve niet uit het oog verliezen, wanneer men *in geloofstaal* spreekt over Jezus als de Messias of Christus, de Mensenzoon, de Heer, de Zoon Gods, enz.

Nog minder mag men het (bijbelse) ter sprake brengen van wat Jezus zei en deed in die concrete omstandigheden, on-historisch verabsoluteren door het los te maken uit de historisch gekleurde taal-categorieën van die tijd, waarin dit Jezus-gebeuren werd verwoord: men kan dit taal-gebeuren niet verheffen tot ‘tijdloze’ categorieën. Daartegen waarschuwt ons trouwens al - in het nieuwe testament zelf - de hoeveelheid aan christologische dogma's en uiteenlopende formuleringen van het rijk Gods, de verlossing en het heil in Christus. Want ook van haar kant stonden de op Jezus reagerende oergemeenten in een zeer bepaalde cultuur-religieuze context. Niet alleen de taal van de oorspronkelijke credo's en ‘kerygmata’ (of geloofsbelijdenissen) deelt daarom in de historische ambiguïteit, maar de diversiteit van deze credo's is zelf (onder pressie niettemin van de historische Jezus-realiteit) in eerste instantie ook mede geconditioneerd door de voor het menselijk bevattingsvermogen historische ambiguïteit, veelzijdige schakering en daarom rationele ondoorzichtigheid van juist dit concrete ‘verschijnsel Jezus’; en bovendien door de (mede naar aanleiding van het concreet optreden van Jezus) verder ontwikkelde cultuurreligieuze begrippen die de eerste christenen gebruikten.

Daaruit mag blijken, dat van de aanvang af het hermeneutische probleem, of het probleem van het verstaan van het christologisch geloof in Jezus van Nazaret, betrokken is op een *conflict*. Het probleem is allereerst, dat er een kritische spanning bestaat tussen enerzijds het ‘verschijnsel Jezus’, zijn persoon, boodschap, optreden en dood, een rijkgeschakeerd, apart en eigen levensgeheel dat historisch in verschillende richtingen te interpreteren is, en, anderzijds, de religieuze en culturele verwachtingen, aspiraties en ideologieën die aanwezig waren in de cultuur van zijn omgeving, met eigen voorgegeven sleutelbegrippen, die anderen gebruikten om wát in Jezus ter sprake kwam historisch concreet te verwoorden en uiteindelijk op schrift te stellen in het nieuwe testament, en in de verdere kerkgeschiedenis. Het verstaansprobleem is pas in tweede instantie de kwestie hoe men datgene wat in die spanning gaat oplichten aan reële heilsaanbieding in Jezus Christus, kan vertalen in onze eigentijdse (kritisch bekeken) cultuur. De spanning, die aan elke geloofsbelijdenis en theologie inherent is, verklaart de diversiteit van de vele christologische responsen, in het nieuwe testament zelf en in de latere kerkgeschiedenis. Dit pluralisme, dat in de kern ‘samengehouden’ wordt door Jezus zoals hij op aarde leefde en door anderen begrepen werd, heeft dus een dubbele oorsprong: (a) enerzijds de verschillende religieuze en culturele omstandigheden en tradities van degenen die christen werden, en - (b) anderzijds

de verbijsterende fascinatie die van Jezus' persoon, leven, boodschap en dood in allerlei richtingen uitging op zijn volgelingen. Met name dit laatste resulteerde al tijdens Jezus' levensdagen in velerlei beelden die van hem de ronde gingen doen, waarin indrukken van het milieu waarin Jezus optrad of bepaalde aspecten van zijn persoon die tijdgenoten boeiden, op een aparte manier tot uiting kwamen. De innerlijke spanning van deze situatie moest er wel bijna toe leiden dat in de loop van de kerkgeschiedenis vroegere geloofsantwoorden, nl. uit het nieuwe testament en uit de conciliebepalingen, welke dus de spanning tussen de heilsaanbieding en de concrete verwoording ervan wezenlijk in zich dragen, zich verzelfstandigen en a.h.w. zelf *direct* object worden van christologisch geloof. Op deze wijze kunnen zij de werkelijkheid van Jezus, die om gelovige zingeving en zin-neming vraagt, eigenlijk verduisteren. Er ontstaat zo een op zichzelf geconcentreerde, geformaliseerde kerygma-christologie, die over het hoofd schijnt te zien dat niet zo maar een van de vele gekruisigden uit die tijd, maar alleen van Jezus de verrijzenis uit de dood verkondigd wordt. Sommige aanhangers van een kerygma-theologie zouden als achtergrond van het formele paas-kerygma tenslotte evengoed Barabbas of de zgn. goede moordenaar kunnen poneren, of minstens Johannes de Doper! Het kerygma wordt echter alleen van Jezus uitgezegd, wat wezenlijk insluit dat het innerlijk in verband moet staan met Jezus zoals hij leefde op aarde; met zijn persoon, boodschap, levenspraxis en dood. Wie dit uit het oog verliest maakt van het kerygma een mythe. M.a.w., als men vraagt wat bedoeld wordt met het ‘eschatologisch heil’ dat geschonken is door de verrezen Gekruisigde, zal men als inhoud en vulling daarvan moeten verwijzen naar Jezus van Nazaret zelf, zijn persoon en zijn hele optreden tot en met zijn dood.

C. *Constante eenheidsfactor*

Uit deze wezenlijke spanning begrijpen wij dat binnen het nieuwe testament zoals het er nu ligt een bont geheel van variërende interpretaties van Jezus is te vinden, die op de eerste christelijke gemeenten teruggaan: op een bepaalde wijze in Mc., anders in Mt. en Lc., en weer anders bij Paulus en in het Joh.-ev. Via de evangeliën en Paulus zijn met meer of minder grote zekerheid dan nog allerlei oudere variaties te reconstrueren: een hebreeuwse en joods-griekse Jerusalemse christologie, een voor-paulinische christologie, een voor-marciaanse, een voor-johanneïsche en tenslotte de christologie van de Q-gemeente, waarin de christologische belijdenis vaak minder ontwikkeld hoewel nooit volkomen afwezig is; een niet-dogmatisch Jezus-beeld is nergens te bekennen. In het synoptisch of voorsynoptisch materiaal zoeken naar een on-dogmatische, a.h.w. historisch-sec aanwezige kern (wat is dat trouwens?), is zoeken naar een fata morgana. Jezus is er alleen te vinden als *beleden* door christenen. We stoten dus steeds op de christelijke beweging. De vraag rijst dan: wat is de constante factor die in dit bonte geheel eenheid schept?

Allerlei oplossingen zijn beproefd. Daarom geef ik eerst aan waarin de oplossing niét kan liggen.

(a) Niet in de evangeliën of het integrale nieuwe testament als zodanig. De canonieke schriften confronteren ons met diverse christologieën. Alleen lettend op de articulaties daarvan, zie ik nergens waar op dit vlak een constante eenheidsfactor te vinden zou zijn. Kunnen al deze bijbelse christologieën tegelijk normatief zijn? 'De hele bijbel is normatief' betekent voor een christen formeel wel een juiste bewering, maar als zodanig ook een slag in de lucht. Wat o.m. te doen met de evenzeer echt bijbelse christologie van de mensenzoon, als deze aanvankelijk zo belangrijke apocalyptische term, eerst overgedragen op de verrezen maar als mensenzoon komende Jezus, in andere delen van het nieuwe testament is verdwenen en niet eens, als zodanig althans, in het christelijke credo is opgenomen, terwijl hij eens de hele christologie uitmaakte van bepaalde grieks-palestijnse, joods-christelijke gemeenten tot in Transjordanië en Syrië? Bijbelvaste orthodoxie betekent niet: alle beelden en titels tegelijk aan Jezus toekennen. De formele bevestiging van het gezag van geheel de bijbel komt in de praktijk bij (katholieke en reformatorische) exegeten neer op het laten prevaleren van een bepaald onderdeel of van één thematiek van de bijbel, vaak naar eigen confessionele gerichtheid of persoonlijk-religieuze en theologische voorkeur. Dit leidt ons tot een tweede onbevredigende oplossing.

(b) De constante eenheidsfactor is evenmin 'hét evangelie *in* het evangelie', het beste van het beste in het nieuwe testament. Dit criterium is uiteraard zeer subjectief, het leidt doorgaans tot confessioneel bepaalde selectie en roept zelf weer pluralisme op onder de christelijke exegeten. Bij vele beoefenaars van de Formgeschichte steunt dit criterium bovendien vaak ook op het postulaat van het ene 'oer-kerygma' waaruit geleidelijk diverse interpretaties zouden zijn gevolgd, terwijl er voldoende reden is om te stellen dat verschillende kerygmata van 'locale gemeenten' nadien tot de (oecumenische) geloofsbelijdenis van de wordende 'grote kerk' samengegroeid zijn (zie verderop).

(c) Om dezelfde redenen kan ook het alleroudst reconstrueerbare Jezusbeeld niet als norm of constante eenheidsfactor fungeren. Hoe belangrijk de oudste traditie ook is (zo er al niet vanaf de aanvang diverse 'oudste Jezus-beelden' in omloop waren), de eerste articulatie van een ervaring-van-erkenning-en-herkenning is niet per se de rijkste of meest genuanceerde, al blijft zij als inperkende vermaning mede belangrijk voor het verdere ontwikkelingsproces waarin men steeds duidelijker de rijkdom onder woorden tracht te brengen van wat men eigenlijk heeft ervaren. Later blijkt immers de eerste articulatie vaak onvolkomen en onaf vergeleken met de eigenlijke indruk die we van een mens hebben opgedaan en die we ons pas achteraf ten volle realiseren. Oude en jongere verwoordingen van een ervaring oefenen vaak kritiek uit op elkaar. Zo kan men in Mc. met enige duidelijkheid opmerken (bij vooral structurele analyse), dat hij wel gelooft in Jezus als de Christus en vooral als de Zoon Gods, maar dan toch op voorwaarde dat deze begrippen de inhoud krijgen van de '*lijdende*

mensenzoon'. Hier wordt kennelijk al theologisch kritiek gegeven op eenzijdige Jezus-beelden.

(d) Evenmin kan Jezus' eigen zelfbewustzijn een eenheidsfactor of criterium zijn. Met zelfbewustzijn - als onderscheiden van zelfverstaan - bedoel ik de psychologie van Jezus, zijn innerlijk leven en zijn karakter. Daarover weten we weinig. Wel komen we heel wat te weten over Jezus' *zelfverstaan*, hoewel indirect, nl. via zijn verkondiging van het rijk Gods, zijn aanspraak op volgelingschap, zijn omgang met sociale en religieuze 'outcasts', zijn parabels die de joden voor een beslissing plaatsen, enz. Het zelfverstaan van Jezus in zijn relatie tot God en tot de mensen is inderdaad van kapitaal belang. Maar bv. het begrip van volmacht of 'exousia', althans voorzover reeds toegepast op de *aardse* Jezus, is duidelijk een redactioneel element van Mc. Slechts via de 'disclosure'-ervaring van leerlingen is te bereiken wát haar in het leven heeft geroepen. Er is steeds een historisch gesitueerde, christelijke of 'kerkelijke' bemiddeling.

(e) Ook de zgn. eigen woorden en daden van Jezus ('ipsissima verba et facta') komen als criterium en eenheidsfactor niet in aanmerking. Als er al authentiek-historische woorden en daden van Jezus uit de schrift zijn te distilleren, gaan deze terug op selectie van christelijke gemeenten, die andere gezegden en daden van Jezus niet memoreren. We komen dan toch weer alleen via de interpretatieve selectie der gemeenten tot bij Jezus. Bovendien, zelfs die enkele zgn. rechtstreeks-historische woorden of daden van Jezus komen in de evangeliën in een kerkelijke context terecht, terwijl we de eigen context waarin Jezus ze uitsprak of deed meestal niet (en nooit ten volle) kunnen achterhalen. Zonder de situationele context van een gezegde (tenzij enigermate bij parabels) kan men er alle kanten mee uit en is de betekenis ervan niet te bepalen. Om dezelfde redenen kan ook het zgn. 'radicalisme van Jezus' of het niet-judaïserend karakter van synoptische en eerdere tradities geen criterium zijn. Zo aangeduide eigenschappen kunnen berusten op wetenschappelijke postulaten. Wie van meet af aan verschillende vroeg-christelijke tradities aanvaardt, kan al in de eenzijdige nadruk op één, nog niet door andere Jezus-overleveringen bekritiseerde of gecorrigeerde, traditie een 'radicalisering' zien. M.a.w. dit blijven puur hypothetische en wellicht onbetrouwbare criteria. De radicalisering kan evengoed van sommige gemeenten en niet van Jezus komen.

(f) Tenslotte zijn de bijbelse geloofsbelijdenissen en homologesen evenmin een constante eenheidsfactor. Hoe vlug verdwijnt niet de uitdrukking 'mensenzoon'? Ze komt zelfs nooit terecht in een geloofsbelijdenis. En wat is de relevantie van het davidisch messianisme voor niet-joodse hellenistische christenen? Bovendien is er pluralisme in deze bijbelse geloofsbelijdenissen, en ontwikkeling: nu eens lijkt Jezus er pas bij de verrijzenis aangesteld te worden tot Christus, Messias en Heer; - dan weer speelt de idee van 'opname' een rol: Jezus, gestorven, bij God 'gereed' gehouden, zal weldra als mensenzoon, rechter met gezag en kracht terugkeren: '*De hemel moest hem opnemen* tot de tijd van het *herstel aller dingen*', zegt Hand. 3,21[3]; dan weer vinden we een incarnatie-christologie en een preexistente Christus. In die belijdenissen en liturgische hymnen kan niet alles

eenzelfde normatieve waarde hebben, en zeker niet *tegelijk*, of men moet een stuk bijbel verketteren dan wel komen tot een artificiële compilatie, een soort optelling, die als zodanig met de eigenlijke schrift niets van doen heeft. Wel is het waar, dat de inhoud van één titel op den duur overgaat op andere titels, zodat ze alle tenslotte zwevend van inhoud worden en ze allemaal alles van Jezus willen uitdrukken. Het punt is dan: wat betekent in dat geval dit 'alles' precies? Een articulatie is door haar bepaling tevens in-perkend, maar wanneer al die titels álles zeggen, lopen ze de kans een niets-zeggende formalisering te worden. Daarom bevatten de voor-synoptische tradities naast de liturgische belijdenissen evenzeer overleveringen van de 'memoria Jesu', vooral wat betreft zijn wonderdaden, zijn boodschap van de komende Gods heerschappij, alsmede zijn levenspraxis. Zijn deze minder bepalend of gemeentevormend dan de formele belijdenissen?

Uit dit negatieve resultaat blijkt al, dat een (moderne) christologische interpretatie van Jezus niet kan uitgaan van het kerygma (of dogma) over Jezus; evenmin van een zgn. 'louter historische' Jezus van Nazaret, terwijl toch een historisch-kritische benadering binnen een geloofsintentie het enig juiste uitgangspunt blijft. Als de voorgaande pogingen onbevredigend blijken, wat blijft er dan nog over als mogelijke constante eenheidsfactor? Ik zou zeggen (en dat is erg veel): de christelijke beweging zelf! M.a.w. *een christelijke eenheid van ervaring*, die haar eenheid inderdaad betrekt *uit haar verwijzing naar de éne Jezus*, maar niettemin in haar verwoording of articulatie pluriform is. '*Gij zelf*', schrijft Paulus aan de christelijke gemeente te Korinthe, 'zijt... een *open brief van Christus*, - niet op stenen tafelen maar in de harten van levende mensen' (2 Kor. 3,2-3). Met eenheid van ervaring bedoel ik niet een individueel of individualistisch religieuze ervaring van Jezus, een soort 'revivalisme', maar een gemeenschaps-ervaring. En wel in deze zin: een kerkelijke of collectieve ervaring, welke mensen noopt de ultieme zin van hun leven te bepalen in verwijzing naar Jezus van Nazaret, of, traditioneel en even juist uitgedrukt: welke mensen noopt Jezus' leven te interpreteren als het definitieve of eschatologische handelen Gods in de geschiedenis tot heil of bevrijding der mensen. De constante factor is: bepaalde groepen van mensen vinden beslissend heil-van-Godswege in Jezus van Nazaret. M.a.w. vanuit en in die ervaring ziet men dan twee aspecten in Jezus' leven: (a) dit leven werkt iets uit in de actuele historische situatie van de christelijke gemeenten, en (b) heeft een betekenis die beslissend is voor de fundamentele levensoptie hier op aarde en daarom voor de eschatologische gemeenschap met God. Bovendien zien we dan, dat dit bepalen van de beslissende en definitieve zin van eigen leven in verwijzing naar Jezus van Nazaret niet eens en voorgoed gegeven noch voorhanden is. Het is een beslissing die de mens onderhevig aan de omstandigheden telkens opnieuw moet nemen en opnieuw moet articuleren. D.w.z. men kan een kerygma, bv. 'Jezus is de Heer', niet formaliseren. Overeenkomstig gewijzigde cultuur-sociale en kerkelijke situaties zal men zijn leven moeten laten bepalen door Jezus en *in die context* zal men dan ook tot beleving en verwoording komen van

wat ‘dit zich laten bepalen door Jezus’ hier en nu reëel betekent. Voor de christenen uit de joden was die verwoording o.m. Heer (mar), mensenzoon en messias, en dit had ingrijpende consequenties voor hun geloofsleven. Juister gezegd: omdat ze deze consequenties als zinvol voor hun dagelijkse leven vanuit Jezus ervaren, noemen ze hem zó. De griekse christenen zeiden die titels niets; uit hun keizer-cultus kenden ze wel de ‘Kyrios’, zodat voor hen niet de keizer maar Jezus de Kyrios is. Dat betekende nogal wat.

Het Jezusgebeuren staat derhalve aan de oorsprong van de gemeenteervaring, waartoe we historisch toegang hebben, en het beheerst die gemeenschapservaring. Anders gezegd: de constante factor is het wisselende leven van de ‘gemeente van *God*’ of ‘gemeente van *Christus*’, de gemeentevormende ervaring die wordt opgeroepen door de indruk die Jezus maakt en in de Geest blijft maken op volgelingen: mensen, die definitief heil hebben ervaren in Jezus van Nazaret. De prioriteit komt toe aan het werkelijke aanbod dat Jezus is, maar dit ligt ingebed *in* de gelovige beaming van de christelijke gemeente, die we midden onder ons ervaren in onze geschiedenis. We mogen zeggen: Jezus was zodanig dat hij juist die typische, gelovige reactie opriep welke door gemeente-ervaringen werd geconfirmeerd.

D. *Spanning tussen Jezus en het nieuwe testament*

Welke zijn van dit alles de implicaties? Allereerst: dat men de Godsopenbaring in Jezus m.i. niet in eerste instantie kan zien in een onfeilbaar geïnspireerde bijbel, die ons als een rechtstreeks Woord Gods zou normeren, liefst nog naar wat men - ten onrechte - noemt: zijn letterlijke teneur (die dan ook na exegetische analyse vaak heel anders blijkt te zijn dan men eerst meende). Openbaring is het heilshandelen Gods als ervaren én ter sprake gebracht. Bij deze verwoording speelt het oude testament een wezenlijke rol, want Jezus is in het nieuwe testament precies als de profeet, de mensenzoon, de verhoogde, de Heer, ter sprake gebracht, voorstellingen die hun grond hebben in het oude testament, of in het voor- en buitenchristelijke, na-oudtestamentische judaïsme. Het nieuwe testament is de christelijke interpretatie van hetgeen men met Jezus had ervaren en nog ervoer in de christelijke gemeenten, weliswaar in het licht van het oude testament. Mede deze christelijke exegese van het oude testament verklaart de veelvoudigheid van de nieuwtestamentische Jezus-interpretaties, welke leidde tot diverse christologieën, een procédé dat zich slechts gedeeltelijk zal voortzetten in de patristiek.

Men zal vragen: waar ligt dan precies het gezag van de bijbel? Daarop wil ik een tweeledig antwoord trachten te geven.

Enerzijds, het nieuwe testament als schrift staat binnen het leven van een *beweging* en geeft daarvan een close-up tijdens de zeer bepaalde - uitgebreide - periode van haar beginnende uitkristallisering (van het chronologisch eerste geschrift tot het laatste, een periode van ongeveer 50 tot

60 jaar). Daaruit blijkt al dat het nieuwe testament geen losstaand, onafhankelijk gezag heeft. Het is de neerslag van een 'beweging' die, zij het binnen de oudtestamentische schrifttraditie, vóór de geschriften van het nieuwe testament bestond en erna gewoon doorgaat. De levende gemeente is de normatieve oorkonde die Jezus ons gaf (zie 2 Kor. 3,2-3). Men kan de beweging rond Jezus bovendien zien - zoals in de oude jerusalemse en palestijnse gemeenten ook gebeurde - als een verschijnsel binnen het jodendom zelf, ook al werden (naar oudtestamentische traditie: bv. Jes. 2,2-5) eschatologisch de heidenen er (door God) bij-geroepen (Mt. 8,10-11 par). Maar de christelijke beweging ontwikkelt zich verder binnen contingente, historische omstandigheden. Het getuigenis van het nieuwe testament blijkt aldus slechts de neerslag te zijn van bepaalde gemeenteervaringen, precies in die tijd. Dit relativeert zijn gezag.

Anderzijds: er is iets onvervangbaars, iets unieks gaande in het nieuwe testament. Het geeft ons immers de meest directe, enig mogelijke en historisch meest verantwoorde toegang tot het oorspronkelijke gebeuren: de christelijke beweging die vanuit Jezus van Nazaret haar stuwkracht kreeg. De oorspronkelijke 'disclosure'-ervaring van de eerste christenen, die intussen voor een deel reeds gestorven waren, komt via betrouwbare tradities in het nieuwe testament nog fris aan bod; er worden zelfs gebeurtenissen vermeld die voor de christelijke gemeenten en hun leiders hinderlijk zijn en door henzelf daarom niet bedacht zullen zijn. De eerste generaties christenen geloven dat deze *Jezus* (= een historische werkelijkheid) de *Christus* is (= 'disclosure', uitgedrukt in een voor hen evocatieve, joodse term). Hun hoogste verwachtingen en utopieën zien ze in Jezus concreet gerealiseerd. Niet Jezus, niet de eerste 'kerkelijke gemeenten' zijn de oorsprong van het christendom, maar beiden tezamen als aanbod en respons. Geen christendom zonder Jezus, maar evenmin zonder christenen. Dít oorsprong-gebeuren, de christelijke gemeente-vorming, heeft inderdaad normatieve waarde: de oude kerk *re-flecteert* of weerspiegelt in haar nieuwe testament het Jezus-gebeuren naar zijn effect op een groep mensen. Het steeds hernomen contact met de eerste respons op een oorspronkelijk aanbod in de geschiedenis blijft daarom normatief voor eigen antwoord. In die zin, als kerkelijke oorkonde, is het gezag van het nieuwe testament onvervangbaar. De katholieke interpretatie dat de kerk het enig levend relict van Jezus van Nazaret en daarom de norm is voor óns geloofsverstaan, mag een grootse geloofsintuïtie heten (door de historische kritiek wordt zij indirect bevestigd), het reformatorische beginsel van de onvervangbare normatieve waarde van de bijbelse getuigenissen vindt eveneens kritische bevestiging. Beide opvattingen vloeien ineen: reformatorische christenen erkennen het nieuwe testament als 'boek van de *kerk*'[4], en de dogmatische constitutie 'Dei Verbum' van Vaticanum II erkent dat zelfs niet het kerkelijke leergezag 'heer' is over de schrift maar 'onderworpen' aan de openbaring Gods als in de bijbel door christenen ter sprake gebracht[5]. Omdat de gemeente-ervaringen die in de schrift hun neerslag hebben gevonden de constante factor zijn die heel het nieuwe testament samenhoudt *in* zijn plurale christologieën, gaat het nieuwe testa-

ment als geschrift, en wel in zijn totaliteit, enigermate deel uitmaken van deze eenheidsfactor. De schriftuurlijke interpretatienorm valt dus pas te omschrijven via de methode van de *systematische samenhang*; zó is de bijbelse tekst, in zover hij feitelijk het leven van diverse christelijke gemeenten weergeeft, de interpretatienorm. Daaraan is nog iets toe te voegen. Het nieuwe testament biedt, ondanks interne spanningen, een relatief samenhangend beeld, wat te begrijpen is enerzijds als gevolg van de historische invloed van de ene Jezus die aan de oorsprong staat van de enigermate dissonante tradities en anderzijds als uiting van een 'oecumenisch' verlangen om de oorspronkelijke diverse christelijke tradities tot eenheid te brengen. Daarom is ook voor ons dit oecumenisch verlangen naar eenheid, dat in de synoptici en wellicht reeds in voor-synoptische tradities merkbaar is, een onmisbaar element van de interpretatienorm[6].

Dit alles impliceert tevens dat de geschiedenis van het christelijk antwoord op Jezus niet afgesloten is bij het vastleggen van het canonieke, nieuwe testament. Dit voorkomt dan toch weer een wat overtrokken toekennen van gezag aan de bijbel. Reeds in het nieuwe testament oefent de ene christelijke gemeente bij monde van haar evangelist kritiek uit op de articulatie van andere gemeenten; we zien bv. hoe Mt. en Lc. vrij omspringen met het nochtans - nú 'nieuwtestamentisch' genoemde - materiaal van Mc.! Geen spoor van biblicisme in de bijbel zelf, veeleer het tegendeel. Hoe kan men zich dan biblicistisch op de schrift beroepen? Biblicisme is on-bijbels.

Het nieuwe testament - in zijn op de ervaring van de 'gemeenten van Christus' gefundeerde normatieve waarde - blijkt dus geenszins een opslagplaats te zijn van eeuwige, naar de letter onveranderlijke waarheden, die alleen (naar taal en inkleding) hermeneutisch vertaald zouden moeten worden naar onze tijd toe. Het is veeleer een gedifferentieerd geheel van diverse christologische responsen op Jezus' aanbod, een verscheidenheid die enerzijds innerlijk begrensd wordt door het historische aanbod zelf en dus door de 'memoria Jesu', en die anderzijds niettemin wordt uitgelokt door nieuwe historische situaties. De overgang van joods christendom naar het christendom 'uit de heidenen' leidt bv. tot een nieuwe christologie, een ander Jezus-beeld, in de bijbel zelf, en toch *binnen* de begrenzing van de 'memoria Jesu'. Men brengt niet alleen de gave van het christendom naar de heidenen, het christendom zelf wordt erdoor verrijkt en krijgt zo een nieuwe gestalte, een eigen nog on-uitgegeven respons (met nieuwe problemen!). Zo is, bijbels reeds, de conclusie duidelijk: de kritische relatie tot het *concrete heden* maakt deel uit van het christologisch antwoord op Jezus; deze relatie bepaalt mede de christologie: de 'herinneringen aan Jezus' blijven het leidend beginsel maar bevrucht door de vragen van het heden. Zo heeft later in een concrete situatie en vanuit zijn middenplatoonse - ook in christelijk-orthodoxe kringen algemeen verspreide - filosofie, Arius de christelijke gemeenschap ertoe gedwongen een van huis uit zelfs half-gnostische term te gebruiken ('homoousia', mede-wezenlijkheid) om, gezien de vraagstelling, aldus de 'memoria Jesu' trouw te bewaren. De kerk was inconsequent met het filosofische middenplatonisme

(filosofisch was Arius de meest consequente), maar zij was trouw aan de gemeente-ervaring die in de greep was van de *anamnese* aan Jezus. De christelijke trouw aan hem doorbrak aldus de universele vanzelfsprekendheid (ook voor de rechtgelovige christenen) van deze filosofie[7]. Niet zelden zijn de 'ketters' het meest consequent met de 'systeem-immanente', concreet gegeven filosofische verstaanshorizon, waar ook alle christenen van uitgingen, maar bij de 'rechtgelovigen' weegt de consequente coherentie van een filosofisch systeem minder zwaar dan de 'memoria Jesu Christi', zoals die bv. blijkt in de evangeliën, in het liturgisch gebed (aldus voor de derde persoon van de Triniteit) of in de volksvroomheid (voor de 'homoousia' van Christus met God) en de concreet beleefde praxis van de christelijke gemeenten. Zij hebben aldus op dat historische, kritieke ogenblik het christendom gered én, tegelijkertijd, daardoor de filosofische onjuistheid van het gehanteerde model ontmaskerd. Later, binnen een andere wijsgerige horizon of ervaringscontext kunnen 'ketters' die historisch het verkeerde alternatief hadden gekozen, 'gelijk krijgen', wanneer hun christelijke grondintentie wordt losgemaakt uit de dwingende filosofie van vroeger. Hun ketterij was vaak niet *direct* christologisch, maar veeleer: verzuimen aan het geloof, en niet aan de filosofie, het laatste woord te geven.

Dit alles betekent, dat het heden met zijn hedendaagse ervaringsmodellen (eveneens slechts een moment in een nadien verdergaande geschiedenis) de plaats zal moeten zijn waar wij, als christenen, ons christologisch antwoord moeten geven. Verkondiging en theologie moeten steeds een tijds-index hebben. Dat onze tijd hunkert naar vrede en gerechtigheid, naar sjaloom, naar bevrijding van het onbevrijde, zal terecht - en wezenlijk - ons Jezus-beeld *een eigen* articulatie geven, maar: onder begrenzing van de 'herinneringen aan Jezus'. Hem tot de grote politieke revolutionair proclameren is de 'memoria Jesu' (alsook het resultaat van kritische studies) tegenspreken en louter onze (wellicht terechte) verlangens op hem projecteren. Maar anderzijds, als de constante factor in het christendom is, dat christenen de beslissende of *ultieme* zin van hun concrete geschiedenis bepalen in verwijzing naar Jezus van Nazaret, de nieuwe 'exegeet' van God en de verdediger van de mens, dan zal ook de *onmiddellijke* zin van dat leven, de grootse verwachtingen van onze eeuw - de eis van een rechtvaardiger wereld - terecht óns Jezus-beeld mede bepalen. Hebben ook de eerste christenen uit de joden niet al hun religieuze en menselijke (messiaanse) verwachtingen opgenomen in hún Jezus-beeld? Het mag en kan niet anders, indien de christologische grondbelijdenis inderdaad luidt: Gods definitieve heilshandelen in onze geschiedenis door en in Jezus, of Jezus als definitieve zin van 's mensen bestaan in deze wereld. Doen we dit niet, dan geloven we in een puur ideologisch, abstract of magisch kerygma: 'Jezus is de Heer'. De eschatologische solidariteit en eenheid van alle mensen, van alle volkeren, moét dus in de christelijke gemeenten van nu een exemplarische, expansief-actieve realiteit in dienst aan de wereld worden: 'kerk als sacrament, d.i. als teken en bemiddeling, van de innige vereniging met God en van *eenheid onder alle mensen*'[8].

De hedendaagse ervaringen en verwachtingen van de mensheid zijn derhalve mede een constitutief element van ons antwoord op 'Maar, wie zegt gij dat ik ben?', zoals bij de verkondiging van het joodse christendom aan de heidenen de hellenistische situatie een direct hermeneutische functie uitoefende voor de vraag wat christelijk evangelie voor heidenchristenen betekende. Hoe zou anders vier eeuwen na de afsluiting van het nieuwe testament nog een dogma - een openbaringswaarheid - tot stand kunnen komen, bovendien in de termen van een na-bijbelse filosofie (Chalcedon)? Openbaring wordt als reële openbaring eigenlijk pas voltooid in de gelovige respons vanuit een zeer concrete situatie met een eigen vraag-horizon. En onze vragen zijn andere dan die in het verleden.

Besluit: samen met het werkelijkheids-aanbod van Jezus, in en door Jezus-levend-in-de-gemeente met haar levende herinnering aan Jezus van Nazaret, is ook de interpretatie vanuit de huidige situatie een mede-constitutief element voor wat we noemen Gods heilsopenbaring in Jezus Christus. Gezien de structuur van de christelijke naamgeving aan Jezus in het nieuwe testament, en de wisselingen daarin, in het licht van de telkens anders gesitueerde ervaring van heil-in-Jezus van Godswege, blijkt het in overeenstemming met het evangelie, wanneer wij vanuit eenzelfde heilservaring nieuwe namen aan Jezus geven. De cultureel-religieuze grondcategorieën van onze tijd lenen zich daar evengoed voor als die van vroeger tijden; maar dan ook op dezelfde voorwaarde, nl. dat ook zij kritisch omgebogen worden naar de maatstaf van de historische werkelijkheid van Jezus zelf, voor wie de 'zaak van God' wezenlijk 'de zaak van de mens' is en die daarom helemaal aan de kant van God en helemaal aan de kant van de mens staat. Deze heilswerkelijkheid kan men vanuit uiteenlopende invalshoeken benaderen; daardoor ontstaan reeds in het vroege christendom zeer diverse Jezusbeelden, die voor ons soms in tegenspraak met elkaar lijken. Maar vooral de oud-oosterse en klein-aziatische levensopvatting had andere normen over 'tegenspraak' en 'niet-tegenspraak' dan moderne, westerse mensen hebben[9].

§ 2. Jezus van Nazaret, beleden als de Christus, 'object' van historisch-kritisch onderzoek

Literatuur. - Sinds de discussie tussen R. Bultmann en E. Käsemann ('the new Quest' of het post-liberale, historische Jezus-onderzoek) is de omvang van de desbetreffende literatuur niet meer te overzien. Daarom worden hier alleen enkele pregnante studies vermeld. -

R. Baumann, *2000 Jahre danach. Eine Bestandsaufnahme zur Sache Jesu*, Stuttgart 1971; Th. Boman, *Die Jesus-Ueberlieferung im Lichte der neueren Volkskunde*, Göttingen 1967; R. Bultmann, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, in: *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* (hrsg. H. Ristow und K. Matthiae), Berlijn 1960, 233-235 (en heel dit boek); N.A. Dahl, *Der historische Jesus als geschichtswissenschaftliches und theologisches Problem*, in: KuD 1 (1956) 109-137; H. Diem, *Der irdische Jesus und der Christus des Glaubens*, Tübingen 1957; G. Ebeling, *Die Frage nach dem historischen Jesus und das Problem der Christologie*, in: ZThK 56 (1959) 14-30; E. Fuchs, *Die Frage nach dem historischen Jesus*, in: *Gesammelte Aufsätze*, Tübingen 1960, II, 143-167; H. Grass, *His-*

torisch-kritische Forschung und Dogmatik, in: *Theologie und Kritik*, Göttingen 1969, 9-27; F. Hahn, W. Lohff, G. Bornkamm, *Die Frage nach dem historischen Jesus und die Eigenart der uns zur Verfügung stehenden Quellen* (Evang. Forum, 2), Göttingen 1962; E. Heitsch, *Die Aporie des historischen Jesus als Problem theologischer Hermeneutik*, in: ZThK 53 (1956) 192-210; E. Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus*, in: *Besinnungen*, I, 187-213; *Die Anfänge christlicher Theologie*, in: l.c., II, 82-104; en: *Sackgassen im Streit um den historischen Jesus*, in: l.c., II, 31-68; L.E. Keck, *A future for the historical Jesus*, Nashville-New York 1971; W.G. Kümmel, *Jesusforschung seit 1950*, in: ThR 31 (1965-66) 15-46 en 289-315, en: *Das Neue Testament im 20. Jahrhundert. Eine Forschungsbericht* (SBS, 50), Stuttgart 1970; G. Lindeskog, *Christuskerygma und Jesustradition*, in: NovT 5 (1962) 144-156; W. Marxsen, *Zur Frage nach dem historischen Jesus*, in: TLZ 87 (1962) 575-588, en: *Jesus, oder das Neue Testament*, in: *Der Exeget als Theologe*, Gütersloh 1968, 246-264; H. Meyer, *Die theologische Relevanz der historisch-kritischen Methode*, in: *Kransbacher Gespräch der lutherischen Bischofskonferenz zur Auseinandersetzung um die Bibel*, Berlijn-Hamburg 1967[2]; F. Muszner, *Der historische Jesus und der Christus des Glaubens*, in: BZ 1 (1957) 224-252; H. Ott, *Die Frage nach dem historischen Jesus und die Ontologie der Geschichte*, Zürich 1960; James Robinson, *The new quest of the historical Jesus*, Naperville 1959; J. Roloff, *Das Kerygma*, 9-50; S. Schulz, *Die neue Frage nach dem historischen Jesus*, in: *Neues Testament und Geschichte* (O. Cullmann zum 70. Geburtstag), Tübingen 1972, 33-42; H. Schürmann, *Zur aktuellen Situation der Leben-Jesu-Forschung*, in: GuL 46 (1973) 300-310; G. Strecker, *Die historische und theologische Problematik der Jesusfrage*, in: EvTh 29 (1969) 453-476; P. Stuhlmacher, *Kritische Marginalien zum gegenwärtigen Stand der Frage nach Jesus*, in: *Fides et Communicatio* (Festschrift für M. Doerne), Göttingen 1970, 341-361; A. Vögtle, *Die historische und theologische Tragweite der heutigen Evangelienforschung*, in: ZKTh 86 (1964) 385-417; *Jésus où le Christ* (Foi vivante, 130), Parijs 1970.

A. *Diverse Jezusbeelden en historische vraag naar Jezus*

Uit het voorgaande begrijpen wij het feit dat elke tijd een eigen Jezusbeeld heeft. Zo was het al in de verschillende fasen van het oerchristendom. De ontwikkeling ging echter verder. Was Jezus in de Hebreeënbrief al de hemelse hogepriester, in de patristiek God ‘die mens werd om de mens te vergoddelijken’ en hem onvergankelijk leven te schenken, in Byzantium de ‘Christus victor’, Pantocrator en Zonnegod: ‘Licht van Licht’; in de vroege en hoge middeleeuwen werd hij de voldoening brengende, die ons heeft vrijgekocht, tevens ook de ‘Jezus van de kruisweg’ en van de kerstkribbe; later was hij, voor Luther, iemand die verzoening met God bracht in een soeverein-vrije daad die onze schuld toedekt en ons oproept onvoorwaardelijk te vertrouwen op Gods gelijk; toen volgden de Christusmystiek van het mensgeworden Woord in de Franse spiritualiteit van de zeventiende eeuw, de verering van de ‘kindsheid van Jezus’ en van ‘Christus, het H. Hart’; de Verlichting zag in hem het oerbeeld van menselijke moraliteit, grondslag van waarachtige mensengemeenschap; de Romantiek ervoer Jezus als het model van waarlijk-menselijke persoonlijkheid; en onze twintigste eeuw ging te midden van de ontvoogde ‘raison d'état’ hem vieren als ‘Christus Koning’; dan volgde na dit triomfalisme en de ervaringen van een eerste en tweede wereldoorlog Jezus ‘onze

medebroeder', onze mede-mens, die voorleeft wat wij te doen hebben, de 'mens voor de ander' en de huidige 'Jezus van de menselijke bevrijding'

(in sommige milieu's zelfs ‘Jezus, de contestant en revolutionair’), enz. Evenals men God zelf in de mensengeschiedenis telkens nieuwe namen gaf, zoals alleen vindingrijke liefde dat kan, terwijl men anderzijds zijn naam op velerlei wijze besmeurde, zo weet elke tijd vanuit zijn christelijke liefde zijn eigen lievelingsnaam voor Jezus te vinden, hoewel tegelijk zijn naam telkens opnieuw afschuwelijk wordt misbruikt: in zijn naam werden broeders vermoord, en met schepen die de naam ‘Jezus’ in het vaandel voerden, zijn zwarte slaven verstouwd als vee voor blanke gewesten. ‘Jezus-beelden’ behoeven inderdaad kritiek, al zijn ze onontbeerlijk in onze beslissende keuze voor Jezus. Dit geldt trouwens ook voor niet-gelovigen: niet alleen het geloof, ook het ongeloof heeft zijn eigen dogmatisch Jezus-beeld. De joodse overheid en Pontius Pilatus hebben Jezus veroordeeld omdat zij zich een *bepaald beeld* van hem hadden gevormd. Reeds vóór pasen waren er ‘Jezus-beelden’, in positieve of negatieve zin. Slechts áls geïnterpreteerd behoort iemand tot de geschiedenis.

De vraag bij dit vluchtig overzicht van Jezusbeelden is evenwel, of al deze christologische ontwerpen pure projecties zijn van ons eigen telkens geldend, steeds zich wijzigend werkelijkheidsverstaan. Vanaf het ogenblik dat iemand beslissend heil heeft gevonden in Jezus, is het vanzelfsprekend (en ook legitiem) dat hij eigen heilsverwachtingen en visies op het ware menszijn projecteert op Jezus. Correlatief betekent dit wel, dat minstens een reëel facet in Jezus' leven in die bepaalde richting moet wijzen, wil men Jezus niet tot een willekeurig, door ons gemanipuleerd ‘chiffre’ of invulformulier van eigen verlangens maken; in dat geval zou men immers Jezus tenslotte ook best kunnen missen. Hij wordt pas onmisbaar, als de eigenlijk beslissende zin en bestemming van ons menselijk bestaan metterdaad wordt *bepaald* door de historische verschijning van de reële Jezus van Nazaret en eigen menselijke projecties van het ware menszijn er door worden gecorrigeerd; *daarbinnen* krijgt dan ons menselijk projectiespel zijn geldige ruimte, steeds onder het corrigerende en bijsturende criterium van wat en wie Jezus naar waarheid historisch is geweest. De historische waarheidsvraag naar Jezus van Nazaret wordt daarom uiterst belangrijk.

B. *Oude en nieuwe, kritische benadering*

Feit is, dat in het verleden de gelovigen - de christelijke gemeenschap, de theologen en het leraarsambt - alle nieuwtestamentische overleveringen aangaande Jezus hebben beschouwd als directe weergave van historische gebeurtenissen. De theologie en de geloofsantwoorden steunden mede op een voor-kritische, louter biblicistische interpretatie van het Jezusgebeuren, waarbij men o.m. geen oog had voor verschillende literaire genres. Iedere tijd lijdt onvermijdelijk aan de beperktheden van de eigen historische context, die het authentiek geloven overigens geenszins onmogelijk maken. Dit bewijst slechts dat het christelijk geloof een *reële* geschiedenis kent en daarom niet eens en voor goed, a.h.w. boven-historisch, kan worden vastgelegd.

In dit voor-kritisch of biblicistisch geloofsverstaan heeft het historisch

bewustzijn met zijn eigen kritische methodes in onze moderne tijd een fikse deuk geslagen. Pas toen ging ook de mogelijkheid zich voordoen van wat men noemen kan een vasthoudende en conservatieve bijbelinterpretatie. Niet vroeger. Want we zien dat ondanks een voor-kritisch historisch bewustzijn bv. de kerkvaders en ook de middeleeuwen geenszins de nu als vasthoudend geldende bijbelinterpretatie huldigden: door hun allegorische interpretatie van wat in de bijbel historische verhalen schijnen, permitteerden zij zich vrijheden die de meest progressieve exegeet zich vandaag nooit zou veroorloven. Een 'vasthoudende' bijbelinterpretatie is daarom slechts een *moderne* mogelijkheid, nl. een néén tegenover de nieuw opgekomen uitdaging van het historisch-kritisch bewustzijn; in die zin is het een 'modernisme', een nieuw verschijnsel in de geschiedenis van de bijbelinterpretatie.

Anderzijds is ook de kritische, geschiedkundige benadering van de bijbel een moderne, nieuwe mogelijkheid. De voorstellingen die gelovigen van de concrete Jezus van Nazaret hadden gemaakt, kloppen tot op zekere hoogte niet met wat een historische benadering aan reeds wetenschappelijk-zekere gegevens heeft opgeleverd. Velen voelen zich daarom vanuit hun christelijk geloof verplicht zich te verzetten tegen het kritisch resultaat van wetenschappelijke studies. Zoiets is steeds een hopeloze en vruchteloze onderneming, omdat het onmogelijk is met een 'dubbele waarheid' te leven; je kunt als historicus niet iets loochenen wat je tegelijk als gelovige verplicht zou zijn te aanvaarden. Wetenschappelijke evidenties zijn door geloof niet tegen te houden, terwijl ze van hun kant de geloofs-*voorstellingen* kunnen tegenspreken. Ongetwijfeld zijn er naast vele vaststaande gegevens die de algemene instemming der historici genieten, nog vele onzekerheden in details. Maar vanuit het geloof de historische wetenschap kleineren of een beroep doen op het onzekere in de wetenschappen en ze daarom verwaarlozen, is unfair en een gelovige niet waardig. Dit zou al een onjuiste geloofsopvatting verraden. Feit is wel, dat wij historisch nu veel minder *weten* over Jezus van Nazaret dan onze voorouders, maar wat we weten is wetenschappelijk gewaarborgd. Het blijft bovendien ruimschoots voldoende om de historische basis van het christendom te situeren en de christelijke interpretatie van Jezus-zèlf beter te begrijpen.

Niemand zal overigens loochenen dat vooral in de negentiende eeuw de historisch-kritische studie vaak bepaald was door een anti-dogmatische of anti-kerkelijke bedoeling, en dat men, nu zij grotendeels wèl op een geloofsintentie drijft, bij de popularisering van deze nieuwe inzichten vaak te weinig feeling heeft voor de gewenning en het assimilatievermogen der gelovigen. Anderzijds kan men het kritisch resultaat niet verzwijgen; niet, juist omwille van het christelijk geloof. Christelijk geloof heeft aan nieuwe, empirische waarheid niets te verliezen, en veel te winnen.

C. *Moderne geschiedschrijving en Jezus van Nazaret*

Vanaf 1774-1778 voltrok zich door het onderzoek van Reimarus een

gevoelige omslag in de traditionele, gelovige ‘Jezus-beelden’. Dit idee was zó nieuw dat Reimarus zijn werk niet publiceerde. Lessing zou later, ook nog met een zekere huiver en daarom ‘anoniem’, zeven fragmenten van Reimarus' manuscript publiceren met als inhoud: de historische Jezus, zoals hij werkelijk is geweest, geeft ons een heel ander beeld te zien dan bijbel en christelijke traditie. L. Ranke (1795-1886) formuleerde het nieuwe historisch inzicht dat in die tijd was gegroeid, dat nl. het beeld dat de mensen zich hadden gevormd, bv. van Lodewijk IX of van andere bekende personen uit het verleden, niet klopt met het beeld dat we krijgen als we historische bronnen kritisch bestuderen. Zo kwam er een onderscheid tussen bv. het courante beeld van Alexander de Grote en de historische Alexander de Grote, tussen Napoleon en de historische Napoleon, tussen het christelijke Jezus-beeld en de historische ‘Jezus van Nazaret’. Onontkoombaar was de vraag geworden: ‘wie es eigentlich gewesen ist’ (Ranke) -, een kritische kracht in de geschiedkunde die tevoren in deze zin onbekend was. Het ongeluk wilde dat dit uitgangspunt tevens positivistisch werd opgevat, mede naar het model van de zgn. exacte natuurwetenschappen: men meende een feit volledig te kunnen lospellen uit de interpretatie ervan door tijdgenoten, uit de latere overleveringsgeschiedenis en eigen verstaanshorizon. Aldus afziende van eigen vooronderstellingen om zgn. exact-wetenschappelijk de historische gegevens kritisch te analyseren, dacht men te kunnen komen tot een on-dogmatische, louter historische Jezus. Bij nader toezien bleek deze Jezus van de historici echter een projectie te zijn van de humaniteitsidealen der negentiende eeuw: Jezus werd een soort mascotte, een symbolische X. of chiffre waarop de negentiende-eeuwse mens zijn evolutionistisch-utopisch optimisme projecteerde. Ofwel men zag Jezus slechts als een representant van de apocalyptiek van Palestina in de eerste eeuw.

Toch was wel een reëel probleem ontdekt: de ‘historische Jezus’ blijkt inderdaad op vele punten te verschillen van de Christus der gelovigen. Met ‘historische Jezus’ is dan bedoeld: dat wat historisch-kritisch achterhaalbaar is van Jezus van Nazaret, oftewel: de ‘aardse Jezus’. Het liberale positivisme van de negentiende eeuw had evenwel de neiging om ‘zijn’ en ‘bewustzijn’ te identificeren. Historische werkelijkheid viel zo samen met wat historisch-wetenschappelijk kenbaar is. Geschiedenis werd synoniem met geschiedkunde, en ‘historisch’ is dan: het door de wetenschappelijke research vastgestelde. Dat betekent al een blik-vernauwing. Want er is een reëel onderscheid tussen de ‘historische Jezus’ en de ‘aardse Jezus’; wat historisch reconstrueerbaar is (‘historische Jezus’) valt uiteraard niet samen met de volle werkelijkheid van de mens Jezus die leefde toen het begin der eerste eeuw nog ‘heden’ werd genoemd.

Men kan terecht wel zeggen dat dit onderscheid, hoe reëel ook, feitelijk voor ons irrelevant is in de praktijk, omdat wat buiten de mazen van het historische net valt, inderdaad voor ons in de vergetelheid is verdwenen. (Met fijnere mazen of verfijnder historische methodes kan men wel steeds méér in het historisch net vangen, maar het resultaat zal nooit samenval-

len met de toen levende werkelijkheid: het toen 'geschiedende'.) In de geschiedkunde gaat het slechts om het historisch *kenbare* gebeuren, en ook al valt dit niet samen met het werkelijk geschiedende, het is uitzichtsloos 'achter' het historisch bereikbare te zoeken, of te menen dat we vanuit het geloof nog méér *historische* aspecten kunnen bereiken. Het geloof verschaft uit zichzelf geen reële, nieuwe feiten; het kan van feiten wel de reële *zin* geven die aan een louter-historische benadering ontsnapt. Toch maakt de opvatting dat alleen de historische methode de feiten bereikt, onuitgesproken vaak aanspraak op ontologische exclusiviteit. Niet alleen zijn er gebeurtenissen die historisch toegankelijk zijn maar in feite nog niet zijn onderzocht, maar bovendien kan de geschiedeniswetenschap nooit alles achterhalen wat reëel is geschied. 'Historisch' noemt men dan al bescheidener: de door bemiddeling van de historische methode vaststelbare gebeurtenissen. Dit betekent, dat alle feitelijke geschiedkunde 'abstract' is, d.i. een gedeelte uit reëel verleden uitsnijdt; zij formaliseert en geeft alleen *beelden*. Zo is de zgn. historische Jezus niet minder een Jezus-beeld dan bv. de Christus der gelovigen. Dit relativeert al de scherpe tegenstelling die er zou bestaan tussen de 'Jezus van de geschiedenis' en de 'Jezus van het geloof'. Via beelden gaan beide terug op de 'aardse Jezus'.

Als kentheoretische categorie, dwz. methodisch, is de historische abstractie volkomen verantwoord, op voorwaarde dus dat men er geen *ontologische* categorie van maakt. In dit laatste geval sluit men zich bij voorbaat af voor al wat ook niet-wetenschappelijk juist over het historisch achterhaalde te zeggen valt. M.a.w. het 'niet-historische' (in de zin van het geschiedkundig onbereikbare in de voorbije geschiedenis) kan men nog geen *realiteit* ontzeggen. Zo kan in een *interpretatie* uit het verleden inderdaad reële 'geschiedenis' verdisconteerd liggen, die men niettemin geschiedkundig niet meer of zelfs in beginsel niet kan achterhalen. Aldus is geschiedkundig principieel niet achterhaalbaar of de 'geschiedenis' plaats van heilshandelen van God is, terwijl dit niettemin een *realiteit* kan zijn binnen de dimensie van het reëel geschiedende, en dat voor de gelovige naar waarheid ook zo is. Geschiedende realiteit (= 'geschiedenis'), is daarom ruimer dan wat de 'geschiedenis' (= geschiedkunde) ervan kan achterhalen, zonder dat aldus de 'interpretatie' tot een puur subjectief gegeven, en in dié zin een louter 'interpretament', hoeft te devalueren.

Met betrekking tot Jezus van Nazaret betekent dit: er is in de reële mens Jezus 'historisch', d.i. in de geschiedende realiteit van zijn aardse bestaan, iets aanwezig dat principieel ontoegankelijk is voor zuiver historisch-kritische methodes: de concreet-individuele persoon zelf die (zoals bij elke mens) aan louter wetenschappelijke benadering ontsnapt. In het geval van Jezus werd dit 'iets' dat in de omgang met deze Jezus ervaren werd, door christenen verwoord in beelden als mensenzoon, messiaanse Davidszoon, enz. Vraag is dan alleen, of deze concrete articulatie inderdaad mede is *bepaald door* het concrete werkelijkheids-aanbod dat vanuit Jezus op hen toekwam, of uitsluitend teruggaat op de sociaal-culturele context waarin deze mensen stonden. Men moet zich dus afvragen of hun gelovig Jezus-beeld tegelijk de vrucht is van het reële historische *aanbod*

vanuit Jezus én (uiteraard) het resultaat van hun overleveringsgeschiedenis, waarin zij dit concrete aanbod interpreterend beaamden en zich bewust toeëigenden.

In de zgn. post-liberale 'New Quest', de hernieuwde historische vraag naar Jezus van Nazaret, gaat het inderdaad om deze laatste, nieuwe vraagstelling. Natuurlijk vraagt men naar de historische Jezus slechts *omdat* wij aan tweeduizend jaar christelijk leven niet kunnen voorbijgaan: de context van de vraag is het christendom der huidige kerken. We vragen dan eigenlijk naar de historische basis en oorsprong van wat we genoemd hebben de 'christelijke beweging', die nu nog de eigenlijke realiteit der kerken vormt. En we doen dit omdat de christelijke kerken in de loop der tijden ook een *gebroken* verhouding kregen tot hun eigen oorsprong. Vanwege die gebroken relatie kan en zal een historisch-kritische interpretatie van Jezus aanvankelijk bevreemden en zelfs verontrusten: onze historisch gevormde maar tevens misvormde christelijke identiteit staat er bij op het spel. Toch is deze verontrustende bevreemding de eerste en noodzakelijke fase van het hermeneutische proces dat vanuit het bijbelse antwoord voert tot ons antwoord op de vraag wie Jezus is. Reeds in de bijbel zelf zien we deze ervaring van bevreemding tegenover voor-canonieke gemeentetradities. Wel kunnen we de authentieke gave van Jezus nooit 'in zichzelf' bepalen: Jezus' aanbod aan mensen van ongeveer tweeduizend jaar terug is concreet niet hetzelfde als zijn - niettemin permanente - aanbod van heil aan mensen in de 20e eeuw; ónze behoefte aan bevrijding en heil krijgt immers een historische vulling vanuit onze concrete omstandigheden. Ik zei al: als Jezus *voor ons nu* het definitieve heilshandelen Gods is, zoals hij dat was voor de mensen toén, betekent dit dat de relatie tot het telkens nieuwe heden mede-constitutief is voor de concrete gedaante van zijn aanbod. Wel meen ik, dat sommige pogingen van de voorstanders van de zgn. 'New Quest' nog steeds liberale resten bevatten, zodat zij werkelijk naar een 'fantoom' zoeken, een soort Jezus van Nazaret 'an sich'. En dit lijkt me inderdaad niet alleen een vruchteloze poging, maar ook theologisch, kerk- en maatschappij-kritisch, en vooral religieus zonder enig perspectief.

Niettemin blijft het al of niet inschakelen van de historisch-kritische methode een kwestie van leven of dood voor het christendom. Indien Jezus bv. ofwel niet bestaan zou hebben (zoals vroeger nogal eens is beweerd), ofwel iets volkomen anders zou zijn geweest dan het geloof van hem beweert (bv. een sicariër, een zeloot of joods-nationalistisch verzetsstrijder), dan is het geloof of kerygma uiteraard ongeloofwaardig. Een radicale breuk tussen de geloofskennis en de historische kennis van wat toch eenzelfde verschijnsel is, nl. 'Jezus en zijn eerste gelovige volgelingen', is onhoudbaar. Zulk een dualisme leidt onvermijdelijk tot de afwijzing van één der polen (of althans van de theologische relevantie daarvan) of men nu, zoals Kierkegaard en Bultmann, alle *theologische* betekenis ontzegt aan de historische Jezus-kennis, of met D. Fr. Strauss de kerygmatische geloofskennis prijsgeeft, of met H. Braun de bijbelse constante in de antropologie legt en het variabele (de diverse kerygmata: Mensenzoon,

Zoon van God, Messias, enz.) in de christologie (die dan in feite overbodig wordt).

Indien het christelijk geloof een geloof in Jezus van Nazaret is en wel zo dat onze houding tegenover hem definitief beslist over onze keuze voor of tegen God, dwz. in bijbelse termen: als het een geloof is in Jezus van Nazaret *beleden als* de 'Christus, de eniggeboren Zoon, onze Heer', dan worden de geloofskennis en -belijdenis inderdaad *begrensd* door onze kennis van de historische Jezus en wordt anderzijds de historische kennis van Jezus begrensd, d.i. *op haar plaats gezet* of binnen haar eigen grenzen gehouden, door de geloofsinterpretatie.

D. *Theologische betekenis van de historische vraag naar Jezus*

Tegenover R. Bultmann, die geenszins sceptisch staat tegenover de mogelijkheid van een wetenschappelijk-historische reconstructie van 'Jezus van Nazaret' maar de *theologische* relevantie van deze onderneming loochent, heeft de post-Bultmanniaanse exegese, vooral sinds E. Käsemann, het onderscheid tussen 'Jezus van Nazaret' en de 'kerkelijke Christus' terecht gerelativeerd. Deze tendens is vrij algemeen geworden. De oudere Formgeschichte zocht de voedingsbodem van de Jezustraditie uitsluitend in de christelijke gemeente na Jezus' dood, wat tot gevolg had dat zij een grote nadruk legde op de discontinuïteit tussen Jezus als historische figuur en de Christus die door de kerk verkondigd wordt. De laatste jaren gaat de exegese echter in toenemende mate een plaats inruimen voor de gemeenschap die (de) leerlingen met Jezus hadden tijdens zijn leven op aarde. In het totaalbeeld van de bijbelse Jezus Christus begint dan ook meer dan in het verleden de continuïteit tussen historische Jezus en verkondigde Christus in het vizier te komen, ook al lopen de meningen over de concrete vorm ervan nog sterk uiteen. Bij deze nieuwe oriëntering is wel duidelijk geworden dat het nieuwe testament inderdaad geschreven is vanuit de kerkelijke geloofsbelijdenis dat Jezus de verrezen Gekruisigde is, maar dat men zich daarbij wel degelijk bewust was van de historische spanning die er bestond tussen de christelijke ervaring dat de verhoogde Christus in de geloofsgemeenschap aanwezig is en de herinnering aan de aardse levensdagen van Jezus. Van zo'n bewustzijn vindt men allerlei linguïstische signalen in de bijbelse tekst[10]. Op grond daarvan is het mogelijk tot op zekere hoogte - in elk geval ruimschoots voldoende - de herinnering aan Jezus' levensdagen af te grenzen van de overschildering die stamt uit de situatie van de vroegste kerk. En zelfs waar dit feitelijk naar de inhoud niet mogelijk blijkt, blijft toch staan dat, juist omwille van het christelijk kerygma, een *'historische'* interesse voor Jezus mede de oorsprong vormt van de traditie die haar neerslag vond in de synoptische evangeliën en zelfs daarvóór. De presumptie is er veeleer voor, dat de Jezus die de evangeliën presenteren wel geenszins letterlijk maar toch substantieel aan de historische werkelijkheid beantwoordt, ondanks alle kerkelijke actualiseringen. In de huidige exegese heeft men dus Bultmanns beginsel ver-

laten dat ‘de verkondiging van Jezus behoort tot de *vooronderstellingen* van de theologie van het nieuwe testament *en geen deel* van deze theologie zelf uitmaakt’[11]. De nogal abrupte discontinuïteit die kerygma-theologen geponeerd hadden tussen de verkondigende Jezus en de verkondigde Christus, zal men op het ogenblik sterk relativeren. Men ontkent niet dat de vier evangeliën verregaand bepaald zijn door de belijdenis, de verkondiging, de catechese, de parenese en de liturgie van de vroegste christelijke gemeenten, en dus overgeschilderd zijn door de eigen theologie van de auteurs van de evangeliën, maar men meent dat ze toch voldoende fundamentele informatie over Jezus en herinneringen aan hem bevatten, betreffende zijn boodschap, zijn levenshouding en zijn hele optreden.

Men kan dus stellen dat de aanzetten van de traditie over Jezus liggen in de gemeenschap die Jezus tijdens zijn leven had met zijn leerlingen, dwz. met degenen die in de ban zijn geweest van zijn persoon, zijn boodschap en zijn optreden. De herinneringen hieraan samen met de feitelijke ervaringen na Jezus' dood vormen dan ook de matrix waaruit, gegeven het initiatief van Gods heilshandelen (zowel voor als na die dood), het christelijk geloof in de verrezen, d.i. persoonlijk voorgoed levende, Jezus is geboren. Die belijdende erkenning van de verrezen Gekruisigde sluit duidelijk de inhoudelijke herinnering in aan zijn aardse leven: het kerygma wil zelf, op grond van eigen zelfverstaan, tegelijk terugverwijzen naar het voorbije gebeuren met Jezus.

De huidige exegese accepteert dan wel niet de extreme interpretatie van de scandinavische school, die een begrip van traditie hanteert dat men ‘schools’ en haast technisch rabbijns moet noemen[12], maar erkent toch hoe langer hoe meer dat de herinnering aan de ‘woorden en daden van Jezus’, d.w.z. aan alwat Jezus heeft gezegd, gedaan en geleden, van fundamentele betekenis is voor de christologie(ën) in het nieuwe testament, ook al staat het evangelisch verhaal daarover steeds binnen de horizon van een bepaald christologisch kerygma. Anders gezegd: er bestaat een voortdurende wisselwerking tussen herinnering en latere ervaring; detail-herinneringen wijzigen het totale beeld van Jezus dat in de gemeente leeft en de detail-herinneringen worden verhelderd in het licht van de afgesloten levensgang van Jezus. Bij dit alles interpreteren de leerlingen hun ervaringen als *heilshandelen van God*. Zo blijkt er tevens een correlatie te bestaan tussen het zelfverstaan van de leerlingen en hun verstaan van Jezus, zowel vóór als ná diens dood; al moet men daarbij aantekenen dat zij pas na Jezus' dood, op grond van nieuwe ervaringen die hun herinneringen in een ander licht plaatsten, in hun eigen leven zijn doorgestoten tot de kern van Jezus' optreden en pas toen hem gingen herkennen als definitieve heilswerkelijkheid, die zij ook pas dan een náám kunnen geven: de Christus, de Mensenzoon, de Zoon. Wanneer Jezus van Nazaret in zijn werkelijke heilsaanbieding norm en criterium is van wat binnen hun eigen cultuur-religieus milieu Jezusgelovigen over hem zeggen, m.a.w. wanneer hij het volstrekte ‘Tegenover’ van de Christus-belijdende kerken is, zoals ook van alwie inspiratie en oriëntatie in hem vinden, dan heeft een historisch-kritische benadering van Jezus wezenlijk een *theologische* betekenis.

Dat Jezus het normerende criterium is van de kerkelijke verkondiging, zij het via de ervaringen van zijn leerlingen voor en na zijn dood, wordt in onze tijd door bepaalde theologen, zowel uit katholieke als uit reformatorische traditie, nog steeds en soms fel bestreden. Als reden voor die afwijzing geeft men, dat zo het pascha niet langer als 'enig uitgangspunt' genomen wordt[13]. De tegenvraag die men hierbij stellen kan is, hoe men, verondersteld dat men het geen loutere ideologie wil noemen, oorspronkelijk dan wel tot dit paaskerygma is kunnen komen; en bovendien kan men vragen waarom het kerygma in het nieuwe testament pas zichzelf is wanneer het gedragen wordt door herinnering aan gebeurtenissen van en rond Jezus' leven en dood. Het verbod om (via het kerygma en de evangeliën) door te vragen naar Jezus van Nazaret, blijkt te steunen op de eerdere overtuiging dat het heil-in-Jezus uitsluitend verbonden is met zijn verrijzenis. Het is maar de vraag, of zo'n exclusieve en eenzijdige binding conform de evangeliën is. Waarom zouden nog evangeliën en een traditie over Jezus nodig zijn, als het paaskerygma de enige en al-omvattende grond van het heil zou wezen?

Anderzijds lijkt me de huidige neiging om in reactie tegen de zware nadruk op de breuk bij Bultmann en de uitlopers daarvan, het onderscheid tussen 'Jezus van Nazaret' en de 'kerkelijke Christus' te relativeren wel gezond, maar zij kan toch weer het gevaar lopen in een ander uiterste te vallen. Het is juist om de continuïteit tussen Jezus' zelfverstaan en het kerkelijk verstaan van Jezus alle ruimte te geven en ook de continuïteit tussen het geloof van de leerlingen voor en na Jezus' dood historisch aan te wijzen. Het is echter een geheel andere zaak op grond hiervan het christelijk geloof geldig te achten. Een historische studie van Jezus is uiterst belangrijk, het geeft het geloof ook concreet vulling, maar zij kan nooit een *verificatie* van het geloof zijn. Een historisch gereconstrueerd beeld van Jezus kan nooit meer dan de christelijke interpretatie *toelaten* of openhouden, het kan uit eigen standpunt deze niet dwingend eisen. Het is dan ook rationeel mogelijk Jezus in joodse, niet-christelijke of algemeen religieuze zin te interpreteren. Een historicus kan overigens als zodanig ook niet aantonen dat in Jezus zich echt heilshandelen van God heeft voltrokken. Een heilsfeit valt niet historisch objectief vast te stellen. Voor of na Jezus' dood is hiervoor een geloofsbeslissing nodig, die steunt op gebeurtenissen rond Jezus die wel te identificeren zijn, maar historisch dubbelzinnig blijven en daarom rationeel niet klemmend te evalueren zijn. Wanneer we door historische studie tot de ontdekking komen dat de christologie na Jezus' dood terecht steunt op zijn leven, boodschap en praxis, dan is daarmee een reële continuïteit aangewezen, maar dit is alleen een belangrijke vaststelling als men uitgaat van de gelovige veronderstelling dat in die Jezus God metterdaad aan het werk is. Dat is een geloofsdaad.

Men kan echter aan historisch onderzoek doen zonder deze vooronderstelling. Onderzoekers die ook gelovig christen zijn, beweren meestal *te veel* omtrent de historische Jezus en doen dat in feite op grond van hun geloof, niet van hun wetenschap; zelfs een secure historicus als G. Born-

kamm ontsnapt hier niet aan in zijn nu al wat oudere studie over ‘Jesus von Nazareth’. Op deze manier lijkt het historisch onderzoek per slot van rekening een soort rechtvaardiging of een verdubbeling te worden van de christologische interpretatie. Als men kan aantonen dat het christelijk kerygma in het verlengde ligt van Jezus' zelfverstaan zoals dit blijkt uit heel zijn optreden, en uit zijn houding tegenover de dood die hij op den duur als onvermijdelijk erkende, dan is daarmee de geldigheid van het christelijk geloof nog niet bewezen. Jezus' woorden en levenspraxis verzekeren voor zichzelf geen absolute geldigheid, - tenzij voor iemand die gelooft. Een gelovige heeft daarom de opdracht *in zijn historisch onderzoek* het leven van Jezus te onthullen als een *gerichte vraag*, die dan zo historisch present gesteld wordt dat ze oproept tot verwerping oftewel aanstoot nemen, óf tot het besluit om het gelovig op deze Jezus te wagen. Natuurlijk *poneert* een vraag ook iets; ze is immers gericht. Maar als men deze gerichtheid onderkent en erkent, is dat een geloofsdaad, of de aanzet ervan.

Zodra wij, mensen, bij een historisch gebeuren vragen naar zijn betekenis, toont dit zich complex, ambigu, voor een meerzinnige duiding vatbaar, terwijl het, als geschiedend verschijnsel, innerlijk een zeer bepaalde gestalte heeft gehad: dát wat het is, en niets anders, dus een eenzinnig gegeven (wat het overigens pas definitief is na iemands - hier Jezus' - dood). Het christelijk geloof (een *bepaalde* Jezusinterpretatie) neemt een beslissing tegenover deze voor het historisch-kritisch onderzoek open blijvende ambivalentie en wijst in geloof de rechtmatigheid van een niet-christelijke (bv. joodse, seculaire of atheïstische) Jezusinterpretatie feitelijk af. De gelovige doet dit op basis van een vertrouwensoptie en poneert aldus de eenzinnige, nl. christelijk-gelovige, interpretatie als de enig ware, d.i. als de aan de historische complexe werkelijkheid van Jezus trouw beantwoordende (hoewel in uitdrukking multiforme) respons. Deze interpreterende respons *overstijgt* het zuiver historisch bewijsmateriaal over Jezus, en toch valt dit laatste niet buiten de geloofsoptie.

De historisch-kritische benadering van Jezus kan inderdaad niet de grondslag voor het geloof leggen. Maar haar taak is evenmin louter negatief, d.i. verhinderen dat de grondslag onder onze voeten wegvalt (wat het geval zou zijn, als werd aangetoond dat Jezus nooit bestaan zou hebben of een volkomen andere persoon is geweest dan het geloof zegt). Dat de werkelijkheid méér is dan wat er door ‘objectieve observatie’ en wetenschappelijke analyse van achterhaald kan worden, is in een positivistische tijd de *vooronderstelling* voor geloofsopenheid; maar anderzijds is (eenmaal voorondersteld onze moderne, historische verstaanshorizon) het historisch onderzoek *wezenlijk* voor de toegang van het geloof tot het echte evangelie. Het resultaat van het historisch onderzoek is objectief geobserveerd materiaal, waarin de gelovige méér ziet, een *disclosure* meemaakt. Een gelovige *ziet* Gods heilshandelen inderdaad in Jezus' leven gerealiseerd, wat zonder het historisch achterhaalde materiaal over Jezus niet mogelijk zou zijn. Dit is dan ook het belang van de historische studie over Jezus voor het concreet invullen van het geloof. De historische benadering laat bovendien zien dat de levensvraag die Jezus ons stelt pas

volkomen gelding krijgt - zoals dat bij elk mensenleven het geval is - bij de beëindiging van zijn levensloopbaan, d.w.z. na zijn dood; pas dan is een definitief oordeel mogelijk. Vóór zijn dood erkennen ook de leerlingen hem alleen als profeet; hoogheidstitels stammen van na zijn dood.

Daarom kan een moderne theologie of christologie niet voorbijgaan aan de historisch-kritische gegevens. Wie dit loochent zou de historische basis van het christendom niet au sérieux nemen en in een louter formeel kerygma zijn levensbindende kracht zien. Dat dit kerygma-zonder-Jezus dan nog nieuwe bestaansmogelijkheden kan openen en provocerende kracht kan blijven hebben, wil ik niet loochenen. Wel verliest het christendom dan zijn historische grondslag en wordt een puur toevallig verschijnsel in het leven van de godsdienstige mensheid en zou daaruit weer even gemakkelijk kunnen verdwijnen als het gekomen is. Men kan niet blijvend geloven in ideeën, of dat nu een abstracte idee is (de idee 'mensgeworden God' zonder Jezus, van D. Strauss) of een existentieel gevulde idee (zoals het kerygma van R. Bultmann). Het christendom verliest zo zijn universele zin en verspeelt het recht om nog te spreken van definitief heilshandelen Gods in de geschiedenis: men laat de wereld regeren door een Ideengeschichte. Ideeën duperen de mens zo vaak of gaan als ideologieën functioneren. Ik kan alleen *personen* geloven en mijn vertrouwen schenken (al word ik soms ook in hen bedrogen). Daarom impliceert voor mij het christelijk geloof niet alleen de persoonlijke, levende aanwezigheid van de verheerlijkte Jezus, maar ook een band met zijn aardse leven: want juist dát aardse leven werd door de opstanding door God erkend en in kracht gesteld. Daarom is christendom of kerygma zonder historische Jezus van Nazaret voor mij uiteindelijk inhoudsloos, - in elk geval geen christendom. Indien de kern van het christelijk geloof bestaat in een gelovige affirmatie van Gods heilshandelen in de geschiedenis, en beslissend in de levensgeschiedenis van Jezus van Nazaret, tot bevrijding van mensen (m.a.w. indien wij ook in geloofstaal moeten spreken over de historische Jezus), dan kan de eigen geschiedenis van deze Jezus daarbij niet in de mist verdwijnen of ons spreken erover in geloofstaal verwordt tot ideologie.

Jezus van Nazaret is aldus *theologisch* de blijvende tegenpool van de Christusbelijdende kerken, ook al is dit Tegenover - criterium en norm - nooit sec te grijpen maar slechts te achterhalen *in* het zich laten bepalen van de christelijke gemeenten door Jezus. De moeilijkheid om tot een gewetensvolle interpretatie van Jezus te komen is daarom de cirkel waarin deze zich moet voltrekken. Ik bedoel dit: wij moeten de werkelijkheid van Jezus uitdrukken in eigentijdse verstaanscategorieën die voorgegeven zijn (wat kritiek niet uitsluit) en voor allen toegankelijk, maar tegelijkertijd kunnen we slechts in en door het hanteren van deze categorieën erkennen wat de werkelijkheid van Jezus nu eigenlijk voor óns betekent. M.a.w. de kritische spanning die er bestaat tussen het werkelijke heilsaanbod dat Jezus is, en de interpreterende respons van de gelovige gemeenschap is een probleem dat niet alleen de formuleringen van het nieuwe testament tekent, maar ook die *van ons*.

Eindnoten:

1 Deze korte samenvatting wordt in de loop van heel dit boek verantwoord.

2 Zie P. Berger & Th. Luckmann, *The social construction of reality*, New York 1966; B. Lee Whorf, *Sprache, Denken, Wirklichkeit*, Hamburg 1968[4] (uit het Engels 1956).
3 Ofschoon deze tekst in de *Handelingen* mede-beïnvloed is door het 'ontrukkings'-model dat Lucas gebruikt (en dit is in het nieuwe testament recent) (zie in een later hoofdstuk), is het idee zelf (van het 'assumptio'-model) veel ouder. Zonder het nadien toegevoegde slot (Mc. 16, 9-20) verdedigt het Mc.-ev. de stelling van de verrezen, tot mensenzoon *bestemde* maar nog niet *geïnaugureerde* Jezus, die pas bij het einde der tijden *verschijnt* (zie Th.J. Weeden, *Mark-traditions in Conflict*, Philadelphia 1971) (zie later). Lc. zelf *verchristelijkt* hier een in Doperskringen bekende Elia-speculatie (zie Deel III, Sectie II, voetn. 41).
4 Bv. W. Marxsen, *Das Neue Testament als Buch der Kirche*, Gütersloh 1966, en *Der Streit um die Bibel*, Gladbeck 1965.
5 Dogmatische Constitutie 'Dei Verbum', nr. 10.
6 Dit zie ik uitgedrukt in het feit dat voor-synoptische, eenledige formules afkomstig uit diverse gemeentetradities, in het nieuwe testament tot meerledige belijdenisformules samengroeien; kennelijk is dit het resultaat van synthetische kritiek, die neigt naar een universeel kerkelijk eenheidsbeeld van Jezus.
7 Zie vooral Fr. Ricken, *Das Homoousios von Nikaia als Krisis des alt-christlichen Platonismus*, in: *Zur Frühgeschichte der Christologie* (Quaest. Disp., 51), Freiburg 1970, 74-99.
8 Dogmatische Constitutie 'Lumen Gentium', nr. 1.
9 Zie: W.S. Haas, *The destiny of mind, East and West*, Londen 1956 (= *Oestliches und westliches Denken*, Hamburg 1957), en: H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, Chicago 1948, VII-VIII. De grond van de 'oosterse tolerantie' ligt in haar visie, volgens welke volkomen uiteenlopende 'systemen' niettemin eenzelfde grondintuïtie ter sprake kunnen brengen. Tenslotte kwam de zgn. 'participatie-idee' vanuit het oosten in de westerse filosofie, maar in een niet-oosterse betekenis. Voor oosterlingen is het gemakkelijker dan voor westerlingen om een diepere *eenheid* te erkennen in uiteenlopende systemen. Het kerkhistorisch feit van de 'canonisering' van de nieuwtestamentische geschriften spreekt deze eenheidsintuïtie uit, zonder haar een concrete naam te geven. Maar duidelijk was wel: hetgeen onder al die plurale interpretaties aan het woord komt, is de ene Jezus van Nazaret.
10 Zie onder de recente literatuur vooral: J. Roloff, *Das Kerygma*; Th. Boman, *Die Jesusüberlieferung im Lichte der neueren Volkskunde*, Göttingen 1967; J. Robinson - H. Koester, *Trajectories*; D. Lührmann, *Erwägungen zur Geschichte des Urchristentums*, in: EvTh 32 (1972) 452-467; U. Wilckens, *Jesusüberlieferung und Christuskerygma*, in: *Theologia Viatorum* 10 (1966) 311-339; N.A. Dahl, *Der historische Jesus als geschichtswissenschaftliches und theologisches Problem*, in: KuD 1 (1955) 104-132; Schulz, *Q-Quelle*; A. Vögtle, *Das Evangelium und die Evangelien*, Düsseldorf 1971, en: *Jesus von Nazareth*, in: *Oekumenische Kirchengeschichte* (hrsg. E. Kottje und B. Möhler), Mainz-München 1970, 3-24; Leander E. Keck, *A future for the historical Jesus*, Nashville-New York 1971; ook: E. Güttgemanns, *Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums*, München 1971[2]. (Zie verderop in de detail-ontleding).
11 'Die Verkündigung Jesu gehört zu den Voraussetzungen der Theologie des Neuen Testaments und ist nicht ein Teil dieser selbst' (*Theologie*, 1).
12 O.m.: B. Gerhardson, *Memory and manuscript*, Uppsala 1961; *Tradition and Transmission in Early Christianity* (Coniectanea Neotestamentica, 20), Lund 1964.
13 Aldus bv. N. Schmithals, *Kein Streit um des Kaisers Bart*, in: *Evangelische Kommentare* 3 (1970) 78-82 en 416-418; G. Strecker, *Die historische und theologische Problematik der Jesusfrage*, in: EvTh 29 (1969) 453-476, met name 469.

Hoofdstuk 2
Revanche van de behoefte aan een na-kritische, verhalende geschiedenis

De wetenschappelijk-historische vraag naar Jezus, zo zei ik, is *theologisch* relevant, omdat zij in haar thematische betekenis tot doel heeft het blijvende 'Tegenover' van Jezus van Nazaret, als norm en criterium, t.a.v. de kerken en alwie heil menen te vinden in Jezus, mede helpen te verduidelijken.

Toch stuit deze wetenschappelijke benadering ook op moeilijkheden. Om te beginnen: zij staat volkomen buiten het aan de bijbel eigen 'historisch perspectief'. In een voor-kritische cultuur wordt *geschiedenis* heel anders beleefd. Daar is geschiedenis een steeds actualiserend overleveren van *verhalen* die in het mensdom leven. De historische facticiteit, of dit of dat in werkelijkheid precies-zó gebeurd is, is daarbij van minder belang. Als Jezus vertelt: 'Er was eens een man en die had twee zonen...' of 'iemand verloor eens een schaap of munt...', zou niemand op de gedachte komen te vragen, of dat nu 'echt gebeurd' is. Van belang is de waarheid van het verhaal zelf, d.i. of het verhaal ons aangaat, ons treft en onszelf tot handelend subject van een nieuw verhaal maakt[14]. Verhalende of narratieve geschiedenis zoals gebruikelijk was in de oudheid, heeft met handelen te maken, met een *challenge* of oproep tot een bepaalde levenshouding, en daarin hebben (naar moderne zienswijze) zowel *reële* als *fictieve* verhalen dezelfde functie en realistische dichtheid.

Dit werkt zelfs door in de oude geschiedschrijving als zodanig en in heel de antieke benadering van literatuur[15]. In heel de grieks-romeinse wereld van die tijd werd men van jongs af aan in die geest opgevoed. Iedereen wist dat men geschiedenis schreef niet zozeer om informatie als wel om de lezer te brengen tot een bepaalde ethische of religieuze kijk op de werkelijkheid. De romeinse historicus Titus Livius (59 voor Chr. tot 17 na Chr.) had deze visie toen als geldend ideaal van geschiedschrijving scherp geformuleerd. Het eigene daarvan ligt hierin, dat men de *interpretatie* die men van bepaalde historische gebeurtenissen wil geven, *indirect* geeft, nl. door de karakters van de handelende personen zó te schilderen als de schrijver ze interpreteren wil. Daarom geven zij met wat wij nu noemen een grote 'historische vrijheid' hún visie op bepaalde karakters, geen interpreterend commentaar achteraf; hun visie wordt in de karakters al van meet af aan 'geobjectiveerd': helden worden geïdealiseerd, lafaards worden 'fictieve', slechte daden toegeschreven. Als bv. het Marcus-evangelie Jezus' leerlingen historisch tekent als lieden die niets van Jezus' boodschap begrijpen, als laffe mensen die, als het er op aankomt, interesseloos in slaap vallen, op de vlucht slaan en Jezus volkomen verloochenen, dan doet hij hetzelfde als wat andere, profane geschiedschrijvers in die tijd deden. Zijn visie op de apostelen vóór pasen ligt 'geobjectiveerd' in de reacties en daden, die hij deze leerlingen in het verhaal laat stellen. Bij iemand, als Lucas bv., die een andere kijk heeft op het gedrag van die

leerlingen, gedragen deze leerlingen zich dan ook anders als bij Marcus. De lezer van die tijd liet zich daardoor niet misleiden: hij wist dat de auteur in een bepaalde karakterschildering zijn *interpreterende visie* op personen aan de lezer duidelijk wilde maken, en de lezers waren juist geinteresseerd in dié bepaalde kijk op Jezus en de andere personen van het bijbels verhaal. De wijze waarop karakters zich gedragen, de concrete daden die de schrijver ze laat stellen, zijn het indirecte commentaar van de schrijver op de personen die in zijn verhaal voorkomen. Die beschreven daden kunnen dan, naar modern historische zienswijze, 'historisch echt' of (al dan niet met een historische kern) 'fictief' zijn, dit doet er niet toe; zij geven *precies* weer, hoe de schrijver ten dienste van zijn lezers die personen ziet en hoe ze op hem afkomen; hij heeft daarbij steeds de bedoeling zijn lezers tot het goede te brengen en te weerhouden van het kwaad. Iemand die werkelijk als held wordt vereerd moét dan ook die hoge beginselen hebben nageleefd die men zelf de lezers wil inprenten. In de opvoeding werd men in die tijd wat de letterkunde betreft secuur in *dit* verstaan van teksten getraind. Zelfs al was slechts een primaire of secundaire fase van de opvoeding genoten, als elke literator in die tijd, deden de vier evangelisten niet anders, - en hun lezers begrepen het ook zo. Vandaar de verschillen in karakters van Jezus, van de joden en van zijn leerlingen, de verschillen ook in hun doen en laten, naargelang Mc., Mt., Lc. of Joh. daarover verhalen. D.w.z.: deze verschillen wijzen in eerste instantie op een verschil in *visie op* en *interpretatie van* de Jezuswerkelijkheid, die zij verkondigen. Juist door onderlinge vergelijking gaat daarin dan vaak blijken wat (naar modern-historische zienswijze) 'historisch echt' is; maar deze zgn. 'historische echtheid' is dan tegelijk een pure abstractie gelicht uit een concreet levend geheel. Dit denkpatroon, dat ook voor de vier evangeliën geldt, geeft ons reeds een belangrijke hermeneutische sleutel tot begrijpen der evangeliën in handen. Wie, de evangeliën lezend, attent is op het feit, hoe de karakters van de personen die daarin voorkomen worden getekend, weet hoe de schrijver ze geinterpreteerd wil zien; hij weet dan ook welke zedelijk-religieuze boodschap deze wil meedelen. De lezer zal zich dan niet storen aan onderlinge verschillen tussen de evangelisten. Religieus zijn deze juist belangrijk en bovendien, achteraf, gezien ónze moderne historische wetenschappelijkheid, zelfs relevant voor een naar onze instelling preciesere 'historische reconstructie'.

Deze 'narratieve onschuld', die zelfs doordringt tot in de antieke eigenlijke geschiedschrijving zelf, is niet meer de onze. Sinds de opkomst van de 'historische wetenschappen' is de moderne mens ook en vooral geïnteresseerd in 'ware gebeurtenissen'; de wetenschap wil zgn. *waardevrij* het verleden achterhalen. Men wil 'historisch gegarandeerde' antwoorden op de historische waarheidsvraag. De hermeneutische wetenschappen en de kritische theorieën hebben nochtans aangetoond hoe deze zgn. waardevrijheid zelf weer andere, bepaalde waarde-evaluaties versluiert, die even reëel zijn. De linguïsten die pleiten voor een herstel van de vertellende onschuld, maken m.i. wel de fout, te miskennen dat de mens in een post-

kritische tijd onmogelijk nog kan terugvallen in een ‘eerste primitiviteit’ (Kierkegaard). Het zal dan toch een ‘tweede onschuld’ moeten zijn, d.i. een narrativiteit die door de ‘waardevrije’ neutralisering van de wetenschappen en de verinnerlijking van het bewustzijn (reflectie) *is heengegaan* en tot het inzicht is gekomen enerzijds dat men *voortijdig* verhalen kan gaan vertellen (en daarmee veel onrecht, liefdeloosheid en reële problemen kan toedekken); anderzijds dat wanneer de rede na al haar analyses en interpretaties niet meer in staat is om theoretisch nog onder woorden te brengen wat inderdaad nog te zeggen valt, zij genoopt wordt om het haar ontsnappend ‘tegoed’-in-de-werkelijkheid ter sprake te brengen in verhalen en parabels. Zo zal ook de argumentatieve christologie moeten *uitlopen op* een verhaal over Jezus, een narratieve christologie, en niet op een al-omvattend, theoretisch ‘christologisch systeem’. Zo zal binnen de eigen intentie van de evangelische literatuur, bv. in verband met de wonderverhalen van Jezus, de primaire vraag niet mogen zijn: heeft Jezus nu *werkelijk* deze wonderen verricht? Maar wel: wat is de *betekenis* ervan, wat wil men zéggen als men van Jezus wonderen verhaalt? Pas wanneer dit duidelijk is gemaakt komt, in tweede instantie, de vraag naar wat in Jezus' leven historisch beantwoordt aan die wonderverhalen. Pas in derde instantie wordt dan de vraag relevant wélke wonderen of tekenen Jezus metterdaad heeft verricht. En dan blijken, historisch, enkele wonderen vast te staan, terwijl andere wonderverhalen ‘secundair’ zijn en na de verrijzenis vaak geconstrueerd vanuit oudtestamentische modellen. De *theologische* interpretatie van Jezus van Nazaret wordt aldus, naar het antieke model van geschiedschrijving, *in* het gedrag van Jezus tijdens zijn aardse levensdagen neergelegd. Maar dit *voor-onderstelt* dat Jezus bij deze gelovigen inderdaad over is gekomen als een mens ‘die weldoende rondging’, m.a.w. dat hij historisch van dien aard is geweest, dat hij zich wel degelijk leende tot deze christologische interpretatie. De historische Jezusvraag blijft daarom fundamenteel voor een verantwoorde opbouw van de christologie, maar zij wordt dan *geen positivistische obsessie*. De historisch-kritische benadering blijft nodig, omdat het christendom de enorme pretentie bezit, te (mogen) beweren dat de bestemming van de mens werkelijk afhankelijk is van de zeer bijzondere geschiedenis die zich voltrokken heeft in Jezus van Nazaret. Dit kan men niet wáár maken louter door verhalen te vertellen, waarvan de betekenis alléén zou liggen in hun praktische werkzaamheid. Dit kan wel het levensverhaal van de mens Jezus áls verhaal van God.

Eindnoten:

14 Zie: R. Koselleck und W. Stempel (hrsg.), *Geschichten und Geschichte*, München 1972; H. Weinrich, *Literatur für Leser*, Stuttgart 1971, en: *Narratieve theologie*, in: Conc 9 (1973), n. 5, 48-57; K. Stierle, *L'histoire comme exemple, l'exemple comme histoire*, in: *Poétique* 10 (1972) 176-198; Alb. B. Lord, *Der Sänger erzählt*, Göttingen 1965; Zie ook: *Leven met verhalen*, in: *Schrift*, n. 26 (1973) 41-76.

15 Zie H. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Parijs 1948, en recenter, met nadruk op de historische betrouwbaarheid: A.W. Mosely, *Historical reporting in the ancient world*, in: NTS 12 (1965-66) 10-26. Dit inzicht werd in de exegese vruchtbaar gemaakt o.m. door Th.J. Weeden, *Mark-traditions*; J.A. Baird, *Audience criticism and the historical Jesus*, Philadelphia 1969, en: J.L. Martyn, *History and theology in the fourth Gospel*, New York 1969.

Sectie II
Criteria voor een kritische herkenning van de historische Jezus

§ 1. Achtergrond waartegen de historische criteria gezien moeten worden; matrix van de afzonderlijke criteria

Historisch-exegetisch staat het vast dat in alle voor-canonieke en nieuwtestamentische tradities van het vroege christendom de absolute identificatie van de aardse Jezus met de door christelijke gemeenten verkondigde Christus een fundamentele vooronderstelling is[16]. Men mag deze identiteit zelfs de hermeneutische sleutel noemen tot goed begrip van het geloof der evangeliën. Deze voor de theoloog rechtstreeks belangrijke intentie van het nieuwe testament is dit natuurlijk minder voor de historicus, die ziet dat de nieuwtestamentische herinnering in elk geval onder de leiding staat van verschillende kerygmata en mede toegepast is op, 'geactualiseerd' is in de kerkelijke verkondiging en parenese, in catechese, liturgie enz. Boven werd gezegd, dat men in de nieuwtestamentische tekst vaak signalen vindt van het bewustzijn der auteurs van de historische afstand tussen Jezus' aardse levensdagen en de kerkelijke situatie. M.a.w. een kerygmatische, d.i. een in Jezus heil belijdende, intentie behoeft geenszins een historische belangstelling tegen te spreken, al zal de historische waarde kritisch getest moeten worden. Meer nog, het bepaalde kerygma is het waarom, het motief op grond waarvan een bepaalde overlevering omtrent Jezus ontstaat. Te onderzoeken is daarom telkens in eerste instantie de overleveringsintentie, d.i. het waarom van het feit dat een bepaalde gemeente een bepaald gezegde of bepaalde daden van Jezus in de herinnering bewaart en trouw doorgeeft[17]. Want elk bepaald kerygma vertoont een *bepaalde* historische interesse voor Jezus van Nazaret. Dit geldt zelfs de paulinische, op het pascha-kerygma geconcentreerde Christusbelijdenis, die juist in het *historische gegeven* van Jezus' dood de kern ziet van de ware menselijkheid van Jezus, in reactie tegen verkeerde vergoddelijking van de aardse Jezus. Zélfs als Paulus verder weinig mocht kennen van Jezus' aardse levensdagen, van zijn boodschap en gedrag, is daarmee niettemin gezegd, dat hij zijn kerygma gefundeerd wil zien in een historisch Jezusgebeuren, wellicht het diepst-menselijke in Jezus' aardse levensdagen: zijn feitelijke terechtstelling. Dit mag eenzijdig zijn, de zorg om een historische grondslag voor zijn kerygma is er niet minder duidelijk om. Object van de belijdende getuigenissen in het nieuwe testament is niet een etherisch 'hemelwezen', dat in menselijke verkleding op aarde vertoefde, maar de concrete mens Jezus van Nazaret. Deze is daarom de enige grondslag van een waarachtige christologie.

Historisch is ook gebleken, dat aan diverse christologische projecten van voor-canonieke en nieuwtestamentische Jezustradities verschillende,

cultureel-historisch en sociologisch gedifferentieerde groepen van traditiedragers, met name verschillende christelijke gemeenten, beantwoorden[18]. De daaraan aangepaste vraag wordt dan: op grond van welke concrete kerygmatische Jezusinterpretatie hebben bepaalde mensen zich tot gemeente gegroepeerd, die 'Jezustraditie' mogelijk maakte? De gemeente is draagster van een traditie. Wat de bijkomende vraag oproept, hoe deze gemeenten, dankzij historische wisselwerking en onderling contact, andersgerichte christologische concepties hebben geëvalueerd, opgenomen of bekritiseerd, en samen met eigen erf mede hebben overgeleverd, ofwel niet hebben geassimileerd.

Het afbakenen van een preciese, bepaalde christologische Jezusbelijdenis markeert dan ook feitelijk het afbakenen van een geloofstraditie van een bepaalde oergemeente, d.i. van haar kerygma zowel als van de bijzonderheid van haar 'historische' belangstelling. De evangelische of catechetische traditie als tweederangs beschouwen, zoals dit in formgeschichtliche milieus vaak gebeurde, en wel tegenover de als primair gestelde 'kerygmatische traditie' is niet meer vol te houden voor de oerkerk als geheel. Kerygma én belangstelling voor Jezus van Nazaret zijn van meet af aan gelijkelijk opgegaan, daar historisch blijkt dat aan elk van de vele credo-richtingen die we in of via de vier evangeliën kunnen vinden, een historische interesse voor een bepaald facet van de aardse Jezus beantwoordt, zij het dus in een optische versmalling bij elk afzonderlijk kerygmatisch of christologisch project: hetzij de wonderen van Jezus, hetzij zijn centrale boodschap, hetzij zijn terechtstelling[19]. Het zoeken (in Deel III) naar bepaalde, uiteenlopende credo-richtingen zal ons daarom tegelijkertijd op het spoor brengen van dát facet in het leven van Jezus waarvan een bepaalde gemeente vooral in de ban was.

Indien - wat historisch het geval is en ook sociaal-psychologisch begrijpelijk is te maken - bepaalde groepen van mensen een 'verhaal over Jezus' vertellen, doen zij dat omdat ze, hoe dan ook, heil hebben gevonden in Jezus van Nazaret, d.i. ze hebben allen een 'kerygma' dat ze proclameren, op grond waarvan ze Jezus verkondigen, hetzij als de messias, hetzij als de verrezene, hetzij als de goddelijke wonderman, hetzij als de lijdende die God heeft verhoogd, enz. Het wordt hún verhaal over Jezus. Herinneringen aan bepaalde woorden en daden van Jezus worden dus overgeleverd, *omdat* deze oergemeenten in Jezus, hoe dan ook, *heil* vonden. Erkenning van heil-in-Jezus was derhalve de matrix van alle overleveringen over Jezus. In die zin staat een bepaalde 'christologie' aan de oorsprong van, is zij de motor van elke concrete overlevering omtrent Jezus van Nazaret. Daarom is - onder voorbehoud van wat nog te zeggen staat - de presumptie, in tegenstelling tot wat menig *Formgeschichtler* gewoon als evident aanvaardt, niet *tegen* maar *voor* de ook 'historische' belangstelling in Jezus van de oerchristelijke tradities, in acht genomen de eigen selectiviteit van elke traditie, hun eigen actualiseringen én de door haar gebruikte cultureel-religieuze begrippen om hun historische ervaring van heil-in-Jezus ter sprake te brengen. Daarom zou ik, in eerste instantie, zeggen dat de bewijslast niet rust op wie de 'herkomst van Jezus'

van bepaalde, in het nieuwe testament verhaalde woorden en daden van Jezus aanvaardt, doch veeleer bij degenen die een 'secundaire' invoeging of latere gemeente-vorming voorstaat[20]; - waarmee niet eens is bedoeld te zijn gezegd, dat het verhaal van woorden of daden van Jezus over historisch punctuele gebeurtenissen gaat, wel dat ze hém ten voeten uit tekenen. Zo kunnen zelfs legenden een persoon op de meest markante wijze en levensgroot typeren.

Gezien de niet pas later opkomende maar van meet af aan veelvormige christologische visies op Jezus in het oerchristendom moeten de door de *Formgeschichtler* gebruikte technische woorden: 'secundaire' of 'tertiaire' traditie, nauwkeurig worden bepaald (wat sommigen onder hen ook niet nalaten te doen). Immers, wat 'secundair' is, d.i. later verschijnt in de traditie van een bepaalde gemeente, of duidelijk redactioneel is - bv. de erkenning van de *dogmatische* betekenis van Jezus' woorden en daden, in de Q-traditie slechts opkomend in haar tweede, hellenistisch joods-christelijke fase[21] - kan in een andere gemeente, bv. de voor-marciaanse, primair zijn en oud[22]. Zo is deze in de Q-traditie hoogstwaarschijnlijk veeleer later komende, dogmatische interesse historisch beïnvloed door contact met het op dit punt ouder materiaal van de voor-marciaanse gemeentetraditie[23]. Ook het feit, dat na het Mc.-ev. er 'plotseling' in Lc. en Mt. een grote hoeveelheid van 'nieuw' materiaal opduikt, de berg- of veldrede, zegt als zodanig niets over het 'secundaire' karakter van deze traditie, die bovendien (ofschoon onbekend voor Mc.) in zijn drie zaligprijzingen wel eens voor-paschale trekken zou kunnen vertonen. Bepaalde herinneringen komen trouwens pas boven 'als we ze nodig hebben'; ze zijn er niet minder echt om! Al zal in vele gevallen de bepaalde herinnering in dit geval komen van andere christelijke gemeenten, die een gedifferentieerde interesse hadden voor dezelfde Jezus van Nazaret.

Daaruit is te besluiten, dat wat 'primair', 'secundair' of zelfs 'tertiair' is voor een *bepaalde* christelijke gemeentetraditie, in het geheel van de veelvormige oerchristelijke tradities geenszins per se 'gemeentevorming' of niet 'Jezus-echt' genoemd moet worden. Uit vorm-kritische ontledingen en schiftingen tussen traditie en redactie kan nog geenszins besloten worden tot een chronologie, genesis of ontwikkeling in het geheel van de oerchristelijke geloofsvisie op Jezus. Behalve duidelijke ontwikkeling binnen één christologisch project of de geloofsbelijdenis van één oerchristelijke gemeente naargelang van haar nieuwe situatie en concrete behoeften, is er 'ontwikkeling' doordat het christologisch project van één gemeente historisch in contact treedt met dat van andere gemeenten. De vier evangeliën, zoals zij concreet voor ons liggen, zijn niet alleen een christologische Jezusinterpretatie, d.i. een visie die uitgaat van de ervaring van heil-in-Jezus van Godswege, maar tevens een kritisch opnemen van en reageren op voorafgaande Jezusinterpretaties van andere christelijke gemeenten. Wij kunnen immers niet meer, zoals men eerder placht te doen, uitgaan van het éne geloofskerygma van een zgn. Jerusalemse moederkerk, hetwelk zich pas later zou heben gedifferentieerd[24]. De feiten spreken dit tegen. De evangeliën veronderstellen daarom al een zeer ingewikkeld,

nauwelijks te reconstrueren interferentie van (ook binnen eigen traditiekring zich ontwikkelende) uiteenlopende christologieën van onderscheiden oerchristelijke gemeenten. Daarbij mogen de voor-marciaanse, de voor-paulinische, de voor-johanneïsche, de aramees- en grieks-joodse Jerusalemse en, tenslotte, de Palestijns-Transjordaanse Q-gemeente-tradities - geschiedkundig gezien - als hoogstwaarschijnlijk vaststaand beschouwd worden. Elk van deze gemeentetradities blijkt zich vast te klampen aan bepaalde levensfacetten van Jezus waarop hun kerygma is gebouwd. De latere synoptische evangeliën zijn al een poging tot synthese van veelvormig traditiemateriaal, - en zij doen dit op een wijze die voor twintigsteeeuwse christenen metterdaad nieuwe mogelijkheden en christelijke vrijheid biedt, maar ook grenzen trekt.

Uit het voorafgaande volgt, dat we geen onderscheid kunnen maken tussen een 'kerygmatische traditie' en een 'Jezustraditie'[25], tussen overlevering van Jezus en een overlevering van Christus. Alle oud-christelijke tradities zijn 'kerygmatisch' én herinnering aan Jezus van Nazaret, d.w.z. ze worden geleid door een zeer bepaalde (pluriforme) geloofsbelijdenis betreffende Jezus van Nazaret - geen andere, ook geen mythe (ook al mogen ze 'mythisch' over Jezus spreken) -, en alle zijn ze, tegelijkertijd, juist daarin 'Jezustraditie', d.i. in het licht van een bepaalde geloofsinterpretatie van deze Jezus zijn ze naar eigen inzicht een trouwe herinnering van wat Jezus historisch eigenlijk was, zei en deed, zij het dat vaak slechts één (werkelijk) facet van het leven of het levenslot van Jezus werd verbonden met het door de bepaalde gemeente verkondigde kerygma, en dat 'historische' interesse toen niet dezelfde kritische betekenis had als in de moderne geschiedkunde.

Een verdere conclusie volgt uit wat voorafging. De dissonanten en spanningen in het evangelische materiaal, vaak uitgelegd als een *breuk* tussen de 'historische Jezus' en de 'kerygmatische Christus', kunnen in feite slechts spanningen zijn binnen de na-paschale christelijke Jezusinterpretaties[26]. Historisch moet men in de eerste plaats rekening houden met verschillende oerchristelijke, kerkelijke christologieën en niet per se met een breuk tussen Jezus van Nazaret en de 'kerkelijke Christus' van het oerchristendom, al zal men wel moeten toegeven dat, behalve de eigen cultureel-religieuze situatie van elke oerchristelijke gemeente, de veelzinnige rijkdom, de ambivalente, naar vele kanten 'open' interpretatie-mogelijkheid van de unieke figuur, Jezus van Nazaret, en de complexiteit van zijn historisch verschijnen in een niettemin zeer bepaalde periode van onze mensengeschiedenis, duidelijk aanleiding hebben gegeven tot deze toen diverse christologieën.

§ 2. Waarom dan zoeken naar schiftingscriteria?

Heeft binnen het onder al het voorgaande gestelde het zoeken naar dwingende criteria, op grond waarvan beslist kan worden wat Jezus-echt is, of rechtstreeks van Jezus komt ('verba ipsissima', 'facta ipsissima' en

‘intentio ipsissima’) nog zin? We zouden wat ik zei kunnen samenvatten met een stelling van N.A. Dahl: de Jezusoverlevering, zegt deze in de exegese vergrijsde geleerde, is in haar geheel ‘gemeente-vorming’ maar *tegelijk* evenzeer geheel een reflex, een terugkaatsing van Jezus' reële optreden, in de na-paschale gemeente(n), - ‘ein Maximum, in dem alles enthalten ist, was für unser historisches Wissen von Jesus von Bedeutung ist’[27]. Gelovige interesse voor een medemens werkt immers niet alleen ‘creatief’, zelfs legende-vormend, maar ook ‘behoudend’, d.i. in herinnering bewarend. In deze zin is de meester te herkennen aan zijn leerlingen. Deze visie geeft een voorafgaand vertrouwens-votum aan de tekst van het nieuwe testament.

Hoe gefundeerd deze visie echter ook mag heten, zuiver historisch stuit zij op bezwaren. De nieuwtestamentische grondaffirmatie van de absolute identiteit tussen Jezus van Nazaret en de verrezen Gekruisigde, die door de kerk wordt verkondigd, is voor de historicus een gegeven waarvan hij ongetwijfeld notitie zal nemen, maar de bewering zelf garandeert voor de *historicus* nog niet de *feitelijke* continuïteit tussen Jezus en de kerkelijke verkondiging van Christus. Deze zal in detail getoetst moeten worden. Daarom kan de historicus niet zonder meer uitgaan van de affirmatie van de globale (historische) betrouwbaarheid van de evangeliën. Het herleiden van alle logia en christelijke waarheid op de aardse Jezus zelf is niet een historisch maar een *theologisch* programma van het nieuwe testament, evengoed als het oude testament de Wet in haar geheel en onderdelen terugleidt naar Mozes, de inspirator van heel de joodse wetgeving. Bovendien is geen enkel der vier evangeliën geschreven door ooggetuigen. Als zodanig zijn het geschriften van de tweede en derde generatie van christenen. Mede om te komen tot een juist inzicht zowel in de grenzen als in de vrijheid van een dogmatische christologie acht ik het behandelen van deze historische criteria op zijn plaats in een (proeve tot) thematische christologie. Vooral omdat vele west-europese christologieën uitgaan van het pascha als *breekpunt* tussen Jezus van Nazaret en de kerkelijke christologie is het nodig ook een beroep te doen op historische criteria die het mogelijk maken de thematisering mede op historisch vaste bodem te leggen en niet op persoonlijke visies van theologen. De historische vraagstelling is nodig om ons kritisch te vergewissen van eigen christelijk geloof; anders wordt de theologie blind en autoritair.

Met H. Braun, J. Robinson e.a. moet men daarom terecht een onderscheid maken tussen ‘zakelijke echtheid’ en ‘Jezus-echtheid’ (‘ipsissima Jesu’)[28]. Wat de christelijke gemeenten of hun charismatische profeten namens de verhoogde Christus tot hun gemeente zeggen, kan inderdaad een grondhouding van de aardse Jezus weergeven, en dus ‘inhoudelijk echt’ zijn, terwijl de aardse Jezus met geen woorden daarover heeft gerept, - in die zin zijn ze historisch on-echt. Als bewezen zou zijn, dat Jezus nooit iets gezegd heeft in de richting van ‘bemin uw vijanden’ kan dit nieuwtestamentisch, kerkelijk logion Jezus' eigen prediking niettemin ten voeten uit tekenen. Maar voor wie de *historische* vraag naar Jezus stelt is dit logion dan inderdaad ‘on-echt’. Men heeft zich vaak verkeken op deze

formgeschichtliche terminologie. Want het is geenszins de bedoeling (althans van vele Formgeschichtler) daarmee te loochenen dat wat historisch ‘on-echt’ is, niettemin de diepste, reële intentie van Jezus kán raken, - alleen: dat dit, zuiver historisch, niet aangetoond kan worden. En deze kritische houding strekt hun tot eer. Zulk een houding - ook als ze ten voordele van het christelijk geloof wordt aangenomen - kan niet uitgaan van het beginsel: ‘in dubio pro tradito’; dat zou het verraad aan het kritisch beginsel wezen. Wanneer bv. in het synoptisch materiaal enerzijds on-apocalyptische visies op het eschaton gevonden worden en anderzijds evenzeer uitgesproken apocalyptische (wat moeilijk is te loochenen), is de vraag onvermijdelijk: Wat was, historisch, Jezus' eigen zienswijze daaromtrent? Vaak wordt vrij willekeurig stelling genomen voor de eerste of tweede mogelijkheid, en wordt alwat daarin niet past ‘secundair’ genoemd. Men vergeet bovendien dat zowel de eerste als de tweede mogelijkheid dissonanten kunnen zijn tussen verschillende oerchristelijke tradities en niet, per se, wijzen op een verschil in visie tussen Jezus van Nazaret en ‘de oerkerk’. Pas als de mogelijkheid van oerchristelijke ‘interkerkelijke’ dissonanten is opgelost, kan men verder doorvragen naar Jezus' eigen opvatting daaromtrent. En dit wordt dan ook noodzakelijk.

Ongetwijfeld valt de som van wat historisch-wetenschappelijk van een persoon vastgesteld kan worden geenszins samen met *verstaan* van deze persoon in z'n onherleidbare eigenheid. Tegenover de som van alle kritische uitkomsten blijft steeds een overschot aan zin; een persoon kan alleen in persoonlijk vertrouwen worden benaderd, of in een eendere houding van beslissing worden gewantrouwd. Daarom getuigt zowel het verzet van hen die aanstoot hebben genomen aan deze Jezus, als het vertrouwen van hen, die in hem heil vonden, van een beter begrip van Jezus van Nazaret dan wat wetenschappelijke geschiedkunde ‘sec’ en neutraal van Jezus van Nazaret verantwoord weet te vertellen. Een medemens is tenslotte slechts te herkennen en te erkennen in een ‘disclosure’-ervaring, een ervaring die zich voor de ene sluit, voor de ander ontsluit, al dan niet op beproefde, reële gronden.

Met het vernoemen van deze ‘reële gronden’ is niet alleen het belang van het historisch Jezus-onderzoek gegeven, maar, tegelijkertijd, de rechtmatige eis tot *criteria*, op grond waarvan het historisch ‘Jezus-echte’ kan worden gedifferentieerd van de na-paschale, kerygmatische overschilderingen.

Dit zoeken naar criteria is, jammer genoeg, goeddeels alleen gebeurd door de voorstanders van de *Formgeschichte*, een m.i. als vormkritiek geldige methode maar die haar betrekkelijke en wellicht aan andere methodes ‘ondergeschikte’ betekenis niet voldoende heeft doorzien. Toch komt de laatste jaren daarin een waarneembare verandering, al was het maar dat deze methode (die onmiskenbaar enorm resultaat op haar actief heeft staan) nu blijkbaar in een slop terecht is gekomen, waaruit de ‘structurele bijbelanalyse’ haar (wellicht onbedoeld) tracht te redden. Evenmin als de Formgeschichte ons tot ‘Jezus van Nazaret’ kan (of zelfs wil) brengen, wil dit echter het structuralisme. Dit laatste blijft als zodanig binnen-

literair en laat, in feite, elke buiten-literaire referentie, vooral naar de historisch-echte Jezus van Nazaret, buiten haar beschouwing.

Als theoloog juist in de 'werkelijkheidsreferentie' van evangelische verhalen geïnteresseerd, ben ik nagegaan welke criteria exegeten feitelijk gebruiken om 'Jezus-echtheid' vast te stellen en heb ik me zowel theologisch als historisch bezonnen op de polemieken onder exegeten betreffende reflecties op de door henzelf gebruikte criteria om een schifting te maken tussen na-paschale gemeente-interpretatie en 'Jezus-echte', dus voor paschale, herinneringen in de gemeenten aan woorden, daden en intentie van de aardse Jezus zelf. Daarbij was ik waakzaam, om zowel de stem van de duitse exegese te beluisteren als die van de angelsaksische en scandinavische, alsook de frans georiënteerde exegese. Want, wie in de literatuur duikt zal vooral deze verschillen opvallen, - en de sociaal-culturele en 'landelijke' bepaaldheid van de 'bijbelexegese' niet zozeer als een 'verontrustende' als wel een relativerende factor ervaren.

§ 3. Catalogisering van geldige, positieve criteria

Literatuur. - P. Biehl, *Zur Frage nach dem historischen Jesus*, in: ThR (1957-58) 54-76; M. Black, *An aramaic approach to the Gospels and Acts*, Oxford 1967[3]; G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart 1963[2]; H. Braun, *Jesus*, Stuttgart-Berlijn 1969[2]; R. Bultmann, *Tradition*; F.C. Burkitt, *The Gospel history and its transmission*, London 1906; D.G. Calvert, *An examination of the criteria for distinguishing the authentic words of Jesus*, in: NTS 18 (1971-72) 209-219; C.E. Carlston, *A positive criterion of authenticity*, in: BRes 7 (1962) 33-39; H. Conzelmann, s.v. *Jesus*, in: RGG[2], III, 619-653; O. Cullmann, *Heil als Geschichte*, Tübingen 1965; N.A. Dahl, *Der historische Jesus als geschichtswissenschaftliches und theologisches Problem*, in: KuD 1 (1955) 104-132; C.H. Dodd, *History and the Gospels*, Londen 1938, 91-101; *The apostolic preaching and its developments*, Londen 1944, en: *Parables of the kingdom*, Londen 1946; E. Fuchs, *Zur Frage nach dem historischen Jesus*, in: *Gesammelte Aufsätze*, 2 dln, Tübingen 1960; R. Fuller, *Critical introduction to the New Testament*, Londen 1966, 94-103; en: *The foundations of the New Testament christology*, New York 1965 (Londen-Glasgow 1972[2]); F.C. Grant, *The authenticity of Jesus' sayings*, in: *Neutestamentliche Studien* (für R. Bultmann) (BZNW, 21), Berlijn 1957, 137-43; W. Grundmann, *Die Geschichte Jesu Christi*, Berlijn 1956; F. Hahn, *Hoheitstitel*, en: *Methodenprobleme einer Christologie des Neuen Testaments* (Beih. EvTh, 15), Tübingen 1970, 3-41; B. van Iersel, *De theologie en het evangelische detailwerk*, in: Conc 7 (1971), n. 10, 75-84; J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen 1967[4] en: *Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh 1971; E. Käsemann, *Besinnungen* (passim); L.E. Keck, *A future for the historical Jesus*, Nashville-New York 1971; W. Kümmel, *Jesusforschung seit 1950*, in: ThR 31 (1965-1966) 15-46; M. Lehmann, *Synoptische Quellenanalyse und die Frage nach dem historischen Jesu*, Berlijn 1970, 163-205; D. Lührmann, *Liebet eure Feinde*, in: ZThK 69 (1972) 412-438; H.K. McArthur, *Basic issues. A survey of recent gospel research*, in: *Interpretation* 18 (1964) 39-55; T.W. Manson, *The sayings of Jesus as recorded in the Gospels of St. Matthew and St. Luke*, Londen 1949 (1964[2]); N. Perrin, *Rediscovering the teaching of Jesus*, Londen 1967; R. Pesch, *Jesu ureigene Taten*? Freiburg 1970; W. Richter, *Exegese als Literaturwissenschaft.*

Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie, Göttingen 1971; J. Robinson, *The New Quest of the historical Jesus*, Naperville-Londen 1959; G. Schille, *Was ist ein Logion*? in: ZNT 61 (1970) 172-182, en: *Der Mangel eines kritischen Geschichtsbildes in der neutestamentlichen Formgeschichte*, in: ThLZ 88 (1963) 491-502; H. Schürmann, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den*

synoptischen Evangelien, Düsseldorf 1968, 83-110 en 111-158, en: *Zur aktuellen Situation der Leben Jesu-Forschung*, in: GuL 46 (1973) 300-310; G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit*, Göttingen 1966[2]; P. Stuhlmacher, *Kritische Marginalien zum gegenwärtigen Stand der Frage nach Jesus*, in: *Fides et Communicatio* (Festschrift für M. Doerne), Göttingen 1970, 341-361; W. Trilling, *Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu*, Düsseldorf 1966 (*De historiciteit van Jezus*, Bilthoven 1969); *Versuche mehrdimensionaler Schriftauslegung* (hrsg. H. Harsch und G. Voss), Stuttgart-München 1972.

Alleen binnen het boven onder Par. 1 en Par. 2 gestelde, vooral de correlatie tussen bepaalde credo-aanzetten en een bepaalde interesse voor verschillende historische facetten van Jezus van Nazaret, zoek ik naar concrete criteria op grond waarvan deze feitelijke correlatie historisch op details getoetst kan worden. Indien dan mede op basis van deze historische criteria de geloofsstelling, nl. dat het nieuwe testament in zijn geheel een reflex is van de aardse Jezus *in* de gelovige respons der christenen, deugdelijk is aangetoond, dan volgt daaruit dat naast de exegetische methodes van *Formgeschichte, Redaktionsgeschichte* en *Traditionsgeschichte* (deze zijn noodzakelijke hulpmiddelen) vooral de 'close reading', de structurele analyse of anders gezegd de immanente, synchrone benadering volgens de huidige literatuurwetenschap de meest aangepaste methode is. Een immanente ontleding van één reflex (bv. het Mc.-ev. als geheel) geeft dan een historisch inzicht in Jezus van Nazaret en, tegelijk, theologie! Maar om juist *daartoe* de weg vrij te maken, en het vertrouwen te sterken dat een immanente ontleding van het nieuwe testament de beste (maar niet enige) benadering is van Jezus van Nazaret, moet eerst op grond van historische criteria de stelling bewezen worden dat de evangeliën, binnen de belijdenis van heil-in-Jezus van Godswege, globaal een juiste reflex willen zijn van Jezus van Nazaret.

Daarbij worden in dit overzicht alle 'negatieve criteria'[29], op grond waarvan 'echtheid' positief kan worden ontkend, afgewezen. Deze negatieve criteria, waarmee onechtheid bewezen zou worden, zijn volkomen onzeker en werken bovendien met allerlei vooronderstellingen die Jezus bij voorbaat al isoleren van de oudtestamentische en judaïsche traditie, alsook van enige continuïteit met het later kerkelijke geloofsdenken, terwijl we juist op het spoor willen komen zowel van de continuïteit als van de discontinuïteit. Terecht zegt H. Braun (blijkbaar tegen E. Käsemann bedoeld), dat de zekerheid groter moet zijn bij het vastleggen van 'onechtheid' (secundaire teksten) dan bij het vastleggen van de echtheid[30]. Ik beperk me dus tot zgn. 'positieve criteria' op grond waarvan men, althans in een steeds gecombineerde toepassing van de verschillende criteria, met goed recht (en wisselende zekerheid) een logion of nieuwtestamentisch verhaal mag beschouwen als op de aardse Jezus teruggaande.

A. *Redactiehistorisch criterium: opgenomen 'onwillige' overleveringen*

Van de vele, door exegeten gehanteerde criteria vind ik het redactiehistorisch criterium het meest waardevolle, omdat het het minst werkt met

allerlei wetenschappelijke hypothesen (al blijven ook hier hypothesen gelden, daar het 'synoptisch probleem' nog steeds niet een bevredigende oplossing heeft gekregen).

Elk der evangeliën heeft een eigen theologische visie, die zowel structureel als door schifting van redactie en traditie zichtbaar wordt. Door eigen eschatologische, christologische of ecclesiologische visies verraden zij hun theologisch standpunt via de selectie van verhalen van woorden en daden van Jezus, alsook door de wijze waarop zij het materiaal ordenen en presenteren. Dit heeft tot gevolg, dat wanneer zij ook materiaal overleveren dat niet bijzonder past in hun eigen theologische conceptie, dit beschouwd mag worden als een 'buigen voor' te eerbiedwaardig traditiegoed. De redelijke presumptie is dan gegeven dat we met door hen als onaantastbaar beschouwde traditie hebben te maken, die zij hetzij om historische, hetzij om theologische redenen (het gewicht van de kerkelijke traditietrouw) op Jezus teruggaand achten[31]. Wanneer bv. een evangelie reageert tegen een 'theios anèr'-christologie - Jezus als de goddelijke wonderman[32] - en niettemin toch 'wonderen' van Jezus verhaalt (bv. de Q-traditie heeft er slechts twee), dan is er een goede reden voor om deze wonderen als 'echt' te beschouwen, en gecombineerd met andere criteria kan dit tot een historisch gewaarborgde zekerheid leiden. Om dus authentieke historische continuïteit tussen Jezus en de kerk op het spoor te komen moet men ook die aspecten voor ogen houden welke moeilijkheden opleveren voor het christologisch concept van een bepaalde credo-richting van oer-christelijke gemeenten en evangelisten, welke een uitdaging zijn zowel voor de christelijke praxis van een bepaalde gemeente, als voor de druk van haar culturele assimilatie[33]. Het feit dat voor hun eigen concept 'onwillig' overleveringsmateriaal zich zo sterk laat gelden, ook als het bij de bedoelingen van de evangelist niet zo bijzonder past en de evangelist ze, ofschoon mede overleverend, daarom enigszins 'bijwerkt', terwijl hij (bv. Mt. of Lc. tegenover Mc.) andere traditiegegevens zonder scrupules weg laat vallen, is een criterium dat in de richting van een echte overlevering betreffende Jezus wijst. Wanneer we bij Mc. (in wiens kijk op Jezus' leerlingen, dezen vóór pasen slechts mensen vol onbegrip, lafheid en verkeerd begrijpen zijn) een sympathiek trekje vinden t.a.v. deze leerlingen, is er alle kans toe dat dit laatste zich vanuit de geschiedenis zelf heeft opgedrongen; een gezegde vooral bij Lc. (die sympathieker staat tegenover de leerlingen) dat de leerlingen veeleer zou bekritiseren, wijst in eenzelfde richting.

Wel eist dit beginsel (zoals al de andere) grote omzichtigheid. Mc. laat alle leerlingen afwezig zijn bij het kruisgebeuren (Mc. 14,50); Lc. laat ze kennelijk aanwezig zijn (Lc. 23,49). Maar Lc. heeft dit ook nodig, gezien zijn begrip van apostolaat: getuige te zijn geweest *vanaf* Jezus' optreden *tot en met* zijn verrijzenis (Hand. 1,21-22), dus ook van zijn dood. Vaak laat dit criterium, op zich gehanteerd, de kwestie historisch onbeslist. Het zal (als al deze criteria) moeten gebruikt worden in combinatie met andere criteria.

B. *Vormkritisch criterium: het beginsel van de dubbele onherleidbaarheid*

Deze in formgeschichtliche kringen[34] haast algemeen gebruikte methode van lospellen van het Jezus-eigene, zowel tegenover zijn joodse tijdgenoten als tegenover de latere kerkgemeenten, gaat vooral terug op Bultmann. Maar zijn formulering nam al voorbeslissingen ('de specifiekeschatologische stemming die kenmerkend is voor Jezus' verkondiging' is al een voorbeslissing op wat als historisch Jezus-eigen nog gezocht moet worden)[35]. Het criterium werd geleidelijk scherper geformuleerd en tenslotte geijkt door Hans Conzelmann: 'Als echt is aan te nemen, wat zich noch in het joodse denken laat invoegen noch in de visies van de latere gemeente'[36], of met O. Cullmann: 'als het logion niet in te passen is in het toenmalige Judaïsme noch in het na-paschale kerygma'[37]. Het beginsel werd strak geradicaliseerd door E. Käsemann: 'We hebben slechts een enigermate vaste bodem onder de voeten in enkele gevallen, nl. wanneer de traditie op grond van wat-dan-ook, noch uit het jodendom kan afgeleid worden, noch aan het oerchristendom toegeschreven kan worden'[38].

Het is geenszins de bedoeling dat uitgaande van dit beginsel geloochend zou worden, dat Jezus veel oudtestamentisch en judaïsch goed overgenomen heeft en ook in continuïteit staat met het na-paschale christelijke denken; alleen, dat men in die gevallen van continuïteit, op grond van dit criterium geen historisch-kritische zekerheid heeft of het op Jezus zelf dan wel op de joods-christelijke kerk teruggaat. M.a.w. het mag niet als een negatief criterium gehanteerd worden. Positief gebruikt heeft het een bepaalde, zij het beperkte waarde. Een gezegde als 'De Wet en de profeten golden tot Johannes (de Doper)' (Lc. 16,16) is duidelijk specifiek onderscheiden van het toenmalige joodse denken. Het is voor joden ondenkbaar[39]; alleen, het is ook mogelijk dat een na-paschale christelijke opvatting, die na-reflecteert op de verhouding van de Doper en Jezus, het zelf formuleerde, en niet Jezus, zodat het criterium hier faalt ter vastlegging van de historische echtheid van dit logion. Bovendien onderstelt dit beginsel dat we precies zouden weten wat joods of christelijk mogelijk was. In het oordeel daarover spelen allerlei subjectieve elementen, alsook soms onwetendheid betreffende de preciese situatie.

Dit criterium van de analogieloze elementen in Jezus' boodschap en praxis zowel tegenover het judaïsme van zijn tijd als tegenover de jonge kerk, wordt in een zeker opzicht versterkt, wanneer het oerchristendom met bepaalde tradities veeleer verveeld zit en ondanks deze gêne het feit niet verzwijgt maar, ondanks allerlei interpretaties, niettemin doorgeeft[40], bv. Jezus als doopleerling van Johannes, zijn terechtstelling, uitlatingen als 'wat noemt gij mij goed' (Mc. 10,18), het feit dat de Doper wordt voorgesteld als de inaugurator van een nieuwe era (Mt. 11,12-13), enz., - elementen waarvan men zegt dat de kerk ze niet heeft kunnen uitvinden. Toch is ook dit argument afhankelijk van allerlei persoonlijke appreciaties. Bv.: 'zelfs de Zoon kent de dag niet' (Mc. 13,32) zou op grond van dit criterium echt zijn, omdat de gemeente, zo zegt men, Jezus' onwetend-

heid in deze zelf niet uitgevonden zal hebben. Maar zulk een hoog-christologische redenering vanuit Jezus' alwetendheid is de bijbel in veel van zijn tradities vreemd. Zou het dan niet even goed mogelijk zijn dat het feitelijk uitblijven van de Parousie dit logion aan de kerk heeft ingegeven, waardoor zij de christenen duidelijk wil maken dat Jezus zich niet vergist heeft in de eindnabijheid? Hetzelfde geldt van de bekoringen van Jezus, zijn Getsemane-strijd, zijn zgn. verlatenheid op het kruis: hier faalt het 'pillar argument'.

Waar het een zekere geldigheid heeft, is het criterium van onherleidbaarheid bovendien van beperkte kracht. Daarom kan men met de amerikaanse exegeet N. Perrin dat criterium scherper nog aanzetten en het als volgt formuleren: een logion, woorden of daden van Jezus als verhaald door oerchristelijke gemeenten, hebben grotere kans echt van Jezus te zijn, wanneer in de *oudste laag* die we bereiken kunnen, deze uniciteit en dit onderscheid zowel tegenover het toenmalige judaïsme als tegenover de oude kerk zichtbaar wordt[41]. Zonder meer klemmend is ook dit niet. Ook de oudste gemeenten kunnen vanuit hun christendom eigen onherleidbare elementen bezitten, die zowel tegenover het judaïsme staan als tegenover *latere* fasen van de vroeg-christelijke gemeenten[42].

Het criterium lijkt bovendien vaak te worden gebruikt vanuit de vooronderstelling van de antithese tussen Jezus en het toenmalig judaïsme, terwijl juist op grond van andere criteria blijkt dat de algemene antijoodse polemiek die we in het nieuwe testament vinden, uitgerekend niet 'Jezus-echt' is, maar een latere positie verraadt van christelijke gemeenten die als kerk zijn losgekomen uit de synagoge[43], die hen bovendien vervolgt.

Hoe beperkt waardevol ook, het criterium heeft tot gevolg dat men alleen die aspecten kan opsporen waarin Jezus uniek is, onherleidbaar tot jodendom en christendom; het kan uiteraard geen bijdrage leveren tot het inzicht in Jezus' verworteling in oud testament en jodendom, en in de continuïteit tussen kerk en Jezus. Het resultaat, op grond van dit criterium is een unieke Jezus in een vacuüm, zonder innerlijke band met het jodendom en het christendom. Het laat niet toe zichtbaar te maken, hoe Jezus wellicht de diepste intenties van het oude testament opneemt, hoe zijn geloof in de scheppende God de kern van zijn leven is, hoe hij in al zijn uitstijgen boven zijn tijdgenoten tevens mens van zijn tijd en volk was, en tenslotte hoe de oergemeenten de diepste intenties van Jezus hebben begrepen; het beginsel was oorspronkelijk ook geformuleerd vanuit het west-europese denken van de radicale discontinuïteit tussen Jezus en de kerkelijke Christus.

Maar het zou naïef zijn te veronderstellen dat de exegeten die dit criterium hanteren, ook niet weten dat dit criterium uiteraard een geïsoleerd-'unieke' Jezus oplevert. Maar hun bedoeling is te zoeken naar een inzicht in een 'kritisch gewaarborgd minimum'[44] van Jezus' uitstijgen boven zijn tijd. En hier is inderdaad elk minimum een winst aan inzicht. Bovendien: bij elke nieuwe, kritisch verzekerde aanwinst groeit juist de veronderstelling van de geëigend historische betrouwbaarheid van de evangeliën, hoe-

zeer zij ook Jezus-echte woorden en daden hebben overschilderd vanuit kerkelijke situaties en wellicht nieuwe hebben gecreëerd. En dan geldt de opdracht: 'das Maximum der Ueberlieferung und das kritisch gesichertes Minimum soweit wie möglich einander anzunähern, um so den historischen Jesus schrittweise näherzukommen'[45]. Zo is het waar, dat bij groei van een wetenschappelijk verzekerd minimum dit op zijn beurt mede tot criterium wordt ter beoordeling van andere traditie-elementen.

C. *Traditiehistorisch criterium: beginsel van de 'cross-section'*[46]

In de evangeliën zijn er verhalen over woorden en daden van Jezus, die in uiteenlopende, literair onafhankelijke tradities voorkomen; wat meer is, dezelfde logia komen (al dan niet in verschillende tradities) onder verschillende 'vormen' voor: hier in parabels, daar in catechese, of in liturgische teksten of zelfs in een wonderverhaal. Jezus' omgang met tollenaars en zondaars, met de 'outcasts' in die tijd, wordt door niet minder dan vier literair onafhankelijke tradities vermeld[47]. Burkitt vond zelfs eenendertig logia die in de Mc.-gemeente én in de Q-gemeente in omloop waren[48], waaruit hij besluit dat deze traditie minstens tot vijftien of tien jaar na Jezus' dood teruggaan. Alleen, S. Schulz heeft intussen bewezen dat er relaties bestaan tussen de latere, hellenistisch-joodse, fase van de Q-gemeente en het marciaanse materiaal, zodat hier geen sprake is van strikte 'cross-section'[49].

In zover het beginsel zich alléén baseert op verschillende tradities, is het onzeker, om de eenvoudige reden dat de relaties tussen de synoptische evangeliën niet opgelost zijn en zich in een wetenschappelijk-hypothetische status bevinden. Het criterium heeft meer gewicht, wanneer eenzelfde traditie-inhoud in diverse vormen is te vinden (welke ook hun onderlinge traditie-relatie is); zulk een eensgezindheid geeft kennelijk gewicht aan de echtheid van een logion[50]. Maar hier geldt evenzeer, dat het negatief gebruik van dit criterium funest is; een gegeven in slechts één traditie kan niettemin authentiek van Jezus zijn, zelfs wanneer het bv. alleen bij Joh. is te vinden (bv. historische *mogelijkheid* dat Jezus als Johannesleerling aanvankelijk ook heeft gedoopt; Joh. 3,22). Het criterium van de cross-section wijst in elk geval op de oudheid van een bepaalde overlevering, en het vinden van hetzelfde materiaal in méér dan één traditie wijst althans op een fundamentele consistentie in de oerchristelijke traditie. Als geïsoleerd gebruikt blijft het criterium echter problematisch, gezien onze nog grote onwetendheid met betrekking tot de onderlinge relaties der vroeg-christelijke literaire tradities.

D. *Criterium van inhoudelijke consistentie*[51]

De totaalvisie op wat wetenschappelijk-historisch als Jezusbeeld naar voren komt en de detail-exegese worden wederkerig aan elkaar getoetst[52]. Het is de oervorm van de reeds oude, linguïstische cirkel van het voort-

durend pendelen tussen de delen en het geheel, - een gevoelig en uiterst delicaat procédé maar dat tot de fundamentele conditie van onze menselijke mogelijkheden behoort op allerlei gebied: de delen belichten het geheel, dat zelf de delen weer doorzichtig maakt.

Met dit beginsel wordt niet bedoeld, wat Dahl er mee schijnt te bedoelen, nl. de verhouding tussen het wetenschappelijk gewaarborgd minimum en de 'massa van de nieuwtestamentische overlevering'[53]. Binnen de *historische* vraag naar Jezus van Nazaret kan men het Jezusbeeld der oergemeenten juist niet als criterium nemen, daar deze kerygmatische Jezusinterpretaties de motor zijn geweest ook van creatieve overlevering[54]. Het gaat veeleer om het totaalbeeld dat zich als historisch resultaat geleidelijk opdringt vanuit de detailanalyses en dan op zijn beurt tot nieuwe detailanalyse kan leiden; dan heeft het al dan niet zich invoegen van een detail in het totaalkader van het historisch reeds bereikte beeld van Jezus en zijn grondintenties een onmiskenbare functie. Kritisch gereconstrueerde details, die allengs een totaal-beeld van de aardse Jezus suggereren zijn een zekerder uitgangspunt voor verder onderzoek dan apriori accepteren van de globale historische betrouwbaarheid, zij het die - zoals M. Dibelius doet[55] - van de oudste traditielaag. Mede op grond van het consistentiebeginsel heeft S. Schulz in de theologie van de Q-gemeente een zeer oude, aramees christelijke fase kunnen afzonderen van een meer recente, hellenistisch joods-christelijke fase en zodoende (ondanks m.i. vele twistpunten) in grote lijnen een zeer oude palestijnse christologie kunnen blootleggen[56].

Het consistentiebeginsel kan op den duur, nl. als een historisch totaalbeeld van Jezus zich begint af te tekenen, bovendien aanleiding geven tot allerlei sub-criteria, o.m. consistentie of correlatie tussen de boodschap van Jezus en zijn praxis[57]; zij zijn voor elkaar wederkerig een criterium. Als bv. bewezen is dat het logion 'wie zijn leven vindt zal het verliezen en wie zijn leven verliest... zal het vinden' (Mt. 10,39 = Lc. 17,33, Q) historisch Jezus-echt is (wel moeilijk volgens deze criteria, daar dit een verspreid sapientiële ervaringsspreuk uit het judaïsme is), zal alwat dit levensbeginsel in Jezus zou tegenspreken on-echt worden; dan zouden we bovendien een criterium hebben om bv. uit te maken hoe Jezus zijn dood heeft geëvalueerd toen hij tenslotte er de onvermijdelijkheid van inzag. Toch is hiermee al een *theologische* interpretatie begonnen, die immers moeilijk psychologische inconsequenties tussen leer en praxis in Jezus zal aanvaarden, terwijl de historicus deze mogelijkheid altijd open houdt. Daarom is ook Jezus' volmacht niet een historisch maar een theologisch criterium, dat de enorme indruk die Jezus op zijn omgeving heeft gemaakt, reeds theologisch duidt.

E. *Criterium van de verwerping van Jezus' boodschap en praxis*

Men kan dit het 'executie'-criterium noemen, dat ervan uitgaat dat de feitelijke terechtstelling van Jezus een hermeneutische betekenis heeft

t.a.v. wat hij precies leerde en deed[58]. Zijn boodschap en gedrag moeten van dien aard zijn geweest, dat zij (minstens) het (conventionele) joodse geloof en de levenspraxis van die dagen diep moeten hebben geschokt. Dit is inderdaad een historisch criterium, maar als zodanig eist het alleen de aandacht op voor het zoeken naar elementen in Jezus' spreken en doen, die daartoe aanleiding hebben gegeven; het vraagt een bijkomend onderzoek naar de interesse die de joodse en romeinse overheid bij die dood gehad kunnen hebben. Een historisch verstaan van Jezus' leven, boodschap en dood is slechts mogelijk als wordt aangetoond waarom dit op een terechtstelling uitliep. Dit betekent echter nog niet, dat alwat Jezus zei en deed van meet af aan in dit perspectief mag of moet gezien worden, zoals de evangeliën theologisch doen, omdat ook zij zochten naar het waarom van deze terechtstelling en dan de levensweg van Jezus als geheel schilderen als een ‘weg naar het kruis’.

Dit criterium heeft dus in en uit zichzelf geen vindingswaarde, het leidt alleen tot aandachtig onderzoek.

Besluit. - Op grond van deze *positief* aangewende criteria kan men in de kerkelijke herinnering aan Jezus' aardse levensdagen verantwoord onderscheiden tussen (a) woorden en daden uit Jezus' leven, die nog vrij zeker en zuiver naar voren komen in de evangeliën, - (b) elementen uit het leven van Jezus, die reeds zo vermengd zijn met een kerkelijke actualisering dat men alleen in het algemeen kan zeggen dat de kern ervan op Jezus teruggaat en dat derhalve authentiek-historische reminiscenties er kennelijk een rol in spelen, - (c) woorden en daden die niet door de aardse Jezus zijn gezegd of gedaan, maar waarin de gemeente, ze aan hem toeschrijvend, tot uitdrukking brengt wat de in haar midden levende Heer voor haar in herinnering aan zijn aardse levensdagen concreet betekent; m.a.w. ook zij wijzen er op, dat de aardse Jezus voor haar inderdaad norm en criterium is. Een logion kan dus ook geen spreken van Jezus zijn maar een oerchristelijke verkondiging die zich echter als geheel op Jezus' inspiratie en oriëntatie beroept. Terecht zegt G. Schille: ‘niet de vorm maar de inhoud verbindt een logion met de oorsprong’[59]. De betrekkelijke, ofschoon niet te verwaarlozen waarde van de bovengenoemde criteria ligt tenslotte vooral nog hierin, dat het weinige historisch gewaarborgde dat zij opleveren, de *theologische* geloofsvisie confirmeren dat binnen een kerygmatisch project de evangeliën metterdaad zijn bezield van trouw aan de historische Jezus van Nazaret, wat niet wil zeggen dat zij Jezus' verkondiging en optreden letterlijk weergeven; deze is voor hen ‘eigen léven’ geworden, en daarom is *in* het verhaal over Jezus hun eigen levensverhaal binnengekomen; de (reeds kerkelijke) vraag: ‘Wie zegt gij dat Ik ben?’ (Mc. 8,29; Mt. 16,15; Lc. 9,20) hebben de oerchristelijke gemeenten naar goed geweten trachten te beantwoorden.

§ 4. Vaak gehanteerde maar ongeldige criteria

Over het negatief gebruik van de voorafgaande criteria werd reeds ontkennend gesproken. Het gaat om andere door sommige exegeten gehanteerde positieve criteria.

(a) Het criterium van de linguïstische en cultuur-geografische context.
Dit (in feite ongeldige) criterium werd vooral exegetisch toegepast door T.W. Manson[60], J. Jeremias[61] en genuanceerder door M. Black[62]. Zo vond J. Jeremias in de griekse tekst van de eucharistische instellingswoorden van Mc. wel een twintigtal aramaïsmen, waaruit hij dan besluit dat deze tekst erg 'Jezusnabij' is; zelf echter staat hij sceptisch tegenover het criterium van onherleidbaarheid dat vaak in negatieve zin wordt gebruikt: 'niet het recht van de kritiek maar haar grenzen moeten bewezen worden'[63]. Jeremias heeft inderdaad kunnen aantonen dat 'abba' (Vader) een Jezus-echt woord is. Het linguïstisch beginsel was daartoe een vooronderstelling maar niet de beslissende factor. Maar in alle gevallen faalt dit beginsel op zich volkomen. Historisch is het wel zeker (ondanks enkele, zelfs zeer recente stemmen die Jezus grieks-joodse tweetaligheid toeschrijven) dat Jezus zijn boodschap in het aramees heeft gebracht. Maar allerlei aramaïsmen (hebraïsmen) in het nieuwtestamentisch grieks bewijzen geenszins Jezus-echtheid, per se niet eens de zeer hoge ouderdom van een Jezustraditie. Het brengt ons niet eens per se bij een aramees sprekende oergemeente, maar bij tweetalige, hellenistisch-joodse christenen die in hun grieks (zoals de Septuagintavertaling van het oude testament) vele aramaïsmen gebruiken. Jeremias' beginsel brengt ons dus, als zodanig, niet verder dan aramees sprekende óf hellenistisch-joodse gemeenten van christenen, niet (uit kracht van dit criterium) tot bij Jezus zelf. En de grieks sprekende joodse christenen zijn uitgerekend de meest actieve initiatiefnemers geweest in de oudste kerk: van hen stammen de woorden 'christianoi', 'ekklesia' en 'euaggelion', en zíj hebben de apocalyptische uitdrukking 'maar ik zeg u' en 'voorwaar voorwaar, ik zeg u' ingeburgerd in het nieuwe testament (zie verder).
Ook de palestijnse 'couleur locale' kan om dezelfde reden niet dwingend zijn. Allereerst, een Jezus-echte parabel kan later aangepast zijn aan andere landelijke condities en zodoende een niet-palestijns milieu verraden en toch substantieel teruggaan op Jezus. Het palestijnse milieu daarentegen kan evenzeer bewijs zijn van aramees of grieks sprekende palestijnse christenen.

Dit criterium brengt ons wel bij milieus van joodse christenen en is dus waardevol voor het afgrenzen van wat uit (al dan niet tweetalige) joods-christelijke gemeenten komt tegenover wat oorspronkelijk in heidenschristelijke gemeenten tot stand is gekomen. Het bewijst wel dat de bijdragen van de heidens-christelijke kerken in wezen minder groot is geweest dan vroeger vaak is gesteld, en dat vooral de bijdrage van de grieks sprekende joodse christenen uitzonderlijk groot is geweest.

(b) Ook de eigen aard van de parabels werd hier niet opgenomen als criterium, ofschoon iemand als H. Conzelmann de parabels beschouwt als

het meest waardevolle criterium en zelfs uitgangspunt voor een historische reconstructie, omdat zij de kernboodschap van Jezus verraden[64]. Dat in de Q-gemeente de parabels pas in de tweede, hellenistisch-joodse fase verschijnen, zegt natuurlijk niets; maar om velerlei redenen moet men wel eerst stuk voor stuk de Jezus-echtheid van de parabels bewijzen op grond van andere criteria; pas dan zijn de bewezen echte Jezusparabels inderdaad op hun beurt een verder criterium. Ditzelfde geldt voor Jezus' liefde, zijn kernboodschap, enz. En daarom kan ik ze niet tot de fundamentele aanvangs-criteria rekenen.

(c) Formules ‘maar ik zeg u’ en ‘voorwaar, voorwaar, ik zeg u’ zijn *als zodanig* geen enkele waarborg voor echtheid, vooral omdat die formules zelf secundair blijken te zijn. Ze worden algemeen gebruikt in de hellenistisch-joodse apocalyptische geschriften en het gebruik ervan groeit geleidelijk in het nieuwe testament onder druk van grieks sprekende joodse christenen, tot wier kring het in wezen beperkt blijft[65]. Wel is het de eigen apocalyptische bedoeling van ‘amen, amen’, dat wat daarop volgt niet met eigen gezag gezegd wordt, geen profetisch woord is, en dat het ook geen ervaringswaarheid (wijsheidsspreuk) is, maar dat het een bewering is die de waarborg van apocalyptisch zien en ‘goddelijke openbaring’ bezit (én behoeft); het zijn woorden van apocalyptische zieners (ze hebben dezelfde betekenis als ‘pistos ho logos’, ‘dit woord is waar’ van de Apocalyps 21,5; 22,6; 3,14; Joh. 4,37 en herhaaldelijk in de pastoraalbrieven). Of Jezus zelf deze ‘ziener’ is, moet stuk voor stuk bewezen worden.

(d) Tenslotte, al is abbã Jezus-echt, dit betekent niet dat het logion zelf waarin dit woord voorkomt, door het feit zelf authentiek te noemen is (zie later).

§ 5. Nota over de q-hypothese

Literatuur. - P. Hoffmann, *Studien zur Theologie der Logienquelle*, Münster 1972, en: *Die Anfänge der Theologie in Logienquelle*, in: *Gestalt und Anspruch des Neuen Testaments*, Würzburg 1969, 134-152; D. Lührmann, *Die Redaktion der Logienquelle*, Neukirchen-Vluyn 1969; S. Schulz, *Q. Die Spruchquelle der Evangelisten*, Zürich 1972, met: *Griechisch-deutsche Synopse der Q-Ueberlieferungen*, Zürich 1972; H.E. Tödt, *Der Menschensohn*, vooral 212-245, 265-267.

Zware kritiek op de vanzelfsprekendheid waarmee de Q-hypothese wordt gehanteerd, is te vinden vooral bij G. Schille, *Das vorsynoptische Judenchristentum*, Stuttgart 1970; *Was ist ein Logion*? in: ZNW 61 (1970) 172-182, en: *DerMangel eines kritischen Geschichtsbildes in der neutestamentlicher Formgeschichte*, in: ThLZ 88 (1963) 491-502. Kritiek vooral op de formgeschichtliche vooronderstellingen van de Q-hypothese gaf E. Güttgemanns, *Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums*, München 1971[2].

Zie ook E. Bammel, *Das Ende von Q*, in: *Verborum Veritas* (Festschrift f.G. Stählin), Wuppertal 1970, 39-50.

Een heel andere, ingewikkelde hypothese werd voorgesteld door P. Benoit en M.-E. Boismard, *Synopse des quatre évangiles en français*, dl. 2, Parijs 1972, 15-60.

De Q-traditie en Q-bron waren de laatste jaren object van hernieuwde, vooral synthetiserende studies. Daarvan tekenen zich nu duidelijk grondlijnen af, die een steeds ruimere instemming beginnen te winnen. Aangezien dit boek, waar het nodig bleek, ook gebruik maakt van het resultaat van dit kritisch-exegetisch onderzoek, lijkt het aangewezen kort uiteen te zetten wat de Q-hypothese precies inhoudt.

De Q-hypothese is een consequentie van het synoptisch probleem. Zij werd al vermoed in 1794. Zij volgt uit de 'Zwei Quellen-Theorie', nl. dat Mt. en Lc. naast een eerste duidelijke bron, het Mc.-ev., een tweede bron of 'Quelle' (vandaar: Q) hebben gebruikt. Deze hypothese (nu haast een 'wetenschappelijk feit', ondanks onzekerheden vooral over de omvang van de inhoud van Q), steunt op empirisch analyseerbare feiten. Kort gezegd: (a) Mt. bevat de substantie van 600 verzen van de 661 verzen in Mc., en Lc. bevat de substantie van 350 verzen uit diezelfde verzen van Mc.; - (b) Hoewel Mt. en Lc. vaak in detail verschillen van Mc., zijn ze in hun verschillen zelden onderling gelijkluidend. Waren ze dit wel, dan was het vermoeden gerechtvaardigd dat er onderlinge literaire afhankelijkheid is; dat lijkt dus uitgesloten. - (c) Overal waar Mt./Lc. verschillen van Mc., geeft elk hunner het niet-marciaanse materiaal een andere plaats en volgorde in eigen evangelie. Daaruit besluit men: prioriteit van Mc. t.a.v. Mt. en Lc., althans *globaal* genomen, want elke tekst heeft zijn eigen overleveringsgeschiedenis (zo is Mc. 16,9-20 een niet-marciaanse veel latere toevoeging). - (d) Toch blijven er moeilijkheden. In sommige details blijkt Mt. prioriteit te bezitten. De prioriteit van Mc. blijft een wetenschappelijke hypothese, zodat een exegeet nooit apriori van deze prioriteit mag uitgaan, het zal van geval tot geval moeten blijken. - (e) Er is echter een ander probleem. Ongeveer 200 verzen, die niet in Mc. voorkomen, komen wel voor in Mt. én Lc., en wel vaak met een opvallende, zelfs woordelijke gelijkenis, al wordt dit materiaal door Mt. en Lc. niet op dezelfde plaatsen ingelast in het Mc.-materiaal dat ze overnemen. Lc. en Mt. moeten dus minstens, behalve op Mc., op een gemeenschappelijke traditie steunen; dit is de zgn. Q-*traditie*. Bovendien, de vaak letterlijke overeenkomsten in dit niet-marciaanse materiaal van Lc. en Mt. zijn zo duidelijk, dat de vorm waarin zij deze Q-traditie kennen een *geschrift* moet zijn, d.i. de Q-*bron*. Vandaar: 'Zwei Quellen'-theorie (nl. Mc. en Q, als bronnen voor Mt. en Lc.). - (f) Er blijven niettemin moeilijkheden. Al brengt dan een volgende hypothese minder zekerheid, veel exegeten werken er concreet, en efficiënt, mee; nl. Mt. en Lc. bevatten ook materiaal, dat aan resp. Mt. en resp. Lc. eigen is en nergens anders in de Synoptici is te vinden; men onderstelt dus SM (= 'Sondergut' van Mt.) én SL (= 'Sondergut' van Lc.); of dit ongeschreven tradities, dan wel schriftelijke bronnen zijn, blijft onbeslist. In het voorgaande wordt eigenlijk niets gepostuleerd; de conclusies volgen uit de literaire vergelijking van drie bestaande geschriften: Mc., Mt. en Lc. (zie echter verderop). - (g) Bovendien is nu uit de analyses van S. Schulz gebleken, dat er in een bepaalde fase een wisselwerking is ontstaan tussen Q-materiaal en Mc.-materiaal, zodat op dit punt de zgn. 'Zwei Quellen-

Theorie' genuanceerd moet worden. Bovendien: de Q-traditie is godsdiensthistorisch en traditiehistorisch niet één uniform geheel: verschillende tradities zijn daarin samengestroomd; zij kent een oudste, aramese fase, nadien een fase van grieks sprekende joods-christelijke traditiedragers, en tenslotte een redactionele (wellicht heidens-christelijke) fase, hoewel het pluriform geheel is opgenomen binnen één bepaald, continu blijvend christologisch project.

Er werd gezegd: in de Q-hypothese wordt niets gepostuleerd; de conclusies volgen uit de literaire vergelijking van de drie bestaande, synoptische evangeliën. Niettemin is het een vraag, of die literaire fenomenen ook niet met een heel andere hypothese te verklaren zouden zijn! Omdat er 'rest-verschijnselen' zijn, die door de Q-hypothese niet worden opgevangen, blijven de deskundigen zoeken naar andere oplossingen (aldus bv. het synoptisch Instituut van de Nijmeegse theologische faculteit). Ook P. Benoit en M.E. Boismard zochten in een andere richting: in de plaats van de 'twee bronnen'-theorie postuleren zij 'vier basis-documenten': een joods-christelijke evangelietekst uit Palestina (A), een heidens-christelijke bewerking van A (nl. B), een niet te bepalen derde document (C), en tenslotte de zgn. Q-bron. Bovendien zouden de evangelisten niet direct deze bronnen zelf gebruiken, maar via weer andere, op allerlei wijze aan elkaar refererende intermediaire evangeliën. Een zeer gecompliceerde verklaring die moeilijk operationeel is te maken voor de exegetische arbeid.

Eindnoten:

16 Aldus o.m.N. Perrin, *Rediscovering the teaching of Jesus*, Londen 1967, 245; H. Bartsch, *Jesus. Prophet und Messias*, Frankfurt 1970, 11.17-20 en 39-40; P. Stuhlmacher, *Kritische Marginalien zum gegenwärtigen Stand der Frage nach Jesus*, in: *Fides et Communicatio* (Festschr. f.M. Doerne), Göttingen 1970, 341-361; J. Blank, *Jesus von Nazaret*, Freiburg 1972, 78; W. Kümmel, *Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen*, Göttingen 1969, 23; Roloff, *Das Kerygma* (heel het boek); A. Vögtle, *Das Evangelium*, l.c., 16-30; H. Schlier, *Die Anfänge des christologischen Credo*, in: *Zur Frühgeschichte der Christologie*, Freiburg 1970, 13-58.

17 Zie Roloff, *Das Kerygma*, 70.

18 D. Lührmann, *Erwägungen zur Geschichte des Urchristentums*, l.c. 452-467, en *Liebet eure Feinde*, in: ZThK 69 (1972) (412-438) 435-436; J.M. Robinson en H. Koester, *Trajectories* (mede één der theses van dit boek); ook. G. Schille, *Anfänge der Kirche*, München 1966; *Prolegomena zur Jesusfrage*, in: ThLZ 93 (1968) 481-488; *Was ist ein Logion*? in: ZNW 61 (1970) 172-182, en *Das vorsynoptische Judenchristentum*, Stuttgart 1970.

19 De verschillende facetten werden op een boeiende wijze ontleed door E. Trocmé, *Jésus de Nazareth vu par les témoins de sa vie*, Neuchâtel 1971, al zijn sommige van zijn visies problematisch.

20 D. Lührmann, *Liebet eure Feinde*, l.c., 434-435.

21 Schulz, *Q-Quelle*, 55-176 tegenover 177-480; zie 481-489.

22 Zie G. Schille, *Prolegomena zur Jesusfrage*, in: ThLZ, l.c., 485-486; H. Grasz, *Theologie und Kritik*, Göttingen 1969, 9-27.

23 Schulz, *Q-Quelle*, 241.

24 Daartegen juist reageren de geciteerde werken van E. Güttgemanns, *Offene Fragen*; D. Lührmann, *Erwägungen*, l.c., en: *Liebet eure Feinde*, l.c, en G. Schille.

25 Tegenover de courante tweedeling: 'Leben Jesu-Tradition' en 'Kerygma-Tradition' (aldus nog Schulz, *Q-Quelle*, 31, met vele anderen) tracht Th. Boman, *Die Jesusüberlieferung*, l.c., 29-61, vooral 42-44, het probleem op te lossen door de tweedelige, 'kerygmatische traditie' en 'Jezustraditie' allebei 'overlevering over Jezus' te noemen, twee vormen van Jezustradities. Maar: feit is dat een zuiver-kerygmatische traditie zonder verwijzing naar Jezus van Nazaret evenmin bestaat als een verwijzing naar Jezus zonder kerygma! Ook het onderscheid van James

Robinson (Robinson-Koester, *Trajectories*, 20-70) tussen kerygma en geschiedenis is in het nieuwe testament zelf niet gegeven.

26 G. Schille, *Was ist ein Logion*? l.c., 172-182.

27 N.A. Dahl, *Der historische Jesus als geschichtswissenschaftliches und theologisches Problem*, in: KuD 1 (1955) 104-132.

28 H. Braun, *Jesus. Der Mann aus Nazareth und seine Zeit*, Berlijn 1969[2] 33-34; J. Robinson, *The New Quest of the historical Jesus*, Naperville 1959, 99.

29 Zoals o.m.: niet Jezus-echt zijn logia, die de leer van de oude kerk weergeven; overeenstemmen met de toenmalige leer van het judaïsme of oude testament; een situatie veronderstellen die in Jezus' tijd ondenkbaar is; andere logia tegenspreken; die bij onderlinge vergelijking der evangeliën een verdere ontwikkeling blijken te zijn.

30 H. Braun, *Jesus*, l.c., 35-37.

31 D.G. Calvert, *An examination*, 219; ook Helmut Köster denkt in eenzelfde richting in: J. Robinson-H. Koester, *Trajectories*, 209.

32 Zie Deel III.

33 Koester, in: Robinson- Koester, *Trajectories*, 209.

34 'Criterion of distinctiveness', 'criterion of dissimilarity', 'Ausgrenzungskriterium', 'Kriterium der doppelten Abgrenzung', 'critère du distinctif spécifique'. Aldus vooral: R. Fuller, *Critical introduction*, 96-97, en: *The clue to Jesus' selfunderstanding* (Studia Evang., III-2), Berlijn 1964, 58-66; E. Käsemann, *Besinnungen*, I, 205; H. Conzelmann, in: RGG III[a], 623; N. Perrin, *Rediscovering*, 39; M. Lehmann, *Quellenanalyse*, 163-205, voor dit criterium in het bijzonder: 178-186; O. Cullmann, *Heil als Geschichte*, 169; W. Kümmel, in: ThR, 15-46.

35 R. Bultmann: 'Wo der Gegensatz zur jüdischen Moral und Frömmigkeit und die spezifisch eschatologische Stimmung, die das Charakteristikum der Verkündigung Jesu bilden, zum Ausdruck kommt, und wo sich andrerseits keine spezifisch christlichen Züge finden, darf man am ehesten urteilen, ein echtes Gleichnis Jesu zu besitzen' (*Tradition*, 222). Voor de 'eschatologische gesteltenis', zie: Bultmann, *Theologie*, 110-113.

36 RGG III[3], 623.

37 Cullmann, *Heil als Geschichte*, 169.

38 E. Käsemann, *Besinnungen*, I, 206vv.

39 Zie W. Trilling, *Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu*, 46-50.

40 Käsemann, *Besinnungen*, I, 205. P.W. Schmiedel noemde vooral dit het 'pillar argument' - 'foundation-pillars for a truly scientific life of Jesus' (!) - in: *Biblical Encyclopaedia* 1901, dl. 2 (1761-1898) 1847, geciteerd bij M. Lehmann, *Quellenanalyse*, 174-175.

41 N. Perrin, *Rediscovering*, l.c., 38-39.

42 M. Lehmann, *Quellenanalyse*, 185; O. Cullmann, *Heil als Geschichte*, 154; W. Marxsen, *Anfangsprobleme der Christologie*, Gütersloh 1964[2], 15.

43 Berger, *Gesetzesauslegung*, 2 en 11-31 (thesis van heel het boek); Schulz, *Q-Quelle*, 485-486. Bovendien lijkt een zekere anti-farizeese houding reeds gegeven met Jezus' Galilese afkomst. Zie W. Bauer, *Jesus der Galiläer*, in: *Aufsätze und kleine Schriften* (hrsg. G. Strecker), Tübingen 1967 (91-108) 100. Zie ook: L.E. Elliott-Binns, *Galilean Christianity*, Londen 1956. Het meer van Genesaret was een oord van intense communicatie tussen joods en grieks sprekenden (M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 191-198). De houding tegenover de Wet was er anders dan in Jerusalem, waar men Galilea als een 'half-heidens' land beschouwde.

44 Dahl, *Der historische Jesus*, l.c., 119.

45 Dahl, l.c., 120; zie ook M. Lehmann, *Qeullenanalyse*, l.c., 185.

46 Ook genoemd: 'criterion of multiple attestation'. Zie vooral F.C. Burkitt, *The Gospel history*, 147-168; ook C.H. Dodd, *History and the Gospels*, 91-101, door hem vooral toegepast op de parabels: *Parables of the Kingdom*, 24; H.K. McArthur, *Basic issues*, 39-55; N. Perrin, *Rediscovering the teaching of Jesus*, l.c., 45.

47 Mc.-traditie: Mc. 2, 17 par.; Q-traditie: Lc. 15, 4-10 par.; SL (= Lc.' eigen traditie of bron): Lc. 7, 36-47; 15, 11-32; 19, 1-10; SM (= Mt.' eigen bron of, wellicht, geëvolueerde Q-traditie): Mt. 10, 6.

48 Burkitt, *The Gospel history*, 147-148.

49 S. Schulz, *Q-Quelle*, 241 en 371.

50 D. Calvert, *An examination*, 217.

51 R. Fuller, *Critical introduction*, 95 en 98; C.E. Carlston, in: BRes, 33-34 (In feite argumenteert Carlston alleen in verband met de parabels; deze worden pas echt genoemd als ze in relatie staan met Jezus' eschatologische metanoia-eis). Zie B. van Iersel, in: Conc 7 (1971) n. 10, 75-84.

52 B. van Iersel, l.c., 75.

53 N.A. Dahl, *Der historische Jesus*, 120; zie Lehmann, *Quellenanalyse*, 185.

54 M. Lehmann, *Quellenanalyse*, 196-197.

55 ‘Een discussie erover, of een individueel logion “echt” is, is vaak doelloos, omdat de gronden pro en contra niet doorslaggevend zijn. In het algemeen zal de historicus er goed aan doen naar het geheel van de overlevering te kijken en niet teveel op een afzonderlijk logion te bouwen als dit mocht afwijken van de overige tradities’ (M. Dibelius, *Jesus*, Berlijn 1966[4], 21).
56 S. Schulz, *Q-Quelle*, 55-176.
57 E. Jüngel, *Paulus und Jesus*, Tübingen 1964[2], 4.
58 Vooral K. Niederwimmer, *Jesus*, Göttingen 1968, 26 en 31: ‘Tatsächlich musz ja die Hinrichtung Jesu als Schlüssel zum Gesamtverständnis dienen’ (31). Ook N.A. Dahl, *Der historische Jesus*, 121.
59 G. Schille, *Was ist ein Logion*?, 172-182.
60 *Sayings of Jesus*, 18vv.
61 De teneur van alle werken van J. Jeremias; zie vooral: *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen (1949) 1967[4]; s.v. *pascha*, in: ThWNT V, 895-903, en *paschô*, V, 903-923; *Abba, Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966.
62 *An Aramaic Approach* (strekking van heel het boek).
63 Käsemann, in: *Besinnungen*, I, 203.
64 RGG III[3], 643. Vele exegeten volgen hem daarin. M. Lehmann noemt het zelfs ‘communis opinio’ (*Quellenanalyse*, 186).
65 Zie vooral de studie van Berger, *Amen-Worte*, en zijn kritiek hierbij (152-163) op V. Hasler, *Amen. Redaktionsgeschichtliche Untersuchung zur Einleitungsformel der Herrenworte ‘Wahrlich ich sage euch’*, Zürich 1969.

Sectie III
Verantwoording van de structuur van dit boek, overeenkomstig de besproken methode, hermeneutiek en criteriologie

Uit het hiermee afsluitende Deel I, waarin de methode, de hermeneutiek en de criteriologie ter sprake zijn gekomen, laat zich de volgende driedeling van dit boek verantwoorden. In het nieuwe testament vinden we immers het getuigenis van mensen die heil of genade vonden, en uitgesproken 'van Godswege', in Jezus van Nazaret, reden waarom zij vanuit hun heilsverwachtingen - kritisch geconfronteerd met Jezus' concreet-historische verschijning - hem 'de Christus, Zoon Gods, onze Heer' zijn gaan noemen. Heilsaanbieding én christelijke respons binnen een bepaalde, conjuncturele ervarings- en verstaanshorizon komen samen in het verhaal van het nieuwe testament. Een moderne christologie, d.i. reflectie op de nieuwtestamentische Jezusinterpretatie, impliceert daarom niet alleen een historisch-kritische studie van wat in Jezus werkelijk ter sprake is gekomen (Deel II), maar ook van de conjuncturele ervaringshorizon, waarbinnen bepaalde joden, later ook heidenen, positief hebben gereageerd op het 'historisch verschijnsel' Jezus van Nazaret, hetzij vanuit hun eigen omgang met Jezus in zijn aardse levensdagen en hun verdere ervaringen na Jezus' dood, hetzij vanuit hetgeen hun over deze Jezus door anderen werd overgeleverd (Deel III). Daaruit blijkt dat de relatie tot het telkens nieuwe heden mede-constitutief is voor een gelovig juist verstaan van Jezus Christus; van hieruit wordt ook de noodzakelijkheid van Deel IV begrijpelijk.

Dat het ragfijn uit elkaar leggen van het genadevolle 'werkelijkheidsaanbod' (in Jezus) en het 'beamend geloofsantwoord' (van christenen) onmogelijk is, blijkt vooral uit Sectie III van Deel II: 'het rijk Gods krijgt het gelaat van Jezus Christus'. Juist in dat onderdeel van dit boek wordt het duidelijk dat, hoezeer het dwingend nodig is een 'Jezusbeeld' te zoeken dat stand houdt tegenover elke historische kritiek, tenslotte geen mens zich in zijn diepste eigenheid en reële waarheid laat ontsluiten door een exclusief wetenschappelijke, in dit geval: historisch-kritische, benadering. De twee aspecten - de eis van de historische kritiek (mét kritiek op de kritiek, aangezien de kritische houding ook haar eigen 'wereldbeschouwelijke' vooronderstellingen heeft) én het inzicht, dat ieder mens in zijn onherleidbare eigenheid ontsnapt aan de op haar eigen terrein noodzakelijke, én waardevolle, *wetenschappelijke* benadering - worden zowel in Deel II als in Deel III duidelijk erkend en bewust mede in rekening gebracht.

In de eerste twee volgende delen van dit boek zoek ik (gelovig én kritisch) derhalve bewust naar *mogelijke tekenen* in de historische Jezus, welke de menselijke vraag naar heil *kunnen richten naar* het christelijk-

gelovig aanbod van een zinvol antwoord, door verwijzing naar een (door christenen geïdentificeerd) bijzonder heilshandelen van God in deze Jezus van Nazaret. Daarom moet de aandacht allereerst uitgaan naar Jezus' historische verschijning (Deel II), niet in het abstracte maar binnen de zeer bepaalde traditiegeschiedenis, waarin hij en zijn tijdgenoten stonden, - een ervaringshorizon die wij (sinds Jezus, althans als christenen) nú het ‘oude testament’ noemen, evenwel in zijn toenmalige, in feite laat-joodse of judaïsche samenhangen (Deel III). Wanneer over dit alles enige helderheid is verkregen, kunnen we ons de vraag stellen, wat Jezus van Nazaret voor ons, twintigste-eeuwse mensen, kan betekenen (Deel IV).

Deel 2
‘Evangelie van Jezus Christus’

Ter inleiding:
'Eu-aggelion' of goed nieuws

Literatuur. - Kl. Berger, *Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund christologischer Hoheitstitel*, in: NTS 17 (1970-71) 391-425; G. Friedrich, *Euaggelion*, in: ThWNT II, 718-734; B. van Iersel, *Een begin*, Bilthoven 1973, 22-28; L.E. Keck, *The introduction to Mark's gospel*, in: NTS 12 (1966) 352-370; W. Marxsen, *Der Evangelist Markus*, Göttingen 1956, 77-101; F. Muszner, *'Evangelium' und 'Mitte des Evangeliums'*, in: *Gott im Welt* (i.h.K. Rahner), dl. 1, Freiburg 1964, 492-514; R. Pesch, *Anfang des Evangeliums Jesu Christi*, in: *Die Zeit Jesu*, Freiburg 1970, 108-144; J. Roloff, *Das Kerygma*, 215-220; H. Schlier, *'Euaggelion' im Römerbrief*, in: *Wort Gottes in der Zeit* (Festschrift für K.H. Schelkle), Düsseldorf 1973, 127-142; R. Schnackenburg, *Das Evangelium im Verständnis des ältesten Evangelisten*, in: *Orientierung an Jesus* (Festschrift für J. Schmid), Freiburg 1973, 309-324; G. Strecker, *Literarische Ueberlegungen zum Euaggelion-Begriff im Markusevangelium*, in: *Neues Testament und Geschichte*, Zürich-Tübingen 1972, 91-104; P. Stuhlmacher, *Das paulinische Evangelium*, dl. 1, Göttingen 1968; Th.J. Weeden, *Mark-traditions*, 82-85; U. Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte*, Neukirchen 1961.

Waar men zich vroeger vooral beroepen zou hebben op 'de kerk' is het in het huidige, christelijke - kerkelijke en oecumenische - spraakgebruik gewoonte geworden een beroep te doen op 'het evangelie'. Dit tekent een veranderde christelijke levenshouding. In de vier evangelieboeken zelf komt het woord kerk nauwelijks voor (en bovendien alleen in secundaire teksten), terwijl 'eu-aggelion', evangelie of blijde boodschap, verheugend nieuws, of ook 'het evangelie brengen' (het werkwoord), er centraal staat; het is zelfs het allereerste woord van het oudste evangelieboek, a.h.w. zijn titel: 'Begin van het evangelie van Jezus Christus' (Mc. 1,1). De huidige terugkeer tot 'het evangelie' is daarom slechts toe te juichen. Wel mag dit beroep op de evangelische inspiratie geen vage slogan worden, die - weliswaar in rechtmatige kritiek op de empirische verschijningsvorm der kerken - in de plaats van een beroep op de kerk, nu een beroep doet op vaag-evangelische en zeer geselecteerde evangelische oriëntaties. Alvorens dan de teneur van het 'evangelie van Jezus Christus' wordt ontleed, doen we er goed aan het nieuwtestamentisch begrip eu-aggelion zelf vooraf nader te preciseren.

(1)

Reeds met Mc.' titel: 'Begin van het evangelie van Jezus Christus...' (1,1) worden we geconfronteerd met een grammaticale moeilijkheid. Is daarin een objectieve of een subjectieve genitivus bedoeld?: blijde boodschap *over* Jezus van Nazaret, beleden als de Christus, óf evangelie *van* Jezus Christus zelf? Dit filologisch probleempje kan theologisch verstrekkende gevolgen hebben en, in de bepaalde oplossing daarvan, de Jezusinterpretatie of christologie diep kleuren.

Behalve Mc. 1,14 ('evangelie van God') en de daarnaar verwijzende uitdrukking 'het evangelie' in Mc. 1,15, alsook in de titel 1,1 ('evangelie van Jezus Christus'), gebruikt Mc. steeds 'hét evangelie' in absolute zin,

zonder enige toevoeging[1]. Op één uitzondering na heeft Mt. zijnerzijds in zijn spreken over 'het evangelie' steeds een nadere bepaling, vooral: 'evangelie van de Gods heerschappij'[2]. Lc. daarentegen vermijdt blijkbaar het naamwoord 'evangelie'; in zijn evangelieboek is het niet te vinden en slechts tweemaal in de Handelingen (15,7; 20,24); maar hij gebruikt dan ook des te vaker het werkwoord: 'de blijde boodschap uitdragen' (euaggelidzesthai): een tiental keren in het derde evangelie en vijftien-maal in de Handelingen. Deze wat woord-statistische vaststelling is niettemin leerrrijk. Buiten de op Mc. zich beroepende plaatsen in de synoptici verschijnt in de evangeliën het woord 'het evangelie' nergens, terwijl Mc. het bovendien als titel voor zijn werk gebruikt; m.a.w. alle gebruik van het woord 'het evangelie' in de evangeliën gaat terug op de Mc.-traditie (of -redactie). Onafhankelijk gebruikt van zijn kant Paulus de term voortdurend (achtenveertig-maal in de echte paulinica; en daarbij tweeëntwintig-maal ook in absolute zin, zonder enige toevoeging)[3]. Traditie-historisch vormt bovendien in de Q-gemeente het gebruik van althans het werkwoord 'de blijde boodschap uitdragen' (zonder het naamwoord) een aparte traditie, zij het dat het hier slechts te vinden is in haar zgn. tweede, hellenistisch joods-christelijke fase[4]. Dit werkwoordelijk gebruik, zowel bij Lc. als in de Q-gemeente, verwijst ons juist naar de oorspronkelijke overleveringssamenhang, waarin dit woord thuis hoort, namelijk in een aanvankelijk zuiver-joodse context, waarin de begrippen 'eschatologische profeet' en 'brengen van de blijde boodschap aan armen' verbonden zijn. Het is dit traditiecomplex dat (in verband met de eschatologische profeet) later besproken zal worden: Jes. 61,1-3; 42, 1-4; 49,1-2; 51,16; 52,7 en 59,21, teksten die in het judaïsme reeds op elkaar waren betrokken en een woordveld oproepen waarin o.m. voorkomen: zalven (christus-traditie), zenden, heilige Geest, roepen en uitverkiezen, 'God heerst', 'licht der wereld', met als focus van dit veld: 'de blijde boodschap brengen', want juist dit werkwoordelijk gebruik bij Lc. en in de Q-gemeente leunt aan bij de Septuaginta-vertaling van de bode-traditie in de deutero- en trito-Jesaja: de blijde boodschap die de profetische christus of gezalfde van Godswege aan de armen brengt. 'Evangelie' suggereert hier de profetische dienst van de bode die oproept *tot bekering tot God*[5]. Vanuit deze joodse, traditiehistorische samenhang lijkt het me verrassend, dat het woord 'evangelie' historisch een specifiek-christelijke term is geworden, - het sleutelwoord van de bewegingrond-Jezus, vanaf het ogenblik dat deze haar palestijnse zending (missie onder alle, ook diaspora-joden) begon en, later, ook in haar zending tot de heidenen, waarbij het woord 'evangelie' niettemin een nieuwe nuancering kreeg (zie dadelijk). Daarom vraagt de verdere christelijke ontwikkeling van deze oudtestamentische profetische term enige nadere precisering.

Met uitzondering van Mc. 1,1 en 1,14-15 legt Mc. het woord 'evangelie' steeds in Jezus' mond, - een niet onbelangrijke vaststelling. In Mc.' zienswijze is het evangelie daarom de blijde boodschap *van* Jezus Christus, d.i. het blijde nieuws dat Jezus zélf ons van Godswege brengt. Hij

spreekt ook van het (kerkelijke) 'kèrussein to euaggelion' (Mc. 1,14; 13,10; 14,9), d.w.z.: het *kerygma*, de verkondiging van de kerk, *is* volgens Mc. het evangelie dat Jezus van Nazaret zélf heeft gebracht. Reeds langer is door exegeten aanvaard, dat, bij preciese ontleding van Mc. 13,10 en 14,9; Mc. 8,35; 10,29 en 13,9-10, en tenslotte van Mc. 1,14 en 1,1, blijkt dat 'evangelie' thuishoort in een missionerende zendingscontext[6]. Bij Mc., evenals bij Paulus, impliceert het spreken over het evangelie wezenlijk, dat Jezus' boodschap is bedoeld voor állen, joden én heidenen; het evangelie heeft een wereldwijde, universele betekenis. Dit ligt gefundeerd in het feit, dat Jezus' lijden, dood en verrijzenis - voor Paulus nagenoeg uitsluitend de kern van 'het evangelie' - door Mc. innerlijk verbonden worden met het evangelie dat Jezus zélf bracht: door zijn persoon, zijn optreden, verkondiging en praxis. Evangelie omvat aldus niet alleen de blijde boodschap die Jezus zelf verkondigde, maar, tegelijk en mede-wezenlijk, de *christelijke* boodschap *betreffende* Jezus' lijden en dood; het omvat de christelijke overtuiging dat Jezus leeft: dat hij is verrezen. Dat vooral de betekenis van Jezus' dood innerlijk tot het blijde nieuws behoort, blijkt nog het best uit Mc. 14,9: tot herinnering aan deze vrouw, die te Bethanië Jezus' voeten had gezalfd, - door Mc. geinterpreteerd als een geanticipeerde zalving van een dode -, zal men overal waar het evangelie wordt verkondigd ook haar daad verhalen. Dat zij dit aan Jezus heeft gedaan, maakt haar daad juist *evangelisch* onvergetelijk. Hiermee is gezegd, enerzijds dat evangelie het doorgeven is van het verhaal van Jezus' aardse levensactiviteit[7], maar anderzijds tegelijk van alles wat met de dood van Jezus heeft te maken. Het paulinische pascha-kerygma behoort volgens Mc. als wezenlijk bestanddeel bij het evangelie, dat niettemin heel de aardse levensactiviteit van Jezus, vooral zijn boodschap, minstens even wezenlijk omvat. Voor Mc. is het evangelie zowel evangelie *van* als *over* Jezus als de Christus, de verrezen Gekruisigde. Dit evangelie-begrip, doorwerkend in alle synoptici, is daarom ruimer en zuiverder dan het eenzijdig geconcentreerde paulinische evangeliebegrip (dat overigens door polemieken met Paulus' opponenten mede werd bepaald).

Zo wordt het evangelie de aan heel de wereld gerichte boodschap waarvan Jezus de inhoud is: zijn woorden, zijn daden, lijden en dood, én de kerkelijke identificatie van deze persoon, uitgedrukt vooral in de belijdenis van zijn verhoging bij God[8]. (In Deel III krijgt dit inzicht zijn confirmatie vanuit het thema van de lijdende dienaar, zoals dit is uitgewerkt in de profetisch-salomonische, messiaanse Davidstraditie.) Het gaat in het evangelie inderdaad om de *kerkelijke* (post-paschale) verkondiging ván *Jezus' eigen boodschap*, waarvan evenwel de persoon van Jezus, en daarom ook zijn dood en verrijzenis, niet te scheiden zijn. Bij Mc. ligt daarbij de nadruk op de levenskruisweg die Jezus is gegaan, als oproep tot actualiserende christelijke navolging. De interpretatie van Jezus' verwerping en dood behoort tot de kern van het evangelie. Want vraag is, wat God zelf met deze verwerping en dood voor had! Mede daarom noemt Mc. Jezus' evangelie 'het evangelie *van God*' (1,14), allereerst omdat Jezus' bood-

schap de komende Gods heerschappij tot heil der mensen als inhoud had, maar bovendien omdat God ons ook in en door de dood van deze ‘bode van Godswege’ iets te zeggen blijkt te hebben; dit laatste behoort daarom wezenlijk bij het evangelie als evangelie van God. Terecht spreekt Mt., in tegenstelling tot Mc., liever van ‘het evangelie van het *Rijk Gods*’. Het gaat om Gods bedoelingen met Jezus. De vraag naar de verhouding van Jezus' dood en het komen van de Gods heerschappij zal daarom in het verder verloop van dit onderzoek nauwkeurig bekeken moeten worden. Evangelie zonder de verkondiging van Jezus' dood en verrijzenis is geen ‘nieuw testament’, evenmin als de eenzijdige of exclusieve verkondiging van de verrezen Gekruisigde ‘evangelie’ genoemd kan worden. Pas beide samen vormen het evangelie van God, ons overgebracht door Jezus van Nazaret als de Christus. ‘Het begin’ (Mc. 1,1)[9], titel van het Mc.' evangelie, omvat dan ook héél dit evangelieboek (anders heeft dit als titel geen zin; het begin slaat dus niet alleen of vooral op het optreden van Johannes de Doper!): dit evangelie nam een aanvang met het optreden van de vooruit gezonden bode, de Doper, met het daarop volgend optreden van Jezus van Nazaret, zijn boodschap van de nabije Gods heerschappij, zijn weldoend rondgaan (teken van het aanbrekend rijk), zijn omgang met tollenaars en zondaars, zijn parabel-verhalen; maar dit alles ontmoet verzet en veroorzaakt uiteindelijk lijden en dood; doch daar overheen komt Gods boodschap: deze man is verrezen. Daarmee eindigt het Mc.-evangelie: dat alles is ‘*het begin* van de blijde boodschap van Jezus Christus’ (Mc. 1,1), dat immers pas nu ten volle beluisterd kan worden en door de kerk als blijde boodschap, als evangelie, verder verkondigd worden[10]. Wat Jezus zelf zegt en doet in zijn aardse optreden is ‘het begin’ van wat de kerkgemeente nu over hem verkondigt. De fundamentele vraag voor ons is daarom niet alleen: wat zegt Jezus ons over God? Maar tegelijk en in-een: wat zegt God zelf over Jezus?, al is deze laatste vraag - christologie - alleen te beantwoorden via het antwoord op de eerste vraag (en geenszins andersom).

De term ‘evangelie’ laat ons aldus op een pregnante wijze zien wat in Deel I herhaaldelijk naar voren is gekomen: de innerlijke band tussen het pascha-kerygma en de herinnering aan het voorbije gebeuren van Jezus in zijn aardse levensdagen. Het lijkt me bovendien opvallend, dat het woord ‘eu-aggelion’, als technisch begrip (evenals de termen ‘christianoi’, Hand. 11,26, en ‘ecclesia’, in hun eerst-christelijke betekenis van Christus' ‘gemeente van joden én heidenen’)[11], zijn oorsprong vond in de eerste Palestina-missionerende kringen van grieks sprekende joden die christen werden, hoogstwaarschijnlijk uit de kringen der zgn. ‘hellenisten’, joods-christenen uit Jerusalem, die na de marteldood van Stefanus naar alle kanten zijn gevlucht, naar Egypte (Alexandrië) en misschien vooral naar West-Syrië (Antiochië, Damascus). Veelbetekenend is in elk geval dat de evangelist Filippus, een van de hellenistische Zeven (Hand. 21,8; zie 6,5), de zending onder de samaritanen heeft opgezet (Hand. 8,5. 26-40) en ook op andere plaatsen aan de kust van de Middellandse

Zee onder grieks sprekende diaspora-joden zendingswerk verrichtte, met Cesarea als centrum. Niet in de kringen van de ‘zending tot de heidenen’, maar reeds te voren in de kringen van de beperkte zending tot heel Palestina, en daarbinnen dus vooral tot de diaspora-joden, is het begrip ‘evangelie’ gegroeid. In deze kringen (Paulus) ontstond ook de ruimere zending, nl. tot de heidenen, waardoor het evangelie een blijde boodschap werd, metterdaad gericht tot álle mensen.

Deze enigszins lange inleiding (te kort nog om alle nuances van het schriftuurlijke evangelie-begrip te verhelderen) leek me nodig, omdat aldus het centrale probleem is gesteld: gaat het in het nieuwe testament, en daarom in Jezus' verschijnen onder ons, om zijn boodschap, optreden en levenspraxis en zijn trouw totterdood; óf gaat het om zijn verrijzenis, dan wel: moet men wellicht concluderen dat dit een vals dilemma is, en zo ja, in welke zin? De vraag wordt dan, of het geloof in Jezus' verrijzenis niet een eigen element bevat dat men niet kan weglaten zonder ook het optreden van Jezus op aarde naar zijn diepste boodschap te verminken, zodat men slechts een ‘buitenkant’ zou overhouden die weliswaar iemands leven kan oriënteren en inspireren, maar toch het echte leven en de echte boodschap van Jezus halveert. Moet men zelfs niet stellen dat zonder geloof in Jezus Christus als de verrezene, de verhoogde, of de voorgoed levende, Jezus' optreden en levensweg niet eerder aanleiding geven tot troosteloze berusting of wanhoop dan grond voor hoop, want zijn boodschap is toch verworpen en hijzelf terechtgesteld? Als men met het nieuwe testament op Jezus niet het apocalyptische begrip ‘verrijzenis uit de doden’ toepast en de werkelijkheid aanvaardt waar dat voor staat - de christelijke traditie heeft de apocalyptische inhoud grondig gewijzigd -, is hij dan wel meer dan één van de vele vermoorde boodschappers van heil, geluk en bevrijding, - veeleer een reden om alles absurd te noemen dan grond om een betere toekomst te verhopen? Men kan dan wel beweren dat die lange rij van telkens weer vermoorde profeten en boodschappers van menselijk heil namens God, ondanks al het verzet en de tegenwerping die ze oproepen, toch minstens het vermoeden bevestigen dat de mensheid dit niet néémt, dat ze het niet wil laten bij die opeenstapeling van onrecht en lijden; dat de mensheid beseft dat het goede en niet het kwade het laatste woord moét hebben. Maar als daarbij het geloof in de verrijzenis ontbreekt, is zo'n hoop dan niet de definitie van wat men utopie noemt? Is dat niet leven uit de hoop op een heil waarvan het geenszins zeker is of het heil is, daar we dan niet weten of heil reëel mogelijk is? Rest ons dan iets anders dan een vicieuze cirkel: Marcuse's ‘grote weigering’ begeleid door een utopische wensdroom zou het enige zijn dat menselijk bestaan enigszins de moeite waard maakt, - als wensdroom. En dan moet men nog zeggen dat misschien wij, die - nog levend - in het leven nog mogelijkheden voor ons hebben en van zo'n utopie zouden kunnen leven; maar hoe is er dan nog toekomst voor degenen die in onze geschiedenis mislukt zijn? Wie schenkt er toekomst aan wie geen toekomst meer heeft? Wie schenkt *toekomst* aan onze *doden*? Of tellen we

alleen hen nog mee die levend in onze wereld ooit misschien een betere kans zullen krijgen, en vergeten we alle anderen? Wie zal dit werkelijk *heil* noemen?

Deze vragen brengen ons bij het fundamentele probleem: waarvan en waartoe heeft Jezus ons bevrijd? Welk heil heeft hij aan te bieden, zo dat ook wij nu nog heil-in-Jezus kunnen vinden? M.a.w.: wat is precies 'de blijde boodschap, het evangelie van Jezus Christus'?

(2)

Uit Deel I is duidelijk geworden, dat een bepaling van het heil dat Jezus brengt, onmogelijk is zonder daarin de verhouding tot ons heden mede te verrekenen. De materiële inhoud van wat concreet 'goed nieuws', heil en evangelie, voor ons is, wisselt overeenkomstig het concreet ervaren onheil, waarin we verkeren. Zowel het vroege christendom als de geschiedenis van de christelijke kerken laten ons zien, hoe wisselend het in Jezus ervaren heil naar zijn materiële inhoud beschreven is. En dit verhaal gaat ook voor ons verder.

Telkenmale eigentijdse heilsverlangens én wat in Jezus ter sprake is gekomen, hebben daarom allebei een wezenlijke bijdrage te leveren tot het formuleren van een Jezusgetrouw en toch bij ons aan-komende christelijke heilsthematiek. Daarbij zal het werkelijk heilsaanbod in Jezus van Godswege tegelijk ónze heilsverwachtingen mede onder kritiek plaatsen. De vraag hierbij is, of in de christelijke Jezusinterpretatie - het evangelie - niet juist die vervreemdingen ter sprake komen welke door geen menselijk, wetenschappelijk en technisch ingrijpen weg zijn te werken. Christenen brengen 'modern-heidense' mensen geen blij nieuws, als zij hun vertellen dat en hoe Jezus de vervulling en voltooiing was van al Israëls oude beloften! Natuurlijk zal de studie van deze door joden ervaren vervulling nodig zijn, omdat Jezus een concreet-historische verschijning is geweest: een jood, als zodanig gegroeid uit de joodse spiritualiteit. Maar het resultaat van die studie op zich is voor ons niet 'het evangelie van Jezus Christus'. Daaraan heeft de hedendaagse mens juist geen boodschap, - evenmin als hij er een boodschap aan heeft dat Jezus van Nazaret voorgesteld zou worden als een veraanschouwelijking, hetzij van een existentialistische, hetzij van een maatschappijkritische moderne levenseis. In al deze gevallen is Jezus zélf, en zijn ter sprake brengen van God, voor ons geen blij nieuws. Wat kan immers dit *nieuws* wezen, als we toch al vanuit de kern van ons menszijn existentieel of maatschappijkritisch denken? Dan blijkt men slechts een beroep op Jezus te doen als op degene die het beste - dat er onder ons Goddank leeft en beweegt, - confirmeert, waarborgt en zegent, maar - zoals destijds de kerk de oude kruisvaarders en hun wapenen zegende! Belofte en kritiek van Jezus, uitgerekend voor en op wat we empirisch *zijn* (en vandaag is dat vooral 'kritisch'), komen dan in 'het evangelie' niet aan bod. Het evangelie is in dat geval noch *nieuws*, noch *verheugend*, enkel en alleen 'mij (ons) *gelijkgevend*', hetzij in conservatief, hetzij in progressief perspectief.

Dat wij, christenen, onmachtig blijken te worden om in *creatieve* trouw het evangelie, ondanks en samen met zijn mens-kritische aspecten, niette-

min als een blijde boodschap over te brengen aan mensen van vandaag (tenzij verbaal: door autoritair te spreken van evangelie en blijde boodschap, die, in eerbied voor het *gezag* van het nieuwe testament, aanvaard moét worden), lijkt wel de grondreden te zijn waarom onze kerken leeg lopen. Wie blijft luisteren naar wat niet meer overkomt als bemoedigend nieuws, vooral als dat op autoritaire toon, met een beroep op het evangelie, wordt bevestigd?

Daarom wordt in dit tweede deel eerst ontleed wát Jezus' historische boodschap en levenspraxis zijn geweest, een gebeuren dat uitliep op zijn arrestatie en terechtstelling, om vervolgens ons af te vragen hoe dit totaalgebeuren toén als heil kon worden ervaren. Pas in een verder deel kan dan de vraag aan bod komen, hoe wij, nu nog, heil kunnen ervaren in dit oude Jezusgebeuren.

Eindnoten:

1 Mc. 8, 35; 10, 29; 13, 10 en 14, 9 (Mc. 16, 15 is later toegevoegd, zij het voor wat het gebruik van de term betreft, in de preciese lijn van Mc.). Zie ook de eigen context van de pericope over de zalving te Bethanië: J. Roloff, *Das Kerygma*, 210-215, enigszins daarvan afwijkend: R. Pesch, *Die Salbung Jesu in Bethanien*, in: *Orientierung an Jesus*, 267-285.

2 Mt. 4, 23; 9,35; 24, 14.

3 Zie Schlier, *Euaggelion*, l.c., 127; en P. Stuhlmacher, *Das paulinische Evangelium*, 56-108.

4 Schulz, *Q-Quelle*, 199.

5 Zie in eenzelfde traditiehistorische context: Gal. 1, 7 met 1, 6-8; Rom .4, 24; 1 Petr. 1, 19-21.

6 U. Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte*, Neukirchen 1963^2, 69-70; Schnackenburg, *Das Evangelium*, l.c., 311, vertaalt dan ook terecht (tegen Marxsen) niet: het evangelie *over* Jezus, maar *van* Jezus; ook Roloff, *Das Kerygma*, 215-220. Toch had 'evangelie' (in tegenstelling tot wat Schnackenburg beweert) niet van meet af aan de betekenis van zending onder joden én heidenen (zie verderop).

7 Roloff, *Das Kerygma*, 210-215.

8 Schnackenburg, *Das Evangelium*, l.c, 317; Roloff, *Das Kerygma*, 217-218.

9 B. van Iersel, *Een begin*, l.c., 28.

10 Schnackenburg, *Das Evangelium*, l.c., 323.

11 Zie W. Schrage, '*Ekklesia' und 'Synagoge*', in: ZThK 60 (1963) 178-202.

Sectie I
Boodschap en levenspraxis van Jezus

Hoofdstuk 1
Jezus' boodschap van naderend heil-van-Godswege

Een algemeen inzicht in het tijdsgewricht, waarin een opvallend persoon optreedt, is steeds belangrijk om hem in zijn waarlijk menselijke en toch oorspronkelijke eigenheid te kunnen situeren en identificeren. Maar, zij het binnen dat algemene kader, zijn het toch vooral zeer concrete omstandigheden, toevallige of gezochte ontmoetingen, zeer preciese, a.h.w. gelocaliseerde gebeurtenissen die het geprononceerde optreden en openbare verschijnen van iemand - in eerste instantie althans - aanschouwelijk en begrijpelijk maken.

Evenwel, vóór zijn door ons historisch achterhaalbaar optreden is het verleden van Jezus ons nagenoeg volledig onbekend. Zijn geboorte-in-Betlehem is een joods theologoumenon, d.i. een interpretatieve visie, geen historische affirmatie. Dat Nazaret zijn woonplaats was is, ofschoon niet helemaal zeker, historisch wel hoogst waarschijnlijk. Het eerste, historisch vaststaand gegeven over Jezus is, dat hij zich liet dopen door Johannes, zoon van Zacharia, de Doper genoemd. Al weten we niets over het feit, hoe Jezus in contact is gekomen met Johannes, of wat hem er toe heeft gedreven deze Doper in het Jordaandal te gaan *opzoeken* - Johannes trekt, in tegenstelling tot Jezus later, immers niet het land rond; hij *wordt opgezocht* (Mt. 3,5; Lc. 3,7; Mc. 1,5) -, feit is dat Jezus' Johannesdoop het eerste belangrijke, historische aanknopingspunt is voor ons verstaan van hem als Jezus van Nazaret.

De religieuze boodschap van Johannes de Doper moet, aangezien Jezus op het appèl van Johannes is ingegaan, een wel bijzondere indruk op hem hebben gemaakt; hij liet zich immers dopen. Dit kan geen ‘doen alsof’ zijn geweest, als van iemand die wel beter weet. Johannes' boodschap van de omkeer of metanoia-doop moet voor Jezus een ‘disclosure’-ervaring, een onthullend gebeuren of bronervaring zijn geweest, een oriëntatie voor eigen leven. Om de portée van deze daad, als eerste inzet van Jezus' eigen profetisch optreden, te begrijpen is allereerst althans een ruwe maar werkelijkheidsnabije schets nodig van de historische geestelijke achtergrond van Johannes' dopersbeweging en van zijn optreden.

§ 1. Profetische en apocalyptische boetebewegingen in Israel

Literatuur. - (a) *Bekerings- en doopbewegingen*. - O. Betz, *Die Proselytentaufe der Qumransekte und die Taufe im Neuen Testament*, in: RQumran 1 (1958) 213-234; H. Braun, *Die Täufertaufe und die Qumranischen Waschungen*, in: *Theologia Viatorum* 9 (1964) 1-18, en: *'Umkehr' in spätjüdisch-häretischer und in frühchristlicher Sicht*, in: *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, Tübingen 1967[2], 70-85; J. Delorme, *La pratique du baptême dans le judaisme contemporain des origines chrétiennes*, in LVie n. 26 (1956) 21-59; J. Gnilka, *Die essenischen Tauchbäder und die Johannestaufe*, in: RQumran 3 (1961) 185-207; J. Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie*, Gembloux 1935. - (b) *Profetische context*. - F. Hahn, *Hoheitstitel*, Anhang, 351-403; M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, Tübingen 1973[2], en: *Charisma und Nachfolge*, Berlijn 1968; O.H. Steck, *Gewaltsames Geschick*; H.W. Wolff, *Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerk*, in: ZAW 73 (1961) 171-186. - (c) *Apocalyptische context*. - J. Bonsirven, *Le judaisme palestinien au temps de Jésus-Christ*, Parijs 1934; S. Frost, *Old Testament Apocalyptic, its origins and growth*, Londen 1952; Kl. Koch, *Ratlos vor der Apokalyptik*, Gütersloh, 1970; E. Lohse, *Umwelt des Neuen Testaments*, Göttingen 1971, 37-50, en: *Apokalyptik und Christologie*, in: ZNW 62 (1971) 48-67; U.B. Müller, *Messias und Menschensohn in jüdischen Apokalypsen und in der Offenbarung des Johannes*, Gütersloh 1972; O. Plöger, *Theokratie und Eschatologie*, Neukirchen (1959) 1962[2]; J. Schmidt, *Die jüdische Apokalyptik. Die Geschichte ihrer Erforschung von den Anfänge bis zu den Textfunden von Qumran*, Neukirchen 1969; J. Schreiner, *Alttestamentlich-jüdische Apokalyptik*, München 1969; G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, München, I, 1957, en II, 1960; D. Rössler, *Gesetz und Geschichte. Untersuchung zur Theologie der jüdischen Apokalyptik und der pharisäischen Orthodoxie* (WMANT, 3), Neukirchen 1960; H.H. Rowley, *The relevance of Apocalyptic*, Londen 1952[2]; Ph. Vielhauer, *Die Apokalyptik*, in: E. Hennecke-W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, II, Tübingen 1964[3], 405-427 en 428-454; W. Zimmerli, *Grundrisz der alttestamentlichen Theologie*, Stuttgart 1972, 199-217.

Historisch valt het niet te loochenen, dat zowel de christelijke Q-gemeente als Mt. en Lc. het optreden van Johannes de Doper én van Jezus (bovendien ook van eigen christelijke gemeente) hebben verstaan in het licht van de reeds oudere, chassidische, vooral eschatologisch georiënteerde *metanoia*-, boete- of bekerings-bewegingen in het judaïsme (Lc. 13,34-35; 6,22; Mt. 11,18-19; zie ook Lc. 9,58; 11,31-32). Uit eigenjoodse, maar ook uit profane bronnen weten we, dat er sinds de Makkabeeëntijd in het Jordaandal tal van dopersbewegingen werkzaam waren[12]. Johannes sluit aan bij reeds traditionele opwekkingsbewegingen, die vooral sinds de verwoesting van de eerste tempel (587 voor Chr.) waren opgekomen, telkens in nieuwe gestalten van metanoia-initiatieven[13]. Grondinspiratie van heel deze beweging is de deuteronomistische beweging, met haar stelling van Israëls profetenmoord en de ongehoorzaamheid van heel Israël aan God. Tegenover deze afval preken de profeten de noodzakelijkheid van een terugkeer naar God. Uitgangspunt van deze ontwikkeling is 2 Kon. 17,7-20 (in een deuteronomistisch traditiestuk): daarin wordt gereflecteerd op de ondergang van Israëls Noord- en Zuid-rijk, geduid als straf voor de ongehoorzaamheid van het Godsvolk. Deze

deuteronomistische geschiedenisopvatting heeft (literair) voor het eerst nagewerkt in Neh. 9,26.30 (nadien in Ezra 9,11), geschriften waarin Israëls totale afval

van God en staan onder Gods toorn worden verbonden met het motief van de *moord op* de profeten, boden van de metanoia of omkeer tot God. In alle deuteronomistische overleveringsgehelen van de latere traditie vinden we nadien deze gedachte[14]. Wezenlijk daarin is de visie op de profeet als prediker van boete en omkeer, en van gehoorzaamheid aan Gods wet. Bij het niet-opvolgen van deze profetische oproep wordt gedreigd met Gods vernietigend oordeel. Deze visie werd algemeen in latere oudtestamentische werken, ook in de zgn. 'intertestamentaire' literatuur van het judaïsme; ze inspireerde vóór en in Jezus' tijd allerlei opwekkingsbewegingen.

Vooral in de periode vanaf de Makkabeeënopstand (167 voor Chr.) tot de joodse oorlog met de verwoesting van de tempel (70 na Chr.) en tot de tweede joodse opstand met Bar Kochba (135 na Chr.) kreeg deze omkeer-beweging een sterke apocalyptische inslag: vóór het wereldeinde wordt Israël nog eenmaal geplaatst voor het goddelijk aanbod van genade-tot-omkeer; daarna is het te laat, want het einde staat te gebeuren[15]. Binnen dit perspectief leefde ook de verwachting van de 'eindtijdelijke profeet', iemand die oproept tot de laatste metanoia-kans. Door hem wordt het van God en zijn wet volkomen afgevallen Israël teruggeroepen naar Gods 'ware wet', die door geen mensenwetten verkracht mag worden.

In deze lijn van een zeer bepaalde spiritualiteit binnen het jodendom treedt Johannes de Doper op. Vanwege de reeds traditionele idee van de afval van héél Israël en het daarin opgeroepen probleem van Gods wet stelde Jezus' tijd, joods-religieus gezien, drie fundamentele vragen, waar niemand, die voor Israël een boodschap had, omheen kon[16].

(a) Er was allereerst de levende confrontatie met de heidense, vreemde, anti-jahwistische overheersing, achtereenvolgens van persen, grieken, romeinen. Jahwistisch - Israël is alleen Jahwe's eigendom en erfdeel - was zulk een bezettingssituatie ook, men mag zeggen: vooral, *religieus* ondragelijk. Voor joden is hierbij immers geen zinnig onderscheid te maken tussen religieuze en politieke motieven. Iemand, die in deze geestelijkconcrete, sociaal-politieke situatie Israël een boodschap meende te moeten brengen, kon er niet omheen ook in déze kwestie stelling te nemen, - hoe dan ook.

(b) De wetsvroomheid was de kern van voornoemde boetebewegingen. Juist sinds het verzet tegen Israëls hellenisering onder Antiochus IV werd door 'Israëls vromen' de oproep tot trouw aan de wet geïntensiveerd. IJver voor de Wet, voor de oude, joodse tradities (tegen al de heidense, onjoodse modernismen) waren voor wie 'Jahwe-getrouw' wilden zijn - farizeeën, essenen en allerlei bewegingen - éérste vereisten. De 'Heilige Rest'-idee vierde hoogtij[17]. Ondanks alle on-religieuze 'wij, heilige rest'-mentaliteit werd deze in de toenmalige constellatie veeleer 'conservatieve' beweging desalniettemin door echt joods-religieuze motieven gestuwd, met name door de ijver voor de allenige God, Jahwe, Jerusalem en zijn tempel. Niettemin waren deze Jahwe-vromen geenszins eensge-

zind in visie en actieprogramma. De grieks sprekende diaspora-joden hadden een andere opvatting over ‘de Wet’ dan de Jerusalemse, aramees sprekende joden[18]. Voor deze ‘philanthropia’-minnende, universeel ‘mensheidlievende’, grieks sprekende joden was veel van wat men officieel ‘de Wet’ placht te noemen in feite ontrouw aan de eigenlijke ‘wet’, d.i. aan Gods dekaloog, de ‘tien geboden’. In Galilea, in tegenstelling tot Jerusalem, was deze grieks-joodse visie zelfs ‘algemeen’ (reden, waarom Judea niets goeds van Galilea - Nazaret - kon verwachten). Dat Jezus' leerlingen het niet zo nauw namen met allerlei handwassingen vóór het eten, was niet zozeer ‘Jesuanisch’, maar gewoon ‘Galilees’ (tegenover Jerusalems orthodoxie).

(c) Tenslotte was er de ‘Apocalyptiek’: allerlei visies omtrent de ‘wending aller tijden’, in dié zin omtrent het wereldeinde[19]. Alle joodse groeperingen - farizeeën, sadduceeën, essenen, zeloten - alle waren zij tot een zekere hoogte bekend met apocalyptische ideeën, zonder daarom apocalyptici genoemd te kunnen worden. (Tot de val van Jerusalem - 70 na Chr. - hebben de farizeeën zich zelfs scherp verzet tegen de apocalyptiek; pas daarna denken ook zij apocalyptisch, zij het al heel gauw in orthodoxe zin).

Apocalyptiek is historisch een algemene geestelijke stroming in het oude oosten, waarvan de joodse apocalyptiek slechts een eigen, wellicht meest uitgesproken variante is geweest. Bij deze stroming moet ik wat langer verwijlen vanwege het feit dat, na 70, apocalyptische literatuur graag gelezen lectuur is geweest, met name van christenen, die hun Christusgeloof (dat reeds tevoren vaste vormen had aangenomen) mede door deze joodse literatuur bevestigd zagen en erdoor gevoed hebben. Juist uit reactie tegen dit christelijk gebruik van de joods-apocalyptische boeken hebben de latere rabbijnen, in de tweede eeuw, zich verzet tegen deze literatuur, - reden waarom praktisch alle hebreeuwse en aramese versies ervan verdwenen zijn, en slechts griekse, ethiopische, slavische versies (door christenen gelezen) bewaard zijn gebleven. De ‘ethiopische Henoch’ (een ethiopische vertaling van een oorspronkelijk aramees Henochboek) wordt nu nog door de ethiopische kerk beschouwd als behorend tot de oudtestamentische canonieke heilige schrift. Ook de geschriften van het nieuwe testament, vooral die van na 70, verraden duidelijk apocalyptische invloed.

Wat is apocalyptiek? Wie is een apocalypticus? Een apocalypticus beschouwt zichzelf niet als een profeet, maar als een *interpreet* der oude profeten. Hij wil ook geen profeet zijn en doet daarom, ter legitimatie van zijn boodschap, een beroep op pseudonimiteit wat per se ook insluit dat hij zijn ideeën alleen schriftelijk kan propageren: hij is dus geen prediker of verkondiger. De apocalyptiek is daarom in wezen een ‘literair genre’, expressie van een bepaalde geschiedenisvisie.

Inhoudelijk wordt de apocalyptiek gekenmerkt door een lange menselijke levenservaring, een ervaring die geen verbetering meer kan verwachten van de menselijke geschiedenis. Lijden en alle mislukkingen, van individu en volk, zijn zo taai dat men aan de oorsprong van 's mensen ge-

schiedenis een zondeval van de eerste mens gaat veronderstellen, die dan als een sneeuwbal door de geschiedenis rolt (4 Ezra 4,30; Syrische Baruch 23,4). Daardoor krijgt satan met zijn aanhangers mácht over deze wereld. Deze boze machten voeren strijd tegen de vromen, de wetsgetrouwen; geheel hun strijd is er op gericht tenslotte het heilige Jerusalem in hun macht te krijgen. Van en uit onze mensengeschiedenis is daarom geen heil meer te verwachten. Alle hoop is aldus gevestigd op 'de omslag der tijden', d.i. een schielijk ingrijpen van God, dat 'deze geschiedenis' of 'deze aeon' gewoon radicaal vernietigt (zoals eens Sjiwa, een indische god, zijn verworden wereld stuk danst, om daarop een heel nieuwe te bouwen), om dan een 'nieuwe hemel en aarde', een 'tweede aeon', gelijk aan het aards paradijs van voor de zondeval, gloednieuw te scheppen. 'De Hoogste heeft niet één aeon geschapen, maar twee' (4 Ezra 7,50).

Maar zoals enerzijds Israëls zonde de oorzaak is van de huidige onheilssituatie, kan anderzijds omkeer, metanoia en geloofsijver de *heilstijd bespoedigen* (reeds in Zach. 1,3; zie: Jubileeën 23,26-29; Henoch 90,35. 38). Eindverwachting, en oproep tot metanoia, horen apocalyptisch tezamen, zoals, voor-apocalyptisch, profetie en metanoia-oproep samenhoorden. (Daarom al mag niet elke dringende oproep tot metanoia apocalyptisch uitgelegd worden.)

Apocalyptici *duiden* de mensengeschiedenis; men kan hier terecht spreken van een 'theologie van de geschiedenis'. Zij zien het wereldgebeuren in begrensde perioden, in duidelijk omlijnde series die echter gesluierd een historische *eenheid* vormen. Typisch daarvoor is Daniël 2,31-35. Daarin tekent een apocalyptisch profeet de voorbije geschiedenis uit als een standbeeld, met een schrikwekkend uiterlijk. Het hoofd ervan is weliswaar van zuiver goud, zijn borst en armen echter al van zilver, zijn buik en lenden van brons, zijn benen van ijzer, zijn voeten deels van ijzer, deels van leem: het zijn de wereldrijken van de neo-babyloniërs tot Alexander de Grote in de tijd van het hellenisme, gezien evenwel in één beeld, d.i. áls eenheidsgeschiedenis van opkomende en verdwijnende wereldrijken. Maar deze visionair of geschiedenis-interpreet ziet dan, scherper toekijkend, dat 'er een steen werd losgekapt zonder dat er een mens aan te pas kwam; die steen raakte het beeld en verbrijzelde de voeten van ijzer en leem. Tegelijkertijd vergruizelden toen het ijzer, brons, zilver en goud en werden door de wind meegevoerd als het kaf bij het dorsen van het koren' (Dan. 2,34-35). De voorhanden tekst zelf geeft dan de uitleg van dat visioen (2,36-45): God maakt aan al die koninkrijken een einde en gaat zélf heersen: 'God zal een rijk stichten dat in eeuwigheid niet te gronde gaat en niet aan een ander volk zal uitgeleverd worden' (2,44). Typisch-apocalyptisch volgt dan: 'Die droom is waar en de uitleg betrouwbaar' (2,45) (later, o.m. bij de hellenistisch-joodse christenen wordt dit: 'voorwaar, voorwaar, ik zeg u...'; typisch apocalyptische legitimatieformule). Telkens wanneer de parousie, d.i. het machtig verschijnen van Gods koninkrijk uitblijft, ging de eindverwachting (in plaats van ontgoocheld te zijn) integendeel koortsachtiger groeien; maar telkens

met nieuwe nuances, die daarin tevens het nog uitblijven der parousie willen verklaren. Typisch daarvoor is 1 QpHab 7,7-14 (d.i. een commentaar - *p*esjer - op *Hab*akuk, gevonden in de *eerste* grot van *Q*umram): 'Het allerlaatste einde duurt een langere tijd dan de profeten hebben voorspeld, want Gods geheimenissen zijn wonderbaar... De eindtijden komen volgens de gestelde tijdmaat van God.' Dat in de plaats van het feitelijk komen van dit eindrijk de verdrukking daarentegen nog groter wordt, krijgt op zijn beurt een apocalyptische uitleg. Want volgens de jongere apocalyptiek gaat aan het oprichten van Gods koninkrijk een tijd van stijgende verschrikkingen vooraf (4 Ezra, 5,4-5) - 'eschatologische weeën' -: vaders staan op tegen zonen, broers tegen broers, nergens is nog vrede; bloemen en bomen verdorren, vrouwen baren niet meer: de oude wereldgeschiedenis sterft af. Wat nog leeft voert tegen elkaar oorlog. Tenslotte gaat de kosmos in al zijn voegen kraken. De vromen echter weten dan, dat nu het Godsrijk gaat komen: Gods nieuwe wereld voor Israëls vromen. Allerlei aanvankelijk astrologische getallen: 12 (maanden), 7 (dagen), 4 (jaargetijden), met geheimzinnige sleutelverdelingen (drieëneenhalf jaar is de helft van 7, enz.; 12 maal 7 geeft 84, enz.), maken de vromen duidelijk wanneer het einde komen gaat. De laatste weeën zelf duren, bv. voor Daniël, maar drieëneenhalf jaar (Dan. 7,25; 12,7), d.i. een korte tijd. Maar alleen God kent de juiste 'maat der tijden': in zijn hand ligt de loop der geschiedenis. De 'assumptio Moysis' (10,1-10) schildert het einde, 'wanneer Gods heerschappij over alles openbaar wordt', 'dan wordt alle treurigheid weggenomen, - de duivel overwonnen - "de hemelse" zal van zijn troon opstaan -; de wereld gaat beven, bergen storten in elkaar, de zon geeft geen licht meer, de maan breekt doormidden, en wordt bloedrood, en heel het sterrenstelsel komt in verwarring; alle water verdwijnt, want: de allerhoogste is opgestaan en gaat de heidenen straffen. Dan, Israël, zult gij gelukkig zijn... en wordt gij verhoogd aan de sterrenhemel. En dan kijkt ge van daarboven neer en ziet ge daaronder uw vijanden en ge zult lachen, en God dankzeggen, uw Schepper' (zie ook Dan. 7,11). Soms treedt in dit eindbedrijf ook een messiaanse *rechtersfiguur* op. Dan. 7,13-14 spreekt van 'iemand als een mens' (in het grieks: mensenzoon). In tegenstelling tot *dieren* (Dan. 7,4-8), d.i. de vier grote, heidense wereldrijken, heeft deze eindtijdelijke heerser (Dan. 7,14) een *menselijke* gestalte: dit is, in navolging van Israëls hemelse archont, Israël zelf, het volk van de heiligen van de allerhoogste (Dan. 7,27), dat namens God de wereld zal regeren; Israël is het volk van de komende heilstijd (zie in Deel III: de mensenzoon). In de parabel-sectie van de (ethiopische) Henoch (hfdst. 37-71) wordt echter de mensenzoon *tegenover* het Godsvolk gesteld en beschreven als een persoon: de eschatologische rechter. De visionair van het Henoch-boek ziet naast de hoogbejaarde 'een andere, wiens gelaat er uitzag als dat van een mens en het leek gracieus als dat van een heilige engel' (46,1), en hij hoort: 'deze is de mensenzoon, die de gerechtigheid bezit,... en die alle verborgen schatten openbaart, want de Heer van de geesten heeft hem uitverkoren... Deze mensenzoon, die ge gezien hebt,

zal de koningen en machtigen uit hun positie stoten en de sterken van hun troon' (46, 3-4). Maar, ofschoon rechter, is hij voor de vromen de verlosser, die zijn gemeente naar de vrijheid leidt en met haar het messiaanse vreugdemaal zal vieren (62, 13-16); hij zal heersen als nieuwe paradijskoning (69,26-29) (zie ook 2 Baruch 73,1; 4 Ezra 7,33; verg. Apoc. 20,11).

Na de verwoesting van Jerusalems tempel (70 na Chr.) kreeg de eindverwachting, in plaats van volkomen ontgoocheld te zijn, een nieuw broeierig elan (toen pas werden 4 Ezra, de syrische Baruch en ook de christelijke, nieuwtestamentische Apocalyps geschreven en greep de apocalyptiek ook de farizeeën aan, die er voorheen opponenten van waren. Wellicht was juist de apocalyptiek aanvankelijk de reden waarom de oudere chassidische beweging zich heeft gesplitst enerzijds in een *farizeese* beweging, anderzijds in de eigenlijke *apocalyptische* beweging. Wanneer christenen, die reeds geloofden in Jezus, de verrezene en verheerlijkte, dit alles lazen, moeten zij zich erdoor bemoedigd hebben gevoeld; want voor hén gold dit alles Jezus de Christus. En dát zij het lazen, daarvan getuigt een citaat uit deze Henoch-apocalyps in het nieuwe testament zelf [Judas 14-15; verwijzing naar Henoch-Apocalyps, 1,9]).

Veel modernen zien dualisme in de apocalyptiek der twee aeonen. Van een *ethisch* dualisme - strijd tussen goed en kwaad - is hier onmiskenbaar sprake: het is de schering en inslag van alle menselijke geschiedenis. Maar in tegenstelling tot niet-joodse apocalypsen is 'deze aeon', evenals satan zelf, echter een schepsel Gods, dat weliswaar van God is afgevallen. Bovendien staat deze aardse geschiedenis volgens apocalyptische zienswijze in een versluierd verband met een bovenaardse, ontijdelijke geschiedenis, waarin een leger van goede en afgevallen engelen onze aardse geschiedenis beïnvloedt. Vooral de 'engel der volkeren' (archont of engelbewaarder der naties) werkt beslissend in op de belangrijkste keerpunten van de geschiedenis der volkeren (zie Dan. 10,20-21; Henoch 89,59 vv.; Apoc. 16,14). Wanneer echter de eindtijd, d.i. de radicaal nieuwe tijd aanbreekt, vervagen de grenzen tussen de aardse en de hemelse geschiedenis. De goede mensen gaan leven in het gezelschap der engelen, zij schitteren als sterren aan het firmament (Dan. 12,3; Henoch 50,1; 51,4). Na de eindkatastrofe is er derhalve een nieuwe stand van zaken; de verhoudingen zijn dan *omgekeerd*: wie nu weent zal dan lachen; armen worden rijk, machtigen neergeslagen. De paradijselijke toestand wordt eschatologisch hersteld; en in deze heilstijd delen ook de vromen uit de nietisraëlitische volkeren: zij delen dan in Israëls geluk, of liever in het geluk van de trouwe rest van Israël; want het volk, als volk, is niet meer uitverkoren, alleen de vrome 'heilige rest'. Dan. 3,100 (maar ook 4 Ezra 4,26 vv.) maakt ook duidelijk dat Gods heerschappij nú reeds werkzaam is, zij het verborgen. Bij de eindtijdelijke parousie, de openbare troonbestijging van God of van zijn uitverkorene, wordt Gods heerschappij zichtbaar-op-aarde (Dan. 7,14; Henoch 4,1; zie Apoc. 11,15); alle aardse koninkrijken worden dan afgeschaft. Dit eindtijdelijke heersen van God is zijn 'heerlijkheid', waarbij alle maatschappelijke structuren zijn ge-

wijzigd (een maatschappijkritiek - van joden tegen niet-joodse overheersing - speelt hierbij onmiskenbaar een rol, al wil deze literatuur vooral troosten en bemoedigen met de idee dat, ondanks alle pijnlijke ervaringen, God alleen de Heer der geschiedenis is en het laatste woord heeft). In sommige apocalypsen is dit eindrijk nog een aards rijk, een soort messiaanse wereldlijke heilsgeschiedenis; in andere apocalypsen ontbreekt dit messiaanse rijk en is van meet af aan de komende aeon zuiver hemels, bovenwereldlijk; anderen weer zien het messiaanse rijk plaatsvinden 'in een nieuwe hemel en nieuwe aarde', een aards leven maar waaruit alle 'aardse' trekken zijn weggevallen.

'Apokalypsis' is aldus de voor-eschatologische onthulling van de reële achtergrond van alle aardse geschiedenis, een onthulling die de apocalyptische visionair nu reeds mededeelt in zijn geschriften: hij heeft deze achtergrond reeds mogen aanschouwen ten bate van de uitverkorenen. Het eschatologisch drama wordt apocalyptisch onthuld ter wille van hun geloof, als bemoediging die redding bij Gods komen mogelijk maakt. De 'parenese' of morele bemoediging, de ethische oriëntatie, is daarom wezenlijk voor de apocalyptiek; zij betekent als bemoediging steeds: 'zalig degene die tot het einde volhardt' (Dan. 12,12). Apocalyptiek is daarom een religieuze levensfilosofie (met een 'apocalyptisch' heropnemen van vele, oud-profetische ideeën), - één stroming evenwel *onder* vele andere in die tijd, al worden daarbij sommige ideeën gepopulariseerd of in het algemeen denken opgenomen.

Wat men van de apocalyptiek ook moge denken, haar basiservaring is existentieel en realistisch, zelfs 'modern': als God bron van alle leven is, waarom dan zoveel wreedheid, ongelijkheid, pijn en lijden, wee en ongeluk, waarom zoveel on-vrede in onze natuur en onze menselijke geschiedenis? Met dit probleem vocht de apocalyptiek; daarop zocht zij een oplossing in haar visie op '*deze*' en de '*komende aeon*' of radicaal nieuwe wereld. De apocalyptische verwachting van de nabijheid van het 'wereldeinde' is, modern geduid, het utopisch verlangen naar het einde van 's mensen *lijdens*geschiedenis, einde van alle nood, onderdrukking, oorlog en ellende; positief uitgedrukt: van het komen van een vredesrijk, een allen gelukkig makend gemenebest, dat men - gezien de lange en vooral taaie lijdensgeschiedenis - *alleen* nog van Godswege kan verhopen.

Zulke messiaanse, apocalyptische verwachtingen zijn niet een uitzonderingsverschijnsel in onze mensengeschiedenis. Godsdienstsociologen hebben hun aandacht laten gaan naar een bij alle volkeren periodiek opkomend verschijnsel, dat zij het 'messiaanse patroon' hebben genoemd[20]. Uit deze sociologische studies is gebleken, dat in extreme situaties van sociaal-politieke malaise de opkomst van radicale bewegingen met messiaanse allures schering en inslag zijn in bepaalde gewrichtsmomenten van de geschiedenis der meeste volken. In deze messiaanse radicale bewegingen ontdekt men een vrij invariabel grondpatroon, ondanks kleurvariaties vooral van politiek-sociale of van mystiek-innerlijke aard en verschil in

universele of nationalistisch-beperkte draagwijdte. Vereenvoudigd in schema gebracht ziet het messiaanse grondpatroon er als volgt uit. Sociaal-politieke situaties van economische en vooral van culturele en geestelijke onmacht en identiteitsverlies zijn altijd perioden waarin radicale bewegingen met een messiaanse allure ontstaan, bewegingen die dromen van een onmiddellijk komende, radicaal-nieuwe wereld, omdat de 'oude wereld' uitermate ondragelijk is geworden. Een brandend verlangen ontstaat dan: het bevrijde en verloste leven staat voor de deur. In zulke malaise-situaties groeit ook de fantasie, utopische beelden van een totaal-nieuwe wereld doemen op: beelden van een nooit gezien rijk van vrede, gerechtigheid, geluk en liefde. Kristallisatiepunt van zo'n beweging is bovendien vaak één bemiddelingsfiguur, die reddend optreedt en van wie men verwacht dat hij alles ten goede keert.

Historisch en godsdienstsociologisch is gebleken, dat de messiaanse radicale bewegingen van innerlijke zowel als van sociaal-politieke bevrijding, alle in feite zijn mislukt. Niet alleen is er geen aards paradijs of rijk van vrede en gerechtigheid gekomen door hun optreden, de schielijk inslaande ervaring van een volkomen nieuwe wereld was steeds een kortstondige droom; maar bovendien sloeg de mystieke of sociaal-politieke messiaanse steekvlam na een eerste, vaak laaiend uitslaan, weer neer, - of zij werd gewelddadig neergeslagen. Geldt dit ook voor Jezus van Nazaret?

Het zou on-historisch zijn, een miskenning van Jezus' waarachtige menselijkheid, als we voorbijgaan aan het feit dat de Johannes- en de Jezusbeweging in *dit* klimaat zijn verschenen. In godsdiensthistorisch opzicht zijn zij een bijzondere verschijningsgestalte binnen de apocalyptischeschatologische verwachting van het toenmalige judaïsme. Unieke eigenheid en oorspronkelijkheid, zelfs transcendentie, sluiten historische conditionering en inworteling niet uit, integendeel: 'kind zijn van zijn tijd', jood in een judaïsch-apocalyptische wereld, openbaart in zijn eigenheid de nieuwheid van Johannes' en Jezus' boodschap.

De moeilijkheid echter die zich voor een eerste benadering van Jezus via Johannes de Doper voordoet, is het feit, dat we t.a.v. Johannes wellicht nog meer in het duister tasten wat betreft zijn historisch-preciese boodschap dan t.a.v. Jezus. De reden ligt voor de hand. Allereerst is er het feit, dat - afgezien van enkele nawerkingen, die tot de derde eeuw reiken - Johannes geen definitieve Johannesbeweging heeft los-geslagen, zodat er geen Johannestrouwe traditiedragers van zijn charismatisch optreden meer zijn (in tegenstelling tot de Jezusbeweging). Maar vervolgens ook, omdat we geconfronteerd worden met het feit, dat de ons bekende (zij het wel betrouwbare, maar toch voorzichtig te interpreteren) gegevens betreffende Johannes bijna alleen bekend zijn via de *christelijke*, van meet af aan op Jezus betrokken Johannes-interpretatie van het nieuwe testament, dat minder geïnteresseerd is bij de persoonlijke geschiedenis van Johannes' optreden dan wel, zij het in fundamentele trouw aan Johannestradities, in zijn hoedanigheid van voorloper van Jezus, en uiter-

aard diens mindere. Geleidelijk, vooral in het Johannes-evangelie, speelt hierbij hoogstwaarschijnlijk een zekere competitie tussen Johannesleerlingen en Jezusleerlingen (na Jezus' dood) een zekere rol. Desondanks zal een kritische schifting vanuit de evangeliën een bepaald, in wezen trouw, beeld toelaten van Johannes' boodschap en praxis, afgezien van enkele onder exegeten zeer betwiste punten[21].

§ 2. Boodschap en praxis van Johannes de Doper

Literatuur. - J. Becker, *Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth*, Neukirchen 1972; H. Braun, *Entscheidende Motive in den Berichten über die Taufe Jesu von Markus bis Justin*, in: *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, Tübingen 1967[2], 168-172; W. Brownlee, *John the Baptist in the new light of ancient scrolls*, in: K. Stendahl, *The scrolls and the New Testament*, New York 1957, 33-53; I. Buse, *The Marcan account of the baptism of Jesus and Isaiah LXIII*, in: JTS 7 (1956) 74-75; C. Cranfield, *The baptism of our Lord*, in: ScotJTh 8 (1955) 55-63; J. Daniélou, *Jean-Baptiste*, Parijs 1964; G.C. Darton, *St. John the Baptist and the kingdom of heaven*, Londen 1961; M. Dibelius, *Die urchristliche Ueberlieferung von Johannes der Täufer*, Göttingen 1911; A. Feuillet, *Le baptême de Jésus*, in: RB 71 (1964) 321-352; J. Jeremias, *Der Ursprung der Johannestaufe*, in: ZNW 28 (1929) 312-320; E. Käsemann, *Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik*, in: *Besinnungen*, II, 105-131; Fr. Lentzen-Deis, *Die Taufe nach den Synoptikern*, Frankfurt 1970; E. Lohmeyer, *Das Urchristentum*, Bd. 1, *Johannes der Täufer*, Göttingen 1932; C. McCown, *The scene of John's ministry*, in: JBL 59 (1940) 113-131; C. Scobie, *John the Baptist*, Londen 1964; J. Sint, *Die Eschatologie des Täufers, die Täufergruppen und die Polemik der Evangelien*, in: K. Schubert, *Vom Messias zum Christum*, Wenen 1964, 55-163; J. Steinmann, *S. Jean Baptiste et la spiritualité du désert*, Parijs 1955; W. Trilling, *Die Täufer-tradition bei Matthäus*, in: BZ 3 (1959) 271-289; Ph. Vielhauer, *Johannes, der Täufer*, in: RGG[a], III, 804-808; A. Vögtle, *Das öffentliche Wirken Jesu auf dem Hintergrund der Qumranbewegung* (Freiburger Universitätsreden, N.F., H 27), Freiburg 1958; W. Wink, *John the Baptist in the gospel tradition*, Cambridge 1968.

Boodschap en levenspraxis hangen bij Johannes nauw samen[22]. Het nieuwe testament bewaart herinneringen aan zijn dopen, zijn wijze van kleden en eten, zijn bezitloosheid en de plaats van zijn optreden. Daarom moet bij de interpretatie van zijn boodschap Johannes' levenspraxis, zoals zijn tijdgenoten die zagen en interpreteerden, mede een hermeneutische sleutel zijn.

Johannes' activiteit wordt ‘in de woestijn’ gesitueerd (Mt. 11,7 parr), d.i. zijn optreden staat in de lijn van de Exodus-traditie[23]. De woestijn is de plaats van de verwachte toekomst, van de eschatologisch nieuwe aanvang en omkeer. Dit verraadt al een keuze van spiritualiteit: niet de tempel-, Jerusalem-Sion-spiritualiteit (ook een plaats van eschatologische toekomstverwachting in het jodendom), maar de woestijn-spiritualiteit beheerst Johannes' optreden. Hiermee correspondeert zijn ascetische levenshouding: hij is bezitloos, arbeidt niet voor zijn levensonderhoud, versmaadt cultuurgoederen als brood en wijn (zie Lc. 7,33 par) en leeft van wat de woestijn hem verschaft, van slakken of sprinkhanen en honing (Mc. 1,6). Hij ging

gekleed in kameelhaar met een ruwe (dus: natuur-) gordel er omheen: typische profetenkledij[24]. Dit alles is al een ‘eschato-

logische demonstratie' van iemand die zich *profeet* weet. Zo komt hij bij de latere christenen ook over[25]. Plaats en persoonlijke verschijning van Johannes zijn al eschatologisch getekend: deze man leeft uitsluitend vanuit een toekomstverwachting, die het voor-gegevene - verleden en heden - laat voor wat het is, er aan voorbijgaat om alleen uit de toekomst te leven. Het heden kan dan alleen nog gevuld worden met 'metanoia': omkeer, exodus of wegtrekken uit al het bestaande, naar die toekomst toe.

Wat is die toekomst? Johannes blijkt niet het rijk Gods te hebben verkondigd[26]. De kern van zijn boodschap lijkt goed getroffen in een Q-woord: 'Hij (Johannes) sprak tot de mensen die in groten getale uittrokken om zich door hem te laten dopen: Adderengebroed, wie heeft u voorgespiegeld dat gij de dreigende toorn kunt ontvluchten? Brengt dus vruchten voort die passen bij bekering en zegt niet bij uzelf: wij hebben Abraham tot vader! Waarachtig ik zeg u: dat God de macht bezit voor Abraham uit deze stenen kinderen te verwekken. Reeds ligt de bijl aan de wortel van de bomen. Elke boom dus die geen goede vrucht draagt, wordt omgekapt en in het vuur geworpen' (Lc. 3,7-9 en Mt. 3,7-10. 15-18). Johannes is de boeteprediker die het dreigende oordeel van God profetisch aankondigt. De toekomst is hier Gods toorn, zijn onverbiddelijk oordeel[27]. Het feit kind van Abraham te zijn, tot het volk van God te behoren, is geen waarborg voor heil of ontsnappen aan dit oordeel. Boven werd reeds gezegd, dat dit geen nieuwe ideeën zijn in Israël. Het is een traditioneel-joodse visie althans in het traditiecomplex van de deuteronomistische geschiedenisopvatting[28], en niet een christelijke interpretatie van Johannes' prediking. Een profeet is in deze overlevering een oproeper tot boete. De Q-tekst geeft naar de kern Johannes' boodschap wel trouw weer.

Niettemin was dit typisch-profetisch motief, ontleend aan oudere tradities[29], in Jezus' tijd weinig levend[30]. Johannes' optreden had daarom iets provocerends. Vooral het woord 'adderengebroed' is ongemeen scherp, daar voor joden juist de heidenen met dieren ('honden', zie Mc. 7,27; Mt. 15,26) worden vergeleken. Israël wordt hier 'heidens' genoemd. Het goddelijk vernietigingsoordeel, dat volgens de toenmalige, vooral apocalyptische opvattingen de heidenen zal treffen, laat Johannes op de joodse generatie zelf terugslaan; deze kan niet vluchten in het alibi van Gods Abrahamsbelofte. 'Vruchten dragen' (semitische uitdrukking voor goede werken, die Gods straffen kunnen keren; zie Gen. 1,11-12), boete doen (en zich daartoe laten dopen) alleen kan het onheil afwenden. Johannes is geen brenger van een 'evangelie' of blijde boodschap van heil, hij is een onheilsprofeet die dreigt met het nakende Godsoordeel. Dit spreekt uit zijn boodschap én levenspraxis. Ook zijn kritiek op het alibi lid te zijn van het Godsvolk, is in Israël niet nieuw; het is zelfs 'traditie' in de chassidische of vrome kringen sinds de Makkabeeëntijd. Ook Qumrân, zelfs farizeeën, kennen deze kritiek op héél Israël[31]. Hiermee wordt niet het traditionele beginsel van Israëls goddelijke uitverkiezing aangevallen - ook niet door Johannes de Doper, die zich met zijn bood-

schap immers uitsluitend tot Israël richt -, maar het automatische garantie-karakter van deze uitverkiezing geloochend, in de lijn trouwens van de oude profeten. De scherpe aanval blijft typisch joods.

Kenmerkend voor dit heropnemen van oude profetische tradities door de Doper is het woord 'reeds': nú gaat het gebeuren (dit is oud profetisch. Zie in verband met Mt. 3,10 vooral Jes. 43,19 en 55,6). De bijl staat al bij de te kappen boom. 'De te vellen boom' is een typisch-Jesajaanse uitdrukking voor het Godsoordeel (Jes. 10,33-34; ook Dan. 4,11.15-20).

Opvallend is hoe in het nieuwtestamentisch oordeel over Johannes nergens specifiek-apocalyptische, doch wel oud-profetische motieven doorkomen. De 'bijl', de 'wan'[32] en het 'vuur' - drie nieuwtestamentische sleutelwoorden om Johannes' oordeelsverkondiging aan te duiden - zijn niet-apocalyptische maar oud-profetische sleutelwoorden. Toorn en vuur zijn, oudtestamentisch, de geëigende beelden voor Gods komend oordeel. Dit oordeel staat te gebeuren[33]. Wie zich niet met water laat dopen, zo is Johannes' prediking, valt ten prooi aan de vuur-doop van het eschatologisch oordeel. Deze opvatting van het eindtijdelijke Godsoordeel - een vuur-doop - werd oud-profetisch in verband gebracht met een drietal beelden: met het verbranden van het kaf na de oogst[34], met een bosbrand waarin alle dorre, geen vruchtdragende bomen het begeven[35], en, ten derde, met het beeld van de smeltoven van metaal[36]. Juist twee van déze oudtestamentische beelden voor het dreigende en nakende Godsoordeel neemt Johannes de Doper op, tezamen met de daarmee verbonden metanoia of oproep tot omkeer[37]. Opvallend is, dat bij hem het idee van het 'zuiveringsvuur' (bij metaal smelten) niet is opgenomen; Johannes kent alleen het alles vernietigende vuur. Kosmische beschouwingen over een 'wereldbrand' zijn hem vreemd: het gaat om Gods oordeel over de méns; ook dit is on-apocalyptisch. De apocalyptische 'twee aeonen'-leer is, via het nieuwtestamentisch spreken, in Johannes' prediking nergens te herkennen. Alleen de rechtvaardigen - de door Johannes gedoopten - zullen deze bosbrand en dit vellen der bomen overleven. Eigenlijk geeft de grimmige Johannes niet eens deze verzekering; zijn boodschap betreft, expliciet, alleen de bomen die geveld worden! In de lijn van de meeste oudtestamentische profeten is hij een 'oordeelsprofeet', verkondiger van het nakend onheil voor alwie 'niet-rechtvaardig' is. En dit naderend onheil kondigt zich niet eens aan in voor-eschatologische tekenen en vermanende gebeurtenissen. Hier is geen apocalypticus aan het woord, maar een profeet, een profeet-van-het-oude-ras.

Toch heeft t.a.v. de oude profetische traditie Johannes iets nieuws: de noodzaak van de doop, met name de 'Johannesdoop'. Zichzelf onderdompelen in het water uit metanoia-motieven was, joods, reeds langer bekend. Hier echter doopt *Johannes* (persoonlijk of met behulp van zijn leerlingen). Dit is nieuw. Daarvandaan zijn bijnaam 'de Doper' (ook door Flavius Josephus vermeld!), omdat het toen gewoonte was dat men zelf zich onderdompelde. Het gaat hier om een *Johannes*-doop. Hij 'verkondigt de doop' (Mc. 1,4; Lc. 3,3; Hand. 10,37; 13,24). De doop hoort

wezenlijk bij zijn oproep tot omkeer. De apocalyptiek mag radicaal wezen, Johannes is radicaler; alleen *zijn* doop geeft de mogelijkheid (niet eens de zekerheid) aan Gods vernietigend vuur-oordeel te ontsnappen. Daarin spreekt een zeer uitgesproken profetisch zelfverstaan. Men kan zich afvragen, of zulk een boodschap - gebracht in de toenmalige concrete situatie - niet een kritiek inhoudt op de farizeese, zelotische en allerlei andere joodse verwachtingen destijds! Buiten Mt. 3,2 staat 'doet boete' steeds in verband met de Johannesdoop. Johannes 'doopt met water *tot* omkeer' (Mt. 3,11), m.a.w. de omkeer vult de zin van de doophandeling. Het zich laten dopen door Johannes, gezonden van Godswege, betekent zich door God zelf laten veranderen; een mens immers kan dit niet uit zichzelf. De boete wordt hier als vrije gave van God geduid. Ook in de latere Jezustraditie wordt gezegd dat de Johannesdoop 'vanuit de hemel' is (Mt. 21,25 par; zie verderop). Het 'enig noodzakelijke' voor deze profeet en doper is metanoia, 'zich omkeren' en zich laten dopen, een boete-doop. Al de rest is, gezien het naderend oordeel, puur tijdverspilling, zelfs de joodse besnijdenis, toch een teken van Gods uitverkiezing!

Johannes heeft iets van de deutero-Jesaja: volk van God, denk niet meer aan je voorbije heilsgeschiedenis, aan Gods grote daden in je verleden, denk alleen nog aan 'het komende': de bijl staat al bij de boom (Jes. 43,18-19). Zelfs de laatste jesajaanse kans heeft dit volk al verspeeld: nú komt het oordeel over zijn historisch gedrag. De oriëntatie blijft typisch-joods: het gaat om de Abrahamskinderen, die God desnoods uit stenen kan verwekken[38]. Zonder de metanoia-doop zijn Abrahamskinderen als heidenen[39]. Johannes blijft in zijn oorspronkelijkheid oudprofetisch. Wel staat hij in een andere, nieuwe - apocalyptische - tijd, maar hij 'actualiseert' daarin het meest authentieke van Israëls oude onheilsprofeten, - met het oog op het heil.

Maar juist betreffende deze laatste nuance - 'met het oog op het heil' - komt een twijfel op t.a.v. deze Doper. Het heilsperspectief dat Israëls grote profeten tot nog toe steeds 'open' hadden gehouden, loochent Johannes weliswaar niet, maar nergens 'thematiseert' hij het, volgens de nieuwtestamentische herinneringen (die hierin, wellicht, beïnvloed zijn door het verschil van indruk die Johannes tegenover Jezus op diens leerlingen had gemaakt).

Hier is geenszins[40] een toenmalig-modernistische apocalypticus aan het woord, maar een door Israëls oude profeten gemotiveerde boeteprediker. Johannes denkt inderdaad vanuit de toekomst, - eschatologisch, niet apocalyptisch. Bij hem geen sprake van het typisch-apocalyptisch schouwen in de toekomst, geen eindtijdelijke wonderen, maar ruige profetische oordeelsaanzegging. Hij schenkt niet eens aandacht aan de heilsmogelijkheid voor wie aan Gods onverbiddelijk oordeel ontsnappen. Het oordeel obsedeert hem: welke mens kan het uithouden tegenover dit precies metende, objectieve oordeel? Natuurlijk aanvaardt Johannes een heilskans; als dit niet het geval zou zijn had zijn dopen geen zin. Achtergrond is wel de oudtestamentische belijdenis: 'Zoek Mij, dán blijft ge in

leven' (Amos 5,4-5). Maar, zoals de Doper, zei reeds de oude onheilsprofeet Amos: zelfs Israëls rest gaat omkomen (Am. 5,18.20; 6,1-14). Het heilsperspectief blijft in deze oordeelspredicatie 'versluierd', het wordt niet thematisch ter sprake gebracht, terwijl dit perspectief in Israëls oude profetieën toch nooit volledig werd verzwegen[41]. Dit ontbreken van een uiteindelijke heilstoezegging door Johannes (zie Mc. 1,3 met citaat uit Jes. 40,3) kán historisch zijn, maar ook christelijke (Jezus-gecentreerde) overschildering. Lc. 3,5-6 citeert de hele jesajaanse context, waardoor de Doper óók een 'evangelie', een vreugdeboodschap, verkondigt. Het enige element dat zou kunnen wijzen op een heilsperspectief is de vermelding van de 'eschatologische pneuma' (zie Lc. 3,16 par), maar dit is waarschijnlijk christelijke Johannesinterpretatie[42].

Deze vraagstelling brengt ons bij een tweede aspect van Johannes' prediking, volgens de zienswijze van het nieuwe testament: zijn prediking gaat ook over 'de komende', sterker dan hijzelf. Reeds de Q-gemeente (Lc. 3,16 = Mt. 3,11), Lc. en Mt. maar ook Mc. 1,7 spreken erover; ook de Handelingen (Hand. 13,25). Hierbij is inderdaad de vraag aan de orde of de prediking van 'de komende' christelijke inleg is, waardoor Johannes de Doper wordt geduid als eschatologische profeet, voorloper van Jezus-messias, - kennelijk een probleem voor de Jezusvolgelingen, die in hun transcendent-hogere appreciatie van hun meester, Jezus van Nazaret, niettemin in het reine moesten komen met het feit dat hun meester door Johannes was gedoopt. Op dit punt zijn de nieuwtestamentische herinneringen christelijk gekleurd, zonder dat deze christelijke interpretatie evenwel historische herinneringen wil weg-werken of versluieren. Wie dit christelijk-apologetisch ooit mocht hebben gewild, kon beter gezwegen hebben over Jezus' doop door Johannes de Doper. Maar geen der oerchristelijke gemeenten verzwijgen dit feit, al willen zij het (blijkbaar 'gehinderd') wel christelijk herinterpreteren.

Daarom is het enigszins onzeker, of Johannes óók 'de komende' heeft verkondigd. In elk geval is er christelijke duiding van Johannes als voorloper van de (aardse of komende) Jezus. Toch past de aankondiging van de eschatologische rechter - de 'vuurrechter' - volkomen in Johannes' oordeelsprediking. Historisch blijkt dat in de doperskringen van Johannesleerlingen een verwachting van de komende Elia leefde; we hebben hier dus wel met een (voor-christelijke) 'Johannestraditie' te maken[43]. Bovendien is het idee van een voorloper van de (weliswaar gewoonlijk als *heils*figuur beschouwde) eindtijdelijke middelaar niet specifiek-christelijk, maar judaïsch. De interpretatie is hier christelijk, het interpretatiemodel is voor-christelijk. Het aanduiden van 'de komende' als de sterkere kan reeds het gevolg zijn van christelijke interpretatie van de Doper. Daarom redeneer ik vanuit de waarschijnlijkheid dat Johannes zelf ook van 'de komende' heeft gesproken.

Wie is echter deze komende, in Johannes' eigen perspectief? Dit kan niet de komende Gód zelf zijn, wel het komen van een Godsgezant, de eschatologische bemiddelaar, het komen van wat in apocalyptische kringen de mensenzoon wordt genoemd[44]. *Ho erchomenos*, de komende, was

joods al een technische volksterm voor een komende eschatologische gestalte[45]. Maar dan, in deze context, niet formeel gezien als heilsfiguur, doch als rechter, iemand komend met wan en sikkel in de hand en klaar met het toebereide oordeelsvuur, dat alle kaf zal vernietigen. Het zijn alle profetische beelden voor het eindoordeel. De komende is dus onmiskenbaar een rechtersfiguur. In het oude testament en in het judaïsme komt daarvoor alleen in aanmerking, *ofwel*: God zelf (maar dit is uitgesloten blijkens de antropomorfe context: 'niet waardig hem van zijn sandalen te ontdoen', Mt. 3,11; Lc. 3,16; Hand. 13,25; het 'antropomorfisme' kán natuurlijk in het nieuwe testament reeds zijn ingegeven door de christelijke identificatie van 'de komende' met Jezus zelf!); *ofwel*: de eschatologische bode van Godswege (over wie men wel antropomorf mocht en placht te spreken). Welnu, alleen de mensenzoon komt in aanmerking als zulk een eschatologische rechtersfiguur. Johannes zelf zou aldus de in het judaïsme eerder gerijpte gedachte van de mensenzoon reeds opgenomen hebben, zij het onder de vagere bewoording van 'de komende'. Hij zou dan de eerste aanleiding er toe hebben gegeven, dat de christenen later Johannes als voorloper hebben geïnterpreteerd en Jezus als de mensenzoon. Juist in Dan. 7,11, binnen de context van de in het judaïsme als mensenzoon geïnterpreteerde Dan. 7,13-14, is er sprake van een vuurstroom, als medium dat het oordeel over het vierde beest zal voltrekken[46]. Met zijn beroep op de mensenzoon-vuurrechter heeft de niet-apocalypticus maar profeet Johannes hier wel een apocalyptische idee opgenomen, waardoor de oude profetische oordeelsgedachte wordt verbonden met de komende mensenzoon. Dit is geen christelijke innovatie, maar joods voorgegeven. Christelijk is alleen de identificatie van de komende met Jezus zelf en daarmee tevens de interpretatie van de Doper als voorloper van Jezus Christus.

Aldus zien we, via de christelijke interpretatie, niettemin voldoende de grote lijnen van Johannes' prediking van de metanoia-doop om te ontsnappen aan de vuurdoop van het oordeel. Bij dit alles heeft Johannes niet de heidenen, maar alleen Israël op het oog. Het 'komende oordeel', vaak gehanteerd als Israëls troost voor de komende vernietiging der heidenen, wordt door Johannes de Doper omgebogen tot wapen tegen het Godsvolk, of liever - gezien de individualiseringstendens dier dagen - tegen de individuele Israëlieten: lid zijn van Israëls Godsvolk is geen heilsgarantie. In deze verkondiging komt tot uiting Gods onvoorwaardelijke en soevereine transcendentie, die zich niet laat vastleggen op menselijke heilsvoorstellingen, ook niet als deze zich enigermate terecht kunnen beroepen op Jahwe's voorbije heilshandelen met zijn volk. Men kan God slechts benaderen, zo luidt Johannes' boodschap, met vruchten van omkeer.

In Johannes wordt, na zoveel tijd van toén aldus gevoelde afwezigheid van 'profeten', niet de apocalyptiek maar uitgesproken Israëls oude profetie - in woord en daad - aanschouwelijk ter sprake gebracht. Reeds Amos had gezegd, grimmig als de Doper: 'Duisternis is de dag van Jahwe, niet licht' (Am. 5,18-20). Eschatologische hoop-zonder-ortho-

praxis wordt in deze profetische traditie onder kritiek gesteld. Triomfalistisch uitverkiezingsgeloof wordt op de helling geplaatst. Elke religieuze aanspraak op heilszekerheid en macht van 'Israëls vroomheid' wordt door deze oer-serieuze onheilsprofeet bekritiseerd. Geldig is alleen metanoia, om-keer, z'n leven een volkomen andere richting geven dan men gewoon is te doen! Zelfkritiek: metanoia met het oog op de toekomst, het komende oordeel. De levende God krijgt bij Johannes inderdaad een profetische allure, ontdaan van magie en (modem gezegd) 'establishment'. De toen geldende ideeën over goddelijke vernietiging van de 'Godsvijanden' - Israëls vijanden - en van de eindtijdelijke zegepraal van Israël over al zijn vijanden - de messiaanse wereldheerschappij -, worden door deze grimmige profeet, Johannes de Doper, de kop ingedrukt. Heel Israël moet opnieuw bewogen worden zich te confronteren met de levende God!

Johannes, levend in een apocalyptische tijd, is in wezen een niet-apocalypticus. Alle boven geschetste kenmerken van de apocalypticus ontbreken bij hem: hij is (boete)prediker, spreekt op eigen gezag zonder legitimatie-behoefte; en behalve het begrip van 'de komende' zijn er bij hem geen typisch-apocalyptische ideeën te vinden. De zgn. 'Naherwartung' of de idee van einde-nabijheid is zelf een profetisch gegeven (verg. het 'reeds' van Mt. 3,10 met het 'reeds' van Jes. 43,19 en met Jes. 55,6). Begrippen en beelden van Johannes: omkeer, totale onheilssituatie van Israël, dreigend Godsoordeel dat onrechtvaardigen of omkeer-onwilligen niet kunnen ontlopen, het vernietigend oordeelsvuur, dit alles zijn deutero-jesajaanse profetische elementen, die ook wel in de apocalyptiek zijn *opgenomen*, maar per se, in zich, niet apocalyptisch zijn. Wat Johannes' onmiddellijke, historische inspiratiebron is geweest, ontgaat ons; wij kennen Johannes' voorgeschiedenis niet en weten niet of hij inderdaad uit een priesterlijk gezin komt (zoals Lc. 1,5 van Johannes suggereert). Wel moeten we de opvallende verwantschap tussen Johannes en deuterojesajaanse ideeën vaststellen. Men is wel verplicht, gezien al deze gegevens, Johannes' zelfverstaan te karakteriseren als dat van een *profetisch charismaticus* in de lijn van de reeds oudere chassidische beweging[47].

Oordeelsboodschap en aanbieding van de doop kenmerken Johannes' optreden: hij is profeet, én doper. Het unieke hierbij is dat Johannes zelf doopt. Mogelijk ontsnappen aan Gods toorn wordt losgemaakt uit het verband van de Abrahamsbelofte aan het hele volk en geïndividualiseerd door een nieuwe binding, nl. de Johannesdoop, engagement tot omkeer. Deze doop is Gods laatst aangeboden keus om het komende onheil te ontlopen (zie Mc. 1,4 par; Lc. 3,8 par). Impliciet ligt in heel de Johannesbeweging daarom een ongehoord desavoueren van de Jerusalemse tempelcultus en -offers ter verzoening. Nieuw in Johannes' metanoiaprediking t.a.v. de deuteronomistische en chassidische traditie, waarin hij staat, is de wel uitzonderlijke bemiddelingsrol die deze profeet zichzelf toekent: de *Johannes*doop is 'heilsnoodzakelijk', zich laten dopen door Johannes legt een (moeilijk te definiëren, maar niettemin) reële relatie tot eigen lot bij het komende oordeel. Dit alles doet en zegt Johannes 'op

eigen gezag'. Het verhaal over de vraag naar Jezus' bevoegdheid (Lc. 20,1-8) is hiervoor belangrijk. Deze traditie laat Jezus' antwoord bestaan in een wedervraag: 'Het doopsel van Johannes kwam dat van de hemel of van de mensen?' (Lc. 20,4). De schriftgeleerden ontwijken het antwoord, waarop Jezus dan zegt: 'Dan zeg ik u evenmin, krachtens welke bevoegdheid ik zo handel' (20,8). Formgeschichtlich blijkt vooral uit het zelfde verhaal in Mc. 11,27-33, dat 11,27-30 (als oorspronkelijk stuk) eerst in verband stond met 11,15-16 (de tempelreiniging); ook in het Joh.-evangelie hangen de tempelreiniging en de vraag naar Jezus' bevoegdheid nauw samen[48]. Mc. 11,28 sluit harmonisch goed aan bij Mc. 11,18a. De tempelreiniging krijgt aldus de functie om in te leiden tot het twistgesprek over Jezus' volmacht zo op te treden. Jezus *veronderstelt* dus volgens deze pericope de profetische volmacht zowel van Johannes als van hemzelf (zie ook Mt. 11,13; 16,14). Er wordt bovendien in deze tekst geen christelijke poging gedaan om Johannes slechts als voorloper van Jezus te kwalificeren. Dit spreekt voor de echtheid van de scène. Jezus ziet een zakelijke overeenkomst tussen de doop van Johannes en zijn eigen optreden. Beiden hebben profetische volmachten. Meer nog, impliciet ligt daarin een verwijzing naar het historisch feit dat Jezus in een zekere zin in de voetstappen van de Doper is getreden. Erkenning van de volmacht van Johannes moet een erkenning van Jezus' volmacht insluiten; dat doorzien de schriftgeleerden ook en geven daarom wijselijk geen antwoord op Jezus' vraag. Dit is wel de teneur van het twistgesprek. Zoals Johannes' doop een profetisch teken was, dat boete en omkeer van Israël in de eindtijd wil bewerken, zo ziet Jezus ook zijn optreden (hier de tempelreiniging) als zulk een profetisch teken en oproep tot omkeer.

Johannes de Doper is dus een niet-messiaanse figuur, ook niet zelotisch, onpolitiek in zijn directe boodschap: hij staat buiten het zelotisme, buiten het messianisme en buiten de apocalyptiek. Zijn boodschap was een frontale aanval op drie wezenlijke verwachtingen in het toenmalige judaïsme: de eschatologische verwachting van de vernietiging van Jahwe's en daarom Israëls vijanden; Israëls eigen eindzege en wereldheerschappij; de heilsgarantie van de Abrahamsbelofte! Johannes stelt heel dit verleden en heden op de helling; hij denkt en leeft uitsluitend vanuit de toekomst, ingevuld als Gods onverbiddelijk en profetisch vertolkt tijdelijk hoogstnabije oordeel, waaraan niemand in heel Israël ontsnapt. Toekomst is voor Johannes een exclusieve mogelijkheid van God. Heden en verleden staan aldus onder de kritiek van Gods *toekomst*, die (hier) met een apocalyptisch woord als 'de komende' (kennelijk in te vullen met 'mensenzoon' vanwege het oordeelsperspectief) wordt aangeduid. Reeds vóór Johannes was de mensenzoon de linguïstische index voor Gods eindoordeel. Vandaar dat de 'komende persoon' zelf vaag gehouden wordt (Johannes geeft geen apocalyptische schildering van deze persoon). Deze exclusieve toekomstgerichtheid kwalificeert evenwel het heden: omkeer hier en nu! Daarom kan men terecht zeggen, dat Johannes het idee van de eindverwachting heeft verbonden aan de eis tot orthopraxis. De eschatologie wordt bij Johannes een zedelijk-religieus appèl. Gods toekomst

wordt met ethiek verbonden[49]. De magische, apocalyptische trek van een schielijk ingrijpende machtsdaad van God is in Johannes' prediking nergens te bespeuren. Men zou ook kunnen zeggen, dat in de Doper de apocalyptiek herleid wordt tot haar puur religieuze kern, juist ontdaan van 'apocalyptiek'! God staat radicaal-kritisch tegenover de mens die onkritisch staat tegenover zichzelf[50]. Johannes is de profeet die toekomstverwachting en ethisch-religieuze inzet innerlijk met elkaar verbindt, echter vanuit een exclusief oordeelsperspectief, - niet vanuit het religieuze perspectief van Gods genadigheid en liefde. Daarin zal Jezus Johannes de Doper niet kunnen volgen.

Tenslotte weten we van de Doper ook de wijze waarop hij op last van koning Herodes (die het 'ius gladii' had, bevoegd was tot onthoofding) werd terechtgesteld; behalve de evangeliën spreken daarover ook profane bronnen[51]. De interpretaties van Johannes' gevangenneming en terechtstelling lopen uiteen. Volgens de nieuwtestamentische uitleg ervan werd hij gevangen genomen, omdat hij koning Herodes had verweten de vrouw van zijn broer te hebben genomen (Mc. 6,17); en hij zou onthoofd zijn, omdat Herodes toegaf aan een opgezette valstrik met behulp van een danseres. De joodse historicus Josephus zegt dat Johannes doopte en daarbij zoveel volk tot zich trok, dat Herodes vreesde dat diens macht over het volk dit wel eens tot oproer zou kunnen bewegen, want 'men was bereid te doen al wat hij vroeg'; 'voor deze reden liet hij hem gevangen zetten in de burcht van Macheron'[52]. Dit motief lijkt historisch waarschijnlijker. Niettemin staat dit motief niet helemaal los van wat de evangeliën zeggen. Niet alleen spreekt ook Mc. 6,20 over Herodes' vrees voor Johannes (zij het uit bijgelovige vrees voor een heilig man) (bij Mt. 14,5 daarentegen gaat het om vrees voor de volksmenigte) maar anderzijds vernoemt (onafhankelijk van de evangeliën) ook de historicus Josephus in verband met de Doper Herodes' passie voor Herodias, de vrouw van zijn stiefbroer, en zijn scheiding van zijn vorige vrouw (dochter van koning Aretas). Uit wraak brengt deze koning dan Herodes een gevoelige militaire nederlaag toe[53], en Josephus voegt er aan toe: 'vele joden zagen daarin een verdiende straf voor de moord op Johannes de Doper'[54]. Deze volksopinie is vermoedelijk basis van de traditie die Mc. opneemt. Historisch zekere kern is: de terechtstelling van de Doper door de tetrarch Herodes Antipas. Ook Johannes' gewelddadige dood zal voor Jezus' zelfverstaan later belangrijk worden.

§ 3. Jezus' eerste profetische daad: zijn Johannesdoop

Het voorgaande was nodig om het bijzondere feit, dat Jezus zich door Johannes liet dopen, beter te begrijpen. Deze doop van Jezus was niet zomaar een toevalligheid in zijn leven. Al betekent de Johannesdoop niet per se dat de dopeling *leerling* wordt van Johannes, toch lijkt het feit dat deze een kring van leerlingen had, die wellicht assisteerden bij het dopen, historisch waarschijnlijk (Mc. 2,18; Mt. 11,2; Joh. 1,35; 3,25). Boven-

dien is het vermoedelijk juist, dat Jezus' eigen eerste leerlingen voor een deel uit Johanneskringen kwamen (Joh. 1,35-51). Of Jezus zelf 'Johannesleerling' is geweest, en als zodanig als assistent ook doopte of althans naast Johannes doop-activiteit heeft verricht, zoals het Johannes-evangelie zegt (Joh. 3,22-36; zie 4,1-2), is historisch niet na te gaan. Daarin spreekt wel een voor-johanneïsche traditie waarin Jezus gezien wordt als aanvankelijk een leerling van de Doper.

Het feit van Jezus' Jordaandoop is echter wél zeker, en dit is een eerste hermeneutische sleutel tot het verstaan van Jezus, - slechts een eerste, want Jezus is niet zonder meer vanuit de Johannesbeweging te verklaren, evenwel ook niet zonder de Doper. Persoonlijk werd hij aangesproken door de verkondiging van Johannes en hij is persoonlijk ingegaan op diens omkeer-appèl. Dit moeten we au sérieux nemen. Doen we dit niet, dan lijkt het dat deze daad, ofwel een soort 'doen alsof' is geweest van iemand die wel beter wist (hoogstens een daad van openbare deemoed, die echter iets onechts in zich zou hebben), ofwel (een ander alternatief is er in dát geval niet) een 'jeugd-vergissing' van Jezus of toch een eerste religieus elan, dat later niet het beste en juiste zou blijken te zijn, zodat Jezus nadien een andere levenskoers koos.

Wie deze stap van Jezus als een ernstige en belangrijke beslissing ziet, zal moeten erkennen dat deze doop voor hem een 'disclosure'-ervaring, d.i. een onthullende bron-ervaring, moet zijn geweest. Over de aan zijn doop voorafgaande levensloop van Jezus kan een historicus bij gebrek aan bronnen niets affirmeren (noch negeren). Natuurlijk is Jezus' doopbeleving niet zijn eerste religieuze levenservaring! Maar over zijn zelfverstaan voordien weten we niets, tenzij indirect door wat we weten over de opvoeding van een joods jongetje in Jezus' tijd[55]. Historisch moet men daarom in *eerste* instantie zeggen, dat Jezus getroffen werd door de juistheid van Johannes' verkondiging en zich daarom door hem liet dopen. Hij ging dus in op een prediking die, zoals we zagen, in wezen niet-apocalyptisch en niet-messiaans was en louter de juiste verhouding van de mensen tot de levende God en onderling tot elkaar op het oog had, het doen van Gods wil. Dat de evangeliën de boodschap van Johannes opnemen en vooral niet verzwijgen dat Jezus de Johannesdoop onderging, ondanks de moeilijkheden die hun dit feit na pasen lijkt te bezorgen (als moeilijk te plaatsen in hun Christusvisie op Jezus), is alleen te verklaren vanuit een soevereine reden: de historische herinnering aan een voor Jezus belangrijk gebeuren in zijn leven, met name het besef dat de eschatologische metanoia-prediking van de Doper metterdaad een beslissende betekenis heeft gehad voor het historisch, openbaar optreden van Jezus zelf, - want beide feiten (doop en openbaar optreden) hangen in het nieuwe testament kennelijk samen. Onmachtig om in Jezus' eigen psychologie door te dringen (bij gebrek aan bronnen) moet men dus zoeken naar de zin van dit, historisch wel herkenbaar, verband. Niets laat ons toe in deze stap van Jezus de éérste doorbraak van zijn profetisch zelfverstaan te erkennen (ook niet, dit te loochenen). Over het 'ontstaan' van Jezus' roepingsbewustzijn valt historisch niets te zeggen. Wel dat zijn feitelijk openbaar

optreden als profeet kennelijk verband houdt met zijn Jordaandoop. De vraag lijkt me daarom gewettigd, gezien het verdere verloop van dit onmiskenbaar volkomen-profetisch leven van Jezus, of zijn Jordaandoop zelf niet reeds zijn eerste openbare, profetische daad is, - niet zomaar een aansluiting bij de bewust aanvaarde ernst van Johannes' prediking (dit is wel voor-ondersteld), maar juist *daarin* reeds een zelfstandig-profetisch optreden. In de plaats van in deze doop een eerste, althans expliciete doorbraak van Jezus' bijzondere roeping te zien, zoals vele liberale Jezusvorsers beweren, waag ik een andere oplossing.

Profeten plegen hun verkondiging gepaard te laten gaan met opvallende symbooldaden. Bij wijze van daad-profetie droeg Jeremia een juk op zijn schouders, om heel Israël te laten weten, dat het ‘gevangen zat’. Dit juk *is* Israëls gevangenschap (Jer. 28,10; 27,2). Hosea trouwt met Gomer, een hoer - d.i. een israëlitisch meisje dat zich heeft laten initiëren in de vruchtbaarheidsriten van de kanaänitische Baälscultus - om daardoor openbaar te kennen te geven, dat Jahwe, ondanks alles, Israël blijft liefhebben (ofwel om te verstaan te geven, dat Israël zó afvallig van Jahwe is dat er alleen nog heidens-geïnitieerde meisjes te vinden zijn) (Hosea 1,1-9). Jeremia blijft ongehuwd en weigert dus een gezin te stichten, om Israël duidelijk te maken hoe geestelijk arm, vereenzaamd en onvruchtbaar het is[56]. Ook van Jezus wordt verhaald, hoe hij niet lang vóór zijn definitieve verwerping een vijgeboom vervloekt, die 's anderendaags in al zijn verdorde en miezerige ellende levend beeld is van Israël, of Jerusalem, dat zijn heilskans niet wil erkennen.

In dit licht krijgt Jezus' Jordaandoop, in zijn voor ons onthullend karakter, als historisch feit inderdaad *theologische* dichtheid. Het is Jezus' eerste profetisch optreden: een profetische symbooldaad, of een profetiein-actie, waardoor hij te kennen geeft dat inderdaad héél Israël omkeer behoeft en zich opnieuw tot God moet bekeren, zoals de Doper vraagt. Als profetische daad, waardoor Jezus zich aan de Johannesdoop onderwerpt, *is* zijn doop bevestiging van Israëls afvalligheid, doch *tegelijk* van Israëls omkeer, en dus van redding. Dit gaat in wezen heel wat verder dan wat Johannes zelf met zijn doop bedoelde. Terecht hebben de evangeliën, zij het in een na-paschale interpretatie, de Johannes' doop van Jezus omgeven met duidingsvisioenen en deze geplaatst binnen de aura van paschale heerlijkheid (Mc. 1,9-11; Mt. 3,13-17; Lc. 3,21-22; Joh. 1,29-34). Alleen binnen een interpretatie betreffende het *profetisch* karakter van dit gebeuren is dit volkomen coherent te plaatsen in het geheel van Jezus' profetisch optreden. Het impliceert geenszins dat Jezus' boodschap dezelfde is als die van Johannes, evenmin dat er later van een ‘persoonlijke breuk’ tussen Jezus en Johannes sprake is; het sluit wel in, dat Jezus het met de kern van Johannes' boodschap van de metanoia-doop eens is, en dat hij deze Johannesdoop ‘als van de hemel komend’ beschouwt (Lc. 20,4). De Dopersbeweging van Johannes is aldus de ‘locus’ van Gods eerste heilsopenbaring in Jezus aan ons. Daarom ziet Mc. deze Dopersactiviteit terecht als horend bij ‘het begin van het goede nieuws van Jezus Christus’ (1,1); zij is niet los te zien van Jezus' eerste profetisch optreden.

De verschillen tussen beiden, Johannes en Jezus, vielen ook het volk onmiddellijk op. Daaraan herinnert een nieuwtestamentische pericope: terwijl Johannes op zijn tijdgenoten de indruk had gemaakt van strenge asceet, maakte Jezus de indruk 'een eter en drinker' te zijn, die vooral met tollenaars en zondaars at en dronk (Mc. 2,16). Sommigen spelen de twee profeten tegen elkaar uit, om noch naar Johannes noch naar Jezus hoeven te luisteren. Mt. 11,16-19 en Lc. 7,31-35 (uit de Q-bron) in hun parabel van op de markt spelende kinderen[57] drukken het in het oog vallend verschil pregnant uit: 'deze generatie gelijkt op kinderen die op het marktplein zitten en de andere partij toeroepen: we hebben voor jullie op de fluit gespeeld en jullie hebt niet gedanst; we hebben een treurlied gezongen en jullie hebt niet op je borst geklopt. Immers, Johannes komt, eet en drinkt niét, en ze zeggen: hij is van de duivel bezeten! De mensenzoon komt, eet en drinkt wél, en ze zeggen: kijk die gulzigaard en wijndrinker, die vriend van tollenaars en zondaars'! Kwam Johannes bij het volk over als een grimmige asceet, volkomen in harmonie met zijn boodschap van het komend onverbiddelijk oordeel Gods, en daarom als een treurzang, Jezus komt over als een lied! Hiermee is via een (naar de kern) waarschijnlijk Jezus-echte parabel het grondige verschil tussen de onheilsprofeet en de heilsprofeet Jezus geschetst. Want ook hier moet deze anders-georiënteerde levenspraxis van Jezus verband houden met de eigen oriëntatie van zijn boodschap zelf.

§ 4. De grondimpuls van Jezus' boodschap en prediking

Zoals Johannes, leeft en spreekt Jezus vanuit de toekomst van God en brengt hij, evenals zijn voorganger, verleden en heden daardoor onder profetische kritiek. Zoals bij Johannes is ook voor Jezus die toekomst een exclusieve mogelijkheid van God. Alle andere levensoriëntaties en -projecten, die niet uitgaan van de prioriteit van Gods toekomst voor de mens, worden door Jezus bekritiseerd. Ook het komende oordeel behoort tot het geheel van Jezus' boodschap, maar het functioneert daarin heel anders dan bij Johannes. En daarmee stoten we op de vraag naar de kernboodschap van Jezus.

Focus van Jezus' boodschap is een eu-aggelion, dit is, in tegenstelling tot Johannes, verblijdend nieuws van Godswege: 'de Gods heerschappij is nabij gekomen'. In niet minder dan vijf traditiecomplexen vinden we dit letterlijk terug: in de Q-gemeentetraditie[58], in de Mc.-traditie[59], in de Mt.-eigen bron[60], in de Lc.-eigen bron[61] en de Joh.-traditie[62], en bovendien in de nieuwtestamentische briefliteratuur. Koninkrijk Gods is Jezus' centrale boodschap, met de klemtoon tevens op het *komen* én het *nabij* komen ervan. M.a.w. 'eindverwachting' is hier verwachting van de naderende Gods heerschappij. En voor Jezus betekent dit de nabijheid van Gods onvoorwaardelijke heilswil, van tegemoetkomend erbarmen en toekomende genadigheid, daarin tevens verzet tegen alle vormen van kwaad: lijden en zonde. Dit vraagt om een nadere ontleding.

A. *Op menselijkheid bedachte Gods heerschappij; Rijk Gods*

Literatuur. - J. Becker, *Das Heil Gottes*, Göttingen 1964; J. Blank, *Jesus von Nazareth. Geschichte und Relevanz*, Freiburg 1972; Th. Blatter, *Macht und Herrschaft Gottes*, Freiburg 1962; P. Brunner, *Elemente einer dogmatischen Lehre von Gottes Reich*, in: *Die Zeit Jesu* (hrsg. G. Bornkamm und K. Rahner), Freiburg 1970, 228-256; Bultmann, *Theologie*, 2-10; H. Conzelmann, *Grundriss*; C.H. Dodd, *The parables of the kingdom*, Londen 1958; H. Flender, *Die Botschaft Jesu von der Herrschaft Gottes*, München 1968; M. Hengel, *Die Zeloten*, Leiden-Keulen 1961; J. Héring, *Le royaume de Dieu et sa venue*, Neuchâtel 1959[2]; E. Käsemann, *Eine Apologie der urchristlichen Eschatologie*, in: *Besinnungen*, I, 135-157, en: *Die Anfänge christlicher Theologie*, in: ibid., II, 82-104; en: *Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik*, in: ibid., II, 105-130; G. Klein, '*Reich Gottes' als biblischer Zentralbegriff*, in: EvTh 30 (1970) 642-670; W. Knörzer, *Reich Gottes, Traum, Hoffnung, Wirklichkeit*, Stuttgart 1970; J.E. Ladd, *Jesus and the Kingdom*, Londen 1966; E. Lohse, *Die Gottesherrschaft in den Gleichnissen Jesu*, in: EvTh 18 (1958) 145-157; W. Pannenberg, *Theologie und Reich Gottes*, Gütersloh 1971; N. Perrin, *The kingdom of God in the teaching of Jesus*, Londen 1963; Kl. Schmidt, s.v. *basileia*, in: ThWNT I, 579-593; R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich*, Freiburg 1967[4]; Ph. Vielhauer, *Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu*, in: *Aufsätze*, 55-91; A. Vögtle, *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos*, Düsseldorf 1972; E. Wolff, s.v. *Reich Gottes*, in: RGG[a], V, 918-924.

Gods heerschappij en rijk Gods zijn twee aspecten van wat het nieuwe testament in het ene begrip 'Basileia tou Theou' uitdrukt[63]. Mc. en Lc. spreken van de basileia, de koningsheerschappij, van God; Mt.-eigen is 'het rijk der hemelen', waarbij 'hemelen' de laatjoodse abstracte benaming voor God is. 'Basileia tou Theou' is koninkrijk Gods, heerschappij van God, rijk Gods. Hiermee is geen rijksgebied bedoeld boven of buiten deze wereld, waar God zou vertoeven en regeren. Jezus bedoelt daarmee een *gebeuren*, waardoor God begint te heersen en handelen als koning of Heer, een daad derhalve waardoor God zijn God-zijn manifesteert in de mensenwereld. Gods heerschappij is daarom de goddelijke macht zelf in zijn heilshandelen in onze geschiedenis, maar *tegelijk* ook de eschatologische eindtoestand waardoor aan de boze, door onheilsmachten beheerste wereld een einde komt en de nieuwe wereld, waarin God volledig 'tot zijn recht komt', aanvangt: 'uw rijk kome' (Mt. 6,10). Gods heerschappij en rijk Gods zijn aldus twee aspecten van eenzelfde werkelijkheid. Gods heerschappij wijst op het dynamische, op het heden betrokken karakter van Gods heersen; rijk Gods wijst meer op de definitieve heilstoestand waarop Gods heilstrekkend handelen stoelt. Heden en toekomst hangen aldus (op een nog nauwkeuriger te bepalen wijze) wezenlijk samen: God is de Heer der geschiedenis en schenkt bij volmacht heil aan mensen: dit is de teneur van het ons vreemde bijbelse begrip 'koninkrijk Gods'.

De Gods heerschappij is derhalve het uitvoeren van Gods eigen-goddelijke functie als soevereine Schepper: als 'koning' is Hij de heilbrenger voor wat Hij het leven schonk. Dat dit koninkrijk komt, betekent dat God omziet naar mensen om zijn 'heersen' operationeel te maken in onze wereld.

‘Heerschappij’ was in de oudheid een centraal begrip, evenals macht. Voor ons zijn deze begrippen juist niet sympathiek. Ze klinken autoritair in de oren van mensen, die pas nu in feite profiteren van de door de franse revolutie bevochten vrijheid: ‘nous voulons une humanité sans (Dieu ni) roi’ (J. Ferry). Daarom mogen wij inderdaad naar andere woorden zoeken, op voorwaarde dat de idee van Gods soevereine rechten als schepper niet weggewerkt wordt; want deze eerbied voor Gods hoogheid is wezenlijk in Jezus' boodschap en optreden. Wel heeft Jezus deze hoogheid van God geïnterpreteerd als een onvoorwaardelijk goed-willen met de mensen, juist als onaantastbaarheid van pure liefde tot de mens. Maar heerschappij en hoogheid van God sluiten voor Jezus dan ook in: Gods wil *doen*. De Gods heerschappij is geen *functie* van menselijk heil, in de zin dat God nuttig is voor het heil der mensen. Jezus is het te doen om de zaak van God; en de zaak van de mens, het humanum, is het zoeken van God ‘terwille van God’. M.a.w. de Gods heerschappij heeft zin in en uit zichzelf; het overige wordt toegeworpen. Jezus is de mens die vreugde beleeft aan God zelf. Gods heerschappij is het God-zijn van God en onze *erkenning* daarvan bewerkt menselijkheid, het heil van de mens. Op grond daarvan drukt de Gods heerschappij, zoals Jezus die verstaat, de relatie uit tussen God en mens, in de zin van ‘wij zijn elkaars geluk’. Het is tenslotte de oude verbondsliefde, gemeenschap met God, waarin niettemin God de soevereine partner blijft. Wie dus met Jezus en zijn boodschap te maken krijgt, wordt geconfronteerd met de God van Jezus. Daar is het Jezus om te doen, om niets anders dan dat deze God een ‘God van mensen’ is; de Titus-brief formuleert dit kernachtig mooi: ‘Verschenen is de goedheid en de op menselijkheid bedachte God’ (Tit. 3,4). Jezus brengt Gód ter sprake als heil voor de mens. Zijn God is een God die omziet naar de mensen. Daarom zegt de Gods heerschappij, waaruit Jezus leeft en die hij verkondigt, iets over God in zijn relatie tot de mens, en, tegelijk, iets over de mens in zijn verhouding tot God. Het is een theologische en tevens antropologische ervaringswerkelijkheid. Inderdaad een *werkelijkheid*, want voor Jezus zelf is de Gods heerschappij niet slechts een begrip of leer, maar allereerst een ervaringswerkelijkheid. Zijn leven zelf is beslissend gevormd door zijn verwachting van het rijk Gods in overgave aan de Gods heerschappij. Jezus is gegrepen door de Gods heerschappij, in de ban ervan, zodat heel zijn leven enerzijds een ‘viering’ was van deze heerschappij en anderzijds een voorgaan in orthopraxis van het rijk Gods. Daar heeft hij voor geleefd; daar is hij voor gestorven: de zaak van God als zaak van de mens.

Oppervlakkig gezien neemt Jezus een oud verhaal op. Dat doet hij ook; maar met een nieuwe, verrassende wending. Indien we even afzien van de historisch bepaalde nuances van ‘koning’ en ‘heersen’, betekent de koninklijke Gods heerschappij, zoals Jezus ze predikt en in eigen levenspraxis aanschouwelijk maakt, de *radicale betrouwbaarheid* en *toewijding van God* (maar dan ook Gód) *aan de mensen*, oftewel: Gods trouw aan zichzelf én aan de mens, voor wie Hij een zinvolle toekomst wil. Betrouwbare heilsmacht en onzerzijds zekerheid van een zinvolle toekomst (on-

danks alle empirische tegenervaringen) is de kern van Jezus' boodschap van de naderende Gods heerschappij; het is tenslotte Jezus' woord voor wat wij ‘genade’ zijn gaan noemen: de soevereine genadigheid Gods.

De nuance die wij ons uit het oude begrip ‘heersen’ en ‘koninkrijk’ niettemin moeten blijven herinneren is juist de kritische kracht die in deze oude woorden schuilt. De Gods heerschappij is ook voor Jezus tegelijk een *oordeel* over onze geschiedenis. In dit begrip van de basileia van God ligt tevens de mens-, cultuur- en maatschappijkritische kracht van de Godswerkelijkheid. De boodschap van Jezus is in tegenstelling tot Johannes' prediking echt een ‘evangelie’: hier wordt verheugend nieuws meegedeeld, een gelaat van God getoond dat tenslotte radicaal verschilt van Johannes' eenzijdige prediking betreffende Gods dreigende oordeel. Maar ook de God van Jezus is in al zijn goedheid en erbarmen geenszins een minzame opa, die het zo nauw niet neemt. Jezus' ijver voor Gods wet, als openbaring van Gods wil, is authentiek joods en overstijgt het toenmalige judaïsme slechts door zijn radicale ijver voor Gods onaantastbare wet, maar dan als wet *van God*.

Intussen zal de lezer opgemerkt hebben, dat in dit verband plots alle verwijzingen ontbreken, het ‘kritisch apparaat’ vrijwel tot nul daalt, uitgerekend nu het om de kern van Jezus' boodschap gaat en de kritische vraag, of we met dit alles nu wel ‘Jezus-echt’ terrein betreden, het dringendst is. De reden daarvan is, dat Jezus zelf het begrip ‘Gods heerschappij’ als zodanig nergens verheldert; hij onderstelt het *als begrip* bekend bij zijn tijdgenoten; de concrete inhoud ervan komt uit heel zijn optreden, zijn parabels en levenspraxis, die verderop ontleed zullen worden en waaruit wat zoëven over het rijk Gods werd gezegd, te distilleren valt. Heel het tweede deel is daarom de verantwoording van wat hier bij wijze van samenvatting reeds vooraf werd gezegd. Toch vraagt dit nog nadere exegetische verklaringen.

Uit het voorgaande overzicht lijkt de breuk met de kern van Johannes' boodschap zo diepsnijdend, dat men zich kan afvragen wat Jezus aanvankelijk dan bij Johannes had gezocht en, blijkens zijn doop, kennelijk had gevonden. Daarom moeten we naspeuren, of er in de samenhang van de synoptische traditie overleveringseenheden zijn die aantonen dat Jezus - zij het in eigen veranderde vorm - in elk geval Johannes' oordeelsprediking heeft voortgezet. Pas daaruit kan oplichten wat de zin is van Jezus' boodschap van het rijk Gods, - vooral of hij daarin apocalyptisch is, een ‘futurisch’ komende eschatologie huldigt, dan wel een praesentische, op de beslissing van het heden betrokken eschatologie, - een actuele, controversiële vraag in de hedendaagse christologie en eschatologie. De exegetische opvattingen lopen hierbij volkomen uit elkaar.

Niet relevant is hierbij de vraag, of Jezus' prediking van de Gods heerschappij bewust anti-zelotisch en gericht anti-apocalyptisch is geweest. Uit het nieuwe testament blijkt dat Jezus' praxis en optreden nooit ‘anti-’ gericht is, maar ‘pro-’: vanuit een (nog te ontleden) persoonlijke ervaring is Jezus' boodschap positief georiënteerd en, juist *in* deze positieve oriëntatie op Gods universele heilsliefde, is hij alleen ‘anti’ tegen alwat deze

kernboodschap tegenspreekt. Welnu, er was in het jodendom van Jezus' tijd in alle groeperingen een tendens aanwezig die de eigenlijke teneur van deze kernboodschap van Jezus rechtstreeks tegensprak. En daartegen doet Jezus dan onmiskenbaar een frontaanval. In dit alles blijkt wat hij bedoelt met zijn lievelingsparool 'koninkrijk Gods'.

De algemene tendens van het toenmalige jodendom in de meeste van zijn vooral levende centra en bewuste groeperingen, was het streven naar 'sektevorming', in de lijn van de vooral daniëlische 'heilige rest'. Daardoor werden alle mensen in twee klassen ingedeeld: hoe men ze ook moge noemen (in apocalyptische termen:) 'wij, zonen van het licht' tegenover 'de anderen, zonen der duisternis', onder welke laatsten niet alleen alle heidenen vielen maar ook alle israëlieten die niet tot 'eigen vrome groep' behoorden[64]. Juist deze sektevormende afzonderingstendens leidde tot steeds verder zich afsplitsende nieuwe groeperingen, die 'nog zuiverder' wilden zijn en zich de enig geldige erfgenamen van het ware Godsvolk beschouwden. Vandaar hun namen: 'farizeeën' (perusjim; aramees: perisjajja), d.i. afgezonderden van het 'gewone volk' (de hamme ha'ares); 'essenen' (waarschijnlijk van het aramese chasajja), d.i. de vromen, - een algemeen streven sinds de chassidische (in wetenschappelijke kringen wel eens 'piëtistisch' genoemde) bewegingen. Daarbij vertoont zich onmiskenbaar de neiging van leken om ook de levitisch-priesterlijke verplichtingen op zich te nemen, m.a.w. een zekere clericalisering van de lekespiritualiteit ('*priesterlijk* Godsvolk'). Vaak gold hierbij als stelregel: lief te hebben die God liefheeft (en uitverkiest), en te haten die Hij heeft verworpen; 'te haten alle zonen van de duisternis, ieder naar mate van hun zondigheid, in de wraak van God'[65]. Vooral 'de tollenaar en zondaar' worden beschouwd als de pest; omgang met hen is zichzelf reeds tot zondaar maken. Als we dan uit Mt. 5,43 horen: '*ge hebt gehoord* dat gezegd is: gij zult uw naaste liefhebben en uw vijand haten' (een tekst die nergens in het oude testament is te vinden), dan blijkt daaruit dat hiermee eigentijdse stromingen zijn bedoeld. Bovendien staat in het Damascus-schrift van Qumran, dat lammen, kreupelen, blinden en stommen geen lid van de esseense groep kunnen worden; ze zijn uitgesloten van de eschatologische heilsgemeente. Jezus daarentegen laat in de gelijkenissen van het gastmaal uitgerekend lammen, kreupelen, alwie gediscrimineerd worden, feestelijk aanzitten (Lc. 14,1). Alle, de meest levendige centra van het toenmalige jodendom werden gekenmerkt door dit streven een 'heilige rest' te zijn, de zuivere Godsgemeente. Als Jezus Israël dan 'een kudde zonder herders' noemt (Mt. 9, 36; Mc. 6,34), is dit zijn bankroet verklaring van allen die door afzondering en selectie een zuivere Godsgemeente willen verzamelen en de massa aan haar lot overlaten. In plaats van zich af te zonderen trekt Jezus heel het land door, om aan allen zonder uitzondering blij nieuws te brengen: hij gaat het ene verloren schaap opzoeken; hij is er niet voor de gezonde mensen (d.i. die menen dat ze 'vroom' zijn) maar voor zieken (Mc. 2,17): en dat zijn ze allen. Hij drinkt en eet daarom met tollenaars en zondaars, om ook hun het blijk van liefde van Godswege te brengen. Wat hier gaande is, kan niets

anders zijn dan boodschap én praxis, die Gods universele liefde, echte Góds heerschappij, verkondigen zonder restvorming. Jezus kent evenmin het apocalyptisch omdraaien van de machtsverhoudingen, d.w.z. dat armen dán baas worden en de rijken van nu, dán verdrukt; Jezus kent in het rijk alleen het *opheffen* van alle krenkende machtsverhoudingen, van elke repressieve heerschappij van de ene mens over de ander: het is een rijk van wederkerige dienstbaarheid (Mc. 10,42-45). Zelfs wordt gewaarschuwd voor 'heerschappij over zaken', nl. rijkdom (Mc. 10,23). Opvallend en tekenend voor Jezus' leven vanuit de toekomst als mogelijkheid van God en derhalve bepalend voor zijn opvatting van de Gods heerschappij, is zijn volslagen ongeïnteresseerdheid in het zondig verleden van een mens. Komt dit onder omstandigheden toch ter sprake (de echtbreekster), dan blijkt alleen Jezus' uiterste reserve. Hij veroordeelt dan ook niemand; hém is het om de toekomstmogelijkheid *in* het heden van de metanoia te doen. Zulk een houding neemt elk krampachtig zoeken naar zelf-identiteit weg. Met name in de parabel van de jongste broer van de oudste zoon (Lc. 15,11-32) wordt ten voeten uit Jezus' houding en boodschap van Gods omzien naar mensen-in-de-knoei getekend; tegelijk een aanklacht tegen hen die zich vroom voelen, die hun 'rechtmatige' compensatie opeisen. Kenmerkend is ook, dat zelfs alle 'ekklesia'-teksten in het nieuwe testament secundair zijn, wat wil zeggen dat zij niet op Jezus teruggaan: 'qahal', synagoge en ekklesia, waren althans in die tijd typische namen die werden opgeëist door afzonderingsbewegingen, zich afscheidend van het 'zondige volk'. Jezus wil het heil van Israëls Twaalf Stammen, d.i. van héël Israël, waartoe hij zich in zijn zending beperkt (Mt. 15,24; 10,5-6). Maar *in* deze beperking komt een universaliteit tot uitdrukking die virtueel alle grenzen doet verdwijnen. *Als* er inderdaad een persoonlijke breuk is ontstaan tussen Jezus en Johannes de Doper, dan moet hiér de oorzaak hebben gelegen. Maar het is anderzijds wel duidelijk, dat Johannes géén afzonderlijke rest-gemeente heeft willen stichten; bovendien heeft hij de baptistische 'verzegeling' tegen de komende grimmige oordeelsdag nergens als heilszekerheid voorgesteld. Een *dreiging* tot 'heilige rest' was daarin toch gegeven, evenwel niet aantoonbaar; de gedoopte ging terug naar huis (wat hij daar nog te doen had en de complicaties voor zulk een individueel gedoopte, die had te wachten op de komende, vurige oordeelsdag, blijkt buiten Johannes' blik te hebben gelegen). De mogelijkheid zich dan *persoonlijk* een 'heilige rest' te voelen, was niet onwaarschijnlijk. Erger was evenwel: heel het optreden van Johannes miskende Gods universele barmhartigheid, en *deze* leerde Jezus, na zijn doop door Johannes, blijkbaar onderkennen als het enig ware gelaat van God. Een *inhoudelijke* breuk met de Doper is daarom moeilijk te loochenen.

Wellicht kan een Q-logion, opgenomen in Lc. 16,16 = Mt. 11,12-13, ons verder helpen, al is het logion hier in een andere context verwerkt: 'De wet en de profeten golden tot Johannes; *sindsdien* (apo tote) wordt de blijde boodschap van het rijk Gods verkondigd, en iedereen tracht er met geweld binnen te komen' (Lc.). 'Van de dagen van Johannes de

Doper tot nu toe wordt het rijk der hemelen geweld aangedaan en geweldenaars maken het buit. Want al de profeten en de wet *tot aan* Johannes hebben het slechts voorspeld...' (Mt.). Waarschijnlijk is dit niet een 'Jezus-echt' woord maar een reflectie der gemeente. De Doper wordt hier als een beslissende cesuur gezien: de eerste periode van Gods bestel gaat tot en met Johannes; dán begint met Jezus een nieuwe tijd. M.a.w. tot en met Johannes was er geen presentie van Gods Basileia. 'Apo tote' (sindsdien) (Lc. 16,16b) is t.o.v. Johannes exclusief[66] (de inclusieve betekenis verraadt mattheaanse theologie); pas met Jezus' optreden is de basileia historisch present geworden[67]. Volgens de Q-gemeente staat de Doper buiten de basileia; hij sluit de oude geschiedenis af. Pas met Jezus' optreden wordt het rijk Gods gewelddadig *bestreden*[68], maar daardoor toont het zich overmachtig; want de macht van de basileia wordt bespeurbaar in Jezus' duiveluitdrijvingen, genezingen en vooral door zijn evangelieverkondiging (Lc. 7,18-23 = Mt. 11,2-6; eveneens in verband met de relatie 'Johannes en Jezus'); daarmee wordt het oude bestel afgesloten. M.a.w. de gemeente ziet, in tegenstelling tot Johannes, de toekomst - als mogelijkheid van God - niet verbonden aan de doop van Johannes, maar aan het optreden van Jezus van Nazaret. De christelijke gemeente heeft hier wellicht een grotere breuk gezien dan Jezus zelf persoonlijk heeft beleefd. Het verschil tussen de inclusieve (Mt.) en de exclusieve (Lc. en Q-bron) betekenis van Johannes m.b.t. het rijk Gods toont de onzekerheden hieromtrent in de christelijke gemeenten. Opvallend is ook dat de Q-gemeente de Doper weliswaar ook reeds als voorloper kwalificeert, echter niet van de aardse Jezus maar van de eschatologisch komende Jezus-mensenzoon[69]. Er treedt een steeds geprononceerder onderschikking van Johannes aan Jezus op in de oerchristelijke tradities. Bovendien, zoals boven gezegd, verraadt de Mc.-traditie, in verband met de vraag naar Jezus' bevoegdheid, een oude voor-marciaanse Jezusoverlevering, waarin men Jezus laat antwoorden met een verwijzing naar Johannes' profetische volmacht: zoals de Johannesdoop door Jezus wordt gezien als het werk van God, ziet Jezus, als voortzetter van Johannes' activiteit, ook zijn eigen, toch anders gekleurd optreden, als werk van God: hij weet zich de gezondene, met Gods volmacht. Jezus neemt Johannes' oproep tot metanoia op (Mc. 1,14-15 parr) en zijn optreden geldt evenzeer de vernieuwing van het Godsvolk. Beiden denken uitsluitend vanuit Gods toekomst, maar hun invullen van deze toekomst verschilt karakteristiek, en wezenlijk. Maar zélf kent Jezus niet de gemeente-problematiek, of híj dan wel Johannes, 'de grootste' is. Zulk een twistvraag is, voor wie alleen in de ban is van de zaak van God, gewoon irrelevant (voor hemzelf!): zoek eerst het rijk Gods, al de rest komt dan óók in orde. Jezus' verkondiging van de op menselijkheid bedachte Gods heerschappij, d.i. van de zaak van God precies als zaak van de mens, betrof niet direct hemzelf, als een soort tweede subject van zijn boodschap; m.a.w. hij predikte niet zichzelf, - al kan en moet men natuurlijk zeggen dat elke mens in het verhaal dat hem bezighoudt, zichzelf - eigen identiteit - mede verraadt. Johannes, die evenmin zichzelf predikte, verbond de

metanoia, als mogelijke afwending van Gods vernietigingsoordeel, niettemin met eigen Johannesdoop; zonder zichzelf te preken verraadt hij daarmee toch een zeer bepaald profetisch zelfverstaan.

Jezus nam blijkbaar tezamen met de oordeelsprediking van Johannes ook diens verwachting van het spoedig komen van de mensenzoon (om te oordelen) over. Maar dan ligt het voor de hand, dat we (om Jezus' eigenheid te begrijpen) de logia van de oordeelsuitspraken van Jezus en van zijn (historisch hoogstwaarschijnlijk) spreken over de komende rechter-mensenzoon weliswaar in correlatie met, maar tevens als onderscheiden van, zijn boodschap van de komende Gods heerschappij moeten bestuderen[70]. Deze noodzaak blijkt al uit het feit dat het oordeel, waarover Jezus spreekt, steeds louter *futurisch* gezien wordt - als eschatologisch eindoordeel - zonder dat deze oordeelsverkondiging (in tegenstelling tot de Doper en het latere Johannes-evangelie) in de synoptische traditie ook maar enige *praesentische* betekenis krijgt of als voor de deur staande wordt geacht, - terwijl de verhouding van het 'heden' en de 'toekomst' tot de naderende *Gods heerschappij* heel anders ligt en niet opgelost kan worden met een 'nu nog niet, maar later', noch met 'rééds nu'. Deze relatie ligt veel genuanceerder, en in elk geval heel anders dan Johannes' 'Naherwartung' of kwalificering van de tijdsdimensie van Gods komende oordeel. Hier treedt de eigenheid van Jezus tegenover Johannes levensgroot naar voren. Trouw aan Johannes' oordeelsboodschap heeft Jezus, dankzij zijn kernboodschap van het rijk Gods, de oordeelsboodschap van Johannes ontdaan van mogelijk apocalyptische, imminent-eindtijdelijke achtergronden. Dan krijgen in zo'n context de Jezus-echte woorden over de *nabijheid* van de Gods heerschappij niet alleen de betekenis van een vervangen van Johannes' begrip 'oordeel' door Jezus' begrip 'rijk Gods' (trouwens die 'vervanging' is er niet! Jezus heeft óók een oordeelsprediking), maar van een volledig-nieuwe boodschap: een 'eu-aggelion', een Johannes-vreemd woord. Dit samenvattend verhaal is belangrijk als vraag, om aan de weet te komen óf Jezus nu werkelijk een apocalypticus was dan of hij het in geen enkel opzicht is geweest; en of, tenslotte, zijn in wezen niet-apocalyptische boodschap niettemin gepaard ging met veler vooronderstelling destijds van het naderende 'wereldeinde', - dat in feite niet is voorgevallen. Volgens J. Blank verbond Johannes de nabije eindverwachting met het oordeelsidee, en derhalve met de eis tot omkeer, beleefd in de doop van boetvaardigheid, terwijl Jezus dezelfde 'Naherwartung' verbindt met het idee van de Gods heerschappij en deze duidelijk verstaat als universeel heil: inbegrip van leven, geluk en vreugde voor de mensen[71]. De vraag hierbij is, of dit genoegzaam genuanceerd is; vooral, of de verwachting van de '*eind*-nabijheid', in zijn mogelijk historisch reconstrueerbare 'Jezus-echtheid', voldoende duidelijk is geworden.

Het concept 'Gods heerschappij' en 'rijk Gods' was immers in het late jodendom niet zo'n centraal begrip als vaak wordt gedacht[72]. In de apocalyptiek wordt de 'verwachte toekomst' opvallend zelden besproken

onder het motief van het rijk Gods[73]. Ook in de Qumrân-literatuur staat dit begrip nergens centraal. De apocalyptiek is meer geïnteresseerd in de 'eindtijdelijke' *omslag* van de oude aeon naar de nieuwe aeon, dan wel in de bepaling van wat daarna zal volgen. In de (latere) Rabbinica (die oudere tradities op schrift stellen) komt het begrip herhaaldelijk voor, maar als een abstract theologoumenon, in twee staande uitdrukkingen: 'het juk van het koninkrijk Gods op zich nemen', d.i. zich bekennen tot de ene ware God; en: 'het koninkrijk Gods wordt openbaar', nl. bij het einde der tijden. De rabbijnen (en farizeeën) richten hun levende eindverwachting niet zozeer op het komen van de Gods heerschappij dan wel op het komen van de messias[74]. Zij spreken ook liever van de 'olam ha-ba'[75], de komende aeon, dan van koninkrijk Gods.

Welnu, we kennen geen teksten waaruit zou blijken dat Jezus ooit van de 'komende aeon' gesproken heeft[76]. De voorstelling van de komende tijd, met haar hetzij transformerende wereldvernieuwing, hetzij na de vernietiging van deze wereld een radicaal nieuwe schepping, is Jezus volkomen vreemd: hij spreekt over de komende *Gods* heerschappij: God is Heer en zal dit openbaar maken, Hij is reeds bezig dat te doen. Beweren dat daarmee het apocalyptisch tijdsschema volkomen is doorbroken[77], lijkt me irrelevant, bovendien onjuist. Ofschoon het apocalyptische twee aeonen-schema uitsluitend geïnteresseerd is in het boeiende gebeuren van de zichtbare omkeer van de oude wereld naar een nieuwe wereld, betekent dit immers zelfs niet voor de apocalyptiek een dualistische breuk. Ook apocalyptisch is de komende aeon of het koninkrijk Gods nú reeds werkzaam, zij het op een versluierde wijze[78]. In de apocalyptiek gaat het niet om het *heden* tegenover een *hiernamaals*, maar om de oude wereld, waarin de goddelijke, hemelse geschiedenis slechts onzichtbaar werkzaam is, en de nieuwe wereldtijd, waarin deze hemelse geschiedenis *op aarde zelf* zichtbaar wordt, openbaar. Wel is dit openbaar worden een ongehoorde, radicale nieuwheid van alles, maar over het moment van continuïteit wordt niet nagedacht. Vooral in Qumrân wordt met 'eschaton' en 'eindtijd' niet bedoeld wat modernen onder 'eschatologie' verstaan. Definitief 'rijk Gods' en 'eindtijd' zijn niet hetzelfde. Wat in vele apocalyptische kringen 'eindtijd' wordt genoemd kunnen wij beter 'vooreschatologisch' noemen. De eindtijdelijke heilstijd betekent een heerlijke, vredige tijd zonder einde, d.i. waarvan men geen einde verwacht. Zij het in een apocalyptisch kader, spelen bij dit alles ideeën, die gewoon joods zijn, gangbaar zowel in apocalyptische als in niet-apocalyptische kringen[79] een eigen rol. Al is Jezus geen apocalypticus, men hoeft in hem ook geen anti-apocalypticus te zoeken, iemand die *zich bewust zou afzetten* tegen de apocalyptiek. Jezus zet zich alleen af tegen alwat ingaat tegen de zaak van God en de gehoorzaamheid aan Gods wil; al de rest laat hij voor wat het is, - zelfs het belasting betalen aan de bezettende, romeinse overheid. Dat alles interesseert hèm niet rechtstreeks, hij heeft een ander levensproject.

Inzoverre de Gods heerschappij nu reeds werkzaam is, is dit alleen in geloof erkenbaar[80]. Jezus' toekomstgerichtheid kent daarbij geen *leer over* de toekomst; alleen dat deze heel anders zal zijn dan nu, zonder verdere preciseringen. Enerzijds is het rijk Gods een eschatologisch, nog komend gebeuren (Mc. 14,25; Lc. 22,15-18): het eschatologisch maal ligt in de toekomst; daaraan heeft Jezus mèt zijn leerlingen deel. Dit suggereert anderzijds, dat de tafelgemeenschap tussen zijn leerlingen en Jezus tijdens zijn aardse levensdagen een presente werkelijkheid is, die echter in het Godsrijk zijn voltooiing vindt. Maar over de aard en de wijze van dat eschatologisch wederzien wordt verder niets gezegd: is het nog vóór de dood der leerlingen? Later? Hoe? Daarover spreekt Jezus niet. Terecht zegt A. Vögtle: op de vraag, of en hoe de komende Gods heerschappij zich uitwerkt in de bestaande wereld, de kosmos, wordt op grond van de Jezustraditie niets gezegd[81]. Het gaat Jezus uitsluitend om de mensen in hun Godsverhouding, en om God, in zijn omzien naar de mensen. Zijn prediking over het komende rijk Gods betreft het op de toekomst gericht heilshandelen van God met de mens.

Noch in de apocalyptiek, noch bij de farizeeën en rabbijnen was het motief van het rijk Gods daarom zeer levendig. De ene beweging waarin dit motief uitermate leefde, was die van de joodse verzetsstrijders, sicariërs zowel als zeloten. Terwille van het rijk Gods eisen zij politieke vrijheid en omverwerping van de romeinse bezetting: alleen God is koning in Israël. Juist door hun militant verzet willen zij het rijk Gods bespoedigen. Hier leeft inderdaad de gedachte aan het spoedig naderen van de Gods heerschappij. Nu is het evenwel opvallend dat het motief van het naderende Godsrijk zeer sterk leeft juist in de Q-gemeente, die (al dan niet in uitdrukkelijk verzet tegen het nationaal-politieke zelotisme) een uitgesproken non-violente opvatting heeft van het naderende Gods rijk[82]. De binding van ‘naderend rijk’ en ‘orthopraxis’ (concreet: wetsgetrouwheid) is typisch voor de Q-gemeente; zij is a.h.w. haar gemeente-programma (Lc. 6,20-45 par; ook Lc. 6,46-49 par)[83]. De werkzaamheid van de aardse Jezus wordt door deze gemeente (in haar hellenistisch-joodse fase) reeds geïnterpreteerd als een ‘eindtijdelijk’ gebeuren dat aan het einde *voorafgaat*. In Mt. 11,10 (een Q-interpretatie van de oudere spreuk 10, 7-9) is Johannes de Doper de door Mal. 3,1 beloofde gezant, die de weg voorbereidt voor ‘de Komende’. Maar het is opvallend dat in het verhaal over de uitzending van de leerlingen door de aardse Jezus, deze leerlingen volgens de Q-gemeente tot inhoud van hun boodschap krijgen: ‘de Gods heerschappij is over u gekomen’ (Lc. 10,9 = Mt. 10,7), m.a.w. precies hetgeen reeds als inhoud van Jezus' eigen boodschap was geformuleerd. Ondanks eigen kleuring van deze boodschap door de Q-gemeente na pasen blijkt zij substantieel Jezus' eigen boodschap van het naderend godsrijk te hebben doorgegeven. De eigen aard van deze gemeente, vooral haar eigen overleveringsintentie[84], is een waarborg voor de Jezusechtheid van de boodschap van het ‘nabije koninkrijk Gods’, - al blijft het onduidelijk, of de (apocalyptische) oordeelsverwachting, die kenmerkend is voor de Q-gemeente[85], even wezenlijk was ook in Jezus' predi-

king[86]. De continuïteit tussen Jezus' prediking en die van de Q-gemeente ligt daarom primair niet in het *kerygma*, maar in de *eschatologie*: beide verkondigen het naderend komen van de Gods heerschappij en van de komende mensenzoon, al heeft reeds de oudste laag in de Q-gemeente de nog komende mensenzoon geïdentificeerd met de hemelse Jezus, die tot heil van zijn gemeente en als wereldrechter in de eindtijd zal optreden[87]. Daarom was in de oudste fase van de Q-overlevering Jezus niet de Verkondigde; inhoud van haar verkondiging is de komende Gods heerschappij en het komend oordeel, waarin Jezus als de mensenzoon zijn gemeente zál redden[88], zoals Paulus in zijn oudste brief nog laat doorschemeren: 'Uit de hemel verwachten wij zijn Zoon, die Hij van de doden heeft opgewekt, Jezus, *die ons redt van de komende toorn*' (1 Thess. 1,10).

Dat Jezus de *weldra* komende Gods heerschappij aankondigde, staat buiten betwisting. Was dit een vergissing van Jezus? Dacht hij, zoals in apocalyptische kringen aan het naderende wereldeinde? Het is moeilijk uit de door vroeg-christelijke verwachtingen gekleurde opvattingen van het nieuwe testament Jezus' eigen toekomstvisie te achterhalen. Feit is immers dat het geloof in zijn verrijzenis of althans zijn 'bij God zijn' (zie later) aanvankelijk werd beleefd als het beginsignaal van parousie en 'wereldeinde'. De enthousiaste verwachting van Jezus' glorieuze komst was immers juist gebaseerd op zijn leven bij God; daarom wijzigde de latere ervaring van het 'talmen' van Jezus' komen niets wezenlijks, al gaf het aanvankelijk enkele problemen bij vele christenen zoals uit het nieuwe testament blijkt. Maar deze christelijke eindverwachtingen kan men niet direct laten teruggaan op Jezus' prediking. Zoals reeds werd gezegd predikt Jezus vanuit de heilszekere overtuiging van de nabijkomende Gods heerschappij, waarvan hij het 'nabij komen' zièt *in* zijn eigen optreden (zie verderop); maar nergens blijkt uit de teksten dat hij dit komen identificeert met het einde van de wereld. Hij proclameerde met stelligheid het spoedig komen van Gods heil en handelde ernaar; over zijn *voorstellingen* over het hoè van dit komende heil horen wij niets. Gissingen daaromtrent maken - in de trant van een verwachting van een spoedig wereldeinde of juister spoedig komende mensenzoon - is wel verleidelijk, m.i. niet eens gek, gezien de tijdgeest, maar geen historisch zekere gegevens laten toe dit met klem te beweren. Jezus' heilsovertuiging is, zoals nog blijken mag, *zuiver religieus* gefundeerd. Bovendien moet men zeggen, dat het op den duur naderend perspectief van zijn fatale dood, eveneens een wezenlijk element is geweest dat Jezus' *voorstellingen van* (of afwezigheid ervan) het hoé van het zeker komende heil mede heeft beinvloed: hij verlaat zich heilszeker op God. Wellicht zal verderop nog blijken, dat zelfs tegenover Jezus' eventueel eigen voorstellingen van het hoé van het komen van het rijk Gods, God soeverein-vrij blijft.

Uit Jezus' leven is wel duidelijk, dat 'heden' en 'toekomst', ofschoon onderscheiden, wezenlijk samenhangen: Jezus verkondigt het *komend* heil, en hij maakt het door zijn praxis tevens *present*, daardoor reeds een verbinding suggererend tussen zijn persoon en de komende Gods heerschappij. Van welke aard die verbinding is zal geleidelijk uit de volgende

ontledingen moeten blijken. Wat intussen wel reeds duidelijk wordt, is het volgende: Jezus legt een verband tussen het komen van de Gods heerschappij én ‘metanoia’, d.i. de huidige praxis van het rijk Gods. Het ‘Onze Vader’ suggereert een wezenlijke band tussen ‘uw rijk kome’ en ‘uw wil geschiede op aarde’: Gods wil realiseren in onze aardse geschiedenis heeft te maken met het komen van het rijk Gods, steeds in die voor Jezus kenmerkende dialectiek tussen ‘heden’ en ‘toekomst’; deze laatste is weliswaar steeds groter dan het heden maar stimuleert *in het heden* tot religieus-ethische praxis overeenkomstig het Godsrijk. Deze verbinding tussen Gods heerschappij en orthopraxis gaat duidelijk terug op Jezus: in zijn ‘weldoende rondgaan’, in zijn partijdigheid voor ontrechten, en gedeclasseerden, wat vooral tot uiting komt in zijn parabels en omgang met zondaars (zie verder). Jezus geeft in zijn levenspraxis een concreet gezicht aan het rijk Gods: door zijn inzet voor welzijn, het heel-zijn - ook lichamelijk: genezingen, duiveluitdrijvingen - van de mens. Waar hij verschijnt, verdwijnt de angst, zowel de levensangst als de doodsangst, bevrijdt hij de mensen en geeft ze aan zichzelf terug. Vooral het zich vasthouden aan rijkdom en bezit, klein of groot en overtollig, ziet hij lijnrecht in tegenstelling met het zich verlaten op Gods heerschappij. Daardoor komt immers de kern van de Gods heerschappij in gevaar: onvoorwaardelijke betrouwbaarheid van God (ook als deze andere wegen gaat dan wij zouden gaan), die zich uit in het zich laten schenken van heil-van-Godswege. De orthopraxis is de menselijke verschijningsvorm of consequente vertaling van Gods universele heilsliefde op de registers van een menselijke levenspraxis. Zij manifesteert zich waar liefde geen grenzen kent, geen verzuiling en sektevorming, en zelfs uitgaat naar vijanden, naar ‘tollenaars en zondaars’, d.i. alwie in de toenmalige judaïsche samenleving uitgesloten waren van de joodse, van de eigen farizeese of esseense tafelgemeenschap. In zulk een praxis ziet Jezus zelf de tekenen van het komen van de Gods heerschappij, en kan hij in eigen levenspraxis vooral hét teken van dit komen zien. Het komen van het rijk Gods heeft aldus in Jezus een menselijk bemiddelende factor. Zorg van de mens voor de medemens is de zichtbare gestalte waarin het komen van het rijk Gods zich manifesteert; het is de weg die de Gods heerschappij gaat. In Jezus' levensgedrag is niet een theoretisch maar een praktisch proleptische realisering - vooruitgrijpenderwijs - gegeven van de ‘nieuwe wereld’, van de gezochte nieuwe praxis van het menswaardige, goede en ware leven[89], - zij het in een zeer concrete, als zodanig door ons niet te herhalen, historische contingentie. Daarom is de gezochte heel-andere, betere wereld - met name het rijk Gods als een op menselijkheid bedachte Gods heerschappij of liefdemacht, - niet vaag en volkomen onbepaald: het kreeg historische tekening in de levenspraxis van Jezus, die daarom voor wie hem vertrouwen niet alleen een *inspiratie* en *stuwkracht* is, maar om haar eigen inhoud, boven puur pragmatisme uit, bovendien een zeer bepaalde *oriëntatie* geeft aan hun handelen in de wereld. Door dit alles wordt de apocalyptische band tussen de eschatologische hoop en een spoedig komend rijk van vrede alvast omgeduid tot een innerlijke band tussen de eschatologische *hoop* en

een *nieuwe praxis* in deze wereld, zonder dat echter de gedachte aan het spoedig komend heil wordt verlaten.

Begenadigde omkeer, als historisch zichtbare verschijningsvorm van het komen van de Gods heerschappij, heeft bij Jezus in elk geval niet de apocalyptische (messiaanse) betekenis van 'omslag der tijden' door een schielijke daad Gods; maar de betekenis van een nieuwe mentaliteit én een nieuw handelen vanuit het geloof in de naderende Gods heerschappij. Jezus' boodschap van de Gods heerschappij en het rijk Gods is daarom, in haar volheid: de universele mensenliefde van God áls gemanifesteerd in en door zijn daarmee consequente levenspraxis en daarin als appèl op ons om te geloven in en te hopen op dit komende heil en vredesrijk 'van Godswege', en eveneens het komen ervan in vertrouwen te manifesteren in een consequente levenspraxis: de praxis van het rijk Gods. Dit zal uit de volgende ontledingen pas blijken.

B. *De praxis van het rijk Gods. Jezus' parabels*

Literatuur. - E. Auerbach, *Mimèsis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Bern 1959[2]; J. Blank, *Marginalien zur Gleichnisauslegung*, in: *Schriftauslegung in Theorie und Praxis*, München 1969, 89-103; E. Biser, *Die Gleichnisse Jesu*, München 1965; C.H. Dodd, *The parables of the Kingdom*, Londen (1935) 1961[2]; E. Eichholz, *Einführung in die Gleichnisse*, Neukirchen 1963; F. Fiebig, *Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu*, Tübingen-Leipzig 1904, en: *Die Gleichnisse Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des neutestamentlichen Zeitalters*, Tübingen 1912; E. Güttgemanns, *Die linguistisch-didaktische Methodik der Gleichnisse Jesu* (Studia Linguistica Neotestamentica), München 1971, 99-183; R.W. Funk, *Language, Hermeneutic and Word of God*, New York-Londen 1966, 124-223; J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1926[6]; A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, Darmstadt 1963[2]; W.G. Kümmel, *Noch einmal: Die Gleichnis von der selbstwachsenden Saat*, in: *Orientierung an Jesus*, Freiburg 1973, 220-237; E. Linnemann, *Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1969[5]; E. Lohse, *Die Gottesherrschaft in den Gleichnissen Jesu*, in: EvTh. 18 (1958) 145-157; N. Perrin, *The modern interpretation of the parables of Jesus and the problem of hermeneutics*, in: *Interpretation* 25 (1971) 131-148; Et. Trocmé, *Jésus de Nazareth vu par les témoins de sa vie*, Neuchâtel 1971, ch. 6. *Le Jésus des parables*, 94-110; D.O. Via, *The parables*, Philadelphia 1967; A. Weiser, *Die Knechtsgleichnisse der synoptischen Evangelien*, München 1971; thema-nummer: *Gleichnisse*, in: EvTh 32 (1972) 413-451.

a) *Parabelen vertellen*

Voor ons, moderne mensen, bekend met de eisen van de historische wetenschappen is het vaak moeilijk een 'vertellende cultuur' te begrijpen; in zo'n cultuur worden de diepste levensgeheimen in verhalen en parabels vertolkt. Illustratief voor ons onbegrip van een narratieve cultuur is veler reactie op het verhaal van het driedaags verblijf van Jona 'in de buik van een walvis'. De oude kerkvaders hadden er al moeite mee.

Maar in onze tijd leidde het onbegrip soms tot lachwekkende proporties. Na veel wetenschappelijk onderzoek kwam ooit een geleerde tot de conclusie dat Jona,

op de vlucht, in werkelijkheid drie dagen schuil ging in een of andere ‘afspanning’, een cafeetje genaamd ‘Zum Walfisch’, - ‘In den Walvisch’. Wij hebben blijkbaar de ‘narratieve’ onschuld verloren! In vele culturen is immers het verhaal bekend van een mens die verzwolgen wordt door een grote vis. Allerlei diepe levenswaarheden kan men juist in dat verhaal ter sprake brengen. Het gebed van Jona (Jon. 2,2-10) verraadt waarom dit - in vele culturen bekende - volksverhaal wordt opgenomen in het oude testament: God verlaat de zijnen niet, hoe hopeloos hun situatie ook is. Dát verhaalt Jona's gebed in de buik van de walvis, omgeven door het alverzwelgend oerwater, - waanzinnige situatie van extreme hulpeloosheid en uitzichtsloosheid! Zo'n verhaal kan eindeloos herhaald worden. Compact bevat het allerlei historisch opeengestapelde levenswijsheid van volkeren die de woeste kracht van het water kennen. Wanneer echter het oude testament dit vanouds bekende verhaal opneemt, wordt een extreem hopeloze situatie gebracht binnen de samenhang van Jona's zeer gericht *gebed*. Zo wordt een nieuw verhaal geboren: het verhaal van onvoorwaardelijk vertrouwen in *Jahwe's* helpende nabijheid als een mens ten einde raad is. Later zal men dit verhaal nog eens vertellen. Maar elke herhaling ervan is volkomen nieuw; christenen halen het oudtestamentische Jona verhaal weer op in een volkomen nieuw verband, nl. Jezus' dood en verrijzenis. Zulk een verhaal kent geen einde. Het wordt aldoor opnieuw verteld: de kern blijft en wordt steeds opnieuw uitgelegd.

Ook het nieuwe testament dat ons verhaalt over Jezus, staat in een ‘narratieve cultuur’, niet in een cultuur als de onze, die de verhalende onschuld heeft vervangen door historische wetenschappen. Evenwel: wij kunnen het ene noch het andere verwaarlozen. Voor ons, moderne mensen, is het verhaal - ook het Jezusverhaal - pas dan goéd te beluisteren, als wij tot een *tweede* primitiviteit, een tweede verhalende onschuld komen, d.i. wanneer wij door de geschiedeniswetenschap en de kritiek héén zijn gegaan, en zó terugkeren tot een ‘verhalende onschuld’, die dan zelf haar kritische kracht herwint op wetenschap en kritiek.

Dan moeten we, bewust van de narratieve cultuur der oudheid, allereerst naar de evangelieteksten gaan met de vraag: wat willen deze evangeliën eigenlijk verhalen, als zij bv. de wonderdaden van Jezus vertellen? Pas nadien kan men vragen naar de historisch harde kern in die verhalen. De *historische* vraag is zeker niet zonder belang, maar wel *onderdeel* binnen een ruimer geheel.

Jezus *is* een parabel, en hij *vertelt* parabels. Alleen parabels kunnen een parabel ‘uitleggen’. Waarom?

Het vertellen van een parabel, het gebeuren zelf van een parabel, is een wonderbaarlijk verschijnsel. Meestal zit er een paradox, een *schok*-effect in. Uitzonderlijk is dit wel eens het gevolg van óns westers onbegrip voor de oosterse gemeenplaatsen in die parabels. De parabel van de zaaier laat een boer optreden die er blijkbaar maar op los gooit: hij strooit het zaad niet alleen over het veld maar ook op rotsgrond, op

plaatsen waar doornen groeien, en bovendien op het middenpad! Maar dat is gewoon oosters begrijpelijk, geenszins schokkend. Ik heb het over opzettelijke schok-effecten. De werkers van het laatste uur krijgen evenveel loon, als zij die de hele dag hebben gezwoegd; dit schokt niet alleen óns sociaal gevoel, maar ook dat van de omstaanders die de parabel toén beluisterden. De vijf zgn. dwaze bruidsmeisjes lijken ons het sympathiekst, terwijl de vijf anderen, de 'wijzen', die weigeren de anderen te helpen, door de hedendaagse jeugd die het verhaal hoort, onmiddellijk voor 'rotmeiden' worden uitgescholden, - maar ook toen reeds! Een parabel speelt immers rond een kern van 'ergernis', minstens van paradox en ongewoonte. De parabel zet de dingen vaak op hun kop; zij wil ons conventionele verstaan en bestaan doorbreken. De parabel wil de luisteraar aan het denken zetten door een ingebouwd element van 'bevreemding' en 'vervreemding' in een gewoon alledaags gebeuren. Je wordt niet elke nacht wakker gebeld om in een uiterst moeilijk geval een vreemde-innood te helpen. En je verliest niet doorlopend een schaap of een muntstuk. Velen van ons overkomt het nooit. Toch word *ik* er hier en nu mee geconfronteerd in de parabel. Deze dwingt mij, er verder over te denken. Parabels zijn 'doordenkertjes'. Het vertrouwde gebeuren wordt tegen een onvertrouwde achtergrond geplaatst en daardoor wordt de gemeenplaats een stimulerende uitdaging. We worden door haar door elkaar geschud.

De bedoeling hiervan is: te dwingen je eigen leven, je doen en laten, je eigen wereld eens vanuit een andere hoek te bekijken. Parabels ontsluiten andere, nieuwe levensmogelijkheden vaak in contrast met ons conventionele handelen; zij bieden kansen tot een nieuw werkelijkheidservaren. Parabels hebben een praktisch-kritische kracht die aanzet tot vernieuwing van leven en samenleving. Ofschoon ontleend aan bekende dingen en gebeurtenissen uit het dagelijkse leven, gaan zij - door invoeging van het ergerlijke, paradoxale of verrassende element - dwars liggen tegen ons spontaan oordelen en gedrag. De goede samaritaan helpt niet alleen; hij doet blijkbaar uitzinnige dingen: hij loopt te voet, de gewonde mag op het rijdier; hij brengt hem naar een herberg, komt 's anderendaags terug, betaalt zelf de kosten van het logies en neemt alle eventueel verdere kosten voor eigen rekening (Lc. 10,33-35). Opzettelijk pikant maakt men van deze helpende medemens, bij hervertellen van dit verhaal, nog een samaritaan ook, terwijl de twee clerici (leviet en priester) achteloos voorbijgaan. Er ligt een element van existentiële ernst in de alledaagsheid van de parabel. Zij verhult in het concreet menselijke, wereldlijke leven van alle dag een dieper appèl. Parabels verwijzen niet naar een bovenwereldlijk andere wereld, maar naar een nieuwe mogelijkheid *in* deze, ónze wereld: naar een reële mogelijkheid om het leven en de wereld heel anders te gaan zien en beleven als te doen gebruikelijk is. De barmhartige samaritaan deed, naar conventioneel oordelen, wel iets te veel van het goede! En toch: de parabelverteller is het nu juist dáár om te doen: om het verrassend 'overtollige' erbarmen van de 'goede herder'[90]. De door het verhaal ontsloten nieuwe wereld wordt als een concrete levensmogelijkheid in perspectief gesteld, ook voor wie nu de parabel beluistert. In

de wereld van Jezus' parabelen leeft en oordeelt men anders dan in de wereld van de gewone, alledaagse sleur. Met uitzondering van drie parabels (de rijke vrek; de rijke man en Lazarus; de tollenaar en de farizeeër) zijn alle parabels 'wereldlijk'. God komt er niet rechtstreeks ter sprake. En toch, iedereen die er naar luistert, weet dat hij door deze verhalen geconfronteerd wordt met Gods heilshandelen *in* Jezus: zó handelt God, en dat kan je zien aan het handelen van Jezus zelf. Als je tenminste ziet met een hart dat tot omkeer bereid is.

De parabel blijft daarom 'hangen' zolang de luisteraar niet *beslist* voor of tegen de nieuwe levensmogelijkheid die erin geopend wordt; en uiteindelijk beslist voor of tegen Jezus van Nazaret. Zal ook de luisteraar die nieuwe wereld binnentreden? Hij wordt voor de keuze geplaatst tussen twee levensmodellen. Zal hij de nieuwe 'logica van genade en erbarmen' die de parabels onthullen, accepteren en die radicale omslag in eigen leven meemaken? Of zal hij deze uitdaging naast zich neerleggen en terugkeren tot het leven van alledag? Jezus en zijn wereld komen tenslotte 'ter sprake' in de parabels, die een nieuwe wereld openen, een wereld waar alleen genade en liefde wonen en die onze menselijke lijdensgeschiedenis, gevolg van kortzichtig handelen, onder kritiek plaatst en veranderen wil. Opvallend is dan ook dat de tijdsfactor in de parabel een a-chronische betekenis heeft. Dit wil niet zeggen dat het verhaal *ontijdelijk* of boventijdelijk wordt. Integendeel, het suggereert dat hetgeen wordt verhaald, steeds een constitutieve *relatie tot mijn heden*, hier en nu, insluit: dit appèl op mij nú is wezenlijk bij het vertellen en beluisteren van de parabel. Hier zijn geen vertaal- of herinterpretatie-problemen: ikzelf moet, hier en op dit ogenblik in het reine komen met de parabel, de vraag beantwoorden óf ik die nieuwe levensmogelijkheid als de mijne zal erkennen. Daarom behoeft een parabel geen *redenerend* commentaar, geen uitleg 'van elders', geen interpretatie. Zij interpreteert zichzelf, d.w.z. ons leven, ons bestaan en ons handelen. Niet een betoog, maar hoogstens het vertellen van een tweede of derde parabel kan de zin van een parabel duidelijk maken, - door de telkens paradoxale schok-effecten en 'vervreemdingen' t.a.v. ons gewone, alledaagse, conformistische gedrag.

b) *De parabels van Jezus*

Jezus zelf, - zijn persoon, zijn verhalen en zijn daden, - is een parabel. Het 'schok'-effect markeert dan ook de volgehouden sequentie in zijn leven. Het Mc.-evangelie zag dit scherp. In 2,1 tot 3,5 zijn vijf schokkende verhalen tesamen gebracht, verspreide daden van Jezus waardoor zijn omstaanders gedwongen worden stelling te nemen tegenover hem: genezing van een lamme (wiens zonde hij vergeeft) (2,1-12), - een etentje van Jezus bij tollenaars, mensen die geld en accijnsen voor de romeinen innen (2,13-17), - Jezus' verdediging van zijn leerlingen, die niet vasten als Jezus bij hen is (2,18-22), - Jezus' verantwoording van het gedrag van zijn leerlingen die uitgerekend tijdens de sabbatrust aren plukken (2,23-28), -

en tenslotte, als climax, hoe Jezus zélf op sabbat de verschrompelde hand van een hopeloos man geneest (3,1-5). De reactie van de leiders volgt onmiddellijk: ‘De farizeeën gingen naar buiten en aanstonds smeedden zij met de herodianen plannen *om hem uit de weg te ruimen*’ (3,6; zie ook de context van Mt. 12,14 en Joh. 5,18). Het verhaal, dat Jezus zelf is en zodanig begrepen wordt door wie bereid zijn in de levenspraxis van Jezus de helpende nabijheid Gods te ontvangen (Mt. 13,11), wordt door velen niét begrepen. Maar de parabel is zo provocerend dat een neutrale houding er tegenover onmogelijk wordt. Zonder openheid voor de mogelijke boodschap in het verhaal ziet men immers alleen het onbegrijpelijke (Mc. 4,11-12) en van de Wet afwijkende, ergerlijke gedrag van Jezus (Mc. 6,2-3; zie Mt. 11,6; 15,9). Men moét stelling nemen: omdat het verhaal van Jezus niet alleen een nieuwe, andere levensmogelijkheid ontsluit, maar daarin juist onze eigen, feitelijke, heilig gekoesterde levenshouding onder vernietigende kritiek plaatst. Uit zelfbehoud verwierpen sommigen daarom de Jezusparabel, deze was voor hen apocrief en heterodox, - gevaarlijk voor eigen gevestigde gewoonten. De executie van Jezus op het kruis is van dit onbegrip tegenover de levende parabel van God uiteindelijk een innerlijk gevolg.

In het omzien naar de mens en zijn lijdensgeschiedenis, naar tollenaars en zondaars, naar armen, lammen en blinden, naar ontrechten en door ‘boze geesten’ van zichzelf vervreemde mensen, is Jezus een levende Godsparabel: zó ziet Gód om naar de mens. In het verhaal van Jezus wordt het verhaal van God verteld. Het is God zelf, die in het levensverhaal van Jezus voor ons een nieuwe wereld ontsluit, een ander werkelijkheidservaren en een andere levenspraxis: zo luidt het nieuwtestamentisch verhaal *over* Jezus als antwoord van de eerste christenen op het verhaal *van* Jezus zelf. Daarom gaan alle levensverhalen van Jezus herleven in het leven of het verhaal van de gelovige gemeenschap. Aldus wordt kerk een verhaal- en tafelgemeenschap van mensen die zich voor de kritische kracht van Jezus' levensparabel hebben ontsloten. Zo kunnen ook wij nog vandaag het Jezusverhaal beluisteren. En aan ons wordt nu de vraag gesteld of we ons leven daarop durven riskeren.

Dat de vier evangeliën meer parabels vertellen dan Jezus ooit ter sprake heeft gebracht is niet het belangrijkste probleem. Zo zijn bv. meer dan de helft van de parabels, die we in Lc. vinden, alléén bij hem te vinden, al vond hij ze zelf in een bepaalde traditie. Bovendien hebben de nieuwtestamentische parabels een overleveringsproces doorgemaakt, waardoor zij nieuwe actualiseringen hebben gekregen, vooral toen het uitblijven van de parousie zich als een probleem ging stellen. Ook ongeveer de helft van de parabels in het Mt.-ev. zijn elders in het nieuwe testament niet te vinden. Mc. daarentegen, een oudere evangelische traditie, heeft slechts weinige parabels. Dit feit lijkt minder uitgelegd te moeten worden door onbekendheid van Mc. met een ruimere parabeltraditie dan door zijn geringere interesse voor dit genre; bovendien interesseert Mc. zich meer voor Jezus' optreden, belering van zijn leerlingen en levenspraxis dan voor zijn parabels. De parabels schenen hem niet bedoeld te zijn voor de

leden van de christelijke gemeente. Niet zonder enige waarschijnlijkheid heeft Et. Trocmé duidelijk gemaakt, dat de parabels minder in Jezus' algemene prediking thuishoren dan wel bij de 'tafelgesprekken', die hij met allerlei mensen uit de burgerij hield, - een interpretatie die tegelijk de veeleer late integratie van de parabels in de *evangelische* Jezustraditie zou kunnen verklaren[91], alsook de minder vaste vorm, waarin de parabels zijn overgeleverd. De kern van vele evangelische parabels zijn dan, in zoverre zij authentiek van Jezus zijn, veeleer zo iets als Jezus' 'Tischreden'; hetgeen tevens verklaart waarom het in deze parabels zo vaak over maaltijden (van allerlei aard) gaat, alsmede over 'meesters' en 'dienaren'. De parabels zijn niet - zoals in een goedbedoeld, volks literair genre wordt gezegd - de uiting van Jezus' eigen prediking 'tot de volksmassa'; ze zijn, juist integendeel, zijn verfijnde (wellicht 'lossere') vorm van sprekende, ietwat ironische omgang met de veelal beter gestelde burgerij die, zonder Jezus 'achterna te gaan', van een zekere, al dan niet religieuze, vaak zelfs dubieuze interesse voor hem getuigenis aflegde en hem, vanuit die gesteltenis, op een etentje uitnodigde. Veel wijst er op, dat de herinnering aan Jezus' echte parabels aanvankelijk juist in deze milieus was bewaard, terwijl de oorspronkelijke Jezustraditie weinig schijnt te weten over parabels van Jezus. Maar op den duur werd de 'Jezusoverlevering' ook geconfronteerd met deze 'van elders komende' traditie van Jezusparabelen, en zij begon zich nadien ook daarvoor, aanvankelijk schoorvoetend, te interesseren. Dit zou de opvallende ingewikkelde 'parabel'-theorie van het Mc.-ev. kunnen verklaren (zie Mc. 4, 10-12): '*zij die erbuiten staan* krijgen alles in gelijkenissen' (Mc. 4,11b). Men krijgt inderdaad de indruk, dat Mc. van mening is dat Jezus' volgelingen wel beter en meer weten, dan wat deze gelijkenissen zeggen, en dat die parabels slechts bedoeld zijn 'voor buitenstaanders'. De onderstelling is niet onverantwoord, dat Mc. de integratie van de parabel-traditie in de evangelische traditie veeleer poogt af te remmen dan te stimuleren. Wanneer Mc. dan zegt: 'anders dan in gelijkenissen sprak Hij niet, maar eenmaal met zijn leerlingen alleen, gaf Hij van alles uitleg' (Mc. 4,34), spreekt dit heel het Mc.-ev. tegen, voorzover hij slechts enkele parabels geeft, en wezenlijk in andere dingen is geïnteresseerd: juist in die zgn. uitleg (wat voor Mc. betekent: *zonder* wat eigenlijk 'gelijkenissen' heet).

In die gelijkenissen blijkt niettemin Jezus' solidariteit zowel met het beste van de joodse laat-sapientiële ervaringswijsheid in ethische en in religieuze zaken, als met de gronddynamiek van het enige wat hem in de ban heeft gehouden: Gods zaak áls zaak van de mens, de Gods heerschappij. Op algemeen-religieus gebied verschijnt de 'God van de parabels' als de almachtige (Lc. 12,20; 17,7-10), die als een harde zakenman 'rendement' van zijn bedienden eist (Mt. 25,14-30 par); maar Hij is ook en vooral barmhartig en mild (Lc. 18,10-14; Lc. 18,7), troostend (Lc. 16,19-31), en zelfs onbegrijpelijk grootmoedig (Mt. 18,23vv.; 20,1-16; Lc. 15,20-32); hij schenkt royale beloningen (Mt. 25,21.23), geen prestatie-loon maar een genade-loon (Mt. 20,15) en munt uit in lankmoedig-

heid (Lc. 13,6-9; Mt. 13,24-30). Daarin vinden we Jezus' God van de op menselijkheid bedachte Gods heerschappij terug.

Vooral de parabels die de kern van Jezus' boodschap betreffende de komende Gods heerschappij weergeven, zijn sterk overschilderd door Jezus' dood, het verrijzenisgeloof en het christelijk wachten op Jezus' parousie. Maar de oorspronkelijke teneur is vaak door dit kerkelijk perspectief heen nog te achterhalen.

Met het komen van de Gods heerschappij is het 'als met een man die in het buitenland vertoeft. Bij het verlaten van zijn huis heeft hij aan zijn dienaars het beheer overgedragen, aan ieder zijn taak toegewezen en de deurwaarder bevolen waakzaam te zijn... Weest dus waakzaam, want ge weet niet, wanneer de heer des huizes komt...' (Mc. 13,34-37)[92]. Boven hebben we gezien dat Jezus' toekomstgerichtheid in de kern het komen van de Gods heerschappij betreft[93]. Daarom geldt waakzaamheid. In de Jezus-echte eschatologische parabels gaat het steeds om het Godsrijk, de heerschappij van God, die in Jezus nabij is gekomen (Mc. 1,15) en in hem reeds werkzaam is (Lc. 11,20), maar toch 'nog komend' (Mt. 6,10 par; Lc. 11,3), onbekend wanneer (Mc. 13,32) en van te voren onberekenbaar (Lc. 17,20-21). De eis tot waakzaamheid wijst erop, dat het komen van het koninkrijk Gods *heil* zal betekenen voor de waakzamen, ook al weten ze zich zondaars (Lc. 18,9-14) en onwaardig (Mt. 8, 8-9 par Lc.), maar *oordeel* voor wie dat niet is, voor wie intussen niet 'handelend optreedt' (Mt. 7,24-27 par Lc.). De band tussen Gods heerschappij en orthopraxis komt vooral in de parabels naar voren. De gelijkenis van de talenten is daarvan een typisch voorbeeld (Mt. 25,14-30 par Lc. 19,12-27). Het talent dat de mensen is toevertrouwd, is het rijk Gods, weliswaar pure, ons overvallende genade, zoals bij het vinden van een schat (Mt. 13,44) of een kostbare parel (Mt. 13,45-46), maar niettemin een gebeuren dat van eenieder een volledige omkeer - metanoia - vraagt, waarvoor alles moet verkocht worden (Mt. 13,44). Het werkzaam werken-nú, gericht op het komen van het Godsrijk, komt ook terug in het verhaal van de vijf onbehoedzame en vijf behoedzame bruidsmeisjes (Mt. 25, 1-13; vgl. 12,35-40), in verband met de dief (Lc. 12,39-40 par) en het vereffenen der rekeningen (Lc. 16,1-2; 12,42-48; Mt. 18,23; Lc. 7,41-43). Het mogen veelal reeds oudere parabels zijn, in Israël verteld in verband met het komende Godsoordeel. Maar verteld door Jezus - die door zijn hele optreden zelf al allerlei vragen oproept - en binnen zijn boodschap van de komende Gods heerschappij, gaat er een nieuwe diepte in oplichten, die om een disclosure-antwoord vraagt. Vooral, omdat men de praxis van het komende rijk *nu reeds* kan voltrekken: reeds nu moet het leven t.a.v. wat mensen gewoonlijk doen, ondersteboven worden gekeerd (metanoia). Vooral de parabel der talenten legt de nadruk op *het ons toevertrouwd zijn* van het rijk Gods. De derde knecht wordt gelaakt, niet omdat hij zoals de twee anderen geen risico's heeft durven nemen, maar omdat hij zelfs de ene mogelijkheid, die volkomen risico-vrij was, niet eens heeft aangegrepen, en dus eigenlijk onverschillig stond tegenover het hem toevertrouwde. Men zou dit verhaal beter de parabel 'van de derde knecht' kunnen

noemen. Gods heerschappij vraagt een corresponderend handelen. Ook de parabel van de wakende knecht (omgewerkt tot een parousie-parabel), alsmede de parabel van de trouwe en ontrouwe knecht (Mt. 24,45-51 par; Lc. 12,42-46.47-48) wijzen op de noodzakelijkheid van waakzaamheid t.a.v. het komend Godsrijk, dat heil óf oordeel kan betekenen. Jezus' oordeelsprediking blijkt uit de oorspronkelijke teneur van de parabels de *keerzijde* van zijn prediking van het komende rijk Gods, dat om actieve waakzaamheid en om woekeren met het toevertrouwde pand vraagt. Waakzaamheid-nú met het oog op het komen-dán, Rijk Gods én orthopraxis.

Vooral de parabel van 'de onbeduidende slaaf' is, tegen de achtergrond van de joodse spiritualiteit in Jezus' dagen, wellicht de meest schokkende, - hij behoort bovendien, gezien zijn on-griekse stijl, tot de oudste parabel-traditie (al komt hij alleen voor in de Lucas-eigen bron) (Lc. 17,7-10). De joodse spiritualiteit in die dagen was gebaseerd op gehoorzaamheid aan God volgens de norm van de Wet. Deze was a.h.w. een objectieve grootheid, waaraan heil-verwerven of oordeel concreet af te meten viel. God is immers een rechtvaardige God van vergelding, en deze was precies af te passen aan het schietlood van de wetsgetrouwheid. De juiste kennis van de wet was natuurlijk een voorwaarde en de grondslag van verantwoorde heilsverwachting. De 'hamme ha'ares', het gewone volk, die deze wetskennis niet bezat, was door het feit zelf al slecht geplaatst t.a.v. het heil. Wie evenwel de Wet kende en haar bovendien precies vervulde bezat heilszekerheid, want dan was God - op grond van zijn rechtvaardigheid - de wetsgetrouwe verschuldigd heil te schenken[94]. Deze wetsopvatting, waaruit tussen de levende God en de persoonlijke mens de onpersoonlijke (zij het 'gehypostasieerde' - wat de drukkende overmacht van het onpersoonlijke heeft geïntensiveerd -) Wet werd opgericht, als objectieve maatstaf, die preciese berekening toeliet, was het fundament van heel het judaïsche loon- en verdienste-begrip en van haar heilszekerheid. Nu mag het waar zijn, dat - uitzonderlijk overigens - bij sommige rabbijnen er de nadruk op gelegd werd, dat deze heilsberekening uit den boze is; maar dit was een 'systeem-immanente' reactie; in deze zin: zichzelf onbeduidend achten en niet *met het oog op* beloning de Wet gehoorzamen was in sommige kringen de subtielste voorwaarde om zich van het loon van de feitelijke wetsgetrouwheid te verzekeren. Jezus' parabel van de onbeduidende slaaf is, ten voordele trouwens van het gewone volk, een frontaanval tegen deze spiritualiteit. Dat hij een echte slaaf tot voorbeeld neemt van de verhouding tussen God en mens, is daarbij niet het schokkende maar normaal in die dagen, met name gezien de uiterst milde situatie van slaven in Israël. Het gaat om de concrete status van een slaaf, die enerzijds volledig onderworpen is aan de wil van zijn heer, de huisvader, maar anderzijds volledig bereid is tot elke gevraagde dienst, en die, ondanks al deze toewijding, geen enkel recht heeft op enige beloning. Zo zijn wij tegenover God (Lc. 17,10). Dat de wetsgetrouwe en toegewijde gelovige geen aanspraak mag maken op loon is in heel deze parabel het schok-effect, dat de toen heersende

judaïsche opvattingen ondersteboven keert. De volledige dienstbaarheid tegenover God is een vanzelfsprekendheid, waarvoor nochtans geen dank of loon geëist kan worden. Dit kan zelfs ons moderne gevoel kwetsen. Toch is dit volgens de teneur van de parabel de hoogste personalisering van de mens. De Wet wordt erdoor onttroond van haar van God losgekomen hypostasiëring als objectieve, tussen God en mens ingeschoven, maatstaf. De mens wordt erdoor teruggeplaatst in een rechtstreekse persoonlijke relatie tot God; gebonden aan een persoonlijk gezag laat hij zich oriënteren door de *inhoudelijke* zin van de wet als Gods wil, en niet door een slechts *formeel-bindende* instantie[95]. Binnen een persoonlijke verhouding gaat men niet berekenen, of aan loon en dank denken. Dan is er geen sprake van prestatieloon, alleen van genade, die in haar eigen logica evenzeer een ontroerend, *genade*-loon in overvloed kent. De geloofsgehoorzaamheid aan God wordt erdoor geradicaliseerd op grond van haar personaliserende betekenis, maar het *formeel-juridisch* onderhouden van de Wet, grondslag van mogelijke heilsberekening, wordt er door vernietigd; de Wet wordt er binnen een persoonlijke, niet-juridische verhouding getrokken en daardoor persoonlijk én inhoudelijk gefundeerd. Dit verklaart ook, waarom Jezus, die de Wet wel degelijk als openbaring van Gods wil handhaaft (zie later), in concreto - vanuit inhoudelijk concrete eisen en omstandigheden - de *formeel*-eisende wet, zelfs van de sabbatheiliging, terwille van reële medemenselijkheid soms overtreedt.

Al is deze parabel eigen aan het Lc.-ev., in andere toonaarden laten andere parabels hetzelfde geluid horen. Voor mij is de parabel van wat ik noemen zou ‘de oudste broer van de verloren zoon’ (Lc. 15,11-32) daarvan het mooiste staaltje. De vader ziet verlangend uit naar de terugkeer en inkeer van zijn jongste zoon, die met zijn gekregen erfdeel een losbandig leven leidt. Nood brengt hem ten einde raad tot inkeer. Vader wacht hem al op. Over het gebeurde wordt met geen woord gesproken, en de terugkeer wordt groots gevierd. Op zich is dit al een parabel van Gods erbarmen, dat alle berouw vooruit is, zoals in andere parabels duidelijk wordt gemaakt (zie dadelijk): ‘want deze zoon van mij was dood en is weer levend geworden’ (Lc. 15,24), dát is reden om breeduit te vieren. Maar de pointe van de parabel ligt a.h.w. in een tweede ingevlochten parabel. De wetsgetrouwe oudste zoon wordt jaloers en zelfs heilig verontwaardigd. Nooit kreeg *hij* zo'n feestje aangeboden, terwijl hij toch vader trouw had gediend en op al zijn wenken gehoor gegeven. Hieruit spreekt de toen geldende judaïsche loongedachte over wetsgetrouwheid (Lc. 15, 29-30), met de ondertoon tevens van neerzien op de zondaar: hij noemt de ‘verloren zoon’ niet eens ‘mijn broer’ maar distantieert zich: ‘nu *die zoon van u* terug is gekomen’ (15,30). De parabel doorbreekt elk prestatieloon, en plaatst de wetsgetrouwheid in de juiste persoonlijke sfeer: ‘Jongen, jij bent altijd bij me en alles wat van mij is, is ook van jou’ (15,31). En fijnzinnig wordt er aan toegevoegd, - de distantiërende houding van de oudere broer tegenover zijn losbollige broer omkerend -: ‘Er moet feest en vrolijkheid zijn, omdat *die broer van je* dood was en levend is geworden’ (15,32).

Dezelfde breuk met de wettische gedachte van loon-naar-prestatie komt tot uiting in de sociaal schokkende parabel over de ‘werkers van het laatste uur’ (Mt. 20,1-16). Hier is het maatschappelijk-schokkend effect inderdaad bedoeld. De praxis van het rijk Gods is anders. Niet dat daarmee sociale wanbetalingen worden goedgepraat, - dit staat buiten de teneur van de parabel. Het uitmeten van de heilsbeloning naar de norm van eigen prestatie wordt zonder meer genegeerd. Hier geldt ook het gezegde uit de andere parabel: ‘jongen, jij bent altijd bij me en alles wat van mij is, is ook van jou’. Afgekeurd wordt het jaloers worden op andermans goedheid: ‘zijt ge kwaad omdat ik goed ben?’ (Mt. 20,15). Geen vreugde beleven aan het dienen ‘terwille van het rijk Gods’, maar - modern overgezet - hoger prestatieloon eisen (omdat men bv. celibatair leeft terwille van het rijk Gods) en kwaad worden (omdat de jongere broer, die ook terwille van het rijk Gods zijn leven heeft ingezet, trouwt) wordt door deze parabel aan de kaak gesteld als een houding die rechtstreeks ingaat tegen *de praxis van het rijk Gods*. Hoe het geval inhoudelijk ook beoordeeld moet worden, zowel het celibaat als eis op hogere beloning, of het wrokkig worden op de jongere broer, zijn houdingen die aan de orthopraxis van het rijk Gods vreemd zijn.

Een andere parabel, die deze spiritualiteit van Jezus naar een ander fundamenteel aspect belicht, is de parabel van de onbarmhartige dienstknecht (Mt. 18, 23-35). De man was door zijn baas een fantastisch hoge som gelds kwijtgescholden: 10.000 talenten, zegge om en nabij 50 miljoen gulden[96]; daarom maakt Mt. van ‘er was eens een man (of een zeker iemand)’ een koning; de voornoemde som is immers ongeveer het bedrag destijds van de jaarlijkse fiscale opbrengst in een romeinse provincie, die boden hadden te verzamelen en naar de koning te brengen. Kort nadien eist echter diezelfde dienstknecht van een mede-dienaar, die hem een gering sommetje verschuldigd was, hardvochtig alles terug. Omdat deze niet direct kan betalen, laat hij hem gevangennemen. De parabel is in zijn huidige teneur kerkelijk, in het bijzonder mattheaans, geactualiseerd, maar de analyse legt de oorspronkelijke teneur nog vrij zuiver bloot. Het gaat alweer om de Gods heerschappij en de metanoia, d.i. het overweldigd worden door de blijde boodschap van de komende, nu reeds barmhartig werkzame Gods heerschappij. De parabel ligt in de lijn van andere (geactualiseerde) herinneringen aan Jezus' ‘lering’, in de lijn vooral van Mt. 6,12.14-15 par Lc. 11,4 en Mc. 11,25; zie Mt. 18,24-34 (als we afzien van mattheaanse redactie in Mt. 6,14-15 en Mt. 18,35). Gods vergiffenis aan ons gaat vooraf aan en moet de grond en bron zijn van ons vergiffenis schenken aan anderen. De parabel drukt op een negatieve wijze uit wat het Onze Vader positief uitdrukt. De nadruk in de parabel ligt op de barmhartigheid van de koning: ‘heel die schuld heb ik je kwijtgescholden . . . Had jij dan ook geen medelijden moeten hebben met je mededienaar, *zoals ik* met jou medelijden heb gehad?’ (Mt. 18,32-33). Het barmhartig handelen van God - in feite concreet gedemonstreerd in Jezus' eigen erbarmen met het volk - moet exemplarisch zijn voor wie wil binnentreden in het koninkrijk Gods (zie Mt. 5,43-48 par Lc.). Het ver-

band tussen rijk Gods en orthopraxis - ‘orthoos’ is hier: overeenkomstig het rijk Gods handelen - wordt hier in het laatste element geconcretiseerd als barmhartige toewijding aan de medemens. Als immers de Gods heerschappij de universele barmhartige toeneiging van God naar de mens is, wordt de door het Gods rijk gevorderde metanoia geconcretiseerd in erbarmen met en toewijding aan de medemens; zoals het elders heet: ‘wees barmhartig zoals uw hemelse Vader barmhartig is’ (Lc. 6,36 par Mt. 5,48). Vandaar ook: ‘zalig de barmhartigen’ (Mt. 5,7). De reeds vermelde parabel van de barmhartige samaritaan is slechts een variante op deze praxis van erbarmen, eigen aan het rijk van de Gods heerschappij. Daaruit worden bovendien allerlei, waarschijnlijk reeds oerchristelijke, d.i. na-paschaal ingeziene, verdere consequenties van deze praxis van het rijk Gods duidelijk: bv. alvorens een gave naar het altaar te brengen stelt de kerk de eis zich eerst te verzoenen met zijn broeder (Mt. 5,23-24). De eschatologische vergiffenis, gave van de komende Gods heerschappij, moet door de daaruit levende gelovigen worden beoefend aan medemensen: dat is de levenspraxis van het rijk Gods. Liefde tot God, gedemonstreerd in liefde tot de mens, in ‘dienen’ (Mc. 10,44 par Mt.; Lc. 22,27; Mt. 25,31-46; 7,12 par Lc.; Mt. 23,11; Mc. 9,35 par), zijn de tekenen waaraan het doorbreken van de Gods heerschappij in deze wereld en in onze geschiedenis te herkennen is. Wanneer deze parabel wordt verteld door Jezus, die barmhartig omgaat met zondaars (Mt. 11,19 par Lc.) met hen eet en dus heil en gemeenschap aanbiedt aan tollenaars en zondaars (Mc. 2,15-16 parr, Lc. 15,1-10) en zondaars het rijk Gods toezegt (zie: Lc. 15,2-32; Mt. 21,31) (zie in een paragraaf verderop), wordt het duidelijk dat deze parabel ook uitnodigt de vraag te stellen: wie is deze Jezus, die de praxis van het Gods rijk in zijn persoon en optreden fascinerend voor-leeft? Hoe kan gemeenschap met Jezus aanbieding van heil van Godswege zijn? Want áls uitgesproken door Jezus suggereert het verhaal dat Jezus zelf deze parabel van God is. De parabel is een open gelaten vraag.

In de parabel van de onwillige bruiloftsgasten (Mt. 22,1-10.11-14 par Lc. 14,16-24) komt het aspect van de verwerping van het heilsaanbod van het rijk Gods naar voren. Dit eschatologisch Rijk wordt voorgesteld als een groot gastmaal of bruiloftsmaal - een reeds traditioneel gegeven. Minder door Lc. dan vooral door Mt. is de parabel overschilderd door de kerkelijke situatie na Jezus' dood. Kern van de oorspronkelijke parabel lijkt wel: iemand zendt zijn knecht om de genodigden op te halen voor het diner dat klaar staat; zij weigeren mee te gaan en brengen allerlei excuses naar voren. De gastheer voelt zich diep gegriefd en laat zijn knecht de eerste beste straatgangers die hij ontmoet uitnodigen voor het reeds bereide gastmaal. Een eenvoudig, ‘profaan gebeuren’ van alle dag (enkelen die hadden geaccepteerd naar een diner te komen maar op het laatste ogenblik zich laten excuseren, worden in de gauwigheid door tweederangs-invitaties vervangen!) krijgt door zijn (de parabel-eigen) paradoxale en haast irreële overdrijving een schok-effect, dat tot nadenken stemt: mensen van de straat zonder gepaste kleding zitten aan aan het

gala-diner. Het is precies een eender schok-effect dat ‘het doét’ - maar dan in humoristische zin - als in de ‘parabel’ over de gehaktbal van Toon Hermans. De parabel van Jezus heeft echter een dubbele bodem. In de context van de parabel - als verteld door Jezus - begrijpen zijn luisteraars dat het om de uitnodiging van de komende Gods heerschappij gaat, die *radicale* metanoia vraagt: hier geldt geen *enkel excuus*; álles moet voor deze uitnodiging wijken. Eerst het rijk Gods zoeken, de rest komt dan wel in orde. Maar er is een tweede pointe in de parabel: Israëls leiders weigeren het komen van het rijk Gods in Jezus' verschijning te accepteren; de ‘hamme ha'ares’, het gewone volk, niet getooid met het galakostuum van de loon-verdiensten van wetsgetrouwheid, aanvaardt de uitnodiging en krijgt toegang tot het rijk Gods. Twee aspecten van Jezus' prediking van de Gods heerschappij komen hier naar voren: enerzijds, de onvoorwaardelijkheid waarmee men zich moet laten overweldigen door Gods blijde boodschap, anderzijds de hoop die zij uitspreekt voor ‘tollenaars en zondaars’: aan allen zonder uitzondering wordt Gods heilsuitnodiging gericht. (Het buitenwerpen van de man in lompen is mattheaans en oorspronkelijk vreemd aan dit verhaal; het beantwoordt wel aan andere parabels die het woekeren met het talent van het rijk Gods eisen. Wat *heil* was, wordt voor wie het verwerpt in feite een *oordeel*.) Het zijn steeds dezelfde grond-elementen van Jezus' prediking, die in de parabels, genomen uit gebeurtenissen van het alledaagse ‘profane’ leven, dezelfde boodschap van de komende Gods heerschappij belichten. Ook al zijn ze niet alle wellicht ‘Jezus-echt’ volgens de toegepaste combinatie van de criteria uit Deel I, zij tekenen de kern-boodschap van Jezus betreffende het rijk Gods en zijn metanoia, ten voeten uit. Zo zijn ze levensecht ‘van Jezus’. Vooral de consistentie ervan, het telkens wijzen naar een drietal grondelementen van de genadigheid van de Gods heerschappij en de eis tot corresponderende levenspraxis, evenwel zonder ‘recht op loon’, getuigt van ‘Jezus-echtheid’[97].

De gedachte van deze parabels komt trouwens in veel andere getuigenissen terug, telkens met eigen schok-effecten: iemand die negenennegentig schapen in de steek laat om het ene verloren schaap op te zoeken, want hij, de goede herder, kent elk schaap bij zijn lievelingsnaam (ook al herneemt Jezus daarbij reeds traditionele gelijkenissen uit Israëls rijke erf) (Lc. 15,4-7 par), - de parabel van de verloren munt (komend uit een samenleving, waarin het schaap als ‘ruil-eenheid’ heeft plaats gemaakt voor de munt) (Lc. 15,8-10)[98] - parabels van de verborgen schat, en de toen alom bekende, oud-oosterse parabels betreffende ‘de parel’ (Mt. 13,45-46).

Maar het perspectief van Israëls verwerping van Jezus' boodschap van het komende Rijk komt tegen het einde van zijn leven (zie een volgend hoofdstuk) hoe langer hoe meer in het vizier. Dit blijkt ook in de parabel van de boze wijnbouwers (Mc. 12,1-9 parr Mt. 21,33-41, Lc. 20,9-16). Zoals de meeste, is vooral deze parabel fundamenteel geactualiseerd met het oog op de intussen voltrokken terechtstelling van Jezus. Het is moeilijk om (indien dit een Jezus-echte parabel mocht zijn) tot een oorspron-

kelijke reconstructie van Jezus' ‘open parabel’ te komen: ‘Er was eens een man’, een voorbeeld genomen uit Palestina's aanleg van wijngaarden met alwat daar bij hoort, - een alledaagse werkelijkheid, die reeds bij Jes. 5,1-7 *beeld* werd van Gods goede zorg voor Israël, zijn wingerd. Af en toe zendt de eigenaar van de wijngaard een dienaar, om het deel van de opbrengst voor zijn meester op te halen. Maar die wordt telkens mishandeld of gedood. Tenslotte zendt de landeigenaar zijn geliefde zoon, in de hoop dat ze deze zullen ontzien. Maar ook hij wordt vermoord. Grondteneur is wel: wie de wijngaard (Israël als Gods uitverkoren volk) van God kreeg toevertrouwd, is ‘rendement’ schuldig aan God; hij heeft te handelen volgens de eisen van dit toevertrouwde pand. Wie dat weigert, is tot alles in staat, en wel in een climax van boosheid. Er is evenwel meer. De gedachte aan verschillende boden en tenslotte aan een laatste bode, de zoon zelf van de landeigenaar, is in alle tradities van deze parabel aanwezig. Zij kan moeilijk anders dan de luisteraar doen denken aan de profeten, die de lankmoedige God telkens opnieuw tot Israël zendt (traditioneel-deuteronomistische idee van Israëls verwerpen en zelfs doden van Gods gezanten), en herinnert tenslotte aan de eindtijdelijke profeet, ‘de geliefde zoon’. Indien deze parabel ook wat genoemde elementen betreft (die toch wezenlijk tot de eenheid van het geheel behoren, ondanks mogelijkheid van wijzigingen in details tussen Mc., Mt. en Lc.) van Jezus zelf afkomstig is (wat moeilijk is na te gaan), dan spreekt daarin het zelfverstaan van Jezus als eindtijdelijke profeet, met bovendien het bewuste perspectief op zijn komende dood. In elk geval komt erin het bewustzijn tot uitdrukking dat Israël in zijn verwerping van Gods heilsaanbod tot het uiterste kan gaan, - een gedachte die ook oude profeten niet vreemd is, en als zodanig dus voor-christelijk joods is.

Wanneer we terugblikken op deze greep uit enkele representatieve parabels in het nieuwe testament, zien we, dat zij naar hun onmiddellijke verhaal-inhoud profane situaties weergeven, zoals ze concreet voorgegeven waren (zonder kritiek erop, bv. op sociale verhoudingen, maar ook: zonder deze goed te keuren); die verhoudingen worden, om hun bekendheid bij allen, gehanteerd om via het vertrouwde bekende iets anders, het onbekende, een nieuwe levensmogelijkheid (eigen aan het Gods rijk), te suggereren. Wat ze willen zeggen legt Jezus niet eens uit: de luisteraar moet de zin er zelf van invullen, of liever: *zichzelf* door de parabel *laten* interpreteren en invullen. Duidingen, zoals: ‘zo zullen laatsten eersten zijn, en eersten laatsten’ (Mt. 20,16), en ‘de heer prees de onrechtvaardige rentmeester, omdat hij met verstand had gehandeld’ (Lc. 16,8), of: ‘ik zeg u: deze ging gerechtvaardigd heen’ (Lc. 18,14) enz., zijn reeds redactionele conclusies achteraf, die niet thuishoren in het eerste, frisse vertellen van een gelijkenis. Het trekken van de conclusie wordt oorspronkelijk de luisteraar overgelaten. De parabel *opent* slechts een andere, nieuwe levensmogelijkheid.

Maar Jezus vertelt gelijkenissen zomaar niet als een anonieme volkswijze. Zij zijn (of in zover Jezus bestaande, volkswijze parabels gewoon overneemt, *worden* zij) onderdeel van *zijn* gehele optreden, dat geken-

merkt is door de boodschap van de komende Gods heerschappij. Binnen dit geheel moet naar de pointe van elke parabel worden gezocht. Bovendien kunnen zeer concrete situaties in Jezus' leven er aanleiding toe gegeven hebben, juist dié parabel of hem zó te vertellen (al ontgaan ons meestal de concrete omstandigheden, waarop Jezus door het vertellen van een bepaalde parabel reageert). Dit wordt door een zuivere structuralistische analyse van de parabel (die inderdaad vooraf moet gaan) wel vergeten. 'Telkens kwamen tollenaars en zondaars van allerlei slag bij Hem om naar Hem te luisteren. De farizeeën en de schriftgeleerden morden daarover' (Lc. 15,1-2; zie ook: Lc. 7,31-35 par Mt. 11,16-19; 20,1-15); daarop vertelt Jezus de parabel van het opzoeken van het ene verloren schaap en het verloren muntstuk (Lc. 15,1-10): dát zijn ook de aangewezen gelegenheden, waarop sommige parabels duidelijk het prompte antwoord zijn. Lc. suggereert dit in een ander verband: 'Simon, ge ziet die vrouw daar? Ik kwam uw huis binnen; gij hebt niet eens water over mijn voeten gegoten, maar zij...; gij hebt Mij niet eens een kus gegeven, maar zij...; gij hebt mijn hoofd niet met olie gezalfd, maar zij...' (Lc. 7,44-50). Daarin liggen weliswaar veel secundaire elementen, maar een historische context is er wel mee gesuggereerd. Dit zou des te pregnanter worden, als het waar is, dat Jezus vooral parabels heeft verteld tijdens hem aangeboden etentjes door wellicht dubieus voor hem weliswaar geinteresseerde, welgestelde burgers, maar die er zich voor wachtten voor de geïnviteerde de plichtplegingen van de toenmalige zeden bij de aanvang van een diner te verrichten. Maar afgezien van de ons onbekende concrete aanleiding tot elke parabel afzonderlijk, kennen wij wel de gehele levenscontext van Jezus, waarin zij werden verteld. Natuurlijk blijven de parabels van Jezus in hun oorspronkelijke, nog niet door het nieuwe testament expliciet christologisch uitgewerkte, teneur inhoudelijk onbepaald, vaak zelfs letterlijk genomen profaan: ze spreken direct noch over God, noch over Jezus zelf. Maar, binnen het geheel van Jezus' boodschap en eigen levenspraxis is het duidelijk, dat het om Gods heilsaanbod gaat, de Gods heerschappij en de daardoor innerlijk gevorderde metanoia; bovendien dat zij, gezien Jezus' eigen concrete levenspraxis, die a.h.w. een levende veraanschouwelijking is van wat in de door hem vertelde parabels ter sprake komt, tevens de vraag doén stellen: wie is deze Jezus? Want door het feit dat Jezus in de ban is van de komende Gods heerschappij en ook in parabels daarover spreekt, terwijl tegelijkertijd zijn leven zelf op zijn beurt daarvan een sprekende parabel is, kan men de vraag niet ontlopen: 'Wie is hij?' Wie is deze parabel-verteller zélf? In deze zin is het oordeel van Wilder over de parabels terecht: 'They should be understood in relation to the speaker (and the occasion)'[99]. Al kennen we haast nooit de concrete aanleiding tot het vertellen van een *bepaalde* parabel door Jezus, het geheel van zijn optreden begint ons wel een beeld op te leveren van wie hier aan het woord is, en welke diepte-dimensie deze parabels daardoor kunnen aannemen. De levensparabel, die Jezus zelf is, en de inhoud van zijn parabel-verhalen confronteren ons met de vraag, of ook wij, ja dan neen, in Jezus' handelen een manifestatie willen,

mogen en durven zien van de wijze waarop Gód naar mensen omziet. In hun profane oppervlakte-inhoud hebben deze parabels, gezien hun Jezus-context, onmiskenbaar een *theo-logische* betekenis, direct zijn ze niet-*christologisch*; maar gezien de context van Jezus' hele optreden en praxis waarvan zij een integrerend onderdeel zijn, zijn ze niettemin *mede* uitdrukking van Jezus' zelfverstaan en stellen ze óns daarom een '*christologische* vraag': of wij *ons* - ja dan neen - goedheid, liefde, erbarmen en genade door deze Jezus *laten schenken* en in de aanvaarding van deze genade ook zijn onvoorwaardelijke eis tot een 'rechtsomkeert maken' (metanoia) van ons eigen levensgedrag ons laten aanzeggen? Zo ja, dan moeten we inderdaad verder vragen naar wat deze door ons ervaren heilsrelatie tot hem impliceert voor de persoon zelf van Jezus. In hun oorspronkelijke gesitueerdheid waren deze parabels ongetwijfeld vager en 'meer open' dan in de toestand waarin zij door een paar generaties christelijke overlevering, die daarin haar respons op deze open parabels reeds mede optekende, ons nu in het nieuwe testament tegemoet treden. Want in het nieuwtestamentisch verhaal van deze parabels is de *christologische* uitleg reeds *in* het verhaal zelf mede opgenomen[100], volgens de gewoonte van de oude, belerende geschiedschrijving, die immers eigen visie en antwoord op de uitdaging van historische feiten reeds in het verhaal zelf van feiten incalculeert.

Ondanks hun nieuwtestamentische precisering - waardoor deze open parabels a.h.w. 'dichtgeklapte', d.i. eenzinnig *geïnterpreteerde* parabels zijn geworden, behouden zij niettemin voor ons, mensen van de twintigste eeuw, op een eigen, volkomen nieuwe wijze hun open, vragend karakter, - juist vanwege de crisis waarin de christologie of deze reeds *geinterpreteerde* parabels nu verkeren, zodat zij voor ons de vraag opnieuw oproepen: 'maar gij - die deze parabels hoort - wie zegt gij dat ik ben?' (Mc. 8,29; Mt. 16,15; Lc. 9,20). Is Gods erbarmen werkelijk op een definitieve, beslissende wijze verschenen in en door Jezus van Nazaret? Deze vraag kan *door niemand anders* beantwoord worden dan door wie deze parabels beluistert binnen het geheel van wat de levensparabel van Jezus van Nazaret is geweest. Op de vraag: 'maar gij, wie zegt gij dat ik ben?' weten veel gelovigen en theologen wel te zeggen, wat Marcus en Lucas, Augustinus, Thomas en Bellarminus, Luther en Calvijn, Barth of Bultmann, Pannenberg of Rahner daarop hebben geantwoord. Hun eigen antwoord horen we niet. Anderen, of een andere tijd kunnen niet in onze plaats antwoorden of daartoe de aangepaste voorstellingen, begrippen en expressies leveren: dan zou het niet ons antwoord op Jezus' levensparabel zijn. Gericht door de 'herinnering aan Jezus', mede door de reeds vele antwoorden die hij in het leven heeft geroepen, door de eeuwen heen, worden wij nu, luisterend, met deze levensparabel van Jezus geconfronteerd. Hoe interpreteren wij hem? Niemand anders - niet de historische wetenschappen, niet de theologie, zelfs niet de eerste christenen of het kerkelijk leergezag - kan *in onze plaats* deze vraag beantwoorden. De parabel horend, wordt óns de vraag gesteld: of wíj ons leven op deze parabel wagen? Er zijn meer dan voldoende richtingwijzers aanwezig in

de evangelieverhalen, die het aanwezig bewustzijn verraden omtrent de afstand tussen de toenmalige christelijke geloofservaring van de in de gemeente aanwezige kracht van de verrezen Gekruisigde en haar herinneringen aan de omgang met de historische Jezus tijdens diens aardse levensdagen. Dit is uiterst belangrijk. Daardoor komt in het evangelisch en kerkelijk verhaal *over* de levensparabel van Jezus nog voldoende de kern over van het echte verhaal *van* Jezus zelf, het verhaal dat 'Jezus van Nazaret' was. De uitdaging: 'Wie zegt *gij* dat ik ben?' (zelf al een kerkelijke vraagstelling!) kunnen we daarin nu nog levendig beluisteren als vraag aan onszelf.

C. *Eschatologische revolutie: Jezus' zaligprijzingen*

De kern van de zaligprijzingen, zoals zij opgenomen zijn in de bergrede van Mt. of de veldrede van Lc., gaat naar de mening van de meeste exegeten, historisch terug op Jezus[101]. De Q-traditie, waarvan (op een enkel woord na) Lc. een trouwe weergave biedt (Lc. 6,20b-21 par Mt. 5,3-4.6), blijkt te behoren tot het oerbestand van deze Jezusoverlevering. Het genre zelf van 'zaligprijzingen' is oudtestamentisch, laatjoods, oosters en algemeen antiek.

Deze kern van het complex zaligprijzingen staat in het perspectief van het eschatologisch komen van de Gods heerschappij en het rijk Gods. Het is een profetische eschatologische aanzegging, naar het model van apocalyptisch-dialectische zaligprijzingen. Het is opvallend dat de oerkern ervan geen 'deugdzamen' zaligprijst: 'zalig de armen, - want hun behoort het rijk Gods. Zalig die hongeren, - want zij zullen verzadigd worden. Zalig die weeklagen, - want zij zullen lachen' (Lc. 6,20b-21, met weglaten van het tweemaal herhaalde 'nu'); dit kan verantwoord als oudste overleveringstekst gekwalificeerd worden (vooral in Mt. vertoont zich reeds een spiritualiserende tendentie). De eschatologische zaligprijzing betreft armen, hongerigen en wenenden. Een kenmerkende trek is, dat van de drie zaligprijzingen, de laatste twee futurisch, de eerste praesentisch is geformuleerd: het rijk Gods is er al, maar het lachend verzadigd worden is nog toekomstig. Hier treffen we de typische spanning, eigen aan heel Jezus' prediking: de Gods heerschappij maakt zich nú al waar, hoewel het voltooide Godsrijk nog te gebeuren staat; de toekomst is al begonnen.

In de eerste zaligprijzing is er sprake van sociaal armen, - bevestigd door 'hongerigen' en 'wenenden'. Het gaat hier dus alleen om de zaligprijzing van de nu gedeclasseerde mens. Vandaar ook in de Q-traditie de vermaning om geen aardse bezittingen te verzamelen (Mt. 6,19.21 par Lc. 12,33-34), zich niet over te leveren aan aardse zorgen (Mt. 6,25-33 par Lc. 12,22-31), en de vermaning tegen de dienst aan de mammon (Mt. 6,24 par Lc. 16,13). Hierin speelt het apocalyptisch beginsel van de omkeer aller waarden: wie nu arm is, wordt dan rijk. Maar het is Gód zelf die deze verhoudingen omkeert; in het vizier is niet een direct sociale

maar een ‘eschatologische’ omverwerping van alle bestaande verhoudingen. Bovendien wordt niet direct gezegd, dat deze revolutie zich reeds waar maakt in de dimensie van onze aardse geschiedenis, althans niet in de oppervlakte-dimensie van onze geschiedenis, want - ook apocalyptisch - deelt het aardse leven op een verborgen wijze reeds in de eschatologisch zich manifesterende eindzin van de geschiedenis. Weldra is God koning, en heersen de juiste verhoudingen onder de mensen. Daarom is de boodschap van Gods heerschappij een zaligprijzing van de armen, die nu misdeeld zijn. De zaligprijzingen der misdeelden staan onder de zekerheid van de heilsnabijheid van het rijk Gods. Met dit alles is geenszins gezegd, dat ‘de bergrede’ voor de rest een christelijke schepping zou zijn. Ook als vele delen daaruit pas na Jezus' dood gegroeid zouden zijn in de schoot van de christelijke gemeenten, kunnen zij Jezus ‘levensecht’ onder woorden brengen, vooral nu hoe langer hoe meer blijkt dat voor de christelijke gemeente Jezus van Nazaret metterdaad criterium en norm van de Jezus-overlevering was (verwoord evenwel vanuit de telkens verschuivende en verschillende cultuurreligieuze achtergrond en kerkelijke behoeften).

De anti-thesen, die daarop volgen: ‘maar wee u rijken...’ (Mt. 23, 13-16.23.25.27.29 par Lc. 11.42-44.46-47.52), zijn secundair; *apocalyptisch* zijn ze wel de consequentie van de eschatologische omkering aller waarden; het is (een zevenvoudige) apocalyptische vloek. Maar haast overal waar Jezus' positief geformuleerde verkondiging ook anti-thetisch negatief wordt uitgedrukt, blijkt men in het nieuwe testament met secundaire teksten te maken te hebben.

Zonder de joodse en laatjoodse achtergrond van deze grootse zaligprijzing voor ogen te hebben, zijn dit inderdaad onthutsende teksten die voor het moderne gevoel zelfs reactionair klinken: de armen hebben het nu wel slecht, maar - even geduld - in het hiernamaals zijn zij de bevoorrechten! In apocalyptische milieus werd er zelfs aan toegevoegd: en dan zullen zij lachen met de dan onttroonde en verpauperde rijken[102]. Is dit Jezus van Nazaret?

In genen dele. Allereerst is hier geen sprake van ‘het hiernamaals’, wel van de Gods heerschappij die hier en nu tot deze armen is gekomen. Dezelfde Q-bron (Mt. 11,2-6; Lc. 7,18-23) verwijst immers naar Jes. 61,1-2 (zoals Lc. 4,17-21), waarin in de laatjoodse traditie sprake is van de door God gezalfde eschatologische profeet, die ‘de blijde boodschap aan armen brengt’. Hier en nu is Jezus, de eschatologische profeet, aanwezig onder de armen en brengt hun nu de vreugdeboodschap. Het gaat niet om een hiernamaals, maar om de Gods heerschappij die zich met het optreden van Jezus begint te realiseren: de eschatologische omkeer staat nú te gebeuren. Maar wie hiér optreedt, is niet een davidische maar een profetische ‘gezalfde’, die heil brengt aan armen, en ze daarom nu al gelukkig kan prijzen en feliciteren.

Mt. 5,3-12 heeft de betekenis van de zaligprijzing die hij in zijn bron vond, goed begrepen wanneer hij ze inkadert in een ‘grootse rede op de Godsberg’: de parallellen met Mozes die, gevolgd door zijn naaste medewerkers en verderop een grote menigte, de Godsberg bestijgt waar hij van

God de stenen tafelen krijgt en de dekaloog afkondigt voor Israël (Ex. 24,1-2.9-17), zijn duidelijk: als een nieuwe Mozes gaat Jezus, 'toen hij deze menigte zag', de berg op, en, zoals Mozes zijn naaste medewerkers mee hogerop nam, 'kwamen zijn leerlingen bij Hem' (Mt. 5,1), en 'Jezus nam het woord en onderrichtte hen aldus: zalig de armen...' (Mt. 5,2-3). In de zaligprijzingen treedt in Mt.' visie Jezus op als de leider van het nieuwe Godsvolk, aan wie een nieuwe grondwet wordt geschonken, - geen wet, maar een zaligprijzing, een toezegging van heil. En deze heilstoezegging betreft de armen, treurenden en hongerigen. Het einde van hun toestand wordt hier grondwettelijk toegezegd.

Wat betekent dit? Het feit dat Lc. gewoon van 'armen', terwijl Mt. van 'armen van geest' spreekt, is geen 'socialisering' van dit begrip door Lc. (die inderdaad in heel zijn evangelie en in de Hand. een voorliefde toont voor sociaal armen), maar gewoon uiting van trouw aan zijn gebruikte bron. Hij kent evenzeer een spiritualiserende tendens en zou, indien hij in zijn bron 'armen van geest' had gevonden, dit hebben overgenomen. Mt. daarentegen spiritualiseert zoals blijkt uit die zaligprijzingen, welke bij Lc. afwezig zijn en door hem worden ingelast: zalig de zachtmoedigen, de barmhartigen, de zuiveren van hart, de vredestichters. In de oudste traditie stond dus (naar haast eensgezinde overtuiging van exegeten) gewoon 'zalig gij, armen'.

Dit begrip heeft echter een zeer lange voorgeschiedenis. Vóór de intocht in het 'heilig land' waren er geen armen in 'Israël' en de uittocht leidde naar een 'land van melk en honing, een land van overvloed', waarin geen plaats is voor armen. Maar na het inburgeren in 'het land van God' ontstond op den duur onder de landbouwbevolking allerlei verschil in bezit tengevolge van strevingen naar bezitsuitbreiding. Daartegen werden allerlei 'sociale wetten' uitgevaardigd, en de meest radicale was de invoering van het sabbatjaar: om de zeven jaar werden alle schulden kwijtgescholden en de slaven vrijgelaten. Aldus kon periodiek de oorspronkelijke toestand van gelijkberechtiging van elke jood onder Gods verbond enigermate hersteld worden (Ex. 21,2-6; 23,10-11; Lev. 25,1-7. 18-22; Deut. 15). Evenwel onder het koningschap en de stedelijke ontwikkeling werd de groei van de maatschappelijke tegenstelling ontstuitbaar: zo ontstond in Israël de 'hamme ha'ares', het arme volk, naast - aan de spits - de koning, voorts het leger van beroepssoldaten, beambten, de adel in de stad, de priesters in de tempel, en de locale notabelen aan de stadspoorten. Veel van de eigen traditie was verdwenen en heel wat was overgenomen uit de kanaänitische cultuur, - een pragmatisch onvermijdelijke stap. Maar juist in dit pragmatisme school het gevaar. De eigen spiritualiteit verwaterde. Daartegen protesteerden de profeten. Deze profetische maatschappijkritiek was een roep om terug te keren, wel niet naar een tijd van pre-urbanisatie (al geeft zij wel die indruk, en zou men haar kritiek 'reactionair' kunnen uitbuiten), maar naar de oorspronkelijke Jahwe-beleving van de goede, voor-stedelijke tijd. Immers, in al hun maatschappijkritiek zeggen Amos, Jesaja en Micha nooit hoe het sociaal dan wél moest, zij roepen alleen op tot een terugkeer naar het ware

Jahwisme[103], waaruit men zich had ontvoogd. Jahwe speelt geen rol meer in politieke beslissingen (Jes. 31,1-2), de adel en de ambtenarenstand verrijkt zich ten koste van het gewone volk. Daarom is de maatschappelijke bovenlaag het mikpunt van de profetische kritiek: ze is corrupt, werkt met steekpenningen, pleegt klassejustitie, en de bevolking wordt onderworpen aan de slavernij van schulden en pachten. Maar met Jahwe, de beschermheer van het volk, wordt bij dit alles geen rekening gehouden. Op grond van het feit dat ieder israëliet volwaardig lid is van het Godsvolk in dit land (Jes. 3,14-15) protesteren deze profeten: hun kritiek is religieus. Men handelt in Israël in feite volgens het recht der sterksten, en dit is een aanfluiting van het Verbond, dat inderdaad politiek-sociale relevantie bezit. Vanuit de gedachte van de Gods heerschappij wordt de concrete toestand bekritiseerd. Hun kritiek wortelt in hun ijver voor de zaak van God, die Israëls zaak moet zijn. Daarom kondigen ze Gods oordeel aan: het einde en de afbraak van wat nu geschiedt (Jes. 5,9-10; Micha 2,1-5.6-10; 3,12). Geen revolutionaire of reformistische actie-voorstellen; puur aankondiging van Gods vernietigend oordeel. Gód zal reageren is het standpunt der profeten: Hij laat zich niet in de hoek duwen. Een heilsperspectief vanuit God komt daarbij tenslotte vaag in het vizier (Mich. 4,1-8): een rechtvaardige nieuwe herverdeling van alle bezit, maar door God zelf. Hier komt alleen Góds toekomst ter sprake. Israëls instituties worden door geen profeet onder kritiek gebracht, wel hun machtsconcentratie en hun misbruik: de ‘orthopraxis’ ontbreekt. Maar in hun visie is de toekomst alleen het werk van Jahwe. De profetische kritiek kreeg haar neerslag in de ‘Exodus’-spiritualiteit van Deuteronomium: terugkeer naar situaties van vóór de intocht in het heilig land (Jes. 11,4; ps. 37,11; 72,2).

Wat was de situatie van het ‘gewone volk’ in die structuren? Zij zijn ‘de armen’, d.i. inderdaad maatschappelijk arm. Maar *in* dit begrip gaat zich een religieuze betekenis ontwikkelen (Jes. 29,19-21; Zef. 3; Spr. 16, 19; Wijsh. 2,10-20). Na de ballingschap zijn vooral de gerepatrieerden de ‘arme rest’, maar gevoed en gestimuleerd door de oude jahwistische spiritualiteit. Het ‘vernieuwde volk’ wordt synoniem met ‘de armen’ (Jes. 51,17; 54,13; vooral: 49,13), gevoed door de trito-jesajaanse spiritualiteit (Jes. 61,1-3; zie 57,15). Arm is hier (meestal samenvallend met sociale armoede) de vrome die in zijn armoede deemoedig uitziet naar God (zie ook: ps. 25; 34; 37,9-11). ‘Arm’ is wie getroffen is door ongeluk (van welke aard ook) én alleen nog steun en stut kan vinden in het zich toevertrouwen aan God (Jes. 52-53; ps. 22; Zach. 9,9-10).

Vanuit deze eeuwenlange traditie leefde in het volk de gedachte: armen, hongerigen en treurenden zijn mensen die van déze, onze menselijke geschiedenis niets meer te verhopen hebben en alleen nog wachtend kunnen uitzien naar God, die rechtvaardig is. In Jezus' tijd zijn joodse ‘armen’ derhalve mensen die zelf hun recht niet kúnnen doen gelden en daarom alleen nog op Gods recht kunnen vertrouwen.

Wel waren er stromingen (en zelfs van religieuze aard), die de mening waren toegedaan dat dit ‘zelf zijn recht niet kunnen doen gelden’ betrekkelijk was; gewapenderhand wilden zij de God van Israël hierbij helpen:

de sicariërs en de zeloten. Al was Jezus' tijd op dat punt veeleer een stille tijd tussen gebeurtenissen van een dertigtal jaren te voren (Judas de Galileeër) en een dertigtal jaren later (die aanleiding werden tot de joodse opstand tegen Rome), feit is dat Jezus van Nazaret déze weg niet heeft willen kiezen.

Wanneer Jezus dan zegt: ‘zalig de armen, de hongerigen, de treurenden’, dan begreep het volk wat daarmee was bedoeld. Maar Jezus herhaalt niet wat ze al weten, nl. dat, gezien de concrete situatie, zij van geen aardse instantie hulp kunnen verwachten en dat heil en redding alleen van God kan komen. Dát *is* juist het laatjoodse begrip ‘arm zijn’, en Jezus verkondigt geen tautologie. Wat dan wel?

De eschatologische profeet zou met blij nieuws komen voor de armen. Dát leefde in de volksverwachting vanuit oudere tradities bij vele armen en verdrukten. Jezus' zaligprijzing betekent: nú gebeurt het, d.w.z.: nú gaat dit verlangend uitzien naar de helpende God vervuld worden; nu staat de realisering van belofte en verwachting voor de deur. Met Jezus komt het rijk Gods over hen. Jezus ontfermt zich over deze armen. Tegenover de onbegrijpelijke lijdensgeschiedenis van het mensdom, voorzover daartegen vanuit ons menszijn geen remedie te vinden is, gaat God nu zelf optreden. Allereerst brengt Jezus daardoor ‘van Godswege’ de boodschap van Gods *radicale néén* tegen de menselijke lijdensgeschiedenis. De zin zelf van de geschiedenis, al blijkt dit pas eschatologisch, is vrede, lachen, verzadiging: heil en geluk. Zoals men vroeger de zin van leven en geschiedenis ‘protologisch’ trachtte te verwoorden, d.i. door te verwijzen naar de oergeschiedenis van alles, bracht men dit in Jezus' tijd ‘eschatologisch’ onder woorden, d.i. door te verwijzen naar de eindtijd. *Erbarmen* is, ondanks alles, de diepste zin die God in de geschiedenis wil realiseren; Hij wil het *leven* der mensen, hun heil, niet hun dood en misère. Dat Jezus dit alles uitdrukt binnen het denkpatroon van zijn tijd - en dus in tijdelijke beperking en conditionering - is niet te loochenen. Dat voor hem bovendien het eindgebeuren zeer nabij was kan, ondanks allerlei aan te brengen distincties, ook moeilijk geloochend worden. Zich instellen op deze onverwacht komende Gods heerschappij was dan ook de meest urgente taak. Jezus heeft inderdaad geen sociale revolutie gepredikt, hoewel zijn eschatologische boodschap heel de lijdensgeschiedenis van het mensdom radicaal onder Gods kritiek brengt en daarom tot ‘rechtsomkeert maken’ oproept. Dit heeft wezenlijk consequenties voor een na-Jezus-verder-gaande geschiedenis, - implicaties die dan ook geëxpliciteerd moeten worden. En toch is dit niet de diepste teneur van de zaligprijzingen. Daarin ligt onmiskenbaar een spiritualiteit van de uiteindelijke macht van de onmacht, - van een geloof, dat hoezeer wereldverbetering op eigen menselijke krachten hoognodig is (dat is de explicitatie van Gods néén tegen onze lijdensgeschiedenis), er ten diepste; een lijden, een onmacht bestaat die geen mens kan wegnemen en waarvan de bevrijding alleen te danken is aan het feit dat ‘God gaat heersen’ tot heil van alle mensen. Er *is* menselijke onmacht die alleen God kan wegnemen. Daar gaat Jezus zelf ook van uit. Indien God universeel heil wil, zoals Jezus predikt door

het overbrengen van de boodschap van de Gods heerschappij, - indien God dus liefde is, scheppende liefde voor de mens, dan kan nú al de arme, de hongerige en wenende zich hoopvol oprichten met een desondanks. Lachen, niet wenen, is de diepste zin die *God* wil voor de mens. Dat wil dan ook zeggen dat Hij het lijden, hoe dan ook, echt *niet wil*. Op geen enkele wijze wil Jezus lijden en kwaad naar God toe verleggen. Gods wezen is anti-kwaad, goed-willen. De latere theologische distincties van Gods 'positieve' en 'permissieve' wil zijn onderscheidingen, gemaakt door theologen die het lijden theoretisch willen verklaren, evenals de griekse pogingen om alle vormen van kwaad een 'niet-zijn' te noemen om het aldus niet te hoeven begrijpen, - vluchtpogingen van mensen, die inderdaad het kwaad theoretisch niet kúnnen plaatsen. Uit Jezus' eschatologische boodschap horen wij alleen Gods *radicale neen* tegen alle vormen van het kwaad, alle vormen van armoede en honger, die doen wenen. Dát is Jezus' boodschap en dit heeft enorme consequenties. Dat God daarin tegelijk weigert de overmacht van het kwaad te erkennen en dus zijn eigen God-zijn *borg stelt* voor de overwinning van alle vormen van kwaad, kan in geen enkel opzicht reactionair of conservatief gehanteerd worden. Jezus zegt ons van Godswege alleen de boodschap aan, dát God zelf borg voor ons staat. En daarom hebben de armen, de lijdenden, de ontrechten inderdaad grónd tot positieve hoop. Hoe? Wellicht kan het verdere verhaal van Jezus' leven, alsook de *historische* mislukking van zijn boodschap en praxis ons daarover meer zeggen. Vooral zijn levenspraxis zal mede moeten uitmaken, of de globale visie, die van Jezus' boodschap en prediking werd gegeven, klopt met de werkelijkheid, met name of Jezus inderdaad de profeet van de komende nabijheid van de Gods heerschappij was; - hoe hij deze boodschap verbond met een praxis, die de gegeven situatie radicaal wil veranderen (met alle gevaren vandien); - of en hoe hij zich, uit pure genadevolle zending van Godswege, hierbij het heilsinstrument wist van het komende rijk Gods, dat in zijn handelend optreden blijkbaar tegenwoordig kwam onder de mensen die hem in vertrouwen tegemoettraden.

Eindnoten:

12 Zie boven, literatuur onder (a) 'bekeringsbewegingen'.
13 Literatuur onder (b) 'profetische context'.
14 Jer. 25, 4a. 5-6; 26, 5; 29, 19; 35, 15; 44, 4; Zach. 1, 4-6; 7, 7. 12; 2 Kron. 36, 14-16.
15 Steck, *Gewaltsames Geschick*, 184-189 en 196-225; Berger, *Gesetzesauslegung*, 15.
16 J. Blank, *Jesus von Nazareth*, 95vv.
17 A. Vögtle, *Das öffentliche Wirken Jesu auf den Hintergrund der Qumran-Bewegung* (Freiburger Universitätsreden, 27), Freiburg 1958, 5-19; M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 563.
18 Berger, *Gesetzesauslegung* (thesis van heel het boek).
19 Zie boven literatuur onder (c) 'apocalyptische context'.
20 Vooral H. Desroche, *Sociologies religieuses*, Parijs 1968; *Dictionnaire des messies, messianismes et millénarismes de l'ère chrétienne*, Parijs 1968, 1-40; *Sociologie de l'espérance*, Parijs 1973.
21 Andermaal verwijs ik naar H. Marrou, en A.W. Mosely die de betrouwbaarheid van de antieke historische werken heeft ontleed (Deel I, Sectie 1, voetn. 15).
22 In de exegetische literatuur is dit aspect vooral ontleed door J. Becker, *Joh. der Täufer*, l.c., 16-26.
23 Jes. 40, 3-4; 41, 18-19; 43, 19-20; 48, 20-21; 49, 10-11; 51, 10-11; 52, 7-10; Hosea 2, 14; 12, 10. Zie: ThWNT II, 655-656.
24 Zie 2 Kon. 1, 7-8 (de typische leren gordel van Elia); Zach. 13, 4 (haren mantel als signalement van een profeet).

25 Mt. 11, 9 par.; Mc. 6, 15 parr.; 11, 32 parr.; Lc. 1, 76; Joh. 1, 21-25.
26 Eenmaal, in Mt. 3, 2, is er sprake van Johannes' verkondiging van de Gods heerschappij; duidelijk een mattheaanse redactie om Johannes' boodschap te harmoniëren met die van Jezus.
27 Mc. 1, 1-8 geeft (zoals vaak; zie Hoffmann, *Q-Studien*, 14; Schulz, *Q-Quelle*, 370, n. 317) een verkorte weergave van Q-materiaal. Vanuit een christelijke doopinteresse beklemtoont hij meer de doopactiviteit van Johannes dan zijn oordeelsverkondiging. Over 'adderengebroed', zie Foerster, in: ThWNT II, 815.
28 Sirach 36; Psalmi Salomonis 8, 17; ook O. Steck, *Gewaltsames Geschick*, 188-189 en 286, n. 1.
29 Zie Ezech. 33, 24; Amos 4, 1; Jes. 1, 10-23; 54, 3-4; 57, 3; zie Mt. 12, 34 en het secundaire Mt. 23, 22.
30 Lohmeyer, *Joh. der Täufer*, 58-59 en 129-141.
31 Zie Strack-Billerbeck, I, 392-396; Steck, *Gewaltsames Geschick*, 286, n. 1; 188-199; C. Westermann, *Grundformen prophetischer Rede* (Beih. EvTh, 31), Tübingen 1964^2. Israël beschuldigt zichzelf van profetenmoord (1 Kon. 19, 10; Neh. 9, 26); het nieuwe testament (Mt. 5, 12; 23, 31-32. 34. 37; Hand. 7, 52; Jac. 5, 10; Hebr. 11, 36-37; 1 Thess. 2, 15-16) sluit zich dus aan bij een joodse kritiek.
32 Zie: Jes. 30, 24; 41, 15-16; Jer. 15, 7; 51, 33; Mich. 4, 12-14; Joël 3, 13.
33 Amos 8, 2; Jes. 40, 3-5.
34 Jes. 5, 24; 10, 17; 47, 14; Nah. 1, 10; Obadja 18; Mal. 3, 19.
35 Jes. 10, 18-19; Jer. 21, 14; 22, 7; Ezech. 21, 2-3; Zach. 11, 1-2.
36 Jes. 1, 24-25.
37 Mc. 1, 4 par.; Mt. 3, 2. 8 par.; Hand. 13, 24; 19, 4.
38 Wellicht een hebreeuwse woordspeling op 'kind' (zoon) (ben) en 'steen' ('eben). Een zelfde woordspeling is te vinden in het beeld van de 'verworpen (hoek) steen' (Mc. 12, 10 met ps. 118, 22; Lc. 20, 18 met Jes. 8, 14).
39 Zie reeds Amos 9, 7-10; Jer. 7, 1-15.
40 E. Käsemann noemt Johannes zonder meer een apocalypticus: *Besinnungen*, II, 99. 108-110.
41 J. Behm en E. Würthwein, *metanoia*, in: ThWNT IV, 972-994; H. Wolff, *Das Thema 'Umkehr' in der alttestamentlichen Prophetie*, in: *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (Th. B. 22), München 1964; H. Braun, *'Umkehr' im spätjüdischhäretischer und in frühchristlicher Sicht*, in: *Gesammelte Studien zum NT und seiner Umwelt*, Tübingen 1967^2, 70-85.
42 J. Becker, *Joh. der Täufer*, 22-26; Schulz, *Q-Quelle*, 370. Zeker lijkt me dit evenwel niet. Niet alleen spreken de oude profeten over reiniging van schuld door *water* in de eindtijd (Jes. 4, 4; Ezech. 36, 25-26; 47, 1-12; Zach. 13, 1), maar ook over het (als water) *uitgieten* van de Geest (Zach. 12, 10-12; 13, 1-6; Joël 3, 1-2). Zie P. Reymond, *L'eau, sa vie et sa signification dans l'ancien testament*, in: VTS 6 (1958) 233-238; zie ook: J. Gnilka, l.c., in: RQum 3 (1961) 196-197.
43 Bultmann, *Tradition*, 123, beschouwt het als een (voor-christelijke) Johannestraditie; ook Dibelius, *Joh. der Täufer*, 53-57. Christelijke traditie noemen het: Hoffmann, *Q-Studien*, 20; Lührmann, *Q-Redaktion*, 31; Schultz, *Q-Quelle*, 371-372; V. Hasler, *Amen*, 55. Zie dadelijk onder voetn. 44.
44 J. Becker, *Joh. der Täufer*, 34-37; U. Müller, *Messias und Menschensohn in jüdischen Apokalypsen und in der Offenbarung des Johannes*, Gütersloh 1972, 36-60; J. Schneider, in: ThWNT II, 664-672. Dat het nieuwe testament 'de komende', over wie Johannes spreekt, met Jezus identificeert is duidelijk. In de oudste laag van de Q-bron echter wordt hij niet vereenzelvigd met de aardse Jezus maar met de bij God levende, komende Jezus-mensenzoon; Schulz, *Q-Quelle*, 377. Opvallend is dat speculaties over de komende Elia (op basis van Mal. 3, 23-24) juist in de doperse Johannes-kringen in omloop waren (U. Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte*, Neukirchen 1963^2, 153-156), wat de veronderstelling bevestigt dat Johannes zelf over 'de komende' heeft gesproken.
45 Zie Mt. 3, 11; 11, 2-6; Lc. 7, 18-23; verg. Mc. 1, 7; Lc. 3, 16; Joh. 1, 15. 21.
46 Becker, *Joh. der Täufer*, 36. Bovendien is er van boete-oproep ook sprake in de mensenzoon-traditie (Eth. Henoch 50).
47 Becker, *ibid.*, 56-61.
48 Roloff, *Das Kerygma*, 90-93. De oudste vorm van het voor-marciaanse bericht is dus: Mc. 11, 15-16. 18a. 28-33.
49 J. Blank, *Jesus von Nazareth*, 102.
50 *Ibid.*, 102.
51 Josephus, *Antiquitates*, 18, 5. 2.
52 *Ibid.*
53 Zie J. Gnilka, *Das Martyrium Johannes' des Täufers (Mk. 6, 17-29)*, in: *Orientierung an Jesus* (78-92) 84-85 en vooral 90-91. Het verhaal over het banket, waaronder Johannes' hoofd wordt gevraagd (door een gemanipuleerde danseres), werd later ingelast; het verraadt, traditiehistorisch, bekende volkslegenden.
54 *Antiquitates*, 18, 5. 2.

55 Daarover werd een (niet al te beste maar) suggestieve schets gegeven door R. Aron, *Les années obscures de Jésus*, Parijs 1960.
56 Zie G. Fohrer, *Die symbolische Handlungen der Propheten*, Basel-Zürich 1953.
57 Volgens Lührmann, *Q-Redaktion*, 29, naar de kern een parabel van Jezus zelf; zie Roloff, *Das Kerygma*, 228-229; Schulz, *Q-Quelle*, 379-386.
58 Lc. 6, 20 en Mt. 5, 3; Lc. 7, 28 en Mt. 11, 11; Lc. 10, 9 en Mt. 10, 7; Lc. 11, 20 en Mt. 12, 28; Lc. 13, 18. 20 en Mt. 13, 31. 33; Lc. 13, 28 en Mt. 8, 11; Lc. 16, 16 en Mt. 11, 12.
59 Mc. 1, 15; 4, 11; 4, 26; 9, 1. 47; 10, 14; 12, 34; 14, 25; 15, 43; enz.
60 Mt. 3, 2; 4, 17; 5, 19. 20; 19, 24; 21, 31; 21, 43.
61 Lc. 4, 43; 9, 2. 11. 60. 62; 14, 15; 16, 16; 17, 20; 19, 11; 22, 16. 18.
62 Joh. 3, 3 en 5.
63 Zie o.m.A. Vögtle, *Das neue Testament*, l.c., 144-166.
64 De tendens tot sektarische restvorming in geheel het jodendom destijds werd ontleed vooral door A. Vögtle, *Das öffentliche Wirken Jesu auf den Hintergrund der Qumranbewegung*, l.c., 5-19; J. Jeremias, *Der Gedanke des 'Heiligen Restes' im Spätjudentum und in der Verkündigung Jesu*, in: *Abba*, Göttingen 1966, 121-131; zie over de eigen aard van deze groepen: E. Lohse, *Umwelt des Neuen Testaments*, Göttingen 1971, 51-85.
65 Aldus in Qumrân: 1 QS 1, 4 en 1, 10.
66 Aldus E. Käsemann, *Besinnungen*, II, 210, die over heel de lijn een inclusieve uitleg geeft. Hoe dit mogelijk is, als Johannes zelf geen prediking van het rijk Gods kent, blijft onbeantwoord.
67 J. Becker, *Joh. der Täufer*, l.c., 87-88.
68 Pogingen om daarin zelotische rijksopvattingen te lezen zijn ongegrond gebleken. Zie s.v. *biadzesthai*, in: ThWNT I, 608-613; dit werkwoord wordt steeds op de *vijanden* van het Godsrijk betrokken. Ook Schulz, *Q-Quelle*, 265, n. 622. Niet Lc., maar de Mt.-tekst is hier primair: 'het rijk... wordt geweld aangedaan'. De strijd tegen Gods basileia en dus tegen de christelijke boden, is begonnen met de werkzaamheid van Jezus van Nazaret, in wie dit rijk is gekomen. De parabels over de groei van het rijk Gods laten zien, dat niets deze groei kan tegenhouden.
69 P. Hoffmann, *Die Anfänge der Theologie in Logienquelle*, in: *Gestalt und Anspruch des Neuen Testaments*, 142; Schulz, *Q-Quelle*, 196.
70 Onder de vele Johannes-studies is het verhaal van J. Becker, *Joh. der Täufer*, 76 het meest overtuigend.
71 *Jesus von Nazareth*, 104.
72 Zie G. Klein, *'Reich Gottes' als biblischer Zentralbegriff*, in: EvTh 30 (1970) 642-670; A. Vögtle, *Das Neue Testament*, 144.
73 Dan. 2, 44 (4, 31 en 6, 27 zijn niet eschatologisch); Oracula Sibyllina 3, 767; Assumptio Moysis 10, 1 vv.
74 Vögtle, *Das Neue Testament*, 144.
75 Strack-Billerbeck, I, 252, 477; 829.
76 Mt. 12, 32; hier betekent 'ook niet in de komende aeon' gewoon 'nooit' (zie Mc. 3, 29). 'Zonen van deze wereld' (Lc. 16, 8; 20, 34) klinkt wel apocalyptisch en Qumraans, maar betekent, gewoon joods, 'wij, aardse mensen'. Wel is er Mc. 10, 29-30: 'in deze kairos en in de komende aeon'; afgezien van de (minstens) twijfelachtige Jezus-echtheid van dit woord, wordt hierbij geen leer over de toekomst gegeven, maar een parenese, een vermaning alles te verlaten: de eschatologische relevantie van het heden staat hier op het spel. De honderdvoudige 'compensatie' is hellenistisch-joods; zie Berger, *Gesetzesauslegung*, 404-417.
77 Aldus o.m.: R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft*, 249-262; A. Vögtle, *Das Neue Testament*, 145-148; J. Becker, *Das Heil Gottes. Heils- und Sündenbegriff in den Qumrantexten und im Neuen Testament* (SUNT, 3), Göttingen 1964, 206.
78 Dan. 3, 33; 4 Ezra 4, 26vv.; Apoc. 1, 9.
79 Zie o.m. Fr. Muszner, '*In den letzten Tagen*' (Apg. 2, 17a), in: BZ 5 (1961) 263-265; dit vindt men al in Gen. 49, 1; Num. 24,14; Mich. 4, 1; Jes. 2, 2; Jer. 23, 20; Dan. 10, 14.
80 H. Riesenfeld, s.v. *paratèrèsis*, in: ThWNT VIII, 150.
81 A. Vögtle, *Das Neue Testament*, l.c., 150. Alleen Mt. 19, 28 kent de kennelijk eschatologisch-futurische 'paliggenesia', alsook de 'sunteleia tou aiônos' (Mt. 13, 39. 40. 49; 24, 3; 28, 20), het einde (of de eind-herschepping) van deze aeon; dit is typisch mattheaans in het nieuwe testament; het blijkt een apocalyptische term te zijn uit de Septuaginta-vertaling van Daniël (12, 13b; 9, 27; zie Hebr. 9, 26). Vögtle, *ibid.*, 151-166. Vooral Mc. 9, 1 (enige tijdgenoten van Jezus zullen nog in leven zijn, wanneer de Gods heerschappij in kracht wordt gesteld) is zeker secundair. Zie: C. Colpe, s.v. *huios tou anthrôpou*, in: ThWNT VIII, 459; Berger, *Amen-Worte*, 62-70.
82 K. Schubert, *Die Entwicklung der eschatologischen Naherwartung im Frühjudentum*, in: *Vom Messias zu Christus* (hrsg. K. Schubert), Wenen-Freiburg 1964, 1-54; P. Hoffmann, *Die Anfänge*, l.c., 134-152; M. Hengel, *Die Zeloten*, 385-386.
83 H. Schürmann, *Die Warnung des Lk. vor der Falschlehre in der 'Predigt am Berge'*, in: BZ 10 (1966) 59-81.
84 Zie Tödt, *Menschensohn*, 212 vv.; ook Lührmann, *Q-Redaktion*, 96.

85 Grondthesis van Lührmanns *Q-Redaktion*, zie vooral 94.
86 Daarover lopen de opvattingen der exegeten volkomen uiteen. Zie de stand van de discussie (althans tot 1964) bij W.G. Kümmel, *Die Naherwartung in der Verkündigung Jesu*, in: *Zeit und Geschichte* (Dankesgabe an R. Bultmann), Tübingen 1964, 31-46. Sinds 1964 zie vooral nog: R. Pesch, *Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk. 13*, Düsseldorf 1968 (met velerlei literatuur); J. Bornkamm, *Die Verzögerung der Parusie*, in: *Geschichte und Glaube* (Gesammelte Aufsätze III-1), München 1968, 46-55; E. Gräszer, *Die Naherwartung Jesu*, Stuttgart 1973. De vraag hierbij is of het vroege christendom t.a.v. Jezus 'her-apocalyptiserende' tendenties vertoont, - wat bv. Lührmann, *Q-Redaktion*, 94, gewoon een feit noemt. De vooronderstelling daarbij is wel, dat prediking van het eindoordeel of van komend heil 'in wezen' apocalyptisch is. Alles hangt bij deze vraagstelling af van de wezensbepaling van 'apocalyptiek'. Bovendien wordt door exegeten te weinig rekening gehouden met de 'sociologie van de eind-verwachting'. Ook lijkt me dat er zo iets bestaat als een profetische eindverwachting, die wel in tijdelijke termen van 'nabijheid' wordt *voorgesteld*, en zelfs als zodanig geïntendeerd wordt, zonder dat men deze verwachting van 'het staat te gebeuren' precies chronologisch mag interpreteren. Hier zijn een te ingewikkelde antropologie én godsdienstige impuls in het spel.
87 Lührmann, *Q-Redaktion*, 97; Schulz, *Q-Quelle*, 165-175; U. Wilckens, *Jesus-überlieferung*, 336-337.
88 Zie Lührmann, *Q-Redaktion*, 97.
89 R. Pesch, *Von der 'Praxis des Himmels'. Kritische Elemente im Neuen Testament*, Grasz 1971.
90 In het hebreeuws is re', evennaaste, ongeveer gelijkluidend met ro', de herder, zodat deze parabel wellicht een verhaal over de goede herder kan zijn, tot beschamend voorbeeld van wat elders een 'kudde zonder herders' wordt genoemd.
91 Zie bv. Lc. 10, 38-42; Joh. 12, 1-8; Lc. 7, 36-50; 11, 37-52; 14, 1-6; Mc. 2, 16 par.; Lc. 19, 1-10; zie E. Trocmé, *Jésus*, 103-104.
92 Zie: J. Dupont, *La parabole du maître qui rentre dans la nuit (Mc. 13, 34-36)*, in: *Mélanges Bibliques* (en hommage au R.P.B. Rigaux), Gembloux 1970, 89-116.
93 Het object van *Jezus*' uitzien naar een 'komend gebeuren' betreft in de synoptische evangeliën: (a) de komende Gods heerschappij (Mt. 6, 10 par Lc. 11, 3; Mt. 10, 7 par Lc. 9, 2; 10, 9. 11; - Mc. 9, 1 parr Mt. 16, 28; Lc. 9, 27; Mc. 1, 15 par Mt. 4, 17; - Lc. 17, 20; 21, 31; 22, 18); - (b) de mensenzoon (Mt. 10, 32-33 par Lc. 12, 8-9; Lc. 17, 24. 26. 30; Mt. 24, 44 par Lc. 12, 40; - Mc. 8, 38 parr Mt. 16, 27, Lc. 9, 26; Mc. 13, 26 parr Mt. 24, 30, Lc. 21, 27; Mc. 14, 62 par Mt. 26, 64; - Mt. 10, 23; 16, 28; 25, 31; - Lc. 18, 8); - (c) De komende (Mt. 23, 39 par Lc. 13, 35; zie ook: Mt. 11, 3 par Lc. 7, 19; Mc. 11, 9-10 parr Mt. 21, 9, Lc. 19, 38); - (d) tenslotte 'de Dag', of 'de dagen van de mensenzoon' (Lc. 17, 24. 26. 30; Mt. 10, 15 par Lc. 10, 12; - Mc. 13, 32 par Mt. 24, 36; - Mt. 25, 13; - Lc. 17, 22; 21, 34-35; 23, 29; - (e) het oordeel (Mt. 11, 24 par Lc. 10, 14). - In de prediking van Jezus is de komende heerschappij van God al-beheersend; het oordeel is daarvan a.h.w. de negatieve keerzijde of catastrofe voor wie het eschatologische heilsaanbod niet accepteert. Neven-moment daarvan is de 'komende mensenzoon' als eschatologische wereldrechter, waarbij 'het oordeel' op zich gethematiseerd wordt. Het waakzaam zijn met het oog op het komend gebeuren interpreteer ik dus (in de context van Jezus' eigen levensdagen) steeds in deze zin: waakzaam zijn omdat de *heerschappij* of het rijk Gods, dat een oordeel kan worden voor wie de metanoia weigert, gaat komen. Het oerchristendom heeft vele parabels reeds geëxpliciteerd met het oog op de parousie van Jezus-mensenzoon.
94 Zie W. Pesch, *Der Lohngedanke in der Lehre Jesu verglichen mit der religiösen Lohnlehre des Spätjudentums*, München 1955.
95 A. Weiser, *Die Knechtsgleichnisse*, 116.
96 Weiser, l.c., 78.
97 Dan. O. Via, *The parables*, 192.
98 H. Weinrich, *Narratieve theologie*, in: Conc 9 (1973), n. 5 (48-57) 49.
99 Amos Wilder, *The language of the Gospel*, New York-Evanston 1964, 94.
100 Zie o.m. zeer duidelijk in: Mt. 22, 1-14 par Lc. 14, 16-24; Mt. 25, 14-30; Lc. 19, 11-27; Mt. 13, 36-43; vooral: Mc. 12, 1-12 par Mt. 21, 33-46; Lc. 20, 9-19.
101 *Literatuur*. - J. Dupont, *Les béatitudes*, Leuven 1969[2] (1954), en: *Béatitudes égyptiennes*, in: Bibl 47 (1966) 185-222; S. Légasse, *Les pauvres en Esprit et les 'volontaires' de Qumran*, in: NTS 8 (1967-68) 336-345; W. Nauck, *Freude im Leiden*, in: ZNW 46 (1955) 68-80; E. Schweizer, *Formgeschichtliches zu den Seligpreisungen Jesu*, in: NTS 19 (1972-73) 121-126; A. Gelin, *Heureux les pauvres*, in: *Grands thèmes bibliques*, Parijs 1966, 79-83; P. Hoffmann, *Selig sind die Armen*, in: BuL 10 (1969) 111-122.
102 Schulz, *Q-Quelle*, 76-84.
103 Zie O.H. Steck, *Prophetische Kritik der Gesellschaft*, in: *Christentum und Gesellschaft*, Göttingen 1969, 46-62; F.L. Hoszfeld, *Prophet und Politik in Israel*, in: BuK 1971, 39-43; J. Schreiner, *Prophetische Kritik um Israels Institutionen*, in: *Die Kirche im Wandel der Gesellschaft*, Würzburg 1970, 15-29; H. Donner, *Israel unter den Völkern*, Leiden 1964; H.W. Wolff, *Die Stunde des Amos*, München 1969.

Hoofdstuk 2
De levenspraxis van Jezus

§ 1. Jezus' zorgend verwijlen bij mensen, ervaren als heil-van-Godswege

Ter inleiding

In de synoptische evangeliën zijn slechts twee plaatsen te vinden, waarin Jezus uitdrukkelijk zondevergeving toespreekt tot mensen (Mc. 2,1-12

parr: Mt. 9,2-8; Lc. 5,17-26; en: Lc. 7,36-50). Alles wijst er echter op, dat in zo'n expliciete vorm deze logia niet historisch 'Jezus-echt' zijn, d.w.z. als zodanig zijn zij kerkelijke, vroeg-christelijke affirmaties *over* Jezus, reeds beleden als de Christus. Maar de *grondslag* van deze macht tot vergeving der zonden, van dit aanreiken van heil of gemeenschap-met-God, welke de christelijke gemeenschap Jezus na diens dood toeschrijft, ligt wel degelijk in het concrete optreden van Jezus tijdens zijn aardse levensdagen. Jezus' aanwezigheid bij de mensen, hen helpend door zijn machtsdaden, door het aanbieden van of ingaan op uitnodigingen tot tafelgemeenschap, niet alleen met zijn volgelingen maar met de volksmassa, en vooral met uitgestotenen, tollenaars en zondaars, blijkt een uitnodiging te zijn om gelovig binnen te treden in de gemeenschap met God: omgang van Jezus van Nazaret met medemensen is aanbieding van heil-van-Godswege; het heeft te maken met de door hem verkondigde, komende Gods heerschappij. In verschillende opzichten wordt dit nu ontleed.

A. *De 'weldoende' (Mc. 7,37) werkelijkheid van de Godsheerschappij, aangeboden in Jezus' machtsdaden*

Literatuur. - J. Blank, *Zur Christologie auserwählter Wunderberichte*, in: *Schriftauslegung in Theorie und Praxis*, München 1969, 104-128; G. Delling, *Botschaft und Wunder im Wirken Jesu*, in: *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlijn 1961^2, 389-402; R. Formesyn, *Le semeion johannique et le semeion hellénistique*, in: ETL 38 (1962) 856-894; R. Fuller, *Interpreting the miracles*, Londen 1966; E. Käsemann, *Wunder*, in: RGG^3 VI, 1835-1837; K. Kertelge, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium*, München 1970; Fr. Lentzen-Deis, *Die Wunder Jesu*, in: ThPh 43 (1968) 392-402; J.B. Metz, *Wunder*, in: LThK X^2, 1263-1265; Fr. Muszner, *Die Wunder Jesu*, München 1967; K. Niederwimmer, *Jesus*, Göttingen 1968, 32-36; W.A. de Pater, *Wonder en wetenschap: een taalanalytische benadering*, in: TvT 9 (1969) 11-54; R. Pesch, *Jesu ureigene Taten*? (Quaest. Disp., 52), Freiburg 1970; J. Roloff, *Das Kerygma*, 111-207; G. Schille, *Die urchristliche Wundertradition*, Stuttgart 1967; A. Suhl, *Die Wunder Jesu*, Gütersloh 1968; A. Vögtle, *Wunder*, in: LThK 10^2, 1255-1261; *Beweisen oder Zeichen*? in: *Herderkorrespondenz* 26 (1972), H. 10, 509-514.

a) *Verstaanshorizon van Jezus' wonderdaden*

In de door Lucas geredigeerde maar op oudere, oer-christelijke tradities teruggaande, zgn. missiepredicaties horen wij dat de eerste christenen ervan getuigden, dat Jezus 'al weldoende rondging in het land der joden' (Hand. 10,38). Dit 'weldoen' wordt daar nader omschreven als: zieken genezen en duivelen uitdrijven. Dit klopt met wat de vier evangeliën verhalen over Jezus' actief erbarmen met zieken en wie, volgens de maatstaven van die tijd, werden beschouwd als 'door de demon' of 'door demonen bezeten', 'de gevangenen' die de eschatologische profeet zou bevrijden (Jes. 61,1-2). In oude categorieën wordt deze herinnering aan Jezus vaak uitgedrukt met de bewoording: 'Jezus, de thaumaturg' of 'wonderdoener'; modern uitgedrukt, overigens met de woorden van Lc.

in zijn Handelingen: Jezus' actieve inzet voor zijn in nood verkerende medemens, Jezus ‘die weldoende rondgaat’, of zoals Mc. het volk laat reageren: ‘Hij heeft alles goed gedaan! Hij laat doven horen en stommen spreken’ (Mc. 7,37b). Mc. neemt immers voor-evangelische, vroeg-christelijke overleveringen betreffende ‘wonderen van Jezus’ op onder het begrip ‘blijde boodschap van Jezus Christus’ (Mc. 1,1). In deze wonderdaden realiseert Jezus blijdschap voor velen, zegt Mc.

Heel deze problematiek rond ‘de wonderen van Jezus’ werd in de moderne literatuur een tijdlang beheerst enerzijds door apologetische bedoelingen die, op grond van wonderdaden die de natuurwet doorbreken, Jezus' goddelijke zending zouden moeten bewijzen, anderzijds door een positivistisch apriori-begrip dat alwat ‘evangelische wonderen’ heette, zonder meer schrapte uit het nieuwe testament, of ze althans spiritualiserend interpreteerde. Deze polemiek is, althans in exegetische kringen, gelukkig grotelijks voorbij, dankzij de bewustwording van een fundamenteler, prealabele vraagstelling, nl. wat *bedoelen* de evangelisten eigenlijk als ze wonderdaden van Jezus vertellen? Pas wanneer daarop een antwoord is gegeven, kan in tweede of derde instantie de vraag gesteld worden, of en wélke wonderdaden Jezus historisch heeft verricht, m.a.w. of ook een *historisch* motief aanleiding heeft gegeven tot trouwe overlevering ervan in de Jezustraditie, waarin ze metterdaad diep zijn geworteld.

Nochtans is de oude probleemstelling nog niet geheel achterhaald, zij het nu in een veeleer tegengestelde pendelbeweging. Even apodictisch als vroeger werd beweerd, dat Jezus daden heeft gesteld die alle natuurwetten doorbreken, wordt nu door sommigen beweerd dat Jezus geen enkel van deze, in de evangeliën verhaalde wonderen heeft verricht, maar dat zijn persoon zelf ‘het wonder’ is, het wonder van onverdiende liefde en vergeving; dát willen deze ‘wonderlegenden’ dan duidelijk maken. Hier krijgen we, ondanks een kern van waarheid, het tegenbeeld van wat vroeger als historisch Jezusbeeld gold. Dit laatste zag er duidelijk als volgt uit: een Jezus, die blinden en doven geneest, lammen en melaatsen weer gezond maakt, en doden doet opstaan; een Jezus, die duivelen uitdrijft, op zijn woord een storm stilt, of over het water loopt als op vaste grond, brood vermenigvuldigt zonder dat iemand het merkt en toch allen ervan profiteren, die water in wijn verandert ten gunste van vrolijke bruiloftsgasten, enz. enz. Zo op een rijtje gesteld, blijkt, traditiehistorisch, dat men allerlei uiteenlopende literaire genres van de evangeliën eigenlijk losgerukt heeft uit hun eigen, door de evangelisten zelf bedoelde verstaanshorizon. Dan heeft men van Jezus inderdaad een ‘wonderman’ gemaakt, in wie wij nu geen heil meer kunnen vinden. Want zelfs, wanneer Jezus dit alles historisch letterlijk had gedaan, wat betekent dat dan voor ons nu? Wij immers zien geen broodvermenigvuldigingen meer onder ons, water blijft voor ons, hoe zeer we ook in Hem geloven, gewoon water, en doden keren niet meer terug. Jezus genas en hielp *enkelen* in zijn tijd; wat betekent dat voor de *mensheid*? Ik herinner me ergens te hebben gelezen: wat heeft een ontwikkelingshelper nú aan Jezus' wonderen van destijds? Laat het nog historisch waar zijn dat Jezus indertijd ongeveer 5.000 men-

sen op wonderdadige wijze spijzigde, wat betekent dit voor het tweederde deel van de mensheid dat nu hongert? Inderdaad mag men daaruit besluiten, dat Jezus' tijdgenoten iets anders hebben moeten verstaan onder ‘wonder’ dan wij. Ook donder en bliksem waren destijds ‘wonderen’ van Gods natuur, terwijl wij op wetenschappelijke gronden denken beter te weten[104]. Wie wonderverhalen vertelt leeft al in een opmerkelijke ‘overgangswereld’: hij is niet meer een primitief, voor wie immers *alles* ‘wonderlijk’ is en *aparte* wonderverhalen geen zin hebben, - al kent hij ook gradaties in de wereld van wonderen; maar hij is, anderzijds, nog geen deelgenoot van een geseculariseerde technische welvaartsstaat, waarin ‘wonderen’ geen plaats meer mogen vinden. Voor wie binnen het geheel van een bepaald zinvol verhaal uitgerekend ook wonderverhalen vertelt, is de hem omringende wereld gedeeltelijk rationeel grijpbaar, gedeeltelijk ook hem ontsnappend, mysterieus. Wonderen verhalen is een menselijk levensgenre dat moderne natuurwetten wellicht wel kent, maar weet dat zij slechts een deel-visie op de totaalwerkelijkheid zijn vanuit één bepaalde invalshoek. Deze verhalers willen geenszins betogen dat er ondanks alles toch wonderen mogelijk zijn in het leven van mensen, - dat is voor hen, joden, grieken en romeinen, in die tijd vanzelfsprekend; maar dat uitgerekend deze Jezus ‘wonderen verricht’, verwekt alom verbazing omtrent de identiteit van deze, door allen naar herkomst bekende persoon. Niet ‘het wonder’ is een probleem voor deze mensen; wel het geconfronteerd worden met de ‘wonderen van Jezus’, dat is een concrete uitdaging. In deze geest dient men de evangeliën te lezen. In Jezus is historisch iets uitzonderlijks verschenen, wat zijn opponenten tot ‘duivelse oorsprongen’ terugbrachten, zijn volgelingen echter tot een onnoemelijke nabijheid bij de diepste kern van alle werkelijkheid: God. *Dit* is voor ons het ‘interpretandum’: de historische Jezuswerkelijkheid, die door zijn uitzonderlijk handelen metterdaad deze twee, uiterst extreem alternatieve interpretaties in het leven heeft kunnen roepen: ‘van God’ of ‘van de duivel’. Zulke extreme oordelen worden immers niet m.b.t. de eerste de beste ‘doorsnee-mens’ geveld; zij vooronderstellen een hoe dan ook ‘wonderlijke verschijning’, door alle partijen als dusdanig waargenomen en erkend. Dit inzicht moet, *historisch*, aan elke mogelijke theorie en polemiek voorafgaan, wil de interpreet van de schriften en, uiteindelijk, de gelovige, niet de pointe van deze verhalen missen. Beweren dat de ‘moderne wetenschap’ nu toch duidelijk de ‘kwestie van het wonder’ definitief heeft afgedaan, mag waar wezen (binnen een zekere invalshoek); dit raakt echter niet eens de kern van de nieuwtestamentische problematiek en gaat bovendien uit van de verkeerde vooronderstelling dat er voor een buiten-wetenschappelijke werkelijkheidsbenadering geen plaats meer is. Daarbij verzuimt men ook te vragen naar de intenties bij het verhalen van deze wonderen in het nieuwe testament, zoals in de oudheid gangbaar was, ondanks wezenlijke verschillen vergeleken met het nieuwe testament. Pas binnen het inzicht in de eigen nieuwtestamentische intenties bij het verhalen van wonderen krijgt de historische vraag zijn eveneens eigen, ‘maar op zijn plaats gazette’, niettemin reële betekenis.

b) *Jezus' wonderbaarlijke vrijheid 'om goed te doen' (Mc. 3,4)*

Opvallend is al, dat het profaan-griekse woord voor 'wonder' (thauma) in de evangeliën niet voorkomt; deze zeggen alleen dat bepaalde woorden en daden van Jezus bij het volk een 'thaumadzein', een zich verwonderen en verbazen opgeroepen hebben. Men spreekt in de evangeliën over bepaalde daden van Jezus als over 'tekenen' (sèmeia) en 'machtsdaden' (dunameis) of gewoon 'werken van de Christus' (ta erga tou Christou)[105]. Dit betekent: zoals God eertijds 'op een wonderbaarlijke wijze' mensen kon helpen, die in Hem geloofden, zo doet Hij dat nu in Jezus van Nazaret. Wat het volk - 'Jezus gezind' óf opponent - bij het zien van Jezus' optreden met verbazing slaat, wordt door wie hem vertrouwt, geïnterpreteerd als heilshandelen *Gods* in Jezus van Nazaret. Jezus staat borg voor Góds hulp aan mensen in nood.

Het feit, dat Jezus' handelen inderdaad voor een tweevoudige interpretatie vatbaar was juist wegens het unieke, uitzonderlijke ervan - 'van God' of 'van de duivel' - is historisch te vooronderstellen, om enerzijds zijn terechtstelling, anderzijds zijn christelijke 'heiligverklaring' te kunnen begrijpen. Want beide laatste zijn een *historisch gegeven* en onderstellen dus wel een voorafgaand 'wonderbaarlijke', tegelijk provocerende, zij het menselijkerwijs discutabele verschijning. M.a.w.: zowel de toen Jezus-gezinde als anti-gezinde interpretatie leggen door hun eigen pro- en contra-reactie getuigenis af van Jezus' 'verwonderingwekkende verschijning'. Dit is m.i. in heel de zgn. 'wonder-kwestie' het eerste belangrijke gegeven, waarvan zorgvuldig notitie genomen moet worden, nog voordat de zgn. eigenlijke vraag naar de zin van deze wonderen in zijn leven geanalyseerd kan worden.

Bovendien is het uit het nieuwe testament meer dan duidelijk, dat 'wonderen' niet gezien worden binnen de moderne verstaanshorizon of vraagstelling van een al dan niet 'doorbreken van natuurwetten' (deze visie is het oude en het nieuwe testament zonder meer vreemd, omdat daar de dingen zijn wat ze zijn door Gods nieuw scheppende of 'hartverhardende' activiteit). Ze moeten gezien worden binnen de horizon (of vraagstelling) van de 'macht van de boze' tegenover 'de macht van God'. Daarom juist spelen 'duiveluitdrijvingen' en genezingen van zieken (ziekte, in de breedste zin van het woord, is joods een 'in de macht van de boze zijn') zo'n centrale rol in de verhalen van Jezus' wonderdaden (zij vormen, traditiehistorisch, ook het oudste bestand van de voorcanonieke wondertraditie). Het optreden en verschijnen van Jezus wordt door de boze machten op zich al beschouwd als een agressie (Mc. 1,23-24 par; 5,7 vv par; 9, 20.25). Tegenover de boze, pijnlijke vruchten van deze machten stelt Jezus slechts goéde daden, *weldaden*. Dat juist is het opvallende in een geschiedenis van mensen, die voor velen vooral een lijdensgeschiedenis is: lijden onder de macht van het kwaad. In de strijd tussen de goede macht van God en de demonische machten, die de mensen teisteren, kwellen en verleiden, kent Jezus zichzelf derhalve een uitgesproken functie toe. Dit hebben de christenen later goed gezien: zoals

in het begin God bij de schepping zag dat alles goed geschapen was, zo zegt men nu van de eschatologische profeet: 'hij heeft alles wél gedaan' (Mc. 7,37), terwijl satan, de macht van het kwaad, degene is die mensen doof, blind, melaats en stom maakt. De macht der goedheid daarentegen, zoals in Jezus gemanifesteerd, bevrijdt de mens van alle satanskwellingen. Dát is de nieuwtestamentische, antieke verstaanshorizon van wat men Jezus' 'tekenen en machtsdaden' noemt; - aan al dan niet doorbroken of gerespecteerde natuurwetten denkt daarbij geen mens, Jezus noch zijn toehoorders, participerend in het gebeuren hetzij door bijval hetzij door afkeer. Het wonderbare, dat in Jezus tot uiting komt, is hierbij geen punt, niet voor de opponenten, noch voor de Jezus-gezinden; wel: de uiteindelijke *interpretatie* van wat beide partijen gelijkelijk ervaren. Interessant daarbij is op te merken, dat het 'materiaal' van de wonderverhalen historisch wel zeker uit Galilea komt (Noord-Oost Galilea en de omgeving van het meer), - het land van Jezus' oorspronkelijk en langste vertoeven en optreden[106]. De dragers van deze wonderoverlevering betreffende Jezus zijn oorspronkelijk de milieus waarin Jezus tijdens zijn optreden in Galilea werkzaam was geweest; van daaruit kwam die overlevering in contact met de andere tradities van bredere vroeg-christelijke kringen, waarin zij werden geïntegreerd, zij het niet zonder theologische correcties (Zie Deel III: 'aretalogie').

In de wondertraditie worden we geconfronteerd met een herinnering aan Jezus van Nazaret zoals hij is overgekomen vooral bij het gewone, landelijke Galilese volk, dat door alle religieuze bewegingen en groeperingen werd verwaarloosd. Opvallend is, dat zowel Johannes de Doper als Jezus zich juist ook tot het gewone volk hebben gewend, en door hen dan ook enthousiast werden ontvangen. In zulk een milieu groeit de verering van een weldoener uiteraard ook uit tot een zekere legendevorming, waarin, wanneer macht in dienst van goed-zijn en weldoen staat zoals bij Jezus, vooral de macht op de volksfantasie werkt. Uit zijn wondertraditie neemt Mc. inderdaad ook elementen op, waarin Jezus nagenoeg als 'dorps-wonderdokter' (Mc. 7,31-37; 8,22-26) en magiër (Mc. 5,1-20; 11,12-14.20-22) wordt voorgesteld. In de evangeliën hoort men evenwel nog de reserve van Jezus tegenover eenzijdige vertekening; maar niettemin neemt hij dit risico erbij.

In de Q-gemeente, die (bovendien pas in haar recenter stadium) slechts twee wonderen van Jezus (een duiveluitdrijving en een ziekengenezing) vermeldt in uiterst sobere stijl, wordt daarbij opvallend de *herkomst* van dit verwondering-wekkend optreden van Jezus gethematiseerd, niet het wonder zelf (Lc. 11,14-23 par Mt. 12,22-30; en: Lc. 7,1-10 par Mt. 8,5-13). In deze traditie zegt Jezus zelf: als ik duivels uitdrijf 'met de vinger van God' (Lc. 11,20) moet het duidelijk zijn dat de Gods heerschappij over u gekomen is. De achtergrond is laat-joods demonologisch: ziekte (hier een blinde en stomme) gaat terug op een demon, die daarom zélf stom wordt genoemd (Lc. 11,14). Door de uitdrijving van de stomme demon kan de zieke weer spreken en zien, en is de communicatie hersteld. Zulke daden van exorcisme bestaan evengoed onder Jezus' joodse tijdge-

noten (Mt. 12,27; Lc. 11,19). De pointe van de redenering is veeleer: waarom mogen dezen het aan God toeschrijven, en Jezus niet? 'Het wonder' wordt in de Q-gemeente dus geenszins gezien als een weergaloos optreden van Jezus, waardoor hij zich van heel zijn cultureel-religieus milieu zou onderscheiden. Maar toch wordt dit heilzame optreden dieper geduid: hier is de Gods heerschappij reeds aanwezig. Uitdrijven van demonen en zieken genezen wijzen in Jezus op de eindtijdelijke heilstijd, die aanbreekt: God zelf handelt in Jezus ('met de vinger Gods', d.i. semitisch: 'door Gods ingrijpen', Ex. 8,19; Dan. 5,5). Dit is reeds praesentische eschatologie (evenwel binnen de kerkelijke verwachting van Jezus' spoedige parousie). Deze band tussen exorcisme en presentie van Gods heerschappij is onmiskenbaar christelijk en joods niet-voorgegeven. Hij onderstelt dat Jezus de eschatologische profeet is.

Ook het tweede genezingsverhaal in de Q-bron (Lc. 7,1-10; Mt. 8,5-13), waar de knecht of de zoon van een honderdman - een heiden - wordt genezen, is tekenend. Dat het een 'genezing op afstand' is, beklemtoont hier geenszins het sensationele van het wonder. Alle genezingen 'op afstand' betreffen in het nieuwe testament immers 'heidenen'; het is de consequentie van het feit dat joden geen heidense huizen betreden, zoals de heidense, joodsgezinde honderdman het hoofs laat verstaan: 'ik ben niet waardig, dat Gij onder mijn dak komt' (Mt. 8,8). De kern van de kwestie ligt in Jezus' *exousia*; hij heeft volmacht en gezag, zoals een honderdman dat over zijn militairen heeft (Mt. 8,9): zo iemand hoeft slechts een woord te spreken, en iedereen gehoorzaamt. De honderdman gaat dus uit van het geloof, dat Jezus slechts te bevelen heeft en dat de ziekte zal verdwijnen, m.a.w. van een geloof in de macht van Jezus' woord. Het verhaal van deze genezing wordt door Q duidelijk als paradigma vermeld. De Q-gemeente geeft hierbij minder een christologie dan een soteriologie: heil-in-Jezus van Godswege[107].

Naast de vermelding van deze twee wonderen laat dezelfde recente Q-gemeente in het antwoord van Jezus op de vraag der Johannesleerlingen (de drie pericopen vormen één traditiecomplex met gelijke strekking en daarom vermoedelijk eenzelfde overleveringsintentie) duidelijk verstaan, hoe zij 'wonderen van Jezus' begrijpt[108]: 'Gaat aan Johannes vertellen wat gij hoort en ziet: blinden zien en lammen lopen, melaatsen genezen en doven horen, doden staan op en aan armen wordt de blijde boodschap verkondigd' (Mt. 11,4-5 par Lc. 7,18-23). Deze tekst werd (in de moderne exegese) lang voor 'Jezus-echt' aangezien, maar op vrij dwingende gronden heeft P. Stuhlmacher[109] aangetoond dat dit een vroeg-christelijke creatie is van 'christelijke profeten'. Mt. spreekt in dit verband van 'ta erga tou *Christou*': van Jezus' *messiaanse* activiteiten. Niettemin zijn de voornoemde 'werken' juist niet voor de dynastiek-davidische messias maar voor de messiaanse 'eschatologische profeet' typisch, zoals hij in het judaïsme in het traditiecomplex Jes. 26,19 (doden staan op), 29,9-10.18-19 (blinden zien), 35,5-6.8 (eveneens: blinden zien), 42,18 (doven horen), 43,8 (blinden zien, doven horen), 61,1-3 (treurenden worden geholpen, aan armen wordt de blijde boodschap verkon-

digd; zie ook 52,7) werd verstaan. Het Q-logion is een samensmelting van diverse Jesaja-teksten: de wonder-kataloog van de christus-traditie van de eindtijdelijke profeet. Daarin komen géén duiveluitdrijvingen of exorcismen voor; ook geen genezingen van melaatsen of dodenopwekkingen, - deze laatste behoren tot de algemeen-profetische traditie (1 Kon. 17,17-24; 2 Kon. 4,18-37; 2 Kon. 5). Bovendien blijkt dat voor de synoptische dodenopwekkingen oudtestamentische teksten model staan (zie Mc. 5,22-43; Lc. 7,11-17). Uit dit alles volgt, dat de eigen aard van wonderen die in de evangeliën over Jezus worden verhaald, de *identificatie* van Jezus met de 'messiaanse' eschatologische profeet onderstelt. In de erkenning van Jezus als eschatologische profeet zijn de grenzen vóór en na Jezus' dood weliswaar moeilijk scherp te trekken (zie: Deel III). Niettemin begrijpen de secundaire elementen (genezing van melaatsen en dodenopwekking) in het verhaal over Jezus' antwoord de allereerste bedoeling van dit Q-logion zeer goed. Jezus is de eschatologische profeet, die de van hem - in dit traditie-complex - verwachte wonderdaden verricht. De oorspronkelijke vorm van deze tekst lijkt dan ook te zijn: 'blinden zien, lammen lopen en aan armen wordt de blijde boodschap verkondigd. Zalig die zich aan mij niet ergert'[110]. De 'vinger Gods' wordt hier herkenbaar[111]. Dat men Jezus interpreteert als 'eschatologische profeet', aan wie in dit (in het judaïsme reeds geïnterpreteerd) traditiegeheel bepaalde wonderlijke machtsdaden worden toegeschreven, betekent derhalve dat men in het evangelisch verhaal van Jezus' machtsdaden niet in alle gevallen een herinnering dient te zien aan bepaalde historische wonderen van Jezus, wel aan zeer bepaalde daden en wonderen die verantwoord er aanleiding toe gegeven hebben om Jezus inderdaad te identificeren met de eschatologische profeet. Pas ná deze gegronde identificatie kon men, zonder angstige problematiek, de traditioneel aan de eschatologische profeet toegeschreven wonderdaden ook 'zeer concreet' van Jezus van Nazaret verhalen. Het historische en het 'kerygmatische' in de evangeliën vormen daarom vaak een moeilijk te ontwarren weefsel van schering en inslag. Het Q-logion en het synoptisch logion van Jezus' antwoord op de vraag van Johannesleerlingen zijn aldus, hoewel secundair, inderdaad een getuigenis enerzijds van de vroeg-christelijke (reeds voorpaschale?) identificatie van Jezus met de eschatologische profeet (één der grondstellingen van deze 'christologische proeve') en, anderzijds, van een zeer oude wonder-traditie betreffende Jezus, die mede mogelijk heeft gemaakt hem als de eschatologische profeet te erkennen. Bovendien blijkt uit de bekoringsverhalen in de Q-bron (Mt. 4,1-11; Lc. 4,1-13), dat Jezus volgens deze traditie 'legitimerende' wonderen, zonder nut of heil voor anderen, maar ten eigen voordele, weigert te voltrekken; hij heeft ze als satansbekoringen afgewezen. Jezus doet de wonderen van de charismatische eschatologische profeet, geen andere. Door zijn wonderen brengt hij een blijde boodschap aan armen, niet slechts verbaal maar metterdaad. Hij is de eschatologische profeet, die de vreugdeboodschap brengt: 'God gaat heersen' (Jes. 52,7; zie 61,1). Dat doven horen en blinden zien, heeft in deze jesajaanse teksten ook reeds een diepe metaforische betekenis:

blind-zijn is teken van verwijdering van God; zien is toegang tot heil, en de ‘eschatologische profeet’ is het ‘licht der wereld’ (Jes. 42,6-7). Jezus is *lichtend* en *bevrijdend* voor de hem tegemoet tredende mensen. De vroeg-christelijke overlevering van ‘wonderen van Jezus’ moet daarom in eerste instantie (afgezien nog van de ook belangrijke vraag naar de historische echtheid van ‘Jezus-wonderen’) gezien worden als een bewijs van een zeer oude traditie die Jezus van Nazaret identificeert met de eschatologische profeet, zoals dit begrip toen vanuit de ‘jesajaanse traditie’ (deutero-Jesaja en trito-Jesaja) in het judaïsme leefde en (zie Deel III) nog een pregnanter betekenis kreeg in de recent-joodse ‘salomonische’ wijsheidstraditie. Enigermate staan we hier voor een ‘hermeneutische cirkel’, waarin het historisch zeer gemarkeerd optreden van Jezus hém als de ‘eschatologische profeet’ noopt te erkennen, terwijl, *gegeven* deze identificerende erkenning, men vanuit de traditie van de eschatologische profeet zonder schroom de ‘traditioneel erkende’ wonderen van de eschatologische profeet metterdaad - en wel in zeer locale, Galilese kleuren - toeschrijft aan deze (aldus geïdentificeerde) Jezus van Nazaret. Cru gezegd: eenmaal, op *historische* gronden, Jezus erkend hebbend als ‘eschatologische profeet’ kon men hem ook, ‘on-historisch’, een aantal wonderen toeschrijven, die hij in feite (historisch) nooit heeft verricht. In de literatuurwetenschappen is dit verschijnsel bekend onder de naam van epische concentratie. (Ook bv. aan Karel de Grote werden heldendaden van anderen toegeschreven.) Voor wie deze hermeneutische cirkel in het oog houdt (en daarvan zijn historische feiten de enige aanzet), levert deze nieuwtestamentische ‘verruiming’ van het blikveld (vanuit gegeven oudere traditiecomplexen) geen enkel probleem, - tenzij voor wie godsdienst een computer-rekensommetje is. In deze zin is het onderscheid van R. Pesch tussen ‘Jezus' historische machtsdaden’ en hun ‘kerygmatische betekenis’ volkomen terecht[112], al zullen we wellicht meer dan hij doet, met J. Roloff[113] reminiscenties aan historische feiten, gefundeerd in Jezus' aardse levensdagen zelf, dienen te erkennen, omdat kerygmatische zinduiding zonder onderliggende historische gegevens een slag in de ijle lucht is en de deur opent voor een louter ideologische bovenbouw, zonder relatie met de historische Jezusverschijning. Maar binnen de ruimte van deze cirkel tussen feiten en interpretatie krijgen zelfs de wonderverhalen, die zonder onmiddellijk historische grondslag in het leven van Jezus van Nazaret worden verteld in de evangeliën, een eminent-theologische betekenis. Zonder dit alles zou het later verrijzenisverhaal bovendien in de lucht komen te hangen. Voorwaarde tot elke verdere, diepere interpretatie was - en is - de historisch gegronde, zij het niet apodictisch dwingende, identificatie van Jezus met de verwachte eschatologische profeet; m.a.w. laatste criterium blijft ook hier de reële historische Jezus van Nazaret.

Er zijn dus inderdaad puur kerygmatische wonderverhalen over Jezus *naast* de - zij het ambivalente - wonderdaden die Jezus historisch metterdaad heeft verricht. Daarom groeit onder de meest kritische exegeten de algemene overtuiging, dat Jezus historische genezingen en demonenuit-

drijvingen heeft verricht. Er is dus een historisch zekere basis voor de nieuwtestamentische affirmatie, dat Jezus genezend en demonenuitdrijvend optrad. De evangeliën maken duidelijk, dat heil dat zich niet zou manifesteren, hier en nu, t.o.v. zeer concrete mensen, niets met 'blijde boodschap' van doen heeft. Het aanbreken van de Gods heerschappij wordt op aarde zelf, in onze geschiedenis, zichtbaar, door de overwinning op de 'machten van het kwaad'. Dit illustreren Jezus' wonderen. In de strijd tegen het kwaad staat Jezus volkomen aan de kant van God. Jezus is een macht van goedheid, die de satan overwint (Mc. 3,27 par). In deze reële, in Jezus' aardse levensdagen metterdaad aanwezige heilsaanbieding, wordt een *christologisch* probleem voelbaar.

Aan twee grensgevallen kan men duidelijk maken, hoe enerzijds ervaringen na pasen de evangelische wonderverhalen hebben beïnvloed, en hoe deze dan soms louter als illustraties van het christelijk kerygma worden 'gemonteerd', en hoe er anderzijds wonderen worden verhaald vanuit duidelijk historische herinneringen[114].

Uit een eigen-Mt. bron verhaalt Mt. 17,24-27 een gesprek over tempelbelasting, waaraan een wonderverhaal wordt toegevoegd: 'om hun geen aanstoot te geven, ga naar het meer, werp uw haak uit en grijp de eerste vis die boven komt, maak zijn bek open en gij zult een stater vinden, betaal daarmee voor Mij en voor u' (17,27). Dit motief uit oude fabels was toen algemeen bekend (vooral in de vorm van een kostbare parel in de bek van een vis). Duidelijk is, dat hier een fabelmotief gebruikt wordt om gewoon te zeggen, dat Jezus alles bij de hand heeft als hij het nodig mocht hebben, omdat de Vader voor hem zorgt. Geen van de toenmalige lezers heeft deze tekst in letterlijke zin opgevat. Zij begrepen hem veeleer als een *parabel*, die het kerygma moet verduidelijken. Daarom is het zo moeilijk al wat in de evangeliën als 'wonderbaarlijk' voorkomt onder het algemeen begrip 'wonderverhalen' te brengen; een gamma van gevarieerde genres valt daaronder, en zij komen ook niet alle uit de 'wonderoverlevering'.

Tegenover dit 'niet-wonder' van Mt. 17,27 maar parabel of veraanschouwelijking van het geloof dat wie eerst het rijk Gods zoekt, hem al de rest wordt toegeworpen, staat het verhaal van de genezing van Petrus' koortsige schoonmoeder (Mc. 1,29-31 parr). In dit verhaal blijkt uit allerlei linguistische signalen dat de tekst zelf vraagt om het verhaal naar zijn substantie als een historisch gebeuren te beschouwen, ook al wordt literair het wonderverhaal-model gebruikt. Het gebeurt in wat het huis van Petrus en Andreas wordt genoemd, en de zieke is Petrus' schoonmoeder. De genezing vindt plaats a.h.w. bij een toevallig bezoek van Jezus, die dan hoort van de ziekte. Een zeer eenvoudig wonder uit vriendschap. Hier liggen kennelijk biografische herinneringen, die in de traditie vastgelegd worden omdat zij uitgerekend met Petrus in verband staan. Men heeft het feit bewaard in al zijn eenvoud, zonder allegorische taal van stichtelijke aard of overschilderingen, zoals in andere gevallen gebeurt. En Petrus' schoonmoeder, gezond en wel ter been, gaat onmiddellijk voor een etentje zorgen (1,31b). Het verhaal wordt hier verteld puur en alleen omdat het

gebeurd is en in verband staat met Petrus. Het typeert ook vooral Jezus. Bij Lc. 4,38-39 wordt de ziekte feller en wordt aan de koorts een bevel gegeven als bij een duiveluitdrijving. Mt. 8,14-15 daarentegen schematiseert heel de scène door de personages te beperken tot Jezus en Petrus' zieke schoonmoeder: Jezus ziet dat ze ziek is en neemt hier zelf het initiatief zonder dat iemand iets vraagt of suggereert. Mt. sluit het geheel (samen met een summarium) dan af met een verwijzing naar Jes. 53,4: 'Hij heeft onze zwakheden en onze ziekten weggenomen' (Mt. 8,17), waardoor de historische herinnering verbonden wordt met een na-paschale interpretatie en haar theologische betekenis wordt verhelderd.

Na dit eerste, globale inzicht in Jezus' machtsdaden, hoofdzakelijk gewonnen vanuit de Q-traditie, moeten we nauwkeuriger toekijken, hoe het opnemen van de wondertraditie uit de Jezusoverlevering in de evangelische traditie van het nieuwe testament de oudere tendenties heeft bewaard, gecorrigeerd of in een bepaalde theologische visie anders heeft gericht.

Vanuit een eigen, in het geheel van de synoptici wel bijzondere invalshoek heeft het Mc.-evangelie het hem gepresenteerde overleveringsmateriaal of delen daaruit ingeschakeld in wat hij het 'eu-aggelion' noemt. Het door hem verwerkte materiaal is substantieel overgenomen zowel door Mt. als door Lc. Behalve deze bron hebben Mt. en Lc. slechts één wonderverhaal uit de Q-bron (Mt. 8,5-13 = Lc. 7,1-10), en Lc. bovendien nog een aantal wonderen uit de hem eigen bron of traditie (Lc. 5,1-11; 7,11-17; 13,10-17; 14,1-6; 17,11-19). Het materiaal in het Mc.-evangelie is derhalve de hoofdbron van de synoptische traditie in deze; maar de feitelijk andere bronnen en de andere traditie die in Joh. aan het woord komt bewijzen voldoende dat er in het vroege christendom zeer brede wondertradities m.b.t. Jezus van Nazaret aanwezig waren.

Dit is opvallend, als we bedenken dat Mc. 8,11-13 zeer duidelijk van Jezus' verzet laat blijken tegen elke eis om '*tekenen* te stellen' of wonderen te verrichten (zie ook Mt. 15,32-39). Het oorspronkelijke daarin, nl. Mc. 8,12, komt overeen met een Q-logion (Mt. 12,39 en 16,4; Lc. 11,29): 'Zal dit geslacht een teken gegeven worden?... Het zal niet gegeven worden'. Hier wordt het geweigerde wonder gezien in oudtestamentische zin als 'oth, d.i. *legitimerend teken*[115], onderscheiden van de wonderen als 'krachten' of machtsdaden (zie Mc. 6,2.5). Als legitimerend teken worden juist van profeten wonderen verwacht. Dat men Jezus om een teken vraagt betekent derhalve dat men hem vraagt naar zijn geloofsbrieven als profeet en wel als eschatologische profeet. Volgens Mc. weigert Jezus zúlk een wonderteken. Jezus' feitelijke wonderen zijn daarom in Mc.' visie goede machtsdaden, inspelend op de nood van het ogenblik. De eis van een wonderteken en de weigering ervan volgen immers na het verhaal van drie door Jezus reeds verrichte wonderen (Mc. 7,24-8,10), waardoor het radicaal onderscheid tussen machtsdaden en legitimerende wondertekenen des te duidelijker wordt. Mc. laat aan Jezus dan ook een wonder 'uit de hemel' vragen, d.i. een zeer eigen, specifiek

wonder: nl. waardoor Jezus' profetisch optreden *van Godswege* wordt *bekrachtigd*; dán zou iedereen duidelijk weten dat Jezus door God gezonden is: dan zouden ze geloven in hem! Dat juist wijst Jezus in Mc.' visie af: de *aardse* Jezus is en blijft ambivalent in zijn historische levensdagen; men moet hem vertrouwen. Jezus blijft zichzelf en doet geen wonderen 'op bestelling' of als 'canoniek' *bewijs* van wat-dan-ook, maar gewoon om mensen-in-nood te helpen (Mc. 1,41; 5,19; 6,34; 8,2; 9,22; 10,47-48). Daarin laat hij op de koop toe nog het best zien Wie hij is: gewoon zichzelf, 'weldoende rondgaand'. Hierbij wordt geenszins stelling genomen voor of tegen wonderen: Mc. is het om een *christologische* vraag te doen, - om Jezus' *ware* persoonlijkheid en wezen, zoals hij elders Jezus een spreekverbod laat opleggen aan alle, naar Mc.' visie 'ketterse' christologieën. Jezus legitimeert zijn zending en optreden niet; hij is in zijn doen en laten, ook in zijn wonderen, gewoon zichzelf.

Ook in 13,21-23 laat Mc. Jezus waarschuwen tegen pseudo-profeten die in de eindtijd zullen opstaan en 'tekenen en machtsdaden' zullen stellen. Hier worden wonderdaden vooral met pseudo-profetie verbonden, zoals in Deut. 13,2-4, waarin de term 'sèmeia kai terata' traditiehistorisch behoort tot het complex van de legitimatie van een gezant van Godswege. Jezus daarentegen is gewoonweg *goed* voor zijn medemens, en stelt daartoe soms verrassende daden, die dubbelzinnig uitgelegd kunnen worden (zie Mc. 3,22-30). Mc. zal daarom van Jezus' heilsdaden nooit spreken als van 'sèmeia kai terata'[116]. Jezus legitimeert zichzelf niet. Zelf is hij niet bezorgd om eigen identiteit, maar *is* zichzelf in alwat hij doet; zijn identiteit is zich te identificeren met mensen in nood en angst, om ze uit deze zelfvervreemding te bevrijden en ze terug te geven aan zichzelf, waardoor ze wederom vrij worden voor de anderen en voor God.

Men kan in het Mc.-evangelie, redactiehistorisch, drie grote groepen van wonderverhalen onderkennen[117]: (a) genezingen en demonenuitdrijvingen (Mc. 1-3, waaronder ook de summaria van 1,32-34 en 3,7-12 en 3,22-27), - (b) de grote machtsdaden in 4,35-5,43, waarvan 6,1-6a een afsluitende interpretatie geeft; - (c) diverse wonderen in Galilea en omgeving in Mc. 6 tot 8. Na de cesuur van Mc. 8,27-30 (Petrus' messiasbelijdenis en perspectief op lijden) worden slechts twee, moeizaam verlopende, wonderen verhaald: genezing van een bezeten jongen (9,14-29) en van een blinde (10,46-52).

In 1,32-34 vat Mc. a.h.w. 'een dag arbeid van Jezus van Nazaret' als volgt samen: hij preekt in synagogen (1,21-28) en 'in de avond, na zonsondergang, bracht men allen die lijdend of bezeten waren bij Hem. Heel de stad stroomde voor de deur samen. Velen die aan allerhande ziekten leden, genas Hij en Hij dreef tal van geesten uit' (1,32-34). Jezus brengt een boodschap - die van de Gods heerschappij - in woord én daad. Daarin zit herinnering aan de indruk van machtige goedheid die van Jezus op het volk is uit gegaan, al is het intussen na-paselijke tijd geworden, waarin Jezus allang als de levende Gekruisigde wordt vereerd. Niettemin is daarin het bewustzijn van de afstand tussen nu en toen zeer goed voelbaar. Mc. wil alsnog niet meer zeggen, dan dat deze man, Jezus,

tijdens zijn aardse levensdagen uitmuntte in goedheid en erbarmen met zijn medemensen. Wat daarachter schuilt, wat de bron van deze verbazingwekkende goedheid is, wordt voorlopig niet gezegd; in elk geval: in Jezus werd heil ervaren, zelfs aan den lijve. Dat hier een Godsgeheimenis in schuilt, wordt voorlopig a.h.w. verzwegen: 'ik weet wie Gij zijt: de heilige van God' (1,24), roepen de boze geesten, maar Jezus legt de bezetenen het zwijgen op. Dit geheim kan vóór Jezus' lijden en dood immers eenzijdig en volkomen verkeerd geïnterpreteerd worden. Hetzelfde spreekverbod geldt in Mc. 3,7-12, maar in beide gevallen spréken de genezen mensen ondanks dit verbod. Wat telkens opvalt, is het omstuwd worden van Jezus door mensen: aanvankelijk door mensen uit de beperkte omgeving van Kafarnaüm in Galilea (1,21.33), nadien uit wijdser kringen: uit Juda en zelfs heidense streken (Idumea, het Overjordaanse, Tyrus en Sidon; 3,7-8); tenslotte overal waar hij verschijnt stroomt een menigte naar hem toe (6,53-56): en hij geneest alle zieken, puur uit erbarmen. Typerend is, dat Jezus zelf nooit het initiatief neemt om wonderen te verrichten. Hij wil mensen die bij hem komen om genezing, niet teleurstellen; zelf wil hij zich geen genezersrol toeschrijven, maar hij is gevoelig voor alwie, hoe dan ook, vertrouwen in hem stelt (Mc. 5,25-34; Mt. 8,5-13 par). Hij wordt terughoudend, wanneer hij daaromtrent twijfel bemerkt (Mc. 9,14-30 par). Nabijheid van Jezus wordt als heil ervaren. Uit deze *daden* spreekt volgens Mc. 'een nieuwe *leer* met volmacht' (1,27). Hier wordt geen onderscheid gemaakt tussen 'woorden' (logia) en daden. Jezus' daden zijn zelf 'een evangelie': de blijde boodschap aan armen ligt in hun genezing dankzij Jezus' aanwezigheid, waarbij niet eens gezegd wordt dat deze mensen 'geloven in hem'. Ze komen gewoon met hun misère bij hem. Heil wordt hier geschonken aan mensen die *in hun besef van onheil* de enig juiste voorwaarde realiseren om tenslotte het evangelie als *blijde* boodschap te kunnen ontvangen. Jezus' omstuwd worden door het volk is als de machteloze kreet van de menselijke onheilsgeschiedenis! Het tekent tevens *de hoop*, die dankzij Jezus in deze geschiedenis is binnengetreden: iemand die alleen maar weldoende rondgaat; een man in wie geen kwaad is. Al blijft dit alles voorlopig allemaal erg dubbelzinnig, naar Mc.' zienswijze, het geeft in zijn kern de indruk weer die Jezus in zijn aardse levensdagen op velen heeft gemaakt. Dát proefde Mc. in het hem overgeleverd materiaal en hij respecteerde de tendens die er in lag: de opeengestapelde menselijke lijdensgeschiedenis, die uitkijkt naar Jezus, die uitredding brengt. Maar Mc. stelt tegelijk een 'eschatologisch voorbehoud' tegenover de volkstoeloop naar het heil. Dat doet hij van meet af aan, maar de bedoeling ervan gaat pas blijken na de cesuur in zijn evangelie: Mc. 8,27, de messiasbelijdenis van Petrus, een 'triomfalisme' dat onmidddellijk door Jezus wordt tegengesproken door het openen van het lijdensperspectief. Van dan af vermindert en verstomt zelfs het verhaal van de volkstoeloop naar Jezus. Het volk, hele steden verwerpen hem. Jezus trekt zich voortaan blijkbaar terug van de volksmassa en legt zich toe op een bijzondere vorming van zijn leerlingen. De genezing die nog volgt in het hem verloochenend Bethsaida (Mc. 8,

22-26) (zie ook in 7,31-36) verloopt slechts moeizaam, als drukt het ongeloof op heel dit gebeuren; zij gebeurt ook opzettelijk onttrokken aan de ogen van aanwezigen (ook in Mc. 7,33). Jezus trekt zich terug van de menigte en gaat een kern van leerlingen vormen.

Naast enkele algemene samenvattingen van Jezus' wonderbare optreden (Mc. 1,32-34; 1,39; 3,7-12; 6,53-56) heeft Mc. nog een zestiental afzonderlijke wonderverhalen. Deze omvang van het 'wonder-repertorium' van Jezus wijst er op, dat voor Mc. Jezus' wonderdaden een bepaalde betekenis bezitten voor 'het evangelie van Jezus Christus', die zij in andere vroeg-christelijke tradities in deze mate geenszins hebben (de Q-gemeente spreekt slechts van twee wonderen en dan vooral met het oog op een daaruit ontsponnen discussie; Paulus' evangelie spreekt niet over Jezus' wonderen). Dit wijst er op, dat (zie boven) voor Mc. 'het evangelie' wezenlijk ook een historische herinnering aan hetgeen Jezus zei en vooral deed, mede-insluit. Mc. wil Jezus uittekenen als iemand die mensen *blij* heeft gemaakt, hun metterdaad een eu-aggelion brengt. De wonderdaden van Jezus hebben in zijn verhaal dus een *evangelische* betekenis: Jezus brengt *heil*, omdat hij de met de Geest vervulde Zoon is (Mc. 1,9-11). Daarom wijkt de satan waar hij verschijnt (1,23-28), want waar hij optreedt nadert ook de Gods heerschappij, die hij verkondigt (1,14-15). Dát doorzien de mensen nog niet die in hun onheil naar hem toestromen voor genezing en bevrijding (wat trouwens nergens door Mc. wordt bekritiseerd): in Jezus gaat het om de *weldoende* (zie Mc. 7,37) werkelijkheid van het *koninkrijk Gods*. Dit zal evenwel pas na zijn dood volkomen duidelijk worden in de ervaring der gemeente, aan wie de Gods heerschappij is geopenbaard.

c) *Jezus' oproep tot geloof in en terugkeer tot God. Geloof en machtsdaden*

Op vele plaatsen vindt men in de samenhang van een wonderverhaal de uitdrukking: 'uw geloof heeft u gered' of 'groot is uw geloof, het geschiede u zoals gij wilt'. Dit is onmiskenbaar een vaste formule in het nieuwe testament, hetzij gericht tot de zieke zelf (Mc. 5,34; Lc. 8,48; Mt. 9,22; - Mc. 10,52; Lc. 18,42; - Mt. 9,29; - Lc. 7,50; 17,19; Hand. 3,16), hetzij tot zijn begeleider (Mt. 8,13); soms in de vorm van een aansporing tot geloof (Mc. 5,36; Lc. 8,50; Mc. 9,23; Mt. 9,28), soms in de vorm van een vaststelling van aanwezig geloof (Mc. 2,5; Mt. 8,10; Lc. 7,9; Hand. 14,9). Het blijkt derhalve een vaste formule te zijn, thuishorend in het genre van 'genezingsverhalen'. Daarnaast is er (behalve het algemeen gebruik van 'geloven') alleen nog sprake van de macht van het geloof tegenover kleingelovigheid en wel uitsluitend in verband met de eigen houding van leerlingen die Jezus achterna zijn gegaan (Mc. 11, 23 par Mt. 21,21; Lc. 17,6; Mt. 17,20; tenslotte in drie onafhankelijke teksten). Welnu de wonderen, waarin primair of secundair sprake is van reddend geloof, voltrekt Jezus globaal aan 'buitenstaanders', of 'leer-

lingen' in bredere zin, alwie hem om hulp vragen. Een goede invalshoek voor de hierin geïmpliceerde problematiek lijkt me het verhaal van de tien genezen melaatsen, van wie er één terugkeert naar Jezus (naar een eigenlucaanse traditie; Lc. 17,11-19). De pointe van het verhaal ligt hierin, dat slechts één na zijn genezing uit een 'persoonlijke omkeer' tot Jezus terugkeert (in een secundaire bewerking wordt dit nog scherper gemaakt, doordat men deze ene een samaritaan of half-heiden laat zijn, Lc. 17, 16. 18). Kenmerkend is dat de negen anderen óók genezen zijn, maar dat tot de ene die naar Jezus terugkeert wordt gezegd: 'uw geloof heeft u gered' (Lc. 17,19). Slechts één der tien heeft de *zin* van wat Jezus deed begrepen: door naar Jezus terug te keren erkende hij dat het *Jezus* was die hem *Góds* hulp had aangeboden. De anderen waren niettemin óók gered; daar speelt dus een andere vorm van vertrouwen. Hieruit blijkt al, dat de bedoeling van Jezus' machtsdaden is: de medemens reddende *gemeenschap met God* aan te bieden.

In Mc. 5,25-34 parr wordt dit al enigszins duidelijk: 'dochter, uw geloof heeft u genezen; ga in vrede en wees van uw kwaal verlost' (5,34). De zieke vrouw was al jaren radeloos, alles had ze beproefd, en het werd steeds erger. Toen hoorde ze van Jezus. 'Zij drong zich in de menigte naar voren en raakte zijn mantel aan' (5,27). Een wanhoopsgebaar van een volksvrouw vol vertrouwen! En: 'zij werd genezen'. Geloof is hier meer dan een voorstelling van een soort magische machtsoverdracht, - al worden de zaken zo voorgesteld, alsof er een *zakelijke* kracht van Jezus op de vrouw uitging (5,30). Maar: haar geloof heeft haar gered, d.i. de persoonlijke toewending naar Jezus is hier beslissend. Binnen haar magisch gedragspatroon zocht zij niettemin in Jezus Góds hulp[118].

Dit verhaal is ingeweven in een ander wonderverhaal betreffende het dochtertje van de synagoge-overste Jaïrus (Mc. 5,21-24.35-43). Tijdens de 'onderbreking' door het gebeuren uit het bovenstaande verhaal (Mc. 5,25-34) is het meisje gestorven. Doch: 'Wees niet bang, maar *blijf geloven*' (Mc. 5,36b); men had immers getracht na deze verdere fatale afloop de synagoge-overste te doen afzien van verder insisteren bij Jezus. En: volhard in uw geloof, waarmee gij tot mij bent gekomen, is tenslotte het antwoord. De pointe is: zich tegen alle hoop in blijven vastklampen aan Jezus en van hem Góds hulp verwachten. Het 'blijft geloven' is niet een rechtstreeks algemeen Godsvertrouwen, maar hier en nu een zich wenden tot de persoon van Jezus, die *borg staat voor Góds hulp*.

In Mc. 9,23 (9,14-29) wordt uitdrukkelijk gezegd, 'alles kan voor wie gelooft'. Eerst hadden de leerlingen geprobeerd de boze geest uit de zieke jongen te bannen (9,14-18): 'die hadden er de kracht niet toe', waarop Jezus zegt: 'ongelovig geslacht' (9,18-19). De vader van de zieke jongen echter zegt: 'ik geloof, kom mijn ongeloof te hulp' (9,24). Ook in de genezing van de zoon of knecht van de honderdman (Mt. 8,10b = Lc. 7,9b) voltrekt zich geloof van de honderdman in Jezus als in degene die áls gevolmachtigde van God ook macht heeft over ziekten; zoals ook de genezing van de blinde Bartimeüs (Mc. 10,46-52), die tegenover alle hindernissen van communicatie met Jezus, erin slaagt *persoonlijk contact* te

krijgen en aldus juist daardoor, d.i. door zijn geloof, wordt gered (10,52). In Nazaret zelf kan Jezus geen machtsdaden van goedheid stellen wegens het ongeloof der inwoners (Mc. 6,5-6, al mildert Mt. 13,58 de algemeenheid van het ongeloof in Nazaret). Dit lijkt een secundair verhaal, maar trekt de verhouding tussen wonder en geloof consequent door. Geenszins wordt gezegd dat geloof *vooronderstelling* is van het wonder. De vraag is niet, of de Nazareners niet overtuigd waren dat Jezus metterdaad de macht had om wonderen te verrichten; men keert zich daar van hem af, omdat zijn macht aan de demon wordt toegeschreven (zie 6,2b-6). Men gelooft in Nazaret inderdaad dat Jezus de macht heeft om wonderen te verrichten. Maar hier worden bovendien wonderen gevraagd die geen appèl zouden zijn op metanoia en geen oproep tot gemeenschap met God (zie Mt. 4,5-6; Joh. 6,14-15). Hier wordt de verhouding 'geloof' en 'wonder' naar Jezus' bedoelingen het scherpst getroffen: deze machtsdaden zijn een onderdeel van Jezus' zending tot Israël om mensen *tot geloof in Gód te brengen*. De zin van Jezus' gehele optreden is brenger te zijn van Gods hulp, aanreiker van heil; waar *dit* niet wordt erkend, wordt zijn gehele zending miskend, worden het rijk Gods en de werken van dit Rijk misverstaan; deze komen pas in geloof tot de mensen. Jezus' zending tot Israël is een *oproep tot geloof*.

Onderstreept wordt dit door het geloof van een niet-jodin (Mt. 15,21-28 par Mc. 7,24-30). Deze heidin verwacht via Jezus hulp van *Israëls* God. Mt. laat goed merken dat Jezus' *aardse* zending echter alleen tot de joden beperkt blijft (Mt. 15,23.24.26) en niet voor 'de honden', d.i. de heidenen, is bestemd, waarop deze heidin haar geloof in *Israëls* God op een ontwapenende wijze betuigt door te zeggen, dat 'de honden immers toch ook de kruimels eten die van de tafel van hun meesters vallen' (15, 27). Hier wordt (in een secundaire tekst) geloof uitgedrukt in God, heil éérst voor Israël maar dan ook voor de heidenen. Waarop Jezus zegt: 'vrouw, groot is uw geloof'. Dit geloof erkent Jezus als de gezondenetot-Israël. Deze syrisch-fenicische vrouw hééft wat in Israël gevonden zou moeten worden: *geloof in Jezus als Gods gezondene tot Israël*. Dát is 'geloof' in Jezus vóór pasen. Méér hoeft het ook niet te zijn. Want, in een later hoofdstuk zullen we zien dat de aardse zending van Jezus de zending van de 'zoon van David' tot *Israël* is, terwijl hij pas bij de verrijzenis door God als 'de universele Christus' openbaar wordt gemaakt. Kloppend met een oud credo van de aardse Jezus, salomonische 'zoon van David', alleen tot *Israël* gezonden, is het feit dat in vele wonderverhalen, waarin van 'geloof' en 'wonder' wordt gesproken, Jezus opzettelijk 'zoon van David' wordt genoemd (Mt. 15,21-28; Mt. 12,23-24; 9,27; 20,30; Mc. 10,47-48), - uiteraard na-paschaal, maar daaruit spreekt het *historisch motief*, nl. dat men over Jezus' *aardse* levensdagen wil spreken zonder hem vanuit zijn verhoging substantieel over te schilderen. Als zoon van David is Jezus er voor Israël, als voltooiing van Israëls verwachtingen (Mt. 15,22; 21,9.15)[119]. Het geloof dat Jezus in zijn aardse levensdagen van Israël verwacht is tenslotte, dat men in hem gelooft als (eindtijdelijke) gezant van Godswege, een vertrouwen in de

persoon van degene die Israël naar Gód wil omkeren. Binnen dit perspectief, en alleen daarbinnen, krijgen Jezus' machtige daden van goedheid hun eigenlijke zin. Dit komt het duidelijkst in secundaire teksten naar voren, waarin een zeker vertrouwen in de persoon van Jezus (zoals dit algemener uit de primaire teksten blijkt) slechts duidelijker wordt omschreven. Of er sprake is van geloof vóór (Mc. 2,5; 5,36; 7,29; 9,23; Mt. 8,13; 9,29; 15,28) of pas ná het wonder (Mc. 5,34; Lc. 7,50; 17,19) maakt hierbij geen verschil. Het gaat immers nog niet om geloof van 'Jezusvolgelingen', maar om een (eerste) *actuele* ontmoeting met Jezus. Deze is bedoeld als aanbieding van heil van Godswege, opwekking tot geloof.

Van heel deze groep teksten is daarom een andere groep onderscheiden, waarin in verband met de houding van de eigenlijke Jezusvolgelingen wordt gesproken van 'geloof' en 'kleingelovigheid' (oligopistia), een begrip dat vooral Mt. frekwent gebruikt (Mt. 6,30; 8,26; 14,31; 16,8). Deze teksten veronderstellen al een *habituele* geloofsgemeenschap met Jezus, die echter vóór Jezus' dood herhaaldelijk tekortschiet en in gebreke blijft (Mc. 11,23 par Mt. 21,21; Mt. 17,20 en Lc. 17,6; Mc. 4,35-41). Hier krijgt 'geloven' wel niet een andere betekenis maar staat het woord 'in een andere zin-samenhang'[120]. Eventuele wonderen, die in dit verband worden verteld, met vooral als voorbeeld het stillen van de storm (Mc. 4,35-41), zijn volgens linguistische signalen vanuit de tekst anders bedoeld als de wonderen die mede vanuit een historische interesse voor Jezus van Nazaret worden verhaald. Hier is de grondintentie van het verhaal: 'Waarom zijt ge zo bang? Hoe is het mogelijk dat ge nóg geen geloof bezit?' (Mc. 4,40). In het geding is het *reeds voor-gegeven* geloof der leerlingen, dat vóór pasen af en toe bezwijkt. Zolang zijn ze bij Jezus, en ze beseffen nog niet, dat ze dán niets te vrezen hebben, zelfs al slaapt hun geliefde meester tijdens een storm! In dat geval is het wonder niet eens nodig, uit hun omgang met Jezus hadden ze beter moeten weten. Dit is immers niet hun eerste contact met Jezus, zoals het nagenoeg in alle eigenlijke wonderverhalen wel het geval is; het betreft hier mensen die reeds geloofsgemeenschap met Jezus vormen. 'Gaat het u niet ter harte, dat wij vergaan?' (Mc. 4,38) onderstelt de onderlinge geloofsband. Maar de leerlingen zijn wel kortzichtig; daarom het (joodse) woord: 'kleingelovigen'[121], d.i. niet consequent vertrouwend op hun geloofsgemeenschap met hun meester. Op de leerlingen wekt het gedrag van de slapende Jezus op dat ogenblik immers juist geen vertrouwen (in tegenstelling tot het probleem 'geloof' en 'wonder'). Het verhaalde wonder is het overbodig verklaren van de twijfel van mensen die met Jezus in geloofsgemeenschap staan. Echt geloof maakt dat wonder overbodig; dát is wel de zin van het verhaal (wat ook de historische achtergrond ervan geweest moge zijn, die tot deze geloofsbelering aanleiding heeft gegeven). Ook hier blijft geloof niettemin, reeds voor-paschaal, geloofsvertrouwen in *Jezus van Nazaret zelf*, áls borg voor reddende nabijheid *van Gód*. Geloof betekent aanvaarden dat in Jezus een *nieuwe gemeenschap met God* wordt aangereikt en reeds tijdens Jezus' aardse levensdagen, zoals ook blijkt uit Mc.

11,23; Mt. 17,20; Lc. 17,6. Als het geloof der leerlingen, ‘ook al is dit klein als een mosterdzaadje’ (Mt. 17,20), ‘geloof’ is, dan kan het bergen verzetten. Het gaat hier geenszins om de wonderkracht een vijgeboom te vervloeken of om een sterk geloof dat ‘wonderen’ zal verrichten. Het wonder ligt hiér veel dieper en wijst naar het wonder van Gods genade, waarop men blijvend kan vertrouwen. De verdorde vijgeboom is een profetie-in-actie: beeld van het komende oordeel van God over Israël of over Jerusalem. Maar: ‘Heb geloof *in God*’ (Mc. 11,22); tegenover dit naderende oordeel moeten de leerlingen blijven betrouwen op Gods hulp; dit is wel de oorspronkelijke zin van dit traditiestuk, dat Mc. nu binnen de context van het gebed heeft gebracht[122].

Ook het verhaal van de over het water naar Jezus toelopende Petrus, die door kleingelovigheid zinkt, staat niet in het perspectief van wonderdaden maar van Jezus' (en het kerkelijke) appèl tegen kleingelovigheid van *Jezus-volgelingen*, die beter dienden te weten (Mt. 14,22-33, uit een Mt.-eigen bron). Zulke gevallen, zoals vooral de verdorde vijgeboom én stormstilling, willen geen geloof wékken (zoals in het echte wonder), maar op grond van de reeds aanwezige geloofsgemeenschap met Jezus de inconsequentie van kleingelovigheid aan de kaak stellen. Typisch is ook dat in het verhaal van de broodvermenigvuldiging, trots alle herhalingen (doubletten) het volgens Mc. telkens de kleingelovige leerlingen zijn, die niet weten, hoe Jezus zulk een menigte kan spijzigen (Mc. 6,37; 8,4).

Deze voor-paschale herinneringen aan de betekenis van de habituele geloofsgemeenschap met Jezus van Nazaret, waardoor het onmogelijke voor mogelijk wordt gehouden, zullen later, nadat de leerlingen bij de arrestatie van hun meester, hem paniekerig en ‘kleingelovig’ in de steek hadden gelaten, een grote rol spelen in hun terugkeer naar Jezus, als metanoia tot de Christus. Want uiterst opvallend mag het heten, dat het voor-paschale geloof (‘pistis’ en ‘pisteuein’), hoezeer het ook in alle synoptische teksten te maken heeft met een blijvende óf actuele en voorbijgaande ontmoeting met de persoon zelf van Jezus nooit (op één, paschaal overschilderde tekst na, Mt. 18,6) ‘geloof *in/aan* Jezus’, in de betekenis van ‘pisteuein *eis*’, wordt genoemd; dít is, nieuwtestamentisch, een *na-paschale* werkelijkheid[123]. De opdracht van de aardse Jezus was het opwekken van een *onvoorwaardelijk Gódsgeloof*, zij het juist in relatie tot mensen die met hem in voorbijgaand of blijvend contact kwamen. Na pasen blijft de kerk, in haar bewustzijn van afstand tussen toén en haar huidig geloof in de verhoogde Heer, ondanks alle overschilderingen, dit verschil eerbiedigen in haar evangelisch verhaal. Dit wijst op een kerkelijke reflectie op *de eigen betekenis* van Jezus' *aardse* levensdagen voor pasen. In tegenstelling tot de na-paschale, kerkelijke wonderen - troostende tekenen van de verhoogde Heer werkzaam tot heil van rééds gelovigen - zijn de wonderbaarlijke machtsdaden van de áárdse Jezus *aanbieding van geloof*; de synoptici blijven zich, ondanks hun na-paschale situatie, van dit onderscheid bewust. Daaruit blijkt hun ook historische interesse voor de eigen betekenis van de aardse Jezus: hij biedt de mensen Góds hulp aan en gemeenschap met God. Juist in dit historisch motief

ligt tegelijkertijd een christologische interesse: wie is deze Jezus, die mensen Góds hulp weet aan te reiken? Wie is hij, die geloof weet op te wekken bij de mensen? In zijn aardse leven toont Jezus zich als degene die door eigen optreden oproept tot *geloof in God*. Dat is de zin van Jezus' machtsdaden.

B. *Jezus' bevrijdende en verblijdende omgang met mensen: (tafel-)gemeenschap met Jezus*

Literatuur. - G. Braumann, *Die Schuldner und die Sünderin, Lc. 7, 36-50*, in: NTS 10 (1963-64) 487-493; J. Delobel, *L'onction par la pécheresse*, in: ETL 42 (1966) 415-475; H. Drexler, *Die grosse Sünderin Lk. 7, 36-50*; in: ZNW 59 (1968) 159-173; R. Feneberg, *Christliche Passafeier und Abendmahl*, München 1971; A. Heising, *Die Botschaft der Brotvermehrung*, Stuttgart 1966; O. Hofius, *Jesu Tischgemeinschaft mit dem Sündern*, Stuttgart 1967; B. van Iersel, *La vocation de Lévi (Mc. 2, 13-17; Mt. 9, 9-13; Lc. 5, 27-32)*, in: *De Jésus aux Evangiles*, II, Gembloux 1967, 212-232; en: *Die wunderbare Speisung und das Abendmahl*, in: NovT 7 (1964-65) 167-194; J. Jeremias, *Zöllner und Sünder*, in: ZNW 30 (1931) 293-300; K. Kertelge, *Die Vollmacht des Menschensohnes zur Sündenvergebung (Mc. 2, 10)*, in: *Orientierung an Jesus*, Freiburg 1973, 205-213; R. Pesch, *Das Zöllnergastmahl (Mk. 2, 15-17)*, in: *Mélanges Bibliques*, offertes au R.P.B. Rigaux, Gembloux 1970, 63-87; en: *Levi-Matthäus (Mc. 2, 14; Mt. 9, 9; 10, 3)*, in: ZNW 59 (1968) 40-56; J. Roloff, *Das Kerygma*, 223-269; L. Schrottroff, *Das Gleichnis vom verlorenen Sohn*, in: ZThK 68 (1971) 27-52; H. Thyen, *Studien zur Sündenvergebung im Neuen Testament und seinen alttestamentlichen und jüdischen Voraussetzungen*, Göttingen 1970; A. Vögtle, *Die Einladung zum groszen Gastmahl und zum königlichen Hochzeitsmahl*, in: *Das Evangelium und die Evangelien*, Düsseldorf, 1971, 171-218; U. Wilckens, *Vergebung für die Sünderin (Lk. 7, 36-50)*, in: *Orientierung an Jesus*, l.c., 394-422.

Reeds uit zijn verwonderingwekkende machtsdaden is gebleken, hoe Jezus' concrete verschijning, zijn aanwezigheid bij en benaderen van mensen voor dezen - hem volgend of verder ‘buitenstaanders’ blijvend - heil en bevrijding betekende. Ook in Jezus' houding tegenover de judaïsche, vooral aramese wetsinterpretatie blijkt, dat hij de mens bevrijdend aan zichzelf teruggeeft in blijde gebondenheid aan de levende God. Maar, daar Jezus ‘de Wet’ als wilsopenbaring van God m.b.t. de mens blijft ervaren, moet dit aspect van zijn bevrijdend verwijlen bij mensen behandeld worden in de uiteenzetting waarin zijn verhouding tot de Vader, juist als mens-bevrijdende levenshouding, ter sprake komt. Het verder onderzoek betreft nu Jezus' algemene omgang met zijn medemensen, in het alledaagse leven van samen eten en drinken, in het bijzonder van zijn opzoeken ‘van wat verloren is’ en zijn aanbieden van tafelgemeenschap aan ‘outcasts’, tollenaars en zondaars.

De beste invalshoek tot dit facet van Jezus' aardse levensdagen lijkt me een bepaalde *herinnering* der leerlingen te zijn, die zich in de vroegchristelijke traditie reeds van ouds heeft vastgezet onder het motief: het ‘niet-vasten’ der leerlingen in levende aanwezigheid van Jezus (Mc. 2,18-22; met variaties in Mt. 9,14-17; Lc. 5,33-39)[124]. In feite wordt hier, op een indirecte wijze, het geheim al prijsgegeven van wat de leerlingen, die

Jezus in zijn aardse levensdagen zijn gevolgd, hebben ervaren in hun tafelgemeenschap met Jezus van Nazaret.

(a) *Existentieel onvermogen om in Jezus' aanwezigheid te treuren: het 'niet-vasten' der leerlingen*

Vooral Mc. 2,18-22 stelt zijn verhaal zo op, dat - vanuit de ontstaansgeschiedenis van deze tekst - in zijn compositie de herinnering aan Jezus' verblijdende en zijn leerlingen vrij-makende, levende aanwezigheid nog na te voelen valt. De tekst luidt als volgt:

18-19a:	'Toen de leerlingen van Johannes en de farizeeën eens een vastendag hielden, kwam men Hem vragen: Waarom vasten de leerlingen van Johannes en die van de farizeeën wél, maar uw leerlingen niét? Jezus sprak tot hen: Kunnen dan de vrienden van de bruidegom vasten, zolang de bruidegom bij hen is?
19b:	Zolang zij de bruidegom in hun midden hebben kunnen ze niet vasten.
20:	Er zullen echter dagen komen dat de bruidegom van hen is weggenomen en dan, in die tijd, zullen ze vasten.
21-22:	Niemand naait een verstellap van ongekrompen stof op een oud kleed. Anders trekt het ingezette stuk er aan, het nieuwe aan het oude, en de scheur wordt nog groter. En niemand doet jonge wijn in oude zakken; anders doet de wijn de zakken barsten en de wijn gaat mét de zakken verloren. Neen, jonge wijn in nieuwe zakken!'

Na pasen herinneren zich christenen de reacties van Jezus op de indruk van strenge asceet, die Johannes de Doper op zijn tijdgenoten had gemaakt, terwijl Jezus de indruk gaf 'een eter en drinker' (Mt. 11,19) te zijn en bovendien, ergerlijk, de Wet overtrad door met tollenaars en zondaars te eten en te drinken (Mc. 2,16). Men speelt de twee profeten tegen elkaar uit, om noch naar Johannes noch naar Jezus te hoeven luisteren. Het Mt.-ev. zag de situatie scherp. Mt. zegt: 'ze gelijken op kinderen die op het marktplein zitten en de andere partij toeroepen: we hebben voor jullie op de fluit gespeeld en jullie hebt niet gedanst; we hebben een treurlied gezongen en jullie hebt niet op de borst geklopt. Immers: Johannes komt, eet en drinkt niét, en ze zeggen: hij is van de duivel bezeten! De mensenzoon komt, eet en drinkt wél, en ze zeggen: kijk die gulzigaard en wijndrinker, die vriend van tollenaars en zondaars'. Aldus schetst Mt. 11,16-18 precies waarom het eigenlijk ging. Heel de vrijheid van de levenshouding van Jezus en zijn volgelingen wordt hier in het geding gebracht, niet zozeer de kwestie van vasten of niet-vasten als

kerkelijk casuïstisch structuur-probleempje, zoals het in vele commentaren heet. Het zit dieper.

Op deze aantijging antwoordt Jezus kort en goed: ‘Vrienden (of genodigden) van de bruidegom vasten niet, zolang de bruidegom bij hen is’

(19a). In westerse taal uitgedrukt: tijdens een trouwpartij wordt er niet gevast; dan is men samen om te feesten. Vanzelfsprekend! Toch is het antwoord van Jezus niet zo banaal of vanzelfsprekend, - om de eenvoudige reden dat hier eigenlijk geen sprake is van een trouwpartij. Zeker, Jezus' antwoord gaat uit van de voorstelling van een alledaagse, voor allen vanzelfsprekende ervaring: op een huwelijksfeest wordt niet gevast. Er is echter meer aan de hand.

Deze evangelie-pericope bedoelt evenmin een principiële breuk van Jezus met de verplichte én vrije, joodse vastenoefeningen te verkondigen. Nergens veroordeelt Jezus het wél vasten van de Johannes-leerlingen, en het staat trouwens vast dat hij de zin van de tempel, de sabbatrust, de synagoge en ook de joodse vastendagen in ere hield (zie later). Jezus ziet in de Wet inderdaad een teken van Gods genadewil en erbarmen met de joden - voor hun heil, maar niet: voor hun onheil. Hier ligt een eerste duidelijke aanwijzing. Jezus stelt vast, hoe vaak men zich verschanst achter de letter van de Wet, om haar diepste bedoeling, goddelijk erbarmen met de mens, te ontkrachten. Door de feitelijke praxis worden Wet en Sabbat vervreemd van hun diepste bedoeling en tot een ondraaglijke, verpletterende last voor de gewone mens. Jezus ziet de wetsverplichtingen in het licht van een op menselijkheid bedachte God. Wet moet manifestatie zijn van Gods erbarmen.

Tegen deze achtergrond gaat nu het blijde nieuws dat Jezus is, plots doorlichten: in het licht van de Wet verschijnt de concrete persoon van Jezus als manifestatie van Gods erbarmen, althans voor wie bereid is in de levenspraxis van Jezus de helpende nabijheid van God te ontvangen (Mt. 13,11). Wie daartoe niet bereid is, de neutrale toeschouwer, of de alleen bij de Wet zwerende, ziét die heilspresentie niet; integendeel, hij ziet dan alleen het van de wet afwijkende, onbegrijpelijke (Mc. 4,11-12), ja ergerlijke gedrag van Jezus en de zijnen (Mc. 6,2-3; zie Mt. 11,6; 15, 12).

De vraag die hier gesteld wordt is: ja of nee, geef je vertrouwen? Het gaat om een beslissing vóór of tégen Jezus. Wie hem dat vertrouwen schenkt, gaat uit van de overtuiging dat in Jezus Gods eigen zorg voor de mensen is verschenen. Als deze Jezus dan in levende lijve bij zijn leerlingen is, is er voor wie zich toevertrouwt aan hem, alleen reden tot blijdschap. Dan denk je niet aan vasten. Kern van het verhaal is dus: deze Jezus, tastbare verschijning van Gods erbarmen met de mens, is hier bij zijn leerlingen in levende lijve aanwezig. Dat de leerlingen van Johannes de Doper vasten, goed, terecht! - daarover geen slecht woord. Maar als Jezus' leerlingen nú zouden vasten, zou dat een miskenning zijn van de concrete situatie, nl. de aanwezigheid van heil in de levende persoon van Jezus van Nazaret. Het samenzijn van de leerlingen met deze Jezus is in wezen een feestelijke tafelgemeenschap, toebereid door Jezus zelf, heilsgemeenschap. De tijd dat Jezus onder mensen vertoefde, die hem - zij het nog in misverstand maar toch onvoorwaardelijk - enthousiast volgen, is een hoogst bijzondere tijd. Jezus' aanwezigheid wordt dan een levende dispensatie van vasten of treuren.

Daaruit wordt al duidelijk: Jezus leeft nooit vanuit abstracties of algemene normen: hij ziet de mens steeds in zijn allerconcreetste situatie. Daarom kon hij zo verrassend, overrompelend diep-menselijk zijn voor medemensen. Al begrepen zijn leerlingen hem niet altijd op zijn preciese bedoelingen, zéker was in elk geval, dat zij wég waren van hun meester, Jezus, - dat ze hem op de handen droegen, omdat ze wisten: in hém ervaren we een gave, een geschenk van God aan ons. Als je zo weg bent van iemand, ga je tijdens zijn levende aanwezigheid toch niet in treurnis vasten en de asceet spelen! Opvallend is het, dat in deze vasten-pericope niet eens gezegd wordt dat Jezus zélf niet vast; het gaat om een verwijt dat men Jezus' leerlingen maakt (vers 18). Jezus verdedigt hún gedrag en verantwoordt het, zeggend: wat wil je, zij ervaren heil en geluk! Dat is een duidelijk uitnodigende provocatie, om hém te erkennen of te verwerpen als een geschenk van God; - maar stelling moet men wel nemen bij zulk een provocatie. Het gaat in dit, en in alle evangelieverhalen, om de vraag: ‘maar jullie, wie zegt gij dat Ik ben?’ Terwijl Johannes' oproep tot omkeer in wezen verbonden was met een ascetische boetepraktijk, blijkt Jezus' oproep tot omkeer wezenlijk verbonden te zijn met ‘tafelgegemeenschap’, met Jezus samen eten en drinken, een gebeuren waarin Jezus' leerlingen inderdaad de eindtijdelijke, d.i. beslissende en definitieve toewending van Gods erbarmen mochten ervaren als reeds aanwezig. Geloven in Jezus is blij vertrouwen op God; dát is geen tijd voor vasten. De herinneringen aan dit alles zijn in dit verhaal, naar hun expliciete verwoording, ongetwijfeld over-belicht door de paaservaringen, maar het blijven historisch getrouwe herinneringen aan de verblijdende omgang met Jezus.

Maar na Jezus' dood maken de Jezusvolgelingen zich de bedenking: hoe staat het met ons, nu hij van ons is weggenomen? Dit wil Mc. in 2,19b-20 duidelijk maken. Hierin komt de van andere vroeg-christelijke interpretaties onderscheiden visie van Mc. (waarvan herhaaldelijk reeds sprake was) naar voren. De gemeente van Mc., die na Jezus' dood zich deze woorden van Jezus herinnert en trouw doorgeeft, zag zich wel voor een ernstig probleem gesteld. Zij bedenkt, dat - nu Jezus dood is - deze tafelgemeenschap, dit blije samenzijn met de levende Jezus, niet meer mogelijk is. Wat nu? Vandaar de latere inlas van verzen 19b en 20; zij zijn een soort mijmering van Mc.' gemeente achteraf. Deze christelijke gemeente betrekt daarin de oude woorden van Jezus op haar eigen, nieuwe situatie in afwezigheid van Jezus. Zij vult Jezus' woorden spontaan aan en zegt: ‘Zolang zij de bruidegom in hun midden hebben kunnen ze niet vasten. Er zullen echter dagen komen dat de bruidegom van hen is weggenomen en dan, in die tijd, zullen ze vasten’. Dat zijn niet meer Jezus' eigen woorden, maar de bezinning van christenen daarop, nu Jezus weg is. Aandoenlijk blijkt dit uit de wijze waarop hier gesproken wordt over de oude herinneringen aan de omgang der leerlingen met Jezus in diens levensdagen. Deze christenen ervaren scherp het verschil tussen nu en toen. De tekst zegt het hartroerend: toen Jezus er nog was - zo staat het er - kónden zij niet vasten, ze waren er niet toe in staat: vanwege

Jezus' levende presentie. Het toentertijd niet-vasten der leerlingen was niet eens een soort juridische dispensatie van vasten, maar een kwestie van existentieel niet anders kunnen. In deze woorden verraadt zich iets van de betovering en kracht die van de levende Jezus van Nazaret op hen waren uitgegaan. De christelijke overlevering behield deze herinnering zeer zorgvuldig; zonder deze betovering zou het christendom trouwens nooit een historisch feit zijn geworden.

Maar er is ook de eerste reactie, de keerzijde van de medaille. Want dan volgt de nuchtere bezinning: nu, in onze situatie, is deze Jezus uit ons midden weggenomen. Jezus is gestorven. Nu vasten wij, nu treuren wij, - want bijbels gezien is dit synoniem.

In deze verzen wordt de situatie duidelijk bepaald door de tegenstelling: vreugde en treurnis, - aanwezigheid en afwezigheid. We worden in deze tekst geconfronteerd met een gemeente, die, ofschoon gelovend in Jezus' verrijzenis, in afwachting van zijn parousie leeft in afwezigheid van zijn Heer, - een gemeente die niet de vreugde kent, zoals bv. de paulinische gemeenten, die geloven in de werkzame aanwezigheid van de rééds verhoogde Jezus Christus (zie ook Hand. 2,46), maar die, ofschoon bijgestaan door de Geest, vastend, treurend en lijdend uitziet naar Jezus' spoedige, verblijdende komst[125]. Het feit dat Jezus uit hun midden was weggenomen, viel niet weg te cijferen. Wel verlangden ze vurig naar zijn terugkeer; maar intussen voelden zij zich verweesd, verlaten en treurig vastend.

Toch is vers 20 geen verwijzing naar een soort kerkelijke vastenregeling. Het zit dieper; zoals de leerlingen niet konden vasten toen Jezus nog bij hen was - hoe zouden ze -, zo moeten zij nu wel vasten, uit treurnis; m.a.w.: van treurnis kunnen zij niet eten. Dat is kennelijk de teneur van de verzen 19b en 20.

En toch! In deze veeleer droevige mijmering licht een element van nieuwe blije hoop op. Het terugblikken op die gemeenschap met Jezus in de dagen toen hij nog leefde, ontsluit immers het perspectief op de komende, nog uitstaande gemeenschap met de terugkerende Christus. Want, opvallend is het dat, terwijl in de vorige, oudere herinneringstekst de uitdrukkingen ‘de bruidegom’ en ‘het bruiloftsfeest’ slechts beelden en vergelijkingen waren, zij nu - in de tweede, op het verleden terugblikkende versie - geen vergelijkingen meer zijn: hier is Jezus, christologisch, ‘de bruidegom’ van de kerk. Hij is en blijft het, óók nu (zie Mt. 25,1-13; Apoc. 22,17; 2 Kor. 11,2; Ef. 5,21-33), ofschoon weggenomen uit onze geschiedenis. Hij komt terug.

De rest van Mc.' vastenpericope[126] is voor het betoog nú niet direct van belang. Wel is het belangrijk op te merken, dat de werkelijke aanwezigheid van Jezus bij ons - tijdens zijn aardse levensdagen t.a.v. zijn tijdgenoten; voor de christenen: als hoop op een spoedig samenzijn met de komende Jezus-mensenzoon - vreugde en bevrijding betekenen voor wie van deze aanwezigheid mogen genieten. Dát *herinnert* de Mc.-gemeente zich uit Jezus' aardse levensdagen. Jezus toonde zich toen als een *mens van vrijheid*, een vrij man, wiens soevereine vrijheid nooit tot eigen

voordeel, maar steeds ten voordele van anderen werkzaam was, als uiting van Gods vrije liefdevolle toewending tot de mens. Zulk een overrompelende vrijheid van een mens tegenover wet en sabbat, maar uit respect voor de zin van wet en sabbat, die feitelijk misbruikt werden tegen Gods heilsbedoelingen en daarom tegen de mens, in plaats van hem te dienen en te bevrijden, was een doorn in het vlees van wie niet bereid waren in Jezus' levenspraxis een parabel te zien van Gods helpende toewending naar óns, op persoonlijke en maatschappelijke gronden zo on-vrije mensen. Zulk een menselijke vrijheid-in-dienst-van-de-ander, ter bevrijding vooral van de - in welk opzicht dan ook - onvrije mens, is onverenigbaar met wat het Mc.-ev. noemt: 'het oude'; we zouden kunnen zeggen: het is onverenigbaar met de gewone, officieel als normaal beschouwde menselijke lijdensgeschiedenis van de 'massa', waarvoor de leiders van het volk geen oog en zorg hadden. Inderdaad, aan een klein, a.h.w. randgevalletje in het leven van Jezus, het zgn. niet-vasten van zijn leerlingen, weet Mc. het nieuwe, dat in Jezus is verschenen, Jezus-getrouw en niettemin hoogst persoonlijk meesterlijk te tekenen. Mc.' boodschap luidt: mét Jezus is een radicaal-nieuwe omslag in onze geschiedenis gekomen, tot ergernis van wie aan hem aanstoot neemt, maar tot heil van wie zich toevertrouwt aan het mysterie van deze mens Jezus.

Dit 'niet vasten' van Jezus' volgelingen tijdens de aanwezigheid van Jezus wijst indirect op de positieve betekenis van de *tafelgemeenschap* met de aardse Jezus, en deze is belangrijk in het leven van Jezus van Nazaret, zo zeer zelfs dat zij tot 'legende-vorming' aanleiding heeft gegeven. Hier is het uitgerekend 'de legende' die de beste garantie is van de herinnering aan het dagelijks samenzijn der leerlingen met Jezus.

(b) *Jezus' bevrijdende en heilbrengende tafelgemeenschap met de zijnen en met 'uitgestotenen', tollenaars en zondaars*

1) *De eschatologische bode van Gods openheid voor zondaars*

In niet minder dan vier tradities is er sprake van omgang en zelfs (joods verboden) tafelgemeenschap van Jezus met zondaars[127]; bovendien zijn er de vele parabels die spreken over het opzoeken van wat verloren is, en, tenslotte, het toezeggen van het rijk Gods 'aan tollenaars en ontuchtige vrouwen' (Mt. 21,31b), duidelijk teksten waarin de christelijke gemeente realistisch onder woorden brengt wat voor deze mensen de ervaring is geweest van het contact van Jezus met zondaars. De herinnering aan deze indruk komt nog het felst naar voren in het (zij het kerkelijk, zelfs liturgisch overschilderd) verhaal van Lc. 7,36-50 (uit SL) over de 'grote zondares', - wellicht een geval waarin tezamen met Jezus' verhaal van een parabel ook de concrete omstandigheden mede zijn overgeleverd, die Jezus aanleiding hebben gegeven tot het vertellen van deze parabel[128]. Een farizeeër had Jezus uitgenodigd voor een etentje (blijkbaar om diens faam als profeet). 'En zie!': een officieel als zondares be-

kende vrouw (op goede gronden wordt gedacht aan een prostituée) heeft gehoord van Jezus' aanwezigheid aldaar; zij treedt naderbij, huilend wast zij Jezus' voeten, droogt ze met haar haren af en kust zijn voeten (en zalft ze met olie). De farizeeër ziet met ontzetting aan, hoe Jezus zich durft laten aanraken door een zondares; zo iemand kan geen profeet zijn. De gedachte van de farizeeër is: Jezus weet niet, dat hij met een zondares te maken heeft, anders zou hij de vrouw wel van zich afstoten; hij heeft dus geen profetische gaven. Maar de pointe van het Lc.-verhaal is, dat de farizeeër dit 'bij zichzelf dacht', niet hardop zei, en dat Jezus juist in zijn gesprek ingaat op die *geheime* gedachte van hem, en zo, a.h.w. terloops, laat merken dat hij wél weet dat hij met een zondares te maken heeft en zich deze wassing desalniettemin laat welgevallen. Dat is de pointe. En dan vertelt Jezus een parabel: 'Een geldschieter had twee schuldenaars...' (Lc. 7,41-43). Beiden schold hij resp. de grote en de kleine schuld kwijt. 'Wie van hen zal nu het meest van hem houden?' (7,42). 'Daarom: haar zonden zijn haar vergeven, al waren ze vele, want zij heeft veel liefde betoond' (7,47). Binnen het Lc.-verhaal blijkt pas nu, dat de vrouw de plichten van de gastheer heeft vervuld, die deze (wel onwaarschijnlijk!) had nagelaten; en zij deed dat op abundante wijze, - daarin gelijkend op de schuldenaar aan wie de grootste som werd kwijtgescholden: zij bemint dus meer. Daardoor wordt de eigenlijke gastheer, die zijn plichten verzuimd had, tot de schuldenaar, aan wie de kleinste som werd kwijtgescholden. De houding van de farizeeër valt hier, zoals in de parabel van de tollenaar en de farizeeër (Lc. 18,9-14) - ondanks zijn wetsgetrouwe distantie tegenover zondaars - negatief uit tegenover het gedrag van de zondares. 'Uw geloof heeft u gered' (7,50). Hier wordt 'geloof' plotseling in betrekking gebracht met 'zondevergeving': andermaal wordt daardoor bevestigd (zie boven: 'geloof en wonderdaden') dat geloof een metanoia-houding betekent t.a.v. de door Jezus aangeboden (heils-)gemeenschap. Het liefdebetoon van de vrouw en het toespreken van zondevergiffenis door Jezus worden begrijpelijk vanuit de heilsgemeenschap die zich in dit gebeuren realiseert. Jezus' aanwezigheid *is* aanbieding van heilsgemeenschap, die in geloof door de zondares wordt aangegrepen. Jezus heeft de vrouw laten doen, niet omdat hij niet geweten zou hebben dat zij een zondares was, maar precies dáárom: om vergevende gemeenschap te ontsluiten voor de zondige. Dát juist zet de vrouw tot overvloed van dienstbaarheid aan. Exegeten twisten er - ook confessioneel - fel over, of geloof en liefde van de zondares hier *gevolg* of *voorwaarde* van Jezus' zondevergeving zijn. Het verhaal van Lc. wordt inderdaad gecompliceerd door contaminatie met een andere traditie, nl. die van Jezus' zalving door een vrouw (Mc. 14,3-9). Deze zalving ontbreekt in de traditie waarop Lc. 7,35-50 steunt (zij past er trouwens niet in). Ook Lc. 7,44-46 lijkt eveneens secundair[129], en wel vanuit de invlechting van de zalvingsscène uit Mc. 14; *Lucas* zelf wil een tegenstelling tussen de farizeeër en de zondares naar voren brengen. Maar het verschil in kwijtschelding van (een grote en een kleine) schuld *mondt* (volgens de eigen teneur van de parabel) *uit in* een grotere liefde van de persoon aan

wie de grootste schuld is vergeven. De maat van vergeving is de maat van de beantwoordende liefde, en niet andersom. Aan beiden wordt alles grenzeloos vergeven; de grootste zondaar heeft daarom de grootste liefde. Daarin ligt het schokeffect van de parabel (zie ook de parabel van het laatste uur, Mt. 20,14), - en dat wordt gezegd met het oog op de eigengereide wetsgetrouwheid van de farizeeër. De zondares erkent het rijk Gods *in Jezus*, en dát doet de farizeeër juist niet; daarom heeft zij grotere liefde, want de kleinste in het rijk Gods is nog groter dan zelfs een Johannes de Doper! *Door Jezus* zich *tot God* laten bekeren maakt deze zondares groter dan de farizeeër, die inderdaad wetsgetrouw is en slechts in geringe mate bij God 'in het krijt' staat (zie parabel van de oudste broer van de verloren zoon, Lc. 15,12-32, en van de tollenaar en farizeeër, Lc. 18,9-14; vergelijk ook de parabel van de twee zonen, Mt. 21,28-31). Terecht mag men (vanwege joodse parallellen) zeggen dat het verhaal thuis hoort in de christelijke traditie van een 'bekeringsverhaal' (en zijn 'Sitz' heeft gekregen in de liturgie van de christelijke doop), maar het gaat als inhoudelijke inspiratie inderdaad terug op Jezus' heilbrengende bemoeienis met zondaars.

De tweede tekst, waarin - na pasen - Jezus uitdrukkelijk de macht om zonden te vergeven wordt toegeschreven, is Mc. 2,10: 'De mensenzoon heeft macht op aarde om zonden te vergeven' (met paralleltekst in Mt. 9,6.8 en Lc. 5,20-26). Noch in de daniëlische traditie van de mensenzoon, waarin wel sprake is van de 'volmacht' (exousia) van de mensenzoon, noch in de verdere joods-apocalyptische traditie van de mensenzoon wordt ooit zondevergeving toegeschreven aan de mensenzoon. In het jodendom kan alleen God zonden vergeven, al kan volgens de joodse drempel-liturgie de hogepriester iemand wel 'vrij van zonden' *verklaren*, in de zin van: waardig oordelen vooraan in de tempel plaats te nemen. Zondevergeving is Gods exclusief voorrecht. Zelfs in de traditie van de joodse messias-verwachting kan de eindtijdelijke messias wel ten beste spreken bij God voor de zondaar, maar geen zonden vergeven[130]. Zulk een macht aan een mens toeschrijven is godslasterlijk (Mc. 2,7; Lc. 5,21; Mt. 9,3). Dat joden - die de eerste christenen waren - na pasen de macht om zonden te vergeven aan Jezus durven toeschrijven, kan daarom niet begrepen worden vanuit joods voor-gegeven modellen (die er in deze niet zijn), maar (wil het geen na-paschale ideologie zijn) vanuit reële gegevens in het leven van de historische Jezus zelf: in zijn bevrijdende omgang met zondaars.

Zowel voor de joden als voor de joodse christenen is de zondevergeving een *eschatologisch* werk van God. In de oudste, zuiver-eschatologische interpretatie van Jezus als de *komende* mensenzoon blijkt ook voor sommige christenen de verlossing en zondevergeving alsnog een zuiver eschatologisch gebeuren te zijn. Ook de doop van Johannes (volgens Mc. 1,4) was geen zondevergeving, maar legde een band tussen deze metanoia-daad en de eschatologische vrijwaring van Gods toorn of eschatologische verlossing[131]. Bovendien wordt nog in het Onze Vader uit de oudste Q-laag (Lc. 11,1-4; Mt. 6,9-13) de zondevergeving afgebeden als

een eschatologisch komend gebeuren[132]. Daaruit begrijpen we al, dat er sléchts twee oerchristelijke traditiestukken zijn, waarin van expliciete zondevergeving door de *aardse* Jezus sprake is (Mc. 2,10 en Lc. 7,36-50). Dit wijst er op, dat - hoe oud ook - de *expliciete* erkenning van Jezus' macht om tijdens zijn aardse levensdagen zonden te kunnen vergeven, reeds de uitdrukkelijke erkenning van de verrezen Jezus als de *komende*, eschatologische mensenzoon onderstelt (eerste, aramees joods-christelijke fase) én bovendien (in een tweede, grieks joods-christelijke fase) de identificatie van de aardse Jezus met de komende mensenzoon. In Mc. 2,10 komt aldus het uitdrukkelijk bewustzijn naar boven, dat de eschatologische zondevergeving van God reeds werkzaam was in de aardse Jezus zelf áls eschatologische mensenzoon; daarin wordt, na pasen, de diepste zin van Jezus' historische omgang met zondaars geëxpliciteerd, en dan nog met een zekere terughoudendheid: de *mensenzoon* heeft macht om zonden te vergeven. Dit is een voor-marciaanse traditie, waarin 'de mensenzoon' reeds een christologische titel is geworden[133], in de oudste laag met een uitsluitend eschatologische betekenis, nadien ook toegepast op de aardse Jezus. Van dit laatste is Mc. 2,10 (verg. met 2,28) reeds getuige. Dat Jezus 'niet voor rechtvaardigen gekomen is maar voor zondaars' (Mc. 2,17) steunt dus op historische herinneringen aan Jezus' bevrijdende omgang met zondaars, waarvan later het *eschatologisch* karakter uitdrukkelijk werd erkend.

Het is evenwel opvallend, dat Mc., met uitzondering van Mc. 2,10 en 2,28 - de mensenzoon heeft de volmacht om zonden te vergeven; en: de mensenzoon is Heer van de sabbat -, de titel mensenzoon pas zelfstandig gebruikt vanaf Mc. 8,31, het ogenblik dat Jezus zich terugtrekt van het volk om zich op een bijzondere wijze te wijden aan de vorming der leerlingen. Dit wijst er op, enerzijds dat Mc. de term mensenzoon als christologische titel (in 2,10 en 2,28) heeft voor-gevonden in zijn traditie, anderzijds dat mensenzoon bij hem een (christologische) titel is, die wel begrepen wordt door de leerlingen, echter niet door Jezus' opponenten (nl. inzover die titel wordt toegepast op de aardse Jezus). In deze zin blijft ook in Mc. 2,10 het 'Jezuswoord' over de volmacht van de mensenzoon tot zondevergeving naar zijn betekenis in Mc.' verhaal verborgen voor Jezus' opponenten. Verborgen voor de tegenstrevers van Jezus, is Gods eschatologische volmacht om zonden te vergeven voor het oog der gelovigen reeds zichtbaar werkzaam in de aardse Jezus, - dit wil Mc. 2,10 duidelijk maken.

Dat deze, zij het slechts in twee pericopen van de synoptische evangeliën aanwezige, expliciet-kerkelijke erkenning van Jezus' macht om zonden te vergeven slechts in kerkelijke geloofstaal omzet wat historisch plaats vond in Jezus' omgang met zondaars, blijkt het duidelijkst uit Mc.' verhaal betreffende een gastmaal van tollenaars, waarbij Jezus ten huize van de tollenaar Levi, zoon van Alfeüs, aanwezig was (Mc. 2,15-17; zie: Mt. 9,10-13; Lc. 5, 29-32). De ontstaansgeschiedenis van Mc. 2,15-17 is, vanuit de historische herinnering aan een zeer concreet gebeuren in Jezus'

aardse levensdagen, via een eerste ontwikkelingsfase tot een mondeling overgeleverd Jezus-logion, en een eerste verzameling ervan binnen een groepering van wat exegetisch 'twistgesprekken' van Jezus met zijn opponenten wordt genoemd, en via een kerkelijke actualisering van deze traditie in de voor-marciaanse traditie, tenslotte door de Mc-redactie opgenomen in zijn evangelie met een zeer bepaalde theologische bedoeling[134]. Onnodig hier deze ingewikkelde, en toch plausibele en doorzichtige ontstaansgeschiedenis te verantwoorden; hier interesseert ons alleen het resultaat ervan.

De oudste fase van de overlevering gaat terug op een historisch gebeuren. Enkele tollenaars[135] hielden een gastmaal en Jezus was daarbij uitgenodigd (hij was dus niet zelf de gastheer): in het huis van Levi, de zoon van Alfeüs (een van de linguïstische signalen, althans in een 'twistgesprek', dat verwijst naar een historische herinnering). Dit kwam de 'schriftgeleerden der farizeeën' ter ore, in Galilea de geëigende toezieners op het onderhouden van de reinheidsvoorschriften, ook t.o.v. de omgang met zondaars[136]. Zij hebben dus bedenkingen tegen dit gedrag van Jezus. De oudste traditiefase luidt daarom ongeveer als volgt: 'En het gebeurde dat Jezus te gast was in de woning van Levi, zoon van Alfeüs, en *met hem (Levi)* lagen ook een groot aantal *tollenaars* aan' (vers 15). De farizeese schriftgeleerden, die zagen dat hij at met *tollenaars*, zeiden *ons*: hij eet met zondaars (vers 16), 'Jezus hoorde daarvan en zei hun: ik ben niet gekomen om rechtvaardigen te roepen maar zondaars' (vers 17a c)[137]. Daarin klinkt het concreet historisch gebeuren vanuit de mond der leerlingen nog na in de overlevering die de herinnering daaraan doorgeeft. Zowel voor B. van Iersel als R. Pesch is Mc. 2,17c een authentiek Jezus-woord[138]. 'Ik ben gekomen om te *roepen*...'; 'roepen' betekent hier de taak van de gedienstige bode die de uitnodiging van de gastheer *overbrengt aan* de geïnviteerden (zie boven: parabel van de onwillige bruiloftsgasten). Ofschoon zelf te gast bij Levi, ziet Jezus zijn tafelgemeenschap met een stel tollenaars in het licht van zijn optreden als 'eschatologische bode' van God, die nl. de nabijheid van de komende Gods heerschappij verkondigt, en aan tollenaars (d.i. zondaars), van Godswege de uitnodiging overbrengt van de grote eschatologische tafelgemeenschap met Gód (verg. Mt. 22,1-14; Lc. 14,16-24). De tegenstelling in Mc. 2,17c betreft 'rechtvaardigen' (sadikim) en 'zondaars', - een *joodse* tegenstelling (daar in een latere fase van de oerchristelijke traditie de christenen zichzelf als 'rechtvaardigen' beschouwen[139], zodat dit logion moeilijk in deze latere fase van het oerchristendom gevormd kan zijn geweest). Het begrippenpaar - rechtvaardigen en zondaars - komt trouwens in andere lagen van de Jezusoverlevering voor (Lc. 18,9-13; Lc. 15,7). De 'sadikim' of rechtvaardigen worden geenszins van de goddelijke invitatie, die de eschatologische bode overbrengt, uitgesloten; bedoeling van Jezus is: *in te sluiten* degenen die door de farizeeën om hun reinheidsvoorschriften *worden uitgesloten* (geen omgang met zondaars). In de ogen van judaïsche, officiële vroomheid heeft Jezus 'zich gedeclasseerd' door te eten met tollenaars. Jezus' zelfverdediging is: juist aan zondaars,

de uitgeslotenen, moet de uitnodiging tot communicatie worden overgebracht: de zondaars moeten tot Gods tafel en gemeenschap met mensen worden uitgenodigd, opdat zij aldus uit hun isolement gehaald zouden worden. Het schaap, dat verloren is en geïsoleerd van de groep, moet *opgezocht worden* (Lc. 15,1-7; 19,10; Mt. 9,36; 10,6; 15,24). Jezus, die in zijn aardse levensdagen geroepen is tot Israël, om héél Israël te verzamelen onder de goede herder, Israëls God, weet zich (juist daarom) op een bijzondere wijze gezonden tot de zondaars, de uitgestotenen.

Als oudste, op Jezus teruggaande kern van wat in Mc. 2,15-17 ter sprake komt, geldt dus Jezus' bijzondere bemoeienis met zondaars, zijn stellige overtuiging zich gezonden te weten, om ook aan uitgestotenen, *bijzonder* aan hen, de boodschap over te brengen van hernieuwde *communicatie* met God én de mensen: met-ter-daad brengt hij aldus de boodschap van de komende Gods heerschappij. Juist het doorbreken van het isolement van de zondaars, doordat Jezus hen tegemoet treedt, gemeenschap-met-Jezus aanbiedend, geeft de zondaar de kans tot ‘omkeer’, de mogelijkheid om de uitnodiging van het rijk Gods te vernemen, vooral met-ter-daad[140]. De christelijke gemeente vertekende dus geenszins de herinnering aan Jezus' aardse levensdagen, wanneer zij uitdrukkelijk ‘de volmacht om zonden te vergeven’ toeschrijft aan de aardse Jezus (zie boven).

Mc. nu last in dit geheel van twistgesprekken (2,1 - 3,6) de scène van de roeping in van Levi tot Jezusleerling (Mc. 2,13-14). Zo staat Mc. 2,1 - 3,6 binnen het Mc.-ev. in het grootse perspectief van Jezus' *vrijheid ‘om goed te doen’* (Mc. 3,4). Jezus' omgang met de zondaar Levi had tot gevolg diens ‘metanoia’: hij bekeert zich tot leerling van Jezus. (De solidariteit met de zondaars behoort aldus ook tot de opdracht der Jezusvolgelingen.) Deze solidariteit van Jezus met zondaars, zijn omgang met zondige mensen om communicatie met God en mensen te ontsluiten, is inderdaad ‘een zich overleveren in de handen van zondaars’; zo'n solidariteit, die zich mengt onder de zondaars, geschiedt tot hun heil: Jezus wil daardoor ‘communicatie’ ontsluiten; ‘zijn overgeleverd zijn in de handen van zondaars’ (Mc. 9,31 met 14,41) is voor Mc. dan ook tegelijk de betekenis van Jezus' dood: heilsgave aan zondaars, zich zo ‘begeven onder de zondaars’ dat hij er stuk aan gaat. Dit stelt Mc. dan ook vanaf 3,6 in het vooruitzicht! Jezus' dood wordt aldus de bezegeling van een leven dat zich geroepen weet om zondaars uit te nodigen tot gemeenschap: de eschatologische gemeenschap met God, reeds vooruitgrijpenderwijs beleefbaar in ons vergiffenis schenken aan de medemens (Mc. 11,25; Mt. 6,14-15; 18,21-35).

Zowel het (evangelisch overschilderd) verhaal van Jezus' ontmoeting met de ‘grote zondares’, als dat van een etentje van Jezus met een stel notoire tollenaars gaan terug op in Jezus' aardse leven historisch gefundeerde feiten, zodat hier een zeer belangrijk facet van het leven van de aardse Jezus zichtbaar wordt. Bovendien is deze trek van Jezus' leven coherent met de diepste intenties van veel van zijn parabels, alsook met

die van zijn machtsdaden, zodat we moeten besluiten: in Jezus' aardse optreden zien we de door hem gepredikte en gevorderde *praxis van het rijk Gods* aanschouwelijk voor ogen. In zijn aardse, *historische* leven wordt de *eschatologische* praxis van de komende Gods heerschappij reeds zichtbaar binnen de dimensie van onze aardse mensengeschiedenis. Hoe langer hoe meer dringt de suggestie zich op: verkondiging, praxis en persoon blijken in deze concrete Jezusverschijning niet gescheiden te kunnen worden. Jezus *identificeert* zich met de zaak van God áls zaak van de mens.

2) *Jezus als gastheer: overvloedige gave van Godswege*

Er is bovendien nog een aspect, dat ons dieper laat doordringen in Jezus' gemeenschap met mensen, zondaars. Tot nu toe ging het om gevallen, waarin Jezus te gast is bij anderen, zonder zelf gastheer te zijn. Waar ook zou hij - de rondtrekkende predikant - als gastheer kunnen optreden, tenzij onder de blote hemel? Er is echter een bijzonder uitzonderingsgeval: het afscheidsmaal, want daar ‘brak Hij het brood en gaf het rond’, d.i. trad hijzelf op als gastheer, die uitnodigt. In deze gevallen, waarin niet het ‘eten met zondaars’ op de voorgrond staat, komt vooral de overvloed van Jezus' gaven naar voren in de herinnering van vroegchristelijke tradities. ‘Ofschoon hij geen steen had om zijn hoofd op te leggen’ (Mt. 8,20; Lc. 9,58), ontbrak het hem en zijn leerlingen, zelfs zijn toehoorders nooit aan iets. Dit werkt op de verbeelding en is inderdaad ook legendevormend. Maar de legende zelf verraadt juist een historische kern, zonder welke legendevorming onmogelijk is.

Het moet ook een onvergetelijke indruk hebben nagelaten, want niet alleen hebben alle vier de evangeliën het verhaal van de ‘broodvermenigvuldiging’ (Mc. 6,34-44 par Mt. 14,14-21; Lc. 9,11b-17; Mc. 8,1-9 par Mt. 15,32-38 met 16,5-12; Joh. 6,1-15), maar sommige evangelisten hebben het zelfs in doubletten (Mc. en Mt.). Het feit - boven reeds vermeld - dat volgens de Q-traditie Jezus messiaanse ‘manna-wonderen’ weigert, terwijl hier niettemin zoiets als een manna-wonder wordt verhaald (ofschoon pas het Joh.-ev. daar een allusie op maakt), wijst er op, dat de ‘wonderbare spijziging’, traditiehistorisch, minder in de wonderoverlevering thuis hoort dan in een ander traditiegeheel, met ándere overleveringsintenties. Dit geeft vanuit de evangelische tekst zelf reeds een eerste vingerwijzing voor de interpretatie van dit verhaal: grondbedoeling ervan is niet een mirakel te vertellen. Dit vraagt de eigen aard van dit traditiecomplex, - en niet, al dan niet moderne, apriori-vooringenomenheid tegenover het wonder.

Het eerst opvallende in het verhaal van de ‘tafelgemeenschap’ (in open lucht) is het gegeven, dat Jezus zelf hier optreedt als gastheer: hij immers zegent en breekt het brood, reikt het aan en laat het rondgeven[141]. Dit verhaal condenseert een wezenlijk kenmerk van Jezus' aanreiken van gemeenschap gedurende zijn aardse levensdagen; de tafelgemeenschap is daarin het focus. De historische herinnering aan deze tafel-

gemeenschap van Jezus met de zijnen is echter haast legendarisch overschilderd vanuit de na-paschale situatie, waardoor het verhaal de schijn wekt een ‘natuurwonder’ te willen vertellen. Bedenking hierbij is alleen, of deze ‘overschildering’ te wijten is aan na-paschale eucharistievieringen en andere ecclesiologische situaties, dan wel te danken is aan de overweldigende, haast legende-creërende indruk die de aardse tafelgemeenschap met Jezus op diens leerlingen heeft gemaakt[142]. Bovendien hebben H. Lietzmann en E. Lohmeyer een stelling ontwikkeld, volgens welke de eucharistie in de oerkerk een dubbele oorsprong heeft: enerzijds zou zij gefundeerd zijn in de herinnering van de palestijnse oergemeenten aan de dagelijkse tafelgemeenschap van de leerlingen met Jezus; het spijzigingswonder is dan een terugblikkende thematisering van deze maaltijden en tegelijk het type van vreugdemaaltijden der christenen na pasen, waaraan de anamnese van Jezus' dood vreemd was; anderzijds zou de eigenlijke eucharistie ontstaan zijn in de hellenistische gemeenten (Lietzmann), of (volgens Lohmeyer) reeds in Palestina (Jerusalem), uitgerekend op grond van de verschijningsverhalen, waarin sprake is van gemeenschappelijke maaltijden der leerlingen met de verrezen Heer (Lc. 24,30-31; 24,41-43; Hand. 10,39-41; Joh. 21,10-14)[143]. Deze theses zijn herhaaldelijk aangevochten, grotelijks ook weerlegd. Toch ligt er een juiste intuïtie in, nl. dat naast de eucharistie (en onafhankelijk daarvan) in de oude kerk levendige herinneringen bestonden aan de tafelgemeenschap met de aardse Jezus; déze juist hebben hun neerslag gevonden in verhalen over wonderbare broodvermenigvuldigingen[144]. De juistheid daarvan blijkt vooral uit de analyse van de herhalingen (doubletten, of varianten van eenzelfde traditiestuk) (vooral Mc. 6,34-44 en Mc. 8,1-9). In de twee gevallen vinden we een constante structuur: (a) gesprek met de leerlingen (6,35-38 en 8,1-5), - (b) voorbereiding van de maaltijd door Jezus (6,39-41 en 8,6-7), - (c) maaltijd en inzameling van de resten (6,42-44 en 8,8-9). Het fundamentele onderscheid in beide verhalen ligt enerzijds in de *grote nood* van mensen die Jezus in de woestijn zijn gevolgd en geen eten hebben (8,1-9), terwijl in 6,34-38 generlei acute nood heerst en men gemakkelijk in het dorp voedsel kon gaan halen (6,36). Maar in het eerste geval is het Jezus' bedoeling duidelijk te maken, zélf als gastheer te willen optreden en het volk ‘tafelgemeenschap’ aan te bieden. Het voor-Mc. vers (Mc. 6,34) stelt de hele pericope onder het oudtestamentisch motief van de goede herder (Num. 27,17; Ezech. 34,5-8) (zij het impliciet, daar geen verwijzing naar het oude testament wordt gegeven): Jezus heeft erbarmen met het volk zonder leiders en gaat zelf optreden als de door God gezonden eindtijdelijke herder (Ezech. 34,23; Jer. 23,4). Het onderricht dat Jezus geeft (6,34b) is al het begin van het gastmaal dat Jezus het volk gaat aanbieden, en wel op een feestelijke wijze. Het eerste verhaal (Mc. 6,30-44) thematiseert onmiskenbaar de door Jezus zelf aangeboden tafelgemeenschap, terwijl Mc. 8,1-9 *hetzelfde* traditiegegeven vertelt volgens het genre van een ‘wonderverhaal’: Jezus helpt mensen in zwaar lichamelijke nood[145].

Het inleidend gebed van Jezus komt in beide verhalen overeen; het overtreft niet de terminologie van het joodse tafelgebed, en heeft dus

geenszins een ‘eucharistische betekenis’. In Mc. 6,41 ‘ontbreekt’, tegenover Mc. 8,7, de zegening der vissen; daarom is dit verhaal ouder, en meer historisch werkelijkheidsnabij (bijspijzen worden door joden juist niet apart gezegend)[146]. (Mc. 8,7 verraadt een hellenistisch misverstaan van joodse gebruiken, en betekent daarom, in dit hellenistisch milieu, wellicht een zegening die de ‘vermenigvuldiging’ der vissen bewerkstelligt. Het joods-christelijk Mt.-ev. schrapt daarom logisch Mc.' joods onbegrijpelijke zegening over de vissen.) De historische kern van heel het verhaal is niet meer te reconstrueren, tenzij algemeen: een maaltijd van Jezus in open lucht met een groot aantal aanhangers, waarbij Jezus uitdrukkelijk als ‘gastheer’ optrad. Dit samenzijn heeft onmiskenbaar een eschatologische betekenis: het aanbreken van de vreugdetijd van overvloed dankzij Jezus' aanwezigheid. Dit verhaal is substantieel niet geboren uit een napaschale, kerkelijke interesse, maar gevolg van een fascinerende, historische herinnering, - en dit wordt nog geconfirmeerd door Mc.' uitleg van deze ‘wonderbare broodvermenigvuldiging’ (in Mc. 8,14-21). Mc. in elk geval heeft dit verhaal niét eucharistisch begrepen, maar het als een belering der leerlingen geïnterpreteerd. Hier geldt dezelfde vraag als bij het stillen van de storm: de kleingelovigheid der leerlingen wordt aangeklaagd (Mc. 8,21: ‘begrijpt gij het nóg niet?’ De leerlingen waren, na het tweede spijzigingswonder, gaan bekvechten over de vergeten broden!). Mc. vergelijkt ze daarom met de farizeeën en herodianen, die Jezus evenmin begrijpen. De leerlingen ‘herinneren zich’ (Mc. 8,18) nadien wel allerlei details van het overrompelend gebeuren, maar begrijpen er de zin niet van: Jezus' aanbieding van Gods heil[147].

Focus van het verhaal is dus niet zozeer ‘het wonder’ als de wonderbaarlijke overvloed die optreedt als Jezus tafelgemeenschap aanbiedt. Daarin speelt onmiskenbaar de gedachte aan de ‘eschatologische overvloed’ (Amos 9,13).

Naast deze verhalen is er in het Lc.- en Joh.-evangelie ook sprake van tafelgemeenschap van de *verrezen* Heer met zijn leerlingen (Lc. 24,28-31; Joh. 21,12-13; verg. Hand. 10,41). Toch hebben we hier met een voorlucaanse traditie te maken. In Hand. 10,41 spreekt Lc. van ‘eten en drinken van de Verrezene met de Twaalf’, waarover wij in het Lc.-ev. zelf niets vernemen; in Lc. 24,13-35 is er niet van een der Twaalf sprake maar van Emmaüsgangers, en in Lc. 24,36-43 eet Jezus wel, maar ‘voor de ogen’ van de leerlingen (geen samen-eten).

Het Emmaüs-maal is hierbij uiterst leerrijk. De Emmaüs-leerlingen herkennen Jezus aan het breken van het brood. Terwijl Jezus *als gast* wordt uitgenodigd (Lc. 24,29), zegent en breekt *hij zelf* het brood, d.i. híj treedt op *als gastheer* in het huis van twee vreemdelingen! Dáaraan wordt hij herkend. M.a.w. na zijn dood *hernieuwt* Jezus de tafelgemeenschap met de zijnen; de gemeenschappelijke contacten worden ondanks Jezus' dood terug opgenomen: op initiatief van Jezus. (Herinneringen aan een avondmaalstraditie zijn hierin bij Lc. nergens te vinden.) Het stuk herinnert veeleer aan Lc. 9,16 en 9,12: Jezus' aardse tafelgemeenschap met de

zijnen. Vanuit historische herinneringen aan de betekenis van voor-paschale tafelgemeenschap wordt de kern van het Emmaüsverhaal begrijpelijk.

Ook in Joh. 21,1-14 spelen historische herinneringen aan Jezus' aardse levensdagen duidelijk een rol. Hier is een traditie van een maaltijd met de Verrezene vervlochten met een overlevering over het vangen van vissen[148]. Wanneer de ingevlochten tweede traditie wordt geïsoleerd, volgt 21,12-13 op 21,4.9, m.a.w. dan wordt het oorspronkelijk traditieverhaal aldus: na een vergeefse visvangst varen de leerlingen terug; vanuit hun boot zien zij iemand aan de oever staan wachten; zij herkennen Jezus niet. Aan land gekomen zien ze een koolvuurtje met toebereide spijzen; Jezus nodigt ze ten eten uit; en: men herkent hem nu! M.a.w. ook hier wordt Jezus herkend aan het feit dat hij *als gastheer* optreedt, brood en vis aan de zijnen uitreikt. Ook dit verhaal gaat terug op een voor-johanneïsche, uit Galilea stammende verschijningstraditie, zij het nu verbonden met een wonderbare maaltijd. M.a.w. alle verhalen die spreken over Jezus als gastheer bij een maaltijd verwijzen naar een traditie *die komt uit Galilea* nabij het meer: in alle varianten van dit overleveringsgegeven (Joh. 6,1; Mc. 6,45; 8,10) komt die verwijzing naar het Galilese meer naar voren, zodat hier historische herinneringen aan de oorsprong ervan moeten liggen. Na pasen herneemt Jezus de actuele gemeenschap van voor zijn dood met zijn leerlingen.

Wanneer dan deze traditie (Lc. 24,28-31; Joh. 21,12-13) geen herkenbare relatie heeft tot de overlevering van het afscheidsmaal, terwijl de verwijzingen naar de verhalen over het ‘spijzigingswonder’ niet te loochenen zijn, krijgen wij daaruit nog een beter inzicht in deze laatste. J. Roloff lijkt me duidelijk te hebben aangetoond, dat we hierbij niet te maken hebben met secundaire teksten, die vanuit een na-paschale - vooral eucharistische context (zoals vele exegeten menen) - zijn gemonteerd en teruggeprojecteerd op Jezus' aardse levensdagen. De ‘wonderbare spijzigingen’ laten een zekere sluier hangen over het gebeuren, terwijl het na-paschale samen-eten met Jezus in het licht staat van de duidelijke Christus-erkenning, waarbij ‘de ogen der leerlingen opengingen’ (Lc. 24,31; zie Joh. 21,12). De laatste vormen van tafelgemeenschap openbaren de *zin* van de tafelgemeenschap tijdens Jezus' aardse levensdagen, waarnaar zij tegelijk terug verwijzen. Juist deze verwijzing wordt gethematiseerd in de model-verhalen van de wonderbaarlijke spijziging door Jezus. Grónd van deze laatste is dus de historische tafelgemeenschap van de aardse Jezus met zijn leerlingen; deze is een wezenlijke en kenmerkende trek geweest van de historische Jezus. Dit is een gegeven dat in de loop van dit boek mede een belangrijke rol zal spelen bij de verdere zinverklaring van de zgn. verschijningen van Jezus, die na de kleingelovige paniek der leerlingen de gebroken gemeenschap opnieuw herstellen en daarin de *zin* van de gemeenschap met de aardse Jezus pas verhelderen.

In de evangeliën komt tenslotte nog een bijzonder geval naar voren, waarin Jezus op de vooravond van zijn lijden het brood nam en zegende, het brak en aan zijn leerlingen aanreikte, m.a.w.: eveneens een tafelge-

meenschap waarin Jezus zelf als gastheer optreedt en, oog in oog met de komende dood, niettemin - zij het voor de allerlaatste keer - gemeenschap met zijn leerlingen aanbiedt. Dit alles, *in het teken* van de eschatologische *overvloedige gave*. Maar, deze historische herinnering wordt pas ontleed in een volgend hoofdstuk in verband met Jezus' vermoeden en zekerheid van zijn komende dood, - waarin dit verhaal, traditiehistorisch, thuishoort.

Het besluit mag kort wezen: tafelgemeenschap, hetzij met notoire 'tollenaars en zondaars', hetzij met de zijnen in kleiner of groter verband, is een wezenlijke kentrek van de historische Jezus. Daarin openbaart Jezus zich als Gods eschatologische bode, die de boodschap overbrengt van Gods uitnodiging, bedoeld voor allen - *inclusief* vooral de naar officiële zienswijze toen *uitgeslotenen* -, tot het vredesmaal van de Gods heerschappij; deze tafelgemeenschap zelf, als samen-eten met Jezus, is een praesentische aanbieding van eschatologisch heil. De gevallen waarin Jezus zelf als tafelheer optreedt onderstrepen nog duidelijker, dat Jezus zelf het initiatief neemt van deze eschatologische boodschap, die in de tafelgemeenschap met hem a.h.w. een profetie-metterdaad wordt. Andermaal wordt daarin aantoonbaar, dat Jezus' levenspraxis niets anders is dan de praxis van het rijk Gods, dat hij verkondigt. Pas uit de nawerking van deze historische praktijk van Jezus wordt de betekenis van de tafelgemeenschap der christenen in de oerkerk begrijpelijk. De christenen nemen deze praxis van Jezus over. Hand. 2, 42-47: 'ze bleven ijverig in het breken van het brood', d.i. in het *aanbieden* van maaltijden; de zorg voor weduwen en wezen (in Lc.' tijd) is daarvan het overblijfsel. 'Zij genoten samen hun voedsel in blijdschap' (Hand. 2,46); bekeringen werden ook met een maaltijd gevierd (Hand. 16,34). Vandaar ook de uiteindelijke beslissing om ook samen te eten met onbesneden christenen, na enige conflicten daarover (Hand. 11,3; Gal. 2,1-14). De geprononceerde interesse voor tafelgemeenschap in de oude kerk is onmiskenbaar gefundeerd op Jezus' praxis tijdens zijn aardse levensdagen.

C. *De voor-paschale levensgemeenschap met Jezus van leerlingen die 'hem achterna gaan'*

Literatuur. - Kl. Berger, *Gesetzesauslegung*; H.D. Betz, *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament* (Beih. EvTh, 37), Tübingen 1967; L. Grollenberg, *Mensen 'vangen' (Lc. 5, 10): hen redden van de dood*, in: TvT 5 (1965) 330-336; F. Hahn, *Die Nachfolge Jesu in vorösterlicher Zeit*, in: F. Hahn, A. Strobel, E. Schweizer, *Die Anfänge der Kirche im Neuen Testament*, Göttingen 1967, 7-36; M. Hengel, *Charisma und Nachfolge*, Berlijn 1968; J. Kahmann, *Het volgen van Christus door zelfverloochening en kruisdragen, volgens Mc. 8, 34-38 parr.*, in: TvT 1 (1961) 205-226; J. Mánek, *Fishers of men*, in: NovT 2 (1958) 138-141; K.H. Rengstorf, s.v. *manthanô*, in: ThWNT IV, 392-417, en s.v. *mathètès*, l.c., IV, 417-465; G. Schille, *Die urchristliche Kollegialmission*, Zürich-Stuttgart 1967; R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, München 1954; C. Smith, *Fishers of men*, in: HThR 52 (1959) 187-203; Ans. Schulz, *Nachfolgen und Nachahmen*, München 1962; S. Schulz, *Jesusnachfolge und Gemeinde*, in: *Q-Quelle* 404-480.

In wat voorafging in dit hoofdstuk over Jezus' levenspraxis werden uiteenlopende situaties ontleed, waaruit blijkt hoe Jezus' zorgend verwijlen bij en toewending naar mensen werd ervaren als heil-van-Godswege, een heil dat door Jezus zelf, als eschatologische bode van het naderend Gods rijk, door deze ontmoetingen ook bewust werd aangereikt. Welnu, binnen dit gevarieerde geheel van - vaak voorbijgaande - ontmoetingen met Jezus krijgt het *blijvend* vergezellen van Jezus door een zeer intieme en een wat bredere kring van volgelingen een wel zeer eminente plaats, - zo zeer zelfs dat het uitgerekend deze gemeenschap is geweest waardoor het ervaren van heil-in-Jezus, van Godswege, na Jezus' dood kon uitgroeien van een *soteriologische* erkenning van Jezus tot een *christologische* bekering tot Jezus Christus. Uit het voorgaande is reeds gebleken, dat het begrip 'kleingelovigheid' (oligopistia) - ofschoon wijzend op een periodiek in gebreke blijven - niettemin een *blijvende* toestand van geloofsvertrouwen in Jezus vooronderstelt.

Hoewel vroeger vaak het tegenovergestelde is beweerd, komen de exegeten nu tot het inzicht dat de aardse Jezus vóór zijn dood leerlingen heeft opgenomen als zijn mede-arbeiders en hen heeft uitgezonden om, zoals hij, de boodschap van de komende Gods heerschappij te verkondigen en tevens zieken te genezen en duivelen uit te drijven. Zowel in Mc. 6,7-13, als in de Q-traditie (Lc. 10,2-12 par), bovendien in Lc. 9,1-6 en in Mt. 9,37-38 met 10,7-16, wordt deze uitzending der leerlingen door Jezus verhaald; maar deze verhalen gaan alle op slechts twee zelfstandige vormen terug: namelijk de Q-traditie (vooral opgenomen in Lc. 10,2-12; Mt. 9,37-38 en 10,7-16 verbinden deze overlevering met Mc.-materiaal) en de Mc.-traditie (Mc. 6,7-13, die Lc. in 9,1-6 opneemt), terwijl om allerlei (hier niet te noemen) redenen de Q-traditie de oudste blijkt[149]. De historisch harde kern van dit verhaal gaat terug op Jezus' aardse levensdagen, al blijkt zij telkens in details opnieuw gewijzigd terwille van achtereenvolgende nieuwe behoeften van de kerkelijke situatie na pasen; maar de eerste, voor-paschale uitzending blijft daarin als norm en criterium doorwerken. Dit blijkt vooral uit het feit, dat het verhaal van deze uitzending geen christologische inhoud bezit, wel de voor-paschale terminologie van Jezus' boodschap en praxis: de komende Gods heerschappij, zieken genezen en demonen uitdrijven. Jezus laat de leerlingen dus metterdaad delen in zijn eigen zending. Dat nu onderstelt hun roeping 'hem achterna te gaan' tot navolging van Jezus, en - wijl Jezus een wandelende verkondiger was zonder blijvende standplaats - hem te volgen waarheen hij ook gaan mag (later zal blijken: hem zelfs te volgen op de weg naar het lijden).

De uitzending volgens de Q-traditie vinden we substantieel terug in Lc. 10,2-12 par Mt. 9,37-38; 10,7-16 (met een grotere trouw van Lc. aan de Q-traditie). Een duidelijk schema wordt in het verhaal gevonden: (a) uitzending, - (b) de uitrusting, - (c) richtlijnen over het gedrag van de zendelingen in de huizen waar zij tijdens hun tocht vertoeven, alsmede in de plaatsen waar zij komen[150]. Oorspronkelijk is het een 'apophthegma', d.i. een gebeuren uit Jezus' leven dat met een kerygmatische bedoeling

wordt overgeleverd[151]; dit logion functioneert praktisch als een 'zendingsinstructie' en 'gemeenteregel'. Lc. 10,2-12 lijkt van meet af aan, traditiehistorisch, een eenheid te vormen, al behoort (volgens S. Schulz) dit stuk tot de meer recente, nl. griekse joods-christelijke fase van de Q-traditie[152]. Wel gaat het hier om een zending der leerlingen tot *Israël* (niet tot de heidenen). Maar de feitelijke verwerping van Jezus' boodschap en persoon kleurt heel het verhaal (schapen onder wolven, Lc. 10,3; schudt het stof van uw voeten, Lc. 10,11; het vergaat de stad die Jezus' zendelingen verwerpt erger dan Sodoma, Lc. 10,12). Het valt op, dat de uitrusting van Jezus' zendelingen bestaat uit 'radicale bezitloosheid' (Lc. 10,4), het elementairst noodzakelijke voor een rondreis zelfs van een arme wordt geweigerd! Dit is in deze radicaliteit zonder meer on-joods, en wordt alleen begrijpelijk vanuit de urgente nabijheid van het Gods rijk: door de prediking der leerlingen, hun genezingen en exorcismen wordt de komende Gods heerschappij reeds daadwerkelijke actualiteit (Lc. 10,11).

Maar dit leerling-zijn van Jezus gaat terug op een *roeping* van Jezus, en het is leerrijk te zien hoe de leerlingen later de dwingende kracht van deze roeping zeggen te hebben ervaren. In zijn geschematiseerd, algemeen roepingsverhaal der twaalf, zegt Mc.: 'Hij stelde er twaalf aan om *Hem te vergezellen* en door Hem *uitgezonden te worden* om te *prediken*, met de *macht de duivels uit te drijven*' (Mc. 3,13-15). Tevoren was er al sprake van 'Jezus en zijn leerlingen' (2,15; 3,7), van de roeping van de eerste vier leerlingen (1,16-20) en tenslotte van de roeping van Levi de tollenaar (2,14). Hier wordt duidelijk een onderscheid gemaakt tussen de roeping der leerlingen en het aanstellen van 'de Twaalf' onder hen. Van belang is vooral de roeping en de wijze waarop het nieuwe testament deze voorstelt. Jezus komt voorbij, als zij aan hun dagelijks werk bezig zijn, en zegt: 'Komt, volgt Mij' (Mc. 1,17; 1,20; 2,14). Telkens verlaten zij terstond hun werk 'en volgden Hem' (1,18; 1,20; 2,14). De analogie met de roeping van Elisa door de profeet Elia is frappant. Met twaalf koppel ossen was Elisa aan het ploegen, toen de grote profeet Elia daar voorbijkwam. Deze (hem roepend om zijn profetentaak over te nemen) 'wierp hem zijn (profeten)mantel toe. Elisa liet de ossen in de steek, liep Elia achterna en zei: Laat mij eerst afscheid nemen van mijn vader en moeder; dan zal ik u volgen. Hij antwoordde hem: Ga maar weer terug; heb ik je soms tot iets verplicht? Hierop ging Elisa naar de ossen terug, nam zijn koppel, slachtte ze, kookte het vlees op het hout van de jukken en gaf het aan het werkvolk te eten. Dan vertrok hij en werd zijn dienaar' (1 Kon. 19,19-21). Ook Amos, de vroegere veehoeder, zegt van zijn kant: 'Jahwe heeft mij achter mijn beesten weggehaald en het is Jahwe die mij gezegd heeft: Trek als profeet naar mijn volk Israël' (Am. 7,15). Geen enkel excuus volstaat om zulk een roeping niet prompt op te volgen; men laat alles achter en volgt de roepende. Wie uitstel vraagt wordt weggezonden. 'Een schriftgeleerde trad op Hem toe en zei: Meester, ik zal u volgen, waar Gij ook heen gaat... Een andere van zijn leerlingen zei tot Hem: Heer, laat me eerst teruggaan om mijn moeder te begraven. Jezus zei: volg Mij; laat de doden hun doden begraven' (Mt.

8,19.21-22; zie Lc. 9,57-60). ‘Dode dodenbegravers’ zijn mensen die zich niet prompt inlaten met Jezus' boodschap van het roepende rijk Gods[153]. Zo'n roeping is een kwestie van leven of dood. Hier wordt uitgerekend de eis tot een liefdewerk (doden begraven) ontkracht, een verplichting die haast nog hoger stond dan het vierde gebod (tora). Doden begraven dispenseerde volgens de farizeese opvatting praktisch van alle andere wetsverplichtingen[154]. In het oude testament is slechts één profetie-daad bekend, waarin ‘als in een teken’ de profeet het doodsritueel nalaat, om het volk te doen begrijpen dat Gods oordeel nakend is en doden begraven geen zin meer heeft (Ezech. 24,15-24), zoals van zijn kant Jeremia niet eens meer trouwt (Jer. 16,1-4) en ook het deelnemen aan ‘de weeklachten bij een dode’ (16,5-7) verbiedt, als teken van Gods komend oordeel[155]. Jezus' roeping der leerlingen is dus ook een daad van een profeet, en wel zo dat de eis die er mee wordt verbonden, zelfs ontslaat van een der gevoeligste joodse verplichtingen. In Jezus' roeping om ‘hem achterna te gaan’ ligt daarom wellicht het duidelijkste bewijs van zijn optreden als eschatologische profeet van de nabije Gods heerschappij. Het breekt elk kader van de ‘meester-leerling’-verhouding, omdat het een *eindtijdelijke* daad is van de eschatologische profeet; zijn oproep tot *metanoia* verdicht zich hierbij tot een eschatologische *metanoia* tot leerling van Jezus, een roeping die alle schepen achter zich moet verbranden met het oog op de dienstbaarheid aan het komende rijk. Zich zó bij Jezus aansluiten is zich stellen in onvoorwaardelijke dienst aan het Rijk Gods. De situatie is soteriologisch, maar er ligt wel een christologische vraag in: of nl. de relatie tot de komende Gods heerschappij *afhankelijk is van* de verhouding tot Jezus? Uiteraard zijn, gezien de teneur van het Mc.-ev. (tot aan de christologische geloofsbelijdenis onder het kruis), Mc. 8,38 en Mc. 8,34-35 dan ook minder christologisch geëxpliciteerd dan zelfs de Q-bron (Mt. 10,33 par Lc. 12,9; Mt. 10,38 par Lc. 14,27). In het geding is een roeping om gewoon alles te verlaten en mee op te trekken met Jezus, de wandelende predikant die, in tegenstelling tot de vossen en de vogels die hun holen of nesten hebben, niets heeft waar hij zijn hoofd op kan laten rusten (Mt. 8,20, in verband met een roeping-willige). Deze gedachte van de roeping tot navolgen van Jezus wordt in het nieuwe testament herhaaldelijk gethematiseerd (Mc. 8,34-38; Lc. 14,16-33 en 9,23-26; Mt. 10,38 en 16,24-27). Omgeven door zijn leerlingen zegt Jezus tot de menigte in het Mc.-ev. het volgende: ‘Als iemand mij achterna wil komen, dan verloochene hij zichzelf en neme zijn kruis op, en volge mij. Want wie zijn leven wil redden, zal het verliezen. Maar wie zijn leven om Mij en het evangelie verliest, zal het redden. Want wat baat het een mens, heel de wereld te winnen en zijn leven te verliezen?... Als iemand zich schaamt over mij en mijn woorden ten overstaan van dit overspelig en zondig geslacht, over hem zal ook de mensenzoon zich schamen, wanneer hij, vergezeld van de heilige engelen, komt in de heerlijkheid van zijn Vader’ (Mc. 8,34-38, parr: Mt. 16,24-27; Lc. 9,23-26). Elders heet het: ‘Wie vader of moeder meer bemint dan Mij, is Mij niet waardig; wie zoon of dochter meer bemint dan Mij, is Mij niet waardig. En wie zijn

kruis niet opneemt en Mij volgt, is Mij niet waardig. Wie zijn leven vindt, zal het verliezen, en wie zijn leven verliest om Mijnentwil zal het vinden' (Mt. 10,38-39 par Lc. 14, 25-27; zie Lc. 17,33). De 'doubletten' in Mt. en Lc. zijn te verklaren vanuit het feit dat zij twee tradities opnemen: de Mc.-traditie in het eerste geval, de Q-traditie (Mt. 10,37-39 en Lc. 14,27; 17,33) in het tweede (drie afzonderlijke logia: dat van 'navolging door kruis-opnemen', dat van 'zijn leven verliezen en leven winnen' en dat van 'gehaat worden om Jezus wil'). Duidelijk zijn deze pericopen napaschaal christologisch geëxpliciteerd. Voor-paschaal is de roeping van sommige leerlingen in de dienst van Jezus' historische prediking van het rijk Gods (zoals nog blijken zal).

De roeping door Jezus wordt in de evangeliën duidelijk volgens een stereotyp schema voorgesteld: (a) Jezus gaat voorbij (Mc. 1,16.19; 2,14); - (b) ziet iemand (Mc. 1,16.19; Joh. 1,47); - (c) nadere bepaling van het beroep van deze man (Mc. 1,16.19; 2,14; Lc. 5,2), - (d) de roeping (Mc. 1,17.20; 2,14; Joh. 1,37); - (e) het alles verlaten (Mc. 1,18.20); behalve in Mc. 2,14, maar wel in Lc. 5,11.28), - (f) de geroepene gaat Jezus achterna (Mc. 1,18.20; 2,14; Lc. 5,11)[156]. Er is dus onmiskenbaar van een literaire constructie sprake, en niet van een onmiddellijk historisch 'direct rapport' van een roepingsgebeuren. We hebben te maken met oorspronkelijk zelfstandige overleveringseenheden, beginnend met 'voorbijgaande, zag hij iemand' en afgesloten met 'hij stond op en volgde hem'. Centraal in deze literaire eenheid is het middenvers; Jezus *roept* iemand. Deze roeping impliceert het prijsgeven van eigen beroep, van eigen haard, familie en bezit. In tegenstelling tot de uitzending der leerlingen, waardoor zij anderen moeten beleren, is deze fundamentele, eerste roeping een uitnodiging om zelf bij Jezus 'in de leer te gaan'. Mt. 9,13 heeft hierbij (in tegenstelling tot Mc.) een opvallende inlas: 'gaat heen en leert...', d.i. 'leert van Mij' (zie Mt. 11,29; in tegenstelling tot Mt. 28,19, waar zij anderen moeten leren leerling te zijn). Jezus' woorden zijn een *didachè*, een instructie, voor de christelijke gemeente[157]: Jezus is de leraar der gemeente.

Er ligt meer in die roepingsverhalen. *Bekering* tot Israëls God - van een heiden tot het jodendom - was het in het late jodendom een daad die feitelijk een maatschappelijke breuk tot gevolg had: met eigen bezit, haard en gezin, en dit was een traditioneel bekerings-topos geworden onder de diaspora-joden. *Zich bekeren* viel feitelijk samen met prijsgave van alle bezit, met gehaat worden, vader en moeder, man of vrouw, broeder en zuster, en have en goed moeten verlaten. Daaruit ontstond dan de 'topos' van bekering (ook als deze maatschappelijke breuk niet gegeven was). Voorwaarden tot en begeleidende verschijnselen van een *bekering* zijn: alles weggeven, gezin en haard verlaten, om Jahwe, Israëls God na te volgen. Catechetisch werd dit onder de grieks sprekende joden in verband gebracht met Gods bevel aan Abraham alles te verlaten om op stap te gaan naar het onbekende, het beloofde land (Gen. 12,1-9). Dit goddelijk bevel werd in het late jodendom vaak geduid als een 'bekeringsvisioen'[158]. De stap van Jezus' leerlingen, die alles verlaten, hun gezin

‘haten’ (Lc. 14,26) om Jezus te volgen, wordt dus - in grieks-joodse milieus van het oerchristendom - voorgesteld volgens het model van een *bekering*[159], ‘metanoia’, nodig gezien de naderende Gods heerschappij. M.a.w. het traditioneel (grieks-)joodse bekeringsschema wordt in het nieuwe testament gebruikt om de overgang van jood (heiden) tot belijder van Jezus aan te duiden. Anders gezegd: deze Jezus-belijdenis is de metanoia, die de komende Gods heerschappij eist (zie: Mc. 8,38; Mt. 16, 27; Lc. 9,26), want daarnaar zal Jezus, als komende mensenzoon, de mens beoordelen. Volgens het *sapientiële* grieks-joodse late jodendom, zal wie alles prijsgeeft reeds op aarde ‘het honderdvoudige’ terugkrijgen (ook Mc. 10,30), terwijl volgens de apocalyptische lijn (Mt. 19,29) deze beloning zuiver eschatologisch is.

Dat het bekeringsmodel hier gebruikt wordt om te kennen te geven, dat zich omkeren tot Jezus om hem te volgen, de door het komende rijk Gods gevorderde metanoia (rechtsomkeert maken) is, wordt uit allerlei gegevens duidelijk. Het werd reeds gezegd, dat wanneer een bekering van een heiden tot Israëls God feitelijk niet gepaard ging met een maatschappelijke breuk, men de bekering toch naar dat model bleef opvatten: de bekeerling moest dan zijn bezit aan de armen weggeven en als blijk van zijn bereidheid tot bekering zich wijden aan armenzorg[160]. Kenschetsend voor de christelijke overname van dit voor-christelijke bekeringsschema is het verhaal van een in feite mislukte roeping: de rijke jonge man (Mc. 10, 17-31). Hij onderhield perfect de ‘tien geboden’, dus de tora. Wat ontbrak hem nog? De bekering tot Jezus, die hier juist als bekering en metanoia wordt gesuggereerd door de eis alles te verkopen wat de jonge man bezit en het ‘aan de armen te geven’, voorwaarde om ‘Jezus te volgen’ (Mc. 10,21); d.w.z. de bereidheid om zich tot Jézus te *bekeren* ontbreekt hem, hetgeen blijkt uit het feit dat hij de ‘daden van bekering’ - prijsgave van bezit, armenzorg - niet op zich wil nemen. Hiermee is dus geenszins gezegd, dat deze prijsgave van bezit sléchts een metafoor is voor de reële bekering tot Jezus; integendeel de *reële* prijsgave van materieel bezit is teken van en voorwaarde tot een waarachtige bekering. Het radicaal nieuwe hierbij is niet de binding tussen ‘bekering’ en ‘alles verlaten’ (dit zijn voorgegeven modellen), maar dat het volgen van Jezus gekwalificeerd wordt als een eschatologische metanoia, een waarachtige *bekering*; de rest - alles verlaten enz. - is niet specifiek-christelijk, maar de uitdrukking zelf van de akt van *zich bekeren* (tot Jezus). Ook de bekering van de heidense proseliet Cornelius tot Jezus Christus wordt beschreven volgens hetzelfde model (Hand. 10,2.30-32).

Mc. plaatst de episode van de mislukte roeping van de rijke jongeman bovendien na de pericope over het aannemen ‘als een kind’ van de Gods heerschappij (Mc. 10,13-16). Worden als een kind is eveneens een traditioneel-joodse formule voor ‘zich bekeren’ tot de ware God van Israël: God, de Vader, achterna gaan en zijn kind worden[161]. De kinderen, die door de leerlingen waren afgewezen, worden opvallenderwijs onder handoplegging ‘gezegend door Jezus’ (Mc. 10,16). Dit is (zie ook Hand. 3,26, alsook in de intertestamentaire literatuur) de speciale opnemingsritus voor

bekeerden. ‘Nederig worden als een kind’ is de uitdrukking van de eschatologische metanoia áls *bekering* tot Jezus, - voor de christelijke gemeente na pasen voorwaarde voor het lidmaatschap van de eschatologische gemeente.

Het eigene van de navolging van Jezus ligt dus niet in het alles verlaten om een ‘meester-leerling’-verhouding te realiseren, in de zin van A. Schulz[162], maar ook niet louter, zoals M. Hengel stelt[163], als het zich bekennen tot Jezus (hoewel dit materieel juist is); wel in het feit dat dit zich bekennen tot Jezus wordt gekwalificeerd als een *religieuze bekering*; d.w.z. het heilsbestel van de joodse wet is daarmee ontoereikend verklaard. De metanoia, gevraagd door het komende rijk Gods, is een bekering tot Jezus, - dat is de theologische relevantie van de roeping ‘Jezus achterna te gaan’. In deze bekering wordt de niettemin nog komende Gods heerschappij reeds een praesentische werkelijkheid.

Terwijl Mc. het radicaal opgeven van bezit en Jezus achterna gaan als conditie ziet voor elke bekering tot het christendom, beperkt Mt. deze eisen tot de Twaalf, het fundament van de christelijke gemeente; hij verwerpt daarbij de aardse beloning; de beloning is zuiver eschatologisch, en is voor de Twaalf hetzelfde loon als dat voor alle Jezusgelovigen. Bovendien dient bij Mt. heel de pericope om het gezag der Twaalf te funderen (Mt. 19,28). Mt. huldigt hierbij niet de ‘duplex via’, een tweevoudige weg naar het eeuwig leven, enerzijds door het onderhouden van de geboden (Mt. 19,17), anderzijds voor ‘de volmaakten’, door alles te verkopen en Jezus te volgen (Mt. 19,21); in Mt. 19,29 geldt dit laatste immers ook voor alle christenen. Duidelijk is dat Mt. 19,29 het bekeringsverhaal gebruikt, geldend voor *alwie* christen wordt (Lc. 9,23 onderstreept dit gelden voor állen), terwijl in Mt. 19,17 de voor *niet-christenen* geldende eis wordt gesteld als voorwaarde om binnen te treden in het eeuwig leven. Men kan zeggen: oud testament staat hier tegenover nieuw testament, en niet een bevoorrechte christelijke levensweg tegenover een ‘algemeen-christelijke’ (zie Lc. 10,25-37; en in een uiteenzetting verderop over ‘de twee hoofdgeboden’, samenvatting der wet). Wat juist bij het slechts onderhouden van het tweevoudig hoofdgebod - Godsliefde en naastenliefde - ontbreekt, is de ‘bekering tot Jezus’; deze is de ‘volmaaktheid’ van het nieuwe testament tegenover het oude, zij is conditie voor het lidmaatschap van de eschatologische gemeente.

In het nieuwe testament wordt door de idee van ‘navolging van Jezus’ uitdrukkelijk gezegd, dat de wetsvervulling (hoe nodig ook als Góds gebod; zie later) niet meer volstaat voor het heil. De relatie tot Jezus is nu heilsbemiddelend; maar als eschatologische bode kent Jézus alleen de geboden van God en brengt hij geen nieuwe geboden. De geldigheid echter van de *omkeer*, conditie voor en implicatie van het komende Gods rijk, is verbonden met de eis tot *toewending* naar Jezus; voor-paschaal betekent dit, hem te erkennen als de eschatologische profeet van Godswege, die de blijde boodschap brengt: ‘God gaat heersen’ (Jes. 61,1-2 en 52,7).

Dit maakt het mogelijk de voor-paschale eigenheid van Jezus' roeping

van leerlingen enigermate te onderscheiden van de expliciete christologie, waarin zij in het nieuwe testament reeds is opgenomen. Immers, in de schrift wordt navolgen (in Septuaginta: 'akolouthein')[164] gebruikt in verband met 'andere goden achterna gaan' of 'God navolgen' door zijn geboden te onderhouden (Deut.; 2 Makk. 8,36). Dit begrip vinden we nog terug in 1 Petr. 1,15-16: 'Gelijk Hij die u geroepen heeft heilig is, heiligt zo ook uzelf in al uw gedragingen; want, er staat geschreven: Weest heilig, want ik ben heilig'. Als eschatologische bode van Godswege, 'op wie Gods naam is gelegd' (zie Deel III), brengt Jezus alleen Gods boodschap over en roept Israël op tot *geloof in God*; dat was zijn zending vóór zijn dood (zie boven: 'Geloof en wonder'). Jezus' roep opvolgen was dus, in erkenning van zijn profetische zending, geloof in God opbrengen, geloof in de komende Gods heerschappij en daartoe de geëiste metanoia voltrekken, - op uitnodiging dus van Jezus. M.a.w. de voor-paschale navolging had een *soteriologische*, nog geen erkend christologische betekenis. De christologische vraag is daarmee wel gegeven: op Jezus' verkondigend gezag zich bekeren *tot Gód*. M.a.w. voor-paschaal is er nog geen sprake van *bekering tot Jezus*; dit begrip impliceert een expliciete christologie. Mc.' verhaal van de roeping der Twaalf staat (afgezien van het begrip 'Twaalf' in deze context) historisch daarom nog het dichtst bij de voor-paschale werkelijkheid van Jezus' roeping van leerlingen: 'Hij stelde ze aan om *Hem te vergezellen* en door Hem *uitgezonden te worden* om te *prediken*, met de *macht de duivels uit te drijven*' (Mc. 3,14-15): Jezus roept ze om hém 'te vergezellen' en hem te helpen in de verkondiging van het komende Gods rijk, dat zichtbaar wordt in ziekengenezing en demonen-uitdrijving, - zoals later ook verhaald wordt bij hun reële uitzending (in de Mc.-traditie: Mc. 6,7-13; in de Q-traditie: Lc. 10,2-12 par Mt. 9,37-38; 10,16.9-10a.11-13.10b.7-8.14-15). Dit wordt trouwens precies weergegeven door de gedachte: 'volg me: ik wil u tot *mensenvissers* maken' (Mc. 1,17; Lc. 5,10). Dit wijst op een aramees logion, waarin het bedoelde aramese woord zowel visser als jager kan betekenen, en wel 'die levend vangt' (zôgrein) (Lc. 5,10), d.i. hier redt uit het komend oordeel en uit demonenmachten[165]. De dienst aan het rijk Gods is aldus een dienst van verlossing en bevrijding van medemensen. De leerlingen nemen deel in wat R. Pesch terecht pleegt te noemen: de 'verzamelingsbeweging' van Jezus[166]. Hier volgen de leerlingen Jezus na door te doen wat hij doet: de boodschap van het rijk Gods verkondigen, zieken genezen en duivelen uitdrijven; en dit moet uiteraard gebeuren in een levenshouding van de leerlingen, die de praxis van het rijk Gods weerspiegelt, zoals Jezus deze in woord, parabel en daad voor-leeft. Na pasen zou deze praxis overeenkomstig de behoefte en zienswijze der oerchristelijke gemeenten telkens worden gepreciseerd volgens de eigen 'gemeenteregel' (of later 'kerk-orde'), alsook volgens de eigen theologie der gemeenten of evangelisten. Mc. ziet dan in de navolging van Jezus de missionaire opdracht van rondtrekkende zendelingen bereid tot het martelaarschap (Mc. 8,34-36). Mt. 16,24-28 en Lc. 9,23-27 daarentegen zien er veeleer het volgen van Gods wil in, zoals Jezus deze leerde te kennen.

Jezus is in elk geval voor allen ‘de groepsleider’; dát is de historische herinnering die door alles heen meespreekt.

Wel impliceert het historisch vergezellen van Jezus, als een ter beschikking staan van het komende rijk Gods, een bereidheid om in dienst van, en dus terwille van, dit Rijk *te lijden*. ‘Wie mijn volgeling wil zijn, moet zichzelf verloochenen, zijn kruis opnemen en Mij achterna gaan’ (Mc. 8,34; zie in Q-traditie: Mt. 10,38 par Lc. 14,27; zie Mt. 16,24). Zo in de eerste persoon gesteld is dit onmiskenbaar na-paschaal christologisch. Voor-paschaal soteriologisch betekent dit, dat Jezus vergezellen op zijn tocht ter verkondiging van het rijk Gods zal stuiten op verzet, en lijden tot gevolg heeft. Achter dit logion klinkt dus de oude herinnering: ‘die in dienst staat van het rijk Gods, moet zichzelf verloochenen en zijn kruis opnemen’. Het woord ‘*zijn* kruis opnemen’ komt ook voor in de Q-traditie, die geen kruistheologie kent zoals andere gemeenten. ‘Zijn kruis dragen’ (er staat trouwens niet - zoals meer in een paulinische lijn - ‘Mijn kruis dragen’), is dan ook geenszins per se een na-paschale verwijzing naar Jezus' kruisdood. Ook in het profane grieks is de uitdrukking ‘zijn kruis dragen’ courant[167]; zij is echter niet semitisch. Anderzijds zou volgens M. Hengel ‘zijn kruis dragen’ onder de zeloten in omloop geweest kunnen zijn, omdat de kruisiging de geëigende doodstraf was voor deze verzetsstrijders en vele Palestijnen het beeld van gekruisigden duidelijk voor ogen moet hebben gestaan[168]. In elk geval wordt in de Q-traditie ‘zijn kruis dragen’ metaforisch verstaan. Het is een oproep om bereid te zijn zijn leven voor de zaak van God veil te hebben, bereid tot het martelaarschap. (Dat dit logion van Jezus in milieus die reeds een lijdenstheologie hebben ontwikkeld, vanuit Jezus' kruisdood een concrete betekenis krijgt, is dan vanzelfsprekend.) Ook in vervolgingen moet men dus onvoorwaardelijk het rijk Gods dienen. Juist daarom zal vooral Mc. het paniekerig vluchten van Jezus' leerlingen bij zijn arrestatie interpreteren als een breuk der leerlingen in hun ‘Jezus achterna gaan’ (zie later). Deze onvoorwaardelijkheid wordt eschatologisch verantwoord, zoals de roeping zelf, d.i. terwille van het rijk Gods, of zoals Mc. na-paschaal expliciteert: ‘om Mij en om het evangelie’ (Mc. 8,35; 10,29)[169]. Voor Mc. voltrekt zich het ‘verliezen van eigen leven’ en het opnemen van zijn kruis juist bij de verkondiging van het evangelie, dat verzet oproept, en juist daarin volgen zij Jezus na. In herinnering aan Jezus ‘actualiseren’ de leerlingen tevens hetgeen in Jezus' leven werd voltrokken. Juist omdat volgens Mc. het pascha-gebeuren bij het verkondigde eu-aggelion van Jezus Christus behoort, zal de evangelische verkondiging door Jezus' leerlingen na pasen ook een navolging van Jezus ‘op *diens* lijdensweg’ zijn. ‘Jezus-achterna-gaan’ breekt daarom de voor-gegeven kaders van het ‘de meester achterna gaan’ van joodse, grieks-joodse en griekse modellen. Daarom is ‘Jezus achterna gaan’ vooral *lots*gemeenschap met hem, zoals het 1 Petr. 2,21-22 zal zeggen: ‘... Weest heilig, want Ik (Jahwe) ben heilig’ (1,15-16) en: ‘het is ook uw roeping, want ook Christus heeft lijden doorstaan. Hij heeft geleden om uwentwil en u een voorbeeld nagelaten, opdat gij in zijn voetstappen zoudt treden’[170]. Hier blijkt de tradi-

tiehistorische verbinding tussen ‘navolging van God’ en de ‘navolging van Christus’. Voor-paschaal blijkt dat gemeenschap met Jezus - in tafelgemeenschap, door zich naar hem te wenden voor hulp en genezing, tenslotte vooral door hem blijvend te vergezellen in dienst van zijn boodschap - aanbieding van heil-van-Godswege is; deze gemeenschap heeft een fundamenteel *soteriologische* betekenis, waarvan de christologische implicaties pas na Jezus' dood werden geëxpliciteerd. Niettemin is, - in tegenstelling tot de voorbijgaande persoonlijke toewendingen tot Jezus (om genezing te verkrijgen) waarin erkenning van Jezus als profeet van Godswege medegegeven is -, de habituele toewending tot hem, of het ‘hem vergezellen’ van zijn intieme leerlingen (zij het nog vaak in kleingelovigheid) het *voor-paschale* model van wat ‘christelijk leven’ tout court ná pasen moet zijn. Daarvandaan een zekere dubbelzinnigheid in de nieuwtestamentische ‘navolgings’-teksten, die soms de vraag oproepen, of nu álle christenen dan wel een bijzondere groep van leerlingen worden bedoeld. M.i. is dit het gevolg van het feit dat juist binnen de kerygmatische situatie van het oerchristendom duidelijk historische herinneringen meespelen aan de aparte levensgemeenschap van Jezus met zijn intieme leerlingen onderscheiden van de vele Jezus-sympathisanten of vele door Jezus genezen zieken (denken we aan de tien genezenen, van wie slechts één naar Jezus terugkeert). Het eigen ‘geloof in Jezus’ der intieme leerlingen is vóór pasen dan ook ‘in wording’ en zal na pasen ‘christelijk geloof’ heten. Juist dit voor-paschale geloof van Jezusvolgelingen is het dragend subject geworden van wat de ‘Jezustraditie’ wordt genoemd; *dit geloof* van alwie Jezus in dienst van de komende Godsheerschappij achterna waren gegaan, in Jezus áls de verkondiger van de boodschap van het rijk Gods, legt de continuïteit tussen de ervaring van heil vóór pasen en de na-paschale *bekering tot* Jezus als de verrezen Gekruisigde. De herinneringen aan de blijvende gemeenschap met Jezus van leerlingen die ‘hem achterna gaan’, zijn van alle herinneringen aan heilsaanbieding, in verschillende vormen aangereikt door Jezus in zijn aardse levensdagen, wellicht de meest pregnante; vooral deze vorm van heilsaanbieding zou hen na Jezus' dood uitdrukkelijk voor de *christologische* vraag plaatsen.

§ 2. De zaak van de mens als zaak van god: de ‘god van Jezus’

A. *Jezus als bevrijder van de mens uit een benauwend Godsbeeld: Jezus en de Wet*

Literatuur. - Kl. Berger, *Die Gesetzesauslegung Jesu*, I, Neukirchen 1972; J. Blank, *Zum Problem ‘ethischer Normen’ im Neuen Testament*, in: *Schriftauslegung in Theorie und Praxis*, München 1969, 129-157, en: *Jesus von Nazareth*, Freiburg 1972, 112-116 en 50-67; H. Braun, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus*, I. *Das Spätjudentum*, II. *Die Synoptiker*, Tübingen 1957; F. Gils, *Le sabbat a été fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat*, in: RB 69 (1962) 506-523; E. Jüngel, *Paulus und Jesus*, Tübingen 1964[2]; M. Limbeck, *Die Ordnung des Heils. Untersuchungen zum Gesetzesverständnis des Frühjudentums*, Düsseldorf 1971, en: *Von der*

Ohnmacht des Rechts. Zur Gesetzeskritik des Neuen Testaments, Düsseldorf 1972; J. Roloff, *Das Kerygma*, 51-110; P. Stuhlmacher, *Die Gerechtigkeit Gottes* (FRLANT, 87), Göttingen 1965; S. Schulz, *Die charismatisch-eschatologische Toraverschärfung*, in: Schulz, *Q-Quelle*, 94-141.

(a) *Moeilijkheid van het exegetisch onderzoek*

Jezus' houding tegenover de tora of joodse wet komt via het nieuwe testament ons als zeer gecompliceerd voor, zodat sommigen Jezus beschouwen als de grote revolutionair tegen het wettisch establishment, anderen daarentegen hem zien als een radicalist en zelfs rigorist. Toch mag men niet uit het oog verliezen, dat Jezus en de oudste generaties van het vroege christendom zichzelf beschouwden als een deel van het jodendom. Godsdiensthistorische vergelijkingen worden onder die conditie dan ook bedenkelijk. Anderzijds: Jezus werd terechtgesteld. En dit toont aan, dat er in zijn verkondiging en levenspraxis minstens aspecten aanwezig waren die in tegenspraak stonden met wat het jodendom of een deel van het jodendom officieel leerde in Jezus' tijd. Juist de ‘joodse lering’ in Jezus' tijd was niet zo uniform als men zou kunnen denken.

Voor het palestijnse jodendom was de tora allereerst de pentateuch, de zgn. vijf boeken van Mozes; de profeten en de andere boeken van de schrift waren daarvan het commentaar. Bij dit commentaar behoorde bovendien, althans in de farizeese traditie (die ook hierin tegenover de sadduceese overlevering stond), ‘het hek om de Wet’, d.i. de mondelinge overleveringen der vaderen, genaamd de traditie van de joodse casuïstische ethiek. *Praktisch* werd dit geheel ‘tora’, wet genoemd. De onderliggende gedachte daarbij was inderdaad, dat deze tora de wet *van God* was, openbaring en liefdebewijs van God, uitdrukking van Gods heilshandelen dat zich bemoeide met het heil der mensen. Wie daarom de tora aantast, tast God aan.

Hierbij vergeet men vaak te bedenken, dat de wetsopvatting van de grieks sprekende diaspora-joden terdege verschilde van de palestijnse, aramese opvatting. De grieks sprekende joden maakten duidelijk het onderscheid tussen de tora als dekaloog, de echte scheppingsverordeningen van God, en allerlei ‘mozaïsche wetten’ die aan het volk waren gegeven om ‘de verstoktheid van hun hart’. Sinds de afval van Jahwe door het oprichten van het gouden kalf zijn de na-Sinaïtische ‘mozaïsche wetten’ a.h.w. compromis-wetten, slechts menselijke verordeningen. Zo werd ook door hen een beroep gedaan op Ezech. 20,25-26: ‘Ook gaf Ik hun wetten die niet tot heil strekten, geboden die niet tot leven leidden, en Ik liet ze zich bezoedelen door hun offergaven, doordat ze al wat de moederschoot opent offerden, opdat ze verbijsterd zouden erkennen dat Ik Jahwe ben’. Vandaar het grieks-joodse ideaal van de ‘restitutio principii’: d.i. ‘zo was het niet in den beginne’; daarom streeft men ernaar de oorspronkelijke scheppingsorde te herstellen en vrij te maken van de nadien aangeslibde ‘wetten door mensenhanden gemaakt’. In de sapientiële literatuur is deze gedachte van het ‘herstel van de oorsprong’ een

opvallende trek[171]. Terwijl het aramese jodendom heel de tora gelijkstelt met de uitdrukking van de scheppingsordening, maakt het griekse jodendom scherper het onderscheid tussen de scheppingsordening (eigenlijke tora) en de 'door mensen gemaakte wetten' in de mozaïsche tora (zoals inzake de echtscheidingswet). De dekaloog is de rechtstreekse uitdrukking van Gods wil, terwijl veel van deze door mensen gemaakte wetten de mensen enerzijds een ondragelijke last opleggen en anderzijds de wil van God en de intentie van de 'goddelijke wetten' vaak uithollen. Het sapientieel beïnvloede hellenistische jodendom legt dus het accent op *(a)* Gods schepping als grondslag van alle ware geboden als geboden van God, - *(b)* primair ook op de ethische en sociaal-ethische (medemenselijke) geboden, en - *(c)* op de onreinheid, niet in de uiterlijke zin, maar in de geestelijke zin, d.i. afgodendienst. Er is onder deze, over het algemeen profetisch geïnspireerde diaspora-joden (die veel met heidenen omgingen) kennelijk een anti-levitische gezindheid. Wanneer velen onder hen vanuit diep religieuze, joodse bewogenheid uit de diaspora in Jerusalem gaan wonen, worden zij daar ontgoocheld door de religieus slapende synagoge en tempel: een 'gevestigde godsdienst'. In Jerusalem was er dan ook (voor-christelijk) een innerlijke spanning tussen deze grieks sprekende joden en de 'levitische joden'. De eersten verklaarden de levitische wetten allegorisch-ethisch en voelden zich niet gebonden aan uiterlijke reinheidsvoorschriften[172].

In deze grieks-joodse kringen wordt bovendien de eindtijdelijke profeet gezien als de 'ware leraar van de Wet', die het volk terugroept naar de 'ware Wet' van God, waarvan het door menselijke wetten is afgevallen. Juist deze vervanging van Gods Wet door mensenwetten wordt geïnterpreteerd als Israëls grote ontrouw en afval van de Wet. De 'anti-christus' staat hier tegenover de 'christus'; hij is de grote tegenstrever van de Wet die het volk tot afval brengt, terwijl de 'gezalfde' of eschatologische profeet het terugroept naar Gods ware wet, de dekaloog.

De historische achtergrond van deze tweevoudige uitleg van de Wet in Israël gaat terug op de tijd van Antiochus IV Epiphanes, die de joden hun (universele) dekaloog liet maar de andere mozaïsche wetten buiten werking stelde. Zijn optreden werd door de strenge wetsgetrouwen in Israël als anti-goddelijk, 'tegen de Wet' beschouwd[173]. Hij schafte de sabbat af, de offercultus en de feestdagen. Zijn optreden was gericht 'tegen de wet en de tempel of heilige plaats'. De meer universeel gerichte, grieks sprekende joden hebben zich met deze concrete situatie verzoend, en ze nadien theoretisch gefundeerd. Aldus komt de grieks-joodse gedachte van de 'secundaire wetten' terwille van het 'verstokte hart', via allerlei historische wegen, tenslotte uit de deuteronomistische traditie; zij is goed-joods, ofschoon niet algemeen-joods. Het conflict over de Wet is daarom een voor-christelijk, binnen-joodse, traditionele polemiek. Juist om haar verwantschap met de heidense wetten van Antiochus IV werd deze grieks-joodse opvatting van de Wet fel bestreden door het palestijnse, vooral levitisch-orthodoxe jodendom.

Nu is het opvallend, dat de inhoud van de wet-kritische houding van

Jezus, zoals zij in het nieuwe testament wordt verwoord, *inhoudelijk* veel gemeen heeft met deze grieks-joodse opvatting van de Wet. M.a.w. daarin is Jezus volkomen *joods* en overstijgt hij geenszins de joodse mogelijkheden van die tijd. Er is echter een 'maar'. Het is moeilijk te stellen dat de Galileeër Jezus grootgebracht werd in een *grieks*-joodse wetsopvatting. Wel is Galilea voor een deel, vooral in zijn steden rond het meer en aan de zee, een soort joodse diaspora, een land met een zeer gemengde, zelfs tweetalige bevolking, en de reinheidswetten werden er lang niet zo nageleefd als in de Jerusalemse orthodoxie. Maar de synagogen stonden er wel onder toezicht van 'de schriftgeleerden der farizeeën' (zie Mc. 2,16). Maar, als we deze invloed van een grieks-joodse wetsopvatting bij Jezus niet mogen vooronderstellen, valt de verdenking op het nieuwe testament, dat zijn schets van de houding van Jezus tegenover de Wet na-paschaal overschilderd is, en wel door de christelijke milieus van grieks sprekende joden! Het is in het verloop van deze studie reeds herhaaldelijk opgevallen, hoezeer het vroege christendom werd beïnvloed door zeer actieve, grieks sprekende joodse christenen, die nagenoeg vanaf het begin zelfs bij de Jerusalemse moederkerk hebben behoord. Dit stelt ons voor het probleem: wat is historische herinnering aan Jezus' praxis en lering t.a.v. de Wet, en wat is louter participeren van een actief gedeelte van de vroeg-christelijke gemeente (de hellenistische joden) aan de grieks-joodse wetsopvatting? Tot controle-middel hebben we daarbij nu een vrij grote zekerheid omtrent de reeds gewonnen inzichten betreffende Jezus' prediking en praxis van het rijk Gods, - dit mag nú mede gaan optreden als hulp-criterium (zie Deel I). Zoals bij vorige thema's reeds herhaaldelijk werd vastgesteld, zal men, op grond van het zoëven gezegde, er rekening mee moeten houden, dat twee lagen zich over elkaar hebben geschoven, en wel op basis van historische herinneringen aan Jezus, die daaronder a.h.w. 'schuilgaan': nl. een *binnen-joodse* polemiek (bv. Mc. 7,1.5.15) en, na de afscheiding van de christelijke gemeenten uit de joodse synagoge, een polemiek van de '*Kerk met Israël*' (bv. Mc. 7,2.3-4.6-13.14.17-19.20-22)[174]. Zonder te veel in details te treden is een aftasten van verantwoord exegetisch resultaat hier niettemin hoogst nodig, al zal hierbij - a.h.w. 'theologisch' - het tot nu toe reeds bereikte resultaat me mede tot leidraad dienen.

(b) *Q-tradities en Mc.-tradities i.v.m. 'Jezus en de Wet'*

In het nieuwe testament wordt iedere wetsovertreding door Jezus of zijn leerlingen duidelijk geïnterpreteerd als één van de elementen die Jezus' onvermijdelijke weg naar het kruis verklaren. Overtredingen worden dus verteld als antwoord op de vraag, hoe het zover kon komen dat Jezus gekruisigd werd. Het motief is dus kerygmatisch, niet historisch bepaald. Anderzijds zou het onjuist zijn te beweren dat de situatie van waaruit deze pericopen zijn geschreven, alleen de concrete kerkelijke praxis t.a.v. de joodse sabbat is, welke praxis men wil legitimeren met een be-

roep op Jezus. Het valt weliswaar niet te loochenen, dat de evangeliën, geschreven in een tijd waarin de kerk volkomen is losgekomen van het jodendom, van de tempel, de wet en de sabbat, de invloed daarvan hebben ondergaan, maar de ontleding laat niet toe te zeggen dat deze pericopen over Jezus' houding t.a.v. de sabbat slechts een terugprojecteren van de feitelijke kerkelijke praxis in het leven van Jezus zouden zijn. Het bewustzijn van de historische afstand tussen Jezus' vrijheid tegenover de sabbat en de kerkelijke praxis van de eredienst heeft in de tekst zelf sporen nagelaten. De palestijnse christelijke gemeenten onderhielden nog de sabbat en de wet (Mt. 24,20; zie Hand. 13,3; 14,23); zij beschouwden zich als een binnen-joodse broederschap. In de paulinische kerken daarentegen was men niet geïntereseerd in de observantie van de sabbat. Maar in de missiegebieden van Paulus (Klein-Azië) oefende de joodse wet en de sabbat een sterke invloed uit (Kol. 2,16-17; Gal. 4,8-11).

De gegevens waarop we kunnen steunen, komen uit twee tradities, nl. de voor-marciaanse overlevering en de Q-bron. Daarentegen heeft Lc. nog eigen overleveringsgoed verwerkt (Lc. 13,10-17; 14,1-6), maar dit is zeer sterk secundair getekend. Uitgangspunt blijft dus Mc. en de Q-traditie.

Al is het voor-mc. complex (Mc. 2,1 - 3,6) zeer oud, enkele gegevens uit de wellicht oudste fase van de Q-traditie (dus in haar aramese tijd) zijn (zo niet ouder) dan toch minder te verdenken van beïnvloeding door de grieks-joodse wetsopvatting[175]. Het lijkt me het beste uitgangspunt (ondanks een minder grote zekerheid dan waarvan S. Schulz getuigt, betreffende uitsluitend aramese pericopen in zijn geheel).

In deze teksten vinden we geen kritiek op Israël als zodanig, wel op de farizeese hermeneuse en praktijk van de wet. ‘Gij dan, farizeeën, gij maakt de buitenkant van beker en schotel schoon, maar van binnen zijt ge vol roof en slechtheid... Wee u, farizeeën, gij betaalt wel tienden van munt en wijnruit en allerlei kruiden, maar bekommert u niet om rechtvaardigheid en liefde tot God. Het ene moet men doen en het andere niet verwaarlozen. Wee u, farizeeën, gij zijt belust op de voornaamste zetel in de synagoge en de begroetingen op de markt. Wee u, gij zijt gelijk aan onzichtbare graven, waar de mensen overheen wandelen zonder het te weten... Wee ook u, wetgeleerden, gij legt de mensen haast ondragelijke lasten op en raakt zelf die lasten niet met één van uw vingers aan. Wee u, gij bouwt de graven van de profeten, maar uw vaderen hebben hen gedood. Hiermee legt gij getuigenis af dat gij instemt met de werken van uw vaderen: want zij hebben hen gedood en gij bouwt (hun graven).... Wee u, wetgeleerden, gij hebt de sleutel van de kennis weggenomen. Zelf zijt gij niet binnengegaan, en hun die het wilden, hebt gij het belet’: aldus de zeven weeroepen van de Q-gemeente (Mt. 23,13-16.23.25.27.29 par Lc. 11,42-44.46-52). Daarin wordt de apocalyptische vloek uitgesproken tegen de concrete farizeese levenshouding. Wat bij Mc. in de vorm van twistgesprekken wordt gepresenteerd, komt hier naar voren in de vorm van de ‘apocalyptische (d.i. definitieve) vervloeking’. Tegenover Mt. (23,26) en Lc. (11,39) (beide redactioneel) aanvaardt de Q-gemeente nog steeds de ceremoniële reinheidsvoorschriften (het ene doen, het andere niet laten!);

daartegenover staat men niet kritisch, wel tegenover de houding en de mentaliteit waarin zij worden onderhouden. Ceremonieel handelen en ethische houding moeten met elkaar corresponderen. Men kan stellen: hier treedt een *verscherping* van de Wet op. Het slechts uiterlijk onderhouden van reinheidsvoorschriften omhult een verborgen onreinheid. Deze kritiek op de farizeeën is nog binnen-joods en niet eens per se grieks-joods; men vindt ze ook bij de essenen (in de Qumrân-geschriften). Duidelijk wordt gesteld dat medemenselijkheid, of rechtvaardigheid, en liefde tot God (Lc. 11,42) de kern van de Wet zijn, en dat voor wie deze geboden met voeten treedt elk ander onderhouden van de wetsvoorschriften huichelarij is; dan is men een 'onzichtbaar graf' (men wordt onrein, als men over een graf loopt), d.w.z. de farizeeën verontreinigen anderen[176]. Anderen leggen ze zware lasten op (Lc. 11,46), maar zelf steken ze er geen vinger naar uit. De pointe van deze kritiek betreft geenszins de Wet zelf en haar voorschriften maar de breuk tussen leer en leven, en de liefdeloosheid die daarin tegenover anderen schuilgaat. Tenslotte: de farizeeën vereren de nagedachtenis van profeten uit het verleden, maar aanvaarden niet het gezag van de onder hen levende profeten. Zo versperren zij voor anderen de toegang tot het rijk Gods (Q in Mt.). Deze palestijnse christenen erkennen nog steeds de sleutelmacht der schriftgeleerden van de farizeeën, d.i. dat zij de bevoegdheid hebben om door een juiste wetsuitleg het koninkrijk Gods te ontsluiten. Farizees betekent immers de tora onderhouden 'binnentreden in het rijk der hemelen' (hier wordt zelfs het joods-farizees begrip van het Godsrijk gebruikt). Zelf gaan de farizeeën dit rijk niet binnen en verhinderen door hun gedrag dat anderen er in binnengaan. Tenslotte heeft de Q-gemeente kritiek op de voorrangsvoorrechten van de farizeeën; in het rijk Gods zijn allen gelijk (de Q-gemeente kent inderdaad een andere kerk-ordening dan in Jerusalem; charismatische profeten - geen 'presbuteroi' - gaan haar voor).

In deze wee-roepen wordt Jezus zelf impliciet gezien als de ware leraar van de Wet tegenover farizeeën die de diepste zin van de wet, Godsliefde en naastenliefde, niet onderhouden. Deze kritiek op de farizeese wetsvervulling blijft joods.

Niettemin wordt vanuit de naderende Gods heerschappij de mozaïsche wet begrensd; zij staat onder een eschatologisch voorbehoud (Mt. 5,18 = Lc. 16,17). Met de intrede van de Gods heerschappij houdt de Wet op (Mt. 5,18). Later zal men, in eenzelfde lijn zeggen: 'De Wet en de profeten gelden tot Johannes de Doper', met Jezus is de eschatologische tijd ingezet; Jezus vervangt de Wet (Lc. 16,16). Maar in de puur-eschatologische visie van de oudste laag van de Q-traditie is zulk een 'praesentische eschatologie' onmogelijk.

Het strikte verbod van echtscheiding in de Q-gemeente (Mt. 5,32 = Lc. 16,18) (met weglaten van de *mattheaanse* uitzonderingsclausule) ligt wat de motivering betreft in de lijn van de reinheidsvoorstellingen van de levitische traditie (niet hertrouwen met een gescheidene) (terwijl in Mc. 10,11 grieks-joods de nadruk ligt op het niet-wegsturen van de vrouw). Dit verbod is een duidelijke verscherping van de joodse wet.

Tenslotte heeft deze oudste Q-laag drie voorschriften, waaruit haar wetsopvatting duidelijk blijkt: eis om radicaal te verzaken aan het beginsel 'oog om oog, tand om tand' (Lc. 6,29-30 = Mt. 5,39-42), liefde tot de vijand (Mt. 5,44-48 = Lc. 6,27-28.35b.32-35a.36), en tenslotte 'de gouden regel' (Mt. 7,12 = Lc. 6,31), d.i. 'alles wat gij wilt dat de mensen voor u doen, doet dat ook voor hen'. Vooral het gebod van 'de liefde tot de vijand'[177] is tegen de laat-joodse achtergrond van in 'restgemeenten' zich isolerende palestijnse groeperingen, die de anderen als de 'niet-broeders' beschouwen, bijzonder opvallend. Dit mag ook beschouwd worden als een verscherping van de Wet (Lev. 19,18), omdat het begrip 'de naaste' wordt verruimd tot de vijand. Belangrijk is, dat het gebod van liefde tot de vijand in de Q-gemeente is verbonden met de belofte van het zoonschap van God (Mt. 5,45; Lc. 6,35b). Deze gedachte houdt, traditiehistorisch, verband met het sapientiële theologoumenon, nl. de rechtvaardige, d.i. degene die in de juiste verhouding staat tot zijn medemens, is 'zoon van God'[178]. 'Vijand' is, in de ogen van wie hem als vijand beschouwt, degene die niet rechtvaardig is en dus ongelijk heeft. Met dit liefdegebod wordt aldus de eigengerechtigheid in vraag gesteld: eraan verzaken zélf gelijk te hebben wordt hier als een eis van Jezus gesteld, een eis 'van Godswege', - een eis niet te twijfelen aan Gods maar aan eigen gerechtigheid: ook God laat de zon schijnen over goeden en bozen (weer: een sapientieel beroep op Gods scheppingsverordeningen) (Mt. 5,45); bovendien ook 'tollenaars en zondaars' beminnen degenen die hen beminnen; zonder liefde tot de vijand is men als 'tollenaar en zondaar' (Mt. 5,46-47). Conclusie is: 'barmhartig ("volmaakt" is mattheaans) zijn, zoals uw Vader barmhartig is' (Lc. 6,36; zie Sirach 4,9-10). Zoals God geen grenzen kent, mag een volgeling van Jezus geen grenzen trekken: voor hem bestaat geen vijand, die hij niet zou liefhebben. Dit woord is gedekt door Jezus' eigen gedrag van omgang en tafelgemeenschap met tollenaars en zondaars, en dit is de praxis van het rijk Gods. Of Jezus nu al dan niet het logion over de 'liefde tot de vijanden' expliciet heeft uitgesproken, is hierbij secundair; primair is, dát dit zijn levenspraxis is geweest, gevolg van zijn verkondiging (ook in parabels) van de naderende Gods heerschappij. Zo gezien is het zonder meer 'Jezus-echt', ook al reageert de Q-gemeente - de praxis en norm van Jezus actualiserend - hierbij wellicht tegen onvrede en spanningen in Palestina in de jaren vóór de joodse oorlog en komt daarin wellicht een anti-zelotische pointe naar voren. Deze eis tot radicale naastenliefde wordt *geïllustreerd* door een grieks-joodse maar ook algemeen grieks-romeinse, antieke 'gouden levensregel': nooit aan anderen doen, wat je niet graag wilt dat anderen je zouden doen (Mt. 7,12; Lc. 6,31). De ideale eisen, die we aan anderen stellen, moeten de maat zijn van ons eigen gedrag tegenover hen! 'Dat is de gehele tora': zei reeds het griekse late jodendom[179].

Hiermee is een eerste 'Jezus-echt' grondbeginsel gewonnen om Jezus' houding tegenover de Wet te kunnen benaderen: het radicalisme van zijn eis tot Godsliefde en liefde tot alle mensen, ook de 'vijand', ook tollenaars en zondaars: m.a.w. Jezus' boodschap van de op menselijkheid be-

dachte Gods heerschappij. Door déze boodschap weet de Q-gemeente zich geïnspireerd en zo zijn deze Q-pericopen wel degelijk een reflex of weerspiegeling van de indruk die Jezus' optreden op zijn volgelingen heeft gemaakt.

De andere traditie, die ons tegemoet treedt uit het voor-marciaanse complex (Mc. 2,1-3,6), waarin een vijftal paradigmatische gevallen omtrent Jezus' optreden worden gethematiseerd, kan ons wellicht nog verder helpen.

De eerste drie verhalen (Mc. 2,1-12; 2,13-17; 2,18-22) werden reeds besproken in verband met Jezus' vergiffenis van zonden, samen-eten met een gezelschap van tollenaars en het niet-vasten der leerlingen. Of daarin nu ook Jezus' houding blijkt tegenover de Wet zal duidelijk worden uit de twee volgende verhalen, waarin sprake is van ‘aren plukken op sabbat’ door Jezus' leerlingen (Mc. 2,23-28) en vooral van een genezing door Jezus op sabbat (Mc. 3,1-5).

De twee pericopen staan in wat exegetisch een ‘twistgesprek’ wordt genoemd, en waarop derhalve de na-paschale relatie ‘Israël en Kerk’ onmiskenbaar mede een invloed heeft gehad. De vraag hierbij is alleen, of de christelijke kerk zich in haar vrijheid tegenover de sabbat gesteund weet door Jezus' historisch eigen gedrag, dan wel of zij (zoals vele exegeten beweren) haar feitelijke praktijk terugprojecteert op Jezus (en dan wellicht zonder daartoe in de aardse Jezus zelf voldoende aanleiding en grond te vinden). M.a.w.: is hier een kerkelijke actualisering van authentieke Jezustendenties aan het woord of, andersom, pure terug-projectie van de kerk zonder continuïteit met Jezus?

Jezus wandelt met zijn leerlingen op een sabbat door korenvelden; niet hij, maar zijn leerlingen plukken onder het lopen aren, - als te doen gebruikelijk (echter niet op een sabbat). Daarop stellen de farizeeën Jezus verantwoordelijk voor het gedrag van degenen ‘die Hem achterna gaan’, zijn leerlingen. Dit onderscheid tussen Jezus, die de sabbat niet schendt, en de leerlingen wel, kan moeilijk zijn ingegeven louter door een kerkelijke apologetiek, die juist daarin zijn pointe zou verliezen. Hier is integendeel de joodse verhouding tussen de Meester en zijn volgelingen in het geding: uit het gedrag der leerlingen, vooral in aanwezigheid van Jezus, kan men terecht besluiten tot de lering van de Meester. Kernpunt is: waar haalt Jezus de volmacht vandaan om zijn leerlingen te ontslaan van wetsverplichtingen? Er wordt toegegeven dat Jezus (zoals eertijds David: 1 Sam. 21,6) metterdaad materieel de Wet laat overtreden. Punt is niet zozeer de algemene norm, dat positieve wetten moeten wijken voor een noodtoestand (daarin konden schriftgeleerden en farizeeën destijds zeer ver meegaan)[180], want (a) hier is geen sprake van een noodtoestand (zoals wel in het geval van David en de toonbroden), maar (b) van de parallel tussen ‘David met de zijnen’ en ‘Jezus met de zijnen’, d.i. gezien Davids uitzonderlijke positie als ‘dienaar van God’ mocht hij ten voordele van de zijnen iets doen wat materieel tegen de Wet was; zo ook heeft Jézus om en in zijn dienst aan het rijk Gods de volmacht om te

‘dispenseren’ van een wet die door mensen is gemaakt. Hier staan we tegenover een Godsgezant, die zelf de wet interpreteren kan en mag. Het gaat tenslotte om de volmacht en de status van Jezus als eschatologische profeet ‘van Godswege’. De tendens hiervan wordt trouw geformuleerd in Mc. 2,27-28: ‘de sabbat is gemaakt om de mens, maar niet de mens om de sabbat’. Er wordt over deze tekst heel wat gediscussieerd. Sommige exegeten, vooral H. Braun[181], zijn de mening toegedaan, dat de *mens* heer van de sabbat is en dat de joodse christenen nadien geschrokken zouden zijn geweest van dat radicalisme, en deze volmacht daarom christologisch hebben beperkt tot ‘de mensenzoon’, Jezus. Zelfs Jezus' gedrag moeten zij daarbij schriftuurlijk verantwoorden: door een beroep op 1 Sam. 21,1-7 (in Mc. 2,25-26), op Num. 28,9-10 (in Mt. 12,5), of op Hosea 6,6 (in Mt. 12,7), ofwel laten zij dit logion zonder meer weg (Mt. en Lc.). Alleen Mc. heeft het radicale logion: ‘de sabbat is gemaakt om de mens’ (en in de manuscripten zijn er desalniettemin tal van varianten, die van een joods-christelijke aarzeling blijk geven). Weliswaar geeft H. Braun toe, dat er ook onder de joden schriftgeleerden waren, voor wie gold: ‘de sabbat is voor u, niet gij voor de sabbat’, maar hij noemt dit rare vogels in het jodendom en bovendien zonder enige sabbat-kritische pointe[182]. Jezus' houding inzake de sabbat noemt hij daarom zonder meer on-joods. Andere exegeten daarentegen, vooral J. Roloff, die deze kwestie bijzonder indringend heeft bestudeerd, komen tot een tegengestelde interpretatie[183]. De zin van het logion zou zijn: ‘*omdat* de sabbat er is voor de *mens, daarom* juist is de *mensenzoon* Heer van de sabbat’. De redenering van het logion onderstelt dan als aanvaarde discussiebasis de joodse beaming van het beginsel dat de sabbat er is voor de mens; zij wil daaruit dan, met het oog op Jezus, de mensenzoon, conclusies trekken. Sinds de Makkabeeëntijd (zie Mekiltha Ex. 31,13-14) zou het gevleugeld woord: ‘de sabbat is er voor de mens’ in omloop zijn geweest. Van daaruit zou men de redenering in Mc. 2,27-28 moeten begrijpen. God staat achter de sabbat; en ook Jezus wil het sabbat-beginsel geenszins aanvallen. Maar God heeft de sabbat bedoeld als geschenk aan de mens en voor de mens (Deut. 5,12-15; Gen. 2,2-3; Ex. 20,8-11). In Israël werd immers de sabbat ingevoerd vanuit sociale bewogenheid (om rust te geven ‘aan slaven en vee’); dit werd nadien theologisch gefundeerd in het scheppingsverhaal. De judaïsche casuïstiek rond de sabbat stond oorspronkelijk in dienst van de veiligstelling van dit goddelijk geschenk tegenover menselijke willekeur. Maar juist deze juristerij heeft op den duur de zin zelf van de sabbat verraden: de sabbat-wet, bedoeld als rust en verademing voor de mens, was door deze casuïstiek verworden tot een ondragelijke last voor de mens. Hiertegen moest Jezus, de verkondiger van de op menselijkheid bedachte Gods heerschappij, vanuit het wezen van zijn boodschap, protesteren. Tegenover de sabbat-verordeningen der vaderen en schriftgeleerden wordt in Mc. 2,28 de volmacht van de mensenzoon gesteld. Ik meen dat deze interpretatie (van J. Roloff) in de juiste richting wijst, evenwel onder een wezenlijk voorbehoud. Dat Jezus zijn volmacht tegenover die der schriftgeleerden stelt, lijkt me veeleer een na-

paschale interpretatie (duidelijk uit het gebruik van het woord ‘mensenzoon’, als toegepast op de aardse Jezus). In zover historische herinneringen na-werken, treedt Jezus hier niet op vanuit zijn volmacht als degene die bevoegd is om van de wet ‘te dispenseren’ (al speelt bij Mc. en zijn traditie déze volmacht onmiskenbaar een rol). Zijn bevoegdheid ligt (voor-paschaal) elders: uit de tekst, áls verwijzend naar de historische Jezus, spreekt m.i. Jezus' bewustzijn als ‘eschatologische profeet’ die als ‘de ware leraar der Wet’ werd beschouwd; Jezus voert de sabbatwet terug op haar goddelijke bedoeling: een Godsgeschenk aan de mens en niet een last aan mensen opgelegd door mensen, die bovendien zelf er de zin niet van realiseren. Zijn kritiek geldt niet de Wet als openbaring van Gods wil, maar de wetspraktijk: deze heeft elke religieuze relevantie verloren en het volk lasten opgelegd die God zelf het niet opleggen wil. De ‘volmacht’ waarmee door Jezus wordt gesproken is de volmacht van de profeet ‘van Godswege’, die de op *menselijkheid bedachte* (vandaar Jezus' kritiek op die wetten) Góds *heerschappij* (vandaar: eerbied voor Góds wet) verkondigt. Jezus' kritiek op de wetten én zijn eerbied voor Gods wet hangen wezenlijk samen; het harmoniseert volkomen met zijn prediking van de Gods heerschappij en de praxis van het rijk Gods. De tekst is soteriologisch van oorsprong; in Mc. krijgt hij een christologische pointe (na pasen terecht, maar als zodanig is het een explicitatie van de soteriologie van Jezus' boodschap en praxis. Ik kan me, gezien zijn terughoudendheid in zelf-getuigenissen - zijn zaak is immers de zaak van God -, onmogelijk voorstellen, dat Jezus zelf zou kunnen zeggen: ‘ik - de mensenzoon in de zin van “ik” - ben de Heer van de sabbat’). In zijn persoonlijke identificatie met de zaak van God als zaak van de mens, waaruit zijn sabbat-kritiek ontspringt, is dan weliswaar een christologische *vraag* mede-gegeven, die echter pas na pasen geëxpliciteerd wordt.

In de volgende pericope (Mc. 3,1-5) geneest Jezus zelf op een sabbat een man met een ‘dorre’ hand. In de Mc.-tekst wordt het verhaal voorgesteld als een wederzijdse uitdaging van farizeeën en Jezus. De eersten hielden hem in het oog, of hij een zieke op een sabbatdag zou genezen (Mc. 3,2); Jezus van zijn kant daagt hén uit: ‘Is het niet eerder geoorloofd op sabbat goed te doen dan kwaad, iemand te redden dan te doden?’ (3,4). Zij zwegen; want, goed-farizees, moeten zij het zelf daarmee eens zijn. Jezus geneest dan de hand, - toornig en tevens bedroefd ‘om de verstoktheid van hun hart’ (3,5). Centraal hierbij staat geenszins het wonder, wel de sabbat-vraag; - de levenbrengende daad van Jezus wordt in de pericope duidelijk tegengesteld aan het ‘besluit hem te vermoorden’ (3,6): dat is, volgens de draad van dit verhaal, hún antwoord op de vraag van Jezus (3,4). Bij Mc. gaat het kennelijk om een *christologisch* probleem. De oorspronkelijke, voor-paschale werkelijkheid is evenwel *soteriologisch*: de farizeeën zullen theoretisch moeten toegeven, dat men op sabbat ‘goed mag doen’, maar de praxis van ‘het hek om de Wet’ verhindert in feite dit goed doen. Men mag immers, farizees, een leven redden op een sabbat, ondanks de *letterlijke* teneur van de wet. Maar hier

gaat het om een verdorde hand, een reeds langdurige ziekte, die evengoed 's anderendaags, een niet-sabbatdag, door Jezus genezen had kunnen worden. Jezus' kritiek op de judaïsche sabbatrust gaat verder dan de joodse casuïstiek betreffende allerlei noodgevallen. Hier worden de sabbat-wetten zelf radicaal gerelativeerd; de sabbat-rust wordt geïnterpreteerd als een 'tijd van goeddoen' en niet van 'niet mogen': een ongelukkige man helpen is bij uitstek een sabbatwerk; dan vervult men de heilswil van God, waaruit de 'sabbatwet' ontsproten is. Ook hier treedt Jezus op, als de profeet van Godswege, de 'ware leraar van de Wet'. Door zijn mens-bevrijdende praktijk, die een aanklacht is op bestaande toestanden en levenshoudingen, veroorzaakt Jezus een voor hemzelf metterdaad explosieve situatie.

Duidelijk is wel dat deze twee gevallen, binnen het complex Mc. 2,1 - 3,6, als zodanig christologisch zijn gepointeerd: waar Jezus, de mensenzoon, verschijnt treedt een *uitzondering* op wat betreft de algemene wet: dan vast men niet en mag de sabbat overtreden worden; hier is méér dan de Wet. In deze zin staat dit Mc.-verhaal niet in het perspectief van de vraag naar de *interpretatie* van de Wet, maar in dienst van een christologische conceptie. Doch juist deze laatste steunt mede op historische herinneringen aan Jezus van Nazaret, die door woord en daad 'de ware leraar van de Wet' was, en deze interpreteerde naar haar eigenlijke betekenis: de *vrijheid* om *goed te doen* (zie Mc. 3,4). Hier treedt praktisch een ander Godsbeeld naar voren: de op menselijkheid bedachte Gods heerschappij. Als 'heerschappij' wordt de wet, als wil van God, *geradicaliseerd*, maar tevens *betrokken* (dus als materiële wet gerelativeerd) *op* het heil van de mens. Jezus' kritiek op de feitelijke praxis van sabbat en wet is dus identiek met zijn visie op de levende God: de op menselijkheid bedachte God, een werkelijkheid die door Jezus' praxis steeds meer historisch inhoudelijke vulling krijgt. Binnen hun eigen-theologische visie vinden we als kern hetzelfde in Mc.' parallelplaatsen: Mt. 12,1-8 en 9-14; Lc. 6,1-5 en 6-11, alsook in de Lc.-eigen traditie in Lc. 13,10-17 en 14, 1-6; - al is de christologie in deze pericopen nog meer geëxpliciteerd dan bij Mc., die veeleer *suggereert*, daar de eigenlijk christologische belijdenis pas gegeven wordt onder het kruis. Uit de evangeliën, vooral uit het 'thematiserend' karakter van deze verhalen - op sabbat geneest Jezus, bovendien in een synagoge, een dorre hand (Mc. 3,1-5), op sabbat geneest hij een kromme vrouw (Lc. 13,10-17), en op een sabbat een waterzuchtige (Lc. 14,1-6) - spreekt herinnering aan de aardse levensdagen van Jezus, die zich niet stoorde aan een formalistisch legalisme zonder reële inhoud, d.i. zonder reële Godsliefde en naastenliefde. Dit praktisch legalisme is door Lc. 13,14 juist gekarakteriseerd: 'Zes dagen zijn er waarop gewerkt moet worden. Komt u dus op die dagen laten genezen en niet op een sabbatdag'. Daartegenover staat: 'Niets kan de mens bezoedelen wat van buiten af in hem komt. Maar wat uit de mens komt, dat bezoedelt de mens' (Mc. 7,15; verg. Mt. 23,23-24.25-28) (nochtans is dit een grieksjoodse traditie: niet van buiten maar van binnen wordt de mens verontreinigd; m.a.w. de uiterlijke reinheidsvoorschriften hebben geen zin tenzij

als functie van innerlijke, ethische reinheid. Vandaar de slogan onder griekse joden: ‘alles is rein’). Jezus was niet tegen de Wet, hij radicaliseerde haar door haar diepste heilsbedoelingen te expliciteren: vrijheid om ‘goed te doen’. Daardoor worden alle ‘door mensenhanden gemaakte wetten’ in hun materiële inhoud wel degelijk radicaal gerelativeerd. Het betekent tevens dat de praxis van het rijk Gods eigenlijk niet in juridische wetten kan ‘vastgelegd’ worden (hoezeer het concrete leven daar soms om kan vragen). Dan kan zij soms eisen dat men méér doet dan wat juridisch is vastgelegd; zij kán echter ook vragen dat men het juridisch vaststaande overtreedt. Daardoor wordt tegelijk de hoge eis gesteld om in concrete levensomstandigheden Gods ‘kairos’ of gunstig moment op te sporen. Dit is in elk geval Jezus' levenshouding. Op zijn eigenlijke inhoud beoordeeld, betekent dit veeleer ‘verscherping van de tora’ vanuit een juist zicht op de levende God, de komende Gods heerschappij, - het tegengestelde van wat wetteloos libertinisme heet. Daaruit spreekt reële menslievendheid, maar vanuit een bijzondere visie op wie de levende God is. Jezus is de exegeet - niet van de Wet - maar van Gód, en daarin ontmaskert hij de mens en schenkt een nieuw perspectief van heil. Wanneer na pasen deze Gods heerschappij tenslotte het concrete gelaat van Jezus Christus heeft gekregen, was het consequent dat men de oude herinneringen aan Jezus heractualiseerde en in de plaats van Jezus' kritiek vanuit de Gods heerschappij op de wetspraktijk, daarin een historische volmachtsaanspraak van Jezus zag; m.a.w. van het historisch soteriologisch perspectief van Jezus' aardse levensdagen werd een christologisch debat gemaakt. Het ene roept het andere op. (Maar daarin schuilt wel het gevaar dat men Jezus' kritiek op de wet als een voorrecht alleen van Christus ziet, - niet van een christen!) Daarom wordt in het Joh.-ev. de sabbatthematiek, t.o.v. de synoptici, nog breder uitgemeten. Van de drie genezingen, waarover Joh. verhaalt, vinden er twee op een sabbatdag plaats (Joh. 5,1-47; 9,1-39; zie: 5,9b en 9,14). Jezus' overtreden van de sabbatrust wordt uitdrukkelijk christologisch gefundeerd. Daardoor wordt Jezus' schending van de sabbatrust nog meer provocerend geschilderd: Jezus geneest niet slechts de lamme op een sabbat, maar beveelt hem (puur provocerend) zijn ligbed nu zelf maar te dragen: een ‘onnodige’ sabbatsschending. Hier is Jezus inderdaad de soeverein-vrije wetgever. Jezus' eschatologische activiteit laat zich door geen enkele ondermaanse wet tegenhouden, want hij is de zoon van de Vader. Daarin wordt de wet, naar haar diepste grondbedoelingen, metterdaad vervuld, en tevens opgeheven: ‘Christus is het einde van de Wet’ (Rom. 10,4). Tot Johannes de Doper reikt de tijd waarin God zijn wil openbaarde ‘door de wet en de profeten’; nú geschiedt dit door de prediking van het evangelie van de Gods heerschappij (zie Lc. 16,16).

(c) *De tempelreiniging*

Er is tenslotte nog een centraal gegeven, waaraan Jezus' houding tegenover de Wet bepaald kan worden: de tempelreiniging (Mc. 11,15-18 parr Mt 21,12-17; Lc. 19,45-48; en Joh. 2,13-22), - een uiterst moeilijke evangelie-pericope, die dan ook zeer uiteenlopend geïnterpreteerd wordt, zover zelfs dat (na R. Eisler) S. Brandon in de tempelreiniging een soort militair zelotische expeditie van Jezus met de zijnen in Jerusalem heeft kunnen lezen[184]. Een exegetisch betrouwbare tekstontleding geeft J. Roloff, m.i. te nuanceren vanuit E. Trocmé. De oudste vorm van het verhaal zou te vinden zijn in Mc. 11,15-16.18a.28-33[185]. Dan wordt ook duidelijk waarom het oerchristendom deze traditie heeft doorgegeven: men verhaalt het gebeuren met het oog op de gevolgen ervan, nl. het conflict van Jezus met de vertegenwoordigers van het sanhedrin. Er is in de oorspronkelijke verhaal-eenheid trouwens een naadloze verbinding te bespeuren tussen Mc. 11,18a én 11,28; d.w.z. de vraag naar Jezus' volmacht (die in de eindtekst ‘in de lucht hangt’) was oorspronkelijk verbonden met de tempelreiniging: leden van het sanhedrin vragen Jezus op grond van welke bevoegdheid hij ‘die dingen’, nl. de tempelreiniging, heeft gedaan. De tempelreiniging staat aldus, traditiehistorisch, niet in verband met de plechtige intocht in Jerusalem. Het geheel wijst op een profetische actie van Jezus. Het logion Mc. 11,30 brengt Jezus' daad immers in relatie met het profetisch optreden van de Doper: Jezus veronderstelt dat zowel de doop van Johannes als zijn eigen optreden (de tempelreiniging) profetische volmacht impliceert. De redenering van het logion gaat uit van een zakelijke overeenkomst tussen Johannes' en Jezus' optreden: beiden staan in het teken van de boodschap van de eschatologische omkeer en de vernieuwing van het Godsvolk. Van daaruit krijgen we een perspectief op de historische zin van de tempelreiniging: het was een profetische daad, waardoor Jezus boete en omkeer van Israël in de eindtijd wil bewerken. Het was dus geenszins een radicale kritiek op tempel en cultus, noch minder een plechtige en directe ‘messiaanse’ proclamatie, waardoor de joodse cultus wordt afgeschaft ten voordele van een eschatologisch universalisme, waarbij de tempel wordt opengesteld voor alle volken. Het gaat immers niet eens om een ‘témpelreiniging’; de scène speelt zich af op het tempelplein, het ‘voorhof der heidenen’, de grote binnenplaats die de handelaars met hun waren oversteken om de weg te verkorten (Mc. 11,16). De plaats van de cultus komt hierbij niet ter sprake, wel de heiligheid van heel het tempel-complex. Dit begrip van de heiligheid van de tempel is trouwens streng-joods. Maar daarin ligt de pointe van Jezus' optreden: hij klaagt de breuk aan tussen theorie en praxis in het judaïsme, - hetzelfde verwijt dat Jezus maakt t.a.v. de praxis van de sabbat. Het conflict betreft steeds de breuk tussen ‘orthodoxie’ en ‘orthopraxis’. Sabbat én tempel zijn voor Jezus tekenen van Gods genadewil voor Israël, maar door de feitelijke praxis worden beide vervreemd van hun eigenlijke bedoeling. Hier is geen *tempel*-kritiek, maar kritiek op de tempel-*praxis*, in de lijn van de grote profeten, voor wie de

‘tempel-spiritualiteit’ gelegen was in de eis van de absolute gehoorzaamheid aan God met-ter-daad (Amos 5,21-25; Jer. 7,3 vv). Trouwens ook Zach. 14,21 zegt dat in de eindtijd heel Jerusalem en heel het tempelcomplex ‘geheiligd’ zullen zijn: ‘Ja, alle kookpotten in Jerusalem en in Juda zullen zijn toegewijd aan Jahwe van de legerscharen, zodat al degenen die komen offeren daaruit zullen kiezen om er in te koken. Er zal geen k'na'ani meer zijn in het huis van de Heer die dag’[186]. Niets laat, boven een profetische daad uit, een messiaanse trek in dit optreden van Jezus vermoeden. In de scène is niets aanwezig dat de eindtijdelijke profetische oproep tot eschatologische metanoia overstijgt. Pas na pasen - vanuit de totaalblik op Jezus' leven - kan men Jezus' tempelreiniging interpreteren als ‘een verhulde proclamatie van de specifieke volmacht van Jezus’ (J. Schniewind)[187]. De hoop op een eschatologische vernieuwing van de tempel is een verspreide laat-joodse gedachte[188], maar nergens wordt deze in verband gebracht met de messiaanse traditie[189]. Dit alles bevestigt één der grondstellingen van dit boek: in zijn aardse levensdagen treedt Jezus niet ‘messiaans’ op, maar als *de eschatologische profeet van Godswege*, en dit is volgens een bepaalde joodse traditie evenzeer ‘messiaans’!

Naast het stellen van de eis van absolute heiliging van de tempel heeft Jezus bij andere gelegenheden gesproken over het afbreken door de joden, en eschatologisch weer opbouwen, van de tempel (Mc. 14,58 parr). Dit logion, naar de kern Jezus-echt, tilt (in verband gebracht met Jezus' tempelreiniging) deze uit boven haar concreet historische inhoud en betekenis: niet de tempel is de plaats van de ontmoeting met God, maar Jezus zelf. Jezus vervangt de tempel als medium van de Godsrelatie. Mt. zal in eenzelfde lijn later zeggen: ‘Waar er twee of drie verenigd zijn in mijn naam, daar ben ik in hun midden’ (Mt. 18,20). Wat minstens als vraag impliciet in heel het soteriologisch optreden van Jezus aanwezig was, wordt na pasen christologisch en zelfs ecclesiologisch geëxpliciteerd. Zoals de tempel Gods presentie op aarde was, zo wordt nu Jezus Christus Gods aanwezigheid onder ons. Maar in de oudste laag van het verhaal over de tempelreiniging gaat het alleen om Jezus' oproep tot een eschatologische praxis, waarin de breuk tussen theorie en praxis is opgeheven, en om het conflict dat deze kritiek heeft opgeroepen tussen Jezus en Israëls leiders. Want, een der aanleidingen tot Jezus' arrestatie heeft historisch onmiskenbaar iets te maken met deze tempelreiniging[190]. In dit algemeen conflict - oorzaak van Jezus' weg naar het kruis - ligt dan ook de oorspronkelijke overleveringsintentie, d.i. de reden waarom men dit verhaal doorvertelt in de oerkerk.

In de synoptische traditie werd het oorspronkelijk verhaal (waarin de historische herinnering het sterkst na-klinkt) tenslotte in verband gebracht met schriftuurteksten (Jes. 56,7 en Jer. 7,11) (Mc. 11,17). Juist uit de toevoeging van deze schriftplaatsen spreekt - schriftuurlijk nu - de oorspronkelijke bedoeling van de tempel tegenover wat men er praktisch van heeft gemaakt, m.a.w. de breuk tussen orthodoxie en orthopraxis. Het gaat om Jahwe's oordeel over de feitelijke tempelpraxis (Jer. 7,11); want

naar Gods bedoeling is de tempel ‘een huis van gebed (voor alle volken)’ (zie Jes. 56,7). De klemtoon ligt geenszins op ‘alle volken’, maar op het ‘huis van gebed’ tegenover het ‘rovershol’, dat men er van gemaakt heeft. De teneur is niet eschatologisch (bij Mc.), maar betreft Gods oordeel over een onjuiste praxis. (Pas Joh. 2,13-22) interpreteert de tempeldiscussie in een eschatologische zin.) Het geheel van de Mc.-pericope blijkt dus vrij dicht te staan bij de oorspronkelijke betekenis van het verhaal. Zo ook in Mt. 21,12-17, die het ‘voor alle volken’ zelfs geschrapt heeft (omdat dit element alleen vanuit het Jesaja-citaat te begrijpen viel en op dit geval niet direct van toepassing was, - reeds niet bij Mc.). Het gaat niet om een pleidooi van Jezus voor ‘heilsuniversalisme’; maar om Jezus' aanklacht tegen Israëls concrete praktijk, al zal Mt. het messiaanse karakter van Jezus' tempelreiniging beklemtonen, door zijn doorverbinding ervan met de ‘messiaanse intocht’ in Jerusalem (Mt. 21,10; zie ook Mt. 21,14 en 21,5; en door verwijzing naar ps. 8,3 in 21, 16). Lc. 19,45-46 van zijn kant houdt heel de scène van de tempelreiniging erg sober: hij schetst één element in Jezus' weg naar het kruis, zonder daaraan een overdreven betekenis te hechten.

Opvallend is echter, dat Joh. 2,13-22 de tempelreiniging vooraan in zijn evangelie plaatst. Literaire afhankelijkheid van de synoptische traditie is hierbij uitgesloten: voorstelling en woordenschat zijn heel anders. Maar ook in de voor-johanneïsche traditie blijken tempelreiniging en vraag naar Jezus' volmacht nauw samen te hangen (Joh. 2,18), en zelfs duidelijker dan in de synoptische overlevering. In Joh. wordt de tempelreiniging bovendien uitdrukkelijk in verband gebracht met het logion van het op drie dagen afbreken en wederom opbouwen van de tempel. Ook Joh. legt daarbij een verband met het besluit van de overheid Jezus ter dood te brengen.

In de vier evangeliën wordt aldus een verband gezien tussen de tempelreiniging en Jezus' arrestatie. Al kan men, op grond van Jezus' boodschap en praxis, alsmede blijkens de inhoud van het evangelisch verhaal, uit dit tempelgebeuren onmogelijk de zelotische fictie van S. Brandon distilleren, men mag anderzijds de politieke *consequenties* en *implicaties* van dit handelen van Jezus niet minimaliseren. De tempel was destijds tevens een politie-burcht; en wat daar gebeurde was ‘hot news’ in heel Palestina, zeker op de joodse feestdagen, met hun toeloop van joden uit heel het land. Er is veel voor te zeggen, dat deze tempelreiniging historisch noch bij de aanvang van Jezus' openbaar leven (Joh.), noch bij het einde ervan (Synoptici) plaatsvond, maar ergens tussen beide[191]. Jezus' bescheiden geste van de tempelreiniging, waarop in het verhaal van zijn lijden en proces trouwens ook geen enkele allusie wordt gemaakt, kreeg - gezien de situatie - een enorme ‘politieke’ betekenis, ook al om de geringe populariteit der pro-romeinse handelaars op het tempelplein. Historisch heeft *wellicht* uitgerekend de tempelreiniging Jezus tot een volksheld gemaakt bij het reeds langdurig gefrustreerde en rancuneuze volk t.o.v. de tempel-heren (die Israëls geld en economie beheerden) en de romeinen. Dit zou de ‘messiaanse’ klanken rondom Jezus begrijpelijk maken die i.v.m. Jezus' laatste levensdagen moeilijk te negeren vallen, - en zou

reden geven om de tempelreiniging niet pas in Jezus' allerlaatste levensdagen (laatste week) te plaatsen, noch om ze te interpreteren als de *onmiddellijke* aanleiding voor zijn arrestatie. Het (door exegeten) steeds apart gestelde Joh.-ev. - althans wanneer het gaat om betrouwbare historische herinneringen aan Jezus' aardse levensdagen - blijkt echter eigen 'historische informatiebronnen' te hebben (hoezeer ook theologisch verwerkt), nl. de 'geruchten onder het volk' omtrent Jezus van Nazaret. Joh. plaatst de tempelreiniging in het begin van Jezus' openbare optreden. Historisch kennelijk ten onrechte, maar wel brengt hij daardoor een correctie aan op de synoptische visie. De (in de vier evangeliën) nog herkenbare, plotseling vrijwel algemene ruchtbaarheid in Palestina betreffende het 'verschijnsel Jezus' heeft alle kans verband te houden met het optreden van Jezus in Jerusalems tempel. Deze populariteit van een tempelkritische man moet de eerste, doorslaggevende aanleiding zijn geweest voor politieke ongerustheid bij de leiders van Israël, het begin van de fatale afloop van Jezus' leven. Nadere historische precisering lijkt onmogelijk. Maar in zo'n atmosfeer van populariteit enerzijds en argwaan van de overheid anderzijds kregen allerlei gezegden van Jezus (bv. over de afbraak en opbouw van de tempel) ongehoorde en onvoorziene proporties (zie Mc. 14,56.59; Mt. 26,60-61, die kennelijk blijk geven van circulerende geruchten over Jezus' uitspraken; zie ook Mc. 13,1-2 en Mt. 24, 1-2). Joh. schijnt vanuit een bepaalde overlevering getuige te zijn van deze circulerende geruchten onder het volk, als hij de tempelreiniging uitdrukkelijk in verband brengt met Jezus' woorden over de afbraak van de tempel door de joden, terwijl hijzelf hem in zeer korte tijd zou opbouwen (Joh. 2,19). Hier speelt onmiskenbaar tussen Jezus' woorden en zijn arrestatie de bemiddelende filter van 'volksgeruchten' betreffende iemand die plots 'landelijk nieuws' was geworden. Voor de ene groepering werd Jezus sindsdien een messiaanse hoop, voor de andere een gevaarlijk iemand. Dit alles lijkt inderdaad te wijzen op een bepaalde periode van grote populariteit van Jezus, waarover verschillende nieuwtestamentische gegevens getuigenis afleggen: hier komt de lang verwachte Davidszoon! Petrus' 'geloofsbelijdenis' zou dan slechts een echo zijn van een in vele milieus groeiende verwachting. Deze vlam van messianisme, die in verband met Jezus in Palestina, zij het kortstondig, opsloeg lijkt wel de reden te zijn geweest van de dodelijk onrust van Israëls overheid, die voortaan Jezus werkelijk in het oog houden, - zoals de evangeliën vaak suggereren. Van dat ogenblik af kan men ook Jezus' vermoeden van een fatale afloop van zijn leven dateren. Vanaf de periode van deze dubieuze populariteit zien we bij Jezus - nog herkenbaar uit de evangeliën - een zekere terughoudendheid tegenover het volk, en een zich toeleggen op de bijzondere vorming van zijn leerlingen (zie ook in een hoofdstuk verderop).

De evangeliën hebben tenslotte juist gezien, wanneer zij (wellicht té onmiddellijk) een verband leggen tussen Jezus' arrestatie en de tempelreiniging. Wat bij Jezus volledig paste in zijn boodschap van de praxis van het rijk Gods en oproep van Israël tot omkeer tot de ware, levende

God, werd, gezien de concrete situatie, in de ogen van het moe gesarde volk een gedurfd provocatorisch optreden, dat inderdaad messiaanse verwachtingen lossloeg bij het volk, bij de overheid echter ernstige argwaan en vijandschap. Wat in feite, conform heel Jezus' leven, een profetische daad was van de eindtijdelijke bode van Godswege, die in Israël *geloof in God* wilde opwekken - Jezus' houding tegenover de Wet, de sabbat en de tempel -, werd (mede via het prisma van de volksopinie) tot een dodelijke bedreiging van het officiële establishment. De *geestelijke* bedreiging en aanklacht, die Jezus was, en tot metanoia aanleiding zouden moeten geven, vielen aldus in het water.

In antwoord op de bij het begin van deze paragraaf gestelde vraag, in hoeverre Jezus' houding tegenover de Wet materieel samenvalt met de wetsopvatting van de grieks sprekende joden, kan men nu stellen, dat de visie van deze joden (in de hellenistisch-joodse milieus van de vroegchristelijke traditie) de formulering ervan duidelijk heeft beïnvloed. Mc. stelt de ‘entolè’, Góds gebod, tegenover ‘paradosis’, overlevering en mensenwet (7,3.5 en 7,7 tegenover 7,8); dit is precies het hellenistischjoods onderscheid. In een zelfde perspectief staat ook de gedachte van ‘de verstoktheid van het hart’ in verband met de na-sinaïtische wet van de echtscheidingsbrief (Mc. 10,5). Dit verklaart ook de uiteenlopende opvattingen in het vroege christendom tussen de levitisch georiënteerde joods-christenen (Mt. 5,32) en de hellenistisch joods-christenen (Mc. 10, 11 en 1 Kor. 7,10) inzake de motivering van de huwelijkstrouw[192]. Men kan hierbij evenwel niet vergeten, dat Jezus' eigen inspiratie ontspruit uit zijn visie op de komende Gods heerschappij, die hem in de bres doet springen voor de zwakste en gediscrimineerde partij, en dat was in dit geval de vrouw[193]. Jezus zelf maakt nergens het (joods-hellenistisch) onderscheid tussen primaire en secundaire wetten, maar hij beoordeelde alle wetten op hun religieuze relevantie voor de mens en legde bovendien de nadruk op de innerlijke ethische levenshouding bij het onderhouden van de wet. Inhoudelijk kwam deze houding materieel meer overeen met de zienswijze van de grieks sprekende joden daarop dan met de levitische orthodoxie; maar invloed van de griekse joden op Jezus' eigen houding is niet aanwijsbaar, noch kan gezegd worden dat pas in de hellenistischjoodse milieus in het vroege christendom deze wet-kritische houding is ontstaan. Toch hebben de hellenistisch joodse christenen een niet onaanzienlijke bijdrage geleverd aan de christelijke formulering van Jezus' houding tegenover de tora. Dit moge vooral uit de volgende probleemstelling blijken.

(d) *De wet als Godsliefde en mensenliefde*

De vraag naar de Godsliefde en de mensenliefde, als samenvatting van de Wet vinden we in Mc. 12,28-34 (parallelteksten: Mt. 22,35-40; Lc. 10, 25-28) en in het zgn. nieuwe gebod van Jezus volgens Joh. 13,34-35.

Beide grondgeboden, afzonderlijk genomen, zijn goed-joods: ‘Luister Israël, Jahwe is onze God, Jahwe alleen! Gij moet Jahwe uw God beminnen met heel uw hart, met heel uw ziel en met al uw krachten’ (Deut. 6,4-5, zie 26,16), en: ‘Neem geen wraak op een volksgenoot en koester geen wrok tegen hem. Bemin uw naaste als uzelf. Ik ben Jahwe’ (Lev. 19,18). Wel is deze naastenliefde, althans hier, nog beperkt tot de medeisraëlieten, de leden van het Godsvolk. Later (Lev. 19,34) wordt ‘de vreemdeling’ onder de naaste gerekend. Bovendien blijkt dat ‘Jahwe liefhebben’ en ‘zijn geboden onderhouden’ oorspronkelijk synoniem waren (Deut. 6,4-5 met 6,6; 5,10; 7,9; 10,12; 11,1.13.22; 13,4; 19,9; 30,6; vooral: Deut. 6,4-5 met 26,16; 2 Kon. 23,25). Pas later, vooral in het griekse jodendom, werd deze synonieme verhouding problematisch. Daaruit ontstond de joodse vraag naar het hoogste en eerste gebod (zoals we die ook vinden in Mc. 12,28). Het hellenisme, en dan ook de grieks sprekende joden, kende twee hoofdgeboden: de ‘eusebeia’, het hoofdgebod van de Godsverering, en de ‘dikaiosunè’, de juiste verhouding tot de medemensen, samenvatting van alle afzonderlijke geboden[194]. De griekse joden plaatste daarom twee sectoren van geboden naast elkaar; de naastenliefde is hier geen tweede hoofdgebod, maar samenvatting van alle geboden, terwijl voorheen Godsliefde grond en bron was van alle andere plichten, dus ook van de naastenliefde: God beminnen betekende de geboden onderhouden. Zo ontstond de vraag naar ‘*twee* hoofdgeboden’, waardoor de innerlijke verhouding tussen Godsliefde en ethiek (geboden onderhouden) problematisch werd[195], - gevolg van de invloed van het griekse tweeling-begrip: eusebeia (vroomheid) en dikaiosunè (ethos). In het late jodendom heet het vaak: God en de Wet, meer in de lijn van Deuteronomium; dit maakte de overgang naar ‘Godsliefde’ en ‘naastenliefde’ mogelijk.

‘De naaste’ kende in het oude testament allerlei verschuivende betekennissen. In de oudste teksten is hij de volksgenoot, de standsgenoot; later: de arme of te beschutten nederige en kleinere, sociaal zwakkere volksgenoot; tenslotte zijn alle volksgenoten voor elke Israëliet als een te helpen ‘zwakke’: allen zijn broeders. Volgens de eindredactie van Deut. geldt dat de praxis die men tegenover armen moet beoefenen, uitgebreid moet worden op alle volksgenoten; d.w.z. naastenliefde is, boven alle recht uit, een broederlijke en beschermende, liefdevolle houding tegenover elk lid van het Godsvolk. Tenslotte wordt daarbij ook een innerlijke, liefdevolle gezindheid gevraagd[196]. Profetisch-sapientieel is de naaste vooral de sociaal arme. In Lev. 19,18 heet het dan: alle volksgenoten als zichzelf liefhebben; hem toewensen wat men voor zichzelf wil; alleen dan kan universele vrede in Israël heersen (ofschoon zeer oud, is deze zienswijze reeds hellenistisch geïnspireerd). In de Septuaginta-vertaling ondergaat het begrip naaste (ho plèsion) allerlei nuanceringen. In het profaan grieks betekent het de buur, de meest nabije mensen, tenslotte de mede-mens die je ontmoet. Daardoor wordt door de diaspora-joden de naastenliefde universeel uitgebreid: tot álle mensen. Naaste is elke mens die ik ontmoet (gevolg van de aanpassing van de diaspora-joden

aan hun heidense omgeving, en mede het gevolg van een geïntensiveerd geloof in de allen en alles scheppende God). De liefde tot mensen van een sociologisch omschreven gemeenschap wordt daarentegen *broederliefde* genoemd; broederliefde wordt dus onderhouden binnen sub-groepen (ook in de latere geschriften van het nieuwe testament wordt de naastenliefde geleidelijk verdrongen door broederliefde, de liefde van de christenen onderling). Tenslotte wordt door het griekse jodendom (door heidenen als 'misantropen' uitgescholden)[197] in de griekse combinatie 'eusebeia' en 'dikaiosunè' dit laatste vervangen door 'philanthrôpia': alle sociale verplichtingen tegenover de *concrete* medemens (niet een algemeen 'mensheidsideaal').

In de zgn. intertestamentaire literatuur zijn de twee 'hoofdgeboden' (Deut. 6,4-5 en Lev. 19,18) reeds samengebracht, niet zozeer vanuit de schriftuur zelf, maar onder druk van het griekse tweeling-begrip: 'Bemint de Heer en de naaste' of: 'Bemin de Heer en elke mens met geheel uw hart'[198], waarbij de naastenliefde universalistisch wordt opgevat: 'pas anthrôpos' krijgt hier de klemtoon[199]. In de testamenta van de patriarchen is aldus het particularistisch joodse standpunt doorbroken; overigens is daar ook de 'eschatologische profeet' een licht voor heel de wereld (zij het vanuit Israël). Israël wordt leraar van de wereld.

Het tezamen brengen van twee hoofdgeboden is dus het werk van grieks sprekende joden; elders, bij de aramese joden vinden we dit niet. Daarmee is reeds gezegd, dat de probleemstelling, zoals ze geformuleerd is in Mc. 12,28 parr, *als zodanig* pas kon ontstaan in het weliswaar zeer oude, grieks sprekende milieu van het vroege christendom; daarbij wordt een binnen-joodse problematiek alleen in verband gebracht met het geloof in Jezus Christus.

Ook de zgn. 'gulden regel' (Mt. 7,12) is oorspronkelijk onjoods, maar door het hellenisme in het jodendom geassimileerd[200]. In de hebreeuwse tekst van Sir. 34,15 staat (als commentaar op Lev. 19,18): 'wees vriendelijk tegenover uw vriend zoals tegenover jezelf'; in de griekse tekst wordt hier de 'gulden regel' ingelast: de situatie van de ander met diens ogen trachten te bekijken; zich in de plaats van de ander stellen. Deze regel wordt als de samenvatting van alle ethische voorschriften beschouwd (zoals ook in Mt. 7,12).

De problematiek van Mc. 12,28-34, waarin Deut. 6,4-5 en Lev. 19,18 tezamen gebracht worden, is dus noch specifiek christelijk, noch eigen 'Jesuanisch', zoals trouwens wordt toegegeven door de schriftgeleerde (Mc. 12,32). De hellenist Lc. legt het antwoord trouwens niet in Jezus' mond, maar in die van de schriftgeleerde, en Jezus beaamt slechts (Lc. 10,26-28). Mc. 12,32-33 is in probleemstelling grieks-joods. Tot de schriftgeleerde wordt dan ook gezegd: 'gij staat niet ver af van het koninkrijk Gods' (12,34). Wat ontbrak hem dan nog? 'Niemand durfde Hem nog een vraag te stellen' (12,34b). Mc.' geheime bedoeling hierbij is te zeggen: geloof in Jezus ontbreekt hem[201]. De discussie in Mc. 12,34 par gaat dus niet op Jezus terug, ook niet op het oude testament en het

hebreeuwse jodendom (hebreeuws lijkt veeleer de driedeling in Mt. 23,23: ‘krisis, eleos, pistis’, d.i. ‘rechtvaardigheid, barmhartigheid en trouw’, die daar als ‘het gewichtigste in de Wet’ worden genoemd, d.i. de naastenliefde); zij staat veeleer in een hellenistisch-joodse traditie en wel die van haar catechese aan proselyten. De twee geboden onderhouden, d.i. in een juiste verhouding staan tot God (eusebeia) en tot de mens (dikaiosunè), karakteriseert een mens tot ‘hagios’ en ‘dikaios’ (van Jezus: in Hand. 3,14; van Johannes de Doper: in Mc. 6,20; in het ‘benedictus’: in Lc. 1,75, waar ‘hosiotès’ synoniem is van ‘eusebeia’; ook Lc. 2,25; van de catechumeen Cornelius: Hand. 10,22; ook Hand. 10,35; verder nog: 1 Thess. 2,10; 1 Tim. 6,11; Tit. 2,12; 1 Joh. 4,20-21; of in negatieve zin: ‘asebeia’ en ‘adikia’: Rom. 1,18). In beide begrippen is de liefde tot God en de naastenliefde samengevat. Alle teksten in deze richting gaan traditiehistorisch terug op het griekse jodendom. Tevens impliceert dit dat ‘de Wet’, als verplichting, al beperkt is tot de dekaloog (die steeds zonder enige kritiek, integendeel als norm van zedelijk handelen wordt geciteerd; Mc. 7,10; 10,11-12.19); christenen voelen zich niet eens verplicht de reinheidsvoorschriften allegorisch te verklaren. Godsliefde eist de vervulling van de ethische ‘tien geboden Gods’. Zo hebben zij, vanuit grieks-joodse begrippen, de kritische houding van Jezus tegenover de Wet geïnterpreteerd.

Mc. 12,29-31 brengt tussen beide hoofdgeboden een hiërarchie (prôtondeuteron); ook dit is grieks-joods. Mt. 22,39, maar ook Lc. 10,25-28 (die de twee ‘objecten’ van de liefde omvat onder het éne, niet herhaalde: ‘gij zult beminnen’) noemen beide geboden gelijkwaardig. Niettemin vinden we in de rest van het nieuwe testament weinig interesse voor deze problematiek en wordt er haast uitsluitend over de naastenliefde gesproken, en tenslotte zelfs alleen over de broederliefde; dit is meer hebreeuwsjoods (hier worden beide verplichtingen niet gezien als hoofdgeboden, die samen de Wet resumeren).

Deze gegevens wijzen er op dat het grieks-joodse beginsel van het ‘dubbel-gebod’ slechts een betrekkelijke verspreiding genoot in het vroege christendom (ook in de Q-traditie is het niet bekend)[202].

De formule van de ‘twee hoofdgeboden’ heeft voor christenen t.a.v. de joodse tora-orthodoxie inderdaad een *tora-kritische* functie; dit tweevoudige gebod is de maatstaf en het criterium waaraan alle wetten kritisch worden afgemeten (Mc. 12,28-34; zie dadelijk). Daarom konden de christenen met behulp van de voorgegeven grieks-joodse wetsopvatting de indruk die Jezus' houding t.a.v. de Wet op hen had gemaakt, met die grieks-joodse categorieën goed weergeven, - dit des te gemakkelijker toen na 70 de hebreeuwse orthodoxie duidelijk de overhand kreeg en het conflict met het christendom acuter werd. Pointe van het verhaal bij Mc. is: hier spreekt Jezus met gezag het (in feite grieks-joodse) beginsel van de twee hoofdgeboden uit; de bedoeling is christologisch. Een bepaalde (grieks-)joodse traditie wordt Jezus in de mond gelegd, omdat ‘de nabijheid van het Godsrijk’ mede te maken heeft met de ‘rechte leer’ (zie Mc. 12,34), d.i. de leer van de christelijke gemeente.

Wordt in deze pericope alleen een *algemene* herinnering aan Jezus' levenshouding gethematiseerd, in de zin van: op menselijkheid bedachte (dus: eis van naastenliefde) Gods heerschappij (dus: Godsliefde)? De grieks-joodse hoofdgeboden vatten inderdaad de praxis van het rijk Gods volkomen samen. Maar gaat daarmee de kern van dit logion op Jezus terug? Het citaat van Deut. 6,4-5 in Mc. 12 klopt noch met de griekse noch met de hebreeuwse tekst van Deuteronomium. Daarom is het plausibel te denken, dat hier naar de joodse gebedsformule van het 'Sjema jisroël' wordt verwezen; daarin is echter geen verband gelegd tussen Godsliefde en mensenliefde. Bovendien valt in Mc. 12,33b, na de vermelding der twee hoofdgeboden, op: 'dat gaat boven alle brand- en slachtoffers'. Wat betekent dit in deze context? Duidelijk een cultus-kritische tekst: Godsliefde en ethiek gaan boven alle cultuele tora-voorschriften, - het is de preciese stelling van de grieks-joodse intertestamentaire literatuur[203], in verband tevens met de oude profetische cultuskritiek (1 Sam. 15,22; Hosea 6,6; maar ook sapientieel: Spr. 16,7 en apocalyptisch: Dan. 3,38 vv.). 'Erbarmen wil ik en geen offers' (Hosea 6,6 LXX) is voor Mt. (9,13; 12,7) reeds programmatisch-christelijk. Duidelijk is dus, dat de grieks-joodse leer van de 'twee hoofdgeboden' door Mc. gebruikt wordt enerzijds om Jezus' kritische houding tegenover de Wet samen te vatten, anderzijds om de praxis van de oude kerk tegenover Israël te verantwoorden. In Mc. 12,29-33 wordt aldus een verband gelegd tussen Godsliefde en naastenliefde én de distantie tegenover cultuswetten (tempelcultus). Dit verwijst tevens naar de stellingen van de 'Stefanus'-hellenisten in de moederkerk (zie Hand. 6,11.13.14). Tevens wordt gezegd: met de beaming van deze twee hoofdgeboden en hun cultus-kritische kracht staat men bij de kern zelf van Jezus' boodschap van de Gods heerschappij (Mc. 12,34).

Een vergelijking van Mc. met de parallel-teksten in Mt. en Lc. laat de uiteenlopende bedoeling van deze pericope bij de drie evangelisten goed uitkomen. Bij Lc. en Mt. ontbreken Mc. 12,32-34, d.i. de nadruk op de cultus-kritische betekenis van deze twee hoofdgeboden; bovendien verschilt de pericope nogal opvallend van die van Mc.[204]. Daarbij lijkt Mc. een traditie te gebruiken die alleen het eerste gebod - de Godsliefde - vermeldt, in de zin van de eerste vraag uit de diaspora-catechese, waarin het gaat om de bekering van heidenen tot de ene ware God. Dit wordt in het Mc.-ev. verbonden met de algemeen joodse opvatting van de naastenliefde als samenvatting van de wet, en zo is tegelijk het grieks-joodse tweeling-begrip van de Godsliefde en naastenliefde ingevoerd. Daardoor wil Mc. de belangrijkste geboden uit alwat God tot heil der mensen voorschrijft, opnoemen (Mc. 12,28-31). Met het oog daarop heeft hij het grieks-joodse dubbel-gebod (eusebeia en dikaiosunè) ook scripturistisch gelocaliseerd. Dit alles wordt in Jezus' mond gelegd, als getuigenis van zijn normatief gezag (zonder dat verdoezeld wordt dat deze twee geboden, áls tweeling-geboden, van elders komen). Mc. 12,32-34 is derhalve een schriftgeleerde commentaar op Mc. 12,28-31: nl. vanuit die twee geboden worden de cultuele en rituele voorschriften van de tora fundamenteel ge-

relativeerd (daarin: overeenkomst met Mt.' citaat uit Hosea 6,6). Hierbij treedt een grieks laat-joodse opvatting van de wet naar voren: alles wat in de tora niet onder de dekaloog-geboden en het liefdegebod valt, zijn mensenwetten die grondig bekritiseerd kunnen worden (verg. Mc. 7,10). Een binnen-joods, zij het alleen grieks-joods, wetsbegrip wordt gehanteerd tegen het jodendom zelf na de scheiding van kerk en synagoge[205]. De Mt.-traditie en -redactie daarentegen stellen de vraag *van meet af aan* tegen de achtergrond van het laat-joodse nomos- of wetsbegrip: 'Meester, wat is het voornaamste *gebod in de wet*?' (Mt. 22,36). 'Wet' is hier de dekaloog, niet geheel de tora. Voor Mt. zijn de twee hoofdgeboden als de grondbeginselen die heel de dekaloog dragen en er zin aan geven (de cultus-kritiek valt hier weg, omdat de cultus niet eens onder dit laatjoodse 'nomos'-begrip valt): 'aan deze twee geboden hangen heel de wet en de profeten'[206].

Bij Mt. vraagt de schriftgeleerde eigenlijk naar criteria ter onderscheiding van belangrijke geboden. Daarop gaat Jezus juist niet in: de relatie tot God en de mens is beslissend in elke wet; daaraan hangt heel de wet. Elders zegt Mt. hetzelfde van de naastenliefde alleen (gulden regel) (Mt. 7,12), in een sapientiële lijn, zoals dit uitdrukkelijk voor het eerst werd geformuleerd in het boek Wijsheid 6,18. Alle andere geboden vinden in de naastenliefde hun zingevende grondslag. Het Joh.-ev., dat meer in deze sapientiële lijn staat, ziet ook de naastenliefde als samenvatting van het christelijk leven, - al wordt naastenliefde hier al geconcentreerd tot broederliefde onder christenen: 'Een nieuw gebod geef Ik u: gij moet elkaar liefhebben zoals Ik u heb liefgehad; zo moet ook gij elkaar liefhebben. Hieruit zullen allen kunnen opmaken dat gij mijn leerlingen zijt: als gij de liefde onder elkaar bewaart' (Joh. 13,34-35). Hier is de onderlinge liefde al een ecclesiologisch begrip geworden.

Bij Lc. is (zoals bij Joh.) in dit verband heel de probleemstelling rond de wet verdwenen; de twee hoofdbeginselen worden binnen de boodschap van het evangelie gezien als 'een levensweg' (Lc. 10,25). Bovendien krijgt het dubbele gebod geenszins de nadruk, doordat de parabel van de barmhartige samaritaan hieraan wordt toegevoegd. Lc. wil uitleggen wat het op Jezus geïnspireerde begrip 'naaste' betekent (Lc. 10,25-29). De twee hoofdgeboden worden ook niet in Jezus' mond gelegd; Jezus beaamt alleen wat een schriftgeleerde uit zichzelf zegt. Lc. is het eigenlijk om die parabel te doen: dan pas geeft Jezus' antwoord op de vraag: 'Wat moet ik doen om het eeuwige leven te verwerven?' (Lc. 10,25). In die parabel ligt Jezus' eigenheid niet in de leer der 'twee hoofdgeboden'. Lc. laat verstaan dat men zonder Jezus het ene tweevoudige hoofdgebod in de bijbel kan lezen, maar daarover heen komt nu *Jezus'* leer: de barmhartige samaritaan, als concretisering van dat hoofdgebod. Lc. draait het begrip 'naaste' (uit Lev. 19,18 LXX) om: de naaste is niet zozeer object van handelen, maar het handelend subject zelf maakt zich voor de ander tot nabije en helpende mens. De relatie tussen 'naasten' ontstaat pas, wanneer men iemand helpt en bijstaat, - wanneer de ene de ander nabij gekomen is. Dát is christelijke naastenliefde, die gerealiseerd wordt in het

weldoende benaderen van een medemens: mensen samenbrengen, helpende communicatie, elkaar tot vriend maken.

Bij Mc. en in Mt. 22 is de naaste gewoon ‘de ander’ (in de lijn van de Septuaginta); in Lc. 10,36-37 (en Mt. 5,43-44) wordt ‘naaste’ veeleer verstaan in de sapientiële lijn als ‘de vriend’, maar dan christelijk: de tot vriend gemaakte (Q-traditie). Uit Lc. 18,22-30 blijkt bovendien dat voor Lc. ‘naastenliefde’ geconcretiseerd wordt in armenzorg en bijstaan van hulpelozen. Aalmoezen geven is geen gebod uit de dekaloog, maar een ‘liefdesgebod’ (Lev. 19,18). Bekering tot God en helpen van hulpelozen geldt hier als hét fundamentele gebod. Bovendien is hier een halve heiden, de samaritaan, de tot naaste gemaakte!

Hoewel we in de pericope van de twee hoofd-geboden niet met historisch Jezus-echte woorden te maken hebben, maar met een grieks-joodse problematiek in bepaalde milieus van het vroege christendom, wordt deze probleemstelling niettemin binnen de Jezus-echte boodschap gebracht van de op menselijkheid bedachte Gods heerschappij en vooral van Jezus' praxis van eerbied voor de wet enerzijds, en kritiek op de wets-ideologie anderzijds. Daarom lijkt de conclusie gerechtvaardigd: Jezus bevrijdt de mens van een oppressief of benauwend Godsbeeld, doordat hij de wetsideologie ontmaskert als een orthodoxie die in een gebroken verhouding stond tot de orthopraxis, en bovendien als orthodoxie de ethiek had verzelfstandigd tot een scherm tussen God en de mens, waardoor de heilsrelevantie van de wetsverplichtingen in de mist vergleden. De terugslag van Jezus' eigen boodschap van de Gods heerschappij op de menselijke ethiek is daarmee gekarakteriseerd als een factor van waarlijk menselijke bevrijding, dankzij zijn nieuwe oorspronkelijke Godservaring.

B. *Jezus' oorspronkelijk-eigen Godservaring, bron van zijn levensgeheim, boodschap en levenspraxis*

Literatuur. - R. Beauvery, *Mon Père et votre Père*, in: *Refus du père et paternité de Dieu*, in: LVie, n. 104 (1971) 75-88; A. George, *Le Père et le Fils dans les Evangiles synoptiques*, in: LVie, n. 29 (1956) 27-40, en: *Jésus, Fils de Dieu dans l'Evangile selon saint Luc*, in: RB 72 (1965) 185-209; P. Giblet, *Jésus et ‘le Père’ dans le IV e Evangile*, in: *L'Evangile de Jean. Etudes et problèmes* (RechBibl 3), Leuven 1958, 111-131; W. Grundmann, *Sohn Gottes*, in: ZNW 47 (1956) 113-133, en: *Zur Rede Jesu vom Vater im Joh.*, in: ZNW 52 (1961) 214-230; F. Hahn, *Hoheitstitel*, 280-346; B. van Iersel, *‘Der Sohn’*; zie ook: NovTSuppl 3 (1964); J. Jeremias, *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966; en: *Das Gebetsleben Jesu*, in: ZNW 25 (1926) 123-140; T. de Kruyff, *Der Sohn des lebendigen Gottes* (Analecta Biblica, 16) Rome 1962; W. Marchel, *Dieu Père, dans le Nouveau Testament*, Parijs 1966, en: *Abba, Père. La prière du Christ et des chrétiens* (Analecta Biblica, 19), Rome 1963; A. Mitscherlich, *Auf dem Weg zur Vaterlosen Gesellschaft*, München 1970; A.W. Montefiore, *God as Father in the Synoptic Gospels*, in: NTS 3 (1956-57) 31-46; C. Orrieux, *La paternité de Dieu dans l'Anchien Testament*, in: LVie, n. 104 (1971) 59-75; J. Pohier, *Au nom du Père*, Parijs 1972; P. Pokorný, *Der Gottessohn* (Theol. Stud., 109), Zürich 1971; H. Ringgren, s.v. ab, in: ThWAT, Stuttgart 1970, I, 1-19; G. Schrenk, s.v. *Patèr*, in: ThWNT V, 946-975, 996-1004; R. Schäfer, *Jesus und der Gottesglaube. Ein christologischer Entwurf*, Tübingen 1970; S. Schulz, *Das Vaterunser*,

in: *Q-Quelle* (84-93), vooral 87-88; A. Vergote, *Le Nom du Père et l'écart de la topographie symbolique*, in: *Le Nom de Dieu* (ed. Castelli), Parijs-Rome 1969; - s.v. *Huios* (P. Wülfing von Martitz, G. Fohrer, E. Schweizer, E. Lohse, W. Schneemelcher), in: ThWNT VIII, 334-400.

Zonder ons te willen wagen aan de hopeloze poging de psychologie van Jezus te ontleden (daartoe ontbreken ons de gegevens), is uit Jezus' boodschap en levenspraxis voldoende gebleken over Jezus' zelfverstaan: hij treedt op vanuit een bijzonder geprononceerd profetisch bewustzijn, van waaruit hij zijn boodschap brengt van de naderende Gods heerschappij, terwijl hij in en door zijn eigen wonderbaarlijk optreden duidelijk ziet, dat dit rijk naderbij komt. Het allereerst opvallende is Jezus' *joodse spiritualiteit*. Vaak wordt door exegeten enerzijds het oude testament opgehemeld, terwijl anderzijds het judaïsme of laat-jodendom, vooral het jodendom van Jezus' tijd verwrongen wordt voorgesteld. Daardoor wordt de verhouding tussen Jezus en het judaïsme scheef getrokken; men vergeet daarbij bovendien dat het oude testament niet ‘op zichzelf’ functioneerde maar *binnen* de intussen ontwikkelde laat-joodse vroomheid. De tijdsafstand tussen de grote profeten en Jezus kan men niet straffeloos overspringen. Uit de toenmalige, joodse zowel als christelijke ‘exegese’ blijkt voldoende, hoe men de bijbel las of er door gevoed werd via de intussen allang gewijzigde verstaans- en vooral levenshorizon. Men leeft minder vanuit ‘een boek’, dan wel van tradities: de ‘jesajaanse traditie’ (Jesaja, deutero- en trito-Jesaja), de deuteronomistische spiritualiteit, de sapientiële vroomheid, apocalyptische vroomheid, levitisch-priesterlijke spiritualiteit enz. Zowel het oordeel: ‘puur legalisme’, als de kwalificatie: ‘apocalyptische Schwärmerei’, vertekenen het beeld van het judaïsme waarin Jezus leefde. Men hoeft geenszins Jezus' kritiek op reële aspecten van de joodse vroomheid te ontkennen (al kwamen we tot het inzicht dat deze kritiek zeer genuanceerd was en uitging van de beaamde vooronderstelling van Israëls instituties en Wet); maar Jezus verwijt zijn geloofsgenoten niet zozeer gebrek aan ‘orthodoxie’ als wel een ideologische houding, waarbij theorie en praktijk uit elkaar lopen en vooral de zorg voor de gewone mens uit het oog wordt verloren. Men mag echter niet eerst een donkere achtergrond zwaar in de grondverf zetten, om dan des te schitterender de lichtende gestalte van Jezus op de voorgrond te tekenen. Jezus leefde vanuit de joodse hartstocht om in alles Gods wil te zoeken. Zijn God was Israëls God, de God der aartsvaders, der profeten, Israëls God die ook in de apocalyptiek voortleefde en in de farizeese en esseense vroomheid. Toch waren hier tevens zware vertekeningen van het Godsbeeld aanwezig, doordat het late jodendom in zijn religieuze afzonderings- en elite-tendens Gods universele liefde praktisch loochende.

De eigen houding van Jezus tot God werd in de oerchristelijke gemeenten uitgedrukt vooral met de hoogheidstitel ‘Zoon van God’ en ‘de Zoon’. Dit zijn *christelijke* identificaties van Jezus van Nazaret na diens dood. Jezus heeft nooit over zichzelf als ‘de Zoon’ of ‘zoon Gods’ gesproken; geen enkele synoptische tekst wijst in deze richting; wel staat het vast, dat hij God op een bijzondere wijze ‘Abba’ heeft genoemd. Om

derhalve de eigen verhouding van Jezus tot God enigermate te achterhalen zijn we aangewezen op Jezus' boodschap en levenspraxis, alsook op zijn profetisch zelfverstaan, dat ook als historisch vaststaand kan worden beschouwd. M.a.w. we zijn aangewezen op wat bij eerste zicht 'indirecte' aanwijzingen genoemd zou kunnen worden. Overigens klopt dit met het antropologisch inzicht, dat de mens slechts *in* zijn daden zowel voor zichzelf als voor anderen tot verstaan wordt gebracht[207]. Want, al heeft Jezus zichzelf (naast de Gods heerschappij) nooit tot tweede subject van zijn verkondiging geponeerd, in de zaak die hem bezighoudt en waarmee hij zich identificeert ontsluiert hij tegelijk zijn zelfverstaan. Dit zelfverstaan van Jezus is geen blinde vlek voor ons binnen het lichtend verschijnen van zijn boodschap en levenspraxis. Indien de door Jezus verkondigde Gods heerschappij gestalte krijgt in zijn eigen levenspraxis, dan is daarin al een - zij het nader te bepalen - relatie te zien tussen de *persoon* zelf van Jezus, zijn boodschap en zijn praxis; en dan staat zijn persoon nooit volkomen buiten zijn boodschap en optreden. In een na-paschaal belijdend spreken kan men *vooraf* stellen, dat Jezus het grote heilswerk van God in deze wereld is en gaat men van daaruit zijn spreken, doen en laten begrijpen. Dit is een spreken over Jezus vanuit het identificerend begrijpen van zijn levenstotaliteit. Maar onze bedoeling is het, met Jezus' leerlingen a.h.w. de weg vanuit Jezus van Nazaret te volgen tot en met zijn dood, om aldus (eveneens 'als het ware') het 'ontstaan' mee te maken van de gelovige Christusinterpretatie van Jezus. Andermaal: we zoeken *sporen* in het leven van Jezus die, zoals voor de leerlingen, ook voor ons een uitnodiging kunnen worden om in Jezus van Nazaret inderdaad Gods grote heilswerk in geloof te beamen. Hiermee wordt ons geloof niet 'gelegitimeerd', maar begeleiden we kritisch het legitiem 'ontstaan' van (of volharden in) het eigen christelijk geloof.

Vooral het zoeken naar de oorspronkelijke eigenheid van iemands religieuze ervaring is een zeer hachelijke opgave. Dit is het geval: (a) wanneer iemand zijn eigen ervaringen rechtstreeks zou uitspreken (wat Jezus nergens doet volgens de kenbronnen die we daarover bezitten); want dan stelt zich het probleem van de verhouding tussen het authentieke ervaringselement en zijn duidende interpretatie, die immers beide onlosmakelijk met elkaar zijn vervlochten, zonder in vanzelfsprekende of transparante identiteit samen te vallen; en (b) wanneer iemand niet rechtstreeks deze ervaringen uitspreekt, maar zo over God en zijn zaak spreekt, dat hij juist daarin zijn persoonlijke, religieuze verhouding tot God mede te kennen geeft. Juist in het geval van de religieuze ervaring is dit een moeilijke opgave, omdat we dan het mysterie zelf van een persoon trachten te benaderen; dan vragen we naar de werkelijkheid waarmee hij zijn hart, zijn verstand en leven, heel zijn bestaan-als-mens identificeert en die aan zijn leven juist synthese geeft, m.a.w. naar datgene wat hem juist tot déze persoon maakt, wat grónd geeft aan dit persoon-zijn. Welnu het mysterie van elke persoon is voor ons slechts toegankelijk in zijn handelen, dat anderzijds slechts het niet-adequate teken is van de persoon die zich daarin manifesteert en tegelijk verbergt, méér is dan zijn afzonderlijke daden

en toch slechts *in* dit handelen zichzelf openbaart[208]. Dit belet niet dat wij juist via deze daden een *perspectief* krijgen op het mysterie van de persoon van een medemens binnen de onoverwinnelijke ambivalentie van onze geschiedenis.

Om al het voorgaande is het al a-priori een hachelijke zaak om vanuit de wel degelijk opvallende - en historisch niet meer discutabele - gewoonte van Jezus God zijn 'Abba' te noemen, de eigenheid van Jezus' zoon-bewustzijn en religieuze Godservaring te willen afleiden. Historici en exegeten zijn het er weliswaar over eens, dat het absolute gebruik van 'abba' in gebeden tot God niet te vinden is in de rabbijnse literatuur, evenmin in de officiële laat-joodse gebedsliteratuur[209]. 'Abba' was in Jezus' tijd alleen een gezinsterm om de aardse vader aan te duiden; tevoren was hij een kinderlijke uitroep, maar hij werd allang door volwassenen gebruikt[210]. Dat Jezus dus 'abba' tot God zegt, maakt - afgezien van de zware, God van de mens distantiërende, plechtigheid, waarmee men tot God in Jezus' tijd placht te bidden[211] -, geen wezenlijk verschil. Wel vindt men in 3 Makk. 6,3.8 gewoon in absolute zin 'pater', al was dit toen nog uitzonderlijk, en kennelijk een nieuwe tendens in het *griekse* jodendom rond de eerste eeuw. Het palestijnse jodendom was daarin zeer terughoudend, vooral in zoverre 'vaderschap' het correlaat 'zoon' opriep. Wel werd God de Vader van de zoon, de koning, genoemd, in die zin dat de koninklijke legitimatie volkomen op Gods gezag steunde, - en daarom werd (onder democratiserende invloeden) ook heel Israël zoon Gods genoemd tegenover God de Vader; maar in het palestijnse jodendom bestond juist daartegen een zware reserve vanwege de heidense opvattingen over de religieuze vader-zoon-verhoudingen[212]. De oudtestamentische gedachte van 'messias = zoon Gods' werd in het laat-jodendom daarom slechts schoorvoetend geaccepteerd. Maar het vaderschap van God werd steeds algemener aanvaard, hoe zelden dit ook in de oudste lagen van het oude testament (in tegenstelling tot naburige godsdiensten) voorkwam. Buiten enkele gevallen (die toch op een nieuwe tendens wijzen) komt in Jezus' tijd 'abba' (tenslotte een profaan woord uit het gezinsleven) als biddende aanspraak tot God niet voor. Van een godsdiensthistorisch uitstijgen van Jezus, louter op grond van zijn 'abba'-aanspraak van God, kan daarom *op zich* geen sprake zijn[213]. Jezus' eigenheid in zijn verhouding tot God ligt ongetwijfeld in zijn ongedwongen eenvoud, en de sporen daarvan waren in het laat-jodendom, ofschoon niet afwezig, wel degelijk uitzonderlijk. Maar daarop kan men nog geen 'transcendent' zoonsbewustzijn van Jezus bouwen en nog minder een triniteitsleer, zoals vaak in de exegetische en theologische literatuur (van daaruit) is gebeurd. Daartoe is méér nodig. Is dit méér gevonden, dan kan men in Jezus' ongedwongen omgang met God als 'abba', daarvan terecht de vanzelfsprekende consequenties zien; echter niet andersom.

Exegetisch lijkt het wel wetenschappelijk en dus met een verantwoorde voorzichtige zekerheid, vast te staan, dat Jezus' praxis om God 'abba' te noemen - in de griekse evangeliën in het aramees slechts éénmaal geciteerd (Mc. 14,36; voorts in het kerkelijk gebed van christenen slechts

tweemaal: Gal. 4,6; Rom. 8,15) - inderdaad een doorlopende *gewoonte* van Jezus was, en dat men ditzelfde aramese woord moet vooronderstellen achter het griekse 'de Vader', 'Vader' of 'mijn Vader' in Mt. 11, 25-26; 26,39.42; Lc. 10,21; 11,2; 22,42; 23,34.46, naast het uitdrukkelijk 'refereren' van Mc. 14,36 naar 'Abba, de Vader'[214]. J. Jeremias en B. van Iersel hebben - voor zover dit in zulke materie mogelijk is - overtuigend aangetoond, dat 'Abba' een der meest zekere, historisch 'Jezusechte' woorden is[215]. Bovendien wordt (paralleltekstenniet meegerekend) op twaalf plaatsen in de evangeliën gezegd, dat Jezus zich biddend 'tot de Vader' wendt[216]. Dit is, gezien de zeldzaamheid in die tijd van een abba-gebed, duidelijk gebeurd onder pressie van de herinnering aan Jezus' biddende houding tot God, juist als 'abba'. Het *karakteriseert* Jezus zeer scherp, zonder dat daarmee - als zodanig - godsdiensthistorische transcendentie is gegeven. Het correlaat 'de zoon', als door Jezus op *zichzelf* toegepast, is kritisch nergens aanwijsbaar vanuit het nieuwe testament, terwijl de duidelijke distantiëring: 'Mijn en uw Vader' (Joh. 20,17) onmiskenbaar na-paschale, christelijke theologie is. Toch steunt dit (johanneïsche) onderscheid tussen 'mijn Vader' en 'uw Vader' op een door Jezus zelf gebruikt onderscheid tussen 'abba' (mijn Vader) en 'de Vader in de hemel', het laatste gebruikt wanneer hij tot anderen over (hun) God spreekt[217]. Met nog minder recht mag men dit 'abba'-begrip in verband brengen met de uitdrukking 'voorwaar, Ik zeg u'[218] om daardoor de transcendentie van Jezus' zelfverstaan en aanspraken (nog meer) kracht bij te zetten.

In eerste instantie leert ons de historische zekerheid betreffende Jezus' bidden tot God als Abba de on-conventionele manier van Jezus' omgang met God, de ongedwongen vanzelfsprekende eenvoud ervan, die de leerlingen in het hart gegrift bleef, daar dit Abba-bidden onmiddellijk algemeen courant werd in het vroege christendom. Zowel de voor-marciaanse traditie (Mc. 14,36), als de oudste, aramese fase van de Q-traditie over het 'Onze Vader' (Lc. 11,1-4; Mt. 6,9-13, waarbij het 'Vader' van Lc. een Q-tekst blijkt te zijn en 'onze vader in de hemel' veeleer mattheaans) spreken in volkomen verschillende traditiecomplexen over 'Abba' (Mc.: 'Abba, de Vader', 'abba ho patèr'; Lc.: gewoon 'pater', in de vocativus, en absoluut, zonder lidwoord). Dat de christelijke gemeente God als 'abba' durft aan te spreken, zoals Jezus, betekent dat zij de *eigenheid* van Jezus' *zoonschap* juist niét rechtstreeks heeft afgeleid uit Jezus' 'abba'-ervaring (maar uit andere Jezus-gegevens), terwijl het Joh.-ev. - na een reeds langer christelijk bewustzijn van de exclusieve eigenheid van Jezus' zoonschap (Joh. noemt Jezus meestal gewoon 'de Zoon') - zich genoopt voelt een onderscheid te maken: '*mijn* en *Uw* vader', om het verschil in zoonschap in de twee gevallen te onderstrepen. Oude teksten als Rom. 8,15 en Gal. 4,6, waarin we (behalve in Mc. 14,36) de ongewone tweetalige uitdrukking 'Abba Vader' vinden - wijzend op een voor-paulinische traditie (wellicht, in verband tevens met de overlevering die Mc. 14,36 opneemt, uit het tweetalige Noord-, Oost-Palestina, en derhalve ook uit het tweetalige West-Syrië, Damascus) - en wel precies

áls gebedsformule van *christenen*, wijzen er op, enerzijds dat de eerste christenen zo bijzonder onder de indruk zijn geweest van deze wijze van Jezus' bidden tot God, dat zij het ook voor eigen rekening namen, maar anderzijds dat zij, in dát stadium van hun Christusbelijdenis Jezus' exclusief zoonschap niet gefundeerd hebben op zijn opmerkelijke Abba-beleving. De (toen niettemin reeds aanwezige) identificatie van Jezus als de Zoon of zoon Gods moet dus wel uit andere bronnen geput hebben. Kortom: Jezus' Abba-beleving was niet de onmiddellijke grond om hem *van daaruit* 'de Zoon' te noemen. (Deze grond ligt uiteindelijk - zie later - in de verrijzenis, althans geïnterpreteerd als verhoging en 'aanstelling in gezag' met behulp van ps. 110, ps. 2 en ps. 89, wat dan toch niet kon gebeuren tenzij *mede* vanuit de herinnering aan Jezus' vertrouwelijke omgang met God als Abba en in herinnering aan zijn eschatologisch-profetische zending van Godswege.)

In Deel I (criteria) werd gezegd, dat hoezeer 'Abba' historisch Jezusecht is, daaruit niet onmiddellijk tot de *historische* Jezus-echtheid van de verdere inhoud van het logion, waarin Jezus tot de Vader bidt, kan besloten worden. Toch blijft het belangrijk na te gaan hoé volgens het nieuwe testament Jezus tot God als Vader bidt, m.a.w. onder welk opzicht Jezus God als Vader benadert.

'Abba' als gewone, 'profane' gezinsterm voor de aardse vader, wijst voor joden vooral op het vaderlijke gezag; vader is gezagsdrager, die 'exousia', volmacht heeft, tegenover wie kinderen piëteit en gehoorzaamheid verplicht zijn. Vader is ook degene die zorgend en beschermend bij de zijnen, het gezin, aanwezig is, en voor alles in de bres springt, en hij is raadgever. Hij is het focus van heel het gezin (of vaderhuis), alles draait rond hem, en vormt door hem een gemeenschap. Vaders gezag is in het jodendom onbestreden. De kinderen moeten vader 'vreugde bereiden' (Spr. 15,20; 23,22.25)[219]. Gevolg was ook dat alwat van de vader is, ook van de zoon is, en omgekeerd (dit waren zelfs technische gezinsformules: 'het mijne is het uwe, het uwe het mijne'; zie bv. de parabel over de oudste broer van de verloren zoon, Lc. 15,11-32). Vooral in de wijsheidsliteratuur wordt het 'beleerd worden' van de zoon door de vader onderstreept (Spr. 1,8; 6,20; 10,1); de zoon neemt 'de leer van de vader' aan (Spr. 2,1; 3,1; 4,1; 5,1; 7,1). 'Luistert kinderen naar wat vader leert... Ik prent u een gezonde leer in: sla dus mijn lessen niet in de wind' (Spr. 4,1-2). 'Vader' wordt daarom ook toegepast op Israëls leraars en priesters. Het vierde gebod van de Dekaloog werd ook vooral geïnterpreteerd als plicht de vaderlijke leringen op te volgen. De verhouding van de zoon tot de vader was bij de wet vastgelegd. Na de meerderjarigheid (13 jaar) bleef de eerbied vooral voor vader gelden 'tot aan de dood', en zelfs daar overheen, want een jaar lang na vaders dood moest de zoon offers voor hem brengen. Samenvattend kan men zeggen: in Jezus' tijd betekende de 'abba' voor zijn zoon: *gezag* en *lering*; de vader is de autoriteit én de leraar. Zoon-zijn betekende: 'toebehoren aan' en men bewijst dit zoonschap door vaders geboden te onderhouden. Zo ontvangt de zoon alles van de vader. Aangezien het niet opvolgen van vaders wil gelijkstaat

met het verwerpen van de tora of de Wet, was hiermee een samenhang gegeven tussen vader gehoorzamen en gehoorzaamheid aan God (Sirach 3, 2.6; 7,27; Spr. 1,7.8). De zoon ontvangt van de vader ook ‘zendingen’, opdrachten die hij in de naam van zijn vader moet behartigen.

Wanneer Jezus, in tegenstelling tot het courante gebruik in zijn tijd, de familiale term ‘abba’ gebruikt in zijn toespreken van God, ligt het voor de hand de kern van Jezus' religieuze leven uit te drukken precies zoals de christenen dat na zijn dood hebben weergegeven: ‘niet mijn wil, maar uw wil, vader’ (Lc. 22,42; Mt. 26,42), want dit *is* het joodse abba-begrip. Niet ten onrechte konden zij, terugblikkend op Jezus' leven, hem in de mond leggen: ‘Mijn spijs is, de wil te doen van Hem die mij gezonden heeft’ (Joh. 4,34), ‘Hier ben Ik om uw wil te volbrengen’ (Hebr. 10,9), ‘ik zoek niet mijn eigen wil, maar de wil van Hem die mij zond’ (Joh. 5,30), ‘Ik ben... gekomen, niet om mijn eigen wil te doen maar de wil van Hem die Mij gezonden heeft’ (Joh. 6,38). Hiermee is (zij het in het sapientiële kader van het Joh.-ev.) gewoon het familiale begrip van vader en zoon toegepast op de verhouding van Jezus tegenover God, ervaren als ‘abba’. Deze explicitaties zijn verantwoord op grond van de karakteristieke Vader-beleving, die de leerlingen in Jezus' religieuze leven hebben opgemerkt en die voor hen het kernstuk van Jezus' godsdienstigheid zo duidelijk weergaf dat de tweetalige oergemeente de God van Jezus, en dus haar God, liturgisch toesprak met ‘Abba, Pater’.

Het ‘doen van Gods wil’ was ook het kernstuk van de joodse spiritualiteit. Maar daarin speelt minder de gedachte aan ‘vaders wil’ dan wel de onuitsprekelijke, in Jezus' tijd niet eens noembare ‘naam’ van de Allerhoogste. Indien God ‘Vader’ genoemd wordt, zal men er onmiddellijk ‘Meester en Heer van het heelal’ of iets dergelijks aan toevoegen, bv. ‘Vader die in de hemel is’, zoals Mt., secundair, vaak doet[220]. Jezus' familiale uitdrukking voor God ‘Abba’, zonder toevoeging van kwalificeringen die ‘transcendentie’ aanduiden (‘Heer’, ‘Koning’, ‘in de hemel’, ‘schepper van hemel en aarde’), wijst onmiskenbaar op een religieuze ervaring van diepe intimiteit met God, waarbij Jezus zich bovendien bewust blijkt te zijn van een onderscheid tussen zijn Godservaring en die van bv. zijn leerlingen. ‘Onze Vader’ komt in de evangeliën nooit voor op Jezus' lippen; de ene tekst Mt. 6,9 is (a) duidelijk mattheaans, en (b) daar leert Jezus zijn leerlingen hoe te bidden. Maar uitdrukkingen als ‘hun Vader’ (Mt. 13,43) en vooral ‘uw Vader’[221] komen herhaaldelijk voor; zelf daarentegen zegt Jezus in de evangeliën ‘mijn vader’ (17 maal in Mt.; 4 maal in Lc.; 25 maal in Joh.). Dit consequent volgehouden evangelisch taalgebruik wijst in al deze gevallen daarom niet op direct historisch Jezus-echte gezegden; wel is het een literaire neerslag onder pressie van het aardse optreden en spreken van Jezus.

Het sapientiële ‘familiale vader-begrip’ komt het meest pregnant naar voren in het ten onrechte zo genoemde johanneïsche logion in de synoptische evangeliën: ‘Ik prijs u, Vader, Heer van hemel en aarde, omdat gij deze dingen verborgen gehouden hebt voor wijzen en verstandigen, maar ze hebt geopenbaard aan kinderen. Ja, Abba, zo heeft het U behaagd.

Alles is Mij door mijn Abba in handen gegeven. Niemand kent de Zoon tenzij de Vader, en niemand kent de Vader, tenzij de Zoon en hij aan wie de Zoon Hem wil openbaren' (Mt. 11,25-27; Lc. 10,21-22). Het onderscheid tussen de joodse vader-formule: 'Vader, Heer van hemel en aarde' (bij Mt. én Lc.) en het absoluut gebruikte 'Vader' (kennelijk: Abba) valt hierbij op (al kunnen we geen eigen betekenis toekennen aan het eerste, nl. joodse gebruik in deze pericope). Velen noemen deze pericope 'johanneïsch', omdat zij niet zou passen in het synoptisch Jezusbeeld en veeleer de hoog-sapientiële christologie van het Joh.-ev. zou verraden. Deze kwestie zal nog besproken worden in verband met de 'wijsheids-christologie' en vooral met het 'bode-begrip' en de 'eschatologische profeet' (Deel III). De substantie is echter zeer oud, we vinden ze reeds in de grieks-joodse fase van de Q-traditie[222]. In Deel III zal uitgelegd worden, dat de wijsheids-christologie uiteenvalt in een laag- en een hoog-sapientiële, naargelang de bode 'van Godswege' door de Wijsheid wordt gezonden of ermee geïdentificeerd wordt. Uit deze wijsheidstraditie blijkt ook, dat de vader-zoon-relatie een element is dat in het traditiecomplex van 'openbaring' en 'zending van de bode' thuishoort. Deze traditie van laag-sapientiële christologie vinden we in dit Q-logion (apophthegma), terwijl het Joh.-ev. hoog-sapientieel is. Het sapientieelfamiliale 'vader-zoon'-begrip wordt hier gewoon opgenomen in het sapientiële 'bode'-begrip. Twee logia zouden hier samengevlochten zijn; de gebedsformule en het openbaringslogion. In dit laatste wordt eerst gezegd dat Jezus 'exousia' of volmacht van de Vader heeft gekregen; daarom is hij de enige bemiddelaar van Gods openbaring en zijn 'de kleinen' of de christelijke (Q-)gemeente de uitsluitend ontvangende van deze openbaring. Dat Jezus de Vader dankt om deze openbaring aan de uitverkorenen wordt christologisch gefundeerd in het tweede logion; m.a.w.: Mt. 11,27 verklaart Mt. 11,25-26 christologisch. Omdat men vroeger allereerst godsdiensthistorische vragen stelde en de traditiehistorische vraag verwaarloosde, is er heel wat gediscussieerd over deze pericope; alleen traditiehistorische situering kan hier de weg effenen naar een beter begrip. Het stuk is hellenistisch *joods*-christelijk, volkomen passend in het oudtestamentisch laat-joodse, chassidische erfgoed[223], waarin de openbaring juist aan armen en geringen wordt gegeven, die ook Jezus heeft zaliggeprezen; en niet (dat is de stelling van de Q-gemeente) aan de leiders van Israël, die Jezus' boodschap hebben verworpen; voor hen is Jezus' eindtijdelijke boodschap niet ontsloten. Zij hebben zichzelf uitgesloten. Maar dit is opgenomen in Gods raadsbesluit. Dit wordt dan in tweede instantie in Mt. 11,25-26 christologisch geduid. Het absolute gebruik van 'de Vader' en 'de Zoon' is ook in de Q-bron een uitzondering, echter geenszins 'johanneïsch'[224]; het ligt in de lijn van het laagsapientiële begrip van de bode als 'gezondene door de Wijsheid', al zal de traditie van de 'exousia', door God aan de mensenzoon overgedragen (kernstuk van de Q-theologie), zeker meespelen in Mt. 11,27a. 'De zoon' betekent dus in de Q-theologie: Jezus is 'de zoon' omdat hem vanwege de Vader de 'exousia' is gegeven om de 'leer van de Vader' door te

geven *aan wie hijzelf uitkiest*: de Zoon is ‘volledig afhankelijk’ en tegelijk ‘volledig vrij’. De Zoon is tevens de enige openbaarder. ‘De zoon’ in absolute zin is niet laat-joods palestijns, maar grieks(-joods), en vertoont duidelijk parallellen met ‘de wijsheid’ in het Wijsheidsboek (6,12-9,18; 10,10; 12,1). Het logion hoort traditiehistorisch thuis in de eigen wijsheids-christologie van de grieks-joodse Q-gemeente, en daarom vertoont het trekken van verwantschap met het voor-johanneïsch milieu (wijsheid en apocalyptiek zijn hier samengevloeid). Als eschatologisch gezondene van de Wijsheid, voorzien van volmacht, weet Jezus wat de Vader weet en wat hij aan de mensen heeft over te brengen: in Hem woont de Wijsheid, en daarom kent hij de eschatologische geheimen, het ‘mysterie van de Godsheerschappij’ (zie Lc. 8,10). Hiermee heeft de Q-gemeente haar oudere traditie van de mensenzoon verbonden met de (voor haar jongere) traditie van de grieks-joodse (‘chokma’) wijsheid, - hoewel nog laag-sapientieel; m.a.w. van identificatie van Jezus met de Wijsheid, en dus van preëxistentie, is hier in de Q-theologie nog geen sprake.

Als zodanig is dit alles na-paschale christologie, maar met herinneringen aan de voor-paschale levensdagen van Jezus. In Mc. 6,2-3 wordt, na een onderricht van Jezus in de synagoge, de vraag gesteld: ‘Waar heeft Hij dat vandaan? En wat is dat voor een *wijsheid* die *Hem geschonken is*? En wat zijn dat voor machtsdaden die zijn handen verrichten? Is dit niet de timmerman, de zoon van Maria en de broeder van Jacobus en Jozef en Judas en Simon?... En *zij namen er aanstoot* aan’ (zie ook Mt. 13,54-56, en Joh. 6,42 en 7,27). Het logion wil op deze vraag een antwoord geven: Jezus' Vader kent men niet; daarom kan men ook Jezus niet echt identificeren. Want zijn eigenlijke ‘abba’ is God, die hem die wijsheid heeft geleerd. Wellicht vormde te voren Mt. 11,27 een eenheid met Mt. 13,54-56, zoals ook de pericope in Joh. 7,27-29 kan suggereren[225]. Een probleem uit Jezus' aardse levensdagen staat achter deze pericopen: ‘wie is hij?’, ‘waarvandaan deze macht?’, ‘waarvandaan dit gezag van spreken?’. Men kan daarom Mt. 11,27, in de kérn althans (de grieks-joodse formulering is immers te duidelijk, om het als zodanig in Jezus' mond te leggen) Jezus-echt noemen. Het joodse ‘bode’-begrip wordt hier door Jezus zelf opgenomen maar *binnen* en *vanuit* zijn ‘abba’-beleving, en deze overstijgt blijkbaar in diepte het zuiver profetisch bewustzijn. M.a.w.: hier zien we al, dat niet de ‘abba-beleving’ van Jezus *op zichzelf* toelaat daaruit conclusies te trekken, wel echter deze abba-beleving áls de ziel, de bron en grond van Jezus' boodschap, praxis en hele optreden, waardoor de uitzonderlijke eigenheid van de abba-ervaring (die op zichzelf al, zoals werd gezegd, laat-joods een opvallende zeldzaamheid is) pas gaat oplichten. Met welk gezag, op grond waarvan kan Jezus op dié manier *Gód ter sprake brengen*? Dat was de vraag van Jezus' dorpsgenoten (Mc. 6,2-3). Jezus' biddende Vader-beleving openbaart zich tevens in een voor zijn luisteraars verwondering wekkende wijze van spreken over God, zo zelfs dat sommigen daaraan aanstoot hebben genomen. Niet in het gebruik van ‘Abba’ als aanspraak tot God verlaat Jezus demonstra-

tief het late jodendom; maar deze Abba-aanspraak (uiting van een bijzonder gekleurde religieuze ervaring) áls verbonden met de inhoud van Jezus' boodschap, hele optreden en praxis begint nu *theologische* vragen op te roepen. De Abba-ervaring blijkt de *bron* te zijn van de eigen aard van Jezus' boodschap en praxis, die daarom zonder of buiten deze religieuze ervaring hun Jezus-echte, eigen betekenis en inhoud verliezen.

Uit het voorafgaande is gebleken dat één der zekerst historische gegevens uit het leven van Jezus het feit is, dat hij Gód ter sprake heeft gebracht in en door zijn boodschap van de komende Gods heerschappij; en dat de inhoud hiervan duidelijk werd gemaakt vooral door de echte parabels van Jezus, waarin de metanoia en de praxis van het rijk Gods ter sprake komen. Bovendien werd die boodschap inhoudelijk ook gevuld door Jezus' levenspraxis: zijn wonderdaden, zijn omgang met tollenaars en zondaars, zijn aanbieding van heil-van-Godswege in tafelgemeenschap met de zijnen en in zijn houding tot de wet, sabbat en tempel, en tenslotte in zijn levensgemeenschap met een intiemere groep van leerlingen. Kern van dit alles bleek te zijn: de op menselijkheid bedachte God. Van deze Gods heerschappij was Jezus' hele leven een ‘viering’ en tevens ‘orthopraxis’, d.i. een praxis overeenkomstig dat rijk Gods. De band tussen beide - Gods heerschappij en orthopraxis - is zo innerlijk, dat Jezus in deze praxis zelf de *tekenen* erkent van het komen van de Gods heerschappij. De levende God is het focus van dit leven.

Tegen de achtergrond van de apocalyptische, farizeese, esseense en zelotische opvattingen van zich in ‘rest’-gemeenten isolerende bewegingen destijds, is Jezus' boodschap en praxis van heil voor héél Israël, zonder uitsluiting van wie dan ook, ja met een bijzondere insluiting van alwat verloren is, godsdiensthistorisch moeilijk te plaatsen. Daarom moeten we zoeken, of Jezus' boodschap en praxis niet pas begrijpelijk worden vanuit de vooronderstelling van zijn bijzondere, oorspronkelijke religieuze Godservaring. De vraag is immers: waarvandaan haalt Jezus de onvoorwaardelijke heilszekerheid, waarvan zijn boodschap van de komende Gods heerschappij als heil voor de mensen zo stellig getuigt?

In de onheils- en lijdensgeschiedenis, waarin Jezus stond, was geen enkele grond of zelfs aanleiding te vinden van waaruit Jezus' onvoorwaardelijke heilszekerheid, die zijn boodschap kenmerkt, begrijpelijk en zinnig kan worden verklaard. Zulk een hoop, zich uitend in de verkondiging van het komende, nabije heil van de Gods heerschappij voor de mensen, heeft - nu we de eigenheid van Jezus' religieuze leven vanuit zijn historisch uitzonderlijke ‘Abba’-aanspraak tot God hebben ontdekt - in Jezus onmiskenbaar zijn grond in een contrastervaring: *enerzijds* van de onverbeterlijke menselijke lijdensgeschiedenis van onheil, onvrede en ongerechtigheid, van krenkende en schrijnende, onvrijmakende verknechting, en, *anderzijds*, Jezus' bijzondere religieuze Godservaring, zijn ‘Abba’-beleving, zijn omgang met God als de goedwillende, zorgende ‘anti-kwade’, die de overmacht van het kwaad niet erkennen wil en weigert het kwaad het laatste woord te geven. Deze religieuze contrastervaring geeft tenslotte gestalte aan zijn overtuiging en prediking van de bevrijdende Gods heer-

schappij, die in deze geschiedenis reeds tot gelding moet komen en kán komen, zoals Jezus in en uit eigen levenspraxis ervaart. De Abba-ervaring van Jezus is aldus niet een op zichzelf staande - zij het *in* zichzelf zinvolle - religieuze ervaring, maar daarin tevens een ervaring van God als 'Vader', die zorgend toekomst schenkt aan zijn kinderen, een God, Vader, die toekomst geeft aan wie vanuit de wereld gezien geen enkele toekomst meer kan worden toegezegd. Vanuit zijn Abba-beleving kan Jezus aan de mens de boodschap brengen van een hoop, die niet af te leiden is uit onze wereldgeschiedenis, uit individuele noch sociaal-politieke ervaringen, - al zal deze hoop zich ook daarin dienen te realiseren. Van zulk een hoopvolle mogelijkheid en zekerheid werd Jezus zich expliciet bewust vanuit de oorspronkelijkheid van zijn Godservaring, voorbereid in het religieuze leven van de joodse Jahwe-getrouwen al eeuwen lang, maar in Jezus geconcentreerd tot een karakteristieke Abba-beleving. De kern van wat in Israëls beste momenten van Godservaring aan het woord was gekomen, krijgt op een oorspronkelijke en persoonlijke wijze in Jezus een wezenlijke verdichting: Jahwe is de komende, die voorlopig weigert zijn geloofsbrieven voor te leggen, maar Israël naar een toekomst voorgaat: 'Ik zal zijn, die ik zal zijn' (Ex. 3,14). Geloven in deze God is vertrouwen stellen op Iemand, die ernst maakt met zijn identiteit (vandaar: Tora als openbaring van Gods wil) én tegelijk weigert zijn identiteit 'vooraf' te onthullen. Mede in deze traditie opgevoed ervaart Jezus, als persoonlijk nieuwe verschijning in Israël, deze God als een toekomstopenende macht van de goedwillende 'anti-kwade', de neen-zegger op alwat boos is en mensen pijn doet - joods betekent 'scheppen' iets góeds maken, zodat men zien kan 'dat het goed, zeer goed is' - en daarom heil wil voor de menselijke lijdensgeschiedenis. Zijn Abba-ervaring is een ervaring van God als een de mensen bevrijdende en liefhebbende macht. Tegen de achtergrond van de feitelijke geschiedenis is de Abba, de 'God van Jezus', de Schepper van hemel en aarde en Israëls leider, een God bij wie 'alles mogelijk is' (zie Mc. 10,27). Tot geloof juist in deze God heeft Jezus in zijn aardse levensdagen door woord en daad opgeroepen: dat was de zin van heel zijn optreden.

Daarom is de poging om de bijzondere 'relatie tot God' weg te nemen uit het leven van Jezus tegelijk het stukslaan van zijn boodschap en de zin van zijn levenspraxis, de loochening zelf van de *historische realiteit* 'Jezus van Nazaret' en van hem een 'on-historisch', mythisch of symbolisch wezen maken, een 'niet-Jezus'. Dan blijft, in zoverre Jezus, naar eigen maat geknipt, toch nog een fascinerende kracht bezit, metterdaad niets anders over dan de apocalyptische utopie. Immers, ook Jezus' apocalyptische omgeving was er van overtuigd, dat *vanuit* onze geschiedenis - de 'oude aeon' - geen heil meer te verwachten is. Haar hoop was gericht op 'de omslag aller tijden' (zie Deel II, Sectie I), een schielijke daad van God die déze geschiedenis radicaal zou stukslaan om enkele bevoorrechten te laten ontsnappen aan deze catastrofe. Zin van de apocalyptiek was parenetische bemoediging. Háár zaligprijzing was: 'Zalig degenen die tot het einde volharden' (Dan. 12,12). Apocalyptiek is dreiging

met het al-verslindende oordeel over onze negatieve geschiedenis; zij blijft binnen de dialectiek van de geschiedenis van lijden en onrecht die ‘om wraak’ roept, en deze zál ook volgen. ‘De rest’ echter, ‘de vromen’, leven van de utopie dat zij aan die wraak zullen ontsnappen. Zelfs de Doper, in wezen geen apocalypticus, zegt geen stellige hoop aan, maar de stelligheid van het komende oordeel. Dit alles verschilt wezenlijk en fundamenteel van wat Jezus doet: *vanuit zijn Abba-ervaring* stellige hoop toespreken tot en aanreiken aan de mensen.

Besluit en probleemstelling: werkelijkheid of illusie?

Naar hun fundamentele en constitutieve elementen werden in dit hoofdstuk Jezus' boodschap en levenspraxis ontleed. Jezus verkondigde naderend heil voor de mens ‘van Godswege’; hij trad op als eschatologische profeet die Gods ‘blijde nieuws voor armen’ brengt, heilsnieuws voor héél Israël, maar daarom in het bijzonder verheugend voor armen, van alle heil en nieuwheid verstoken. Hij predikte de op menselijkheid bedachte Gods heerschappij, die een corresponderende praxis eist, door hemzelf voorgeleefd, en die hij in parabels en beleringen metterdaad sprekend onder woorden bracht. Persoonlijk identificeert hij zich met de zaak van God áls zaak van de mens (Gods heerschappij, die de mens éérst te zoeken heeft vóór alles), en met de zaak van de mens áls zaak van God (rijk Gods, als een rijk van vrede en heil onder de mensen). Daaruit leeft hij, dat vervult hem, en dat spreekt hij de mensen toe: mensen zijn ‘mensen naar wie God omziet’. Daarom is er stellige hoop voor iedereen, zonder uitzondering, en vinden vele tijdgenoten in voorbijgaand en vooral blijvend contact met deze Jezus metterdaad heil en genezing. Velen komen erdoor tot een ‘nieuw leven’; zij kunnen wederom hopen en hun leven vernieuwen. Eigenlijk stelt Jezus hiervoor niet eens voorwaarden; wie in lijden of nood naar hém komt, ervaart heil, ‘om niet’. Heil en toekomst worden toegezegd aan mensen die geen toekomst meer hebben.

De bron van deze boodschap en levenspraxis, waardoor bovendien een benauwend Godsbeeld werd afgebroken, was zijn ‘Abba’-ervaring, zonder welke het historisch Jezusbeeld volkomen verminkt wordt, zijn boodschap ontkracht en zijn concrete levenspraxis (niettemin zinvol en inspiredend blijvend) wordt beroofd van de zin die hij er zelf aan gaf.

Tegenover dit alles kan men nu stellen: juist deze Abba-ervaring was de grote levensillusie van Jezus. Deze houding is inderdaad mogelijk van onze kant. Maar dan moet men daaruit wel de onvermijdelijke conclusie trekken, nl. dat de *hoop*, waarover Jezus sprak, eveneens een illusie is. Wie dus van en uit Jezus leeft, met weglating van zijn Abba-ervaring, wil in feite leven uit een *utopie*, en doet in feite niets anders dan zijn diepste eigen verwachtingen ophangen aan een mens die 2.000 jaar geleden leefde en stierf voor een illusie en utopie. Hiermee loochen ik geenszins de historische kracht en stimulans van utopieën, vooral niet als die tot een consequente zorg en inzet voor de medemensen activeren (zoals dan

alleszins bij Jezus het geval was). Wel is daarmee gezegd, dat wij dan geen grond hebben - nergens - om ooit te kunnen geloven in een betere wereld en definitief heil, en dat al onze verwachtingen van een universeel vredesrijk slechts de utopische keerzijde zijn van onze negatieve geschiedenis van onvrede, ongerechtigheid en lijden. Daarin zit ongetwijfeld een kritische kracht. Evenwel geen reële *belofte*, die positieve hoop kan funderen.

Grond voor eigen leven vinden in de betrouwbaarheid van Jezus, uiteindelijk van zijn Abba-ervaring (waardoor Jezus de grond van eigen leven in God vindt) is uiteraard een akte van geloof in Jezus, die derhalve - in-één - een daad van *Godsbelijdenis* is. Zuiver *historisch* is dit niet waar te maken, daar men die Abba-beleving als illusie kan diskwalificeren. Anderzijds krijgt voor wie deze betrouwbaarheid van Jezus, als gefundeerd op waarheid en werkelijkheid erkent en gelovig belijdt, deze betrouwbaarheid niettemin zichtbare contouren in het leven zelf van Jezus van Nazaret: zijn geloof ziét dan Jezus' betrouwbaarheid in het levensmateriaal dat de historicus hem over Jezus van Nazaret kan voorleggen. Voor allen stelt dit materiaal minstens *de vraag*: zou deze mens gelijk kunnen hebben?

Kan men, metterdaad, vanuit een diepe *religieuze omgang* met God, die men als Schepper van hemel en aarde beleeft en als een op menselijkheid bedachte God, in werkelijkheid iets over *de mens* zeggen, wellicht zelfs het belangrijkste wat er over mensen te zeggen valt? Want dat was inderdaad Jezus' pretentie. Vanuit een *religieuze* pretentie - niet anders - zegt hij iets over de mens en diens beslissend heil.

Tot nu toe is dit slechts een vráág. Want het verhaal van Jezus' leven is nog niet ten einde. Zijn boodschap, en zijn persoon tegelijk, werden verworpen: Jezus werd terechtgesteld, juridisch van kant gemaakt. En dit stelt op een nog verbijsterender wijze scherper de vraag: was zijn leven dan toch een illusie en utopie, zelfs het droevigste bewijs, dat stellige hoop op wereld- en mensverbetering onmogelijk blijkt? Dit moet in de volgende sectie nader onderzocht worden. Daarom moet nu de identificatie van wie Jezus dan tenslotte is, uiteraard worden opgeschort.

Eindnoten:

104 Aldus terecht Niederwimmer, *Jesus*, 32.

105 Het begrippenpaar ‘sèmeia kai terata’ gaat terug op de deuteronomistische profetenvisie: Deut. 6, 22; 7, 19; 13, 2-3; 26, 8; Ex. 7, 3; Jer. 32, 20-21; Jes. 8, 18; 20, 3; Ps. 78, 43; Neh. 9, 10. Zie: Rengstorf in: ThWNT VII, 209. 219. In NT: Hand. 4, 30; 5, 12; 14, 3; 15, 12; Rom. 15, 19; 2 Kor. 12, 12; 2 Thess. 2, 9; - Hand. 2, 19. 22. 43; 6, 8; 7, 36. Elders: ‘sèmeia kai dunameis’ (Hand. 8, 13; Rom. 15, 19). ‘Sèmeion’ alleen: Hand. 4, 16.22; 8, 6; Apoc. 13, 13-14. Zeer algemeen gesteld: ‘teras’ wijst op het verbazingwekkende van een onbegrijpelijk gebeuren; ‘sèmeion’ wijst in een gebeuren naar God; ‘dunameis’ (Gal. 3, 5; Hand. 2, 22) zijn ‘machtsdaden’. De drie samen komen voor in Hebr. 2, 4 en Hand. 2, 22.

106 R. Pesch, *Jesu Ureigene Taten*?, 19-20; E. Trocmé, *Jésus de Nazareth*, 117-118, gevolgd door zijn leerling K. Tagawa, *Miracles et évangile*, Parijs 1966, 48 (‘récits provinciaux et folkloriques’).

107 A.P. Polag, *Zu den Stufen der Christologie in Q* (Studia Evangelica, IV-1), Berlijn 1968, 72-74; Schulz, *Q-Quelle*, 203-213; 236-246; G. Delling, *Botschaft und Wunder*, l.c., 393; verg. Blank, *Schriftauslegung*, 121vv.; R. Pesch, *Jesu Ureigene Taten*?, 36-44.

108 J. Blank, *Schriftauslegung*, 124-128; R. Pesch, *Jesu Ureigene Taten*?, 36-44; Schulz, *Q-Quelle*, 190-203.

109 *Das paulinische Evangelium*, I. *Vorgeschichte*, Tübingen 1968, 223-224.

110 J. Blank, *Schriftauslegung*, 125.
111 R. Pesch, *Jesu Ureigene Taten*?, 152, n. 138; Muszner, *Auferstehung*, 51; Polag, *Stufen der Christologie*, 72-74; Schulz, *Q-Quelle*, 203-213.
112 R. Pesch, *Jesu Ureigene Taten*?, 143.
113 Roloff, *Das Kerygma*, 111-207.
114 Roloff, *Das Kerygma*, 115-119.
115 K. Rengstorf, in: ThWNT VII, 217-218.
116 Pas in Hand. 2, 22 worden de termen 'sèmeia kai terata' op Jezus' wonderbare daden van goedheid toegepast, in een missiecontext, waarin Jezus' wonderdaden inderdaad gaan functioneren als legitimerend bewijs van zijn goddelijke zending. Zie: K. Kertelge, *Die Wunder Jesu*, 29.
117 Kertelge, *Die Wunder Jesu*, 49.
118 Roloff, *Das Kerygma*, 154.
119 G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus* (FRLANT, 82), Göttingen 1966, 118-119; Roloff, *Das Kerygma*, 113-134.
120 Roloff, l.c., 164.
121 Strack-Billerbeck, I, 438-439.
122 Roloff, *Das Kerygma*, 168.
123 L.c., 172.
124 Deze pericope wordt ongetwijfeld in verschillende richtingen door de exegeten geïnterpreteerd, naargelang zij heel het nieuwe testament bepaald zien door napaschale, kerkelijke situaties, of naargelang zij ook de historische interesse (zij het binnen een kerygmatische situatie) in de vroeg-christelijke overleveringen accepteren. Zie: H.J. Ebeling, *Die Fastenfrage (Mk. 2, 18-22)*, in: ThStKr 108 (1937-38) 387vv.; R. Bultmann, *Tradition*, 13-14; E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus*, Göttingen 1967, i.h. 1; A. Kee, *The question about fasting*, in: NovT 11 (1969) 161-173; G. Braumann. *An jenem Tag, Mc. 2, 20*, in: NovT 6 (1963) 264-267. Persoonlijk vind ik de argumentatie vooral van J. Roloff (voor zover als in deze kwestie mogelijk is) zinvol overtuigend, in: *Das Kerygma*, 223-237. Heel anders bv. G. Schille, *Das vorsynoptische Judenchristentum*, Berlijn 1970, 43-46, en: *Was ist ein Logion*? in: ZNT 61 (1970) 177-182.
125 Zie Weeden, *Mark-traditions* (thesis van het boek). Verg. Roloff, *Das Kerygma*, 233, n. 107. Zie ook Hand. 1, 11; Fil. 1, 23; Joh. 16, 16-24.
126 De gehele compositie van Mc. (2, 18-22) laat (a) stereotiep ook de farizeeënleerlingen (bij de Johannesleerlingen) aantreden, - (b) voegt er (vanuit de traditie, of Mc.-redactioneel) twee nieuwe beelden aan toe (2, 21-22) en (c) plaatst het geheel 2, 18-22 in het kader van een ruimere groep van 'schokkende houdingen' van Jezus (2, 1 tot 3, 5), met als slot: 'zij... zochten Jezus uit de weg te ruimen' (3, 6).
127 Mc.-traditie: Mc. 2, 15-17 par Lc. 15, 2; Q-traditie: Lc. 15, 4-10 par. Mt.; SL (Lc.-eigen bron of traditie): Lc. 7, 36-50; 15, 11-32; 19, 1-10; SM (Mt.-eigen bron of traditie): Mt. 20, 1-15. Bovendien de Joh.-traditie: Joh. 4, 7-42.
128 Aldus J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1965[7], 126-127. Over de kerkelijk-liturgische actualisering spreekt zijnerzijds U. Wilckens, *Vergebung für die Sünderin*, in: *Orientierung an Jesus*, Freiburg 1973, 394-424, die ook een historisch fundament accepteert, 404. Een overzicht van de exegetische posities tot 1966 is te vinden bij J. Delobel, *L'onction par la pécheresse*, in: ETL 42 (1966) 415-475.
129 Aldus Wilckens, l.c., 399; ook Roloff, *Das Kerygma*, 162, n. 204, die het bovendien onwaarschijnlijk acht dat een wetsgetrouwe farizeeër zijn plichten als gastheer zou hebben verwaarloosd.
130 Strack-Billerbeck, I, 495.
131 R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich*, 59.
132 Schulz, *Q-Quelle*, 91-92.
133 Tödt, *Menschensohn*, 265-267; Hahn, *Hoheitstitel*, 46; Kertelge, in: *Orientierung an Jesus*, l.c., 211.
134 Deze pericope werd bijzonder indringend ontleed door twee studies: B. van Iersel, *La vocation de Lévi*, l.c., (1967), en: R. Pesch, *Das Zöllnergastmahl* (1970), l.c. Het verschil (met gevolgen) tussen beide studies ligt vooral hierin dat van Iersel Mc. 2, 15 als Mc.-redactie ziet (225-226), Pesch daarentegen als voor-marciaanse traditie.
135 Tollenaars werkten in die tijd bij het innen van de pachten in groepsverband; een gezamenlijk diner is historisch daarom zeer plausibel.
136 Een unieke uitdrukking bij Mc. die alweer op concreet historische omstandigheden wijst. 'Farizeese schriftgeleerden' zijn vooral in Galilea te zoeken, waar zij o.m. het toezicht hadden op de synagogen en de reinheidsvoorschriften, o.m. ten aanzien van 'zondaars'.
137 R. Pesch, l.c., 73.
138 De ηλθον-formule (in eerste persoon: 'ik ben gekomen om') duidt in tegenstelling tot de ηλθεν-vorm ('hij is gekomen om'), niet per se op een retrospectieve blik op het totaal-leven van Jezus na diens dood, maar is de weergave van een hebreeuws woord, dat betekent: 'bedoelen,

willen, de opdracht hebben': of 'ik moet', 'ik heb te...'; het semitisme wordt versterkt door: de 'dialectische negatie': 'niet gekomen voor de rechtvaardigen maar voor zondaars' (R. Pesch, l.c., 79; B. van Iersel. l.c., 223-224). Zie ook M. Black, in: *The Expository Times* 81 (1970) 115-118; zie in tegengestelde zin Käsemann, in: *Besinnungen*, II, 82-104.

139 Mt. 10, 41; 13, 43. 49; Lc. 14, 14; Rom. 2, 13; Jac. 5, 16; 1 Joh. 3, 7.

140 In een latere, nog voor-marciaanse traditie werd deze oude overlevering 'geactualiseerd'. Voor christenen waren tollenaars geen zondaars; bovendien stelde zich het binnenkerkelijk probleem van de tafelgemeenschap tussen joodse christenen en onbesneden heiden-christenen (R. Pesch, l.c., 82, en B. van Iersel, l.c., 218-219). 'Zondaars' betekent voor christenen dan vooral 'heidenen' (Mt. 5, 47 vergeleken met Mc. 14, 41 par, Lc. 6, 32 vv.; vooral: Gal. 2, 15). Tafelgemeenschap tussen joodse christenen en heiden-christenen werd een probleem (Hand. 11, 1-3). Daarom kreeg de formule een andere zin: 'tollenaars (= zondaars) en zondaars (= heidenen)'; in de geest van Jezus die at met zondaars (tollenaars) kon men zich op hém beroepen om tafelgemeenschap te hebben met 'heidenen' (zondaars) (Van Iersel, l.c., 219, n. 16; R. Pesch, l.c, 82-84). Bovendien: bij de redactie van de voor-marciaanse verzameling van twistgesprekken (2, 1-3, 6) werd ook het woord 'over de arts' ingelast (Mc. 2, 17b): 'niet de sterken hebben een arts nodig, maar mensen die er slecht aan toe zijn' (kakoos echontes). Het beeld van de arts wordt vanzelf opgeroepen door het feit dat binnen deze verzamelde eenheid Jezus optreedt als heiland van zieken en zondaars (Mc. 2, 1-12).

141 Het zegenen en breken van het brood en het aanreiken ervan aan de tafelgenoten is, naar joodse zeden, het voorrecht van de 'tafelheer', de gastheer. Zie: Strack-Billerbeck, IV, 614.

142 Een overzicht over de uiteenlopende exegetische interpretaties geeft A. Heising, *Brotvermehrung*, l.c., 56-59, n. 71 (literatuur aldaar 6-7).

143 H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie*, Bonn 1926; E. Lohmcyer, *Vom urchristlichen Abendmahl*, in: ThR 9 (1937) 168-227, 273-311; 10 (1938) 81-99. Zie: R. Feneberg, *Christliche Passafeier*, l.c., 45-59.

144 Vooral Roloff, *Das Kerygma*, l.c., 241.

145 Roloff, l.c., 243.

146 Strack-Billerbeck, IV, 614.

147 Een aparte ontleding van Mt., Lc., Joh. is niet nodig voor de bedoeling van dit hoofdstuk. Het moge volstaan te zeggen, dat Mt. geen substantiële veranderingen aanbrengt, maar de 'wonderbare spijziging' vooral en uitsluitend op de leerlingen betrekt; het volk verdwijnt op de achtergrond. Vooral Joh. heeft het verhaal uitgediept: het volk ziet in Jezus de 'goddelijke wonderman' die lichamelijke behoeften op wonderbaarlijke wijze verhelpt; ze willen hem tot koning maken. Ze hebben 'het teken' niet begrepen: Jezus was het om het brood van het eeuwig leven te doen, en dat is geloof in Jezus als de door God gezondene. De Gever, niet alleen de gave, is belangrijk. Maar Jezus weigert ook hier een verwijzing naar het manna-wonder te zien. Jezus zelf is Gods eindtijdelijke gave aan het volk. Daarom treedt vanaf Joh. 6, 51c-58 duidelijk ook een eucharistisch perspectief op.

148 Roloff, *Das Kerygma*, 259.

149 Zie F. Hahn, *Das Verständnis aer Mission im Neuen Testament* (WMANT, 13), Neukirchen-Vluyn 1963, 33-36; J. Roloff, *Apostolat. Verkündigung. Kirche*, Gütersloh 1965, 150vv.; M. Hengel, *Nachfolge*, 82-85; F.W. Beare, *Mission of the disciples and the mission charge: Mt. 10 and parallels*, in: JBL 89 (1970) 1-13; Schulz, *Q-Quelle* (404-419) 408; Hoffmann, *Q-Studien*, 229-270; Lührmann, *Q-Redaktion*, 59-60.

150 Hahn, *Mission*, 34; Lührmann, *Q-Redaktion*, 59; Hoffmann, *Q-Studien*, 264; Schulz, *Q-Quelle*, 408.

151 Tot nu toe heb ik dit technisch exegetisch woord vermeden. Bultmann heeft het ontleend aan de griekse literatuurgeschiedenis (Bultmann, *Tradition*, 8-72, vooral 8-9). 'Apophthegmata' zijn korte anekdotes in de synoptische traditie, die als centrum een logion van Jezus hebben; daarbij heeft het verhaal geen andere bedoeling dan een kader aan dit logion te geven (dat vaak afzonderlijk werd overgeleverd). Bultmann onderscheidt ze in (a) twistgesprekken, en (b) in biografische anekdotes. B. van Iersel geeft de volgende omschrijving: 'dans leur forme la plus pure, les apophtegmes sont des péricopes réduites à une extension minima au cours de la transmission orale' (*La vocation de Lévi*, 217).

152 Criterium hierbij is, dat men niet alleen de verhoogde maar ook de aardse Jezus gezagvol aan het woord laat (Schulz, *Q-Quelle*, 409). Of daarmee de uitzending een creatie is van de kerk, die haar eigen zending terugprojecteert op Jezus' aardse leven (zoals Schulz, *Q-Quelle*, 510 beweert) is een andere zaak en dit bezwaar geldt heel zijn boek, dat te weinig rekening houdt met de integratie van tradities uit andere gemeenten in die van de Q-gemeente. Wat 'tweede fase' is in de Q-gemeente is daarom geenszins apriori een 'recente' traditie binnen het geheel van het vroege christendom (zie: Deel I, Criteria).

153 M. Hengel, *Nachfolge*, 3-16, vooral 8.

154 Strack-Billerbeck, I, 487vv.; IV, 560.

155 Hengel, l.c., 13.

156 Van Iersel, *La vocation de Lévi*, 216; Schille, *Kollegialmission*, 28-30.

157 L.c., 227.
158 Berger, *Gesetzesauslegung*, 425. Het grieks-joodse bekeringsmodel wordt vooral duidelijk in de bekering van de heidin Asenath tot het jodendom, in de religieuze roman: Jozef en Asenath; ook in 4 Ezra 13, 54-56. Daarin komen alle elementen voor: alles verlaten, gehaat worden, familie, haard en bezit verliezen, enz.
159 Opvallend is dat de logia van de navolging door Schulz (op voldoende gronden) gesitueerd worden binnen de grieks-joodse fase van de Q-gemeente; S. Schulz, *Q-Quelle*, 430-433; 444-446, 446-449.
160 Het gaat dus niet om een 'armoede-ideaal': het alles verlaten is een eenmalige daad, gevolg van de bekering die de breuk met de vroegere maatschappelijke relaties feitelijk impliceerde. Wel wordt nadien met dit bekeringsmodel een algemene geringschatting van aards bezit verbonden (Test. Job 15, 8; 4, 6; Jozef en Asenath, p. 55, 14; Wijsh. 5, 8; Mc. 10, 25). Bij Lc. is de armoede een ideaal. Het toen humanistisch griekse ideaal van een volkomen vriendschap door goederengemeenschap (zie Berger, *Gesetzesauslegung*, 456) mag daar *ideaal* wezen, christenen *realiseren* het; dit is Lc.' visie. - Zie: M. Philonenko, *Joseph et Aséneth*, Leiden 1968, met tekstuitgave (oude uitgave P. Batiffol [Studia Patrist., 1], Berlijn 1889). Het niet-christelijk karakter van dit werk wordt nu (tegenover vroegere twijfels) hoe langer hoe meer aanvaard (G. Kilpatrick; Ch. Burchard; J. Jeremias; M. Philonenko, enz.).
161 Berger, l.c., 428, en in: *Amen-Worte*, 41-46.
162 A. Schulz, *Nachfolgen*, 63. 131.
163 M. Hengel, *Nachfolge* (thesis van heel deze studie).
164 Zie bv. Hosea 2, 5 (7); Ezech. 29, 16; 13, 3; Ps. 16, 4.
165 Zie M. Hengel, *Nachfolge*, 85-87; te vergelijken met L. Grollenberg, *Mensen vangen* (als 'redden uit de dood'), 330-336.
166 R. Pesch, *Jesu Ureigene Taten*?, 154.
167 Schulz, *Q-Quelle*, 432; zie H. Braun, *Radikalismus*, II, 104-105.
168 Hengel, *Nachfolge*, 64.
169 R. Schnackenburg, *Das 'Evangelium' im Verständnis des ältesten Evangelisten*, in: *Orientierung an Jesus*, Freiburg 1973 (309-323) 316-318.
170 Na de genezing van de blinde Bartimeüs zegt Mc. 10, 52: 'Terstond kon hij zien en hij sloot zich bij Hem aan (èkolouthhei) *op zijn tocht*', d.i. voor Mc.: Jezus achterna gaan op zijn weg naar het lijden (zijn opgaan naar Jerusalem).
171 Ap'archès, 'ab initio', zie: Wijsh. 6, 22; 9, 8; 14, 13; 24, 14; Sir. 15, 14; 16, 26; 24, 9; 39, 25; Spr. 8, 23; Pred. 3, 11.
172 Berger, *Gesetzesauslegung*, 15, en 474-477.
173 Zie 1 Makk. 1, 44-49; Dan. 7, 20; 7, 25. Zie 2 Makk. 7, 30.
174 Berger, *Gesetzesauslegung*, 477.
175 Lc., 11, 39. 42-44. 46-48. 52 = Mt. 23, 25. 23. 6-7a. 27. 4. 29-31. 13; Mt. 5, 18 = Lc. 16, 17; Mt. 5, 32 = Lc. 16, 18; Mt. 5, 39-42 = Lc. 6, 29-30; Mt. 5, 44-48 = Lc. 6, 27-28. 32-36; Mt. 7, 12 = Lc. 6, 31. Zie Schulz, *Q-Quelle*, 94-141.
176 'Onzichtbaar graf', 'witgekalkt graf': beide beelden worden begrijpelijk vanuit de laatjoodse reinigingsvoorschriften. Tegen het pascha-feest werden verontreinigde graven met kalk gewit, zodat men er niet meer 'onwetend' overheen zou lopen en aldus 'onrein' worden (Num. 19, 16).
177 Zie vooral: D. Lührmann, *Liebet eure Feinde*, in: ZThK 69 (1972) 412-438, en Ch. Burchard, *Das doppelte Liebesgebot in der frühen christlichen Ueberlieferung*, in: *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde* (Festschr. J. Jeremias) Göttingen-Zürich 1970, 39-62, en: W. Bauer, *Das Gebot der Feindesliebe und die alten Christen*, in: *Aufsätze und kleine Schriften*, Tübingen 1967, 235-252; G. Bornkamm, *Das Doppelgebot der Liebe*, in: *Neutestamentliche Studien* (für R. Bultmann), Berlijn 1957, 85-93. Zie ook: D. Nestle, *Eleutheria*, I, Tübingen 1967.
178 Lührmann, *Liebet eure Feinde*, 432; S. Schulz, *Q-Quelle*, 135.
179 Strack-Billerbeck, I, 460.
180 E. Lohse, s.v. *sabbaton*, in: ThWNT VII, 14-15.
181 H. Braun, *Jesus*, Stuttgart-Berlijn 1969^2, 72-85 en 86-95. Zie ook: Tödt, *Der Menschensohn*, 121-123.
182 L.c., 81.
183 Roloff, *Das Kerygma*, 58-62.
184 *Literatuur*. - H.W. Bartsch. *Jesus. Prophet und Messias aus Galiläa*, Frankfurt 1970, en: *Theologie und Geschichte in der Ueberlieferung vom Leben Jesu*, in: EvTh 32 (1972) 128-142; M. Hengel, *Die Zeloten*, 346-347; Brandon, *Jesus and the zealots*, 238-264 (passim); V. Eppstein, *The historicity of the Gospel account on the cleansing of the temple*, in: ZNW 55 (1964) 42-58; Roloff, *Das Kerygma*, l.c., 89-110; C. Roth, *The cleansing of the temple and Zechariah 14, 21*, in: NovT 4 (1960) 174-181; E. Trocmé, *L'expulsion des marchands du temple*, in: NTS 15 (1968-69) 1-22, en *Vie de Jésus de Nazareth vu par ses témoins*, Neuchâtel 1971, 127-136.
185 Roloff, l.c., 93.
186 Hahn, *Hoheitstitel*, 172; Roloff, l.c., 96.

187 J. Schniewind, *Das Evangelium nach Markus*, Göttingen 1949[8], 150; Roloff, *Das Kerygma*, 97.
188 Ezech. 40-48; Hag. 2, 9; Zach. 14, 8; Eth. Henoch 90, 28-38; 91, 13; Jubileeën 1, 17. 27. 29.
189 Met uitzondering van *Oracula Sibyllina* 5, 420 vv, Strack-Billerbeck, I, 1005; zie Roloff, l.c., 96, n. 154.
190 H.W. Bartsch, *Jesus*, l.c., 43-59.
191 Et. Trocmé, l.c., 1-2, en *Vie de Jésus de Nazareth*, 129.
192 Berger, *Gesetzesauslegung*, 557-569.
193 Zie B. van Iersel, *Heeft Jezus in Mc. 10, 2-12 de onontbindbaarheid van het huwelijk uitgesproken*? in: *(On)ontbindbaarheid van het huwelijk* (Annalen van het Thijmgenootschap 58, 1970, n. 1), Hilversum 1970 (11-22), vooral 18.
194 Berger, *Gesetzesauslegung*, 165-166.
195 L.c., 63-208.
196 L.c., 81-91.
197 Berger, *Gesetzesauslegung*, 153.
198 Testamentum Issachar, 5, 2 en 7, 6; Test. Gad, 5, 3; Test. Benjamin 3, 3; 3, 4; 4, 4. Berger, l.c., 126-127.
199 Test. Zabulon 7, 2; 8, 1; 5, 1; 6, 4; Test. Benjamin 4, 2; Test. Issachar 7, 5; 7, 6.
200 A. Dihle, *Die Goldene Regel*, Göttingen 1962, 117-125.
201 Verg. Psalmi Sal. 6, 17-20; de nabijheid tot God en het binnentreden in de basileia staan ook hier in verband met het onderhouden van de wet.
202 Binnen de Q-tekst van de eschatologische wee-roepen staat in Lc. 11, 42 wel duidelijk: ‘de rechtvaardigheid (juiste houding tot de medemens) en de liefde tot God’, m.a.w. het grieks-joodse tweeling-begrip; maar dit is Lc.-redactie; de parallelplaats in Mt. 23, 23b noemt ‘als het gewichtigste in de wet’ op: ‘krisis, eleos, pistis’, d.i. ‘rechtvaardigheid, barmhartigheid en trouw’, eigenlijk hebreeuws-joodse woorden voor de ene verhouding tot de medemens (naastenliefde), die ook in Mt. 7, 12 de samenvatting van de wet is. Dit lijkt de eigenlijke Q-tekst weer te geven; Lc. begrijpt dit hebreeuwse trias niet en vervangt het door het grieks-joodse dubbel-begrip (Godsliefde en de juiste verhouding tot de mens).
203 Berger, *Gesetzesauslegung*, 192-202.
204 Bepaalde voor Mt. ongebruikelijke woorden (‘nomikos’) wijzen op een voor Mt. en Lc. gemeenschappelijke traditie - die echter niet de Q-traditie is - maar parallel loopt met de voor-marciaanse traditie, waarin het tweeling-gebod reeds aanwezig is. Er is geen verwijzing naar de schriftuur, in tegenstelling tot Mc. Uit dit alles blijkt dat Mc. 12, 32-34 veeleer *secundair* is t.a.v. een oudere traditie-fase, waarop Lc. en Mt. lijken te steunen.
205 Berger, *Gesetzesauslegung*, 506-507.
206 ‘Kremasthai’ (hangen aan, afhankelijk zijn van) betekent hier zoveel als ‘bestaansafhankelijkheid’, zoals conclusies afhangen van premissen: het zijn de grondbeginselen van het zedelijk-religieuze leven; ‘Wet en profeten’ zijn daaruit ‘afleidbaar’, maar ze maken de andere verplichtingen niet overbodig.
207 Zie o.m.G. Gusdorf, *La connaissance de soi*, Parijs 1948: ‘Mon être même, mon existence personnelle, demeure, avant le monde, en dehors du monde, un vide inintelligible, une forme sans matière. Je ne suis à moi-même accessible que par et dans ce monde, qui me fait passer de rien à quelque chose’ (513); P. Ricoeur, *Existence et herméneutique*, in: *Le conflict des interprétations*, Parijs 1969; 7-30; F.J. Buytendijk, *Het kennen van de innerlijkheid*, Utrecht 1947.
208 Gusdorf heeft (algemeen) de dialectiek in de kennis van de medemens scherp geformuleerd: ‘L'élément décisif de l'homme apparait (...) dans le refus de toute identification, de toute équation. Une formule trouvée porte en elle la consistence, la réalité de la chose. Nous nous trouvons voués à désirer toujours la détermination définitive, - et à la refuser chaque fois qu'elle se présente... La chose se donne toute en extériorité. Mais le dehors de l'homme ne vaut que par son dedans. Il ne suffit pas à lui-même. Il se réfère à une *surréalité personelle* dont il est le *signe toujours incomplet*. Toute formule ici donnée ne vaut que comme une référence. Pourtant l'être humain n'est rien en dehors des formules où il s'incarne...’ (l.c., 293).
209 J. Jeremias, *Abba*, 163; Kittel, in: ThWNT I, 4-5; Marchel, *Abba, Père*, 115; Schulz, *Q-Quelle*, 87, enz.
210 Inderdaad is ‘ab’ (zoals alle vader- en moeder-woorden) oorspronkelijk een lalwoord, zoals na Köhler, in: ZAW 55 (1937) 169vv., H. Ringgren in het recente oudtestamentische woordenboek het handhaaft (l.c., kol. 1). Het aramese ‘abi’ was in onbruik geraakt en vervangen door abba, in de betekenissen van: ‘de vader’, ‘vader’, ‘mijn vader’. Dat ‘abba’ pappie betekende, in diminutieve en affectieve zin (pappie, ‘daddy’, ‘Vati’), is vooral bevestigd door J. Jeremias (*Abba*, 59-60 en 163) en nadien door velen overgenomen: Conzelmann, *Grundriss*, 122; Kittel, in: ThWNT I 4-5; Schrenk, in: ThWNT V, 985; Marchel, *Abba, Père*, 115; maar door J. Jeremias later geretracteerd (*The central message of the New Testament*, Londen 1965, 21); nadere studies van de aramese taalgeschiedenis brachten hem tot het inzicht, dat (zoals in vele talen) dit ‘kinderlijke’ karakter van abba-pappie allang was verdwenen en ‘abba’ in Jezus' tijd de gewone, vertrouwelijke aanspraak ook van volwassenen tot hun vader was.

211 Zie Strack-Billerbeck, IV-1, 208-249.
212 E. Schweizer, s.v. *Huios*, in: ThWNT VIII, 357, en: P. Pokorný, *Gottessohn*, 22-25.
213 Conzelmann, *Grundriss*, 122; Schulz, *Q-Quelle*, 88.
214 B. van Iersel, *Der Sohn*, 100-103; W. Marchel, *Abba, Père*, 130-138.
215 J. Jeremias, *Abba*, 59 en 163; van Iersel, *Der Sohn*, 103.
216 (a) In de dankprijzing voor Gods openbaring aan 'de kleinen' (Mt. 11, 25-26; Lc. 10, 21; verg. Joh. 11, 41); - (b) in Getsemane (Mc. 14, 36; Mt. 26, 39; 26, 42; Lc. 22, 42); - (c) op het kruis (Lc. 23, 34; 23, 46); - (d) in het johanneïsche hogepriesterlijke gebed (Joh. 17, 1. 5. 11. 21. 24. 25). Zie W. Marchel, *Abba*, 132-138.
217 Zie G. Schrenk, in: ThWNT V, 987; Van Iersel, *Der Sohn*, 108.
218 Zoals na J. Jeremias, *Abba*, 148-150, Käsemann, in: *Besinnungen*, I 209 en M. Hengel, *Nachfolge und Charisma*, 77, doen. Zowel V. Hasler, *Amen. Redaktionsgeschichtliche Untersuchung zur Einleitungsformel der Herrenworte 'Wahrlich, ich sage euch'*, Zürich 1969, als Berger, *Amen-Worte*, hebben aangetoond dat 'voorwaar, voorwaar ik zeg u' een typische uitdrukking is in apocalyptische kringen van mensen (zieners) die juist niet op eigen gezag spreken, maar hun gezag moeten legitimeren. Dit nu is juist niet kenmerkend voor Jezus! In de mate dat de uitdrukkingen 'voorwaar, ik zeg u' overvloediger worden bij de synoptici zijn ze secundair; ze blijken uit een apocalyptisch, *grieks*-joods christelijk milieu te komen en er nagenoeg toe beperkt te blijven.
219 J. Pedersen, *Israel. Its life and culture*, Londen 1926-1940.
220 Van Iersel, *Der Sohn*, l.c., 96-103. 106-109; Strack-Billerbeck, II, 49-50.
221 Mt. 6, 8. 15; 10, 20. 29; 23, 9; 5, 16. 45. 48; 6, 1. 14. 18. 32; 7, 11; Lc. 6, 36; 11, 13; 12, 30. 32; Mc. 11, 25.
222 Schulz, *Q-Quelle*, 213-228.
223 Schulz, *Q-Quelle*, 217, n. 280, n. 284. Zie ook: S. Légasse, *La révélation aux nèpioi*, in: RB 67 (1960) 321-348.
224 Reeds van Iersel, *Der Sohn*, 151; nu ook: Schulz, *Q-Quelle*, 220-222, en vooral: Kl. Berger, *Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund christologischer Hoheitstitel* in: NTS 17 (1970-71) (391-425) 422-424. Zie ook Hoffmann, *Q-Studien*, 88-90. J. Jeremias, *Abba*, 47-54, ziet in de tekst gewoon het alledaagse 'abba'-begrip, waarin de vader de zoon beleert. In elk geval is *dit* zeker de begripsinhoud, die echter, in diverse traditiecomplexen opgenomen, uiteenlopende perspectieven biedt.
225 Van Iersel, *Der Sohn*, 154-161; hij beschouwt Mt. 11, 27 dan ook als historisch 'Jezus-echt'.

Sectie II
Rijk Gods, verwerping en dood van Jezus

Literatuur. - H.W. Bartsch, *Die Passions- und Ostergeschichten bei Matthäus*, in: *Entmythologisierende Auslegung*, Hamburg 1962, 80-92; J. Blinzler, *Passionsgeschehen und Passionsbericht des Lukas-Evangeliums*, in: BuK 14 (1969) 1-4; P. Borgen, *John and the Synoptics in the passion narrative*, in: NTS 5 (1958-59) 246-259; H. Conzelmann, *Historie und Theologie in den synoptischen Passionsberichten*, in: *Zur Bedeutung des Todes Jesu*, Gütersloh (1967) 1968[3], 35-54; en: *Die Mitte der Zeit*, 186 vv.; N.A. Dahl, *Die Passionsgeschichte bei Matthäus*, in: NTS 2 (1955-56) 17-32; A. Dauer, *Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium*, München 1972; G. Delling, *Der Kreuzestod Jesu in der urchristlichen Verkündigung*, Berlijn 1971; E. Flesseman-van Leer, *Die Interpretation der Passionsgeschichten vom Alten Testament aus*, in: *Die Bedeutung des Todes Jesu*, l.c. 79-96; A. George, *Comment Jésus a-t-il perçu sa propre mort*? in: LVie 20 (1971) 34-59; K. Fischer, *Der Tod Jesu Heute. Warum muszte Jesus starben*? in: *Or. an Jesus* 35 (1971) 196-199; F. Hahn, *Hoheitstitel*, 193-217, en: *Der Prozess Jesu nach dem Joh.-Evangelium*, in: *Evangelisch-Katholischer Kommentare zum NT*, Zürich-Neukirchen 2 (1970) 23-96; M. Horstmann, *Studien zur markinischen Christologie* (Neut. Abh., 6), Münster 1969; J. Jeremias, *Der Opfertod Jesu Christi* (Calwer Hefte, 62), Stuttgart 1963; E. Jüngel, *Tod*, Stuttgart-Berlijn 1971; B. Klappert, *Diskussion um Kreuz und Auferstehung*, Wuppertal 1967[2]; H. Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu*, Düsseldorf 1970; X. Léon-Dufour, s.v. *passion*, in: DBS 6 (1960) 1419-1492, en: *Mt. et Mc. dans le récit de la passion*, in: Bibl 40 (1959) 684-696; E. Linnemann, *Studien zum Passionsgeschichte* (FRLANT, 102), Göttingen 1970; G. Mainberger, *Jesus starb umsonst*, Freiburg 1970[2]; N. Perrin, *Rediscovering the teaching of Jesus*, Londen 1967; W. Popkes, *Christus Traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im NT*, Zürich-Stuttgart 1967; J. Riedl, *Die Evangelische Leidensgeschichte und ihre theologische Aussage*, in: BLit 41 (1968) 70-111; J. Roloff, *Anfänge der soteriologischen Deutung des Todes Jesu (Mk. 10, 45 und Lk. 22, 27)*, in: NTS 19 (1972-73) 38-64; L. Schenke, *Studien zur Passionsgeschichte des Markus. Tradition und Redaktion im Mk. 14, 1-42*, Würzburg 1971; G. Schneider, *Die Passion Jesu nach den drei älteren Evangelien*, München 1973; en: *Das Problem einer vorkanonischen Passionserzählung*, in: BZ 16 (1972) 222-244; J. Schreiber, *Die Markuspassion*, Hamburg 1969; E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern* (AThANT, 28), Zürich 1962[2]; G. Strecker, *Die Leidens- und Auferstehungsvoraussagen im Markusevangelium*, in: ZThK 64 (1967) 16-39; H. Schürmann, *Wie hat Jesus seinen Tod bestanden und verstanden*? in: *Orientierung an Jesus*, Freiburg 1973, 325-363; V. Taylor, *The passion narrative of Saint Luke*, Cambridge 1972; W. Thüsing, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Joh.-Evangelium*, Münster 1970; A. Vanhoye, *Structure et théologie des récits de la passion dans les évangiles synoptiques*, in: NRTh 99 (1967) 135-163; F. Viering, *Der Kreuzestod Jesu*, Gütersloh 1969; A. Vögtle, *Jesus*, in: *Oekumenische Kirchengeschichte* (hrsg. E. Kottje und B. Möhler), Mainz-München 1970, 3-24; B.A. Willems, *Erlösung in Kirche und Welt* (Quaest. Disp, 35), Freiburg 1968; *Das Kreuz Jesu Christi als Grund des Heils*, Gütersloh 1967 (hrsg. F. Viering) (bijdragen van E. Biser, W. Fürst, J. Göters, W. Kreck, W. Schrage); *Zur Theologischen Bedeutung des Todes Jesu*, in: *Herderkorrespondenz* 26 (1972) 149-154.

Hoofdstuk 1
Verwerping en dood van Jezus

Inleiding: het probleem

De dood van Jezus kan men beschouwen zowel vanuit zijn voorafgaande leven als vanuit de verhouding van God m.b.t. zijn dood, zoals de eerste christenen, niet zonder herinnering aan Jezus' beëindigde leven, dit deden op velerlei wijzen, die in de canonieke geschriften van het nieuwe testament zijn samengekomen. De eerste invalshoek beantwoordt aan een historische vraag en kan daarom slechts met historisch-kritische methoden benaderd worden. De tweede invalshoek onderstelt een geloofshouding; maar zelfs dan eist ons verstaan van deze geloofsinterpretatie, d.i. van de vroeg-christelijke beoordeling van Jezus' dood zoals zij ter sprake is gekomen in de geloofstaal van het nieuwe testament, ook zelf wederom een historisch-exegetisch onderzoek. Deze spanning tussen historische reconstructie en geloofsinterpretatie willen we in dit hoofdstuk aan beide zijden recht laten wedervaren[1].

De historisch-exegetische studies hebben tot nu toe op een wetenschappelijk verantwoorde wijze tot resultaat, dat er een groeiende consensus is ontstaan betreffende een drietal, duidelijk uiteenlopende aanzetten in de jonge kerk tot een begrijpend beoordelen van de zin van de dood van Jezus. Deze drie tradities zijn in het nieuwe testament herkenbaar; juist daaruit kan men de aanvankelijk zelfstandige christelijke interpretatieoverleveringen nog reconstrueren, zonder dat men in detail tot een verantwoorde chronologie van deze drie zienswijzen op Jezus' dood in staat is.

§ 1. De dood van Jezus in de interpretatie van het vroege christendom

Alle evangeliën leggen er de nadruk op, dat Jezus vrijwillig de dood op zich heeft genomen. Men ziet deze nadruk op de vrijwilligheid zelfs geleidelijk toenemen. ‘Staat op, laat ons gaan; ziet, die mij verraadt is nabij’ (Mc. 14,42); Jezus verbiedt zijn leerlingen zich te verzetten en geeft zich over ‘opdat de Schriften vervuld worden’ (Mt. 26,52-56); Jezus treedt vrijwillig naar voren, de verraderskus van Judas wordt niet meer vermeld. Jezus laat zijn macht voelen en verklaart uitdrukkelijk dat hij de kelk van het lijden aanvaardt (Joh. 18,4-11).

Van het zoeken naar het motief dat Jezus beweegt om zijn lijden en dood vrijwillig op zich te nemen vinden we in het nieuwe testament drie oplossingen: Jezus stierf een profetische marteldood; Jezus' dood is heilshistorisch opgenomen in het heilsbestel van God; tenslotte, zijn dood heeft heilswaarde, hij voltrekt de verzoening tussen God en de mensen, m.a.w. hij is een offer.

A. *De eschatologische profeet-martelaar. Contrast-schema*

In deze (historisch waarschijnlijk oudste) visie wordt een contrast beleefd tussen de daad van het doden van Jezus door de leiders van zijn geloofsgenoten en de verhogende daad van God. In aanmerking voor deze interpretatie komen vooral: Hand, 4,10 en, reeds vermengd met andere motieven, Hand. 2,22-24; 5,30-31; 10,40; de christologie van de Q-gemeente, die nergens spreekt over Jezus' dood, ziet, in zover zij er een allusie op maakt, deze in de traditielijn van Israëls profeten, die vermoord worden[2]; en, tenslotte, wellicht ook in de Lc.-eigen traditie: Lc. 13,31-33; 11,47-48.49vv. Hoewel dit contrast-schema vooral bij Lc. (Evangelie en Handelingen) is te vinden, is het toch voor-lucaans en aanwezig in onafhankelijke traditiegehelen. Het is ongetwijfeld een joodse visie, maar die vooral een rol ging spelen in de polemiek tussen joden en joodse christenen bij hun zending onder de joden. De klemtoon ligt hierbij uitsluitend op Gods handelen dat zich manifesteert in Jezus' verhoging: God bekent zich tot deze verworpen profeet. Aan de dood zelf van Jezus wordt binnen deze traditiestroom geen heilsbetekenis toegekend.

Toch staat deze interpretatie van de dood van Jezus in een zeer ruime traditie, die diepere perspectieven opent: de traditie van het martelaarschap van Gods gezonden profeet en de verwerping van zijn boodschap. ‘Israël doodt zijn profeten’ vinden we op vele plaatsen van het nieuwe testament[3]. En deze visie gaat terug op een voor-christelijke, joodse overlevering, door de latere rabbijnse geschriften voortgezet. De moeilijkheid is weliswaar, dat deze algemene uitspraak over de profetenmoord historisch niet waar te maken valt. Vele profeten leden wel vervolging, maar slechts een paar werden gedood. De oudtestamentische tekst die voor het eerst spreekt over de algemene profetenmoord is Neh. 9,26[4]. Hier wordt aan profeten van de israëlitische koningstijd een gewelddadige dood toegeschreven. Bedoeld worden daar alle voor-exilische profeten: hun oproep tot omkeer werd verworpen. De ongehoorzaamheid van heel het Godsvolk gaf hun daartoe aanleiding; zij is een verzet tegen de boodschap der profeten, een profetenmoord. Op deze afwijzing volgt Jahwe's straffend oordeel; want, nu is Gods geduld, dat zich had gemanifesteerd in het doen opstaan van telkens nieuwe profeten met hun oproep tot inkeer, ten einde[5]. In deze visie schuilt een heilshistorische opvatting van Israëls voor-exilische geschiedenis. De catastrofen van 722 (einde van het Noord-Rijk) en van 587 voor Chr. (val van Jerusalem) worden geïnterpreteerd als Gods straf voor Israëls ongehoorzaamheid aan de boodschap der profeten. Het motief van de profetenmoord wordt aldus gelijkluidend met de overtuiging van de permanente ongehoorzaamheid van geheel het (voor-exilisch) Israël.

Behalve in Neh. 9,26 wordt dit motief in het chronistenwerk uitdrukkelijk herhaald, eveneens in een boetegebed: Ezra 9,10-11[6]. Maar het motief zelf is ouder dan de werkzaamheden der chronisten en gaat terug op de deuteronomistische geschiedenisopvatting[7]. Uitgangspunt van deze ontwikkeling was 2 Kon. 17,7-20, waarin een theologische bezinning op

de ondergang van het Noord- en Zuid-Rijk ter sprake komt: Israël was ongehoorzaam, het luisterde niet naar de vermanende stem der profeten. Dit deuteronomistisch motief van Israëls algemene ongehoorzaamheid aan de boodschap der profeten werd dan later in het werk der chronisten uitgebeeld in de algemene uitspraak van de profetenmoord.

Belangrijk voor ons verstaan van de marteldood van de profeet Jezus is, dat profeten - in deze overlevering - bepaald worden als verkondigers van de metanoia of omkeer en van de gehoorzaamheid aan Gods wet, waarbij bij niet-navolging het oordeel van God volgt. Het is de kern zelf van de boodschap van Johannes de Doper, door Jezus in zijn kern heropgenomen, zij het in een ander perspectief. De visie was algemeen vooral in de intertestamentaire literatuur, al leefde zij waarschijnlijk minder sterk in Jezus' tijd. In de apocalyptiek werd dit motief alleen verbonden met de eschatologische, allerlaatste oproep tot omkeer van de eindtijdelijke profeet.

De vroeg-christelijke traditie, die Jezus' dood interpreteert als het lot van een metanoia-profeet, wat volkomen past in Israëls onheilsgeschiedenis, confirmeert het inzicht dat Jezus, voor-paschaal reeds, inderdaad als een groot profeet was overgekomen bij de leerlingen. Profeet betekent bovendien in deze laat-joodse traditie: iemand die oproept tot het onderhouden van de ‘wáre wet’ van God. Want, de gedachte van ‘de wet’ van God, in de zin van zelfgemaakte mensenwetten ‘terwille van de hardnekkigheid van Israël’, was in sommige lagen van het judaïsme reeds het teken van Israëls afval in de eindtijd[8]. Jezus is de eindtijdelijke profeet optredend tegenover de eindtijdelijke afval van Israël, dat door hem beslissend tot definitieve omkeer wordt opgeroepen.

Kenmerkend is ook dat, tegenover het begrip van de ‘christus’ of eindtijdelijke gezant van Godswege, sinds de Makkabeeëntijd vooral in apocalyptische kringen het begrip van de eindtijdelijke anti-heilsfiguur, de ‘anti-christus’ of anti-christ, zich ging ontwikkelen. Deze contestant brengt onheil over Israël, verzet zich tegen de wet van God (Dan. 7,20; 7,25). Vooral in 1 Makk. 1,44-49 wordt zijn optreden geschilderd als ‘tegen de Wet’. De afschaffing van de wet, van de sabbat, van de offercultus en de feestdagen, speelt uitgerekend ook in de vroeg-christelijke literatuur een grote rol[9]. Stefanus werd gestenigd, omdat hij lasterlijke woorden had gesproken tegen de mozaïsche wet en God (Hand. 6,11) en tegen de plaats, d.i. Jerusalem, de tempel met zijn offer-cultus (Hand. 6,13). Deze aanklacht correspondeert met de aanklacht van Dan. 7,20 tegen de grote Tegenspreker! Deze woorden tegen de heilige plaats kunnen (zie Mt. 26,61 en Joh. 2,19) hun oorsprong hebben in de (werkzame) profetische dreigrede tegen de stad, die niet in Jezus wil geloven. De combinatie van ‘ongeluk over Jerusalem’ en ‘spreken tegen de wet van Mozes’ beantwoordt hier aan eenzelfde combinatie als in Dan. 7,25. Dezelfde elementen vinden we ook in de aanklacht tegen Paulus (Hand. 21, 28).

Daaruit wordt ons al gesuggereerd dat de confrontatie met Jezus' optreden voor de joden de vraag opriep: is deze Jezus van Nazaret de eind-

tijdelijke profeet, of: is hij de eindtijdelijke pseudo-profeet, de anti-christ (zie Mt. 12,24 vv.). Ook van Jezus wordt in de oud-christelijke literatuur gezegd dat hij de wet en de tempel (vooral de sabbat en de joodse feestdagen) heeft afgeschaft[10], kennelijk de kenmerken van de eindtijdelijke pseudo-profeet. Reeds in het joodse Liber Antiquitatum[11] is er sprake van een 'tempel met mensenhanden gemaakt' in directe verbinding met de afval van Israël bij de Sinaï. Uit Hand. 17,24-26 blijkt dat deze woorden niet primair tegen het jodendom zelf zijn gericht; zij stammen uit een reeds joodse, apologetisch-missionaire traditie, waarin de transcendentie van de God der joden boven de 'door eigen handen gemaakte' goden der heidenen wordt verduidelijkt. Maar het nieuwe is, dat de joodse tradities van wet, sabbat, tempel en feestdagen reeds gediskwalificeerd werden door grieks sprekende diaspora-joden: zij zagen in deze joodse wetten een compromis met de heidense afgodendienst[12]. De gedachte dat de 'secundaire wetten' door Mozes waren gegeven terwille van het 'verstokte hart' der joden is via allerlei traditiewegen gekomen uit de deuteronomistische spiritualiteit (Ezech. 20,25). Mozes had volgens de hellenistisch-joodse zienswijze deze wetten in Sinaï aan Israël geschonken 'terwille van Israëls harde nek': de tempel, de sabbat, de feestdagen, de offercultus, de echtscheidingsbrief. Welnu, deze compromiswetten vallen samen met dat gedeelte van de Wet, dat door Antiochus IV werd afgeschaft, een houding die door de liberaliserende hellenistische joden, in tegenstelling tot de andere, vooral aramees sprekende joden, werd beaamd. Historisch blijkt dit het resultaat te zijn van een realistische aanpassing aan het in religieus opzicht tenslotte niet zo kwaadwillende, perzische bestuur. Reeds deze diaspora-joden hadden gesproken van een universele afval van Israël, omdat het mensenwetten had toegevoegd aan Gods dekaloog en daardoor een last op de mensen had gelegd waardoor de Tien Geboden, Gods wil zelf, in de knel kwamen. Deze joden achtten daarom een terugkeer naar de 'ware wet' van God noodzakelijk[13]. De toevoeging van de secundaire wetten werd in sommige apocalyptische milieus toegeschreven aan het werk van de grote Tegenspreker, 'de draak', die eerst de engelen tot afval had gebracht, vervolgens Adam en tenslotte heel het Godsvolk. De profeten die tot de 'ware wet' terugroepen, zoals zij was 'van in den beginne', worden daarom vervolgd. De Tegenspreker was het, die het hart van het volk verhardde, zodat het een gouden kalf ging oprichten en ongehoorzaam werd aan Gods eigen, niet door mensenhanden gemaakte wetten[14].

In het nieuwe testament worden we dus geconfronteerd met een opnemen van een voor-christelijke, grieks-joodse traditie door christenen uit het hellenistische jodendom, zoals dit vooral uit Mc. 10 blijkt[15]: hier wordt deze algemene zienswijze toegepast op de echtscheidingsbrief. We moeten er daarom rekening mee houden, dat er in het Palestina van Jezus' tijd twee fundamenteel verschillende wetsopvattingen bestonden. Daar de van het officiële jodendom afwijkende wetsopvatting vooral werd voorgestaan door de grieks sprekende joden, is de synoptische discussie van christenen tegen de Wet onmiskenbaar mede-bepaald door

deze hellenistisch-joodse opvatting, die als zodanig het jodendom als geheel niet overstijgt. Wel werd de visie van deze diaspora-joden door de andere joden scherp verworpen vanwege haar verwantschap met de wetten van Antiochus IV. Op grond van de apocalyptische, aan Dan. 7 georiënteerde traditie, kon deze hellenistisch-joodse groep (met haar eigen griekse synagogen) zelfs in verband gebracht worden met de 'grote Tegenspreker', die het volk misleidt en tot afval van de wet voert.

Welnu, uit de nieuwtestamentische polemieken blijkt, dat Jezus' opponenten hem beschouwen als de grote tegenspreker, de eindtijdelijke pseudo-profeet en dwaalleraar, die Israël tot afval voert. Jezus is een 'dwaalleraar', hoort men (Mt. 27,62-64; Joh. 7,12; verg. met Test. Levi 16,3; Test. Benjamin 3,3); hij 'lastert God' (zie Mc. 14,64; Lc. 5,21; 22,65). Bovendien laat Mt. 27,62-64 zien dat de identificering van Jezus met de dwaalleraar niet slechts weerlegd wordt door een verwijzing naar zijn verrijzenis, maar dat de christenen het tegen hen aangevoerde argument bovendien laten terugvallen op Jezus' opponenten: zíj zijn de dwaalleraars, zíj verleiden het volk en lasteren de heiligen (Mc. 3,28), zíj hebben Gods wet buiten kracht gesteld ten gunste van menselijke wetgeving (zie Mc. 7,8; 10,1-2); zíj verleiden Jezus zelf, zoals de tegenspreker de rechtvaardigen tracht te verleiden[16]. Ook hier worden voor-christelijke, joodse gegevens uitgewerkt in een christelijke context, nl. enerzijds de tegenstelling tussen Gods wet en mensenwetten (Mc. 7; zie 2 Makk. 7,30), anderzijds de algemene afval van de 'ware wet' als teken van de eindtijd[17]. Wegens 'de wet van de booswicht (of tegenspreker)' ging men de 'nieuwe wet' en dus Jezus' boodschap zien als de valse profetie van een pseudo-profeet, ja van de grote tegenspreker.

Jezus werd in het oordeel van dit nieuwtestamentisch traditiecomplex veroordeeld juist als eindtijdelijke (pseudo-)profeet, de tegenspreker die het volk misleidt en afvallig maakt. Daarom zien deze christenen Jezus' dood als marteldood van de eschatologische profeet-van-Godswege, terwijl die hem hebben gedood zelf gediskwalificeerd worden tot de grote tegensprekers en volksmisleiders. In de vier evangeliën wordt de vraag tijdens Jezus' levensdagen nog duidelijk zichtbaar: wie is de ware gezondene van Godswege, wie heeft echte 'exousia' of volmacht: Jezus of Israëls leiders, zijn feitelijke opponenten?[18]. Deze strijd wordt uitgevochten met een beroep op Jezus' woorden en wonderen in een herkenbaar hellenistisch-joods perspectief. Aan de grondvorm (bv. Mc. 7,1-2.5.15) is de tendens op te maken, dat Jezus als dé leer-autoriteit tegenover zijn opponenten wordt afgeschilderd, terwijl alle daarbij secundaire inlassen bovendien juist Jezus' opponenten willen ontmaskeren als de tegensprekers van Gods ware wet.

In de evangeliën staat deze ontmaskering van Jezus' opponenten in nauw verband met het opnemen van de traditionele gedachte van het martelaarschap van de profeet. Vanuit dit martelaarschap blijkt dat niet Jezus, maar zijn opponenten handlangers zijn van anti-goddelijke machten[19]. Deze nieuwtestamentische traditiecomplexen zijn duidelijk geconcipieerd vanuit de idee van de goddelijke bekrachtiging of het door God in

het gelijk stellen van Jezus' gezag, nl. door diens martelaarslot, en, anderzijds, werden (in een secundaire fase van dezelfde traditie) de joodse leraren zelf beoordeeld als de handlangers van de grote tegenstrever. De synoptische twistgesprekken in verband met Gods wet zijn daarom, uiteindelijk, niet slechts leer-disputen, maar uiting van de strijd tussen de eindtijdelijke profeet en de anti-goddelijke macht[20]. Bij Paulus wordt deze traditie vertaald in het ruimer motief van Jezus' gevecht tegen 'de machten dezer wereld', de hemelse boze geestenwereld, tenslotte de satan[21].

De christelijke gemeente na pasen begrijpt de aflossing van het feitelijke gezag in Israël in het licht van Jezus' martelaarschap niet zozeer als 'school-dispuut', maar als de voorspelde strijd tussen de anti-goddelijke machten en de eindtijdelijke profeet. Zijn volmacht en geldend gezag wordt in deze christelijke visie met behulp van joods voor-gegeven tradities geconfirmeerd door Jezus' verrijzenis en verhoging, alsook door zijn daaraan voorafgaande wonderen. In de lijn van de deuteronomistische traditie van het profetenlot, geïnterpreteerd als innerlijke consequentie van Israëls ongehoorzaamheid aan Gods ware wet, zien christenen het gezag van Jezus gelegitimeerd. Jezus is hét gezag; wie hém loochent is anti-goddelijk.

Uit de twee joodse voor-gegeven vormen van de wetsuitleg hebben vroeg-christelijke tradities, die in het nieuwe testament zijn opgenomen, bepaalde christelijke gemeentetradities - nl. die van grieks sprekende joden - duidelijk stelling genomen voor de zgn. 'liberale' uitleg: rigoureuze interpretatie enerzijds van Gods wilsopenbaring in de dekaloog, anderzijds een vrijere, voor de 'gewone mens' vriendelijker interpretatie van de mozaïsche wetgeving in zoverre deze het resultaat was van een historisch compromis: terwille van de verstoktheid van het hart der joden. Deze tradities hebben de christenen verbonden met de marteldood van Jezus, waaraan orthodoxe joden schuldig worden verklaard. Hand. 7, 51-53 zegt: 'Hardnekkigen van hart en oor, nog altijd weerstreeft gij de heilige Geest, juist zoals uw vaderen deden. Wie van de profeten zijn door uw vaderen niet vervolgd? Gedood hebben ze hen die de komst aankondigden van de rechtvaardige...'.

Een vroeg-christelijke uitleg van Jezus' dood met behulp van voorgegeven, joodse categorieën over het martelaarschap van de profeten en de 'heropstanding' van de profeet Elia, leidde ertoe vanuit het aanvaarde en 'scripturistisch' bewezen gezag van Jezus, diens joodse opponenten te beschouwen als tegenstrevers van God: gij hebt hém gedood, maar Gód heeft hem in bescherming genomen, doen opstaan en verhoogd!

De afval van de wet, door orthodox-joodse kringen verweten aan de diaspora-joden, wordt in een vroeg-christelijke traditie apologetisch omgedraaid tot een *christelijke* aanklacht aan het adres van deze officieel joodse traditie, die zich juist op Mozes' gezag beriep. Op hén wordt nu de apocalyptische *topos* betreffende de eindtijdelijke afval van de Wet afgewend. De dood van Jezus, die aan deze 'orthodoxie' wordt toegeschreven, is in feite de uitdrukking van de joodse verlorenheid, zich tonend in

een valse opvatting over Gods ‘ware wet’, die eigenlijk tot ongehoorzaamheid aan God leidt.

Deze oerchristelijke interpretatie van Jezus' dood sluit wel in, dat Jezus' aardse levensdagen zeker in de ogen van joodse wetsgetrouwe joden historisch ambivalent waren en dat pas zijn verrijzenis hem volledig in het gelijk stelt. Pas door zijn marteldood zijn zijn persoon en optreden beslissend te duiden binnen het kader van een traditionele, nl. deuteronomistische visie op de profeet. Daarom is in deze Jezustraditie het zich bekennen tot Jezus als de komende mensenzoon heil-beslissend. Deze beslissing leidt, niet in en uit zichzelf maar door de halsstarrigheid der opponenten, uiteindelijk ook tot een sociale breuk, tot een afscheuring van het christelijk jodendom uit de joodse synagoge[22]. De scherpe polemieken, die we in de vier evangeliën duidelijk herkennen, zijn slechts begrijpelijk en denkbaar vanuit de christelijke interpretatie van Jezus als de gestorven maar door zijn verrijzenis door God zelf in het gelijk gestelde, eindtijdelijke heilsprofeet: Jezus beleden als de Heer. In hun scherpte zijn de in het nieuwe testament bewaarde herinneringen van vroeg-christelijk joodse tradities symptoom van een zich uit het jodendom afscheidend christendom.

De aanleiding tot de *christelijke* vraag naar de heilsbetekenis van de Wet - kern van de paulinische theologie - wordt historisch slechts begrijpelijk, wanneer men uitgaat van een vroeg-christelijke, joodse Jezusinterpretatie die uitgaat van het deuteronomistisch verstaan van Jezus' levenslot als door Israël verworpen profeet. Onmiskenbaar is dit een na-paschale Jezusinterpretatie; in het licht van dit deuteronomistisch verstaan van Jezus is Jezus van Nazaret de eindtijdelijke profeet, de eschatologische ‘wets-leraar’, die *tegelijk* als laatste profeet het slachtoffer werd van Israëls afval volgens de traditie van de ‘klassieke profetenmoord’: de *authentieke* bode wordt, wegens zijn mens-kritisch, contesterend karakter, terechtgesteld als de on-echte profeet en volksmisleider. Van de inderdaad steeds ambivalente, dubbelzinnige betekenis van elk menselijk, historisch gebeuren, werd hier gebruik gemaakt, om Jezus ten val te brengen. In plaats van een neutrale interpretatie te zijn van Jezus' dood, is dit eerste motief - ‘contrast-schema’ - wellicht de meest bij de concrete feiten aansluitende interpretatie van zijn dood, gezien in een lange, joodse, profetische traditie[23].

Dit alles verklaart, waarom enerzijds Jezus in bepaalde oerchristelijke tradities wordt voorgesteld als de verdediger van de ‘ware wet’, terwijl anderzijds bij Paulus de heilsbetekenis, die voorheen aan de Wet toekwam, nu aan Jezus Christus zelf wordt toegeschreven, - zonder dat hierbij sprake is van enige wezenlijke tegenstellingen tussen de Jezustraditie en de paulinische theologie, ondanks accentverschillen. De eindtijdelijke profeet en leraar van de ware Wet was immers, traditioneel, reeds het ‘licht der wereld’[24]. Deze in sommige joods-traditionele kringen gehuldigde functie van de eindtijdelijke profeet, nl. ‘licht der wereld’ te zijn, d.i. allereerst van Israël maar daardoor ook van de heidenen, is in feite de oorsprong van de oerchristelijke, kritische vraag naar de actuele bete-

kenis van de Wet. De oplossing van deze wetsvraag kende in het oerchristendom een uiteenlopend resultaat: (a) de nieuwtestamentische verschijningsverhalen worden in een laat-joods genre van bekeringen van heidenen tot het jodendom ('bekeringsvisioenen') voorgesteld als bekering van joden tot Jezus als de Christus, en (b) ook naar joods inzicht wordt de eindtijdelijke profeet, evenals de Wet, geïnterpreteerd als 'lumen gentium', licht van alle volken. Vanaf het ogenblik dat Jezus christelijk is erkend als de eindtijdelijke profeet, worden christen geworden joden geconfronteerd met de 'wetsvraag'; het antwoord daarop is de kern van de evangelische traditie. Terwijl voor sommige oudchristelijke tradities (vooral de Q-gemeente) de eschatologische profeet het 'licht van de ware *Wet*' uitstraalt en deze getrouw interpreteert in kritiek op 'menselijke wetten', treedt volgens Paulus' visie de verrezen Jezus Christus *in de plaats van* de Wet als 'licht van de wereld'. Jezus neemt aldus, in de paulinische visie, de heilsfunctie van de Wet over (Gal. 2,16; 3,2-5; ook Mc. 10,17-31). De verlichting komt nu vanuit de verrezen Jezus, die de besnijdenis - verlichting door de Wet - vervangt. Het conflict dat vroeg of laat moést ontstaan uit de confrontatie tussen de Wet en Jezus, was in beginsel gegeven met het begrip 'lumen gentium', reeds de grote joodse hoogheidstitel zowel van de Wet als van de eindtijdelijke profeet.

Als eindtijdelijke profeet en juiste wetsleraar is Jezus 'het licht der wereld'. De interpretatie van zijn dood als moord op Gods profeet getuigt daarom van een visie op Jezus' dood, die deze niet geïsoleerd maar in het perspectief ziet van heel zijn profetisch leven, dat er aan voorafging. Men kan zeggen, dat Jezus' dood 'op zich' geen eigen betekenis wordt toegeschreven maar dat hij tot uitdrukking brengt dat Jezus' persoon en profetisch optreden zelf het 'licht der wereld' is.

B. *Goddelijk heilsbestel. Heilshistorisch schema*

Vooral in haar catechese heeft de christelijke gemeente zich verder bezonnen op de betekenis van Jezus' dood. De heilshistorische situering van deze dood lijkt vooral verankerd te liggen in de Mc.-traditie, en wel in zijn synoptisch materiaal van het passieverhaal. Lijden en dood van Jezus worden in dit traditiecomplex vanuit de schriftuur geïnterpreteerd als een 'heilseconomie', een heilsbestel van God. Typisch woord voor deze traditie is het goddelijk δει: het 'moest' zo gebeuren; uit de schriftuur leert men Gods wil kennen betreffende het levenslot van de eindtijdelijke heilsfiguur. Met een zeker recht onderscheidt J. Roloff (in navolging van Tödt, Popkes en Hahn) binnen dit heilshistorisch schema twee sub-tradities: (a) Mc. 8,31a; 9,12b; en Lc. 17,25. Oervorm van deze traditie is: 'de mensenzoon moést veel lijden en zo verheerlijkt worden'. Constitutief voor de traditie is het 'vele lijden' en de 'verheerlijking'. In deze sub-traditie staat Jezus a.h.w. passief tussen twee handelende subjecten, enerzijds joden, anderzijds God. - (b) Mc. 9,31a; 14,41c; en Lc. 24,7 (=SL): 'De mensenzoon wordt overgeleverd in de handen der mensen-

zonen'. Constitutief voor deze traditiegroep is de aramese woordspeling tussen 'mensenzoon' en 'mensenzonen', en het kerygmatisch sleutelwoord 'overgeleverd worden' (paradidonai). In deze sub-groep is het begrip mensenzoon wézenlijk (in tegenstelling tot de eerste sub-groep). Jezus staat hierbij niet tussen twee handelende subjecten; de actie gaat alleen van God uit: God zelf geeft Jezus aan de dood prijs, hetgeen reeds een diepere theologische reflectie verraadt (ofschoon daarom niet per se chronologisch van latere datum).

In de dubbele vorm van dit interpretatiekader is de uitdrukkelijke vermelding van de verheerlijking of verrijzenis niet wezenlijk, in tegenstelling tot het contrast-schema; zij blijft overigens achterwege, tenzij in een latere, hoewel reeds voor-marciaanse inlas (Mc. 8,31). Ook deze heilshistorische interpretatie van Jezus' dood stamt uit palestijnse oergemeenten; zij heeft haar context evenwel niet in de polemiek met de joden (zoals het contrast-schema) maar in de binnenkerkelijke catechese, - al zal zij aanvankelijk ook mede ingegeven zijn door de poging om de aporie van het kruisgebeuren op te lossen en verstaanbaar te maken. Het Emmaüsverhaal geeft de teneur van dit oerchristelijk traditiecomplex precies weer (Lc. 24,13-32).

De gemeente, die na de paaservaring Jezus belijdt als de messias, moet zich evenwel verantwoorden niet alleen tegenover de joden, maar zij moet voor zichzelf als joods-christelijke broederschap in het reine komen met de schriftuur, nl. met Deut. 21,23: gekruisigd worden is een goddelijke vloek. Paulus verwijst nadrukkelijk naar deze oudtestamentische tekst (Gal. 3,13). Binnen dit interpretatieschema staan ook Mc. 2,1 t/m 3,6 en 12,13-27, waarin Mc. aan vijf daden van Jezus historisch verstaanbaar wil maken, hoe het zover kon komen, dat men Jezus terecht heeft gesteld. Ook de oudste redactie van het synoptisch passieverhaal, nog te onderkennen in Mc. 14 en 15, bedoelt een verheldering te geven op de vraag: hoe kon het zover komen? Men interpreteert aldus Jezus' lijden en dood als een gebeuren dat door God zelf op gang is gebracht en waarin dan ook Gods handelen herkenbaar is.

In dit interpretatieschema wordt een *apocalyptisch* motief mede opgenomen - niet in de zin van een apocalyptisch 'moeten' (d.i. als onvermijdelijke catastrofe, zoals Dan. 2,28 LXX), maar om Jezus' sterven als *eindtijdelijk* gebeuren te kenmerken. De weeën en vervolgingen van de gerechte behoren immers tot de tekenen van de eindtijd en zij staan onder goddelijke bestiering: Mc. 9,31; 14,21; 15,33.38. Het schriftbewijs is dan een veraanschouwelijking van dit goddelijk 'moeten' van Jezus' dood. Het apocalyptisch motief dient hierbij alleen om de eindtijdelijke, eschatologische relevantie van het heilshistorisch 'moeten' te formuleren. In geen enkele traditiefase worden Jezus' lijden en dood louter verhaald als een gruwelijk en absurd, haast goddeloos raadselachtig gebeuren. Het motief van het verhalend doorgeven is het feit zelf (Jezus' terechtstelling) áls zin-vragend. Het christelijke inzicht in het heilshistorisch moéten heeft zelf juist geleid tot het passieverhaal, en tot formules als die in Mc. 8,31a en 9,31a.

In de oervorm van het synoptisch lijdensverhaal is er dus geen spoor aanwezig van een soteriologische motivering van Jezus' lijden en dood; daaraan wordt nog geen heilsbetekenis toegeschreven tot verzoening van de zonde. De mensen verschijnen in deze traditiecontext niet als degenen voor wie of ten bate van wie Jezus wordt overgeleverd, maar als degenen in wier handen Jezus wordt overgeleverd. Niettemin worden zij - onwetend (Mc. 14,21) - in hun onheilsdaad omgrepen door het heilshandelen van God. Het overgeleverd worden 'in de handen van de mensen' (Mc. 9,31) wordt in Mc. 14,41 en Lc. 24,7 'in de handen van *zondaars*'; dit blijkt een secundaire theologische generalisering en niet een eerste aanzet van een reeds soteriologische interpretatie.

Een heilshistorisch-causale verheldering van Jezus' dood is nog geen soteriologisch-finale verklaring (zoals bv. in Rom. 4,25). Indien Jezus' dood binnen dit interpretatieschema toch een werking heeft, dan slechts deze, dat dit lijden en deze dood de leerlingen voor de beslissing plaatsen, of zij Jezus' lijdensweg als 'gebeuren van Godswege' beamen en bereid zijn tot navolging (Mc. 14,27.38.66-72).

Opvallend bovendien is, dat alle allusies op de schriftuur binnen deze traditielaag beperkt blijven tot de psalmen van de lijdende gerechtige, die vervolging lijdt maar zich in Gods hand weet[25]. Het oudste, voor-marciaanse lijdensverhaal verstaat Jezus' lijden en dood derhalve noch vanuit de verrijzenis (Mc. 14,28 is Mc.-redactie), noch vanuit Jes. 53, althans als geïnterpreteerd van een lijden voor *andermans* zonden (Mc. 14,24 en de instellingswoorden, Mc. 14,22-25, komen uit een andere bron: de avondmaalstraditie). Daarbij valt eveneens op, dat de mensenzoon-christologie in een context staat waarin sprake is van vervolging, martelaarschap of lijden van de rechtvaardige (zie: Lc. 12,8-9 par; Mc. 14,62 par; Hand. 7,56). Vooral de eerste sub-groep van dit tweede interpretatieschema lijkt zeer nauw verwant aan de oudtestamentische en intertestamentaire traditie van de lijdende rechtvaardige.

Dit motief van de lijdende rechtvaardige heeft een ingewikkelde geschiedenis gehad[26]. Oorspronkelijk werd het alleen toegepast op Israëls koning, die door vijanden werd belaagd. Maar de koning weet zich een 'saddik', of rechtvaardige, omdat hij door Jahwe gered wordt uit levenbedreigende vijandigheid[27]; de koning brengt God daarom dank[28]. Niet het lijden of bedreigd worden door vijanden is in deze fase teken van gerechtigheid, wel het bevrijd worden door God uit die gevaren. Juist de goddelijke gerechtigheid of de rechtvaardiging (uit lijden verlost worden) maakt de gerechtigheid van de vrome (de koning) *openbaar*[29]. In recentere psalmen (individuele klaagliederen), waarin vromen zijn aangeklaagd en blootgesteld aan terechtstelling, bidden dezen tot God om hun gerechtigheid of trouw openbaar te maken of om opgenomen te worden in de 'gerechtigheid' van God zelf[30]. De tegenover hun vijanden afgesmeekte rechtshulp van Jahwe uit zich in de bestraffing der vijanden[31], maar tegelijk in de goddelijke confirmatie van de gerechtigheid van de biddende vrome[32]. Vooral na de ballingschap wordt in de jongste psalmen algemeen gesproken van Gods redding van de vrome-in-benauwenis.

Dit motief krijgt een eigen betekenis in de situatie van benauwenis en misverstaan der *profeten*. In het vierde Ebed-lied van de deutero-Jesaja gaat het formeel niet om de 'lijdende *rechtvaardige*', maar om de 'lijdende *profeet*'[33], d.i. hij lijdt terwille van de boodschap die hij brengt[34]. Jes. 53 schijnt reeds het voor-gegeven motief van de 'lijdende rechtvaardige' te kennen: de 'lijdende dienaar' wordt nadrukkelijk de rechtvaardige genoemd[35]. Knecht, dienaar en rechtvaardige worden door elkaar gebruikt. Men kan besluiten: het reeds algemener, voor-gegeven motief van de 'lijdende rechtvaardige' wordt (in Jes. 53) op een bijzondere wijze toegepast op de lijdende en verworpen *profeet*.

Niettemin wordt pas in de door de wijsheidsliteratuur beïnvloede psalmen de 'lijdende (maar verhoogde) rechtvaardige' een vaste formule[36]. Staande uitdrukking wordt: 'véél is het lijden van de rechtvaardigen' (ps. 34,20a), en de zekerheid: God zal hun daaruit redding geven (ps. 34,20b).

De Septuaginta-vertaling blijkt een voorliefde te hebben voor de idee van de 'rechtvaardige die moet lijden'[37]. Hierbij komt de gedachte naar voren, dat de door de goddelozen - machtigen en rijken - in benauwenis gebrachte rechtvaardigen, tevens de 'anawim' zijn: de 'armen'[38]; wellicht uitingen van diaspora-joden die door hun wetsgetrouwheid tegenkanting ervaren van hun leefmilieu. Dit alles heeft nog niets te maken met een 'martelaars-theologie', die pas later schijnt op te komen. Kennelijk verwant aan Daniëls martelaarslegenden en de 'martelaars-theologie' is de 'Susanna-legende': de onschuldige, ter dood veroordeelde maar door Daniël wonderbaarlijk geredde Susanna is een 'lijdende rechtvaardige'.

Niettemin komt pas in de apocalyptiek de 'verheerlijking' als correlatief begrip van de 'lijdende rechtvaardige' duidelijk tot uitdrukking[39]. Toen was echter ook het geloof in de verrijzenis sterk gegroeid. Een centrale betekenis in de geschiedenis van het motief van de 'lijdende rechtvaardige' heeft het Wijsheidsboek (Wijsh. 2,12-20 en 5,1-7), waaruit de conclusie noodzakelijk wordt, dat het complete motief: 'veel lijden' én 'verheerlijkt worden' pas in de eerste vijfentwintig jaar van de eerste eeuw voor Chr. algemeen is geworden, en wel reeds op palestijnse bodem. Oorspronkelijk blijken - volgens een studie van Lothar Ruppert - die twee delen (Wijsh. 2,12-20 én 5,1-7) bij elkaar te hebben behoord als een soort diptiek[40]. De veronderstelling is, dat achter de gewelddadig ter dood gebrachte 'rechtvaardige', over wie sprake is (en waarin reeds een actualisering van Jes. 52,13 - 53,12 mag gezien worden), zich oorspronkelijk een wetsgetrouw martelaar (uit de farizeese richting, of althans van 'chassidischen huize') schuilgaat. De vijanden die hem belagen zijn blijkbaar sadduceeën met liberale opvattingen, die zich verzetten tegen zijn vroomheid en 'rechtvaardigheid' (Wijsh. 2,13.16) en hem tenslotte vermoorden (Wijsh. 2,20). Maar deze rechtvaardige wordt - waarschijnlijk na een inlas over zijn verrijzenis (ingebracht door de eindredacteur) - opgenomen in de hemelse heerlijkheid, waar hij als 'getuige ten laste' van zijn verdrukkers optreedt; hij oordeelt hen niet, maar in het licht van zijn verheerlijking moeten zij zichzelf wel veroordelen (Wijsh. 5,1-7). Deze visie werd door de eindredacteur weliswaar in een nieuwe context

gebracht (die van de 'armen-theologie', - trouwens, zoals de Septuagintavertaling, eveneens in Alexandrië ontstaan). Belangrijk hierbij is, dat deze sapientiële diptiek een *actualiserende* herinterpretatie is van de 'lijdende Godsknecht' (Jes. 52,13 - 53,12).

'Lijdende rechtvaardige' én 'martelaarschap' (oorspronkelijk twee onderscheiden tradities) komen aldus op den duur samen. Getuige daarvan is het aanhangsel bij het vierde boek der Makkabeeën (4 Makk. 18, 6b-19) (einde eerste eeuw na Chr.). Daarin wordt het martelaarschap der zeven makkabeese gebroeders gezien als 'lijden van rechtvaardigen'[41]. Hier reeds wordt de weg van de rechtvaardige via lijden naar verheerlijking of verrijzenis gezien als een goddelijk heilsbestel: een goddelijk 'moeten', en dus - zo wordt uitdrukkelijk gezegd - 'volgens de schriften'[42]. Deze idee vinden we al in de ethiopische Henoch (voor-christelijk)[43]. Daarin komt het thema naar voren van een (door God verhoorde) klacht van 'een lijdende rechtvaardige'[44]. De benauwenis en het lijden van een rechtvaardige worden er gezien als zijn - naar wereldlijke maatstaf - vanzelfsprekende bestaanswijze: vromen hebben het, juist terwille van hun wetsgetrouwheid, niet gemakkelijk 'in deze wereld'. Maar apocalyptisch wordt verwezen naar het laatste oordeel (Henoch 104,3): het lijden van de rechtvaardige wordt dan geduid als een belofte van eeuwige heerlijkheid (Henoch 104,1-2.4-6). Dat de vromen of rechtvaardigen veel moéten lijden was, ten tijde waarin de meeste geschriften van het nieuwe testament zijn geschreven, nagenoeg een 'joods dogma'[45].

In dit wat al te summier overzicht van het joodse motief van de 'lijdende rechtvaardige' zijn tenslotte drie oorspronkelijk uiteenlopende traditielijnen samengekomen: (a) de *sapientiële* ontwikkelingslijn, (b) de *eschatologische* ontwikkelingslijn, (c) de *apocalyptische* traditie. Parafraserend citeer ik: geïnspireerd op het als martelaarschap, resp. 'lijden van de rechtvaardige', geïnterpreteerd doodslijden van de deutero-jesajaanse Dienaar van God (Ebed: Jes. 52,13 - 53,12), leidt de apocalyptische ontwikkelingslijn (eerst als reflex van de Chassidim-vervolging in de syrische godsdienststrijd) (Dan. 11,33-35; 12,1-3) tot teksten die een echo zijn van de vervolging der farizeeën onder Alexander Jannai, nl. tot een apocalyptiserende traditie, bron van het (huidige) Wijsheidsboek (Wijsh. 2,12-20 en 5,1-7), en tenslotte tot de moraliserende boeken van de ethiopische Henoch, én, over 4 Makk. 18,6b-19, tot de opvatting waarin het 'lijden van de rechtvaardige' beoordeeld wordt als zijnde 'volgens de schriften'; dit loopt uit op de grote Apocalypsen van Ezra en Baruch, die in het licht van de ongelukkige joodse opstand (66-72/73 na Chr.) die Israël zoveel lijden heeft gebracht, dit lijden interpreteren als 'passio iusti': als lijden van de rechtvaardige[46]. In het tijdsbestek van ongeveer één eeuw werd wat eerst als aporie werd ervaren of ergernis van de vrome-in-hoogstebenauwenis, via de theorie van de wetsvroomheid (ps. 119) en ook van de 'armen-theologie' der Septuaginta, tenslotte een dogma van de judaïsche vroomheid: rechtvaardigen en vromen moéten lijden, maar God zal ze verheffen! Het 'lijden van de vrome' komt aldus terecht binnen een verwachtingspatroon van heilszekerheid en uiteindelijk door God in het

gelijk gesteld worden van de aangeklaagde, lijdende, ten ondergang gedoemde rechtvaardige.

Het lijkt me onmogelijk deze joodse, door eeuwen heen gewonnen inzichten (onafhankelijk van Jezus van Nazaret) te loochenen. Integendeel, deze reeds voorgegeven inzichten hielpen de christen geworden joden het levenslot van hun reeds vereerde en aanbeden Meester te situeren en te begrijpen; zij hebben geenszins *geleid tot* deze verering.

De waardering van de menselijke lijdensgeschiedenis kende in het oude testament en in de intertestamentaire literatuur een duidelijke groei en ontwikkeling. Aanvankelijk werd door de vromen God gebeden om gezien hun (in de ogen van de orthodoxen in het ongelijk stellende) lijden en fiasco, hen te vrijwaren van dit lijden: 'hoe lang nog, Heer?' (ps. 13,2-3); maar reeds in de jongere psalmen kan de lijdende z'n pech, fiasco's en tegenwerking niet genoeg in geuren en kleuren schilderen (ps. 22,7-22). Deze psalm laat alle denkbare lijden zich opstapelen op 'de vromen', de tot God roependen; dezen zijn 'paradigma' van *lijden*, ondanks hun vroomheid en rechtvaardigheid. Het 'oer-lijden' van de 'Godverlatenheid' drukt op deze vromen[47]. 'Lijden' wordt aldus een paradigma, een oer-gestalte, voor alwie vroom is, wetsgetrouw, Jahwe-getrouw. En dit krijgt in een joodse diaspora-situatie pas zijn volle relevantie. Maar ondanks dit lijden groeit de overtuiging: Jahwe is 'mijn rots' (waarschijnlijk teruggaand op de heilige, rotsige Sionsberg, Jerusalem, de God van Jerusalem, de Sionsberg). Het oerbeeld van 'de lijdende' wordt aldus het oerbeeld van de door God geredde! Ps. 18 (= 2 Sam. 22) is wel het oudste getuigenis van deze joodse overtuiging van de nauwe band tussen het oerbeeldelijke 'diepste lijden' en de 'hoogste verheffing' door Jahwe (ps. 18,8-20)[48].

Al werden 'lijden' en 'verhoging' door joden innig met elkaar verbonden, in betrekkelijk late, recente psalmen wordt deze hoop op redding in twijfel getrokken (ps. 39; ps. 88). Niettemin bleef de hoop zegevieren. Ps. 119, eensdeels de luide kreet van God-verlaten lijden, wordt anderdeels het paradigma van alle, door God in het gelijk gestelde gerechtigheid: 'Hoezeer nood en verdrukking mij troffen, uw geboden zijn mijn hoogste vreugde... Naderbij die hun aanslag beogen, van uw wet zich hebben verwijderd. Gijzelf, Heer, gij zijt nabij: al uw geboden zijn waarheid' (vers 143 en 150-151). Als vrome is hij 'de lijdende'; hij behoeft niet eens Gods confirmatie. Reden van deze nieuwe visie is het *anders* verstaan van Gods vijanden. De vrome wordt belaagd *om* zijn wetsvroomheid. In deze zin is ps. 119 een wezenlijke schakel in de ontwikkeling: wat vroeger (terwille van het lijden der rechtvaardigen) een soms moeilijk te plaatsen aporie was, wordt nú teken van uitverkiezing, merkteken van goddelijke confirmatie.

Vooral wanneer het motief van de lijdende rechtvaardige in verband werd gebracht met de apocalyptische theologie van het martelaarschap (Dan. 11,33-35; Wijsh. 2,12-20) werden lijden en redding of verhoging sterk op elkaar betrokken. De theologie van het lijden van de rechtvaardige, tot volle bloei gekomen in de apocalyptische literatuur, heeft aldus

diepe wortels in de joodse spiritualiteit. Het nieuwe in de laat-joodse opvatting ligt in het inzicht dat de rechtvaardige niet slechts *feitelijk* lijdt, maar dat hij uitgerekend óm zijn rechtvaardigheid en wetsgetrouwheid lijdt (ps. 119): de gerechtige moét lijden op grond van zijn gerechtigheid (4 Ezra; syr. Baruch). De verheerlijking, waarvan sprake is, krijgt pas in de zeer recente, apocalyptische literatuur een vaste verbinding met het lijden van de rechtvaardige[49].

Heeft deze joodse visie op het lijden iets te maken met de oud-christelijke interpretatie van Jezus' lijden en dood?

Van het motief van een martyrologische verheerlijking van de *martelaar* is in de oervorm van het voor-marciaans lijdensverhaal geen spoor te vinden[50]; integendeel: uit Lc. 23,46 blijkt hoe deze evangelist zich al ergerde aan Jezus' Godverlatenheid zoals die in Mc. 15,34 par tot uitdrukking komt. In dat oude lijdensverhaal komt Jezus' optreden nergens als heroïsch naar voren in tegenstelling tot de joodse martelaarstheologie; hij is veeleer 'lijdend voorwerp' van het handelen van anderen. De verheerlijking, waarvan sprake is, treedt pas ná Jezus' dood op; deze dood zelf heeft niets van een heldhaftig, op zich al glorieus gebeuren. Anderzijds zijn in dit oude lijdensverhaal de typische kenmerken van het zuivere motief van het 'lijden van een rechtvaardige' aanwezig: het 'vele lijden' (Mc. 8,31), alsook 'paschein' (d.i. lijden tot en mét de dood toe) (in de jongere teksten)[51]. Jezus wordt als 'rechtvaardige' gezien, iemand dus die juist als rechtvaardige moest lijden (Mt. 27,19; Lc. 23,47; ook Hand. 3,14; 7,52; 22,14). Volgens sommige exegeten zijn de twee begrippen 'de heilige' en de 'gerechte' van Hand. 3,14 in hun voor-lucaanse traditie wellicht geen titels maar uiting van een ethisch-religieus oordeel over Jezus' leven[52]. Niettemin is bij Lc. 'de Heilige' een messiaanse titel (Lc. 1,35), terwijl het opvalt dat Lc. de uitdrukking: 'Jezus, de gerechte' (Hand. 22,14) uitsluitend gebruikt i.v.m. de *lijdende* Jezus. Lc. gebruikt aldus de oude, joodse voorstelling van de 'lijdende rechtvaardige', maar in messiaanse zin (zoals ook in Henoch 38,2 en 53,6 de rechtvaardige messiaans wordt geduid). Een vroeg-christelijke traditielaag heeft Jezus' dood kennelijk geïnterpreteerd naar het model van het motief van het 'lijden van een rechtvaardige'. De allusies op psalmen waarin sprake is van het lijden van de vrome, zijn duidelijk[53]; daar waar Jezus' lijden *wordt voorspeld* zijn er juist geen verwijzingen naar die psalmen, maar naar andere oudtestamentische plaatsen[54]. De vage allusies in het lijdensverhaal op de 'lijdens-psalmen' laten Jezus' lijden op een spontane, vanzelfsprekende wijze verstaan als zijnde 'volgens de schriften', en dus als heilshistorisch behorend tot Gods bestel. Heel het Golgotha-gebeuren wordt geïnterpreteerd - of liever gezién - via psalm 22. Ook ps. 31 en 69 hielpen het lijden van Jezus interpreterend op zijn juiste waarde te zien. Lc. 23,46 heeft het hem aanstoot gevende citaat uit ps. 22,2 vervangen door ps. 31,6; en Mt. 27,34 is naar aanleiding van Mc. 15,23.36 ('zure wijn') opmerkzaam gemaakt op ps. 69,22. Daarom wordt de géést van die psalmen[55] mede-gehoord in het oude lijdensverhaal: God heeft de

lijdende rechtvaardige inderdaad in het gelijk gesteld: ‘gerechtvaardigd’[56]. Bovendien staan deze lijdenspsalmen tevens in het kader van een danklied om de gebrachte redding, zodat in heel het passieverhaal het perspectief op Jezus' definitieve redding en verheerlijking na zijn dood duidelijk meespreekt[57]. Het Mc.-ev. verstaat de levensweg van Jezus onmiskenbaar vanuit het motiefpatroon van ‘de lijdende maar geredde rechtvaardige’ van die psalmen. Pas wanneer deze laag van het oude lijdensverhaal later door andere duidingen van Jezus' lijden gedeeltelijk was toegedekt, ging het Joh.-ev. (met zijn voorliefde voor reflectie-citaten) dit ‘volgens de schriften’ expliciet maken door zijn inleidingsformules: ‘opdat de schrift vervuld zou worden’ (Joh. 13,18; 19,24.28).

Bovendien blijken reeds in het voor-marciaans materiaal ook allusies aanwezig te zijn op het derde Ebed-lied (Jes. 50,4-9)[58] en, tenslotte, heeft ook Wijsh. 2 (zelf een herinterpretatie van de lijdende Godsknecht van Jes. 53) invloed gehad op het verhaal van Jezus' verhoor in Mc. 14, 55-65[59]. Mc. zelf is het er niet om te doen, aan te tonen dat Jezus leed ‘als rechtvaardige’ maar ‘als mensenzoon’ (zie Mc. 8,31; 9,31; 10,33) en ‘als Godszoon’ (15,39); maar een aanknopingspunt voor deze ontwikkeling is juist gegeven in de afhankelijkheid van de verhoorscène (Mc. 14,55-64) van het diptychon van het Wijsheidsboek[60].

Men kan zeggen dat de oervorm van het passieverhaal werd geconcipieerd vanuit het motief van de ‘lijdende rechtvaardige’[61], maar dat reeds in de Mc.-redactie en nog duidelijker in Mt. en Lc. dit motief op de achtergrond is getreden[62]. De christenen van de oergemeenten bleken de aanstoot, die Jezus' terechtstelling hun bleef geven, slechts te kunnen overwinnen door biddende meditatie van de heilige schriften, - het oude testament. Vandaar de vele, niet eens uitgesproken allusies op de schrift in heel het (liturgisch) lijdensverhaal, dat door vele exegeten als een der oudste, zo niet hét oudste christelijke document wordt geacht. Alleen de schriften konden hun het goddelijk ‘moeten’ van dit lijden verduidelijken (Lc. 24,26; 24,44-46). Het impliciet en allusief blijven van deze schriftuur-citaten in het oudste lijdensverhaal toont aan, dat hier aanvankelijk geen *apologetische* motieven speelden, maar biddende reflectie ter overwinning van eigen moeilijkheden met dit gebeuren. Deze interpretatie van Jezus' lijden en dood op grond van biddende meditatie van de schrift - nl. Jezus' lijden is het in de schrift gefundeerde ‘lijden van de rechtvaardige’ - mag men wel de grondslag noemen van het heilshistorisch interpretatieschema of het goddelijke δει: aan de paschale verheerlijking ‘moest’ smadelijk lijden voorafgaan. Dat haast elke allusie op Jes. 53 in het vroegste stadium van het lijdensverhaal ontbreekt[63], spreekt er voor, dat deze ‘lijdensmeditatie’ aanvankelijk nog niet de heilsbetekenis van Jezus' lijden en dood erkende.

C. *Een verlossende zoendood. Soteriologisch schema*

Met dit soteriologisch schema zijn traditiecomplexen bedoeld, waarin Jezus' dood wordt gezien als een zoendood voor de mensen, als een

plaatsvervangend zoenoffer waardoor de mensen zijn verlost. Het thema is herkenbaar aan de gebruikte ‘hyper’-formules: gestorven *voor* ons, *terwille van* onze zonden.

Evenwel, het voor-synoptisch zowel als het voor-paulinisch materiaal waarin deze ‘hyper’-formules voorkomen, is (althans bij eerste zicht) opvallend smal. Met zekerheid zijn vaststaande (d.i. wijzend op een reeds vaste traditie) soteriologisch-christologische formules alleen te herkennen in: Gal. 1,4; Rom. 4,25; 5,8; 8,32; Ef. 5,2; vervolgens in het oude kerygma van 1 Kor. 15,3b-5; in het kelk-woord van de marciaanse avondmaalstraditie (Mc. 14,24) en als enig echt-synoptisch bewijsstuk: het woord over de ‘losprijs voor velen’ in Mc. 10,45; tenslotte: 1 Petr. 2,21-24, de enige oude Christushymne waarin het heils- of verlossingsmotief herkenbaar is. Pas in een latere fase van de ontwikkeling zal deze soteriologische interpretatie van Jezus' dood de beslissende kracht worden van de christologie van Paulus, van de Hebreeënbrief en van de deutero-paulinische brieven, alsook van de Apocalyps en het Joh.-evangelie. In die zin is het verlossingsmotief in het nieuwe testament wel zeer ruim gerepresenteerd, maar juist daarom is de smalle basis in de uitgerekend oudste lagen des te opvallender[64]. Een nog groter probleem is, dat latere schriftuurbewijzen, die een beroep doen op Jes. 53, de gedachte van de plaatsvervangende verzoening juist niet kennen[65].

Het gevolg van deze exegetische situatie is, dat men - wellicht te vlug - de soteriologische interpretatie van Jezus' dood tot een secundaire ontwikkeling verklaart t.o.v. een oorspronkelijker interpretatie ervan, welke dan gelegen zou zijn ofwel in het contrast-schema, ofwel in de heilshistorisch-causale interpretatie. De secundaire ontwikkeling zou dan te verklaren zijn ofwel vanuit het beroep op Jes. 53, ofwel vanuit de toen algemeen verspreide joodse opvatting van de plaatsvervangende verzoening van een marteldood.

Vele exegeten gingen het ontstaan van de soteriologische interpretatie van Jezus' dood inderdaad zien als de resultante van het schriftuurbewijs: Jes. 53 (de ‘Godsknecht’). Maar in zijn oudste aanzetten kan men in dit motief moeilijk afhankelijkheid van Jes. 53 aantonen; en meer nog, juist in die overleveringsstromen, welke uitdrukkelijk naar schriftbewijzen zoeken (het tweede interpretatieschema), worden duidelijke verwijzingen naar Jes. 53 veeleer vermeden (zie boven). Op het ogenblik is er onder de exegeten dan ook een grotere consensus over het feit, dat in Jezus' tijd het jodendom Jes. 53 in het algemeen geenszins heeft toegepast op een ‘lijdende *messias*’. Anderzijds kan men er niet buiten, te erkennen dat sommige bestanddelen van het soteriologisch formule-materiaal - zoals ‘losgeld voor velen’ (Mc. 10,45b), ‘hij stierf voor onze zonden’ (1 Kor. 15,3b), en ‘hij is overgeleverd om onze misslagen’ (Rom. 4,25) - inhoudelijk duidelijke echo's zijn van Jes. 53,5. Volgens J. Roloff was er in een vroege fase van het palestijnse christendom een veeleer los gebruik van Jes. 53, een gebruik dat nog buiten de brede stroom van het zich ontwikkelend schriftbewijs (m.b.t. Jezus' dood) stond en nog niets wist van een theologisch-systematisch gebruik van de Ebed-liederen in hun

geheel[66]. In de soteriologische formules blijken de allusies op Jes. 53 juist geen ‘schriftbewijzen’ te zijn: het idee van het ‘goddelijk moéten’ ontbreekt hier. Maar het ‘thema’ (Jes. 53) was intussen joods ‘gemeengoed’ geworden.

1 Kor. 15,3b zegt: ‘Christus is gestorven voor onze zonden, *volgens de schriften*’; dit bewijst geenszins het tegendeel[67]; ook in het tweede lid staat de verrijzenis ‘volgens de schrift’ onverbonden naast een ruimer interpretatie-element (‘de derde dag’). De eigenheid van deze belijdenisformule bestaat juist hierin, dat zij twee, oorspronkelijk onafhankelijke traditielijnen met elkaar verbond: het heilshistorisch interpretatieschema verraadt zich in het ‘volgens de schriften’, terwijl het deutero-jesajaans, soteriologisch interpretatieschema aan het woord komt in ‘voor onze zonden’. De traditie-elementen in 1 Kor. 15,3b-5, hoe oud ook, zijn niet de allereerste aanzet van de andere interpretaties van Jezus' dood, maar zelf al een resultaat van een langer reflectieproces en samensmelting van tradities. Tegen de oudheid van de onafhankelijke tradities, ook die van een soteriologische interpretatie, is daarmee niets gezegd, op zich althans[68]. Daaruit wordt het wel problematisch, of Jes. 53 aanleiding is geweest om Jezus' dood soteriologisch te interpreteren. Bovendien lijkt me de vraag relevant, of de joden destijds in deze Ebed-liederen lazen wat men er nadien in ging lezen[69].

Vanwege de moeilijkheden om een aanwijsbaar verband te leggen tussen Jes. 53 en de soteriologische duiding van Jezus' dood, gingen anderen een verband zoeken met de laat-joodse voorstelling van de marteldood als plaatsvervangende verzoening[70]. In 2 Makk. 7,37-38 komt het motief van de plaatsvervanging wel even naar voren, maar van plaatsvervangend martelaarslijden is slechts sprake in laat-joodse geschriften van na 70 (na Chr.), vooral in 4 Makk. 6,28-29; 1,11; 17,21; 18,5. In latere rabbijnse geschriften, in de midrasjim en targumim, speelt vooral het offer van Isaäc door Abraham een grote rol, en men kan moeilijk beweren, dat hoe laat deze documenten ook zijn t.o.v. het oerchristendom, de ideeën daarin plots uit de lucht zijn gevallen[71]. Niettemin heeft de laat-joodse theologie van de marteldood of van de rabbijnse martyrologische legenden, traditiehistorisch, niets te maken met de soteriologische duiding van Jezus' dood, omdat dit martelaarsmotief als zodanig een heel andere traditie vertegenwoordigt dan die welke in het motief van de ‘lijdende rechtvaardige’ tot uiting komt[72].

Zo is wel duidelijk geworden, dat de soteriologische formules een zeer oud, in zichzelf besloten, traditiecomplex vormen, waarvan het ontstaan noch door secundaire deductie uit andere interpretaties van Jezus' dood, noch door herleiding ervan tot joodse theologieën van plaatsvervangend martelaarslijden verklaard kan worden[73]. Al deze interpretaties stuiten op traditiehistorische moeilijkheden, alsook op de afwezigheid, in de oudste laag van de ‘hyper’-formules, van enige verwijzing naar Jes. 53, ondanks inhoudelijke verwantschappen.

Dit veeleer negatief resultaat voor wat betreft enige joodse voor-geschiedenis voor een soteriologische duiding van de dood van Jezus, doet

inderdaad de vraag stellen, of dit motief niet ergens gefundeerd ligt in een herinnering aan Jezus' laatste levensdagen, waarin hijzelf in het reine diende te komen met zijn naderende, gewelddadige dood. M.a.w. de vraag zal ernstig overwogen moeten worden, of Mc.' verwijzing naar de 'losprijs voor velen' (Mc. 14,24) - met zijn duidelijke context in de kerkelijke eucharistieviering - niet zijn *historische grond* heeft in een woord of gebaar van Jezus, die zelf reeds zijn komende dood interpreteert. Aldus worden we, na de beschouwing van de vroeg-christelijke interpretaties van Jezus' dood, andermaal verwezen naar zijn aardse levensdagen zelf; naar de 'historische Jezus'. Tot nu toe werd alleen vastgesteld, dat er in het vroege christendom drie naast elkaar bestaande traditiecomplexen zijn geweest, waarin Jezus' dood uiteenlopend wordt geïnterpreteerd, drie overleveringsgehelen die alle zéér oud blijken te zijn, zonder dat enige chronologische opeenvolging klemmend is aan te wijzen[74].

§ 2. De dood van Jezus, gezien vanuit zijn aardse levensdagen

A. *De verwerping van Jezus' boodschap en levenspraxis*

In de hedendaagse discussie over continuïteit of discontinuïteit tussen Jezus op aarde en Christus in de prediking van de kerk is m.i. een fundamenteel misverstand aan te wijzen, nl. dat men als breekpunt eenzijdig Jezus' dood poneert, met de kerkelijke verkondiging van de opstand daarna. Eén groep meent alle nadruk te moeten leggen op de cesuur die dit gegeven legt, anderen menen het te moeten relativeren. Wat aldus uit het gezicht verdwijnt is, dat er wel degelijk zo'n breekpunt is, maar dat het reeds in het optreden van de historische Jezus te plaatsen is: in het verzet tegen hem en de verwerping van zijn boodschap. En de vraag dringt zich van hieruit op, of deze verwerping, als globaal feit tijdens Jezus' aardse levensdagen, hemzelf niet reeds de gelegenheid gaf, om zijn naderende dood op enigerlei wijze vooraf te interpreteren.

Herhaaldelijk hebben exegeten zich de vraag gesteld, of Jezus' prediking in Galilea is uitgelopen op een fiasco, minstens in deze zin dat men zijn boodschap niet heeft aanvaard[75].

'*Maar*, geprezen hij die aan mij geen aanstoot neemt' (Lc. 7,18-23 = Mt. 11,6)[76]. Kennelijk gaat het in deze passage nog niet om een terugblik op het *hele* optreden van Jezus (na de beëindiging van zijn leven) maar om een historische herinnering aan bepaalde feiten uit Jezus' leven en de reacties daardoor uitgelokt: de vraag, of Jezus heil brengt dan wel 'een demon' in zich heeft[77]. Boven zagen we al, dat Jezus zowel de arameesfarizeese uitleg van de Wet als de eigengereide cultusvroomheid der sadduceeën verwierp. Het judaïsche prestatiebeginsel op religieus gebied werd door zijn prediking en praxis in het hart getroffen. Vooral zijn solidariteit met 'onreinen', met 'tollenaars en zondaars', was een doorn in het oog van de officiële vroomheid, - het was tegen 'de Wet'.

Als men een theologie van Jezus van Nazaret wil opzetten, die in eerste instantie geïnteresseerd is in zijn leven, boodschap en optreden, dan zal de breuk die door het contact met Jezus ontstond binnen de joodse gemeenschap van zijn dagen, er een fundamentele plaats in moeten hebben. Reeds het voor-paschale geloof en vertrouwen in Jezus moesten immers klaar komen met deze uitdaging. In wezen is de vraag, of Jezus heil dan wel onheil brengt, een probleem dat al vóór pasen geldt. Zijn lijden en dood zijn feitelijk de consequenties van het conflict dat tijdens zijn leven is opgeroepen. Het probleem ontstaat niet pas bij Jezus' dood. Hij is tenslotte niet in bed gestorven, maar terechtgesteld.

Het Mc.-ev. spreekt duidelijk van een aanvankelijk succes van Jezus' prediking in Galilea[78]. Maar vanaf Mc. 7 nemen de allusies over ‘grote toeloop van mensen’ duidelijk af, en ook de positieve reacties[79]. De Gods heerschappij was het blijde nieuws, dat Jezus aan Galilea had gebracht; het ging om een heilsverkondiging. Toch blijkt uit de oudste, aramese laag van de Q-overlevering het bewustzijn aanwezig van de mogelijke verwerping van het ‘verschijnsel Jezus’: deze mogelijkheid aan hem aanstoot te nemen (Lc. 7,18-23 par) lijkt terug te gaan op voor-paschale herinneringen. De mogelijkheid van Jezus' verwerping behoort aldus tot het oudste ‘christologisch pakket’; zij gaat blijkbaar terug op herinneringen aan fiasco's in Jezus' aardse levensdagen. Het verhullend, ambigu karakter van Jezus' *historische verschijning* - delend in de ambiguïteit van alwat historisch heet - wordt door Mc. uitgewerkt; maar in de Mc.-redactie wordt slechts duidelijker wat reeds in de voor-marciaanse traditie bewust ter sprake was gekomen: er ligt een historische ondoorzichtigheid over Jezus' leven. ‘Het goddelijke’ in hem, het ‘van Godswege’, is niet apodictisch, klemmend-eenzinnig *gegeven*; het vraagt om een vertrouwensvotum. Mc. thematiseert de verwerping van Jezus' boodschap en optreden reeds bij het begin van zijn evangelie (Mc. 2,1 t/m 3,5), en hij besluit deze eerste verhalen met zijn veelzeggende interpretatie: ‘De farizeeën... smeedden aanstonds met de herodianen plannen om Hem uit de weg te ruimen’ (Mc. 3,6). Mc. wil kennelijk duidelijk maken, hoé het zover is kunnen komen, dat de vereerde Meester terecht werd gesteld. Elders in Mc. zijn het niet ‘de farizeeën en herodianen’, maar vooral ‘de hogepriesters en de schriftgeleerden’, die aan Jezus' vernietiging denken (Mc. 11,18). Maar uit de Q-traditie blijkt dat de verwerping van Jezus' boodschap ruimer was dan deze schematische categorieën. Uit de wee-spreuken over de *steden* Chorazin, Kafarnaüm en Betsaïda (Lc. 10,13-15 = Mt. 11,20-24) blijkt dat Jezus' boodschap ook door hele steden werd verworpen. Ook de terloopse opmerkingen, dat geen profeet wordt geëerd in eigen land (Mc. 6,4; Mt. 13,57; Lc. 4,24; Joh. 4,44), alsmede het typisch-johanneïsche: ‘wilt ook gij heengaan?’ (Joh. 6,67), verwijzen in een zelfde richting van concreet-historische fiasco-ervaringen. Jezus lijkt wel populariteit te oogsten, zolang nergens gevaar dreigt, maar zijn prediking van de grote omkeer als manifestatie van de komende Gods heerschappij, bleek *tenslotte* matig succesvol.

Er zijn tekenen aanwezig om in deze ervaring van mislukking van Jezus' heilsprediking en -aanbod de reden te zien, waarom Jezus het besluit nam ‘op te trekken naar Jerusalem’. Ondanks weliswaar nog felle discussies onder exegeten wordt niettemin een groeiende consensus bespeurbaar betreffende een historisch-harde kern in het nieuwtestamentisch verhaal, volgens hetwelk Jezus tijdens zijn leven zijn leerlingen heeft *uitgezonden* - ‘naar elke stad en gemeente’ (Lc. 10,1) - om er *zijn* boodschap van de komende Gods heerschappij te verkondigen (Lc. 10, 1.11; Mt. 10,5b-7; naast Mc. 6,7-13)[80]. Het voorkomen van deze traditie zowel in de Q-gemeente als in de Mc.-traditie pleit voor de echtheid van deze overlevering. Door deze uitzending lijkt Jezus terdege rekening te houden, enerzijds met de zeer urgent-nabije Gods heerschappij, anderzijds met de mogelijke, definitieve verwerping van zijn boodschap (zie Lc. 10, 10-12). Minstens moeten we zeggen, dat deze oordeelsverkondiging bij niet-aanvaarding van Jezus' boodschap moeilijk *louter* op naam van de Q-gemeente kan komen en géén grond zou hebben in de laatste fase van Jezus' eigen verkondiging, na ervaringen van verwerping. Dat Jezus zelf zich in z'n boodschap uitsluitend tot Israël beperkt (zie ook Mt. 15,24) wordt op het ogenblik hoe langer hoe minder betwist. In verband met deze betrekkelijk grootscheepse uitzending van leerlingen naar heel Israël door Jezus spreken exegeten hoogstwaarschijnlijk terecht van een ‘letztes Groszangebot an Israël seitens Jesu’[81]. Aan de leerlingen wordt door Jezus hierbij precies dezelfde opdracht gegeven, te doen wat hijzelf doet: het komende rijk Gods prediken, zieken genezen en duivelen uitdrijven (Mt. 10,5b-8; Lc. 10,8-11; Mc. 6,7-13).

Na de terugkeer van de uitgezonden leerlingen - die enthousiast bleken over hun activiteiten - heeft Jezus zich waarschijnlijk geconcentreerd op de vorming van een intiemere groep van leerlingen - de *latere* ‘Twaalf’ (óf: de door hemzelf reeds afgezonderde Twaalf?)[82]. Blijkbaar is deze wijziging in apostolische strategie een gevolg van een groeiende ervaring van mislukking van zijn prediking in Galilea.

De evangeliën lijken te verraden dat Jezus zelf niet zo zeker was van het succes dat de uitgezonden leerlingen - twee aan twee - over hun zendingstochten aan hun Meester konden melden. Na hun terugkeer is er in de evangeliën, eerst een zachte, maar dan duidelijke drang vanuit Jezus te onderkennen, dat zijn leerlingen ‘rust’ zouden nemen (Mc. 6,30-31), wég van de volksmassa (Mt. 14,22; Mc. 6,45). Allen varen dan ook met Jezus het meer over, maar ontmoeten ook daar, onfortuinlijk, een grote menigte: ‘een kudde zonder herders’, mijmeren de evangeliën (Mc. 6,30-44; 8,1-10; Mt. 14,13-21; 15,32-39; en Lc. 9,10-17; Joh. 6,1-15). Het valt op, dat niet alleen de vier evangeliën dit verhaal kennen, maar dat twee evangeliën zelfs doublures hebben over wat *daarop* blijkt te zijn gevolgd: Jezus gaf de menigte te eten, op een wonderbaarlijke wijze. Maar tekenend is vooral de evangelische notitie: ‘zij verstonden het niet’ (Mc. 6,52; 8,17-18.21). Enerzijds bood Jezus (tafel-)gemeenschap aan, aan zondaars; anderzijds willen dezen Jezus uitroepen tot koning. Jezus' reactie, volgens het evangelisch verhaal, is on-dubbelzinnig: hij *dwingt* (zo zegt

de tekst) zijn leerlingen rust te nemen, wég van de volksmenigte. Een zekere ‘isoleringstendens’, d.i. Jezus' bedoeling om zijn intiemere leerlingen verre te houden van het enthousiasme van deze volksmenigte, blijkt uit deze nieuwtestamentische teksten te spreken. In elk geval is de Mc.- traditie betekenisvol: Jezus moet, blijkbaar tegen de wil van zijn leerlingen, dezen ‘dwingen’ (voorlopig) het toneel te verlaten, wederom met de boot over te steken naar de overkant, - ondanks het vallen van de nacht en een dreigende storm; zelf trekt Jezus zich terug ‘op een eenzame berg’[83].

Daarna blijkt het Jezusgebeuren zich van Galilea te verplaatsen naar Jerusalem, - al is het moeilijk deze samenhang geschiedkundig te reconstrueren. Wel wordt duidelijk, dat volgens de evangeliën Jezus sindsdien zijn boodschap in Galilea als mislukt beschouwt en het besluit heeft genomen op te trekken naar Jerusalem. Van dát ogenblik af beginnen de evangeliën duidelijk zinspelingen te maken op Jezus' komende lijdensweg, m.a.w. op zijn *definitieve* verwerping. Deze lijdensweg wordt, wel typisch, als een ‘exodus’, een reis naar Jerusalem verhaald[84]. Terwijl Jezus in de eerste fase van zijn openbaar optreden het land rondreisde om de komende Gods heerschappij te verkondigen, schijnt hij nu - volgens het evangelisch verhaal - ‘een reis naar het lijden’, een tocht naar de dood te maken. Onmiskenbaar is dit mede-bepaald door de historische afloop van dit gebeuren. Maar, wellicht, ook door de historische herinnering aan het reeds bekende fiasco van Jezus' boodschap in Galilea.

Al zijn de evangelische lijdensvoorspellingen geenszins historische weergaven van Jezus' eigen woorden, de vraag mag niettemin gesteld worden of ze *louter* ‘vaticinia ex eventu’ zijn, d.i. louter retrojecties vanuit het kruis- en paasgebeuren. Onderzocht zal moeten worden, of na de mislukking in Galilea, het besluit op te trekken naar Jerusalem het perspectief op een mogelijke gewelddadige dood niet tot een concrete ervaringsmogelijkheid maakte. In elk geval wil Mt. met zijn ‘apo tote’ - ‘van dat ogenblik af’ (Mt. 16,21) - een bepaald tijdsmoment identificeren, een moment waarin kennelijk een cesuur met een ‘tevoren’ wordt aangegeven. Wel kunnen wij historisch moeilijk oordelen over de chronologische juistheid ervan; de evangeliën kunnen een ‘schematische weergave’ zijn van een historisch geleidelijk proces, dat in elk geval op den duur Jezus het besef bijbracht, dat zijn zending in Galilea globaal was mislukt, en dat hij, overtuigd van de juistheid en urgentie van zijn zending, naar een andere uitkomst zocht, met het mogelijke perspectief van een totale mislukking.

Dit alles, kennelijk na-paschale reflectie verradend, blijkt niettemin voor-paschale wortels te hebben: al vóór goede vrijdag is Jezus ‘de verworpene’ én hijzelf ervaart zich reeds als de verworpene op grond van het historisch korte ‘verleden’ van zijn openbare optreden. Ik geloof dat F. Muszner juist ziet, wanneer hij naar aanleiding van Jezus' besluit Galilea te verlaten om naar Jerusalem op te trekken zegt: ‘Zuerst wandert Jezus als der die eschatologische Gottesherrschaft Anbietende; jetzt, nach der Ablehnung des Angebots durch Israel, wandert er als *der* mit der

Ablehnung des Angebots *selbst Abgelehnte*'[85]. De historische kritiek scherp opdrijvend, is het minste dat men historisch zeggen moet hierin gelegen, dat Jezus van Nazaret, ondanks zijn besef van duidelijke doodsbedreiging uit het officiële Jerusalem, niettemin bewust en doelgericht is opgetrokken naar de Sionsstad. De bedoeling, die hij daarbij had, moet nog nader onderzocht worden.

B. *Jezus tegenover eigen naderende dood*

Vanuit een eenzijdige kerygma-theologie, die de vier evangeliën hun bron laat vinden in het leven zelf der kerk zonder een ook (antiek-)historische interesse voor herinneringen aan Jezus' eigen levensdagen, is het inderdaad problematisch iets zinvol verantwoords te zeggen over Jezus' zelfverstaan met het oog op zijn naderende dood. Maar herhaaldelijk is in het voorafgaande reeds gewezen op niet-verantwoorde impliciete *vooronderstellingen* van *dit* formgeschichtlich verstaan van het nieuwe testament. Er zijn in de evangeliën voldoende linguïstische signalen aanwezig, die wijzen op het bewustzijn van de historische afstand tussen Jezus' aardse levensdagen en het leven der christelijke gemeenten, zodat samen met de verkondiging van het kerkelijk pascha-kerygma de historische herinnering aan Jezus' aardse levensdagen mede vulling geeft aan de vier evangeliën, zoals ze concreet voor ons liggen.

(a) *Geleidelijke zekerheid van een gewelddadige dood*

Men zou Jezus voor een naïeveling moeten verklaren, als men zou beweren dat hij vanuit Galilea argeloos is opgegaan naar Jerusalem zonder besef van het levensgevaarlijk verzet dat hij dáár zou ontmoeten. Alle joden in die dagen hadden er weet van, dat de romeinen het recht van kruisiging hadden, Herodes Antipas het 'ius gladii' - het recht om iemand te onthoofden - en de onthoofding van Johannes de Doper stond Jezus onmiskenbaar nog levendig voor ogen[86]; tenslotte had het sanhedrin het recht tot steniging (zie: Stefanus' martelaarschap). Op zichzelf is dit alles geen relevante wetenschap. Wél, wanneer de vraag urgent wordt, of Jezus zich ervan bewust was, dingen te doen, daden te stellen, of een boodschap te verkondigen, die, vroeg of laat, een onvermijdelijke botsing met één of meer van deze instanties tot gevolg zouden hebben. Wanneer we met een zinnig mens hebben te maken, en niet met een onrealistische, dweperige apocalypticus (zelfs dezen waren in het late jodendom allesbehalve dweperig), is het bewustzijn iets te doen of te zeggen dat een fundamenteel conflict met één van deze machtsinstanties in het leven kon en moest roepen, tegelijkertijd een bewust op zich nemen van de verantwoordelijkheid voor de juridische gevolgen van dit optreden. Laten we daarom Jezus' optreden in verband brengen met de drie instanties die hem eventueel dodelijk konden treffen.

Van Jezus was bekend dat hij gedoopt was door Johannes en van hem werd sinds zijn openbaar optreden zelfs gefluisterd dat hij 'Johannes redivivus' was (Mc. 6,14); bovendien, dat hij, radicaler nog dan de Doper, de boodschap verkondigde van de totale omkeer op grond van de naderende Gods heerschappij, op een manier die zelfs stellingname vroeg vóór of tégen zijn persoon. Het zou naïef zijn te veronderstellen, dat Jezus - getuige van het 'ius gladii' van koning Herodes Antipas t.a.v. Johannes de Doper - geen relatie zou hebben gelegd tussen het optreden van Johannes en eigen optreden. Uit het voorbeeld van de Doper *wist* hij, dat het zwaard van Herodes ook hém boven het hoofd hing. De door Mc. elders nooit vernoemde 'herodianen' verraden in Mc. 3,6 een historische herinnering. Kortom: met een mogelijke terechtstelling door onthoofding, zoals Johannes de Doper, moet een zinnig mens als Jezus van Nazaret stellig rekening hebben gehouden.

Was het sanhedrin met zijn recht tot steniging een bedreiging voor Jezus? Buiten Mt. 16,1.6.11.12 en het Joh.-ev. worden de sadduceeën (sterkste partij in het sanhedrin) pas in het lijdensverhaal vernoemd als tegenstanders van Jezus. Anderzijds is het bekend, dat pas na de joodse oorlog, na 70 (na Chr.), de farizeeën, die ook zeggenschap in het sanhedrin hadden, de leidende positie kregen die de evangeliën hun toeschrijven. De nieuwtestamentische tegenstelling tussen Jezus en de farizeeën is daarom kennelijk mede gekleurd door de latere kerkelijke situatie. Men mag stellen dat de spanning tussen Jezus en de sadduceeën van vroegere tijd dateerde dan de lijdensgeschiedenis laat vermoeden. Van de andere kant worden - buiten Mt. 27,62 - in het lijdensverhaal de farizeeën nergens vernoemd. Daaruit kan men vermoeden dat de oppositie tegen Jezus niet zozeer van slechts één bepaalde groep is gekomen, maar van de twee toen belangrijkste groeperingen: de farizeeën en, bij het einde vooral, de sadduceeën[87]. Men kan Jezus moeilijk de naïefheid toeschrijven, niet te hebben ingezien dat zijn woorden en daden een explosieve, voor hemzelf uiterst gevaarlijke situatie in het leven riepen met het oog op de leiders van de toenmalige joodse gemeenschap.

Tenslotte, had Jezus rechtstreeks iets te vrezen van de romeinen? Feit is wel, dat hij door de romeinen werd terechtgesteld, zoals de aard van zijn dood - door kruisiging - bewijst, en derhalve op grond van mogelijke of vermeende zelotische reacties bij het volk. Met deze mogelijkheid hoefde Jezus nog het minst rekening te houden, gezien de teneur van zijn verkondiging die geen interesse vertoonde voor de problemen van de romeinse bezetting. Wel was er een bepaalde, met name politieke interpretatie van het messianisme, dat bewonderaars hem onmiskenbaar toeschreven, binnen het bereik der situatiemogelijkheden. Onder Jezus' leerlingen bevonden zich kennelijk ex-zeloten ('Simon, de zeloot', Lc. 6,15 parr; Hand. 1,13); volgens sommigen, die 'Iskariot' in verband brengen met 'sicariër', zou ook Judas tot deze kringen hebben behoord; zelfs 'Boanerges', de donderzonen, zou van een zelotische reminiscentie kunnen getuigen[88]. Met zulk een aanhang in Jerusalem verschijnen, met daarbij - of waarschijnlijk eerder - een gebeuren als de tempelreiniging

(Mc. 11,15-16 parr) en het blijkbaar authentieke Jezuswoord ‘over het afbreken van de tempel’ (Mc. 14,58 par Mt.; zie Joh. 2,19; Mc. 15,29 par Mt. 12,6; Hand. 6,14 en Mc. 13,2), kan dit vanwege iemand die de koningsheerschappij van God over Israël verkondigt, direct of vooral indirect, na de klacht daarover van joodse zijde bij de romeinse overheid, als provocatie voorkomen, en in elk geval de op volksopstand steeds bedachte bezetter kritisch doen staan tegenover alwie stemming wekte bij het volk.

Historisch is het wel duidelijk, dat Jezus' dood in het verlengde lag van de reactie op zijn openbaar optreden, vooral met het voorbeeld van Johannes de Doper voor ogen, die ook ‘uit vrees voor de romeinen’ werd weggewerkt. Als eindeffect is Jezus' terechtstelling historisch verklaarbaar ‘uit het samenspel van verschillende factoren, die zelf elk op zich al gevaarlijk genoeg waren’[89]. Indien Jezus geen dweper is geweest - wat uit hetgeen we historisch van hem weten wel zeker is -, dan moét hij vanaf een bepaald ogenblik van zijn optreden redelijkerwijs zelf rekening hebben gehouden met de mogelijkheid, op den duur waarschijnlijkheid en tenslotte zelfs zekerheid, van een fatale afloop. Dit wordt op het ogenblik dan ook nagenoeg eensgezind aanvaard door exegeten en historici; het zijn vooral uitsluitend theologen die nog onder de indruk komen van Bultmann's gezegde, dat we niet kunnen weten, hoe Jezus over zijn dood heeft gedacht en dat hij wellicht zelfs ‘door de knieën ging’ in volkomen radeloosheid op grond van deze verrassende wending, die al zijn plannen heeft gedwarsboomd. Wat als louter vermoeden door Bultmann voorzichtig werd uitgesproken werd voor bepaalde theologen een wezenlijk element in hun theologische thematisering (en van daaruit in sommige milieus ‘gepopulariseerd’). Dit verraadt meer eigentijdse ideologie en inleg dan historische preciesheid.

(b) *Onvermijdelijke vraag naar Jezus' zingeving*

Gesteld de grondhouding van Jezus tegenover de wil van God, zijn Vader, ligt de vraag voor de hand naar Jezus' existentiële houding t.a.v. deze door hemzelf doorziene, dreigende mogelijkheid, waarschijnlijkheid en tenslotte zekerheid van een verwerping door executie, hetzij door het zwaard - op grond van Herodes' koningsrechten (zoals vóór hem Johannes de Doper) -, hetzij door steniging - uit kracht van de competenties van het sanhedrin (zoals later Stefanus) -, hetzij door kruisiging - als romeinse veroordeling voor zware criminaliteit of oproer, zoals zovelen destijds. Dat iemand als Jezus, die de dringende nabijheid van de Gods heerschappij verkondigde, zich geen gedachten zou hebben gemaakt in verband met zulk een door hemzelf duidelijk erkenbaar waarschijnlijk verloop van zijn verder leven, is apriori uitgesloten. Dan zou Jezus' einde in flagrante tegenspraak staan tot wat hijzelf had verkondigd omtrent het radicale vertrouwen op God, alle empirisch-historische omstandigheden ten spijt. En dát was de kern van zowel de boodschap als van het conse-

quente levensgedrag van Jezus, die bij vervulling van dit alles nóg wijst op het ‘onbeduidende knechtschap’ (Lc. 17,7-10). Een afwezigheid of een louter zich onthouden van een zedelijk-religieuze stellingname tegenover de naderende dood zou in dit geval niet slechts als kortzichtigheid maar als onbegrijpelijke persoonlijkheidssplitsing gekwalificeerd moeten worden.

De naderende dood was dus een gegeven dat Jezus diende te integreren in zijn algehele overgave aan God maar ook te verzoenen met de overtuiging van de urgentie van zijn boodschap. ‘Niet mijn wil maar uw wil geschiede’ (Mc. 14,36c parr) moge dan niet een ‘verbum ipsissimum’ zijn, geen historisch Jezuswoord, het geeft onmiskenbaar de innerlijke consequentie weer van Jezus' eigen levensprediking en algehele levenshouding. Maar, aanvaarding van Gods wil én concreet evalueren van de zin van het komende gebeuren is nog niet hetzelfde.

Uit Jezus' leven zijn voldoende authentieke woorden bekend, die onmiskenbaar in de richting wijzen van een levenshouding van trouw totterdood. Jezus deed een beroep op Israëls sapientiële ervaringswijsheid, wanneer hij zegt dat ‘wie zijn leven verliest, het redden zal’ (Mc. 8,35 parr; zie Lc. 17,33 par; 14,26). Uit Jezus' woorden en daden mogen we apriori al afleiden, dat hij, zodra de dood in het perspectief kwam, die mogelijkheid niet alleen overwogen heeft, maar existentieel doorleefd moet hebben: hij werd door de omstandigheden genoopt de naderende dood een plaats te geven in zijn radicale Godsvertrouwen. Welke plaats?

De verwerping van zijn boodschap en het perspectief van zijn persoonlijke verwerping kunnen menselijkerwijs door Jezus moeilijk beleefd zijn geweest als een *in zichzelf* zinvol gebeuren. (Het onheilsfeit en de onbegrijpelijkheid van Jezus' dood werken [vooral in het contrast-schema] diep in op de nieuwtestamentische reacties.) Jezus zelf stond voor de concrete opdracht de historische eventualiteit van zijn gewelddadige dood te verzoenen met de zekerheid van zijn boodschap betreffende het naderend rijk Gods. Heeft Jezus de zekerheid van zijn dood gewoon over zich heen laten komen in onbegrijpend, zij het radicaal Godsvertrouwen, óf zag hij in deze historische situatie tenslotte zoiets als een goddelijk heilsbestel, dat niet alleen *ondanks* maar wellicht juist *door* dit historisch mislukken van zijn boodschap, door zijn dood, zijn boodschap goddelijk soevereinvrij tot zijn recht zou komen? In dit ‘ondanks’ dan wel ‘dankzij’ ligt heel de theologische problematiek.

Alle evangeliën of geloofsgetuigenissen der eerste christenen zijn ervan overtuigd, dat Jezus bewust en vrij zijn kruisweg is gegaan. Daarin spreekt na-paschale theologische reflectie achteraf, maar wellicht ook bepaalde historische herinneringen. Het invullen daarvan is historisch niet zo gemakkelijk. Toch zijn er suggestieve aanwijzingen.

(c) *Logion van de onvoorwaardelijke dienstbaarheid*

Boven werd gezegd dat de soteriologische interpretatie van Jezus' dood in de oudste lagen van de voor-evangelische traditie ogenschijnlijk slechts een smalle basis heeft. Niettemin heeft een traditiehistorische ontleding van een aantal 'diakonia-teksten', waarin een logion over Jezus' dienst en dienstbaarheid ter sprake komt, uitgemaakt dat deze teksten een wezenlijk verband blijken te hebben met een gebeuren op het afscheidsmaal kort vóór Jezus' dood. In aanmerking komen Mc. 10,45 en Lc. 22,27 én, in tweede instantie, Lc. 12,37b en Joh. 13,1-20 - teksten die alle thuishoren in de avondmaalstraditie.

(1) In Mc. 10,45 wordt een duidelijk verband gelegd tussen het motief van het 'diakonein' of de dienst van Jezus en het motief van de zoendood: 'want ook de mensenzoon is niet gekomen om gediend te worden, maar om te dienen en zijn leven te geven als losprijs voor velen'. Dit dienen wordt hier weliswaar tot ethisch voorbeeld gesteld voor Jezus' leerlingen. Volgens J. Roloff[90] is de vermelding in deze context van Jezus' zoendood geen Mc.-redactie, maar reeds aanwezig in de Mc.-traditie; Mc. heeft enkel het geheel (vers 45a en b) terwille van zijn parenetische bruikbaarheid (als zedelijke aansporing) op déze plaats van zijn evangelie ondergebracht. Gezien Lc. 22,24-27 (= SL, en niet een lucaanse versie van de Mc.-redactie) hoorden de twee motieven kennelijk niet altijd samen. De combinatie kwam feitelijk tot stand in de avondmaalstraditie, want zowel vers 45b als 45a stammen uit deze traditie: een secundaire ontwikkeling van 45a uit 45b, óf omgekeerd, is onmogelijk[91]. 'Diakonein' betekende oorspronkelijk in het profaan grieks tafeldienst, maar in het hellenistisch jodendom verbleekte dit tot allerhande vormen van 'dienstverlening'. In de hellenistisch joods-christelijke en in de paulinisch heidens-christelijke gemeenten is 'diakonein' een specifiek-christelijk, kerkelijk begrip geworden[92]. De Mc.-bron zelf kent nog het gewoon griekse taalgebruik (Mc. 1,13.31; 15,41) (met wellicht elders ook enkele overgangsbetekenissen) Duidelijk kerkelijk is alleen Lc. 22,26-27, als lucaanse variante van Mc. 10,43.45. D.w.z. de oudste lagen van de synoptische traditie gebruiken de diakoniaterm in zijn profane zin, terwijl in één bepaalde groep van teksten, die traditiehistorisch erg verwant zijn met elkaar, en alléén daar, het specifiek-christelijk taalgebruik zichtbaar wordt. Daaruit besluit Roloff dat Mc. 10,45 (met duidelijke setting in de avondmaalstraditie) de beslissende plaats is binnen het traditiecomplex, en dat van hieruit de ontwikkeling van de gewoon-griekse naar de specifiek-kerkelijke dienstterminologie begonnen is. M.a.w. de theologische factor die deze verschuiving in betekenis teweeg heeft gebracht, is te zoeken in een verstaan van de 'maaltijd van de Heer' als een daad van Jezus' *dienen*, als zinvolle samenvatting van de betekenis van zijn zending[93]. Het begrip 'diakonia', dienst(-baarheid), is de weergave van een zeer oud, in de avondmaalstraditie verankerde interpretatie van Jezus' dood.

Hetzelfde laat zich herkennen in Lc. 22,27: 'Wie is immers de groot-

ste: die aanligt of die bedient? Niet hij die aanligt? Welnu, *ik ben onder u als degene die dient*'. Lc.-voorgegeven materiaal wordt in de context van 22,24-27 overschilderd met een ecclesiologische, ethische aansporing of parenese; Jezus' dienst staat hier model voor de kerkelijke ambtsdragers, 'de leerlingen', en als aanwijzing voor het gedrag der gemeenteleiders bij het vieren van de maaltijd des Heren. Hier is het kerkelijk gebruik van dienen en dienst voltooid en volledig. In afwijking van H. Schürmann beschouwt J. Roloff Lc. 22,24-27 niet als een lucaanse omwerking van de Mc.-traditie, maar als SL, een Lucas-eigen, afzonderlijke, zelfstandige traditie. Het feit dat de aardse Jezus zich bij de maaltijd als de dienende gedraagt, wordt pas begrijpelijk, wanneer men zich van de courante tafelgewoonten en van de daarbij precies onderhouden hiërarchie in Jezus' levensdagen bewust is. De aramese uitdrukking: 'ik ben in uw midden', in de praesens-vorm, tegenover de globale terugblik op heel het - dus reeds beëindigde - leven van Jezus in Mc. 10,45, wijst op een zeer concrete situatie, nl. van 'maaltijd houden', waarin Jezus gemeenschap aanbiedt met zijn leerlingen. Dáár, in de maaltijd zelf, is Jezus de dienaar. Dit wordt des te stringenter, als vers 27 of 27c oorspronkelijk bij het oudste, voor-lucaanse avondmaalsverhaal hoorde, waarin verzen 24-26 nog ontbraken, zodat vers 27 onmiddellijk aansloot bij de instellingswoorden van verzen 15-20. De daad van Jezus' prijsgave van zichzelf, het vergieten van zijn bloed 'voor (of in plaats van) u', wordt hier geinterpreteerd als een dienst die ten goede komt aan de aanzittenden. Het avondmaal wordt gezien als een diakonie ten gunste van de leerlingen. Door zijn relatie tot het avondmaal wordt 'dienen' een technisch-kerkelijke term voor een kerkelijke praxis[94]. Wat bij Lc., door de oorspronkelijke samenhang van vers 27 met verzen 15-20, gesuggereerd was, wordt in Mc. 10,45 door 45b uitgedrukt: de zelfgave van Jezus 'voor velen', een korte formule, die lijkt te verwijzen naar het woord dat eucharistisch over brood en wijn liturgisch wordt uitgesproken. In beide gevallen klinkt in het woord 'de dienst van Jezus' het soteriologisch motief van zijn dood.

(2) Vanuit deze twee teksten laten Lc. 12,37b en Joh. 13,1-20 (de voetwassing), waarin eveneens het motief van dienstbaarheid voorkomt, zich ook interpreteren in een soteriologisch perspectief en tegelijk ook in verband met het afscheidsmaal.

'(Gelukkig de dienaars die de Heer bij zijn komst wakend zal vinden.) Voorwaar, hij zal zich omgorden, hen aan tafel nodigen en langs hen gaan om te bedienen' (Lc. 12,37b). Het geheel is duidelijk een secundaire opvulling van een kerkelijke parousie-parabel (Lc. 12,36.37a). De Heer omgordt zich, blijkbaar om de voeten te wassen, een gebeuren vóór de maaltijd en vóór het uitnodigen aan tafel. In deze tekst wordt het hemelse, eindtijdelijke gastmaal bij de parousie van Jezus voorgesteld in termen van een handeling die de aardse Jezus had gesteld; daaruit blijkt de identiteit tussen de aardse Jezus en de eindtijdelijk komende Jezus. Die handeling is Jezus' dienst als knecht bij de maaltijd. Het dienen, de liefdedienst, wordt aldus de signatuur van Jezus' leven tout court; het wordt

vanuit een *historisch* gebeuren overgedragen op de komende Heer. Lc. 12,37b onderstelt de traditie der voetwassing. Ook de johanneïsche voetwassing (Joh. 13,1-20), als liefdedienst aan de leerlingen, staat in de context van Jezus' afscheidsmaal.

Uit deze vier kenmerkende teksten over Jezus' dienstbaarheid mag men terecht besluiten dat het motief van Jezus' dienen stevig geworteld is in de 'traditie van de maaltijd', al wordt dit dienst-motief in de voor-johanneïsche traditie van het verhaal van de voetwassing reeds sterk verzelfstandigd én verhaald als ethisch model (Joh. 13,15, een 'hupodeigma' voor de leerlingen); maar zelfs zo blijft - blijkens vers 1: het naderende paasfeest en Jezus' weten, dat zijn uur was gekomen - het dienstmotief in het perspectief staan van de christelijke interpretatie van de dood van Jezus. Deze dood was een liefdedienst van Jezus voor de zijnen, waardoor zij tot een 'nieuwe gemeenschap' gemaakt worden: een 'nieuw verbond'. Zo zag het een zeer oud traditiecomplex, dat reeds in 1 Kor. 15,3b als een zelfs reeds geijkte formule herkenbaar is: 'hij stierf voor onze zonden'. Terecht wordt door deze teksten bevestigd, wat boven werd gezegd over het soteriologisch interpretatieschema: de traditie van de verlossende heilsbetekenis van Jezus' dood is geen secundaire ontwikkelingsfase, maar zij heeft, zeer vroeg, haar grondslag in de betekenis die vroeg-christelijke gemeenten hebben erkend in het afscheidsmaal van Jezus met zijn leerlingen. In een zeer oude laag van de avondmaalstraditie wordt Jezus' zelfgave in de dood geïnterpreteerd als een *liefdedienst*. De avondmaalstraditie is aldus het oudste aanvangspunt van de christelijke interpretatie van Jezus' dood als heilbrengende zelfgave van Jezus.

Historisch is het bovendien hoogstwaarschijnlijk dat Jezus zich verstond als eindtijdelijke profeet. Persoonlijk wordt hij aldus in eigen leven door zijn naderende dood geconfronteerd met Israëls verwerping van de laatste heilsaanbieding van God aan dit volk. Dit was de eigenlijke aporie voor Jezus' zelfverstaan. Daarom is de vraag verantwoord, en zelfs urgent: heeft de aardse Jezus zélf zijn dood als liefdedienst begrepen en over deze zin van zijn dood iets laten merken tijdens zijn aardse levensdagen? En, zo dit niet het geval is, hoe verklaart men dan het ontstaan van het soteriologisch motief in de vroeg-christelijke avondmaalstraditie van diverse herkomst?

(d) *Afscheidsmaal: ongeschokte heilszekerheid oog in oog met de dood*

Men kan moeilijk stellen, dat Jezus zijn dood heeft *gewild* en *gezocht* als enig mogelijke realisering van het rijk Gods. Zijn inzet voor zijn boodschap van metanoia en Gods heerschappij zouden haast een 'doen alsof' zijn geweest, indien hij had gedacht en van meet af aan had geweten dat het heil alleen van zijn dood zou afhangen. Die dood komt pas in het verschiet als gevolg van zijn verworpen verkondiging en levenspraxis, die heil-aanbiedend waren. Dit wordt niet teniet gedaan door zijn dood. Een tegengestelde interpretatie zou het werkelijk 'wijzer worden' van Jezus

mede door het concrete verloop van zijn levensgeschiedenis miskennen; m.a.w. zij miskent het op een historische wijze ‘waarlijk menszijn’ van Jezus. Zij zou bovendien de eigenlijke heilsbetekenis van Jezus' dood puur formaliseren.

Wel moet men vanuit de reële gegevens stellen, dat Jezus in elk geval niets gedaan heeft om een gewelddadige dood te ontlopen. Integendeel, ondanks de groeiende zekerheid dat zijn boodschap globaal werd verworpen, trekt hij bewust op naar Jerusalem. Maar men kan bezwaarlijk zeggen, dat volgens Jezus' zelfverstaan zijn heilsboodschap haar betekenis alleen uit zijn dood zou putten! Hier geldt: hij is gestorven zoals hij geleefd heeft, en hij heeft geleefd zoals hij is gestorven.

Dát Jezus zijn houding tegenover de dreigende dood zelf had te bepalen, volgt uit zijn totale levenshouding in confrontatie met deze nieuwe situatie. Daaruit volgt de vraag, of hij dit uiteindelijke gebeuren en de mogelijke zin die hij er aan gaf, voor zichzelf gehouden heeft, er over zweeg, dan wel of hij in zijn allerlaatste levensdagen, althans in de intieme kring van zijn leerlingen, daarover (hoe dan ook) gesproken heeft. Alleen daaruit zou dan duidelijk kunnen worden in welke zin Jezus zijn dood als een liefdedienst heeft kunnen ervaren.

Exegetisch blijkt wel, dat alle zgn. duidelijke en uitdrukkelijke lijdensvoorspellingen secundair zijn, d.i. (minstens mede) vanuit het feitelijke pascha-gebeuren zijn geredigeerd. Toch is hiermee niet alles gezegd. Dat Jezus zelfs in zijn allerlaatste levensdagen tegenover zijn leerlingen zijn naderende gewelddadige dood volkomen zou hebben verzwegen, is moeilijk denkbaar, wanneer wij zijn bekende zorg voor de zijnen voor ogen houden. Zou hij zijn leerlingen op generlei wijze hebben voorbereid op de schok van zijn dood, wanneer hijzelf zich erdoor voor het zware probleem gesteld zag, deze dood en zijn boodschap met elkaar te verzoenen en daarmee in het reine te komen? Historisch moet er daarom ernstig rekening mee gehouden worden, dat Jezus tijdens de laatste maaltijd met de zijnen iets gezegd of gedaan zal hebben, opdat zijn intieme leerlingen bij zijn dood niet definitief aan radeloosheid en desillusie overgeleverd zouden zijn. Anderzijds lijkt een openlijk en al te duidelijk daarover spreken tegen de grondteneur van Jezus' prediking, die zichzelf nooit tot een tweede subject (naast God of de Gods heerschappij) van zijn verkondiging maakte: Jezus verkondigt niet zichzelf maar het komende Gods rijk.

Binnen deze maximale en minimale grenzen verraden de evangelische verhalen betreffende Jezus' zegening van het brood en de beker tijdens het afscheidsmaal, ondanks hun zware na-paschale overschildering door de intussen gepraktiseerde kerkelijke eucharistieviering, naar hun kern onmiskenbaar historische herinneringen.

In een vroeger hoofdstuk werd reeds gezegd, dat tafelgemeenschap van Jezus vooral met zondaars en Israëls randmensen, een authentiek kenmerk is geweest van Jezus' aardse optreden. Bovendien spelen de verhalen van ‘wonderbare spijzigingen’[95] zulk een rol in de evangeliën, dat ook hierdoor het ‘eten en drinken met Jezus’ een centraal kenmerk is

van Jezus' aanbieding van heil en gemeenschap, vooral als hijzelf optreedt als gastheer, - zoals in dit laatste maal! Men mag dan ook het afscheidsmaal, hoewel een aparte overlevering, niet los zien van de vele gevallen, tijdens Jezus' aardse levensdagen, van aanbieding van heil door tafelgemeenschap[96]. Anders gezegd: het afscheidsmaal staat zelf al in een bredere levenscontext van Jezus, door wie in het teken van tafelgemeenschap heil-van-Godswege wordt aangeboden. Maar de tafelgemeenschap 'in het aanschijn van de naderende dood' krijgt binnen deze totaal-context wel een zeer pregnante betekenis.

Dat het afscheidsmaal een joods pascha-maal zou zijn geweest is op velerlei gronden historisch betwistbaar; dit aspect wordt hier daarom buiten beschouwing gelaten. Niet te betwisten is, dat het een afscheidsmaal was, door Jezus in het bewustzijn van zijn dreigende dood aangeboden aan zijn leerlingen. In de evangeliën vinden we in verband met dit probleem twee lagen: een oudere en een meer recente.

De recente teksten zijn tenslotte kerkelijk-liturgische formules als herinnering aan wat Jezus deed tijdens dit afscheidsmaal. Daarin is een paulinisch-lucaanse traditie te onderkennen (Lc. 22,20a par 1 Kor. 11,25), en een marciaanse traditie (Mc. 14,24 par Mt. 26,26-28)[97]. De paulinisch-lucaanse traditie is aldus samen te vatten: 'deze aangereikte beker geeft deel aan het door de profeten beloofde nieuwe verbond, dat tot stand komt dankzij mijn marteldood'[98]. 'Bloed' betekent, traditioneel, in dit verband 'martelaarsbloed'[99]. In de marciaanse traditie daarentegen komt de vernieuwing van het verbond tot stand op grond van Jezus' dood, die in het licht van Exod. 24,8 als cultusoffer wordt geïnterpreteerd: 'dit is mijn verbondsbloed'.

Het kerkelijk-liturgisch, en dus na-paschaal, karakter van deze teksten is duidelijk. Maar zowel in Lc. (22,18) als in Mc. (14,25) is een ouder stuk te herkennen, dat volgens F. Hahn 'zum Urgestein des Traditionsstückes' behoort[100], wat nu vrij algemeen door de deskundigen wordt beaamd: 'Voorwaar, voorwaar, ik zal niet meer drinken van wat de wijnstok voortbrengt, tot op de dag waarop ik het, nieuw, zal drinken in het koninkrijk van God' (Mc. 14,25), - 'Van dit ogenblik af drink ik niet meer van wat de wijnstok voortbrengt totdat het rijk Gods is gekomen' (Lc. 22,15-18; zie 1 Kor. 11,26). In deze tekst liggen twee elementen: (1) enerzijds: deze maaltijd is gekenmerkt door een - hoe dan ook - zeer stellige aankondiging door Jezus van zijn onmiddellijk nabije dood, m.a.w.: deze maaltijd is het afscheid van de aardse tafelgemeenschap (het is wel degelijk de *allerlaatste* beker, die Jezus met de zijnen samendrinkt), - (2) anderzijds: Jezus biedt daarbij tevens het uitzicht op de hernieuwde tafelgemeenschap in het rijk Gods. Van deze wat vagere uitdrukkingen lijken de boven besproken 'instellingswoorden' een kerkelijk-liturgische precisering en explicitatie. Toch ligt ook in de oudere tekst na-paschale werkzaamheid van de kerk: déze verbindt twee elementen, die afzonderlijk tot de Jezustraditie behoren. Historisch harde kern is Jezus' uitgesproken overtuiging dat dit de allerlaatste beker is die hij in zijn aardse leven samen met zijn leerlingen drinkt; het tweede element: 'tot op de

dag waarop...', is secundair[101]. De klemtoon ligt niet op de komende maaltijd, maar op het *niet meer* drinken (ouketi ou mè). Dit is de historisch meest verantwoord herkenbare aankondiging van Jezus' eigen dood. Het tweede lid 'totdat' is van andere herkomst: ook elders is er sprake van het eschatologisch gastmaal; de *combinatie* van de uitspraak over Jezus' lijden en dood met de komende heerlijkheid is duidelijk secundair. Een voorspelling over het levenslot van de mensenzoon wordt aldus tegelijk een heilstoezegging m.b.t. de komende gemeenschap der leerlingen met Jezus.

Indien het tweede lid secundair is, wat is dan nog de heilsdichtheid van het eerste lid van deze oude tekst? Ondanks Israëls verwerping van het laatste profetische aanbod van heil-van-Godswege blijft Jezus, oog in oog met de komende dood, zijn leerlingen de (laatste) beker aanbieden: dit verraadt de *ongeschokte heilszekerheid* van Jezus, zodat de toevoeging van de 'totdat'-zin in Mc. en Lc., hoewel secundair, niettemin slechts een explicitering is van de concrete situatie. De hernieuwde tafelgemeenschap of aanbieding van heil door Jezus aan de leerlingen blijft, in het aanschijn van de komende dood, voor Jezus volkomen zinvol; hij *is* in het reine gekomen met zijn dood, die hij kennelijk niét ervaart als een absurde mislukking van zijn zending. Deze onaantastbare religieuze heilszekerheid stemt tot nadenken. Wat betekent het, dat Jezus ervan overtuigd is, dat zijn dood het door hem verkondigde komen van Gods heerschappij niet vermag tegen te houden?

Afgezien van de uiteenlopende interpretaties van het eschatologisch karakter van Jezus' boodschap is uit zijn verkondiging en uit zijn hele levenshouding, dit ene zeker: Jezus staat open voor Góds toekomst voor de mens en, anderzijds, is heel zijn leven een liefdedienst aan de mensen: 'Als iemand de eerste wil zijn, zal hij de laatste van allen en de dienaar van allen moeten wezen' (Mc. 9,35), dergelijke en soortgelijke (Mt. 7,12a par; Mc. 12,33; Lc. 6,27-28) uitlatingen, waarvan - traditiehistorisch - de context, ondanks kerkelijke overschildering, in de herinnering aan het afscheidsmaal is gelegen, geven duidelijk Jezus' eigen fundamentele levenshouding weer. De pro-existentie, het 'menszijn voor de ander', en de onvoorwaardelijke gehoorzaamheid aan Gods wil, zich openbarend in de dekaloog en de menselijke levenssituaties, volgehouden tot in de dood, geven inderdaad blijk van Jezus' trouw aan zijn eigen boodschap, die de toekomst van God *open-houdt*, die God het laatste woord laat en hem doet volharden in de liefdedienst aan de mensen, als manifestatie van Gods eigen goed-willen met de mensen. Ook daar waar in het nieuwe testament Jezus' dood geen heilsbetekenis wordt toegeschreven, wordt hij in elk geval gezien als het martelaarslot van de *profeet*. Maar dit wijst er al op, dat ook vanuit Jezus' algehele levenshouding moeilijk de eigen aard van zijn kruisdood als liefdedienst apriori nader bepaald kan worden. Dan bestaat bovendien het gevaar dat we onze eigen visies op de zin-vraag die Jezus' dood ons stelt, projecteren in Jezus' levenshouding. Gezien Jezus' heilszekerheid van de naderende Gods heerschappij, zelfs in het aanschijn van de dood, kan men de moord op deze onschuldige

niet zonder meer zien als één geval méér in de rij van onschuldig vermoorden. Dan ware zijn dood veeleer grond voor berusting of wanhoop dan grond voor nieuwe hoop, waaruit heel de christelijke kerk is ontstaan. Want *zuiver historisch* is deze kruisdood de verwerping van Jezus en van zijn boodschap, en dus het fiasco van Jezus' profetisch optreden. Maar: indien Jezus 'door de knieën' is gegaan bij zijn kruisdood, dan was dit - historisch! - een door de knieën gaan voor Gód! 'Mijn God, gij zijt God. - Ik loof u' (ps. 118,28). Een ervaring van een *historische* mislukking en tegelijk een hartstochtelijk geloof in Gods *toekomst* voor de mens is voor de religieuze mens geen contradictie, wel een mysterie dat ontstijgt aan elke poging tot *theoretische* of rationele verzoening.

Het besluit lijkt gerechtvaardigd: Jezus heeft zijn dood ervaren als (hoe dan ook) *betrokken in* het heil-van-Godswege, als historische consequentie van zijn zorgende liefdedienst aan en solidariteit met de mensen. Dit is wel het minste, maar dan ook zekere, dat men van het 'instellingsverhaal' en het lijdensverhaal als historische kern zal moeten overhouden. Het is natuurlijk ongeoorloofd de oudere laag in de boven ontlede pericope te verklaren vanuit de recentere liturgische bovenlaag; veeleer staat deze laatste mede 'onder de kritiek' van de oudere tekst. Toch is het belangrijk op te merken, dat ook in de oudste laag Jezus tijdens het afscheidsmaal de beker - de allerlaatste - doorgeeft aan de zijnen en aldus heilsgemeenschap met hemzelf *blijft* aanbieden, 'ondanks' de naderende dood. De band die hier wordt *gesuggereerd* (en door Mc. expliciet is gemaakt) is veeleer een band tussen de *actuele* gemeenschap met Jezus en de komende, eschatologische heilsgemeenschap met hem. M.a.w. het komen van Gods heerschappij blijft verbonden aan de gemeenschap met Jezus van Nazaret. De suggestie dat de gemeenschap-met-Jezus sterker is dan de dood kan als historische suggestie van Jezus moeilijk uit deze nieuwtestamentische verhalen worden weggewerkt. Wel moet men zeggen, dat er inderdaad geen zeker logion van Jezus te vinden is, waarin Jezus zelf heilsbetekenis aan zijn dood zou toekennen. Noch de versluierde (Mt. 12,39 par; Lc. 12,50; 13,32-33; Mc. 10,38-39), noch de openlijke lijdensvoorspellingen (Mc. 8,31 parr; 9,30-32 parr; 10,32-34 parr) bevatten enige allusie op de dood als heil of zoenoffer. Maar men kan er niet langs historisch te bevestigen, dat Jezus in het aanschijn van de dood de beker van gemeenschap aanreikt aan zijn leerlingen; dit is er een teken van, dat hij de dood niet slechts passief over zich heen laat komen maar hem actief heeft geïntegreerd in zijn totale zending, m.a.w. dat hij zijn dood als laatste en uiterste *dienst* aan de zaak van God áls zaak van de mensen heeft verstaan en beleefd, en dat hij dit zelfverstaan in het gesluierde teken van aanreiken van tafelgemeenschap met de zijnen heeft medegedeeld aan zijn intieme leerlingen. Het 'voor u' ('hyper'-formule), in de zin van Jezus' algehele pro-existentie, is de *historische intentie* geweest van zijn gehele optreden en heeft zich tot in zijn dood waar gemaakt. Het hoofdargument - tegen de achtergrond van Jezus' algehele levenshouding in trouw aan de Vader en in dienst aan de mensen - ligt m.i. hierin, dat heel het optreden van Jezus tijdens zijn openbaar leven

niet slechts *toezegging* of belofte van heil was, maar concrete en actuele *heilsaanbieding*. Hij spréékt niet slechts over God en zijn heerschappij; waar hij optreedt, brengt hij heil en wordt Gods heerschappij gerealiseerd. Het actief aanvaarden van eigen dood of verwerping kan alleen verstaan worden als Jezus' actieve opname van zijn dood in zijn *zending-van-heilsaanbieding*, en niet enkel en alleen als een 'desondanks'. Dit geldt des te dwingender, omdat reeds tijdens zijn leven tafelgemeenschap van Jezus met zondaars *teken* was van *actuele* heilsaanbieding. Gegeven dit alles, is de onmogelijkheid om (buiten het eerste lid van Mc. 14,25a; Lc. 22,18a) een 'verbum ipsissimum' of Jezus-echt woord te vinden m.b.t. zijn eigen zienswijze op en evalueren van zijn dood, eigenlijk irrelevant. Jezus' gehele leven is de hermeneuse van zijn dood. Daarin ligt voldoende heilsdichtheid, die later op diverse wijze door het geloof in hem ter sprake gebracht kon worden en in feite is gebracht. Al kan de historisch-kritische methode hier niet komen tot klemmende argumenten, zij kan nog minder boudweg beweren dat we historisch niet weten hoe Jezus zijn eigen dood heeft verstaan[102]. Jezus' verstaan van eigen dood als historisch behorend bij zijn totale zending-van-heilsaanbieding lijkt me dan ook verantwoord aantoonbaar als voor-paschaal gegeven, minstens voor Jezus' zelfverstaan tijdens zijn laatste levensdagen. (Dit zal verderop bevestigd worden door het 'derde dag'-motief.)

Dit is een zeer belangrijke conclusie, want het betekent: reeds voorpaschaal zegt Jezus, althans *inhoudelijk*, dat de 'zaak van Jezus' verder gaat. Dit is niet slechts een geloofsinzicht, dat uitsluitend op de paaservaring der leerlingen zou steunen; het is zijn zelfverstaan, dat de mogelijkheid schept en de basis legt voor de latere interpretatie der christenen. Er is geen breuk tussen Jezus' zelfverstaan en de kerkelijk verkondigde Christus. Dat de leerlingen zelf vóór het totale pascha-gebeuren deze levensintentie van Jezus begrepen zouden hebben, is veeleer negatief te beantwoorden. Maar na de eerste schok van het stervensgebeuren zal de herinnering aan Jezus' leven en vooral aan het afscheidsmaal een wezenlijke rol spelen in het proces van hun bekering tot geloof in Jezus als de Christus, de van Gods Geest vervulde. Dat Jezus in dit zelfverstaan gelijk had en in de waarheid was, toen hij - hoe dan ook - zijn dood betrok in zijn zending-van-heilsaanbieding, kan *historisch* natuurlijk niet gelegitimeerd worden; het kan alleen geloochend of in geloof beaamd worden. Maar dát hij het deed, is historisch moeilijk te loochenen.

§ 3. Historische rechtsgrond van Jezus' executie

Alvorens te onderzoeken hoe Jezus is overgekomen bij zijn volgelingen, doen we er goed aan te zoeken naar het 'Jezusbeeld' van hen, die hem ter dood hebben gebracht. Anders gezegd: hoe zagen zijn opponenten hem en op welke rechtsgronden hebben zij Jezus terecht laten stellen?

In de ontleding van het 'contrast-schema' ('gij hebt hem gedood, maar God heeft hem ten leven gewekt') (dit zal in Deel III nog duidelij-

ker worden) is gebleken, dat zowel de begrippen ‘ware leraar’ en ‘profeet van Godswege’ als ‘valse leraar’ en ‘pseudo-profeet’ een fundamentele functie hadden vooral in het judaïsme. Het late jodendom vond voor de beoordeling van ‘pseudo-leraars’ en volksmisleiders, die het wezen van de joodse godsdienstigheid aantastten, een richtsnoer in Deut. 17,12: ‘Waagt iemand het niet te gehoorzamen aan de (hoge-)priester die daar voor Jahwe uw God dienst doet, of aan de rechter, *dan moet die man sterven*’. M.a.w. de dienstdoende hogepriester weerstaan in de uitoefening van zijn rechtersfunctie, op grond waarvan hij ook te oordelen heeft over ‘joodse orthodoxie’, wordt in Israël met de dood gestraft. Misprijzen van Israëls gezag, vooral wanneer dit de joodse orthodoxie van ‘Israëls leraren’ toetst, is een rechtsgrond voor een wettige terechtstelling.

Nu is het een feit, dat in de na-nieuwtestamentische, rabbijnse literatuur[103] deze Deuteronomium-tekst een preciese concretisering heeft gekregen, waardoor een terechtstelling van een joodse ‘valse leraar’, die het volk misleidt, aan duidelijke criteria is gebonden. Na 70 immers groeide uit de vroeger nog pluralistische joodse geloofsleer een door de farizeeën en rabbijnen bewaakte ‘uniforme orthodoxie’. Ook in Jezus' tijd speelde de Deuteronomium-tekst een beslissende rol, maar de jurisprudentie ervan lag niet vast zoals in de latere rabbinica, en het oordeel was in feite dan ook moeilijk vanwege de uiteenlopende wetsinterpretaties. Wat ‘joods gezien’ mogelijk, geldig en legitiem was, lag nog niet zo vast als in de opkomende ‘rabbijnse orthodoxie’ van na 70. In Jezus' tijd bestond onder de ‘joodse partijen’ zoveel differentiatie, dat het moeilijk was om, bv. in het sanhedrin (toen onder leiding van de hogepriester de instantie die oordeelde o.m. over afwijking van de joodse leer en orthopraxis), een consensus te bekomen om een ‘afvallige’ joodse leraar ter dood te veroordelen, - reden waarom in die tijd wel veel, werkelijke of vermeende, ‘pseudo-leraren’ werden verbannen of (eigener beweging) weggingen uit Jerusalem (zoals de Qumrân-Essenen), maar zelden werd iemand als pseudo-leraar of -profeet ter dood veroordeeld[104]. Daarvoor waren (in Jezus' tijd) de tegenstellingen tussen de fracties, die in het sanhedrin waren vertegenwoordigd, te groot.

Dat Jezus op basis van Deut. 17,12 wél als pseudo-leraar (volksmisleider) werd veroordeeld, sluit in dat de leidende partijen in het sanhedrin elkaar hebben kunnen vinden in een gezamenlijke consensus over Jezus, maar wellicht op zeer uiteenlopende gronden. In zijn verhaal over tegenstrijdige getuigenissen spreekt het Mc.-ev. indirect van het feit dat er in het sanhedrin geen eensgezindheid bestond betreffende het antwoord op de vraag, of de wet van Deut. 17,12 hier van kracht was. Afgezien van de pro-romeinse, mogelijk weinig principiële ‘herodianen’, kan men moeilijk een niet-principiële houding vooronderstellen bij de andere, over joodse geloofsleer niettemin verschillend denkende sanhedrin-partijen. Historisch zou het onjuist zijn, het onderzoek van het sanhedrin over Jezus' leer en optreden als een soort ‘schaduw-proces’ te zien, waarbij het eindoordeel bij voorbaat zou hebben vastgestaan. Wel hadden alle

sanhedrin-partijen fundamentele bezwaren tegen Jezus' leer en optreden; maar het wezenlijke punt was, of Jezus onder de wet van Deut. 17,12 viel! En daarmee nam geen rechtzinnige jood een loopje. Daarover nu bestond in deze Hoge Raad blijkbaar geen eensgezindheid. Tot nu toe pleit deze situatie in het voordeel van het fair play van het sanhedrin; de Hoge Raad heeft niet onmiddellijk toegegeven aan de pressie van bepaalde zijde in het sanhedrin. Voor de meesten van de sanhedrin-leden, die niettemin allen fundamentele bezwaren of wellicht rancunes hadden tegen Jezus, bleef de Wet als openbaring van Gods wil, norm en richtsnoer, en niét eigengereide en subjectieve appreciaties. Deze grondhouding zou later ook blijken, toen na Jezus' dood een farizeeër, Gamaliël de wetgeleerde, het sanhedrin bezwoer: 'Mannen van Israël, bedenkt wel wat gij met deze mannen (= de apostelen) gaat doen (...). Gaat het echter van God uit, dan zult gij hen niet uiteen kunnen slaan; anders zou misschien blijken dat gij tegen God in verzet zijt' (Hand. 5,34-39). En hij won daarop een eensgezinde stemming! Déze joodse geestesinstelling zullen we *in eerste instantie* ook moeten veronderstellen bij het sanhedrin, dat Jezus *uiteindelijk* toch heeft uitgeleverd aan de romeinen.

Boven werd opgemerkt dat 'de farizeeën', die in de evangeliën tijdens Jezus' aardse leven een hoofdrol spelen als zijn opponenten, volledig op de achtergrond verdwijnen in het evangelisch verhaal van Jezus' proces en veroordeling. Dit is, historisch gezien, niet toevallig. Het hangt samen met een innerlijke splitsing binnen de farizeese beweging, die zich pas na 70 volledig voltrok, maar waarvan in Jezus' tijd reeds de eerste tekenen zich manifesteerden. De farizeese, *uniforme* orthodoxie is een joods verschijnsel van ná het jaar 70! Daardoor schijnen óns de farizeeën *dubbelzinnig*. In de evangeliën blijken zij enerzijds welwillend tegenover Jezus te zijn, anderzijds kwaadwillend (en dit laatste werd in de nieuwtestamentische geschriften van ná 70 een 'cliché'). Mogelijk onbewust is het Mc.-ev. een historisch-getrouwe getuige van de splitsing die zich juist in Jezus' tijd begon te voltrekken in de 'chakamitische' beweging van de 'wets-interpreten' tussen een open, 'liberale' fractie (in de lijn van Hillel) en een strengere vleugel, die pas ná 70 zonder meer 'de farizeeën' (perusjim) werden genoemd[105]. Joods gezien lagen Jezus' leer en optreden meer in de lijn van de Hillel-farizeese richting, zodat vele farizeeën duidelijk sympathie konden betonen met Jezus' optreden. Niettemin ging Jezus zelfs naar de liberaliserende opvatting van deze Hillel-farizeeën in wezen te ver; en wel zó, dat hij het odium van déze, hem niettemin veeleer sympathieke, farizeese vleugel, tegen zich opriep. Met de Hillel-farizeeën zag Jezus in de tora de uiting van de juiste verhouding tot God en de medemens, maar voor Jezus was dit een *uiting* van de al-beheersende, zich in alle omstandigheden *rechtstreeks* openbarende Godsrelatie; voor de open vleugel van de farizeeën daarentegen bleef de Wet - en alleen de Wet - de enig noodzakelijke bemiddeling van de mens tot God en medemens[106]. Wat voor Jezus 'illustratie' was, betekende voor de hem sympathieke fractie van de farizeeën een *onvervangbare* bemiddeling. Deze had zelfs fundamentele objecties tegen Jezus van Nazaret.

De leidende joodse instanties, die ‘de zaak Jezus’ hadden te beoordelen, waren in meerderheid wel degelijk ‘Wets-bewust’ en geenszins mensen die er op uit waren Jezus ‘van kant te maken’, - tenzij Jezus van Nazaret de kern van het joodse Jahwegeloof aantastte. Alle partijen van het sanhedrin hadden dus fundamentele bezwaren tegen Jezus, maar: er bestond kennelijk geen eensgezindheid over de vraag of Jezus' boodschap en optreden onder de veroordeling van Deut. 17,12 vielen.

Toch werd Jezus door een meerderheidsstemming van het sanhedrin ‘veroordeeld’ (dadelijk te nuanceren!). Historisch moet men zeggen, dat Jezus door het sanhedrin werd gedesavoueerd, omdat ‘*hij zweeg*’ (Mc. 14,60-61) voor het sanhedrin. Dit zwijgen is het - niet wat de na-paschale kerk Jezus later in de mond legt (Mc. 14,62) - dat voor het sanhedrin de rechtsgrond werd om Jezus te veroordelen. Jezus' zwijgen (door diverse oerchristelijke tradities historisch gegarandeerd) was een *kritische opstelling* tegenover het forum dat, op basis van de wet, de bevoegdheid had zijn leer en praxis te beoordelen op hun joodse orthodoxie en orthopraxis. Jezus echter *weigert* zijn leer en praxis te onderwerpen aan deze joodse instantie. Hij zwijgt. *Dit* valt onmiskenbaar onder het oordeel van Deut. 17,12: waagt iemand het niet te gehoorzamen aan de dienstdoende hogepriester of rechter, ‘dan moet die man sterven’. In Jezus' *zwijgen* ten overstaan van het sanhedrin (zoals tegenover Herodes en Pilatus, napaschaal ‘bijgewerkt’ door een ‘vernietigend spréken’ van Jezus!) komt zijn zelfverstaan tot uiting, nl. zich onmiddellijk *door God* gezonden te weten om Israël tot geloof-in-God op te roepen: Jezus *weigert* zijn onmiddellijke ‘zending door God’ te onderwerpen aan het joodse leergezag! Het zwijgen van Jezus (trouwens een vorm van ‘hoofs verzet’) voor het sanhedrin lijkt me de meest saillante uiting van Jezus' zelfverstaan: zoals Jezus geen legitimerende wondertekenen wil verrichten, zo weigert hij eveneens, aan welk menselijk-religieus instituut dan ook, rekenschap af te leggen van zijn boodschap en optreden. Alleen de zendende God kan hem daarover rekenschap vragen. Jezus weet zich enkel verplicht *tegenover God*, die hem zond tot Israël. Daardoor wordt - zij het in de lijn van het oude profetisme - het judaïsme van Jezus' tijd inderdaad in zijn voegen geschokt. Jezus' *zwijgen* tegenover het institutioneel-legitieme gezagsorgaan in Israël werd daarom, volgens de judaïsche interpretatie van Deut. 17,12, de joods-rechtsgeldige grond, om hem in joods goed geweten ter dood te kunnen veroordelen. ‘Contemptus auctoritatis’, misprijzen van Israëls hoogste gezag lijkt me de joodse, juridische rechtsgrond van Jezus' veroordeling.

Toch blijft er een twijfel. Onder de leden van het sanhedrin, die elk voor zich niettemin fundamentele bezwaren tegen Jezus hadden, waren er kennelijk fracties die Jezus niet ter dood wilden veroordelen op grond van Deut. 17,12, als dit niet tora-juridisch evident was; daarover hadden bepaalde sanhedrin-leden blijkbaar grondige twijfels. Was Jezus van Nazaret metterdaad de ‘pseudo-leraar’, bedoeld als geformuleerd in Deut. 17,12? Voor vele sanhedrin-leden was dit een religieuze gewetenskwestie, ondanks hun bezwaren tegen Jezus vanuit hun joods-theologische con-

cepties. (Het nieuwe testament althans behoudt o.m. de herinnering aan het sanhedrin-lid, Josef van Arimathea, voor wie de toepassing van Deut. 17,12 voor Jezus minstens problematisch was!)

Er is meer. Ofschoon volgens een voor-marciaanse traditie (Mc. 14,64) het sanhedrin 'het vonnis uitsprak dat Hij de dood verdiende', zegt in een later hoofdstuk Mc. 15,1a: 'In de vroege morgen kwamen de hogepriester met de oudsten en schriftgeleerden, heel het sanhedrin, *tot een besluit*': nl. Jezus zou uitgeleverd worden aan Pilatus, de romeinse procurator (Mc. 15,1b). Dit lijkt me een uiting van de 'joodse impasse', waarin het sanhedrin was gekomen: iedereen was tegen Jezus, maar over de rechtsgeldige grond voor zijn veroordeling heerste géén eensgezindheid. Pas nu begint de schuld van het sanhedrin. Er kwam wel een eensgezindheid om Jezus aan de romeinen uit te leveren!

In deze tweede fase van de sanhedrin-sessie kwam men inderdaad tot een eensgezinde consensus: Jezus zou uitgeleverd worden aan Pilatus (Mc. 15,1b; zie 15,1a). Men heeft dit sanhedrin-besluit vaak geïnterpreteerd vanuit het zgn. feit, dat alléén de romeinse bezetter het recht had om een joods doodsvonnis daadwerkelijk uit te voeren. Maar dit is historisch een zeer bediscussieerde kwestie[107]. Pas enkele jaren tevoren (wellicht minder!) kon, zonder enige romeinse goedkeuring (zij het niet in Jerusalem!) Herodes Johannes de Doper laten onthoofden. Alles wijst er op, dat (vanwege de concrete samenstelling van het sanhedrin) de twijfels in dit gremium zo groot waren, dat er geen eensgezindheid werd bereikt over de vraag of Deut. 17,12 voor 'het geval Jezus' van toepassing was, ondanks *aller* bezwaren tegen Jezus. Dit pleit ten voordele van de totaliteit van deze Hoge Raad.

Niettemin ligt ook het historisch feit voor ons, dat het sanhedrin, in een tweede zitting (Mc. 15,1b) beslist, en ditmaal eensgezind, Jezus 'uit te leveren aan de romeinen'. Hier liggen, ook joods gezien, de fout en de duidelijke schuld van het sanhedrin m.b.t. Jezus' veroordeling. Vanuit uiteenlopende wetsinterpretaties hadden alle sanhedrin-leden fundamentele bezwaren tegen Jezus van Nazaret; maar velen hunner vonden in Jezus' leer en optreden geen voldoende grond om hem onder het oordeel van Deut. 17,12 te laten vallen. Vanwege de fundamentele bezwaren die, vanuit verschillende oogpunten alle sanhedrin-leden tegen Jezus hadden, kwam men in een tweede zitting echter tot een juridische uitweg: laten we de 'affaire Jezus', terwille van de politieke implicaties van zijn optreden, overdragen aan de romeinen. Laten de romeinen beslissen! Op grond van zeer uiteenlopende redenen konden herodianen, sadduceeën en naar instelling zeer verschillende farizeeën, allen niettemin vanuit hun *eigen* fundamentele bezwaren tegen het 'verschijnsel Jezus' in Israël, tot een consensus komen. Alle sanhedrin-partijen waren het erover eens, dat gezien geruchten onder het volk het 'verschijnsel Jezus' voor de romeinen potentieel-gevaarlijk was. Gezien de concrete situatie (met nog vers in het geheugen de executie van Johannes de Doper) wás dit ook zo. De niet-historische roep van het joodse volk: 'Kruisig hem!' (Mc. 15,14) - in Joh. 19,15b uitgewerkt tot het (historisch ondenkbare!): 'wij hebben

geen andere koning dan de (romeinse) keizer' -, geeft niet-historisch maar uiteindelijk *naar waarheid* een *historische* werkelijkheid weer, nl. dat het joodse sanhedrin geen voldoende juridische gronden vond om Jezus ter dood te veroordelen en daarover niet tot eensgezindheid kon komen (ondanks de pressie waarschijnlijk met name van de sadduceeën en herodianen). Niettemin kon het tot een meerderheidsbesluit komen om een volksgenoot, Jezus van Nazaret, dan maar (om zgn. politieke redenen) uit te leveren aan de door de meesten van deze sanhedrin-leden zo gehate romeinen!

In deze zin is Jezus inderdaad veroordeeld omdat hij trouw bleef aan zijn profetische zending 'van Godswege', waarover hij weigerde verantwoording af te leggen aan een andere instantie dan God zelf! Bij dit alles bleef Jezus vertrouwen op de Vader die hem gezonden had.

Deze greep echter niet in. Jezus zag inderdaad nergens zichtbare bijstand van Hem, wiens zaak hem ter harte ging. Historisch kan men Jezus' innerlijke strijd tussen zijn zendingsbewustzijn en het uiterlijke zwijgen van Wie hij zijn Vader placht te noemen, moeilijk loochenen. De Getsemane-strijd althans valt in haar kerngebeuren historisch niet weg te denken, en onder de evangelische 'woorden van Jezus' op het kruis is alleen zijn luide schreeuw historisch gegarandeerd. Jezus' boodschap van de spoedig komende, op menselijkheid bedachte Gods heerschappij en van de niet aan de Wet *gebonden* Godsrelatie werd daarbij zwaar op de proef gesteld. De vraag is, of zichtbare, aan empirisch constateerbare feiten te toetsen aanwezigheid van God het *laatste* woord is, dan wel of Gód door Jezus' uiteindelijke verzoening met dit levenslot ons in feite niet zijn uiteindelijke boodschap heeft willen meegeven.

Eindnoten:

1 Eerst worden dus de nieuwtestamentische, na-paschale reflecties op Jezus' verwerping en dood ontleed; nadien pas het voor-paschale perspectief op deze verwerping en dood. De theologische bezinning op het geheel - ons verstaan nu van dit Jezusgebeuren - volgt pas in Deel III en IV.
2 Schulz, *Q-Quelle*, 265-267; 343; 433; 486; zie Hahn, *Hoheitstitel*, 382.
3 Mt. 5, 11-12 par Lc. 6, 22-23; Mt. 23, 29-36 par Lc. 11, 47-51; Lc. 13, 31-33 en 13, 34-35 par Mt. 23, 37-39; Lc. 11, 49vv.
4 Steck, *Gewaltsames Geschick*, 60-80.
5 Ibid., 62-63.
6 Hetzelfde idee werkt na in Jer. 25, 4a. 5-6; 26, 5; 29, 19; 35, 15; 44, 4; alle zelf voorkomend in een deuteronomistisch traditiecomplex. Ook Zach. 1, 4-6; 7, 7. 12; 2 Kron. 36, 14-16.
7 Steck, ib., 64-67.
8 Berger, *Gesetzesauslegung*, 15.
9 Ibid., 18.
10 Acta Philippi 15, p. 8. Ook nog Justinus, *Dial*. 18, 2.
11 Pseudo-Philo, *Liber antiquitatum*, 22, 5.
12 Berger, *Gesetzesauslegung*, 19.
13 Berger, *Gesetzesauslegung*, 21.
14 Ibid., 21.
15 Vooral Mc. 10, 5. Zie ook H. Braun, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus*, II, 108-114; Berger, *Gesetzesauslegung*, 508-575.
16 Mc. 8,11; 10, 2; 12, 15; Mt. 16, 1; 19, 3; 22, 18. 35; Joh. 6, 6; 8, 6; zie Wijsh. 2, 24.
17 Vooral: koptische Petrus-apocalyps, c. 1; Acta Philippi 141 (p. 82, 24-26), waarin oudere tradities worden verwerkt.
18 Boven werd vastgesteld, dat de vraag naar volmacht samenhangt met de tempelreiniging; zie Roloff, *Das Kerygma*, 91-98.

19 Berger, *Gesetzesauslegung*, 24.
20 Verg. Apocalyps van Elia, p. 163 (Berger, l.c., 24-25).
21 Oorsprong van de opvatting van de leer over de verlossing als overwinning op de boze geesten. Zie: G. Aulèn, *Christus Victor* (Les religions, 4), Parijs 1949.
22 Berger, *Gesetzesauslegung*, 26.
23 Typische voorafbeelding van deze uitleg van Jezus' dood in verband met Israëls afval van Gods ware wet, is te vinden in een *christelijke* interpolatie van het oudere Testamentum Levi, 16, 2-4; zie Berger, *Gesetzesauslegung*, 26.
24 Zie Jes. 42, 6-7. 16; 49, 6. 8-9; 50, 10; 51, 4-6; 62, 1 met 49, 6; Sirach 48, 10b; Paralip. Jer. 6, 9. 12; teksten die voor een deel *samen* gelezen worden in Joseph en Asenath, p. 46, 18-19; in ps.-Philo, *Liber Antiquitatum* 51, 4-6; Test. Levi 14, 3-4; Test. Zabulon, 9, 8; - in het nieuwe testament: Hand. 1, 8b; Lc. 2, 32; Joh. 1, 9; 3, 19-21; 8, 12, en - toegepast op Jezus' apostelen - in Hand. 13, 47; Mt. 5, 14.
25 Ps. 22, 2 : Mc. 15, 34; Mt. 27, 46; ps. 22, 8 : Mc. 15, 29; Mt. 27, 39; ps. 22, 9 : Mt. 27, 43; ps. 22, 19 : Mc. 15, 24; Mt. 27, 35; Lc. 23, 34; Joh. 19, 24; ps. 41 : Mc. 14, 18; ps. 42 : Mc. 14, 34; ps. 69 : Mc. 15, 23. 26. Zie ook: J. Delorme, in: *Lectio Divina*, n. 72, 137; A. George, in: LVie 101 (1971) 34-39; E. Schweizer, *Erniedrigung*, 59-62; L. Ruppert, *Jesus, als der leidende Gerechte*? (SBS, 59), Stuttgart 1972, 48-52.
26 H. Dechent, *Der 'Gerechte' - eine Bezeichnung für den Messias*, in: ThStKr 100 (1927-28) 439-443; L. Ruppert, *Jesus als der leidende Gerechte*?, l.c., en: *Der leidende Gerechte. Eine motivgeschichtliche Untersuchung zum Alten Testament und zwischentestamentlichen Judentum* (Forschung zur Bibel, 5), Würzburg 1972, en: *Der leidende Gerechte und seine Feinde*, Würzburg 1973; H.J. Kraus, *Klagelieder*, Neukirchen 1960; E. Flesseman-van Leer, in: H. Conzelmann, e.a., *Zur Bedeutung des Todes Jesu*, 79-96; G. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality and eternal life in intertestamental Judaism*, Cambridge Harvard 1972, 49-143.
27 Ps. 18, (21) 25 (vers 21 lijkt een inlas na de deuteronomistisch georiënteerde verzen 22-24; vers 25 neemt vers 21 weer op).
28 Ps. 18 = 2 Sam. 22.
29 Verg. ps. 143, 1. 11; 5, 9; 31, 2; 71, 2; 119, 40, waar mensen om Gods rechtshulp bidden.
30 Ps. 5; ps. 7; ps. 17; ps. 31; ps. 25; ps. 71; ps. 119; ps. 143.
31 Ps. 7, 7-9a. 10b; 17, 13-14; 35, 24-26.
32 Ps. 7, 4-10; 35, 23-28.
33 Jes. 52, 13-53, 12; zie L. Ruppert, *Jesus* (SBS, 59), 19.
34 Zie Jes. 50, 4-9 (derde Ebed-lied). Zie ook Hab. 1, 4. 13 en 2, 4.
35 Jes. 53, 11.
36 Ps. 34 en 37.
37 L. Ruppert, *Jesus*, l.c., 21. Zie vooral ps. 9, 29 LXX: 'meta plousioon'.
38 Spr. 19, 22; 28, 28.
39 Ruppert, *Jesus*, 23.
40 Ibid.,
41 Ibid., 24.
42 4 Makk. 18, 15 citeert ps. 34, 20a!
43 Ruppert, *Jesus*, 24-25. Boven werd al gezegd hoe in het Henochboek 'de rechtvaardige' in een latere fase werd geïdentificeerd met de mensenzoon (zie deel III).
44 Eth. Henoch 103, 5c. 6. 9b.c.-15; 104, 3.
45 Ezra-apocalyps, 7, 79. 89. 96; 8, 27. 56. 58, en (syrische) Baruch-apocalyps 15, 7-8; 52, 6-7; zie Ruppert, *Jesus*, 25-26 en Nickelsburg, *Ressurrection*, 109-143.
46 Ruppert, *Jesus*, 25-26; Nickelsburg, *Resurrection*, 84-85 en 138-140.
47 Aldus een preciese formulering van Ruppert, *Jesus*, 31 en 41.
48 Zie ook ps. 30; 31; 40, 2-12; Jes. 38, 10-20; Jona 2, 3-10; Sirach 51, 1-12. Tenslotte in een zeer recente psalm: ps. 34, 20.
49 Aldus Ruppert, *Jesus*, 43-44, in polemiek tegen E. Schweizer, *Erniedrigung*, 21-33. Zie ook: Balz, *Methodische Probleme*, 44-45.
50 Lc. daarentegen tekent het lijdensverhaal in duidelijk martyrologische kleuren, bovendien als lijden van de *profeet* (Lc. 11, 49-51; 13, 33; 24, 19). Jezus sterft niet met een luide kreet maar in een haast triomfantelijk gebed van overgave aan Gods wil (Lc. 23, 46), de honderdman prijst Gód (23, 47) en de massa slaat zich op de borst (23, 48).
51 Lc. 22, 15; 24, 26. 46; Hand. 1, 3; 3, 18; 17, 3; Hebr. 2, 18; 9, 26; 13, 12; 1 Petr. 2, 21-23; 4, 1.
52 U. Wilckens, *Missionsreden*, 170; L. Ruppert, *Jesus*, 47-48.
53 Zie onder voetn. 25. J. Gnilka, *Die Verhandlungen vor dem Synhedrion und vor Pilatus nach Mk. 14, 53-15, 5*, in: *Evangelisch-katholischer Kommentar zum NT.*, H. 2, Neukirchen-Zürich 1970 (5-21) 11-12, ziet ook de scènes over Jezus' proces zelf vol met allusies op de psalmen van de 'lijdende gerechte': ps. 37, 14. 16; ps. 38, 9-10 (Jezus zwijgt); ps. 108, 2-3 (aanklacht der vijanden); onderzoek naar motivatie van de terechtstelling: ps. 36, 22; 53, 5; zie ook: 37, 13; 62, 10; 69, 2-3; 85, 14; valse getuigen: ps. 26, 12; 34, 11 (telkens volgens Septuaginta!).
54 Mc. 14, 27 par.: Zach. 13, 7; Mt. 27, 10: Zach. 11, 12-13; Lc. 22, 37: Jes. 53, 12.

55 Ps. 22, 23vv.; ps. 31, 20-25; ps. 69, 31-35; ps. 41.
56 E. Flesseman-van Leer, in: H. Conzelmann e.a., *Zur Bedeutung des Todes Jesu*, 93.
57 L. Ruppert, *Jesus*, 51.
58 Jes. 50, 6: Mc. 14, 65 en 15. 19.
59 De 'pais Theou' (Wijsh. 2, 18; Jes. 52, 13 LXX) wordt als 'huios Theou' geïnterpreteerd in Wijsh. 2, 13. Mc. 14, 61-62 spreekt van de 'Zoon van de Allerhoogste'. Jezus wordt hier inderdaad voorgesteld als de deuterojesajaanse lijdende Godsdienaar. Zie de discussie: J. Jeremias, *pais theou*, in: ThWNT V, 709-713; Cullmann, *Christologie*, 59-68; H.W. Wolff, *Jesaja 53 im Urchristentum*, Berlijn 1950^2, 55-71; B. van Iersel, *Der Sohn*, 60vv.; U. Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte*, l.c., 163-168. Reeds voor-lucaans is de zoon van ps. 2, 7 versmolten met de 'pais' van Jes. 42, 1. (Verg. Mc. 1, 11 parr., en Mc. 9, 7 parr.). Lc. gebruikt in Hand. 4, 27 beide titels door elkaar. Vooral in de liturgie is het 'per Jesum *Puerum* tuum' doorgedrongen (Hand. 4, 30; Didaché 9, 2-3; 10, 2-3; 1 Clem. 59, 2-4). In het nieuwe testament is, met uitzondering van Mt. 12, 18, de 'puer'-christologie kenmerkend voor Lc.! Dat Jezus zich zelf de deuterojesajaanse lijdende Ebed zou hebben geweten, wordt door de kritische exegeten verworpen; W. Popkes, *Christus traditus*, Zürich 1967, 172-173; F. Hahn, *Hoheitstitel*, 64-66. Mc. 14, 62: 'gij zult de mensenzoon *zien* (opsesthe) zitten...'; ook in Wijsh. 5, 2a zal het *zien* van de verhoogde rechtvaardige, die geleden heeft, reeds een veroordeling zijn van zijn moordenaars. Het zien van de verhoogde is een stil getuigenis ten laste, waardoor zij zich indirect al veroordeeld weten (Wijsh. 5, 3-7). Zie Nickelsburg, *Resurrection*, 49-92 (zie deel III).
60 Ruppert, *Jesus*, 53vv. Hier ga ik voorbij aan Rupperts betwiste hypothese, of dit wijsheidsdyptichon oorspronkelijk in het hebreeuws heeft bestaan. In elk geval lijkt, als de invloed van Jes. 53 *via* de herinterpretatie van Wijsh. 2, 12-20 én 5, 1-7 op het marciaans materiaal bewezen is (en waarschijnlijk is dit wel), dit materiaal mede gevormd te zijn door grieks sprekende joodse christenen; want het Wijsheidsboek wordt in deze allusies (zoals allusies op de psalmen) reeds 'als Schriftuur' voorondersteld).
61 Opvallend is dat 'ho dikaios' (de rechtvaardige, met nuance 'door God in het gelijk gesteld') zeven maal voorkomt en daarvan zes keer in verband met lijden: Lc. 23, 47; Hand. 3, 14; 7, 52; Mt. 27, 19; 1 Petr. 3, 18; 1 Joh. 2, 1.
62 Dit hangt samen met de hypothese van G. Schille, die steeds meer bijval krijgt t.a.v. zijn stelling, dat de oergemeenten (elk jaar) erediensten hielden ter herinnering aan Jezus' lijden en dood, en over dit gebeuren biddend nadachten in het licht van de schriftuur (zie boven), in: ZThK 52 (1955) 161-205. De preciese chronologische volgorde van het lijdensverhaal (Mc.) zou dan ook liturgisch (niet historiografisch) zijn bepaald.
63 Roloff, *Soteriologische Deutung des Todes Jesu*, l.c., 42-43; ook Ruppert, *Jesus*, 59-60; E. Schweizer, *Erniedrigung*, 72-73.
64 J. Roloff, *Soteriologische Deutung*, 43.
65 Mc. 14, 61a; Mt. 8, 17; Hand. 8, 32-33. Er is één uitzondering: het 'hyper hèmoon' van 1 Petr. 2, 21-24, maar hier gaat het om een hymne, geschreven met deuterojesajaanse motieven, niet een schriftbewijs.
66 L.c., 44.
67 Aldus Hahn, *Hoheitstitel*, 197-211, en Roloff, l.c., 45.
68 Aldus Roloff, l.c., 45-46.
69 G. Fohrer, *Das Alte Testament und das Thema 'Christologie'*, in: EvTh 30 (1970) (281-298) 286-291, heeft aangetoond dat in deze Ebed-liederen geen sprake is van een voor anderen plaatsvervangend lijden, maar van boete voor eigen, *onbekende* zonden.
70 Aldus H. Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu*, Düsseldorf 1971^2, 232-235.
71 Zie verderop in Deel III: 'Verrezen op de derde dag'.
72 Ruppert, *Jesus*, 40-41. Een martelaar hoeft niet per se 'een rechtvaardige' te zijn (zie 2 Makk. 7, 32), en hij kon juist door zijn marteldood voldoen voor eigen zonden en die van anderen; zie E. Lohse, *Martyrer und Gottesknecht*, Göttingen 1963^2, 29-32; Ruppert, *Jesus*, 74, n. 6.
73 Roloff, l.c., 50.
74 H. Schürmann, in: *Orientierung an Jesus*, 357.
75 Zie o.m.: C.H. Dodd, *The Founder of Christianity*, Londen 1971, 119-136; Fr. Muszner, *Gab es eine 'Galiläische Krise'*? in: *Orientierung an Jesus*, l.c., 238-252. Verg. met S. Schulz, *Q-Quelle*, 364, n. 275, in verband met de in de kern Q-tekst van Mt. 11,21-24 = Lc. 10, 13-15.
76 'Kai' (= en) heeft hier contrast-betekenis, d.i. 'maar'.
77 Lc. 11, 14-23; Mt. 12, 22-23; vgl. de Mc.-traditie: Mc. 3, 2; Joh. 7, 11; 8, 48 en 10, 20. Zie A. Polag, *Zu den Stufen der Christologie in Q* (Studia Evangelica, IV-1), Berlijn 1968, 72-74. (Zijn uitgewerkt machine-schrift hierover kon ik niet bereiken.)
78 Mc. 1, 33-34. 38; 2, 1b. 12b; 2, 13; 3, 7-11. 20; 4, 1; 5, 21. 24; 6, 6b. 12 b; 6, 33-34. 44. 55-56.
79 Nog voorkomend in Mc. 7, 37; 8, 1. 4; 9, 14. 15; 10, 1b; 10, 46 en 11, 8-10. 18b.
80 Zie vooral H. Schürmann, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien*, Düsseldorf 1968, 137-149; J. Roloff, *Apostolat, Verkündigung, Kirche*, Gütersloh 1965, 151; M. Hengel, *Die Ursprünge der christlichen Mission*, in: NTS 18 (1971-72) 15-38.

81 Muszner, in: *Orientierung an Jesus*, 243 en 249-250.
82 Dodd, *The Founder*, 130vv.; Muszner, in: *Orientierung an Jesus*, 247vv.
83 Dodd, *The Founder*, 134, die hierin weliswaar vooral door het Joh.-ev. is geïnspireerd.
84 H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, Tübingen 1960[3], 57; G. Friedrich, *Lk. 9, 51 und die Entrückungschristologie*, in: *Orientierung an Jesus*, vooral 70-74.
85 L.c., 249-250.
86 Sommige historici beweren, dat dit 'ius gladii' van de joodse overheid door de romeinse bezetting niet werd erkend: aldus J. Blinzler, *Der Prozesz Jesu. Das jüdische und das römische Gerichtsverfahren gegen Jesus Christus*, Regensburg 1960[3], 163-174; zie verderop onder voetn. 107.
87 H. Schürmann, in: *Orientierung an Jesus*, 335-336.
88 O. Cullmann, *Jesus und die Revolutionären seiner Zeit*, Tübingen 1970.
89 Schürmann, l.c., 337.
90 J. Roloff, *Soteriologische Deutung des Todes Jesu*, 51.
91 Roloff, l.c., 50-55. Verg. W. Popkes, *Christus traditus*, 169-174; Hahn, *Hoheitstitel*, 57-59.
92 Rom. 11, 13; 12, 7; 15, 31; 2. Kor. 3, 7vv.; 4, 1; 5, 18; ook: Hand. 1, 17-25 6, 1-4; 11, 29; 12, 25; 19, 22; 20, 24; 21, 19.
93 De ηλθον-formule ('ik ben gekomen om...') wijst niet per se op een terugblikkende evaluatie van Jezus' hele optreden in tegenstelling tot de ηλθεν-formule (zie voetn. 138 in vorige Sectie).
94 Roloff, l.c., 58-59.
95 Mc. 6, 34-44 par Mt. 14, 14-21; Lc. 9, 11b-17; Mc. 8, 1-9 par Mt. 15, 32-38; Joh. 6, 1-15.
96 Roloff, *Das Kerygma*, 237-269; zie ook: *Heil als Gemeinschaft*, in: *Gottesdienst und Oeffentlichkeit* (hrsg. P. Cornehl-H. Bahr), Hamburg 1970, 88-117; en *Soteriologische Deutung des Todes Jesu*, 62.
97 Zie H. Schürmann, *Der Einsetzungsbericht Lk. 22, 19-20*, Münster 1970[2]; *Wie hat Jesus seinen Tod bestanden und verstanden*? in: *Orientierung an Jesus*, l.c., 354-358; *Jesu Abendmahlshandlung als Zeichen für die Welt*, Leipzig 1970, en: *Das Weiterleben der Sache Jesu in nachösterlichen Herrenmahl*, in: BZ 16 (1972) 1-23; H. Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu*, 277.
98 Schürmann, in: *Orientierung an Jesus*, 344.
99 Schürmann, *Jesu Abendmahlshandlung*, 89.
100 In: EvTh 27 (1967) 340-341.
101 Zie Berger, *Amen-Worte*, 54-58. Mt. handhaaft in zijn evangelie het 'amen, amen' van Mc.; 'amen' is hier derhalve secundair, nadat Mt. en Lc. de Mc.-tekst zonder 'amen, amen' al kenden. Mc. voegt overal 'amen' toe, waar een expliciete verwijzing naar de komende heerlijkheid of de komende aeon wordt ingelast.
102 Aldus o.m.W. Marxsen, *Erwägungen*, 165; dit lijkt me ook de exegetisch niet verantwoorde, minimaliserende grondtendens van H. Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu*, 232-235.
103 De betekenis van Deut. 17, 12 werd (historisch) indringend ontleed door J. Bowker, *Jesus and the Pharisees*, Cambridge 1973, 46-52; zie: id., *The Targums and Rabbinic Literature*, Cambridge 1969.
104 J. Bowker, *Jesus*, 42.
105 In de (onder n. 103 eerst vernoemde) studie heeft Bowker aan de hand van buitennieuwtestamentische teksten de dubbelzinnige betekenis van de naam 'farizeeër' ontleed en overtuigend aangetoond dat juist het Mc.-ev. (wellicht onbewust, maar historisch trouw) de nog zwevende overgangsbetekenis van 'farizeeër' *in Jezus' tijd* weergeeft; *Jesus and the Pharisees*, l.c., 1-46.
106 'Were Jesus evidently saw in Torah an exemplification of God's intention to be in a real and covenanted relationship with men, the Chakamim saw in the exemplification of Torah in the details of men's lives the only possible way to the reality of that relationship' (J. Bowker, l.c., 52). 'Chakamim' (wijzen), zo noemen de latere rabbijnen hun voorgangers in de 'wetsinterpretatie'; slechts een aftakking daarvan, nl. 'perusjim', worden de latere 'echte fariseeën', door de rabbijnen even scherp bekritiseerd als door de christelijke evangeliën.
107 Zie de discussie hierover in E. Bammel (ed.), *The trial of Jesus*, Londen 1970, de studie van D. Catchpole, *The problem of the historicity of the Sanhedrin trial*, 47-65.

Hoofdstuk 2
Jezus' laatste profetisch teken: zijn dood als door anderen te interpreteren

In het voorgaande hoofdstuk werd gepoogd een historische reconstructie te geven van Jezus' zelfverstaan met betrekking tot het groeiend bewustzijn van de onvermijdelijkheid van zijn naderende dood. Anderzijds hangt daarbij veel af van de (vooral impliciete) vooronderstellingen van waaruit men aan zulk een kritisch onderzoek begint. Zo is het bv. duidelijk, dat H. Schürmann in zijn poging om Jezus' evaluatie van eigen dood te achterhalen, impliciet uitgaat van het na-paschale, christelijke verlossingskerygma; hij wil aantonen dat dit dogma op een of andere manier reeds als zelfverstaan van Jezus moet gelden. Ik mis in deze poging de kerygma- en dogma-kritische houding. Hiermee bedoel ik geenszins de dogma-kritiek van een ongelovige of van een eclecticus, maar die van een christengelovige, die vanuit de 'aardse Jezus' de christelijke en kerkelijke *voorstellingen* van de heilsbetekenis van Jezus' dood wil toetsen, om dan te zien of wij in een christelijke soteriologie *gebonden* zijn aan voorstellin-

gen als ‘losprijs’, ‘zoenoffer’, ‘plaatsvervanging’, genoegdoening enz. In Deel I van dit boek werd voortdurend gewezen op het feit dat de oude kerk in haar nieuwe testament een re-flectie of weerspiegeling is van het Jezusgebeuren naar zijn effect op een groep mensen; daarin bleek telkens een spanning gegeven tussen enerzijds het werkelijkheidsaanbod dat Jezus inderdaad was en, anderzijds, de religieuze verwachtingen, aspiraties, voorstellingen en ideologieën die anderen gebruiken om wat in Jezus ter sprake was gekomen, concreet te verwoorden en uiteindelijk op schrift te stellen in het nieuwe testament. Als gelovige is men gebonden aan wat in Jezus ter sprake komt, niet rechtstreeks aan die articulerende voorstellingen. Wie derhalve vanuit een kritische geloofshouding het Jezusgebeuren en zijn zelfverstaan bevraagt, kan in het exegetisch veeleer vaag en ‘pover’ resultaat nog wat méér zien dan dat Jezus wellicht nog niet gekomen is tot de duidelijke articulaties van de christelijke oergemeenten. Hij kan dan, zoals de eerste christenen vanuit hún achtergrond, zelf zich ook christelijk bezinnen, vanuit zíjn achtergrond, op de gegevens van deze historische reconstructie. De pro-existentie of de liefdedienst, die Jezus' hele leven was en (op grond van historisch-exegetische ontleding) in zijn dood blijkbaar tot een climax is gekomen, laat zich voor ons dan wellicht in een anders genuanceerde articulatie verwoorden dan in de nieuwtestamentische, door voor-gegeven cultureel-religieuze begrippen geconditioneerde interpretaties. Vooral wordt de vraag dan dringend, of té grote preciseringen niet meer kunnen schaden dan baten. Een *precisering* van een mysteriegebeuren verarmt dit steeds en staat daarom op de rand van de afgrond van de ketterse vertekening. Dit geldt te meer, omdat hier een gewelddadige dood in het geding is. Men kan het fundamentele aspect van *negativiteit*, eigen vooral aan zulk een dood, niet wegredeneren, vooral als dit feitelijk een verwerping van Jezus' levensboodschap inhoudt. Deze situatie vraagt uiteraard om religieuze zin-geving óf een oordeel over pure on-zin. Was dit komende gebeuren te verzoenen met Jezus' boodschap van en leven uit de Gods heerschappij? Of zou het rijk Gods komen ‘ondanks’ het fiasco van Jezus zelf? Kan God ook soeverein-vrij blijven tegenover zijn eschatologische bode, Jezus van Nazaret? Geldt ook Gods woord voor hemzelf: ‘Mijn wegen zijn niet de uwe’ (Jes. 55,8)? Is het rijk Gods een corrigerend alternatief van God op alwat in onze geschiedenis, ook in Jezus, werd en wordt voltrokken? De dood van Jezus is voor ons tenslotte een vraag aan God, - aan de God die Jezus verkondigde. Dat Jezus solidair was met alle verdrukten en uitgestotenen, is duidelijk gebleken uit de ontleding van zijn boodschap, prediking, zaligprijzing en levenspraxis. Kan men stellen, dat Gód nu ook zelf hem door diens terechtstelling onder de verdrukten en uitgestotenen plaatst, om aldus zijn solidariteit met de verdrukten tot een werkelijke identificatie te maken? Of is zo'n visie niet veeleer een blasfemie, nl. door aan Gód toe te schrijven wat in feite de menselijke geschiedenis van onrecht Jezus heeft aangedaan?

Maar, met zijn dood is Jezus' verhaal nog niet ten einde. Daarom moet eerst dit vervolg nog ontleed worden.

Sectie III
Het christelijk verhaal na Jezus' dood: het rijk Gods krijgt het gelaat van Jezus Christus

Hoofdstuk 1
Het aanstoot nemen der leerlingen aan Jezus' arrestatie en terechtstelling

Literatuur. - Sch. Brown, *Apostasy and perseverance in the theology of Luke*, Rome 1969; H. Conzelmann, *Geschichte des Urchristentums* (NTD-Ergänzungsreihe, 5), Göttingen 1971; A. Dauer, *Passionsgeschichte*, l.c.; M. Hengel, *Die Ursprünge der christlichen Mission*, in: NTS 18 (1971-72) 15-38; H. Kasting, *Die Anfänge der urchristlichen Mission* (Beih. EvTh, 55), München 1969; G. Klein, *Der Verleugnung des Petrus*, in: ZThK 58 (1961) 285-328, en: *Die Berufung des Petrus*, in: ZNW 58 (1967) 1-44; E. Linnemann, *Studien zur Passionsgeschichte*, Göttingen 1970, 70-108; Ch. Masson, *Le reniement de Pierre*, in: RHPR 37 (1957) 24-35; G. Schneider, *Verleugnung, Verspottung und Verhör Jesu nach Lk. 22, 54-71*, München 1969, en: *Die Passion Jesu*, l.c., München 1973, 73-82; G. Schille, *Anfänge der Kirche* (Beih. EvTh, 43), München 1966, en: *Anfänge der christlichen Mission*, in: KuD 15 (1969) 320-339; Th.J. Weeden, *The Mark-traditions*, 26-51; M. Wilcox, *The denial-sequence in Mk. 14, 26-31.66-72*, in: NTS 17 (1970-71) 426-436.

§ 1. Historiciteit en evangelische overschildering

In de christelijke prediking is het thema van de verloochening van Petrus en het wat minder geprononceerde versagen van alle leerlingen niet-problematisch; het wordt algemeen ook alleen in een moraliserende zin ter sprake gebracht. Ik ben er evenwel van overtuigd, dat we met het versagen der leerlingen niet zomaar met een episodisch, marginaal verhaal van menselijke zwakheid te maken hebben, maar dat dit gebeuren, uitlopend op de ‘bekering’ der leerlingen na Jezus' dood, mede een wezenlijke rol heeft gespeeld in het ontstaan van de overlevering betreffende de verschijningen van Jezus, die nog de sporen dragen van joodse bekeringsverhalen naar het model van bekeringsvisioenen.

Historisch stellen zich niettemin allerlei moeilijkheden[1]. Op grond daarvan zijn er zelfs enkele exegeten, die stellen dat vooral de verloochening van Jezus door Petrus on-historisch is, het is een christelijk, napaschaal ‘theologoumenon’[2]. De vraag in dat geval is dan wel, wat voor de beginnende kerk het motief geweest kon zijn om dit voor haar steunpilaren en eerste grote geestelijke leiders wel gênante feit, uit te vinden, om het nadien weer af te zwakken. Want we zien, hoe althans in de vier evangeliën de gebeurtenis die zij als zodanig niet verzwijgen willen, geleidelijk wordt vergoelijkt. In Mc. richt Jezus zich verwijtend tot Petrus, die niet eens wakker kan blijven terwijl Jezus de dood biddend en strijdend onder ogen ziet (Mc. 14,37-38), maar in 14,40 komt er al een half

excuus: ‘hun oogleden waren zwaar’. Mt. 26,36-46 brengt hier geen verandering aan, maar Lc. zwijgt over Jezus' verwijt aan Petrus; het verwijt wordt algemeen gehouden (Lc. 22,46), en van het slapen wordt gezegd, dat het ‘van droefheid’ was (22,45). Lc. zwijgt volkomen over de vlucht der leerlingen. Tenslotte verhaalt Joh. 18,8, hoe Jezus zelf de soldaten verzoekt zijn leerlingen te laten gaan; van het inslapen der leerlingen tijdens Jezus' doodsstrijd in Getsemane rept hij met geen woord, evenmin als van deze doodsstrijd. Deze verontschuldigingstendens lijkt veeleer een teken van de echtheid van de overlevering van het versagen der leerlingen. Anderzijds is deze zgn. verontschuldigingstendens wellicht puur synoptisch gezichtsbedrog. Aangezien Mc., in deze, thematisch en opzettelijk overdrijft (zie dadelijk) kunnen de andere evangeliën (Mc.'*theologische* thesis wellicht niet meer begrijpend of in reactie tegen deze onhistorische overdrijvingen), het overgeleverd verhaal tot zijn juiste proporties hebben teruggebracht! Bovendien moeten we, gezien de stand der teksten, een onderscheid maken tussen het algemeen in de steek laten van Jezus door álle leerlingen en het verhaal van een bijzondere, geprononceerde verloochening door Petrus.

De verhalen der synoptici over het versagen der leerlingen en de verloochening van Petrus zijn grotelijks afhankelijk van de Mc.-traditie of Mc.-redactie; niettemin putten zowel Lc. en Mt. ook uit eigen bronnen[3] en hebben ze bovendien een andere visie op de leerlingen dan Mc. Nu is het uit de ontleding van Mc.' karakterisering van de personen die in zijn evangelieverhaal voorkomen, duidelijk gebleken dat Mc. t.a.v. de houding der leerlingen vóór Jezus' dood een *theologische* stelling verdedigt: de leerlingen begrijpen niets van Jezus; zij zijn niet in staat om te zien wié Jezus is; er is alleen onbegrip en misverstand, en tenslotte complete verloochening en geloofsafval[4]. Het onbegrip van de leerlingen neemt niet af, maar veeleer toe in het Mc.-ev.[5], terwijl de volksmassa begrip toont. Zelfs niet-joden erkennen Jezus' wonderkracht (Mc. 7,25-30), de leerlingen niet (Mc. 4,40; 8,4 en 8,14-21). Al deze teksten worden in Mt. en Lc. tot juistere proporties herleid[6]. Ook het misverstaan van Jezus door Petrus en de leerlingen wordt in Mc. zwaar aangezet. Zelfs de zgn. geloofsbelijdenis van Petrus te Cesarea Philippi (Mc. 8,27-33: ‘gij zijt de messias’) is in de ogen van Mc. geen geloofsbelijdenis, maar een volkomen misbegrijpen van het messianisme, zoals uit de daarop volgende verzen blijkt in het afwijzen van het lijdensperspectief door Petrus, die daarom door Jezus ‘een satan’ wordt genoemd (8,32-33). Dát messianisme valt onder Jezus' spreekverbod (8,30); voor Mc. is het een ketterse ‘theios anèr’-christologie[7]. Het conflict tussen Jezus en de leerlingen wordt na deze belijdenis zelfs algemeen (9,15-18.19-23.23-27). Johannes en andere leerlingen verbieden iemand duivels uit te drijven, blijkbaar puur en alleen omdat die man niet tot het gezelschap van Jezus behoorde (9,38 en 9,34-40); ook laten ze niet toe dat kinderen bij Jezus komen (10,13-16). Vooral Judas verstaat de zin van Jezus' balseming in Bethanië niet (als geanticipeerde dodenzalving), m.a.w. zijn verraad ligt in het nietaanvaarden van de *lijdende* mensenzoon. Ook in deze tweede serie van

teksten laten Mt. en Lc. het meest ongunstige voor de leerlingen uit het Mc.-ev. weg; niettemin wordt ook hier het ongunstige soms behouden, zij het zonder de scherpte van Mc.[8]. In een derde fase en serie van teksten in Mc. is dan sprake van de verloochening door Petrus en de geloofsafval van alle leerlingen, en Judas' besluit om Jezus te verraden (Mc. 14,10 vv.). Vanaf dit ogenblik (14,10) suggereert Mc. haast, dat de leerlingen al niet veel beter zijn dan Judas. Juist de drie (latere) zuilen van de Jerusalemse kerk, Petrus, Jacobus en Johannes, slapen in ondanks hun bravour (14, 31) als Jezus in nood verkeert (14,32-42). Daarna volgt Judas' verraad (14,43-52), de vlucht van alle leerlingen (14,50) en Petrus' verloochening van de lijdende Jezus (14,66-72). Hierin volgt Mt. (26,14-16; 26,36-46. 47-56; 26,66-75) trouw Mc. Van zijn kant verzacht Lc. volledig Mc.' verhaal; hij noemt het verraad van Judas, maar ook Petrus' verloochening 'het werk van de satan' (22,3.31); ze zijn niet volledig verantwoordelijk voor wat ze deden. De leerlingen leven zelfs mee met Jezus' doodsstrijd, want van verdriet dommelen ze in (Lc. 22,40-45); vooral Lc. kent geen vlucht van de leerlingen: zij blijven in de kern Jezus trouw (zie Lc. 22,28 vv.).

Veel van wat Mc. zegt over de zwakheden der leerlingen vinden we terug in het literair onafhankelijke Joh.-ev.; maar in Joh. betreft het onverstand der leerlingen niet hun identificatie van Jezus (Joh. 1,35-51; 2,11; 6,66-67.68-69; 16,30): er is continuïteit in hun Jezusgeloof[9]; het zijn de joden die ongelovig zijn (Joh. 12,37-40). Joh. kent ook het in de steek laten van Jezus door de leerlingen én Petrus' verloochening (Joh. 18, 2vv.15-27; 16,32); maar zij vluchten met uitdrukkelijke permissie van Jezus (Joh. 16,32). Daaruit mag men wel besluiten dat, ofschoon Mc. overdrijft en de houding der leerlingen vanuit een bepaalde bedoeling op scherp stelt, hij niet zomaar fantaseert: Mc. neemt voor-gegeven traditiemateriaal over, maar wil om een of andere reden het gedrag der apostelen in een somber daglicht stellen. Zijn karakterschildering der Twaalf verraadt wel zijn bijzondere visie op deze leerlingen van Jezus. Paulus kent zo'n beeld van de leerlingen niet; en hij zou, indien Mc.' beeld historisch zou zijn, niet nagelaten hebben zich daarop te beroepen toen hij met de Jerusalemse christelijke overheid moeilijkheden had (Gal. 2,11-14)! Bovendien, en vooral, de voor-marciaanse overleveringen spreken Mc.' visie tegen[10]. In de Mt.- en Lc.-eigen bron, waarin volgens de consensus van exegeten een zeer oude traditie aan het woord is, zijn 'de Twaalf' met Petrus een zeer geacht college in het vroege christendom, met duidelijke tekenen zelfs van idealisering[11]. Daarin komt bovendien naar voren dat juist Petrus na Jezus' arrestatie hem *tracht* 'achterna te gaan' (Lc. 22, 32b als toevoeging bij Lc. 22,31-32a, om beide tradities - 22,33-34 en 22,54.55-67 - te harmoniëren). Dit betekent geenszins, dat de traditie waaruit Mc. put, ook zelf niet oud zou zijn; wel dat Mc. zijn materiaal 'arrangeert'. Anderzijds zijn 'de Twaalf' ook in de Q-gemeentetraditie een zeer achtenswaardig college[12]. Uit Lc. vooral blijkt duidelijk, dat hij een niet-marciaanse bron citeert, die - zoals Mc. - Jezus niettemin Johannes en Jacobus laat terechtwijzen (Lc. 9,51-56), waaruit blijkt dat

Lc. (weliswaar Mc.' thematiek betreffende Jezus' leerlingen bekritiserend) de negatieve traditie-echo's over hen (komend uit de Q-bron) geenszins wegwerkt of verzacht. Maar terwijl in de Q-bron Jezus de leerlingen zaligprijst, omdat zij zién wat anderen ontgaat (vooral Lc. 10,23-24 = Mt. 13,16-17), zien de leerlingen - in het Mc.-ev. - hoegenaamd niets (Mc. 4,13; 7,18; 8,13.17.21; 9,32)[13].

Uit dit evangelisch, wel erg gevarieerd beeld over Jezus' intieme leerlingen, vooral over Petrus, mag men besluiten, dat er geen uniforme traditie bestond betreffende het feitelijk gedrag van deze leerlingen bij Jezus' arrestatie. Behalve Mc. hebben alle andere tradities een hogere waardering voor het gedrag der 'apostelen' vóór de paaservaring. Het Mc.-ev. is vanuit een of andere (ondanks Weedens thesis m.i. nog niet opgeloste) theologische intentie, er op uit het gedrag van Jezus' leerlingen vóór pasen zo ongunstig mogelijk voor te stellen. Wat inderdaad zorgen baart, is het feit dat het Mc.-ev. (afgezien van het pseudo-marciaanse slot van zijn evangelie, Mc. 16,9-20), na dit sombere beeld te hebben opgehangen over Jezus' leerlingen, inderdaad niets meer zegt over deze Twaalf, - tenzij in de *engel*-verschijning aan Maria Magdalena en Salome, die aan de leerlingen moeten zeggen: 'Hij gaat u voor in Galilea; daar zult ge hem zien, zoals Hij u heeft gezegd' (Mc. 16,7: Mc.-redactie), terwijl het slot van Mc.' eigen evangelie laat vermoeden dat de leerlingen dit - niet in Jerusalem blijven maar naar Galilea gaan - juist niét hebben gedaan[14]. Nergens vinden we bij de authentieke Mc. een plechtige investituur tot apostolaat der leerlingen, zoals in de andere evangeliën[15].

De Jezustraditie is m.b.t. het gedrag der leerlingen van Jezus derhalve erg onduidelijk. Volgens Lc. stonden op een afstand (van het kruisgebeuren) toe te zien 'al zijn bekenden, ook de vrouwen die hem vanuit Galilea gevolgd waren' (Lc. 23,49); Mc. daarentegen weet niets van 'de leerlingen', wel van *vrouwelijke* leerlingen bij het kruis (Mc. 15,40-41), want: na Jezus' arrestatie 'lieten allen - (bedoeld is: mannelijke leerlingen van Jezus) - hem in de steek en namen de vlucht' (Mc. 14,50). Mc. 14,27 spreekt van een 'ten val gebracht worden' van alle Jezusleerlingen. Ook de johanneïsche traditie spreekt van een 'vlucht naar huis' (Galilea) van Jezus' leerlingen (Joh. 16,32). Wel is er een verschil tussen Mc. 14, 27-31, waarin geen sprake is van een vlucht, wel van 'geërgerd worden', van 'aanstoot nemen' (d.i. struikelen in hun Jezusgeloof) en Mc. 14,43-52 waar duidelijk van 'een vlucht' sprake is. Tussen beide traditiestukken blijkt geen literaire relatie te bestaan, die er anderzijds wél is tussen Mc. 14,27-31 en 14,54.66-72, waar Petrus, volgens deze traditie, op afstand de weggevoerde Jezus *volgt*, maar hem ondanks zijn *poging* 'hem achterna te gaan' niettemin driemaal verloochent.

'Zich ergeren aan iemand' of 'aan iemand aanstoot nemen' staat in de synoptische grondteneur van dit woord precies tegenover '*geloven in* iemand' (Mc. 6,3 par Mt. 13,57; Mt. 26,31 par Mc. 14,27; Mt. 26,35 parr Mc. 14,31 en Lc. 22,34). Door zijn verwijzing naar Zach. 13,7 geeft Mc. (14,27b) te kennen, dat de breuk met Jezus ook de onderlinge band tussen de Jezusvolgelingen volkomen oplost: de leerlingen gaan uit

elkaar. Mt. echter laat het Zacharia-citaat alleen slaan op Jezus' arrestatie, niet op het gevolg ervan: de verstrooiing der leerlingen (Mt. 26,56). Petrus' '*driemaal* verloochenen' is een literair genre om te zeggen, dat hij hem compleet verloochent. Daarom is het, terecht, moeilijk te stellen, dat alle leerlingen vluchten, terwijl Petrus pogingen zou doen om te blijven[16]. Historisch harde kern van de traditie is: alle leerlingen laten - hoe dan ook - Jezus in de steek. De *bijzondere* verloochening van Petrus blijkt een literaire, latere concretisering te zijn van het versagen van *alle* leerlingen, mede-geïnspireerd door Petrus' latere positie in het vroege christendom. Mc. 14,31 legt na Petrus' stoere spreken dat 'althans hij' niet ten val zal komen, er nog eens extra de nadruk op: 'in dezelfde geest spraken *allen*'! De vlucht van alle leerlingen blijkt Mc.' interesse te hebben[17]. Mc. 14,50. 51-52 staat onmiskenbaar in verband met het Mc.-motief van 'onbegrip der leerlingen'. Hij wil duidelijk maken dat Jezus zijn lijdensweg 'geheel alleen', door allen verlaten, is gegaan. Dát is zijn geloofsvisie; de leerlingen moéten hem hebben verlaten. Maar ook volgens Mc. staat deze vlucht onder Gods heilsbestel: uitgerekend Mc. (14,27) citeert het 'goddelijk moéten', door verwijzing naar Zach. 13,7 (zie Mc. 14,49b en 14,21a.41b). Het verhaal van de vlucht is, volgens exegetische deskundigen, ook marciaans van stijl (Mc. 1,18.20; 4,36; 8,13; 12,1 en 14,50; daarbuiten nog alleen - onafhankelijk van Mc. - in Mt. 22,22 en 26,44). Het tegenbegrip van Jezus navolgen, 'hem achterna gaan', is voor Mc. Jezus verlaten en verloochenen. De vlucht van de leerlingen is de *breuk* met de 'navolging van Jezus': niet één volgde hem ten einde toe (Mc. 14,51-52). Volgens Mc. zijn waarachtige Jezusleerlingen alleen wie hem navolgen in het kruislijden (Mc. 8, 31-35). Van hieruit moet zijn evangelie worden gelezen: zó heeft hij het bedoeld.

Hoewel wezenlijk afwijkend van Mc. bevestigt Lc. deze visie. En dit lijkt niet eens verklaard te kunnen worden, doordat Lc. in deze over meer traditiebronnen beschikt heeft (vooral SL, de zgn. Lc.-eigen bron)[18], maar uit Lc.' eigen verwerking van de ene Mc.-bron[19], die hij herinterpreteert, omdat hij Petrus' verloochening, t.a.v. de algemene verloochening van de Jezusleerlingen anders interpreteert[20]. Lc. wil immers van een algemeen versagen van alle leerlingen niets weten; hij werkt dit gegeven weg uit het Mc.-ev.: de leerlingen vluchten niet (Mc. 14,50 valt uit bij Lc.); zij verdedigen zelfs hun meester met enkele zwaarden (Lc. 22,50, zie 22,38), en ze staan allen - hém trouw, maar onmachtig - onder het kruis (Lc. 23,49). Mc.' voorspelling van de geloofsafval van alle leerlingen wordt door Lc. gewoon geschrapt, in deze zin althans dat ze wordt verzwakt en tevens wordt verbonden met een uit een Lucas-eigen bron komend logion omtrent Jezus' bijzondere bijstand aan Petrus, - een belofte trouwens die zelf weer wordt verzwakt door de inlas: 'wanneer ge eenmaal *tot inkeer* zijt gekomen' (Lc. 22,32). Lc. wil kennelijk Petrus goedpraten. Volgens hem verloochent Petrus Jezus eigenlijk niet; hij begaat een leugentje 'om bestwil'. Hij liegt, maar verloochent niet: 'ik heb met de zaak niets te maken', d.i. ik blijf er buiten ('mij niet gezien'!). Daarom is, rekening gehouden met ieders perspectief, het verschil tussen

Lc. en Mc. niet zó groot als een eerste lezing doet vermoeden.

De vlucht der leerlingen wordt in het nieuwe testament vooral behandeld vanuit een *theologisch* standpunt: als een aanstoot nemen aan Jezus en een ten val komen (Mc. 14,27a) en tevens als providentieel: 'volgens de schriften' (14,27b). Dit was een ernstige ingreep van Mc. in het hem voor-gegeven materiaal: noch de algemene vlucht, noch de voorspelling ervan, is Mc. voor-gegeven[21]. Voor-gegeven was het weten dat de leerlingen niet aanwezig waren bij het verloop van Jezus' lijden en Jezus daarin, zoals het 'leerlingen' betaamt, niet zijn 'achterna gegaan'. Met zijn overdrijving heeft Mc. de bedoeling om het begrip 'navolging van de *lijdende* Jezus' in te scherpen. Terwijl bij Lc. de verloochening van Jezus door Petrus plaats vindt vóór het verhoor van Jezus en diens plechtige belijdenis, laat Mc. deze verloochening plaats vinden ná Jezus' verhoor en belijdenis, die Jezus de dood kost. De bekentenis van Jezus staat tegenover de verloochening van Petrus, die aldus aan het lijden ontsnapt. Mc. heeft onmiskenbaar de vlucht der leerlingen betrokken op de herverzameling der leerlingen na pasen. Allen kwamen ze ten val (Mc. 14,27a) en Jezus gaat 'de leerlingen én Petrus vooruit in Galilea' (Mc. 16,7).

Toch wordt na de vermelding van dit versagen bij Mc. 14,29-31 een voorspelling van Petrus' verloochening ingevoegd. Bovendien wordt algemeen door de exegeten aanvaard, dat de pericope van Petrus' verloochening (Mc. 14,66-72) oorspronkelijk een zelfstandige overlevering is geweest alvorens ze in het lijdensverhaal werd ingevoegd. Alleen Mc. is de bron voor alle varianten in de traditie ervan; volgens de secure ontleding van G. Schneider onderstelt Lc. 22,54b-61 geen aparte bron, het is een lucaanse redactie van het Mc.-materiaal[22]. De invoeging van Petrus' verloochening kan betekenen dat Mc. in zijn traditie de vlucht van Petrus niet heeft gevonden. Integendeel, in zijn traditie vond Mc. dat Petrus de Heer *was gevolgd* in de hof van de hogepriester, maar Mc. zelf corrigeert dit al door de beperking: 'van verre' (Mc. 14,54; is marciaans: zie 5,6; 8,3; 11,13; 15,40). Ondanks de goede wil, en dit schuchtere 'Jezus achterna gaan' komt Petrus ten val. En zó kan Mc. van een algemeen versagen van álle leerlingen - Petrus niet uitgezonderd - spreken (verg. Mc. 14,29: 'allen, maar *ik* niet', zegt Petrus, waarop Jezus zijn verloochening voorspelt) (Mc. 14,30-31). Lc. daarentegen legt vooral de nadruk op Petrus' *poging* Jezus te volgen (akolouthein, Lc. 22,54b, in het imperfectum): Petrus liegt weliswaar maar verloochent zijn Jezus niet. Bij Lc. is Petrus' ontkenning *niet* een bijzonder geval van het algemeen versagen der leerlingen (Lc. laat Mc. 14,27-28 weg): Petrus' geloof in Jezus zal niet ophouden (Lc. 22,31-32). Er is volgens Lc. geen geloofsafval bij de leerlingen: lijden en dood van Jezus markeren hier geen breuk in het geloof der leerlingen voor en na pasen. Een blik van Jezus volstaat dan ook om Petrus weer tot omkeer te brengen (Lc. 22,32 en 22,61)[23]. Mc. daarentegen legt de nadruk op het feit, dat Petrus' poging juist niét ten einde toe werd volgehouden; hij wil inscherpen, dat Petrus zijn Meester tenslotte niet is gevolgd in diens lijden, niet uit een soort anti-petrinisme maar terwille van de bedreiging en vervolging der christenen door hun

joodse medeburgers: dán geldt het vooral Jezus te volgen en hem niet in de steek te laten. Petrus is daarom een manend voorbeeld; zelfs het hoge gezag is blootgesteld aan zwakheden. Doordat Mc. voorspelling en verloochening op elkaar afstemt, krijgt ook 'het zich een Jezuswoord herinneren' (Mc. 14,72b) zijn volle theologische betekenis[24].

Het motief van de christelijke overlevering van het versagen der leerlingen ligt aldus in de ervaring van een concrete zwakheid onder de vooronderstelling van het geloof in Jezus[25]. De leerlingen ervaren later hun versagen juist als zwakheid van hun *geloof* (oligopistia). Daarin ligt tevens de basis voor een mogelijke bekering, Jezus opnieuw achterna te gaan. Ondanks hun versagen weten zij zich - na Jezus' dood - in Gods barmhartige hand. Dát hebben ze uit Jezus' woorden en daden begrepen.

§ 2. Probleem van de verstrooiing en herverzameling der leerlingen

Terwijl Mc. in zijn traditie niets over een aparte verloochening van Jezus heeft gevonden, integendeel de poging alleen van Petrus om Jezus achterna te gaan, heeft hij zélf Petrus bij het algemeen versagen der leerlingen betrokken, blijkbaar op grond van de traditie dat, buiten de vrouwen, niet alleen de leerlingen maar ook Petrus niet aanwezig waren bij Jezus' kruislijden; Petrus heeft dus op een gegeven ogenblik zijn poging tot 'navolging van Jezus' gestaakt. Dit reële feit wordt dan door Mc. (of op grond van reeds traditioneel ingevulde inhoud van dit feit) concreet gestalte gegeven (die als zodanig meer literaire compositie is dan historisch feitenrelaas). Dat deze bijzondere aandacht voor Petrus' houding tijdens de lijdensgeschiedenis verband houdt met de feitelijke leiderspositie van Petrus in de oerkerk werd reeds gezegd; maar het feit dat Petrus die leiderspositie heeft, staat zelf weer in relatie tot zijn door de gemeente herinnerde poging om Jezus te volgen, zijn staken van die pogingen én tot de veelvoudig aanwezige traditie, dat Petrus als eerste onder de (mannelijke) leerlingen zich bekeerde tot Jezus als de levende Heer (zie in een volgend hoofdstuk).

M. Dibelius had vroeger reeds een verband gezien tussen Petrus' verloochening en de paasverschijningen (tussen Mc. 14,28 en 14,29-31)[26]. Daarin werd hij door de meeste exegeten niet gevolgd. In elk geval is dit positief correleren van de twee gebeurtenissen uitdrukkelijk Mc.' bedoeling: het uit elkaar gaan der leerlingen wordt door hem in verband gebracht met een schriftwoord: 'ik zal de herder slaan en de schapen zullen verstrooid worden' (Zach. 13,7, in Mc. 14,27). De verstrooiing der leerlingen is aldus opgenomen in een goddelijk bestel. Daaraan beantwoordt de herverzameling der leerlingen rond Jezus: 'Maar (na mijn verrijzenis) *zal ik u voorgaan* naar Galilea' (Mc. 14,27-28). Deze traditie lijkt dus een innerlijke band te leggen tussen het versagen der leerlingen, hun uiteenvallen als groep, en de na-paschale hergroepering. Ook in Joh. 21,15-17 ligt, zij het indirect, een verband tussen Petrus' verloochening en een

na-paschale verschijning van Jezus. Daarom kan, ondanks de tegen-argumentatie van E. Linnemann[27], in het oorspronkelijke, door Mc. ingeziene verband tussen verloochening en verschijning (als bekeringsvisioen, zie later) mede het motief liggen waarom de christelijke traditie het feit van de verloochening in haar verkondiging heeft opgenomen, ook dan wanneer in latere tijd deze relatie wellicht verbleekte in de herinnering der gevestigde kerkgemeenten[28]. De moeilijkheid van deze stelling is wel, dat traditiehistorisch de binding tussen verloochening en Jezusverschijning een zeer smalle basis heeft: concreet Mc.' eigen visie (Mc. 14,28; 14,29-31 en 16,7; en een vagere allusie in Joh. 21,15-17). De vraag is evenwel, of die basis wel zo smal is als ze bij eerste gezicht lijkt. Indien het waar is, dat de evangelische verschijningen van Jezus oorspronkelijk zijn opgebouwd naar het model der joodse bekeringsvisioenen, dan is de in de oerkerk wijd verspreide overlevering van Jezus' verschijningen mede basis voor deze visie op een wezenlijk verband tussen verloochening en hergroepering (zie een later hoofdstuk). Dan hoeft Mc., die niets van verschijningen weet, maar daarentegen een uitdrukkelijk verband legt tussen de verstrooiing der leerlingen en Jezus' opnieuw voorgaan van zijn leerlingen in Galilea (eschatologische herverzameling der leerlingen) om zijn ‘alleenstaande’ opvatting geen tegen-indicatie te zijn, en is dit veeleer een *andere* uitdrukking voor wat in andere tradities ‘verschijningen’ wordt genoemd. De lucaanse verschijningsverhalen wijzen erop, dat de oer-kerk meer gedifferentieerd was dan Lucas het in de Handelingen voorstelt. Pas na de ontleding van de verschijningsverhalen wordt de hier gestelde kwestie opnieuw aangeschakeld.

Eindnoten:

1 Zie opgegeven literatuur: vooral de discussie tussen E. Linnemann en G. Klein.
2 Aldus o.m.R. Bultmann, *Tradition*, 301; vooral G. Klein, *Verleugnung* (stelling van heel het artikel). Hierbij komt nog het probleem, of de leerlingen al dan niet *naar Galilea* zijn gevlucht. Zij zijn wel naar Galilea gevlucht, aldus: Bultmann, Käsemann, Grasz, Finegan, Vögtle, Seidensticker, enz.; ze zijn niet naar Galilea gevlucht: Marxsen, Weisz, Holtzmann, Michaelis, Lohmeyer, Bertram, Taylor, Thüsing, Schenke, Weeden, enz. De eerste hypothese lijkt me waarschijnlijker, vanwege zeer oude tradities die naar Galilea wijzen en pas vandaar uit ook in de Jerusalemse tradities terecht kwamen.
3 Bv. Mt. 13, 13; 13, 16-17; 13, 51; 10, 40-41; 12, 49-50; Lc. 5, 1-11; 6, 20.
4 Volgens Weeden, *Mark-traditions*, 138-168 zou het Mc.-ev. een frontaanval zijn op ‘de Twaalf’; in een heel ander verband zegt dit ook L. Schenke, *Auferstehungsverkündigung*, 21-22 en 51; zie ook J. Schreiber, *Die Christologie des Markusevangeliums*, in: ZThK 58 (1961) (154-183), 178-179; Mc. verraadt tendenties van kritiek op de Twaalf, die in Jerusalem zijn gebleven in plaats van - zoals het Mc.-ev. zegt - op Jezus' woord naar Galilea te gaan, de plaats van Jezus' boodschap, exorcismen en genezingen. Mc.' kritiek lijkt de ‘kerk van Jerusalem’ te gelden, die de ‘hellenistische’ - in de zin van ‘Galilese’ - zending schijnt te hebben tegengewerkt. Mc. 16, 8 verraadt onmiskenbaar kritiek op ‘de Twaalf’. Deze kritiek is in Mc. niet te loochenen; de vraag is alleen, hoe ze geïnterpreteerd moet worden. En Weedens thesis van Mc.' ‘vendetta’ tegen de Twaalf lijkt me te ver gaan. Zijn thesis is uiterst interessant, maar lijkt me op onopgeloste tekstmoeilijkheden te stuiten. Hoe verklaart Weeden het feit, dat Mc. zelf memoreert, dat Petrus, na zijn verloochening van Jezus, ‘in tranen uitbarstte’ (Mc. 14, 72d)? Hoe verklaart hij bovendien dat - ondanks het zwijgen der vrouwen (Mc. 16, 8) -, volgens het Mc.-verhaal zelf de leerlingen *reeds wisten* (gehoord hadden van Jezus), dat hij, Jezus, hen zou ‘voorgaan naar Galilea’ (Mc. 14, 28)? Op een structurele analyse van het Mc.-ev. gaat Weeden helaas niet in.
5 Mc. 1, 37; 4, 10. 13. 38-41; 5, 31; 6, 37. 51-52; 7, 17; 8, 4. 14-21.
6 Mc. 1, 37-38; 4, 13 en 6, 37 laat Mt. weg; Mc. 4, 38-41: in Mt. 8, 25 tonen de leerlingen wel begrip; Mc. 6, 51-52 tegenover Mt. 14, 33. Alle insinuaties van het onbegrip der leerlingen (in

Mc. 6, 51-52; 7, 17-18; 8, 4. 14. 21) zijn weggewerkt in Lc., die bovendien Mc. 6, 45-8, 26 in zijn geheel weglaat.

7 Zie ook: Mc. 9, 31-33. 35; 10, 35-45; 10, 23-31 en 8, 34-35 en 10, 21-22.

8 Bv. Mc. 8, 32-33 en Mt. 16, 22vv. en Mt. 16, 17; Mt. behoudt ook Mc. 10, 23-31, maar verzacht: Mt. 19, 28. Mt. 17, 15vv. behoudt Mc. 9, 17vv.; Mt. 26, 8 en Mc. 14, 4; - Lc. verzacht vaak (Mc. 10, 14 met Lc. 18, 16; Mc. 10, 23-31 met Lc. 18, 24-30), maar behoudt hier niettemin veel uit Mc., hij stelt het gebeuren echter binnen Gods providentiële plan. Lc. blijkt in eenzelfde ongunstige zin nieuw traditiemateriaal te bezitten over Johannes' en Jacobus' onbegrip (Lc. 9, 51-55; zie: 10, 23-24 en 19, 39-40).

9 Er is wel onbegrip aangaande Jezus' onderricht: Joh. 11, 7-16; 12, 16; 13, 6-8; 14, 4-9; 16, 16-18; maar ze hoefden ook niet alles te verstaan vóór Jezus' dood (Joh. 16, 12-13. 25). De verrijzenis neemt alle onbegrip weg (Joh. 2, 22; 12, 16; 13, 7), uit kracht van de 'parakleet' (14, 16-17; 16, 7 in verband met 14, 25-26): dan zijn de leerlingen mét Jezus één met de Vader (17, 6-26).

10 Zie Weeden, *Mark-traditions*, 42.

11 Mt. 16, 17-19 en Lc. 22, 31-32.

12 Mt. 5, 1-12 = Lc. 6, 20-23; Mt. 13, 16-17 = Lc. 10, 23-24; Mt. 19, 28 = Lc. 22, 30. Zie Schulz, *Q-Quelle*, 335.

13 Maar zelfs Mc. wil, in zijn overdrijvingen, kennelijk bewust maat houden: 4, 11 (tenzij dit ironisch is bedoeld).

14 Dit lijkt me het 'sterke punt' in Weedens niettemin dubieuze eindoplossing, zie: *Mark-traditions*, 44. Jezus' leerlingen komen niet meer ter sprake: noch bij de kruisiging (Mc. 15, 22-41), noch bij de begrafenis van Jezus (15, 42-47), noch bij het 'heilig graf' (16, 1-8), tenzij - in dit laatste geval - om te laten uitkomen, dat ze niet gedaan hebben wat Jezus' wil is geweest! Deze 'pointe' van Weeden vind ik nergens bevredigend opgelost in de exegetische literatuur. Toch lijkt me dit belangrijk.

15 Aldus: Mt. 28, 16-20; Lc. 24, 36-49; Joh. 20, 19-23; Hand. 1, 8. Over dit alles zwijgt Mc., zodat de consensus, die de laatste jaren groeiende is, dat Mc. 16, 8 inderdaad het 'bedoelde' einde is van Mc.' evangelie, m.i. *theologische* vooronderstellingen heeft in Mc.' visie op 'de Twaalf', - al lijkt me Weedens oplossing voor dit probleem *te radicaal*, gezien de stand van Mc.' eigen evangelietekst. Wel is duidelijk: Mc. wil *niet* weten van een traditie van 'Jezusverschijningen' aan de Twaalf!

16 Etta Linnemans argumentatie lijkt me terzake (*Passionsgeschichte*, l.c., 92-93).

17 G. Schneider, *Die Passion Jesu*, 46-47, die de historische kern van de ene verloochening door Petrus aanvaardt (74).

18 Stelling van Bultmann, Grundmann, Rengstorf en andere exegeten.

19 Aldus Schürmann, Blinzler, Dupont, Linnemann, en vooral Schneider, die dit detail precies heeft ontleed en voor de verloocheningspericope een Mc.-afhankelijkheid (met eigen lucaanse redactie) hoogst waarschijnlijk acht.

20 E. Linnemann, *Passionsgeschichte*, 93-95.

21 G. Schneider, *Die Passion Jesu*, 75.

22 G. Schneider, *Verleugnung*, l.c., 73-95.

23 Brown, *Apostasy*, 70-71; Schneider, *Passion Jesu*, 81-82.

24 Verg. 1 Kor. 7, 10; 9, 14; 1 Thess. 4, 15-16; Hand. 20, 35, enz. Vooral M. Wilcox, *Denial-sequence*, 426-436.

25 Linnemann, *Passionsgeschichte*, 103.

26 *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1961[4], 216.

27 *Passionsgeschichte*, 82.

28 Al geeft H. Conzelmann, jammer genoeg, geen enkel bewijs of verwijzing in zijn (trouwens als algemene inleiding bedoelde) *Geschichte des Urchristentums*, Göttingen 1971, toch poneert hij daar gewoonweg: 'Dasz Jesus (als ersten) dem Simon Petrus Kephas erschien wird durch Lk. 24, 34 bestätigt. Auf dieser Erscheinung beruht die hervorragende Stellung des Petrus in den ersten Jahren der Kirche. *Sie hebt sich vor dem Hintergrund ab, dasz er vor dem Tod Jesu seinen Meister verleugnete*' (27). M.a.w. hij legt ook een verband tussen verschijning en verloochening. Zie ook J. Jeremias, *Der Opfertod Jesu Christi* (Calwer-Hefte. 62), Stuttgart 1963.

Hoofdstuk 2
'*Wat zoekt gij de levende bij de doden?' (Lc. 24,5)*

Ter inleiding: Locale en officiële vroeg-christelijke overleveringen

Algemene literatuur (detail-literatuur ter plaatse en later Deel III). - M. Albertz, *Zur Formgeschichte der Auferstehungsberichte*, in: ZAW 21 (1922) 259-269; H.W. Bartsch, *Das Auferstehungszeugnis. Sein historisches und sein theologisches Problem*, Hamburg 1965; P. Benoit, *Passion et résurrection du Seigneur*, Parijs 1966; J. Broer, *Die Urgemeinde und das Grab Jesu*, München 1972; H. Cazelles e.a., *Le langage de la foi dans l'Ecriture et dans le monde actuel* (Lectio Divina, 72), Parijs 1972 (gecit.: *Lectio Divina*, n. 72); H. Freih. von Campenhausen, *Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab*, Heidelberg 1966; H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, Tübingen 1964[5], 85-86 en 188-192; C.H. Dodd, *The appearances of the risen Lord*, in: *Studies in the Gospel* (in memory of R.M. Lightfoot), Oxford 1955, 9-35; J. Delorme, *Résurrection et tombeau de Jésus: Mc. 16, 1-8 dans la tradition évangélique*, in: *La résurrection du Christ et l'exégèse moderne* (Lectio Divina, 50), Parijs 1969, 105-151 (geciteerd: *Lectio Divina*, n. 50), en: *La résurrection de Jésus dans le langage du Nouveau Testament* (Lectio Divina, 72), Parijs 1972, 101-182 (geciteerd: '*Lectio Divina*, n. 72'); E. Fascher, *Anastasis, resurrectio, Auferstehung*, in: ZNW 40 (1941) 166-229; R. Fuller,

The formation of the resurrection narratives, New York-Londen 1971; A. George, *Les récits d'apparitions aux onze à partir de Luc 24, 36-53*, in: *La résurrection du Christ et l'exégèse moderne* (Lectio Divina, 50), Parijs 1969, 75-104 (gecit.: *Lectio Divina*, n. 50); P. Grelot, *La résurrection de Jésus et son arrière-plan biblique et juif*, in: *Lectio Divina*, n. 50, 17-54; en: *L'histoire devant la résurrection du Christ*, in: RHS en RAM 48 (1972) 221-250; H. Grass, *Ostergeschehen und Osterberichte*, Göttingen 1964[3] (1956); B. van Iersel, *Jezus' verrijzenis in het nieuwe testament. Informatie of interpretatie*? in: Conc 6 (1970), n. 10, 53-65; J. Kremer, *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi* (SBS, 17), Stuttgurt, 1967[2]; X. Léon-Dufour, *Résurrection de Jésus et message paschal*, Parijs 1971; E. Lohse, *Die Auferstehung Jesu Christi in Zeugnis des Lukasevangeliums*, Neukirchen 1961; zie ook: RSR 57 (1969) 599-602; L. Marin, *Les femmes au tombeau*, in: *Lectio Divina*, n. 50, 39-50, en in: C. Cabrol et L. Marin, *Sémiotique narrative: récits bibliques*, in: *Langages* 6 (1971) 39-50, en: *Du corps au texte*, in: *Esprit*, avril 1973, 913-928; W. Marxsen, *Anfangsprobleme der Christologie*, Gütersloh 1960; *Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem*, Gütersloh 1965[2], en: *Die Auferstehung von Jesus von Nazaret*, Gütersloh 1968; W. Marxsen, U. Wilckens, D. Delling und H. Geyer, *Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus*, Gütersloh 1968[6]; F. Muszner, *Die Auferstehung Jesu*, München 1969; F. Neyrinck, *Les femmes au tombeau. Etude de la rédaction matthéenne*, in: NTS 15 (1968-69) 168-190; A. Pelletier, *Les apparitions du Resuscité en termes de la Septante*, in: Bibl 51 (1970) 76-79; E. Pousset, *Résurrection de Jésus et message pascal*, in: NRTh 104 (1972) 95-107; B. Rigaux, *Dieu l'a ressuscité*, Gembloux 1973; L. Schenke, *Auferstehungsverkündigung und leeres Grab* (SBS, n. 33), Stuttgart 1969[2]; H. Schlier, *Uber die Auferstehung Jesu Christi*, Einsiedeln 1968; J. Schmitt, *Prédication apostolique*, in: DBS 8 (1967-68) 251-267; R. Schnackenburg, *Zur Aussage 'Jesus ist (von den Toten) auferstanden*', in: BZ 13 (1969) 1-17; Ph. Seidensticker, *Die Aufersiehung in der Botschaft der Evangelisten*, Stuttgart 1967; G.W. Trompf, *The first resurrection appearance and the ending of Mark's Gospel*, in: NTS 18 (1971-72) 308-378; A. Vögtle, *Ekklesiologische Auftragsworte des Auferstandenen*, in: *S. Pagina*, Parijs-Gembloux 1959, dl. II, 280-294, en: *Das christologische und ekklesiologische Anliegen von Mt. 28, 18-20*, in: *Studia Evangelica* II (TU, 87), Berlijn 1964, 266-294; U. Wilckens, *Der Ursprung der Ueberlieferung der Erscheinungen des Auferstandenen*, in: *Dogma und Denkstrukturen* (Festschrift f.E. Schlink), Göttingen 1963, 53-95, en: *Auferstehung*, Stuttgart-Berlijn 1970; Th.J. Weeden, *Mark-traditions*, 101-117; speciaal-nummer: *Lire l'écriture; dire la résurrection*, in: *Esprit* 41 (1973), avril, n. 4, 831-935.

De dood van Jezus was een beëindiging van de levensgemeenschap van de aardse Jezus met zijn leerlingen, nog versterkt door hun in de steek laten van Jezus. Wat was er dan de aanleiding toe, dat dezelfde leerlingen na een tijd gingen beweren dat zij wederom opgenomen waren in een actuele levensgemeenschap met Jezus, die zij als de levende, de uit de doden verrezene, óf de in de christelijke verkondigers actueel werkzame, óf als de spoedig terugkerende mensenzoon verkondigden? Wat is er gebeurd tussen Jezus' dood en de kerkelijke verkondiging?

Nergens in het nieuwe testament wordt gezegd, dat de verrijzenis zelf dit gebeuren is. In tegenstelling tot de apocriefen, vooral Ev. Petri 35-45, wordt het verrijzenisgebeuren zelf nergens verhaald. Niet de verrijzenis maar een zich - hoe dan ook - genadevol manifesteren van de gestorven Jezus bracht de leerlingen tot hun gelovige verkondiging: Jezus komt terug, hij leeft, of: hij is verrezen! Hoe stellen

de oerchristelijke gemeenten zelf het ontstaan van hun geloof in de levende of terugkomende Gekruisigde voor? M.a.w.: wat is er met hén gebeurd?

Pas door recente exegetische literatuur is er meer klaarheid gekomen in deze ingewikkelde materie. Vast staat nu wel, dat de overlevering van de Jezusverschijningen[29] aan de Twaalf oorspronkelijk onafhankelijk was van de uitgesproken locale Jerusalemse traditie, waarin Jerusalemse christenen - in de lijn van de verering die plaatsvond in andere, oude Jerusalemse begraafplaatsen - een vroom interesse hadden voor het 'graf van Jezus' en de andere plaatsen van zijn lijden en dood[30]. Sinds de studie van G. Schille en, ten onzent, van B. van Iersel deze verklaring van de 'heilig graf'-traditie heeft gegeven, zijn andere exegeten tot een eendere uitleg gekomen[31]. Christenen bezoeken tijdens een rondleiding allerlei Jerusalemse plaatsen, die hun doen herinneren aan Jezus' kruisgang. Tot besluit van deze vrome pelgrimstocht bezoeken ze ook het heilig graf. Want vanuit een reeds aanvaard geloof in de verrezen Gekruisigde zijn ze naar dit graf gekomen. Hun godsdienstige eerbied moet ten top zijn gestegen, toen ze bij de plaats waren aangekomen en zij de voorganger hoorden zeggen: 'en hier is de plaats waar men Hem neergelegd had' (Mc. 16,6c)[32].

Mt. en Lc. tonen duidelijk een interesse om de twee afzonderlijke tradities - heilig graf en verschijningen van Jezus aan de Twaalf - met elkaar te verbinden. Joh. vooral geeft duidelijk te kennen, dat een eventueel 'leeg graf' nooit een bewijs kan vormen voor de verrijzenis (Joh. 20,8-9), hoogstens een *teken* van reeds aanwezig verrijzenisgeloof.

Mc. kent geen verschijningen van *Jezus*, ook niet aan de vrouwen, in tegenstelling tot Mt., Lc., Joh. en het veel latere Mc.-slot (Mc. 16,9-20). Er verschijnt alleen een 'jonge man in het wit', d.i. een engel (zie 2 Makk. 3,26.33; ook Mc. 9,3; Apoc. 7,9.13), die de vrouwen bij het 'heilig graf' herinnert aan het 'apostolisch kerygma': 'hij is verrezen' (Mc. 16,6b). Bij andere evangelisten is er nadien ook sprake van Jezus-verschijningen aan vrouwen (hun namen wisselen, al is Maria Magdalena overal aanwezig). Er moet dus ook een traditie van een Jezusverschijning aan vrouwen hebben bestaan. In tegenstelling tot Mc. betrekken anderzijds andere evangelisten ook (mannelijke) leerlingen, vooral Petrus, bij de 'graf'-traditie uit Jerusalem (Lc. 24,12; Joh. 20,3-9). Alles wijst erop, dat Mc. 16,1-8 als uitgangspunt van de interpretatie genomen moet worden. Terecht zegt J. Delorme, dat het zwijgen van het apostolisch kerygma en catechese over de H. Graf-traditie geenszins een *locale* Jerusalemse traditie (met andere bekommernissen, zoals verhaald in Mc. 16,1-8) hoeft uit te sluiten, een overlevering die daarom niet per se secundair is, maar zeer oud blijkt te zijn, ofschoon in de andere evangeliën 'secundair' verbonden met de verschijningstradities. Toch moet de Jerusalemse traditie van het 'graf van Jezus' jonger zijn dan de *traditie* der verschijningen, maar wel ouder dan de evangelische verschijnings*verhalen*. De inhoud van het woord van de engel (Mc. 16,6-7) *onderstelt* immers al het levend geloof in de apostolische prediking te Jerusalem, terwijl dit evangelisch verhaal zelf reeds het christelijk gebruik van een Jerusalemse pelgrimage naar het graf van Jezus veronderstelt. Door verbinding van de twee oorspronkelijk onafhankelijke tradities geven Mt., Lc. en Joh. de indruk dat

er twee fundamenten zijn voor het verrijzenisgeloof: 'het graf' en de 'verschijningen', terwijl er oorspronkelijk nooit sprake was van een *leeg* graf en het 'heilig graf'-verhaal reeds het geloof in de verrezen Gekruisigde vooropstelt en wel op basis van het apostolische getuigenis zelf.

Mc. had in zijn evangelieverhaal al uitdrukkelijk vermeld, dat Jezus met de zijnen uit Galilea naar Jerusalem was gekomen. In hun gezelschap waren ook vrouwen, die in relatie stonden tot de 'broeders van Jezus' (Mc. 16,1 en 15,47, te vergelijken met 6,3) en blijkbaar - nadien - in christelijke gemeenten een zeker prestige hebben genoten (zie: Hand. 1, 14). In het Mc.-verhaal is geen spoor van apologetiek te bekennen (een engel is daartoe trouwens niet het geschiktste middel! Bovendien is het de engel zelf, die zegt dat Jezus niet hiér is; nergens wordt in Mc. gezegd, dat de vrouwen zélf het graf leeg hebben bevonden. Tenslotte, *vrouwen* konden in die tijd moeilijk apologetische doeleinden dienen!), wel sporen van een *theologische* interesse. Een engel heeft immers een boodschap te brengen; en de boodschap van deze Godsengel is niet: een leeg graf maar: Hij is verrezen! Uit het geheel blijkt wel, dat bepaalde vrouwen, eveneens 'leerlingen van Jezus', historisch een zekere rol hebben gespeeld in de Christus-belijdende gemeente[33]. Met J. Delorme en U. Wilckens[34] mag men stellen dat een bepaalde, marginale traditie in Jerusalemse milieus een theologische betekenis kreeg in het licht van het apostolisch geloof op basis van de officiële Jezusverschijning aan Petrus en de Elf. De diepste betekenis van de verhalen rond het 'heilig graf' ligt in de onmiskenbaar christelijke interesse voor de absolute identiteit tussen de gekruisigde Jezus van Nazaret en de verrezen Christus. Dit is voor het Mc.-verhaal het verbijsterende: *het Jezus-mysterie*. Het nieuwe testament heeft in het graf tenslotte het in onze wereld 'negatieve teken' gezien van de nieuwe schepping, tot stand gebracht door de eschatologische heilswerkelijkheid van Jezus' verrijzenis uit de doden: 'Dood zal niet meer zijn' (Apoc. 21, 4-5). In negatieve blauwdruk is het graf daarvan een diep-menselijk oersymbool. Met graagte hebben de andere evangelisten een Jerusalemse, locale pelgrimage-traditie opgenomen in hun apostolisch geloof van deze eschatologische nieuwheid. Deze, niet de graf-tradities, krijgt tenslotte alle klemtoon. Omdat echter in de concrete evangelische verhalen 'heilig graf' en 'Christusverschijning' literair samengesmolten zijn en het *verhaal* van het tweede literair dat van het eerste veronderstelt, ben ik wel verplicht te beginnen met de ontleding van de overleveringen rond het graf van Jerusalem, mij ervan niettemin bewust blijvend dat zij recenter zijn dan de traditie van de verschijningen, die zelf oorspronkelijk slechts met één bepaalde gemeentetraditie waren verbonden. Meer nog: traditie-historisch blijkt dat het verrijzeniskerygma al gegeven was *nog voordat* de *tradities over* het graf en de *verhalen over* verschijningen waren ontstaan, zij het geenszins onafhankelijk van wat met verschijningen wordt bedoeld (nl. de paaservaring van door Jezus vernieuwd leven).

§ 1. Tradities rond Jerusalems heilige grafplaats

A. *Mc. 16,1-8: apostolisch verrijzeniskerygma binnen de context van het 'heilig graf'*

Aan deze in feite afsluitende pericope van het oorspronkelijke Mc.-evangelie ligt een voor-marciaanse traditie ten grondslag. Kritische exegeten zeggen dat deze overlevering oorspronkelijk onafhankelijk was van het slot van het passieverhaal (15,42-47); deze traditie zou bestaan uit 16,2; 16,5-6 en 16,8a[35]. Toch kan men zich afvragen, of dit laatste traditiestuk niet juist aanleiding was voor de voor-marciaanse traditie van Mc. 15,42-47, dat naar zijn teneur al te duidelijk reeds vanuit een verrijzenisgeloof (en dus *met het oog op* 16,2; 16,5.6.8a) is geconcipieerd. Met deze correctie lijken me de andere argumenten van L. Schenke echter wel dwingend: (a) 16,1 is Mc.-redactie; - (b) Mc. 16,7 en dus 16,8b zijn Mc.-redactie, zodat de volgorde in het traditiestuk is geweest: '... gij zoekt Jezus de Nazarener, de Gekruisigde. Hij werd opgewekt. Hij is niet hier. Kijk, dit is de plaats waar men Hem neergelegd had. De vrouwen gingen naar buiten en vluchtten weg van het graf, want schrik en ontsteltenis hadden hen overweldigd'. De Mc.-inlas: 'en uit vrees zeiden ze er niemand iets van' (16,8b) slaat dan consequent op de andere inlas van Mc., nl. 16,7: 'Gaat aan zijn leerlingen en aan Petrus zeggen: Hij gaat u voor naar Galilea; daar zult ge Hem zien, zoals Hij u gezegd heeft' (zie Mc. 14,28, dat ook Mc.-redactie is)[36].

Aangezien het verhaal beheerst wordt door het 'woord van de engel' (van 'verschijning' is eigenlijk geen sprake: hij komt en gaat niet; hij 'zit er') verneemt de lezer via het stijlmiddel van een 'angelofanie' (model van engel-verschijning), dat het apostolisch geloof in de verrezen Gekruisigde een *Godsopenbaring* aan de kerkgemeente is. Het verhaal onderstelt duidelijk het christelijk verrijzenisgeloof. Het eigene evenwel van deze pericope ligt hierin, dat in de oude kerk dit apostolisch verrijzenisgeloof te Jerusalem tevens wordt verbonden met een bezoek van christenen aan het heilig graf, waar dan een godsdienstplechtigheid plaatsvindt en de pelgrims naar aanleiding van dit bezoek, in de vroege ochtend, herinnerd worden aan het apostolisch verrijzenisgeloof. De pericope wijst op een verering van Jezus' graf te Jerusalem. Of dit gebruik historisch verband houdt met een bezoek van enkele vrouwen aan het graf na Jezus' dood, is historisch niet meer te achterhalen, al is er onmiskenbaar een overlevering die zich een relatie herinnert tussen Jezus' graf en enkele vrouwen, en, in elk geval, met Maria Magdalena. Mc. legt er de nadruk op, dat enkele vrouwen getuigen waren, niet zozeer van Jezus' begrafenis en de details ervan, als wel van de *grafplaats* (Mc. 15,47; m.a.w. de Jerusalemse gemeente kende de plaats waar ze hem neergelegd hadden). Nergens wordt in deze pericope vanuit een leeg graf besloten tot de verrijzenis. Juist andersom: 'Hij is verrezen, Hij is niet hier' (Mc. 16,6b). De traditie van de Jerusalemse graf-verering wordt verbonden met het apostolisch verrijzenisgeloof. Maar het beluisteren van de christelijke ver-

kondiging van de verrijzenis bij een bezoek aan Jezus' graf te Jerusalem bezit een eigen religieuze sfeer, die alleen ter plaatse mogelijk is. Belangrijk is, dat hier uitdrukkelijk sprake is van de verrezen *Gekruisigde*; dit krijgt nog eens de nadruk door toevoeging van 'de Nazarener' bij Jezus. Deze term heeft vaak een veeleer pijnlijke klank[37]: de Nazarener betekent evenzoveel als 'de terechtgestelde'[38]. Zowel in Hand. 4,10 als in Mc. 16,6 wordt in een context waarin kruis tegenover verrijzenis staat, gesproken van de Nazarener[39]. Het woord van de engel verwijst aldus duidelijk naar de verrijzenis van de *Gekruisigde*. Geproclameerd te Jerusalem, vooral bij het heilig graf, moest het kerygma van de verrijzenis verschijnen als geloof in Gods rehabilitatie van de gekruisigde Nazarener[40]. De paasboodschap komt 'van Godswege', zij is een Godsopenbaring; dát is heel de reden van de aanwezigheid van een engel, of bode van God, in een verhaal. 'Hij werd opgewekt' (het 'passivum divinum' is wel opzettelijk): de verrijzenis is Gods heilshandelen met Jezus. De gekruisigde is de verrezene; en de verrezene is de gekruisigde: dat is de Godsopenbaring, door mensen niet te bedenken. Voor een joodse christen is de plaats waar God spreekt en openbaart: de heilige schrift. Vandaar in het apostolisch symbolum: 'hij is opgewekt volgens de schriften' (1 Kor. 15,4). De engel zegt geen half woord meer dan wat de christelijke gemeente al weet. De gemeente zelf drukt uit kracht van Gods openbarende genade haar geloof uit in de verrezen Gekruisigde, en te Jerusalem doet zij dat binnen een heel bijzondere context: 'op de plaats waar men hem had neergelegd'. Dit Jezus-graf werd het grote symbool, het 'memoriale' van de verrezen Gekruisigde. De gelovigen worden van het graf weg-gewezen naar het beluisteren van het verrijzeniskerygma. Daarin waren de eerste christenen echt-joods: in heel het oude testament en in het judaïsme worden goddelijke openbaringen verbonden met sanctuaria, heiligdommen of heilige plaatsen[41]. De verrijzenis, zo suggereert Mc. 16,1-8, is een *geloofsmysterie*, waarvan deze heilige plaats het negatieve symbool is. Te Jerusalem - elders is dit niet mogelijk - is het heilig graf inderdaad een religieus teken van het christelijk verrijzenisgeloof, - geen apologetiek; het Graf is de plaats waar christenen hun geloof in de verrijzenis komen belijden. Buiten Jerusalem, en derhalve in de officiële christelijke verkondiging, heeft het verhaal van het H. Graf geen enkele functie, reden waarom het symbolum en het kerygma zwijgen over 'een leeg graf'. Mc. 16,7 is het eerste teken van een traditie die twee overleveringen - het universele geloof in de verrezen maar komende mensenzoon én de Jerusalemse traditie van het Jezusgraf - met elkaar wil verbinden[42].

Dat de levende context van het verrijzenisverhaal in Mc. een graftombe is, waar een liturgische dienst wordt gevierd, heeft diep-menselijke gronden. Het oorspronkelijk verhaal van de gang van vrouwen naar Jezus' graf op paasmorgen is een etiologische cultuslegende, wat wil zeggen: dit verhaal geeft een verheldering van de (minstens) jaarlijkse gang van de Jerusalemse gemeente naar Jezus' graftombe om er de Verrezene te vieren en er te luisteren naar het verhaal dat in de voor-marciaanse traditie achter Mc. 16,1-8 nog te herkennen valt. Het cultusfeest in een

bedevaartsoord gaat steeds vooraf aan de etiologie, - vaak weet de historie niet eens meer, waarom voor het eerst bv. naar Kevelaar of naar Scherpenheuvel wordt gebeevaard! De structurele analyse en semiotiek hebben er veel toe bijgedragen om het bij eerste zicht voor moderne mensen veelal onthutsende feit van een 'leeg graf', zinvol te begrijpen in een reeds gegeven verrijzenis-context. De analyse zelf laat zien, dat het verrijzeniskerygma *voor-ondersteld* wordt aan het spreken over het graf; ook gaat het niet rechtstreeks om een joods-antropologische opvatting volgens welke verrijzenis een soort 'reanimatie van een *lijk*' zou zijn (zoals bv. in het verhaal van Lazarus). Juist dát heeft niets te maken met het *eschatologisch* karakter van Jezus' lichamelijke verrijzenis. Het gaat veeleer om de menselijke symboliek van de graftombe, levend teken van de dood, de plaats waar het ontbreken van iemands aanwezigheid het duidelijkst wordt gevoeld, omdat zij 'de plaats van de dood' is. Het graf is geen plaats waar een levende woont! In het Jerusalemse verhaal wordt deze plaats nu plots *gevuld* met een boodschap van Godswege: 'hij leeft! Hij werd opgewekt'. Het graf is gevuld door 'het (schitterend) wit van de jonge man', die alle aandacht tot zich trekt, en niet tot datgene wat er verder wel of niet aanwezig mag zijn in dit graf: de plaats van de dood wordt de plaats van de Godsopenbaring. De witte verschijning annuleert a.h.w. de presentie van wat de vrouwen komen zoeken: een te balsemen lijk[43]. De engel is er om beluisterd te worden. Omdat Jezus lééft, moet men hem niet in een graftombe zoeken, de plaats van de dood! Het gaat in heel het verhaal nergens om een lijk (dat er is of niet is, tenzij in de mening van de vrouwen die niet op zoek zijn naar een levende maar naar een dode). Dat was hun grondige vergissing, zoals Lc. 24,5 zal zeggen: 'een levende zoekt men niet bij de doden'. De geslotenheid van de sacrale doodsruimte - het graf - blijkt bij de aankomst der vrouwen al ontsloten: de grafsteen is weggerold. De sacraliteit van de dood is ontluisterd, en dit op een ogenblik dat de sacrale tijd van de joodse sabbat ten einde loopt en de zon al gaat lichten, het begin van de eerste profane week- en werkdag (Mc. 16,1-2). Duisternis wordt licht. Alvorens de vrouwen binnengaan heeft het verhaal zelf de lezer al binnengeleid in het mysterie: een nieuwe tijd is aangebroken. Wanneer Mc. dit Jerusalems verhaal vertelt is deze 'eerste dag na sabbat' allang de christelijke zondag. De omslag van het oude naar het nieuwe doortrekt heel het verhaal, dat gespannen staat op de weldra komende parousie. Aan de 'geopende' sacrale ruimte van de graftombe beantwoordt de leegte van het graf. De geslotenheid van de dood heeft plaatsgemaakt voor de openheid van de verrijzenis; in tegenstelling tot de dood is verrijzenis een open ruimte, geen doodse sacraliteit. De besloten sacrale ruimte is a.h.w. geprofaneerd door de weggerolde steen, de lege ruimte is de keerzijde van de nieuwe volheid: Hij is verrezen! Juist omdat dit positieve moeilijk onder woorden is te brengen, gaat de leegte van de graftombe boekdelen spreken. Dit is de diep-antropologische intentie van deze Mc.-traditie. Het onuitsprekelijke - een Gekruisigde die leeft - wordt aldus bespreekbaar en voor allen toegankelijk; men hoeft geen filosoof of theoloog te zijn, om dan pas in

de verrijzenis te kunnen geloven (of ze te verwerpen!). De evangeliën weigeren de verrijzenis zelf te vertellen; daardoor wordt deze in ervaring en taal bespreekbaar in een *verhaal*, dat als boodschap beluisterd kan worden.

B. *Mt. 28,1-10: het Mc.-verhaal overgeplaatst in een polemische context*

Mt. heeft met betrekking tot het Jerusalemse verhaal of het door hem bekende Mc.-verhaal daarover (op dit punt) geen nieuwe tradities aan te bieden. Maar hij boetseert de sobere aanwezigheid van een engel (Mc.-verhaal) tot een grootse, apocalyptische angelofanie, en het graf wordt bij hem de inzet van een polemiek tussen joden en christenen. Daardoor wordt het een heel ander verhaal.

Vooraf wordt Jezus' begraafplaats door soldaten bewaakt (Mt. 27,62-66), en dezen worden later - nadat ze het verrijzenisgebeuren net nog hebben gemist - door de joodse overheid omgekocht om het gerucht te verspreiden dat Jezus' leerlingen het lichaam hebben gestolen (28,11-15). Het geheel wordt door Mt. zo opgezet, omdat zijn lezers in zijn verhaal al gehoord hebben dat Jezus voorspeld had 'na drie dagen te zullen verrijzen' (Mt. 26,32 én 28,6); de officiële grafwacht wordt dus uitgerekend voor drie dagen besteld (27,63-64) en het graf extra verzegeld (27,65-66). Zo gezien, wil het Mt.-verhaal geen historische informaties geven; het is de echo van de polemiek die is ontstaan tussen joden en christenen aangaande het 'lege graf', een discussie waarbij *beide* discussiepartners kennelijk uitgaan van het *feit* dat het graf leeg is (28,15; zie Joh. 20,15)[44]; ze polemiseren alleen over de interpretatie van dit gegeven. Mt. is het er om te doen de loochening van de christelijke boodschap te weerleggen, binnen een theologisch minder interessante polemiek, die nu eenmaal rond een leeg graf was ontstaan; een polemiek, die als joods-antropologische vooronderstelling heeft dat bij een verrijzenis ook het lijk moet zijn verdwenen[45].

In tegenstelling tot Mc. zet Mt. de sacrale aspecten van een grootse engel-verschijning zwaar aan. Terwijl Mc. slechts indirect zegt, dat de man die in het graf neerzit, een engel is, spreekt Mt. directer van 'een engel van de Heer' (28,2), die 'straalde als een bliksemschicht' (28,3), terwijl 'de bewakers van schrik begonnen te beven' en als verlamd waren (28,4). De engel *verschijnt* inderdaad, en wel onder een daverende aardbeving, en hij rolt zelf de steen weg. Inhoudelijk is het verhaal verder hetzelfde, maar met kleine detail-wijzigingen, die laten zien dat de graftombe hier een andere betekenis heeft gekregen: een leeg graf met een apologetische functie. Opvallenderwijs staat: 'híj is niet hier' nu *vóór* 'hij is verrezen' (28,6), ofschoon niet gezegd wordt dat *het lijk* er niet meer is (dit wordt wellicht verondersteld). Voorts brengt de engel niet een Godsopenbaring over; hij verwijst naar wat Jezus zelf vóór zijn dood had voorspeld: te zullen verrijzen (28,6a met 26,32). De vrouwen krijgen de opdracht om de leerlingen te gaan zeggen: 'Hij is verrezen uit de

doden en nu gaat Hij u voor naar Galilea; daar zult ge Hem zien' (28,7). (Mt. formuleert het al in de aanspreekvorm van de vrouwen die het aan de leerlingen zeggen.)

Het nieuwe in Mt. tegenover Mc. is de daarop volgende verschijning van *Jezus zelf* aan de vrouwen op hun terugweg naar de leerlingen. De verschijning van de engel was dus maar een voorbereiding op de Jezusverschijning, die zelf alweer ondergeschikt is aan de 'officiële' verschijning van Jezus aan de Elf; m.a.w. het *apostolisch* kerygma krijgt de uitsluitende klemtoon. De inhoud van Jezus' verschijning bestaat uit een *genade*-moment (Jezus neemt het initiatief en komt hen tegemoet) en een *erkennings*moment: 'ze traden op hem toe, omklemden zijn voeten en *aanbaden hem*' (28,9), d.i. ze erkennen Jezus als de Christus en Heer. De boodschap naar Galilea te gaan wordt hier de verschijnende Jezus zelf in de mond gelegd (28,10). Aangezien het literair onafhankelijke Joh.-ev. (Joh. 20,11-18) eveneens een Christusverschijning aan Maria Magdalena kent, kan men niet stellen dat Mt. 28,9-10 pure redactie is zonder enige traditie erachter. Er moeten in Jerusalem tradities bestaan hebben niet alleen met betrekking tot het heilig graf, maar ook betreffende een verschijning van Jezus aan vrouwen[46]. Ook Mt. wil duidelijk maken dat de verschijningen en de kwaliteit van de getuigen - de Elf - het christelijk geloof funderen, en niet een leeg graf, dat daarbinnen niettemin al een apologetische functie gaat vervullen. Het Mt.-ev. lijkt een doorgezette poging om de locaal-Jerusalemse tradities te verbinden met het apostolisch kerygma, gebaseerd op de traditie van 'Jezusverschijningen' aan de Elf, canoniek-evangelisch gezien ecclesiaal de enig belangrijke (dit is wel het uiteindelijk standpunt der evangeliën zelf); *daarbinnen* krijgen de Jerusalemse tradities evenwel hun rechtmatige plaats. Jezus' verrijzenis, volgens Mt. door hemzelf voorspeld, wordt op grond van zijn verschijning aan de Elf officieel-kerkelijk betuigd.

Daaraan voegt het Joh.-ev. (wat de niet-officiële verschijningen betreft) eigenlijk geen nieuwe informatie toe: de locale Jerusalemse traditie wordt verbonden met de officiële traditie van de verschijningen aan 'de broeders'.

C. *Lc. 24,1-12: het Mc.-verhaal in een context van het (joods-)griekse 'ontrukkings'-model*

Ondanks de rechtstreeks-literaire onafhankelijkheid van Lc. en Joh. stelt men in hun verschijningsverhalen niettemin gelijkaardige trekken vast, die wijzen op een gemeenschappelijke *traditie* uit een (hellenistisch-) joods milieu[47]. Vooral in Lc. wordt dit 'hellenisme' opvallend.

Dat het lucaanse motief van het Jezusgraf een volkomen nieuwe context krijgt tegenover Mc. en Mt., lijkt me sinds recente exegetische studies volkomen zeker[48]. De eigenheid van het motief van het lege graf bij Lc. blijkt al hieruit, dat, in tegenstelling tot Mc. 16,6 en Mt. 28,6, bij Lc. voor het eerst de vrouwen zélf vaststellen dat het graf leeg is (Lc. 24,3).

Bovendien laat - binnen deze thesis van het vaststellen dat het graf leeg is - Lc. consequent de leegheid van het graf 'officieel' vaststellen door Petrus (Lc. 24,12 en 24, 3)[49]. Dit heeft hier geenszins een apologetische functie (zoals vaak is gesteld), maar volgt wezenlijk uit het door Lc. gehanteerde ontrukkingsmodel. Want het niet-vinden van een mens of, na zijn dood, van zijn lijk is kenmerkend voor het ontrukkingsmodel. Wanneer van iemand (steeds een vroom, wonderdadig of wijs iemand) helemaal niets teruggevonden wordt, dan is hij 'bij God opgenomen', - ontrukt. In de oude literatuur zijn daar legio voorbeelden van[50].

Hoewel 'leeg graf' en 'bij God opgenomen zijn' in dit model identiek zijn, onderstelt dit toch geenszins, dat men bij het vaststellen van een leeg graf onmiddellijk kan besluiten: hij/zij is ontrukt, - bij God. Integendeel, er is eerst vrees en verbazing, men begint 'het sacrale' te vermoeden. Ook Petrus, die officieel het graf 'leeg' constateert, gaat heen 'verbaasd nadenkend over hetgeen er gebeurd was' (Lc. 24,12). Het lege graf tezamen met het gehele vroegere optreden van de mens-in-kwestie bepaalt het feit van zijn ontrukking. De ontrukking wordt daarom pas een overtuiging bij leerlingen of intieme vrienden, die in gezelschap van de ontrukte hebben geleefd (vóór zijn dood, en vóór zijn ontrukking); zij krijgen doorgaans ook verschijningen van de ontrukte.

Lc. neemt het motief van het graf gewoon over uit de Jerusalemse traditie (Mc.-verhaal), maar ten behoeve van griekse lezers kent hij het een heel andere functie toe. Het 'ontrukkings'-model is voor hem niets anders dan een geëigend middel om *aan grieken* de christelijke verrijzenis uit de doden - waar het hem om te doen is (zie Lc. 24,6-7, waar hij de twee termen naast elkaar opsomt) - verstaanbaar te verkondigen. Zowel in het Lc.-ev. als in de Handelingen wordt op een tiental plaatsen deze grieks-romeinse en hellenistisch-joodse voorstelling gebruikt. Zo stelt Paulus aanvankelijk zich ook het ontrukt worden van de nog levenden voor bij de parousie van Christus (1 Thess. 4,17)[51].

Een ontrukking kan dus 'vastgesteld' worden door het feit van een leeg graf, maar ook en vooral door verschijningen van de ontrukte (of van iemand namens hem). In de ontrukkingstheorie horen 'leeg graf' en 'verschijning' samen: de ontrukten zijn weliswaar 'uit de mensenwereld' weggenomen (ex anthrôpôn)[52] en 'bij God (of de goden) verheven'; ze zijn vergoddelijkt (de ontrukte is een 'divus' en wordt aanbeden); maar van daaruit kunnen zij aan vroegere gezellen of leerlingen verschijnen[53]. Wanneer Chaireas daags na de begrafenis van zijn vrouw Callirhoë naar het graf gaat om haar de laatste eer te bewijzen en bij haar graf kransen neer te leggen, is de steen al weggerold. Toen hij het lege graf zag schrok hij, maar hij waagde het niet binnen te gaan. Toen nadien het graf onderzocht werd, vonden ze niets[54]. Ook het typisch lucaanse verhaal van de Emmaüsgangers is in ontrukkings-terminologie gesteld: 'aphantos egeneto' (Lc. 24,31); alle verrijzenisdetails ontbreken, terwijl alles aan het ontrukkingsmodel herinnert[55].

Nu is het waar dat sommige verhalen van 'ontrukkingen' ouder zijn dan de evangeliën, andere - die tot in details analoge gevallen betreffen -

zijn jonger dan het Lc.-verhaal. Men zal echter moeilijk kunnen stellen, dat deze wat latere heidense verhalen afhankelijk zijn van het Lc.-evangelie! M.a.w.: het gaat niet om literaire afhankelijkheden, maar om het feit dat zowel Lc. als bv. Philostratus putten uit een zelfde arsenaal van toen algemeen verspreide ideeën van mythisch-legendarische volksvroomheid; beiden doen dat met eigen radicaal verschillende bedoelingen. Daarom kan de *zin* van het eigen lucaanse verhaal niet verklaard worden door een diachroon bij elkaar brengen van soortgelijke verhalen (die duidelijk een model verraden)[56], maar alleen uit een synchrone, structurele analyse, waaruit blijken moet hoe in het Lc.-verhaal het lege graf en de verschijningen functioneren.

Bovendien behoort het tot het klassieke ontrukkingsmodel dat bij het afscheid van een verschijnende ontrukte deze ofwel een zegen, ofwel iets anders ten geschenke geeft[57]. Aldus Lc. 24,50-53. Ook het '(knielend) aanbidden' is een element van de ontrukkingstheorie (Lc. 24,52)[58].

De definitieve betekenis van Jezus als zoon van God is in de christelijke traditie allang gegeven, maar om met zijn christelijke boodschap over te komen bij grieken, kleedt Lc. het christelijk verhaal in met deze voor hen toegankelijke en verstaanbare begrippen. Duidelijk is niet het voorgegeven model grond van de christelijke Jezusinterpretatie, maar de historisch reeds langer gegeven christelijke geloofsinterpretatie wordt in de verkondiging missionair ter sprake gebracht in termen, die inderdaad uit de 'theios anèr'-theorie komen, maar bij Lc. herkenbaar als puur inkledingsmoment. Zoals de leerlingen na het gebeuren 'met grote vreugde terugkeren naar de stad' (Lc. 24,52) gaan ook de twee romeinse leerlingen na de ontrukking van de hun verschenen Romulus 'met grote vreugde naar de stad', schrijft Plutarchus[59]. Dat dit ontrukkingsmodel beheersend is in de Lc.-geschriften wordt op een bijzondere wijze geconfirmeerd door de anders onbegrijpelijke redenering in Hand. 2,25-26. Met het oog op zijn griekse lezers worden drie feiten met nadruk vermeld. In deze pericope wordt er met nadruk op gewezen, dat de begraafplaats van David nu nog in Jerusalem bekend is: 'ik mag wel vrijuit tot u zeggen van de aartsvader David, dat hij *gestorven* en *begraven* is; we hebben immers zijn *graf bij ons*, tot op deze dag' (Hand. 2,29), d.i. David is niet ontrukt. Het geciteerde psalmwoord kan dus niet bedoeld zijn op David: het is gezegd met het oog op Jezus, de Christus. Dat is de teneur van Lc.' argumentatie. De verrijzenis van Jezus en zijn zitten aan Gods rechterhand staan hier duidelijk tegenover Davids grafzerk. Ook Hand. 3,19-21, hoewel een zeer oude traditie opnemend, is typisch recent, d.i. lucaans, doordat een zeer oude traditie hier verbonden wordt met het ontrukkingsmodel: 'de hemel moest hem opnemen tot de tijd van het herstel aller dingen'. Het 'bewaard worden bij God' van de ontrukte, in afwachting van zijn eschatologisch optreden, is een typisch ontrukkingsmotief[60]. Met hetzelfde model verhaalt Lc. in Hand. 1,1-11 de zgn. hemelvaart van Jezus, met al de elementen van de voor grieken en hellenistische joden bekende ontrukkingsmotieven (wolk; berg; belering en vermaning; belofte); de ontrukking van Elia staat hierbij concreet model (Hand. 1,8

en 2 Kon. 2,7-10). Hand. 1,1-11 is dan ook geen doublure van Lc. 24,51. Het slot van Lc.-ev. en het begin van de Hand. willen Hand. 1,2 laten aansluiten bij Lc. 24,51, maar tevens beide werken scherp van elkaar onderscheiden. Het Lc.-ev. verhaalt Jezus' leven, van geboorte tot afscheid; de Handelingen verhalen het zendingswerk der kerk tussen verrijzenis en parousie, want de eindnabijheid wordt verworpen (Hand. 1,6); Jezus gaat, maar de Geest zet zijn werk nu voort (Hand. 1,7, en 1,11). De Jezusleerlingen zijn daarbij niet verweesd; ze worden gedoopt ‘met de Geest’ (Hand. 1,5; zie 1,8). Juist om deze cesuur tussen de aardse gemeenschap met Jezus en de gemeenschap met de verhoogde Christus te markeren last Lc. het (elders in de evangeliën in die termen onbekende) verhaal van de hemelvaart in (Hand. 1). En wel met dezelfde ontrukkingsmotieven als die hij gebruikte in zijn evangelie voor de afscheidsscène (Lc. 24). Lc. 24 is de afsluiting van Jezus' aardse werkzaamheid; Hand. 1 is het begin van zijn hemelse activiteit door de Geest.

Aldus kent ook alleen Lc. het motief van de ‘veertigdaagse verschijningen’ (Hand. 1,3). Dit interim behoort tot de recentere elementen van het ontrukkingsschema[61]. In de apocriefen varieert deze tussentijd. De meest opvallende parallel (ongeveer van Lc.' tijd) is een joodse apocalyps, waarin Ezra, na zijn volk (zoals Mozes) te hebben beleerd (Ex. 24,18), veertig dagen verscheen om de verloren gegane Wet opnieuw op schrift te stellen (4 Ezra 12[14],23.36.42.49). Ook Baruch beleert na zijn dood nog veertig dagen lang zijn volk; nadien wordt hij voorgoed ontrukt (Syr. Ap. Baruch 76,2-4). De ‘veertigdagentijd na pasen’ berust dus op een gegeven *model*. Ontrukking houdt steeds een boodschap van zending in. De Imperator, de keizer, is de Kyrios van de wereld, zeggen de romeinen in het ontrukkingsverhaal van Romulus, die deze boodschap doorgeeft aan Proclus; lucaanse christenen, een zelfde model gebruikend, zeggen: nee! dát is de bij God ontrukte Jezus van Nazaret, de Christus. In de plaats van ons te onthutsen zijn deze parallellen veeleer bemoedigend: Jezus wordt niet mythologisch geduid *vanuit* deze modellen, maar met alom bekende modellen stelt Lc. de reeds van elders als heilswerkelijkheid erkende Jezus tegenover de keizer. Het is hetzelfde procédé als wanneer moderne christenen vanuit existentiële of maatschappijkritische modellen over Jezus spreken, als bv. de-mens-voor-de-ander, de contestant enz. De vraag is slechts, of men daarbij vanuit de eigen geloofsinhoud een kritische spanning behoudt tegenover de gebruikte culturele categorieën. Dat Lc. zelf zich ervan bewust is dat hij een *model* gebruikt, blijkt uit het feit, dat wanneer hij de geloofsinhoud resumeert, in Hand. 10,40 vv. en 13,30 vv., niet meer spreekt van ontrukking, maar alleen van Jezus' dood en verrijzenis; hij staat kritisch tegenover het model.

Lc. hanteert derhalve het motief van het graf in een heel ander perspectief dan Mc. en Mt.; ook bij hem wordt de verrijzenis voor-ondersteld; het ontrukkingsmotief vergemakkelijkt het griekse begrip van de christelijke verrijzenis. Meer nog dan bij de andere evangeliën ligt bij hem de nadruk op de officiële verschijningen aan de Twaalf.

D. *Gelovige ervaring en eschatologische geloofstaal*

In tegenstelling tot Mc. verschijnt in Mt. (28,9-10) en in Joh. (20,11-18) Jezus zelf ook aan vrouwen, terwijl het apostolisch geloof (1 Kor. 15,3-8) geen beroep doet op Jezusverschijningen aan vrouwen. Niettemin wordt in uiteenlopende tradities gezegd, dat de allereerste Jezusverschijning Maria Magdalena gold. We kunnen hier niet verder komen, dan het vaststellen van een zeer oude traditie, terwijl de ervaring, die hier aan de grondslag van deze overlevering ligt, ons historisch ontgaat. Bijbels-antropologisch ligt er een nauwe relatie tussen het statuut van de vrouw en de dood: het treuren en wenen, het zalven van de afgestorvene, het verzorgen van en terugkeren naar de plaats waar de overledene is begraven, wordt vrouwen toevertrouwd. Historisch blijken het vrouwen te zijn geweest die het eerst het bericht hebben verspreid dat Jezus leeft, verrezen is. Uit de evangeliën blijkt, dat Jezus ook vrouwelijke volgelingen had, die - uiteraard, gezien het toenmalig sociaal-cultureel statuut van de vrouw - andere functies en zorgen kenden dan mannelijke volgelingen. Zij waren uit Galilea met Jezus en de anderen meegekomen naar Jerusalem. Zij staan in de nabijheid van het kruis, waarop Jezus sterft (Lc. 23,49). Onder hen was Maria uit Magdala, een stadje aan de west-oever van het Galilese meer, in de nabijheid van de lichtzinnige hoofdstad Tiberias, waar Herodes Antipas resideerde. Jezus heeft dit meisje blijkbaar bevrijd en aan haarzelf teruggegeven: zij brak met haar verleden. Maar de dood van Jezus scheen aanvankelijk ook haar herwonnen leven problematisch te maken, tot ze tot de liefdevolle overtuiging kwam: dit herwonnen leven is sterker dan de dood. Deze Jezus leeft.

Beweren dat het apostolisch geloof dit Magdalena-gebeuren opzettelijk verzwijgt (gezien 1 Kor. 15,3 vv.) is historisch onhoudbaar: het gaat terug op een andere traditie, die aanvankelijk niet in alle gemeenten bekend was en die de evangeliën (Mt.; Joh.) hebben gerespecteerd en geïntegreerd in hun verhaal van de ‘officiële’ verschijningen. Wel is het zo, dat de evangelische verschijningsverhalen een reeds hiërarchische kerk onderstellen: alleen de Twaalf, de leiders in de vroeg-christelijke gemeenten, hebben ‘officiële’ rechtsgeldige verschijningen; zowel de *vrouwen* als de *mannelijke* Emmaüsgangers werden ‘niet geloofd’ totdat het officiële *apostolische* getuigenis is gegeven; bovendien krijgen zij de ondergeschikte opdracht de Twaalf te informeren over het gebeuren. Van een anti-feministische houding, zoals P. Schutz beweert[62], is hier nergens sprake; wel van een zelfverstaan der kerk, die haar geloof gefundeerd weet op het *apostolische* (toen inderdaad uitsluitend mannelijk) getuigenis. Maar andere, a.h.w. ‘leke’-ervaringen in de kerkgemeente krijgen binnen het evangelisch verhaal hun rechtmatige plaats, die in het nieuwe testament geenszins verzwegen wordt. Integendeel: mede dankzij de ervaringen van deze vrouwen lijkt de zaak van Jezus in beweging te zijn gekomen. De manier waarop vooral het Joh.-ev. dit verhaalt, werpt al een licht op de structuur van de ervaringen, die het nieuwe testament aanduidt met de term ‘Jezusverschijning’. Maria denkt eerst dat ze het lichaam van Jezus

hebben gestolen (Joh. 20,11-15). De herkenning van de zgn. tuinman als Jezus is niet visueel maar auditief; Jezus zegt: ‘Maria’, en deze antwoordt: ‘Rabboeni’. De structuralisten noemen dit de ‘fatische code’, zoals iemand bij het opnemen van de telefoon ‘hallo!’ zegt; het heeft geen andere functie dan het aanslaan van het hernieuwde contact. Bovendien is de aanspraak ‘rabboeni’ in de evangeliën gereserveerd voor intieme volgelingen. M.a.w. het geestelijk contact met Jezus, verbroken door de dood, is hersteld: men spreekt elkaar weer aan met een ‘gij’, ondanks de dood. De dood heeft de levenscommunicatie met Jezus niet stukgemaakt, d.i. na zijn dood blijft Jezus gemeenschap-van-leven aan de zijnen aanbieden. *In* deze gemeenschap ervaren de gelovigen Jezus als weggehaald uit het dodenrijk, d.i. als de Levende of Verrezene. Na zijn dood gaat het gesprek met Jezus door, zeer persoonlijk. Wellicht heeft Maria Magdalena een ons onbekende rol gespeeld bij het helpen overtuigen der leerlingen dat de nieuwe levensoriëntatie, die deze Jezus in hun leven had teweeggebracht, door de dood van Jezus niet zinloos is geworden, integendeel. In deze verhalen van zgn. privé-verschijningen - verhaal van zeer intieme, persoonlijke, religieuze ervaringen - erkent de gemeente haar eigen ervaring[63]. Op een bepaald ogenblik kreeg het leven van deze mensen een schok - een intuïtie tevens -, die hun leven definitief heeft georiënteerd. In de beleefde, als definitief ervaren levensomslag beleven zij Jezus als de Levende. Een bepaalde *levenservaring* wordt hierbij in *eschatologische* taal ter sprake gebracht[64]. Zonder verwijzing naar deze bron-ervaring (‘disclosure’) hangt de eschatologische taal in de lucht; van zeer reële, ‘objectieve’ of *werkelijkheids*ervaring wordt zij dan objectiverend en abstract en mist zij haar uitwerking en waarheidswaarde. Geloof in de verrijzenis kan nooit een louter gezagsgeloof zijn; het onderstelt een gelovige ervaring van totale levensvernieuwing, waarbinnen op een zeer geëigende wijze *werkelijkheid* (en niet maar een subjectieve overtuiging) wordt geaffirmeerd, - een ervaring waarin de kerkgemeente als geheel - volk en leiders - haar eigen kerygma erkent, en die op haar beurt bevestigd wordt door het geloof der kerk. *Op zich* is de kerkelijke geloofsverkondiging van de verrijzenis een genadevolle uitnodiging en soeverein appèl, om zélf ook deze *ervaring* persoonlijk, elk in eigen leven te voltrekken, - anders bij de Emmaüsgangers, weer anders bij Maria Magdalena, anders bij Petrus en de Elf. Er is niet zo'n groot verschil tussen de wijze waarop *wij* na Jezus' dood tot het geloof in de verrezen Gekruisigde kunnen komen en de wijze waarop de leerlingen van Jezus tot hetzelfde geloof zijn gekomen! Alleen we lijden aan het crue en naïeve realisme van wat ‘Jezusverschijningen’ in de *latere* traditie zijn geworden, in onbekendheid met de eigenheid van het bijbels-joodse spreken. Maar daarover verderop.

§ 2. De officiele apostolische traditie: 'wij geloven dat God hem heeft opgewekt' (1 Thess. 1, 10)

A. *'Jezus heeft zich te zien gegeven' (1 Kor. 15,3-8)*

(a) *Een 'formule van eniging'*

De oudste getuigenissen over Jezus' dood en verrijzenis zijn te vinden in de eerste brief van Paulus aan de Thessalonicenzen: 'Wij geloven: 'Jezus is gestorven én opgestaan'' (1 Thess. 4,14), en: '(wij verwachten zijn Zoon) die Hij uit de doden heeft opgewekt, Jezus...' (1 Thess. 1, 10). Hier wordt, onder aanhalingstekens (het griekse *hoti*; ik geloof *dat*), het reeds traditionele, kerkelijke kerygma door Paulus geciteerd: Jezus' verrijzenis uit de doden is een heilshandelen van God, een gebeuren dat 'redding' zal brengen: 'zijn Zoon, die Hij uit de doden heeft opgewekt, Jezus, die ons redt van de komende toorn' (1 Thess. 1,10). Hierbij is geen sprake van Jezusverschijningen; alles staat gericht op de weldra komende parousie van Jezus ('wij verwachten zijn Zoon... die ons redt van het komende eindoordeel').

Binnen een andere samenhang, waarin Paulus de geloofsidentiteit der christelijke gemeenten als uitgangspunt van een theologische redenering neemt, wordt de overlevering van het christelijk verrijzenisgeloof verbonden met de traditie van Jezusverschijningen, en wel zo, dat hij vier hoofdmomenten op één rij plaatst: (a) hij is gestorven (apethanen), - (b) hij is begraven (etaphé), - (c) hij is opgewekt (egègertai), - (d) hij heeft zich te zien gegeven (oophthè) (1 Kor. 15,3-5). Ofschoon de verschijningen van Jezus zelf niet mede-beleden worden in het christelijk kerygma en credo, verbindt Paulus (of reeds vóór hem de geloofsbelijdenis of het catechetisch stuk dat hij *citeert*) het initiatief van wat met verschijningen is bedoeld met het fundamentele heilsgebeuren van Jezus zelf.

'Hij is gestorven en begraven': daarin wordt niet alleen de *werkelijke* dood van Jezus onderstreept, maar hoogstwaarschijnlijk ook de definitieve verwerping van Jezus[65]. Immers, het feit dat een met de christenen sympathiserend lid van het sanhedrin, Jozef van Arimathea, de zorg om Jezus eervol te begraven volgens joodse gewoonten op zich zou hebben genomen, is historisch moeilijk te plaatsen; het kan een christelijke - elders, in Qumrân ook bekende - legende van vrome christenen zijn die een oneervolle begraving van Jezus niet kunnen verdragen[66]. Lc. is getuige van een andere traditie: dezelfde lieden die Jezus ter dood hebben gebracht 'namen hem van het kruishout en legden hem in een graf' (Hand. 13,27-29)[67]. Jezus' begrafenis is aldus a.h.w. de bezegeling van de verwerping van Jezus. Tegenover deze finale verwerping door mensen staat nu Gods heilshandelen: God deed hem opstaan, en de Verrezene heeft zich als zodanig te kennen gegeven. Dit klopt met het oude contrastschema: 'gij hebt hem gedood, maar God deed hem opstaan' (zie boven).

Jezus 'heeft zich getoond' of hij verscheen. Oophthè: is de technische

term voor dit ‘paschale gebeuren’, zowel in deze voor-paulinische traditie als bij Lc.: Hand. 9,17; 12,16; 13,30-31; Lc. 24,34 (driemaal); 1 Tim. 3,16 en eenmaal (zij het in eenzelfde context viermaal herhaald) in 1 Kor. 15, 3-9[68]. De vier vernoemde gebeurtenissen in 1 Kor. 15 betreffen *Jezus*; het zgn. ‘verschijnen’ wordt dus duidelijk niet als een slechts uit de menselijke psychologie komend gebeuren gekwalificeerd; integendeel: het wordt beschreven als een initiatief van Jezus zelf, als een genadedaad van Jezus Christus: God in Christus heeft er de hand in.

Dan noemt Paulus een lijst met personen op, die allen hetzelfde verrijzeniskerygma verkondigen: Jezus toonde zich (1) eerst aan Kephas, en de Twaalf; - (2) nadien aan 500 broeders, - (3) aan Jacobus, en alle apostelen, - (4) als laatste van deze apostelen aan Paulus (1 Kor. 15,3-8).

Om deze tekst juist te begrijpen, dienen we eerst Paulus' bedoeling ermee op te sporen. Uit de context blijkt nergens dat Paulus zijn apostolaat wil legitimeren, zoals vaak wordt beweerd. De context wijst op een paulinische reactie op een verkeerde verrijzenisopvatting onder de Korinthiërs. Alvorens Paulus dan in discussie treedt met zijn opponenten herinnert hij aan de fundamentele *geloofsidentiteit* in alle christelijke kerken: ‘ik vestig uw aandacht op het evangelie dat ik u heb verkondigd, dat gij hebt ontvangen, waarop gij gegrondvest zijt’ (1 Kor. 15,1), en dat is het pascha-kerygma, de ‘verrezen Gekruisigde’. Want: ‘of zíj het nu zijn of ík, *zó spreken wij* en dát hebt gij in geloof aanvaard’ (1 Kor. 15, 11). Petrus en de Twaalf, de vijfhonderd broeders, Jacobus, alle apostelen en als minste onder hen ook Paulus, *allen* verkondigen de verrezen Gekruisigde (1 Kor. 15,5-8). Dit is onmiskenbaar Paulus' intentie met dit ‘oophthè’: Gód gaf Jezus ‘te zien’ aan al deze voornoemden; voor al deze apostelen is Jezus ‘epifaan’ geworden, d.i.: zij allen verkondigen dat de gekruisigde verrezen is. Al wat ‘apostolisch gezag’ heet in de oude kerk, verkondigt een en hetzelfde grondcredo: de Gekruisigde is verrezen. En dát hebben de Korinthiërs in geloof aanvaard. Ze trekken er alleen verkeerde, enthousiaste conclusies uit, waartegen Paulus dan gaat argumenteren (1 Kor. 15,12vv.). De context van de zin van het epifanie-woord ‘oophthè’ (hij verscheen) dient derhalve de geloofsidentiteit; Paulus geeft vooraf een ‘formule van eniging’. In déze zin wijst ‘oophthè’ volgens de context op een *legitimatieformule*: de hemelse Jezus is actief werkzaam in zijn boden of zendelingen. Deze apostelen zijn door hemzelf gezonden om dít - en geen ander - geloof te verkondigen.

Mensen hebben Jezus ‘gedood en begraven’, Gód heeft hem ‘opgewekt en epifaan gemaakt’: dit lijkt het contrast-schema, dat duidelijk nog achter 1 Kor. 15,3-8 staat: daarvan getuigen allen die in de ‘grote kerk’ een zendingsmandaat hebben. Dit lijkt de teneur te zijn van 1 Kor. 15,3-11. De ‘verschijningen’, en dus de ‘oophthè’-terminologie (die elders geen enkele rol speelt in Paulus' geschriften, noch in de verdere context van 1 Kor. 15), brengen hier onmiskenbaar het ‘universeel kerkelijk’, *apostolisch* geloofskerygma tot uitdrukking. Paulus geeft hier geen lijst met *getuigen* van de verrijzenis; dit is hem vreemd. Hij geeft een lijst van gezagsdragers die allen *hetzelfde* verkondigen, nl. dat de Gekruisigde leeft,

en dit is voor hen 'epifaan' geworden; éénzelfde *geloofsevidentie* bezielt hen allen. Vanuit deze geloofsevidentie zijn de christenen gaan 'missioneren', eerst in Israël, nadien erbuiten. Deze historische expansie van het christendom vanuit een 'formule van eniging' schetst Paulus (naar eigen visie, zij het op grond van hem bekende tradities) in 1 Kor. 15,3-11.

Hij spreekt eerst over het geloof en de zendingsactiviteit van 'Petrus en de Twaalf'. De vijfhonderd broeders blijken de oudste kern van de eschatologische 'gemeente van Christus' te zijn, het nieuwe Twaalf-Stammenrijk, Israël, gewonnen door 'Petrus en de Twaalf'. Paulus schijnt hierbij te denken aan wat volgens hem (of zijn bron) de kern van de Jerusalemse moederkerk is geweest. Daarna spreekt hij over het geloof en de zendingsactiviteit van 'Jacobus en alle apostelen'. 'Alle apostelen' zijn niet andermaal de Twaalf, maar 'missionarissen' die buiten Jerusalem maar nog binnen Palestina en omgeving de kerk van Christus hebben verspreid, d.i. zowel onder aramees sprekende als onder grieks sprekende joden. Lc. heeft hierbij vooral 'de Zeven' in gedachte, de zgn. diakens die de verrezen Gekruisigde hebben verkondigd aan de diasporajoden en Samaria[69]. Deze tweede expansie - waarin de hemelse Jezus 'epifaan' wordt - wijst kennelijk op missionaire gebeurtenissen buiten Judea, gebeurtenissen die de apostolische zending tot héél Israël, tot in de diaspora toe, inaugureerden. Van deze grootse kerkelijke zending tot Israël is Jacobus volgens Paulus (of zijn traditie) blijkbaar de verantwoordelijke leider geweest, zoals Petrus met de zijnen de leiding had in de allereerste geloofsverkondiging[70]. Aan deze wellicht traditionele visie op de expansie van het geloof in de verrezen Gekruisigde voegt Paulus nu ook zijn legitieme verkondiging aan de heidenen toe (o.m. de Korinthiërs die van hem *hetzelfde* geloof ontvingen). Onder al deze apostolische verkondigers is hij 'de laatste', d.i. de minste (omdat hij voorheen dit geloof had bestreden). Aan de hand van zowel traditiegegevens als wellicht ook eigen inzichten in het verleden der jonge kerk schetst Paulus de uitbreiding van het éne, door alle kerkelijke apostolische gezagsdragers gedeelde geloof in de verrezen Gekruisigde: de oerkerk, de kerk in heel Israël, tenslotte de kerk onder de heidenen. Lc. 24 heeft (historisch evenzo weinig correct) dezelfde visie: te beginnen met de kerstening van Jerusalem breidde de kerk van de verrezen Gekruisigde zich in heel Israël en daarbuiten onder de heidenen uit. Er ligt trouwens een traditiehistorisch verband tussen 1 Kor. 15,3-8 en Lc. 24,34, waarvan de oudste kern is: 'de Heer is verrezen, en hij verscheen aan Simon', zelf reeds een samensmelting van twee tradities: 'hij is verrezen' én 'hij verscheen aan Simon'. In Hand. 10,41 en 13,31 is er sprake van verschijningen 'in het algemeen' (10,41), hetgeen nader bepaald wordt in 13,31. Opvallend is, dat (ofschoon in omgekeerde volgorde) ook Joh. 21 de traditie kent van een 'groep leerlingen' met Petrus daarbij uitdrukkelijk vernoemd.

Oorspronkelijk werd het nieuwe gegeven van de 'Jezusverschijningen' blijkbaar niet gelocaliseerd. Paulus doet het in elk geval niet. De medebedoelde localisering betreft het 'missiegebied' waarin de verrijzenisboodschap werd gebracht. De feitelijke zending, waarin apostelen de ver-

rezen Gekruisigde verkondigen, wordt vanaf een bepaald ogenblik a.h.w. *gelegitimeerd* door wat intussen in 'epifanie'-kringen 'verschijning van Jezus' wordt genoemd: concrete veraanschouwelijking van hun geloof in de actueel aanwezige werkzaamheid van de Gekruisigde in de zendingsactiviteit van de 'boden van Jezus'. De verschijning aan 'Petrus en de Elf' blijkt, expliciet of impliciet, een vaststaande traditie in alle evangeliën[71].

Over de ouderdom van de door Paulus geciteerde traditie (1 Kor. 15, 4-5; de rest - 15,6-9 - is wellicht grotelijks van hemzelf) wordt onder de exegeten eindeloos getwist: van een formule, daterend uit de eerste jaren na Jezus' dood, tot een formule die nagenoeg door Paulus zelf is opgesteld, variëren de opvattingen tussen 'een jerusalemse formule', 'een antiocheense formule', een formule uit de veertiger jaren, uit de dertiger jaren, of een antiocheense formule vanuit een jerusalemse herinnering, enz.[72]. De pericope is gekenmerkt door semitismen (of juister 'Septuagintismen', de taal van de tweetalige joden) maar ook door paulinismen. Maar (zie Deel I: 'ongeldige criteria'), semitismen zeggen niets over de ouderdom van een traditie, omdat ze onder grieks sprekende joden, als Paulus, courant zijn; en 'antiocheens' zegt ook weinig, als we weten dat Paulus zelf mede een creatieve rol heeft gespeeld in de antiocheense kerk: termen als 'paulinisch' of 'voor-paulinisch' worden dan erg dubbelzinnig. Traditie én paulinische visie blijken daarom in 1 Kor. 15,4-9 onontwarbaar met elkaar vervlochten. De door Paulus opgesomde lijst van apostolische gezagsdragers onderstelt zelf een hele ontwikkeling in het vroege christendom, een gegroeide theologie en zelfs ecclesiologie.

Had Paulus wellicht vooral het *begin* van de apostolische zending op het oog (in Jerusalem, in heel Israël en de diaspora, tenslotte onder de heidenen), de evangeliën daarentegen spreken vanuit een reeds *gevestigde* 'grote kerk': de verschijningen zijn hier de legitimatie van de apostolische zending tot verkondiging van de verrezen Gekruisigde 'aan alle volken', joden en heidenen. M.a.w. de evangeliën laten de door Paulus blijkbaar nog mede bedoelde fasering in de apostolische zending (en dús in de 'Christusverschijningen') weg. De 'verschijningen' weerspiegelen in de evangeliën de feitelijke zendingspraktijk van de mattheaanse, lucaanse en johanneïsche gemeenten met hun eigen theologie. De oorspronkelijke erkenning van de eschatologische presentie en epifanie van God in Jezus Christus, en van hem uit in de christelijke boden, is dan de onmiddellijke grondslag van de apostolische verkondiging van de verrezen Gekruisigde 'aan heel de wereld'.

(b) *Verschijning, prediking en geloofsakt*

Theologisch loont het de moeite de vier momenten, waarover Paulus spreekt - hij is gestorven en begraven, maar God heeft hem opgewekt en 'epifaan' gemaakt - in hun eigen paulinische context te lezen, en ze niet objectiverend daaruit te lichten. Want dan wordt iets belangrijks zichtbaar.

Paulus is in zijn brief in gesprek met christenen in Korinthe. In dit gesprek in praesens-vorm ('ik herinner u, broeders', 1 Kor. 15,1) zijn er werkwoorden in de voltooide tijd gebruikt, terwijl het spreken zeer persoonlijk blijft: 'het evangelie dat *ik* ú *verkondigd heb*' (15,1.2.3); een voorbije, aan de korinthiërs en Paulus gemeenschappelijke geschiedenis wordt in het verhaal ingebracht. In dit ik-gij-gesprek is er plots sprake van een 'hij': een ander verhaal wordt in het ik-gij-verhaal ingeschoven, zodat drie niveaus elkaar doorsnijden: Paulus spreekt tot de korinthiërs - inlas van een biografisch verhaal: Paulus *heeft* verkondigd, korinthiërs *zijn* tot geloof gekomen - tenslotte, inlas van een verhaal over een 'derde', Jezus van Nazaret[73]. Drie levensverhalen worden hierbij innerlijk met elkaar verbonden: Paulus' verkondigend optreden, korinthiërs die tot bekering zijn gekomen, het verhaal van Jezus, die gestorven is maar, door God ten leven gewekt, zich heeft geopenbaard aan officiële Christusgetuigen. M.a.w. het praesens van het spreken is dat van een in Christus vernieuwd leven, zowel van de korinthiërs als van Paulus; en dit praesens heeft bovendien een toekomst[74]. Wat over Christus en zijn verrijzenis door Paulus wordt gezegd kan niet losgemaakt worden uit het persoonlijk spreken van Paulus, waarin de korinthiërs zijn betrokken. De inlas: '(gestorven) voor onze zonden', betrekt Jezus' dood op het heden der korinthiërs; Paulus zegt ook: Jezus 'heeft zich ook *aan mij* te zien gegeven'. De verschijningen zijn enerzijds een onderdeel van het basis-verhaal (Jezus stierf maar werd opgewekt) en, anderzijds, tegelijk object van Paulus' autobiografisch verhaal[75]. Grammaticaal is het grond-verhaal object van werkwoorden als evangeliseren, proclameren, - ontvangen en doorgeven, - en geloven (1 Kor. 15,1-3.11). Daarmee zegt de tekst zelf, hoe men het grond-verhaal moét verstaan: het gaat om een *verkondiging* van Jezus' dood, verrijzenis en verschijning *áls blijde boodschap*: aankondiging van blij nieuw én aanvaardend geloof zijn de context waarin het grond-verhaal in de *derde* persoon: hij is gestorven maar verrezen, pas zijn volle betekenis krijgt. Zowel het verkondigen (1 Kor. 15,1) als het aanvaardend geloof (15,11) zijn het werkzame effect dat door het grondverhaal wordt gerealiseerd. D.w.z. het basis-verhaal kan niet losgemaakt worden van het verkondigen en van het geloven; dit Jezusverhaal is de bestaansreden van Paulus zowel als van de christelijke korinthiërs: men kan het grond-verhaal niet 'objectiverend' constateren. De verrijzenis in geloof affirmeren betrekt de gelovige persoon zelf in het aanvaarde verhaal: spreken over de verrezen Jezus *impliceert een persoonlijke ervaring* die juist als *initiatief* van de ander, van Jezus zelf, wordt geïnterpreteerd[76].

Jezus wordt in een collectieve - kerkelijke - *ervaring* als de Verrezene ter sprake gebracht. Bron van dit spreken over Jezus als de verrezene is dus de *ervaring van een nieuw bestaan*. De *volle* betekenis van wat 'Petrus en de Elf' hebben ervaren blijkt slechts in hun zending, in wat ze doen, verkondigen, in hun levenspraxis. De 'oorsprong' van hun christelijk geloof is het permanente *wezen* zelf van het christelijk geloof. De evangelieverhalen zullen dit nog verduidelijken.

B. '*Jezus gaf zich te zien aan Petrus en de Elf*'

De oudste verwijzingen naar het geloof in Jezus de verrezene spreken over zijn dood en verrijzenis, niet over verschijningen. Noch de Q-gemeente, noch het oorspronkelijke Mc.-ev. spreken over Jezus' verschijningen. In 1 Kor. 15,3-8 is er geen sprake van verschijningsverhalen, maar alleen een lijst van officiële getuigen van het christelijk geloof. Zelfs Mt. heeft geen echt verschijnings*verhaal*, maar vult Mc. 16,7 in met theologoumena of theologische inzichten betreffende het zelfverstaan der mattheaanse kerk. Toch markeert Mt. reeds een overgang; men kan zeggen: Mt. heeft een *zendings*verhaal in verband met 'het zich tonen van Jezus'; eigenlijk geen verschijnings*verhaal*: over het hoe van het verschijnen wordt immers niets gezegd. Pas bij Lc. en Joh. is er sprake van verschijnings*verhalen* in strikte zin: de traditie van het *verschijnen zelf* wordt hier voor het eerst *object van reflectie*. Men begint te spreken over de vorm en wijze van verschijnen, - alles samen een zeer recente trek in de zelfs evangelische traditie.

Zijdelings of rechtstreeks vermelden alle evangeliën de verschijning aan de Elf: Mt. 28,16-20; Lc. 24,36-53; Joh. 20,19-23; en in het later toegevoegd, nieuwe Mc.-slot: Mc. 16,14. Bovendien wordt, zoals in 1 Kor. 15,3-4, ook in Lc. 24,34 de verschijning aan Petrus daarbij apart vermeld, waarover echter niets inhoudelijks wordt meegedeeld. Door het feit dat alle andere verschijningen worden voorgesteld als niet-geloofd door de Twaalf, is de intentie der evangeliën duidelijk, nl. de verschijning aan Petrus en de Elf voor te stellen als basis van het christologisch kerygma. De kern van het exegetisch resultaat is de officiële verschijning aan Simon Petrus en aan de Elf (al dan niet in het bijzijn van anderen, zoals Lc. 24, 33b zegt); een 'officiële' verschijning die volgens Mt. 28,16-20 plaatsvond in Galilea; volgens Lc. 24,36-53 echter in Jerusalem, terwijl Joh. beide tradities combineert: hij spreekt van verschijningen in Jerusalem aan de Elf (zonder en met Thomas) (Joh. 20,19-23; 20,24-29), en in een later toegevoegd hoofdstuk worden ook Galilese verschijningen vermeld (Joh. 21,1-15). Men kan de verschijning 'aan Petrus en de Elf' daarom een *apostolische* Christusverschijning noemen, waarmee in de evangeliën de apostolische zending wordt verbonden: Mt. 28,19; Lc. 24,48.49; Joh. 20, 22-23 (zie ook: Mt. 28,10; Joh. 20,17; en: Mc. 16,15-18)[77].

Bij ontleding van deze 'apostolische Christusverschijning' blijken daarin drie momenten aanwezig: (a) het *initiatief* daartoe gaat uit van de verrezen Jezus zelf; de 'verschijning' is een heilshandelen van Jezus in het leven van Petrus en de Elf; oophthè: Jezus 'heeft zich te zien gegeven'; wat normalerwijs onzichtbaar is, gaf zich te zien: dat het onzichtbare zich laat zien, wordt uitgedrukt in schema's van menselijk zien, waarvan het menselijk karakter tevens geloochend of gecorrigeerd wordt (verg. Ex. 33,20-23; Ex. 3,6; Rechters 13,23); - (b) een *erkenningsmoment*, waarvan de inhoud is gevuld met het 'apostolisch kerygma': de dode is (op de derde dag) verrezen (bij Lc. 24,46, gelijk aan het kerygma in Hand. 2,23-32; 3,15-16; 4,10-11; 5,30-31; 10,39-40; 13,38-41): Jezus

wordt herkend en erkend als de Christus, de Heer, als de over zijn dood heen *levende* Jezus van Nazaret. De erkenning uit zich in een proskynese, een knieval van aanbidding: ‘toen ze Hém zagen, wierpen ze zich in aanbidding neer’ (Mt. 28,17; impliciet ook in Joh. 20,17; ook: Mt. 28, 9-10; zie Lc. 24,52). - (c) het *getuige*- of *zendingsmoment*: daarin ligt de functie van de Twaalf gefundeerd, telkens ingevuld door de eigen gemeente-theologie. Het beginsel van het ‘apostolisch gezag’ - de *apostoliciteit* van de kerk - wordt duidelijk geaffirmeerd in de alles-beheersende Christusverschijning aan ‘Petrus en de Elf’ (zie: Mt. 28,10; Joh. 20,17; bij Lc. 24,8 en 24,10 melden de vrouwen hun Christusverschijning uit eigener beweging aan de Elf. Het apostolisch gezagsbeginsel is reeds werkzaam). Men merke bij dit alles op, dat oorspronkelijk de verschijningen geenszins apologetisch worden verhaald, als een soort bewijs voor Jezus' *verrijzenis*. In het geding is alleen de legitimatie van de apostolische zending, niet het veilig stellen van de verrijzenis! Daarom zwijgt het apostolisch geloofssymbolum over Jezus' verschijningen. Er was verrijzenisgeloof nog voordat er van een *verhaal* over verschijningen sprake was.

In het erkenningsmoment ligt de herinnering opgeslagen aan de eerste, oorspronkelijke ervaringen der leerlingen, waarvan *alleen* gezegd wordt: Jezus heeft zich na zijn dood ‘te zien gegeven’; in het zendingsmoment worden niet de oorspronkelijke ervaringen der Twaalf vermeld, maar wordt de *zin* van het paasgebeuren aangegeven zoals de intussen gegroeide kerk het nú begrijpt in het licht van haar concrete praxis en theologische reflecties. M.a.w. er zijn alleen ‘verschijningen’; nergens in het nieuwe testament worden er ‘verschijningswoorden’ *van Jezus zelf* weergegeven. De interesse gaat niet uit naar de allereerste oorsprong van de gemeente van Christus, maar naar ‘het wezen’ der kerk als gefundeerd op het kerygma van de verrezen Gekruisigde. Uit de verschillen in de evangelische verhalen blijken structuur en intentie van wat wordt bedoeld met een ‘Christusverschijning’:

- Mt. 28,16-20. - Daarin wordt zichtbaar: (a) een plechtige proclamatie van Jezus als ‘kosmokrator’, heerser der wereld, bekleed met volmacht in hemel en op aarde (28,18b); - (b) een zending van de Elf door de Verrezene tot alle volkeren (28,19); inhoud van deze zending is: ‘alle volkeren tot *leerlingen* van Jezus maken’, wat insluit: hen dopen en beleren in de woorden van Jezus (28,19); bedoeld wordt de christelijke instructie via de doop, waarin heel de Jezustraditie is opgenomen; volgens Mt. is een leerling derhalve iemand die gedoopt is en Jezus' woorden onderhoudt; - (c) tenslotte een belofte van Jezus' ononderbroken helpende presentie en bijstand voor deze apostolische taak (28,20b).

Deze structuur brengt ons op het spoor van twee gegevens: enerzijds worden woorden van de aardse Jezus vanuit een kerkelijke actualisering in de mond gelegd van de verrezen, verschijnende Christus; anderzijds wordt wat de kerkgemeente feitelijk doet, voorgesteld als gefundeerd in de woorden van de verschijnende Jezus. De plechtige zelfproclamatie bestaat uit voor-mattheaanse logia van Jezus (zie Mt. 11,27, uit de Q-bron; met als achtergrond Dan. 7,14); ook voor de zendingswoorden staat de grote

zending van de leerlingen door de aardse Jezus model (verg. Mt. 28,19 met 10,5); eveneens grijpt de belofte van Jezus' permanente presentie in de kerk terug op Jezus-logia: ‘waar twee of drie in mijn naam zijn verenigd, ben ik in hun midden’ (Mt. 18,20; zie 1,23). M.a.w. drie logia van Jezus worden post-paschaal gecombineerd tot *inhoud* van wat ‘Christusverschijning’ wordt genoemd. In Mt. 10,5-6 en 15,24 (zie 13,38) was de zending nog beperkt tot Israël; in het verschijningsverhaal gaat het om een zending tot heel de wereld. De verschijning wordt dus niet meer voorgesteld als oorsprong en stichting van de eschatologische gemeente, maar als de zending van de kerk (hier in het opzicht van het apostolisch ambt). Afgezien van de affirmatie van het genadevolle initiatief van Jezus' zelfopenbaring na zijn dood is de inhoud van de ‘verschijning’, zoals Mt. deze verhaalt, een mattheaans theologoumenon, d.i. een theologische affirmatie van de universele volmacht van Christus, welke de grondslag is van de universele zending der kerk tot heel de wereld. De verrijzenis is het begin en de blijvende grondslag van het leven der kerk. De kerk is gefundeerd op een heilsdaad van de verrezen Jezus, maar niet zonder relatie tot wat Jezus in zijn aardse levensdagen zei en deed. Behalve over het feit van een genadevol initiatief van Jezus ná zijn dood wordt over de eigenlijke zgn. ‘verschijning’ niéts gezegd!

- Lc. 24,36-49. - Ook hier is de kern het apostolisch kerygma, zoals Lucas (op basis van voor-lucaanse tradities) het formuleert in Hand. 2,32; 3,15; 5,32; 10,41; 13,31. De pericope, hoewel literair onderling onafhankelijk, is verwant aan Joh. 20,19-23, op basis wellicht van een traditiegegeven, dat omhelsde: de zending en de gave van de H. Geest. Typischlucaans is 24,44-49, waarin *zending* vervangen wordt door aanstelling van Petrus en de Elf door de Verrezene als *getuigen en garanten* van het apostolisch verrijzenisgeloof, en waar in de plaats van de gave van de Geest de *belofte* van de Geestesgave staat. De zending der Twaalf en de feitelijke Geestesgave worden immers door Lc. verbonden met het pinkstergebeuren, terwijl bij hem verrijzenis en hemelvaart ook gescheiden worden door een tussentijd van veertig dagen. Deze lucaanse theologie brengt dan ook wijzigingen in de inhoud der verschijningen: de paasverschijning is de brug tussen de afsluiting van Jezus' aardse levenstaak en, via de hemelvaart, het begin van de pneumatische zendingstaak der kerk. De structuur van de Christusverschijning bij Lc. is dan als volgt: (a) eerst wordt het apostolisch kerygma gepresenteerd (24,44-46): de dood en verrijzenis, *maar* áls te beluisteren in de heilige schrift, d.i. als behorend tot Gods heilsplan. Op basis van deze heilshistorische dood en verrijzenis predikt de kerk uit kracht van Jezus' naam de metanoia of inkeer en de vergiffenis der zonden (hiermee is kennelijk, zoals bij Mt., de christelijke doop van bekering bedoeld; zie ook Joh. 20,23) voor alle volken. Van de Twaalf wordt gezegd: ‘gij zijt van dit alles de *getuigen*’ (24,46-47a). (b) Daarop volgt niet: ‘ga dan heen’ (zoals in Mt.), maar: ‘blijft in Jerusalem’: de zending zelf is immers een pinkstergave (‘tot de Geest komt’, 24,49). De lucaanse gemeente laat de verrezen Jezus definitief verklaren wat Gods heilsplan met Jezus is; Jezus vormt zich een gremium dat in

zijn aardse afwezigheid ‘van dit alles’ getuigen kan, d.i. van Jezus' plaats in het goddelijk heilsbestel[78]. Door de verschijnende Verrezene worden de Twaalf (de Elf, later aangevuld door Matthias: Hand. 1,16-26) bij Lc. aangesteld tot steunpilaren van het geloof (de missiezending volgt pas met pinksteren). Zoals in Hand. 1,8 laat Lc. 24,48 in zijn verschijningsverhaal zijn lucaans apostel-begrip aan het woord komen. (c) ‘Maar gij *zult* kracht ontvangen van de heilige Geest..., om mijn getuigen te zijn vanaf Jerusalem, in geheel Judea en Samaria en tot het uiteinde der aarde’ (Hand. 1,8). De pneumatische getuigenis is het teken van de kerkelijke tijd tussen hemelvaart en parousie uit kracht van de pentecostale Geestesgave. Uit Hand. 1,21-22 blijkt immers, dat volgens Lc. het ooggetuige zijn geweest van Jezus' aardse levensdagen niet volstaat om ‘apostel van Jezus Christus’ te zijn; daartoe is óók nodig een officiële aanstelling tot getuige van Jezus' verrijzenis[79]. ‘Verrijzenisgetuige’ is niet getuige-zijn van het gebeuren-sec van de verrijzenis (waarover Lc. niet spreekt), maar van de verrijzenis als heilsgebeuren-binnen-Gods-heilsplan, d.i. de Twaalf worden aangesteld tot getuigen van Gods heilsbedoelingen met Jezus Christus[80]. En de opdracht van de Twaalf in de kerk wordt dan geplaatst onder de vervulling van de schriften.

Kern van de lucaanse ‘Christusverschijning’ is dus: (a) identificatie van Jezus van Nazaret met de Christus; m.a.w. het apostolisch kerygma; - (b) goddelijke legitimatie van en aanstelling der apostelen tot garanten van het apostolisch geloof; - (c) belofte van de komende Geest.

- Joh. 20,19-23. - Hier vinden we binnen de context van de eigen-johanneïsche theologie dezelfde structuurelementen: (a) na het herkenningsmoment (20,19-20) volgt ook hier (b) de zending van ‘de leerlingen’[81]: op basis van Jezus' zending door de Vader (johanneïsch) zendt Jezus nu zijn leerlingen, en (c) geeft hij hun daartoe de Geest (20,21-22); hierbij wordt de ambtelijke dienst van de zondevergeving (20,23) uitdrukkelijk vermeld. ‘Binden en ontbinden’ staan hier, in tegenstelling tot Mt. 18,18 en 16,19, veeleer in verband met de christelijke doop (vgl. Lc. 24, 47). De metanoia is hier de aanvaarding van het christelijk kerygma: zich bekeren tot God in en door Jezus als de Christus (zie Joh. 1,12), want de grote zonde der wereld is niet ‘te geloven’ (Joh. 8,21.24.26; 15,22). Hier wordt de gave van de Geest verbonden met de dienst der verzoening (zie ook 2 Kor. 5,18). Deze gave was tevoren reeds beloofd (Joh. 14,26 en 14,17; 15,26-27; 16,7-15). Ook bij Joh. wordt de Christusverschijning dus ingevuld met een johanneïsche christologie en ecclesiologie.

In het toegevoegde hoofdstuk, Joh. 21, worden gegevens uit de Galilese traditie van ‘Christusverschijningen’ opgenomen, maar in de geest van het Joh.-ev. verwerkt, vanuit een bijzondere interesse voor Jezus' ‘lievelingsleerling’ (Joh. 21,7; zie Joh. 20,8; Joh. 21,20-23).

- Het toegevoegde slot Mc. 16,9-20. - (Zoals boven werd gezegd kent het oorspronkelijk Mc.-ev. geen verschijningsverhalen.) Mc. 16,9-11 is toegevoegd vanuit Joh. 20,1-11.18; Mc. 16,12-13 vanuit Lc. 24,13-35; Mc. 16,14-18 uit Mt. 28,16-20, uit Joh. 20,19-23 en vooral uit Lc. 24, 36-49. Maar deze combinatie is gebeurd vanuit de marciaanse conceptie

van de weg van ongeloof naar geloof[82]. Uit Mc. is ook het feit geput, dat het doel van de zending door de Verrezene de verkondiging van 'het evangelie' is: het geloof te verbreiden en te dopen (Mc. 16,16), en te doen wat Jezus deed: zieken genezen en duivelen uitdrijven. 'En de Heer werkte met hen mee en schonk kracht aan hun woord door de tekenen die het vergezelden' (Mc. 16,20). Ook hier ononderbroken bijstand van de Heer. Hoewel dit slotstuk is samengesteld uit de gegevens van de drie andere evangeliën is het toch als één samenhangend geheel geredigeerd in de geest van het Mc.-ev.

Uit het geheel van het viervoudig verhaal van de officiële, apostolische 'Christusverschijning' aan de Elf blijkt de functie van wat 'verschijning van de Verrezene' wordt genoemd: de erkenning van Jezus als de verrezen Christus is kerk-vormend; zij legitimeert de apostolische zending tot de wereld: om allen tot leerlingen van Christus te maken (Mt.), als dienst der verzoening (Mt., Joh.), als verkondiging van het evangelie (later Mc.-slot); of: zij is de grondslag van het apostolisch geloof (Lc.). In dit alles zal Jezus zelf (Mt.; later Mc.-slot) of de H. Geest (Lc. en Joh.) de Twaalf bijstaan. De eigenlijke inhoud van de officiële verschijning is geïnspireerd door het apostolisch kerygma in zijn verschillende ecclesiologische varianten in de gemeenten der oerkerk. De paaservaring - Jezus is de Heer; of ervaring van de Geestesgave - is de grondslag van de kerk en haar zending. Duidelijk beklemtonen de evangeliën en Paulus (1 Kor. 15,3-8) de *collegialiteit* van het *apostolisch* Christusgetuigenis, blijkbaar onder leiding[83] van Simon Petrus (1 Kor. 15,3-5; Lc. 24,34; zie Mt. 28, 16; Joh. 20,19vv).

De inhoud van de verschijning is dus a.h.w. 'leeg'; maar de verschijning van de Verrezene wordt gevuld met het 'apostolisch kerygma', dat daardoor verschijnt als pure Godsopenbaring; daardoor weten de Twaalf zich gemachtigd de zaak van Jezus verder door te zetten. De verschijning betekent naar haar kern een bepaald heilshandelen van God in Christus, waardoor de leerlingen Jezus identificeren met de Christus, de Heer, de Zoon Gods, en zich verantwoord gezonden weten om heel de wereld deze Christus te verkondigen als de verrezen Gekruisigde. Het moment van 'verschijning' duidt op een 'verticale wijze' het genade- en openbaringskarakter aan van het apostolisch kerygma en van de kerkelijke praxis. In de verticaliteit van de verschijning, als antieke uitdrukking voor een 'epifanie' of 'Godsopenbaring', concentreert zich de heilshistorische genade van wat zich in de mattheaanse, lucaanse en johanneïsche gemeenten nu al jarenlang (horizontaal) voltrekt: de prediking van het evangelie aan joden en heidenen, de christelijke doop en de dienst der verzoening, in gelovige zekerheid dat Jezus in dit alles de hand heeft. De werkzaamheid van de hemelse Jezus in de gemeente wordt in epifanietermen uitgedrukt. De 'invulling' van de verschijning komt uit het concrete leven der kerk als 'gemeente van Christus'. De aanbidding is de beantwoordende respons op de ervaring van een *genade*: ze *zien Jezus* en

aanbidden hem. Structureel is, in het verhaal, 'de verschijning' de extrapolatie van het genadekarakter: het heilshandelen Gods *in* de kerkgemeente, vanaf haar eerste ontstaan tot nu al in de tweede en derde christelijke generatie, kan aldus in het verhaal gelovig ter sprake worden gebracht. Ook wanneer na de verschijning van Jezus aan Petrus Lc. met een eigen lucaans trekje zegt: 'hij is *waarlijk* verschenen' (Lc. 24,34) twijfelen de andere leerlingen, d.i. ook door de anderen moet de christologische belijdenis persoonlijk ervaren worden als pure genade.

Juist de twijfel vervult in de verschijningsverhalen daarom een zeer eigen functie: Mt. 28,17; Lc. 24,11.37-41; Joh. 20,9.25.27; hij wordt zelfs niet vergeten in het latere canonieke Mc.-slot: Mc. 16,11.13-14. Ten onrechte noemen sommigen deze twijfel een secundair element. Mt., die de aparte verschijning aan Petrus niet vermeldt, heeft echter het woord over Petrus, de rots, elders ondergebracht[84]. Vandaar de oneffenheid in Mt. 28,16: 'De elf leerlingen nu begaven zich naar Galilea, naar de berg die Jezus hun had aangewezen. Toen zij Hem zagen, wierpen *zij zich* in aanbidding neer; *sommigen twijfelden*'. Deze twijfel (nadat ze hem eerst aanbaden!) is wellicht het overblijfsel van de twijfel der leerlingen ná de eerste verschijning aan Petrus (Lc. 24,34 en 24,38). Van een twijfel ná de verschijning aan de Twaalf is elders nergens sprake. De twijfel zelf is in te veel tradities vermeld, om hem secundair te noemen. Wel zijn er theologische verschillen. Joh. laat de leerlingen niet twijfelen, maar 'thematiseert' die twijfel in z'n afzonderlijke verhaal over een verschijning aan Thomas (Joh. 20,24-29)[85]. Voorts is ook de aard van de twijfel bij Mt. anders dan in de eigenlijke verschijnings*verhalen* van Lc. en Joh. 20 en 21. Bij Mt. gaat het om een bekeringstwijfel, d.i. of men (de herkende) Jezus wel zal erkennen als de verrezen Christus: de twijfel betreft het 'christologisch zien' van Jezus. Bij Lc. en Joh. daarentegen, bij wie, in de voorstellingen althans, gegevens uit de 'ontrukkings'-theorie van het 'theios anèr'-model meespelen, gaat het om het griekse twijfel-patroon bij verschijningen van een ontrukte. D.w.z. hier betreft de twijfel niet, of hij wel de Christus is, maar of wie verschijnt wel Jezus van Nazaret is! Ze denken eerst 'een geest', een spook of 'schaduw' te zien, niet de echte Jezus van Nazaret. In hetzelfde ontrukkingsmodel van verschijningen past volkomen het detail: 'kijkt - of betast (zoals tot Thomas in Joh.) mijn handen en voeten. Ik ben het zelf' (Lc. 24,38-39). Voor hellenisten is het nodig eerst de aanwezigheid van de echte Jezus vast te stellen (het 'ik ben het' heeft hier in dit model geen bedoeld christologische betekenis!). Dit wordt, hellenistisch, nog aangescherpt door 'het eten van vis' (Lc. 24,40-43). Uit déze twijfel over de aard van wat men ziét is juist het verschijnings*verhaal* geboren (Paulus noch Mt. hebben eigenlijk verhalen over de verschijning zelf). Pas wanneer Jezus als *Jezus* is geïdentificeerd, kan er sprake zijn van een 'christologisch zien', een erkenning van Jezus als de levende *Christus*. Belangrijk hierbij is wel, dat - zij het via het model van hellenistische verschijningen - daardoor op een bijzondere wijze de aandacht is gevestigd op de absolute identiteit tussen Jezus van Nazaret en de verrezen Gekruisigde of de kerygmatische Christus.

Voorts wil het beklemtoond twijfelen der leerlingen nog eens extra het goddelijk genade-karakter van de christologische geloofsbelijdenis beaccentueren. De apostelen treden tegenover de verschijningen der vrouwen en Emmaüsleerlingen eerst als 'opposanten' op: ze geloven het niet. Mc., die het aanstoot nemen der leerlingen aan Jezus' arrestatie en dood de vorm laat aannemen van een vlucht (Mc. 14,50; zie 14,40), laat ook de vrouwen wegvluchten van het graf, zonder dat zij iemand een woord over het gebeurde vertellen (Mc. 16,8b). Hij legt in heel zijn evangelie de nadruk op de menselijke onmacht om het Jezusmysterie te begrijpen. Onder het kruis laat hij... een heiden als eerste Jezus als 'zoon Gods' erkennen (15,39), d.i. het evangelie is er voor alle volkeren (Mc. 13,10; 14,9); Jezus is niet alleen de messias van de joden. Wellicht beklemtoont Mc. in het 'zwijgen van de vrouwen' de *onafhankelijkheid* van de 'apostolische traditie' tegenover de jerusalemse graftradities.

Het erkenningsmoment - het '*christologisch* zien' van Jezus - komt het sterkst tot uiting in Joh. 20,24-31: na zijn twijfel komt Thomas tot inkeer, en zegt: 'Mijn Heer en mijn God' (20,28). Als 'erkenningsverschijning' is een verschijning van Christus het *zién*, of erkennen, van Jezus als de Zoon Gods, m.a.w. het is de erkenning van Jezus als de eschatologische presentie van God onder ons[86].

Als besluit kan gelden: een literatuurwetenschappelijke ontleding van de verhalen over het 'zich te zien geven' van Jezus na zijn dood toont aan, dat daarin de *christologische* identificatie van Jezus van Nazaret ter sprake wordt gebracht, ervaren als pure genade van God en als grond en bron van de kerkelijke zending. Dit moge als eerste analyse volstaan.

C. *'Paulus heeft onderweg de Heer gezien' (Hand. 9,27): Het Damascusverhaal (Hand. 9; 22 en 26)*

Literatuur. - (naast de reeds vermelde literatuur). - J. Blank, *Paulus und Jesus*, Münster 1968; Chr. Burchard, *Der dreizehnte Zeuge*, Göttingen 1970; H. Conzelmann, *Zur Analyse der Bekenntnisformel 1 Kor. 15, 3-5*, in: EvTh 25 (1965) 1-11; R. Fuller, *The formation of the resurrection narratives*, New York 1971; B. Gerhardson, *Memory and manuscript* (ASNT, n. 22), Lund 1961; L. Goppelt, *Tradition bei Paulus*, in: KuD 4 (1958) 213-233; E. Hirsch, *Die drei Berichte der Apostelgeschichte und die Bekehrung des Paulus*, in: ZNW 28 (1929) 305-312; H. Kasting, *Die Anfänge der urchristlichen Mission* (Beih. EvTh, n. 55), München 1969; G. Lohfink, *La conversion de saint Paul*, Parijs 1967, en: *Eine alttestamentliche Darstellungsform für Gotteserscheinungen in den Damaskusberichten (Apg. 9; 22; 26)*, in: BZ 9 (1965) 246-257; D. Lührmann, *Das Offenbarungsverständnis bei Paulus und in paulinischer Gemeinden*, Neukirchen-Vluyn 1965; D.M. Stanley, *Paul's Conversion in Acta; Why the three accounts*? in: CBQ 15 (1953) 315-338; H. Windisch, *Der Christusepiphanie vor Damaskus (Act. 9; 22 und 26) und ihre religionsgeschichtliche Parallellen*, in: ZNW 31 (1932) 1-23.

Vaak wordt gezegd, dat Paulus zijn apostolaat fundeert op het feit dat Jezus, de verrezen Gekruisigde, zich ook aan hem te zien heeft gegeven. Men verwijst hiervoor gewoonlijk naar 1 Kor. 9,1; 15,8-11; Gal. 1,15-17: 'en het laatste van allen is hij ook verschenen aan mij als 'ektrôma''[87].

Alvorens Lc.' visie op het Damascusgebeuren wordt ontleed, is het daarom goed eerst Paulus' eigen visie te preciseren. Boven werd reeds 1 Kor. 15,3-11 verhelderd; en daar bleek deze tekst niet te staan in een context van apostolische legitimatie op basis van Jezusverschijningen. Hetzelfde geldt voor 1 Kor. 9,1: 'Ben ik niet vrij? Ben ik geen apostel? Heb ik Jezus, onze Heer, niet gezien? Zijt gij niet mijn werk in de Heer?' Kennelijk vier, betrekkelijk losstaande vragen, terwijl men doorgaans de tweede vraag als grondslag van de derde neemt. Echter: op welke grond, - als men deze tekst vanuit Paulus, en niet vanuit de evangeliën leest? De typische epifanie-term - 'oophthè' (die overigens niet-paulinisch is) - ontbreekt hier ('heoraka': 'ik heb gezien' staat er). Tenslotte is het niet zeker, dat Gal. 1,15-17: 'Toen het Hem behaagde... mij zijn Zoon te openbaren' (er staat: '*in* mij zijn Zoon te openbaren') rechtstreeks op Paulus' Damascusbeleving slaat. M.a.w. in Paulus' eigen geschriften blijkt nergens dat hij zijn apostolaat *fundeert* op zijn Damascusbeleving als 'zien van Jezus'. Hij is 'door roeping apostel' (Rom. 1,1), 'vanaf de moederschoot afgezonderd en geroepen' (Gal. 1,15), en tenslotte kerkelijk-legitiem, onder handoplegging, uitgezonden door de gemeenteleiders van Antiochië (Hand. 13,1-3). Ongetwijfeld ziet Paulus zijn bekering tot Jezus Christus onmiddellijk als een goddelijke zending tot alle volken (Gal. 1,13-16), maar in deze context is geen sprake van 'verschijning', en al ging hij niet te rade bij hen, die al langer apostelen waren (Gal. 1,16-17), hij werd toch door christenen te Antiochië in het christendom geïnitieerd. Dit heeft hij beleefd als een 'genade van de Heer', en daarin ziet hij zijn onafhankelijkheid t.o.v. de andere apostelen te Jerusalem, die hem de handen niet hebben opgelegd, al verkondigt hij hetzelfde geloof in de verrezen Gekruisigde (1 Kor. 15,11). 'Jezus Christus gezien hebben' (1 Kor. 9,1) betekent hetzelfde geloof als alle apostelen verkondigen; maar men kan moeilijk zeggen dat althans voor Paulus (in tegenstelling tot Lucas) de 'Jezusverschijning' aan Paulus de eigenlijke zending tot het apostolaat is. Het betekent de *geloofsidentiteit* onder alle apostelen.

Maar hoe interpreteert Lc. de traditie van Paulus' Damascusbeleving? In de Handelingen verhaalt Lc. haar liefst driemaal: in Hand. 9, Hand. 22 en 26. Structurele ontleding ervan volgens de beginselen van 'de semiotiek van het verhaal'[88] laat toe de zin van wat Lc. met een 'Christusverschijning' bedoelt, nog nader te preciseren dan tot nu toe het geval was. Er liggen immers volgens de literatuurwetenschappelijke beginselen in een tekst linguïstische signalen die ons laten zien, hoe de tekst zelf vraagt om begrepen te worden. De drie Damascusverhalen zijn bovendien hierom des te belangrijker, omdat hun onderlinge verschillen, transformaties en verschuivingen laten zien hoe 'manipuleerbaar' datgene is wat 'Jezusverschijning' wordt genoemd. Het tweede en derde verhaal is, eigenlijk, een interpreterend spreken over het eerste Damascus*verhaal* (m.a.w. meta-taal). De schriftuurlijke tekst interpreteert aldus zichzelf. Dat juist maakt de 'matrix' van het visioen zichtbaar. Eigenlijk verwijzen Hand. 22 en 26 niet naar het Damascusgebeuren zelf, maar-

binnen de context van de Handelingen - naar het daarin reeds bekende Damascusverhaal (Hand. 9).

Het Paulus-verhaal in de Handelingen betreft de grote zending onder de heidenen, bewerkt door Paulus, maar te interpreteren als een grootse manifestatie van Gods genadigheid en absoluut initiatief. Opvallend is dat *in* het verhaal de lezer dankzij het visioen van Ananias (Hand. 9,15) - dat aan Paulus in het verhaal niet wordt meegedeeld - van meet af aan weet, dat het eerste verhaal (Paulus' bekering tot het christendom, Hand. 9) reeds in kiem bevat wat in Hand. 26 ten volle openbaar wordt: het bekeringsvisioen maakt daar plaats voor een zendingsvisioen. Tussen de drie Damascusverhalen wordt de verdergaande tekst aangevuld met Paulus' voortdurende verplaatsingen: hij reist, en is steeds onderweg. Topografisch ziet men aldus dynamisch-locaal de inhoud van het Ananiasvisioen zich ‘invullen’. Dit reizen wordt mede-bepaald door de opposanten van Paulus: de joden, die de vroegere vervolger Saulus tot vervolgde Paulus maken en hem willen doden. Paulus' reizen is tegelijk een vluchten van stad tot stad, maar juist daardoor wordt overal ‘zijn evangelie’ gebracht. Het conflict speelt hierbij een wezenlijke rol: ook dit verzwijgt (in het verhaal) Ananias aan Paulus; het wordt hem pas duidelijk vanuit zijn concrete levensloopbaan. Apostolische reizen (vluchten), vervolging en gevangenschap zijn in de structuur van het verhaal het gebeuren waarin het drievoudig verhaal van het Damascus-visioen wordt opgenomen. Kenmerkend is bovendien dat de drie Damascusverhalen telkens andere luisteraars hebben. Het verhaal zelf wordt aldus het paulinische evangeliein-actie, het *is* het doorgeven van de Boodschap aan steeds andere mensen. Het verhaal zelf brengt het onbeperkte karakter van de genade der ‘heidenmissie’ a.h.w. in diagram[89].

Om de bedoeling van de volgende ontleding begrijpelijker te maken, lijkt het me goed vooraf al te zeggen, dat het drievoudig verschijningsverhaal, gezien zijn structuur, het *genade*karakter van wat er zich in het leven van Paulus historisch afspeelt, onder woorden wil brengen. Het heilshandelen Gods *in* Paulus' ondernemingen wordt, vooraf (Hand. 9), in het midden (Hand. 22) en tegen het einde van Paulus' levensverhaal (Hand. 26), voorgesteld in een puur ‘verticaal schema’ (een visioen). Maar als geplaatst in een verticale dimensie (‘genade op zich’) is de inhoud van de verschijning opmerkelijkerwijs ‘leeg’ of althans uiterst mager; de invulling ervan moet komen uit het verder verhaal van het concrete, historische (horizontale) gebeuren in Paulus' leven zelf. Uit het eerste verschijningsverhaal (Hand. 9) en zijn transformaties, weglatingen en verdichtingen in Hand. 22 en 26 blijkt, dat het verhaal in zijn geheel duidelijk wil maken dat ‘het visioen’ door de lezer gelezen moet worden als een manier om het heilshistorische δει, het ‘goddelijk moeten’ of heilsbestel uit te drukken. Het gaat om Gods gerichte genadigheid, die zich *juist in* Paulus' concrete, apostolische leven manifesteert, niet er naast of er boven uit. Het feitelijk leven van Paulus, zijn reizen en zijn conflicten moeten *in* hun geschiedend gebeuren begrepen worden als een goddelijke epifanie door Jezus Christus, als openbaring van Gods heils-

bestel, dat als ervaren en gelovig ter sprake gebracht, a.h.w. (apocalyptisch-)verticaal 'geformaliseerd' wordt in een verschijningsvisioen. In het verhaal van het verschijningsvisioen wordt de genade, Gods initiatief *in* dit alles, a.h.w. geëxtrapoleerd, voorgesteld binnen het model van een geisoleerd-verticaal gebeuren. De extrapolatie blijkt uit het 'lege' karakter van de verschijning voor zoverre zij niet elders (Paulus' eigen leven) wordt 'ingevuld'. (Hetzelfde gold de mattheaanse, lucaanse en johanneische invulling van de Christusverschijning.)

Vooraf worden de drie verhalen in schema geplaatst (zie pag. 299, 300 en 301), opdat de verschuivingen, weglatingen en concentraties duidelijk zouden worden.

a) *Hand. 9: het bekeringsvisioen*

In dit eerste verhaal vallen drie aspecten op. - (1) De zin van het visioen wordt niet aan Paulus meegedeeld. Het visioen - onder de reeds traditionele, hellenistisch-joodse topos van 'ervaring van licht' als bekeringsmodel - is voor Paulus zelf nog 'leeg': Saulus moet naar Damascus vertrekken zonder te weten waarom; hij zal daar *iemand ontmoeten*. Dat is alles (9,6). Maar ook Ananias heeft een visioen in relatie tot Paulus. Aanvankelijk stelt hij zich in het verhaal op als opposant tegen de vervolger Saulus (9,13-14), waardoor de genade van Paulus' bekering en roeping frappanter wordt uitgedrukt. God breekt Ananias' verzet kortaf door een bevel: 'Ga! want die man is mijn uitverkoren werktuig om mijn Naam te dragen onder heidenen, koningen en zonen van Israël. Ik zal hem laten zien, hoeveel hij om mijn Naam moet lijden' (9,15-16). Dit juist deelt Ananias niet mee aan Paulus; dit is voor de lezer bedoeld; op dit punt van het verhaal is Paulus zelf zich van de betekenis van zijn verdere christelijke loopbaan niet bewust. Het feit evenwel, dat Paulus heel het gebeuren over zich heen laat komen en zich niet opstelt als opponent, betekent dat hij het gebeuren accepteert. Hij vast daarom drie dagen, en bekeert zich. - (2) Typisch in het verhaal is ook het *gelijktijdig* visioen van Ananias en Paulus (9,10-11 en 9,12): terwijl Ananias de opdracht krijgt naar de Rechtestraat in Damascus te gaan naar Paulus, zegt de Heer: 'hij is juist in gebed' (9,11b); op hetzelfde ogenblik ziet de biddende Paulus 'reeds in een visioen een man, Ananias, binnenkomen en hem de handen opleggen, opdat hij weer zou zien' (9,12). Dit gebeurt nadien ook (9,17-18). Wat Paulus feitelijk beleeft, wordt, om de genadigheid ervan, vooraf tot 'visioen' geëxtrapoleerd. Door de synchronie van de twee visioenen (een grieks-joods traditioneel model), gearrangeerd door de Heer, vernemen we dat het (vermoedelijk historisch) gebeuren van een ontmoeting tussen Paulus en Ananias[90] een heilshistorisch karakter heeft. De structuur zelf laat aldus de belangrijkheid zien van een intermenselijk gebeuren bij de bekering van Paulus. - (3) Jezus spreekt in het visioen Paulus persoonlijk aan: 'Saul, waarom vervolgt ge Mij?' (9,4),

	Verhaal I ***Hand. 9***		***Verhaal II*** ***Hand. 22***		***Verhaal III*** ***Hand. 26***
			Pls' hebreeuwse toespraak te Jerusalem.		Pls' toespraak tot koning Agrippa
1-2	Pls: vervolger van de leerlingen van 'de Weg'			9-11	Ik, strenge Farizeeër, vervolgde de Naam van Jezus v. Nazaret. -
		1-5	Ik, jood van strenge richting, vervolgde 'de Weg'		
				12-18	Onderweg naar Damascus
3-8	*Pls' visioen*. - Onderweg naar Damascus.	6-10	Vlak bij Damascus - op middaguur	13	- midden op de dag -licht uit hemel, feller dan de zon - op mij én op m'n reisgezellen
3	- licht uit hemel op Pls	6	- fel licht uit hemel op mij		
4	- Pls valt neer - Een stem: Saul, waarom vervolgt ge Mij?	7	- ik val neer, hoor een stem: 'Saul, waarom vervolgt ge Mij?'	14	- Wij vielen ter aarde Een stem in het hebreeuws sprak tot mij: 'Saul, waarom vervolgt ge Mij? Het valt u hard achteruit tegen de

					prikkel te slaan’
		8	- Wie zijt gij, Heer? - ‘Jezus v.N., die gij vervolgt’		
5	Pls: Wie zijt ge, Heer?				
7	- Metgezellen: horen stem zien niemand	9	Metgezellen: horen niet de stem zien wel het licht		
				15	- Wie zijt ge, Heer? - ‘Jezus die gij vervolgt’,
		10	Pls: ‘wat moet ik doen, Heer?’		
6	‘Sta op: ga naar de stad; daar zal iemand u zeggen wat ge moet doen.’		‘Sta op; ga naar Damascus; daar zal men alles zeggen wat gij te doen hebt’.	16	maar richt u op... Daartoe ben Ik verschenen, om:
8	Pls is (ver)blind; ze moeten hem naar de stad brengen	11	Ik kon niet zien door de schittering van het licht; word naar de stad gebracht		
9	Drie dagen eet en drinkt Pls niet				
10-16	*Visioen van Ananias*:				
10	Aan een leerling, Ananias geheten, te Damascus, verschijnt				

	Jezus: Ananias! - Heer! Begeef u		
11	naar de Rechtestraat en vraag in het huis van Judas naar S. van Tarsus; hij is juist in gebed. *Visioen van Pls*:		
12	(Op hetzelfde ogenblik als v. 10-16) In gebed heeft Pls visioen: ziet een	12	Een zekere Ananias, een wetsgetrouw man, te goeder naam en faam bekend

	man binnenkomen, hem de hand opleggen om te kunnen zien.		
13-14	- Ananias opponeert:... die christenvervolger!		
15	De Heer beval: 'Ga! want die man is mijn uitverkoren werktuig om mijn naam te dragen (belijden) onder heidenen, koningen en zonen van Israël.		
16	Ik zal hem laten zien, hoeveel hij om mijn Naam moet lijden'		
17	Toen begaf Ananias zich naar dat huis, legt Pls de handen op, zeggend: 'Saul, broeder, de Heer heeft mij gezonden, Jezus die u op de weg hierheen verschenen is, opdat ge weer zien	12	kwam mij bezoeken, en zegt:

	moogt en vervuld worden van de H. Geest'.			
		13	'Saulus, broeder, word weer ziende'	
18	Op hetzelfde ogenblik vielen hem de schellen van de ogen; hij zag weer,		Op hetzelfde ogenblik zag ik hem staan. Ananias zegt tot Pls:	
		14	'De God der Vaderen heeft u voorbestemd om zijn wil te leren, de Rechtvaardige te zien en een stem uit diens mond	
		15	te vernemen, omdat gij voor alle mensen zult moeten getuigen van wat ge gezien en gehoord hebt'.	
	en terstond liet hij zich dopen	16	- 'Wat aarzelt ge nog? Sta op, laat u dopen en van uw zonden afwassen onder aanroeping van zijn Naam'.	
				(inhoud van Jezus'

			gezegde in Damascusvisioen)
19	Hij at.	16	:‘Daartoe ben Ik u verschenen, om u aan te stellen tot dienaar en getuige van het feit, dat ge Mij gezien hebt en dat Ik u nog verschijnen zal.

		17	Ik heb u weggenomen uit uw volk en uit de heidenen, en tot hen zend Ik u, om hún de ogen te openen,
		18	(a) opdat zij zich van de duisternis keren tot licht en van de macht van Satan tot God, en: (b) opdat zij door in Mij te geloven vergiffenis van zonden krijgen en een
	In een eerste Pls-preek te Damascus:	23	erfdeel met de geheiligden’ - (In preek vervolgens nog:)
20	‘Jezus is de Zoon Gods’	23	‘De Christus moest lijden, opdat hij, als eerste opgestaan uit de doden, zou verkondigen het Licht aan het

				volk en de heidenen.’
22	‘Jezus is de Christus’			
	Relaas van Barnabas te Jerusalem:			
27	‘Pls heeft onderweg de Heer gezien’			
		17	(Pls te Jerusalem:)	
			biddend in tempel, een ~~geestverrukking~~	
		18	‘Ik zag Hem staan’, hij sprak: ‘Haast u om uit Jerusalem te vertrekken, want ze zullen geen getuigenis van u over Mij aannemen’.	
			had!	
		19-20	Pls opponeert: vergoelijkt het gedrag van mensen, die hij toch vervolgd	
		21	Jezus zegt: ‘Ga! Want Ik	

zal u
zenden,
ver weg,
naar de
heidenen.’

Tussen hfdst. 22 en 26:
23, 11: ‘In de volgende nacht stond de Heer voor hem en sprak: Houd goede moed, want zoals gij voor Mijn zaak getuigd hebt in Jerusalem, zo zult ge het ook in Rome moeten doen.’

zoals Jezus ‘Mariam’ zei en deze ‘Rabboeni’. Maar hier liggen de verhoudingen anders: Jezus stelt zich voor als degene die Paulus wél kent, nl. als de door Paulus vervolgde Jezus! De echte Jezus kent Paulus echter niet, die daarom vraagt: ‘wie zijt gij, Heer’ (9,5). Paulus kent Jezus nog niet als de Christus. Jezus Christus heeft aldus het initiatief in Paulus' bekering, d.i. in zijn erkennen van Jezus als de Zoon en de Christus, zoals Paulus daarop onmiddellijk zal preken (9,20 en 9,22).

De kern van het bekeringsvisioen is dus ‘mager’, tevens vol lichtsymbolen: licht, verblinding. Het verblindende licht, dat Paulus helemaal omvat, zegt hem al dat hij *verblind is* in zijn vervolging van Jezus. Hij moet zich bekeren; d.i. ‘drie dagen vasten’ (9,9). In het oude en nieuwe testament is ‘de derde dag’ (zie later) steeds de beslissende dag van de wending en het beslissend gebeuren[91]; de derde dag is Paulus' bekerings-besluit definitief. De taak van Ananias bij dit bekeringsproces is Paulus te genezen van zijn verblinding. Hij gaat naar Paulus om hem te doen zien en de Geest mede te delen (9,17-18). Bij de handoplegging ‘zag hij weer, en terstond liet hij zich dopen. En at’ (9,18-19). Wanneer de verblinding weg is, ziet hij Jezus als de Christus (christologische belijdenis), en dan is er geen enkele belemmering meer om gedoopt te worden (zie Hand. 8,35-36). Paulus bekeert zich tot Jezus als de Christus, en dit is puur genade Gods. Hand. 9 is een bekeringsvisioen, geen zendingsvisioen. ‘Mijn Naam in de wereld *dragen*’ (bastadzein) betekent niet ‘uit-dragen’, maar zich als Christusbelijder gedragen, ook in het lijden[92]; ten overstaan van heidenen, koningen (zie Hand. 4,27) en joden (Hand. 21) moet Paulus Christus belijden. Volgens het aan Paulus niet meegedeelde Ananiasvisioen is Paulus een ‘vat van uitverkiezing’, d.i. uitverkoren, geroepen *tot lijden*. Lijden is volgens Lc. een genade (Hand. 5,41; zie Lc. 8,13; Hand. 14,22): d.i. de vervolger Paulus wordt nu de vervolgde Christusbelijder.

Hand. 9 gaat, als bekeringsverhaal, terug op een locale Damascusoverlevering; in de drie verhalen blijft, terwille van de bron-gebondenheid, dit eerste deel van het Damascusverhaal nagenoeg ongewijzigd. Als zodanig heeft dit eerste verschijningsverhaal niets te maken met ‘paasverschijningen’, zoals die aan Petrus en de Elf. Paulus die eerst Jezus verwerpt (vervolgt), aanvaardt nu Jezus. In Jerusalem verdedigt Barnabas Paulus: ‘hij verhaalde hun, hoe hij (Paulus) onderweg *de Heer gezien had* en dat deze tot hem had gesproken’ (9,27). Hiermee geeft Lc. te kennen dat het Damascus-visioen inderdaad een ‘zien van de Heer’ is geweest, - ofschoon Paulus Jezus niet zág, alleen een stem had gehoord. In een ‘Christusverschijning’ hoeft men Jezus dus niet per se visueel te zien.

b) *Hand. 22*

Na Hand. 9 verdwijnt Paulus voor een tijdje uit Lc.' verhaal, maar vanaf hfdst. 13 is hij de hoofdfiguur in de Handelingen. In het verhaal

van dit gebeuren geeft Lc. nu de vulling van het (aan Paulus onbekende) visioen van Ananias, die Paulus reeds zag als de vervolgde Christusbelijder, die veel zou moeten lijden (9,16). Na zijn eerste optreden (9,20-31), waarin Paulus 'Jezus verkondigt', d.i. (zie Hand. 17,3; 18,5.28) hem verkondigt als de Christus (9,22), of Jezus in zijn eschatologische functie, en als 'Zoon Gods' (9,20), d.i. als de verrezene, die zit aan Gods rechterhand (zie Lc. 22,69), smeden joden al plannen om hem te vermoorden (Hand. 9,23). De alternatie is duidelijk: de vervolger Saulus is nu de vervolgde Paulus. Te Jerusalem als bekeerling aangekomen, vertrouwen zelfs de jood-christenen hem niet (9,26). Vooral de 'hellenisten' willen hem vermoorden (9,29).

Tussen het eerste en het tweede Damascusverhaal is Paulus al predikend op rondreis (Hand. 13 tot 21). De leidende groep van de antiocheense kerk (13,1) beslist Barnabas en Paulus onder gebed en vasten de handen op te leggen en uit te zenden (13,3). Deze kerkelijk-geldige uitzending van Barnabas en Paulus als 'apostelen', in de zin hier van 'missionarissen', is tevens een bijzonder heilshandelen van God; een goddelijk bestel begint zich daarmee te realiseren, want Lc. laat daartoe weer 'in verticale dimensie' de H. Geest optreden. 'Zondert mij Barnabas en Saulus af voor het werk, waartoe ik hen heb geroepen' (13,2). Dit 'verticale' was al verrekend in de kerkelijke uitzending onder liturgische handoplegging, maar de heilshistorische zin ervan wordt door Lc. wederom in een visioen extra ter sprake gebracht. Daarmee is Paulus' historische lijdensweg als Christusbelijder begonnen, echter nog niet zijn zending tot de heidenen. Integendeel, overal gaat Paulus volgens Lc. het hen verkondigen 'in de synagogen der joden' (13,5; 13,14; 17,1-2; 17,10). Zelf zegt hij: 'Zonen uit Abrahams geslacht en godvrezenden (= proselyten van het jodendom, zie 10,2): tot óns is dit woord van verlossing gezonden' (13,26), 'want de inwoners van *Jerusalem* en hun *overheden* hebben Hem niet erkend' (13,27). Niettemin groeit ook het verzet tegen Paulus in verhevigde mate (13,45; 13,50; 14,2-5; 14,19; 17,13; 18,6vv. 21.22). Juist dit verzet drijft - in Lc.' zienswijze - Paulus historisch naar de heidenen. Dat dit een geleidelijk proces is geweest blijkt uit drie elementen in Lc.' verhaal. - (1) In 13,46 laat Lc. Paulus tot de joden zeggen: 'tot u moest wel het éérst het woord van God gesproken worden. Maar omdat gij het afwijst... daarom richten wij ons *voortaan* tot de heidenen'. Dát 'eerst aan de joden' klopt met Paulus' eigen theologie (Rom. 1,16-17; Rom. 9 tot 11; zie Rom. 11,26). Van dit ogenblik af wordt in de Handelingen het zinspelen op de 'bekering der heidenen' frekwenter (13,47.48) en in zijn rapport van zijn eerste zendingsreis aan zijn antiocheense gemeente spreekt Paulus in Hand. 14,27 al enthousiast, 'hoe Hij voor de heidenen de poort van het geloof had geopend'. - (2) Veel later krijgt Paulus, te Korinthe predikend, wederom verzet van joden, en daarop volgt alweer: 'Ik ga vrij uit en wend mij *van nu af aan* tot de heidenen' (18,6). - (3) Een derde maal horen we dit schema in 28,23-28, bij het slot van de Handelingen: 'heidenen zullen wél luisteren'. De herhaling verraadt dus een exemplarisch schema: Paulus begint volgens

Lc. telkens met zijn boodschap eerst bij de joden, maar om *hun* verzet wordt hij gedwongen naar de heidenen te gaan. Toch wordt in 21,19 zijn apostolaat 'Paulus' dienstwerk onder de heidenen' genoemd. Lc. ziet het paulinische evangelie dus van meet af aan als gericht 'tot de *mensen*' (17,30), *alle* volken, d.i. zowel joden als heidenen, niet uitsluitend heidenen. Daar de joden, in dit geval de diaspora-joden, er niet op ingaan blijven - helaas - alleen nog de heidenen over. Volgens Lc. wordt Paulus 'apostel der heidenen' alleen op grond van de *zelf-uitsluiting* der joden (terwijl Paulus, zelf ook niet helemaal historisch getrouw - zie verderop -, van meet af aan zijn zending ziet als een *specifieke* opdracht onder de *heidenen*). Aangezien Paulus ongeveer 14 jaar in opdracht van de antiocheense kerk werkzaam was in de romeinse provincie Syrië en Cilicië (met Cyprus en aangrenzende klein-aziatische streken), is het historisch waarschijnlijk dat Paulus niet van meet af aan een visie had op zijn wereldwijde apostolische zending. De beslissing van het concilie van Jerusalem en het antiocheense geschil (scheiding van Barnabas) was daartoe de aanleiding: 'wij zouden naar de heidenen gaan, zij naar de besnedenen' (Gal. 2,9). Vandaar Paulus' bewustzijn 'apostel der heidenen' te zijn (Rom. 11,13).

Midden in dit verhaal volgt dan hfdst. 22, waarin Paulus zelf nu zijn Damascuservaring vertelt, althans in het verhaal van Lucas.

Paulus is te Jerusalem gevangen genomen (21,27-38), en de bevelhebber van de kazerne wordt er bijgehaald. Op de tempeltrappen spreekt Paulus - beschuldigd van propaganda tegen het volk, de wet en de tempel, en van meenemen van heidenen in de tempel (21,28) - de inwoners van Jerusalem toe, in een soort verdedigingsrede, waarin hij er de nadruk op legt, dat hij een *joods* ijveraar (voor God en de Wet) is, weliswaar in Tarsus geboren, maar van jongsaf aan opgevoed 'hier in Jerusalem'. Lc. laat Paulus in het hebreeuws spreken (21,40 en 22,2). Nu kan Lc. (ofschoon ook hijzelf dit tweede verhaal redigeert) Paulus zelf z'n Damascusvisioen laten vertellen, want dit is intussen reeds 'ingevuld' door Paulus' eigen levensgebeurtenissen. Gezien Paulus' eigen ervaringen is het Ananias' visioen niet meer nodig; Paulus zelf is nu door eigen levenservaringen op de hoogte van Gods bedoelingen met hemzelf, als vervolgde, lijdende Christusbelijder. Dit gedeelte van het visioen (uit Hand. 9) valt dus uit!

Het eerste deel van het visioen blijft vrijwel ongewijzigd. Jezus wordt nu 'de Nazarener' genoemd, d.i. de lijdende en gekruisigde. De genezing gebeurt zonder vermelding van de handoplegging; Ananias handelt nu eigenmachtig, hij verklaart het gebeuren (22,14). Paulus zelf is actiever geworden in dit gebeuren: 'Heer, wat moet ik doen?' (22,10). Hij was op weg naar Damascus, de notoire grieks sprekende joodse christenen vervolgend vanuit zijn strenge opvattingen van de Wet, die zowel de dekaloog als de 'voorvaderlijke wetten' omvatte volgens de farizeese zienswijze (22,3-5). Bekeerd kreeg Paulus vooral verzet van de hebreeuws sprekende joden, daarom spreekt Paulus het volk in het hebreeuws toe. De tegenstelling 'jood (hebreeuws) - heidenen (grieks)' is hier bedoeld.

In plaats van het uitgevallen Ananiasvisioen (uit Hand. 9) krijgt Paulus nu van Ananias te horen (niet meer: dat hij namens Jezus is gekomen om hem te genezen van zijn 'verblinding'; maar:) dat hij uitverkoren is om 'Jezus, de Rechtvaardige, te *zien* en zijn stem te *horen*; hij zal moeten *getuigen* van wat hij gezien en gehoord heeft' (22,14-15). 'De rechtvaardige' is de Heer (Hand. 22,13-14 met 9,17), de verhoogde 'lijdende en gekruisigde rechtvaardige'. Het zien en horen is de grond van het geldig getuigen over Jezus aan alle mensen, joden én heidenen. Het zien betreft het Damascusvisioen zelf uit 22,6-8; en 'een stem uit diens mond horen' (22,14) slaat op de stem in 22,17: het gaat hier om een interpretatie van de Damascusbeleving zelf (niet om een 'zien van Jezus' dat later in een visioen zal plaatsvinden). Deze interpretatie overstijgt zowel 22,6-11 als 9,3-9. In typisch-lucaanse apostolaatstermen (zie Hand. 1,21-22) wordt hier de definitie van een *apostel* in strikte zin gesuggereerd. De zin van het verschijningsvisioen wordt al omgebogen: Paulus' *feitelijk* apostolisch optreden - inhoudelijk in de zin van het apostolaat der Twaalf - wordt nu (door een anders functioneren van het eerste verhaal van het visioen) gezien als gave, opdracht en heilsbestel van God in Christus; het is niet een 'eigenmachtige' onderneming. Het Damascusvisioen wordt hier de goddelijke, genadevolle legitimatie en grond van Paulus' eigen apostolaat tot álle mensen, joden én heidenen. De feitelijke, historische werkelijkheid wordt aldus door inbreng *in* het verhaal, van de verticale, maar getransformeerde 'visioendimensie', bekeken naar haar karakter van goddelijke beschikking en goddelijk heilsinitiatief. Ananias gebruikt de technische Lc.-term voor de 'apostolische uitverkiezing': 'pro-echeirisato se', God 'heeft u voorbestemd om...'. Toch besluit het verhaal nog met Paulus' *doop*. Structureel is dit belangrijk. In dit tweede verhaal is het licht-element versterkt: '*fel* licht uit de hemel' (22,6), het is ook 'op het middaguur' (22,6); de metgezellen horen ditmaal niet de stem maar ook zij zien nu het licht (22,9). Er wordt bovendien niet gezegd dat Paulus drie dagen blind is geweest, alleen: 'ik kon niet zien door de schittering van het licht' (22,11). De geprononceerd geestelijke zin van zijn blindheid in het eerste verhaal (bekeringsvisioen) - zijn verblinding tegenover Jezus - is nu een fysisch ongemak geworden, terwijl niettemin de geestelijke zin van licht en verlichting wordt verdiept. M.a.w. het is nog wel een bekeringsvisioen, maar dit wordt gebruikt om Paulus' apostolische zending tot alle volken te funderen; het is een visioenverhaal van iemand die Jezus als 'licht der heidenen' heeft leren ervaren. 'Licht van Israël en der heidenen' is een technische term uit de hellenistisch-joodse verhalen over bekeringen van heidenen tot het jodendom. De Wet is immers een 'licht der wereld'[93]. Paulus die de Wet door Christus vervangen ziet, ervaart nu Jezus de Christus als Licht van Israël en heidenen. In Lucas' tijd (zie Lc. 2,32; Hand. 13,47; zie ook Joh. 1,9; 3,19-21; 8,12; Mt. 4,14vv.) wordt Jezus (ook de apostelen) het licht der heidenen genoemd (in verband met Jes. 49,6)[94]. 'Daarom richten wij ons voortaan tot de heidenen. Want aldus luidt de opdracht van de Heer tot ons: Ik heb u geplaatst als een licht voor de heidenen', aldus Lc. reeds in Hand. 13,

46-47. Dit heeft nu zijn gevolgen op de tweede presentatie van het Damascusvisioen. Via de verschuivende betekenis van het licht-element legt Lc. in Hand. 22 al een verband tussen ‘bekeringsvisioen’ (Hand. 9) en ‘zendingsvisioen’ of roeping tot apostel (Hand. 26); tussen beide markeert Hand. 22 de overgang.

c) *Hand. 26*

Alvorens Lc. in Hand. 26 overgaat tot het derde verhaal van het Damascus-gebeuren laat hij Jezus tweemaal aan Paulus verschijnen, maar dan in een heel andere zin, nl. ‘in geestverrukking’ (wat een heel andere betekenis heeft dan het evangelische ‘oophthè’) (Jezus geeft zich te zien). In dezelfde preek tot het volk van Jerusalem zegt Paulus: ‘Na mijn terugkeer in Jerusalem, toen ik eens in de tempel aan het bidden was, geraakte ik in geestverrukking en *zag Hém staan*, terwijl Hij tot me sprak: Haast u om uit Jerusalem te vertrekken, want zij zullen geen getuigenis van u over Mij aannemen’ (22,17-18). Maar nu treedt Paulus op als opposant, want hij vindt wantrouwen tegen hemzelf, de vroegere vervolger, begrijpelijk (22,19-20). Lc. wil zeggen, dat Paulus' besluit om weg te blijven uit Jerusalem niet Paulus' eigengereide of anti-joodse beslissing is geweest, maar goddelijk gelegitimeerd; Gods heilsschikkingen (dus: visioen!) zijn hier in het geding; want prompt volgt dan het bevel van Christus: ‘Ga! want Ik zal u zenden, ver weg, naar de heidenen’ (22,21). Paulus moet naar de niet-joden gaan. Dit is een nieuw element; tot hiertoe preekte Paulus onder joden én niet-joden, alle mensen. Dit visioen leidt Paulus' grote missiereizen in; de tot nu toe bekeerde heidenen waren blijkbaar joodse proselyten. Achter 22,17-21 moet wel een traditie staan, daar Lc. zo'n massieve verschijning wel niet zal fantaseren[95].

In 23,11 wordt andermaal een ‘Jezusvisioen’ verhaald. Paulus, gevangen te Jerusalem, won het pleit in het sanhedrin door farizeeën en sadduceeën tegen elkaar uit te spelen inzake de verrijzenis; maar in de kazernegevangenis krijgt hij 's nachts een verschijning: ‘de Heer stond voor hem en sprak: Houd goede moed, want zoals gij voor mijn zaak getuigd hebt te Jerusalem, zo zult ge het *ook in Rome* moeten doen’ (23,11). Paulus zal, als gevangene maar romeins burger, immers een beroep op de keizer te Rome doen (25,11b). Had Paulus dit beroep niet gedaan, zegt Lc. in het verhaal, dan zou hij vrijgelaten zijn: ‘Die man had al vrij kunnen zijn, als hij zich niet had beroepen op de keizer’ (26, 32), zegt koning Agrippa II tot landvoogd Festus. Lc. wil duidelijk laten uitkomen dat Paulus niet eigengereid was in die beslissing maar naar Gods heilsbestel ook te Rome het evangelie moest verkondigen. (De Handelingen eindigen ook met een preek van Paulus te Rome.) De traditie van dit Paulusvisioen, analoog met een schriftbewijs, wil alweer het heilshistorisch karakter van een historisch gebeuren onderstrepen.

Dan volgt een derde maal het Damascusverhaal (Hand. 26). Paulus zit gevangen te Cesarea. Koning Agrippa en landvoogd Festus bemoeien

zich met zijn geval. Zo krijgt Paulus de gelegenheid om Ananias' visioen (9,15) historisch waar te maken: het evangelie aan ‘koningen’ brengen. Het derde verhaal is gesteld in de vorm van een ‘redevoering van Paulus tot koning Agrippa’. Het Damascusverhaal is hier opgevuld met het hele leven van Paulus (Hand. 13 tot 26). Het bekeringsvisioen verdwijnt volkomen naar de achtergrond; Paulus' doop wordt bovendien niet eens vermeld. De bekering wordt gereduceerd tot datgene wat in de drie verhalen constant gebleven is: ‘Saulus, waarom vervolgt ge Mij?’ Er wordt een spreekwoord aan toegevoegd: ‘Het valt u hard achteruit tegen de prikkel te slaan’ (26,14-15). In dit verhaal wordt Paulus van Jezusvervolger door het Christusvisioen geroepen tot Christus' apostel *der heidenen*. Ananias verdwijnt volledig uit het verhaal; het gaat tenslotte niet meer om Paulus' bekering. Zijn doop is volledig uit het verhaal verdwenen, maar in de plaats daarvan is de ‘doop der heidenen’ gekomen, al wordt deze slechts gesuggereerd door een nog meer intensiveren van het licht-element: ‘een licht uit de hemel, feller dan de schittering van de zon’, ‘midden op de dag’ (26,13), het omstraalt niet alleen Paulus maar al zijn metgezellen; allen vallen nu ter aarde (26,14); maar alleen Paulus hoort een stem ‘in het hebreeuws’ tot hem spreken (26,14). Structureel belangrijk is nu wat die hebreeuwse stem zegt, want dit is niets minder dan Paulus' ‘evangelie aan de niet-hebreeën’, de heidenen. De verschijnende Jezus verklaart nu zelf, waartoe ‘hij zich te zien geeft’; hier verschijnt eindelijk de *paschale* term ‘*oophthè*’. Er wordt in dit derde verhaal ook niet meer gezegd, dat Paulus blind of verblind was, zoals in 9,17.27 en 22,14. Jezus verschijnt Paulus: ‘om u aan te stellen tot *dienaar* en *getuige* van het feit dat ge Mij *gezien* hebt en dat Ik u nog verschijnen zal’ (26,16). Het ‘nog zullen verschijnen’ slaat op de Jezusvisioenen van 22,17-18 en 23,11 (Paulus zelf zegt in zijn brieven daarover niets). Aangesteld worden tot ‘hupèretès’ (dienaar) en ‘martur’ (getuige) wijst niet meer op een bekeringsvisioen maar op een roepingsvisioen. Door het gebruik van deze technische termen suggereert Lc. zijn karakteristieke apostelbegrip van de Twaalf (zie Lc. 1,2: ooggetuigen en dienaars van het woord), waartoe Paulus niettemin niet behoort. Hand. 26,16b geeft de kern weer van het lucaanse apostelbegrip: krachtens uitverkiezing door de Verrezene zelf krijgt Paulus, zoals de Twaalf, een eigen zending (Lc. 24,48; Hand. 1,8. 22; 2,32; 3,15; 5,32; 10,39.41; 13,31; 22,15; 26,16). De nieuwe gemeenschap met Jezus vanaf diens doop tot de hemelvaart (Hand. 1,21-22) volstaat niet; voor het authentieke apostolaat is een bijzondere uitverkiezing door de Verrezene nodig (een roepings- en zendingsvisioen): getuige zijn van de Verrezene is het constitutieve element van Lc.' apostelbegrip. Paulus heeft aldus het wezenlijke van de apostel, zonder evenwel te behoren tot het gremium der Twaalf.

Christus heeft Paulus ‘weggenomen’, d.i. gered, uit gevaren vanwege joden en heidenen (26,17)[96]; dit slaat op Christus' bijstand in héél de levensactiviteit van Paulus. Deze wordt volgens dit derde ‘Damascus’-verhaal gezonden ‘om de heidenen de ogen te openen’; de blindheid of verblinding die genezen moet worden is niet meer die van Paulus, maar

de heidense verblinding: (a) ‘opdat zij zich keren van de duisternis tot licht en van de macht van satan tot God’, en (b) ‘opdat zij door in Mij te geloven vergiffenis krijgen van zonden en een erfdeel met de geheiligden’ (26,17-18). *Prediking* (ogen openen) (zie Lc. 9,2), *geloof* (zich omkeren), en *doop* (vergiffenis van zonden en incorporatie in de ‘gemeenschap der heiligen’) zijn de drie technische termen van de bekering, nu niet meer van Paulus maar van de heidenen. ‘Zich van duisternis keren tot licht en van de satansmacht tot God’ is een hellenistisch-joodse topos bij bekering van heidenen tot het jodendom[97]; het wijst op de bekering tot het monotheïsme van Israëls God. Ook de uitdrukking ‘erfdeel der geheiligden’ is hellenistisch-joods; zij werd door de tweede generatie der christenen overgenomen om de inlijving in de kerk als gemeente van God aan te duiden[98].

De inhoud van het visioen is nu gekenmerkt door de christologische belijdenis, dat Jezus van Nazaret ‘het licht van het volk en van de heidenen’ is (26,23); tevens wordt de christelijke zin van de doop verklaard: deze is een daad van ethisch-religieuze levensomkeer, maar tevens een ‘lichtvisioen’, dat kennis van God en zijn gezondene, Jezus Christus, bemiddelt en de bekeerling inlijft in de ecclesia uit joden en heidenen. Het Damascusvisioen wordt tenslotte gevuld met de doop-theologie van de lucaanse gemeente.

In het eerste verhaal werd Ananias in een visioen duidelijk dat Paulus uitverkoren werd ‘om veel te lijden’; in het derde verhaal is er een meesterlijke omslag en laat Lc. Paulus zeggen: ‘Ik heb niets anders gezegd, dan dat... *Christus moest lijden* en dat hij, als eerste uit de opstanding der doden, het licht zou verkondigen aan het volk (Israël) en aan de heidenen’ (26,23). Paulus' hele leven is slechts een *navolging* van de *lijdende* Jezus geweest, zo betoogt Lc.; mede door eigen leven en lijden heeft hij de verrezen Gekruisigde gepredikt als het licht van alle volken.

Uit het geheel van de drie verhalen blijkt Lc.' stelling: Paulus' zending tot de heidenen is zakelijk en chronologisch te scheiden van Paulus' bekering en eerste roeping. Lc. legt de nadruk op een kerk van joden én heidenen, niet op een ‘kerk uit de heidenen’. Maar deze roeping wordt verijdeld doordat de diaspora-joden de prediking afwijzen; vandaar de feitelijk genoodzaakte uittochten van Paulus naar de heidenen (13,44-48; 18,5-7; 28,23-28). De zending tot de heidenen is volgens Lc. een persoonlijke zaak van Paulus[99]; zo ontstond een kerk van heidenen *zonder* joden.

Hand. 26,12-18 is dus volkomen anders opgebouwd dan Hand. 9 en 22; hier wordt wel degelijk een ‘paasverschijning’ van Christus verhaald in dezelfde zin als de plechtige, officiële verschijningen van Christus aan Petrus en de Elf. Hand. 9 ging terug op een locale traditie uit Damascus, met daarin lucaanse redacties; daar was geen sprake van een ‘paasverschijning’, slechts van een ‘optasia’, een visioen; Hand. 26 bewerkt een andere overlevering, waarbij het waarschijnlijk lijkt dat hier een echte paulinische traditie voor-gegeven was aan Lc.: Paulus' Damascusvisioen is hier een ‘paasverschijning’, die Paulus' zending als apostel der heidenen theologisch fundeert en legitimeert; het is een ecclesiaal roepings-

visioen, zoals dat van Petrus en de Elf. Zo heeft Paulus het ook zelf beleefd volgens de getuigenissen van zijn brieven (1 Kor. 15,3-5), terwijl voor Lc. Paulus geroepen was tot apostel van *allen*, joden en heidenen; dat hij 'apostel der heidenen' werd was een historische wending in zijn leven die op rekening der joden komt. Enigszins tegen eigen zienswijze in geeft Lc. (op grond van zijn binding aan een voorgegeven traditie) in Hand. 26 het beeld van de authentieke apostel Paulus[100]. Lc. put hier uit een traditie die het Damascusgebeuren anders verstond dan de overlevering waaruit Hand. 9 zijn stof ontleent[101]. Paulus is wel een bekeerling, maar Paulus zelf ziet zijn Damascus-beleving niet als het gebeuren van zijn bekering, maar (zij het vele jaren later!) als zijn aanstelling door de Verrezene tot *apostel der heidenen* (zie 1 Kor. 15,3-5). De traditie achter Hand. 9 is jonger dan die achter Hand. 26 staat; zij onderstelt een hagiografische interesse voor de persoon van de grote apostel, een gemeente die in de ban is van de lijdende apostel Paulus en nu terugblikt op Paulus' afgesloten levensloopbaan[102]. In de na-paulinische tijd wordt in Damascus verteld over Paulus' bekering; in 1 Tim. 1,12vv. wordt zijn bekering het paradigma van de begenadiging van een zondaar[103]. Lc. heeft derhalve twee verschillende tradities opgenomen en ze op een zowel literair als theologisch meesterlijke wijze verwerkt in de Handelingen.

Wanneer Paulus tenslotte in Rome belandt, verkondigt hij ook daar het evangelie: 'Het zij dus *aan u* bekend, dat *aan de heidenen* dit heil van God is gezonden. *Zij* zullen wél luisteren' (28,28). De hellenist-christen, Lucas, heeft in heel zijn verhaal naar *dit* vers toegeschreven. Intussen werd, gedekt door goddelijke bekrachtiging, roeping en heilsbestel (visioenen), de topografie getekend van de paulinische spreiding van de boodschap van de Gods heerschappij, die zijn concreet gelaat kreeg in Jezus, de verrezen Gekruisigde.

Paulus zelf ziet in Gal. 1,15-16 zijn levensweg onmiskenbaar als een genadebestel: 'toen het Hem, die mij vanaf de moederschoot had afgezonderd en geroepen door zijn genade, behaagde in mij *zijn Zoon te openbaren*, opdat ik hem onder de volken (heidenen) zou verkondigen' (Gal. 1,15-16). Volgens Paulus' eigen bewoording heeft hij zijn roeping tot apostolaat van het christologisch belijden, ervaren als genade of openbaring van God. Is dit zelfverstaan van Paulus (die zijn verstaan van het christologisch 'zien van Jezus' duidelijk onderscheidt van allerlei visioenen, 'gezichten' en openbaringen 'in geestverrukking'; zie 2 Kor. 12,1-4) in de kern niet wat Lc. verhaalt, waarbij de genadedimensie van dit gebeuren in een visioen tot uitdrukking wordt gebracht? Want bij alle varianten in de drie verhalen is er één, vaak vergeten, fundamenteel constant gegeven: de zin van het gebeuren blijft verborgen voor Paulus' metgezellen[104]: een Jezusverschijning is geen object van neutrale observatie; het is een geloofservaring als antwoord op een eschatologische openbaring, tot uitdrukking gebracht in een christologische belijdenis van Jezus als de Verrezene, d.i. openbaring van en geloof in Jezus in zijn eschatologische, christologische betekenis. Dit was ook de enige kern van

alle andere Christusverschijningen, die verder zijn opgevuld ofwel met de theologie van de gemeenten van Mt., Lc. en Johannes, ofwel met het eigen concrete leven van de apostel Paulus. Barnabas noemt te Jerusalem het Damascusgebeuren Paulus' 'zien van Jezus' (Hand. 9,27), ofschoon Paulus Jezus visueel helemaal niet zag; en *dit zién* stelt Paulus zelf op gelijke voet met de officiële Christusverschijningen aan Petrus en de Twaalf (1 Kor. 15,3-5). Het 'zien van Jezus' is een *christologisch* zien: een slechts op grond van genade mogelijk verstaan van Jezus als de Christus in een persoonlijke ervaring waardoor héél de levensoriëntatie van wie deze geloofservaring heeft, wordt bepaald; deze ervaring wordt echter pas dan een 'officiële' Christusverschijning genoemd, wanneer zij een apostolische zending fundeert.

Opvallend is, dat in de Handelingen uit een *bekeringsvisioen* (Hand. 9 en 22) een 'paschaal' *zendingsvisioen* is gegroeid. In Jezus de Christus beginnen te zien, eist inderdaad bekering en verlichting. De vraag is nu, of de overlevering van de Christusverschijning aan Simon en de Elf gedurende de eerste christelijke generaties niet een gelijkaardige ontwikkeling, groei en structurering heeft gekend, als we zien in de Handelingen in een vergelijking tussen Hand. 9, Hand. 22 en 26.

Eindnoten:

29 De evangeliën kennen de volgende tradities: (a) *Mt.*: een Jezusverschijning aan vrouwen bij de terugkeer van het graf (28, 9-10) en een verschijning aan de Elf 'op de berg' in Galilea (28, 16-20); - (b) *Lc.*: een verschijning aan de Emmaüsleerlingen (24,13-35) en een verschijning aan de Elf met andere aanwezigen (24, 36-53); - (c) *Joh.*: een verschijning aan Maria Magdalena (20, 14-18). een verschijning aan de leerlingen in afwezigheid van Thomas (20,19-23), een verschijning aan Thomas met de leerlingen op de achtergrond (20, 24-29), tenslotte in het toegevoegde slothoofdstuk: Galilese verschijning aan zeven leerlingen tijdens een visvangst (Joh. 21); - (d) het latere Mc-slot: vat drie verschijningen samen uit andere evangeliën: aan Maria Magdalena (Joh.), aan de Emmaüsgangers (Lc.) en aan de Elf (Mt.; Lc) (Mc. 16, 9-20). De verschijning aan de Elf (of 'de Twaalf', 1 Kor. 15, 3-5) komt dus constant in alle tradities voor.

30 B. van Iersel, l.c., in: Conc 6 (1971), n. 10, 53-65, steunt zijn argument vooral op de typische uitdrukking 'hic est locus ubi', later (vanaf de vierde eeuw) een technische uitdrukking in de christelijke pelgrimsliteratuur. Maar hypothetisch blijft het, of de uitdrukking bij Mc. reeds deze betekenis had (ze ontbreekt, volgens van Iersel zelf, in de klassieke griekse literatuur, en in de rabbinica). Zie ook J. Delorme. in: *Lectio Divina*, n. 50, 123-125.

31 Bovendien; nergens vindt men in het nieuwe testament de uitdrukking 'het lege graf'. Zie B. van Iersel, in: Conc, l.c., 57-60; G. Schille, *Das Leiden des Herrn*, in: ZThK 52 (1955) 161-205; J. Delorme, in: *Lectio Divina*, n. 50, vooral 123-128; L. Schenke, *Auferstehungsverkündigung*, 93-103; en 63-83.

32 Deze formule is (later in elk geval) een technische term bij rondleidingen op plaatsen waar martelaars werden vereerd (Van Iersel, l.c., voetn. 2; Delorme; in: *Lectio Divina*, n. 50, 123-129). Bovendien verwijzen de nauwkeurige tijdsbepalingen ('op de eerste dag van de week, - heel vroeg -, toen de zon juist op was', Mc. 16, 2) in een niet historiografisch bedoelde tekst eveneens op een cultueel-liturgische context; zie vooral G. Schille, *Das Leiden des Herrn*, l.c. (aangenomen door J. Delorme en L. Schenke). Volgens Schille ligt de oorsprong van het lijdensverhaal in een (jaarlijkse) viering te Jerusalem, met drie grote momenten: (a) een anamnese van de afscheidsnacht, - (b) een liturgie van Jezus' lijden en dood op de uren van het joodse gebed (zie Mc. 15, 2-41), - (c) een liturgie in de vroege paasochtend met een bezoek (later: een grootse processie) aan het heilig graf (zie Mc. 15, 42 en 16, 1-8) (Schille, l.c., 182-183). Later is daaruit het paasfeest gegroeid (J. Delorme, l.c., 129). - Niettemin laten belangrijke exegeten de traditie van 'het graf' teruggaan op een zeer oude traditie van het metterdaad vaststellen dat het graf leeg was (aldus o.m.: L. Cerfaux, J. Jeremias, E. Lohse, J. Héring, J. Weisz, J. Dupont, K.

Rengstorf, J. Blank). Maar deze exegeten verdedigen de *oudheid* van de graf-traditie tegenover enkele opvattingen, volgens welke deze traditie zeer recent zou zijn. De oudheid van deze overlevering wordt nu algemener geaccepteerd dan vroeger. Het nieuwe probleem is, of het om een traditie van een 'leeg graf' gaat, dan wel om een traditie van het 'heilig graf' (m.a.w. een kultustraditie).

33 Zie: Hand. 1, 14; Mc. 15, 40-41; Lc. 2, 19; 2, 51; 8, 1-3; 10, 38-42; 24, 10. Th. Boman, *Die Jesusüberlieferung*, 123-137, meent zelfs een uitdrukkelijke 'vrouwen-traditie' in vele stukken van het Lc.-ev, te moeten herkennen (en identificeert die zelfs met de Lc.-eigen bron). Wel is het opvallend, dat in de profeministische Lc. (is dit louter hellenistisch?) het vrouwelijk gezichtspunt (vooral in het kindsheidevangelie tegenover dat van Mt.) zeer gemarkeerd is.

34 U. Wilckens, in: W. Marxsen e.a., *Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft*, 48 en 61; Delorme, in: *Lectio Divina*, n. 50, 123-145.

35 L. Schenke, *Auferstehungsverkündigung*, 20-29; Weeden, *Mark-traditions*, 101-117 (overigens zelf naar L. Schenke verwijzend).

36 Het lijkt er op, dat volgens Mc. de leerlingen nièt naar Galilea zijn gegaan en dat Mc. juist dit feit bekritiseert (Schenke, *Auferstehungsverkündigung*, 49-52, voetn. 71). Volgens Delorme daarentegen (in: *Lectio Divina*, n. 50, 131), is Mc. 16, 7 toegevoegd om de locale Jerusalemse traditie te verbinden met de verschijningen aan de Twaalf (bij Mt. en Lc. is dit in elk geval duidelijk). Maar in Deel III (tweede sub-richting van de maranatha-christologie) zal blijken dat het allesbehalve zeker is, dat Mc. naar verschijningen, en niet naar de parousie, zou verwijzen. Wel ziet Mc. de vlucht van de vrouwen (16, 8) parallel met de vlucht der leerlingen (14, 50; zie 14, 41): d.i. onvermogen van allen, om het Jezusmysterie te begrijpen (zie 8, 22; 9, 10. 32). De verrijzenis is geen menselijk bedenksel, maar verrassend handelen Gods.

37 Mc. 1, 24 par Lc.; Mc. 14, 67 par Mt.; Hand. 6, 14, zie ook Hand. 22, 8; 26, 9; 24,5 en Mt. 2, 23.

38 Volgens Joh. 19, 19 wordt als kruis-inscriptie ook 'Jezus de Nazarener' geschreven; vooral voor joden is Jezus 'de Nazarener' (Hand. 2, 23-24. 26).

39 Ook in de zgn. Petrus-preken: Hand. 2, 23-24; 3, 15; 4, 10; 5, 30; 10, 40.

40 J. Delorme, *Lectio Divina*, n. 50, 120-121; Schenke, l.c., 75.

41 J. Jeremias, *Heiligengräber in Jesu Umwelt*, Göttingen 1958; over volkspelgrimages: 138-143.

42 Dat in Mc. 16, 8 de vrouwen *zwijgen* over het gebeurde, wordt door exegeten uiteenlopend verklaard, overeenkomstig hun totale Mc.-interpretatie, en vooral afhankelijk van hun interpretatie van Mc. 16, 7b betreffende de parousie dan wel de Galilese verschijningen.

43 L. Marin, *Les femmes au tombeau*, in: C. Chabrol et L. Marin, *Sémiotique narrative*: *récits bibliques*, in: *Langages* 6 (1971) (39-50) 44, en: *Du corps au texte*, in: *Esprit*, avril 1973, 913-928; J. Delorme, in: *Lectio Divina*, n. 50, 105-151.

44 H. van Campenhausen, *Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab*, 50-51; J. Kremer, *Die Osterbotschaft der vier Evangelien*, Stuttgart 1968^2, 28-31; F. Muszner, *Die Auferstehung Jesu*, München 1969, 128-133; H. Grasz, *Ostergeschehen und Osterberichte*, 23-32.

45 Een eschatologische, lichamelijke verrijzenis heeft echter, theologisch, niets met een lijk te maken.

46 F. Neyrinck, *Les femmes au tombeau. Etude de la rédaction matthéenne*, in: NTS 15 (1968-69) 168-190.

47 A. George, in: *Lectio Divina*, n. 50, 75-104.

48 Vooral: G. Friedrich, *Lukas 9, 51 und die Entrückungs-Christologie des Lukas*, in: *Orientierung an Jesus*, l.c., 48-77, en: *Die Auferweckung Jesu, eine Tat Gottes oder ein Interpretament der Jünger*, in: KuD 17 (1971) 170-179; G. Lohfink, *Die Himmelfahrt Jesu*, München 1971; G. Strecker, *Entrückung*, in: RAC V, 461-476.

49 Dit is Lc.-redactie: G. Schneider, *Die Passion Jesu nach den drei älteren Evangelien*, München 1973, 151-153.

50 De ontrukking (te onderscheiden van de antieke, vooral grieks-klassieke 'reis van een ziel' in hemelse sferen) (Lohfink, *Himmelfahrt*, 34vv.) is vanouds bekend in Egypte, Babylonië, in de griekse en romeinse wereld, in het oudere en het judaïsche jodendom. In het oude testament zelf zijn de twee klassieke gevallen die van Henoch en Elia. Zie: Gen. 5, 24; 2 Kon. 2, 9-11; 1 Makk. 2, 58; ps. 49, 16. Ook Deut. 34, 5-6, waar gezegd wordt dat niemand 'het graf van Mozes' kent. Zie Hebr. 11, 5; Apoc. 11, 12; zelfs 1 Thess. 1, 9-10. De technische termen voor ontrukking zijn: aphanismos, harpagè, metastasis; in het hebreeuws *laqach*; in de Septuaginta-vertaling: metatithèmi (Gen. 5, 24) of analambanein (2 Kon. 2, 9-10).

51 De ontrukking kan zowel vóór als nà de dood plaatsvinden. Daarom is Br. O. McDermotts redenering niet ad rem (*The personal unity of Jesus and God according to W. Pannenberg*, St. Ottilien 1973, 259).

52 Men merke het wezenlijke verschil in uitdrukking tussen de nieuwtestamentische terminologie 'ex toon nekroon' (weggenomen uit de *doden*) en de ontrukkingsterminologie 'ex toon anthrôpoon': uit onze *mensenwereld* radicaal weggenomen, zodat er zelfs geen lijk meer overblijft; dus: volkomen tot de goddelijke sfeer behorend ('theios anèr'-theorie; zie Deel III).

53 Zie vooral Philostratus, *Vita Apollonii* VIII, 5. 10. 11.

54 Chariton, *De Chaerea et Callirhoë*, III, - een zeer verspreide antieke roman, geciteerd bij Friedrich, in: KuD, 177; Lohfink, *Himmelfahrt*, 47.
55 Dat de Emmaüsgangers Jezus herkennen aan het breken van het brood, betekent: Jezus, die zelf *te gast* is bij de twee gastheren, treedt niettemin zélf als gastheer op: *hij* breekt het brood in het huis van vreemden! D.i.: hij verleent de leerlingen opnieuw gemeenschap-met-hém (zie Deel II, Sectie I).
56 Cicero, Livius en Plutarchus gebruiken zelf ook nog het model, tegelijk verradend dat zij niet meer geloven in wat het volksgeloof daarin nog aan werkelijkheid ziet. M.a.w. bij hen heeft al een breuk, een ontmythologisering, plaatsgevonden: men is zich bewust van het onderscheid tussen het eigenlijk bedoelde (nl. dat Romulus als Quirinus-god van Rome, wordt vereerd) en het model (leeg graf, verschijningen). Zie Lohfink, *Himmelfahrt*, 49-50.
57 Slav. Henoch 64, 4; 57, 2; Gen. 27, 4; Tob. 10, 11; Jubileeën 22, 10vv.; 2 Kon. 2, 9 (Elia).
58 In tegenstelling tot Mc. en Mt. vermijdt Lc. de term 'proskynese' (het neervallend aanbidden) als verering van de aardse Jezus; hij reserveert deze term voor de verrezen, bij God ontrukte en nu (na een reeks verschijningen) definitief verdwijnende Jezus (Lc. 24, 52).
59 Friedrich, in: *Orientierung an Jesus*, l.c., 61.
60 Sir. 48, 9; 4 Ezra 6, 26. 27; Syr. Apoc. Baruch, 13, 3; 25, 1; 76, 2; 'gij (Ezra) zult van de mensen ontrukt worden en zult voortaan bij mijn zoon en genoten verwijlen, tot de tijden om zijn' (4 Ezra, 14, 9). Zie: F. Hahn, *Hoheitstitel*, 184-186; Lohfink, *Himmelfahrt*, 224, ook: *Christologie und Geschichtsbild in Apg. 3, 29-21*, in: BZ 13 (1969) (223-241) 231-239; G. Haufe, *Entrückung und eschatologische Funktion im Spätjudentum*, in: ZRGG 13 (1961) 105-113; U. Müller, *Messias und Menschensohn in jüdischen Apokalypsen und in der Offenbarung des Johannes*, Gütersloh 1972, 150-154. Zie verderop Deel III, Sectie II, voetn. 41.
61 Syr. Apoc. Baruch 76, 4; 4 Ezra 12 (14), 23. 36. 42. 44. 45.
62 P. Schutz, *Jesus liebte auch die Frauen*, in: *Die Zeit*, n. 17, 20 april 1973.
63 J. Schmitt, *La résurrection de Jésus: des formules kérygmatiques aux récits évangéliques*, in: *Parole de Dieu et Sacerdoce* (Mélanges Mgr. Weber), Parijs 1962, 93-105; E. Pousset, *La résurrection*, in: NRTh 91 (1969) (1009-1044) 1020-1021.
64 G. Wagner, *La résurrection, signe du monde nouveau*, Parijs 1970, 79-86; J. Delorme, in: *Lectio Divina*, n. 72, 158.
65 Zie U. Wilckens, *Missionsreden*, 135.
66 J. Delorme, in: *Lectio Divina*, n. 50, 118, n. 40.
67 Op zich hoeft dit niet in tegenspraak te zijn met de andere traditie; Jozef van Arimathea was tenslotte lid van het sanhedrin. De evangeliën verschillen trouwens over hem: voor Mc. is hij 'een achtenswaardig lid van het sanhedrin' en 'levend in de verwachting van het rijk Gods' (15, 43); in Mt. is hij al 'een leerling' (27, 57); bij Lc. een gehelleniseerde, fijne kerel (Lc. 23, 50); bij Joh. een 'geheime leerling' (Joh. 19, 38), amper te onderscheiden van de Nicodemus-figuur (Joh. 3, 2).
68 Lc. 24, 34; Hand. 13, 31; 9, 17; 26, 16; 1 Tim. 3, 16, en viermaal in 1 Kor. 15, 5-8. Opvallend is ook, dat Paulus alleen in deze voor-paulinische tekst het woord i.v.m. 'verschijningen' gebruikt. De term komt uit het hebreeuws (niphal-vorm van ra'ah), dat zowel 'hij liet zich zien' als 'hij is gezien' betekent. Zie: L. Koehler-W. Baumgartner, *Lexicon in V.T. libros*, Leiden 1958, 865; H. Grasz, *Ostergeschehen und Osterberichte*, 186-189 (het woord 'ôphthè' op zich beslist niets; wel onderstreept het Jezus' eigen initiatief). Zie vooral: A. Pelletier, *Les apparitions du Ressuscité*, l.c., 76-79; 'Hij liet zich zien' of 'Gòd maakte hem epifaan', heeft de voorkeur, zoals ook blijkt bv. uit de Septuaginta: oophthè ho Theos tooi Abram (Gen. 12, 7); zie andere oudtestamentische theofanieën (Gen. 18, 1-2; Num. 12, 5; Jos. 5, 13) of angelofanieën (Rechters 13; Ex. 3, 2; 6, 3; Gen. 12, 7). 'Ophthè' wordt in Genesis vaak ook gebruikt voor openbaringen, ook dan als geen enkel *visueel* element aanwezig is (Gen. 12, 7; 17, 1; 26, 2. 24; 35, 9; 48, 3 met 35, 11), ofwel zijn de visuele elementen minimaal (Recht. 13, 3; 2 Kron. 3, 1; 1 Kron. 21, 16; Recht. 6, 11-12. 21). In 'ôphthè' met dativus komt Gods initiatief tot uitdrukking; het staat tegenover 'ephanè' en 'phainesthai' dat veeleer op een droomgezicht wijst (Mt. 1, 20; 2, 13. 19). De terminologie komt duidelijk, via de Septuaginta, uit de oudtestamentische theofanieën (een zelfopenbaring van God). Een gebruik van een ander woord zou de gedachte aan de reanimatie van een lijk kunnen oproepen. Dit gevaar ligt al in Hand. 1, 3 (Jésous... parestèsen heauton dzoonta), maar nergens staat er wat later Josephus zegt: 'Jesous... ephanè autois *palin* dzoon' (*Antiquitates*, 20, 64). Verg. J. Delorme, in: *Lectio Divina*, n. 72, 143-144; Léon-Dufour, in: *Lectio Divina*, n. 50, 167; R. Fuller, *Resurrection narratives*, 30; G. Delling, in: W. Marxsen e.a., *Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft*, 72; H. Braun, in: ThLZ 77 (1952) 533-536.
69 In Rom. 16, 7 noemt Paulus Andronicus en Junias - twee griekse namen - apostelen, d.i. missionarissen die Christus aan (grieks sprekende) *joden* verkondigden 'tot in Fenicië, Cyprus en Antiochië toe' (zie Hand. 11, 19b). Zie H. van Campenhausen, *Der urchristliche Apostelbegriff*, in: *Studia Theologica* 1 (1948) 96vv.; G. Klein, *Die zwölf Apostel* (FRLANT, 59), Göttingen 1961, 39-43.
70 Zie Gal. 1, 19; 2, 9. 12; ook Mt. 10, 23; Rom. 10, 21. Na zijn bekering bezoekt Paulus uitgerekend Petrus en ook Jacobus (Gal. 1, 19); bovendien staat in de beste manuscripten ook in Gal. 2, 9

Jacobus vóór Petrus. Volgens Gal. 2, 12 zend *Jacobus* boden ter inspectie naar het missiegebied in Antiochië.

71 Behalve 1 Kor. 15, 3-5: Lc. 24, 34 (zie 24, 12); Joh. 21, 15-17. Mc. 16, 7 slaat, hoogstwaarschijnlijk (zie later), op de parousie, maar wordt door het latere Mc.-slot (16, 9-20) op de verschijningen betrokken. Mt. is de enige, die de afzonderlijke vermelding van Petrus in dit verband niet lijkt te kennen, maar hij heeft elders de 'kefa'-functie in reliëf gezet.

72 B. van Iersel, *St. Paul et la prédication de l'église primitive* (An. Bibl. 17-18), Rome 1963, I, 433-441; K. Lehmann, *Am dritten Tag*, 87-115; Ph. Seidensticker, *Das Antiochenische Glaubensbekenntnis 1 Kor. 15, 3-7 im Lichte seiner Traditionsgeschichte*, in: ThGl 57 (1967) 286-323; Hahn, *Hoheitstitel*, 197-198; H. Conzelmann, *Grundriss*, 84-85, en: *Zur Analyse der Bekenntnisformel 1 Kor. 15, 3-5*, in: EvTh 25 (1965) 1-11; J. Jeremias, *Zur Ursprache von 1 Kor. 15, 3b-5*, in: ZNW 57 (1966) 211-215; H. Grasz, *Ostergeschehen und Osterberichte*, 94-106; U. Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte*, Neukirchen 1963^2, 73-81; B. Klappert, *Zur Frage des semitischen oder griechischen Urtextes von 1 Kor. 15,3-5*, in: NTS 13 (1966-67) 168-173; Käsemann, in: *Besinnungen* I, 225; E. Lohse, *Die Auferstehung Jesu Christi*, 10; G. Schille, *Die urchristliche Kollegialmission*, Zürich 1967, en: *Die Anfänge der Kirche*, München 1966; H.W. Bartsch, *Die Argumentation des Paulus in 1 Kor. 15, 3-11*, in: ZNW 55 (1964) 261-274; J. Kremer, *Das älteste Zeugnis*, l.c.

73 J. Delorme, in: *Lectio Divina*, n. 72, 107-113.

74 1 Kor. 15, 23-28; 15, 19. 30-32. 58; 15, 20-22. 42-53.

75 Delorme, in: *Lectio Divina*, n. 72, 110-111.

76 Hoewel in een gecompliceerde vorm is eenzelfde structurele ontleding mogelijk van Hand. 2, 22-23; 3, 13-15; 4, 10; 5, 30, en alle nieuwtestamentische teksten, waarin sprake is van Jezus' dood 'voor onze zonden' en zijn opwekking door God.

77 Het onderscheid tussen officiële en privé-verschijningen werd klassiek sinds de studie van M. Albertz, *Zur Formgeschichte der Auferstehungsberichte*, in: ZAW 21 (1922) 259-269.

78 Chr. Burchard, *Der dreizehnte Zeuge*, Göttingen 1970, 130-135; U. Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte*, Neukirchen 1963^2, 148.

79 In Hand. 10, 39 wordt daarop ogenschijnlijk een uitzondering gemaakt: het gehele leven vanaf zijn doop lijkt hier voldoende; zo ook in die rede: 10, 34-43; maar dit leven wordt er gezien als een voorspel op dood en verrijzenis.

80 'Het staat geschreven' (Lc. 24, 46) is identiek met 'hei shistorisch noodzakelijk' (24, 26).

81 Daar Joh. het begrip 'de Elf' niet kent, en nauwelijks bekend is met het begrip 'de Twaalf' (alleen in Joh. 6, 67-71 en hier: Joh. 20, 24) spreekt hij van 'de leerlingen'

82 Zie B. van Iersel, *Een begin*, 96-97; R. Fuller, *Resurrection narratives*, 156.

83 Zie A. Vögtle, *Ekklesiologische Aufträge*, l.c. (Sacra Pagina, II, 280-294), nu ook in: *Das Evangelium und die Evangelien*, Düsseldorf 1971, 243-252; zie aldaar ook: 137-170.

84 Volgens A. Vögtle gaat er achter Mt. 16, 17-19 een historische herinnering schuil aan de eerste verschijning van Jezus aan Petrus, in: *Zum Problem der Herkunft von Mt. 16, 17-19*, in: *Orientierung an Jesus* (372-393), vooral 377-383.

85 Het lijkt me geen toeval dat uitgerekend Thomas, op wiens naam de oost-syrische kerk (Edessa) zich volgens haar traditie gefundeerd weet, in het Joh.-ev. twijfelt aan de Verrezene. Oost-Syrië werd de bakermat van een christologie zonder verrijzeniskerygma, waaruit later het Evangelium Thomae, en nog later de Acta Thomae zouden groeien.

86 Betekent dus niet: Jezus is God tout court; zie: Joh. 5, 18; 8, 58; 10, 30; 10, 33; 12, 45; 14, 9; 17, 11. Zie R. Fuller, *Resurrection narratives*, 143-144.

87 'Ektrôma' is een medische term; het betekent: iemand die via chirurgische ingreep geboren is uit een stervende moeder, die door de nieuwe boreling dus nooit werd gezien. Toch noemt Paulus zich 'ooggetuige' (daarin ligt de pointe van die uitdrukking).

88 Zie: R. Barthes, *Introduction à l'analyse structurale des récits*, in: *Communications* 8 (1966) 1-28; *L'écriture de l'évènement*, in: l.c. 12 (1968) 108-113; en: *Analyse structurale et exégèse biblique*, Neuchâtel 1971; T. van Dijk, *Moderne literatuurtheorie*, Amsterdam 1971; F. Maatje, *Literatuurwetenschap*, Utrecht 1971^2; R. Barthes e.a., *Exégèse et herméneutique*, Parijs 1971; C. Chabrol et L. Marin, *Sémiotique narrative: récits bibliques*, in: *Langages* 6 (1971), n. 22 (in zijn geheel); H. Weinrich, *Literatur für Leser*, Stuttgart 1971.

89 R. Barthes, *L'analyse structurale du récit à propos d'Actes X-XI*, in: *Exégèse et herméneutique*, Parijs 1971, 202-203.

90 In zijn brieven maakt Paulus nergens een allusie op deze Ananias.

91 2 Kon. 2, 17; 2 Kron. 20, 25; Ex. 15, 22; 2 Makk. 13, 12; - Lc. 2, 46; 24, 21; Mc. 8, 2; Mt. 15, 32.

92 Bij Lc. heeft 'bastadzein' meestal zelfs de bijbetekenis van 'sjouwend slepen' (Lc. 7, 14; 10, 4; 11, 27; 14, 27; 22, 10; Hand. 3, 2; 15, 10; 21, 35; het behoort tot de martelaarsterminologie. Zie Burchard, *Der dreizehnte Zeuge*, 100-101.

93 Als eindtijdelijke profeet en wets-leraar is Jezus 'licht der wereld'. Zie: Jes. 42, 6-7. 16; 49, 6. 8-9; 50, 10; 51, 4-6; 62, 1 met 49, 6; Sirach 48, 10b; Hand. 1, 8b; Lc. 2, 32; Joh. 1, 8. 9; 3, 19-21; 8, 12. Ook: Paralip. Jer. 6, 9. 12; Joseph en Asenath, p. 46; vooral ps.-Philo, *Liber Antiquitatum*

51, 4-6; Test. Levi 14, 3-4; Test. Zabulon 9, 8; Test. Benjamin 10, 2. Voor de apostelen: Hand. 13, 47; Mt. 5, 14. Zie ook Kl. Berger, *Gesetzesauslegung*, 27.

94 In de oudste liturgieën wordt het idee van 'licht van de heidenen' ook verbonden met de christelijke doop, die zelf 'verlichting' wordt genoemd.

95 Volgens H. Conzelmann gaat het om een concurrerende variante van het Damascus-gebeuren (*Die Apostelgeschichte*, Tübingen 1963, 126). Volgens Chr. Burchard, *Der dreizehnte Zeuge*, 161-168, gaat het om een ander gebeuren, dat in Jerusalem is gelocaliseerd; dáár wordt Paulus geroepen tot apostel *der heidenen*. Dit is in elk geval niet paulinisch; Paulus zelf weet zich van meet af aan tot de heidenen geroepen. Wel wordt in deze traditie toegegeven dát Paulus apostel der heidenen is.

96 Zie Hand. 7, 10. 34; 12, 11; 23, 27; 26, 17; Gal. 1, 4.

97 Zie 1 Thess. 1, 9; Kol. 1, 13; 1 Petr. 2, 9.

98 Zie ook Hand. 20, 32; verg. Ef. 1, 18; Kol. 1, 12.

99 Chr. Burchard, *Der dreizehnte Zeuge*, 166-167.

100 Verg. Hand. 26, 10-11 met Gal. 1, 12-13; Hand. 26, 5 met Gal. 1, 14; Hand. 26, 7 met Gal. 1, 16; Hand. 26, 18 met Gal. 1, 16.

101 Hand. 26 staat bovendien in de zgn. 'wij-secties' van de Handelingen.

102 Zie Burchard, l.c., 126-127.

103 Het beeld van de lijdende apostel (Hand. 9, 15-16) is na-paulinisch (Kol. 1, 24; Ef. 3, 1. 13; 2 Tim. 3, 11-12).

104 Terecht legt R. Fuller, *Resurrection narratives*, 46, daar de nadruk op.

Hoofdstuk 3
De paaservaring: op Jezus' initiatief zich laten bekeren tot Jezus als de Christus, - beslissend heil vinden in Jezus

Literatuur zoals in dit deel (Deel II, Sectie III, Hoofdst. 1: 'Het aanstoot nemen der leerlingen aan Jezus' arrestatie en dood'). Bovendien: J. Blank, *Nieuwtestamentische Petrus-typologie en Petrus-ambt*, in: Conc 9 (1973), n. 3, 40-52; K. Carroll, '*Thou art Peter*', in: NovT 6 (1963) 268-276; H. Conzelmann, *Zur Analyse der Bekenntnisformel 1 Kor. 15, 3-5*, in: EvTh 25 (1965) 1-11; O. Cullmann, *Petrus, Jünger, Apostel, Martyrer*, Zürich-Stuttgart 1960[2]; J. Dupont, *Le nom d'apôtres a-t-il été donné aux Douze par Jésus*? in: OrSyr 1 (1956) 278-280, ook (zelfde titel): Leuven 1956, en: *La révélation du Fils de Dieu en faveur de Pierre (Mt. 16, 17) et de Paul (Gal. 1, 16)*, in: RSR 52 (1964) 411-420; R. Fuller, *'Thou art Peter' pericope and the eastern appearances*, in: *Mc.Cormick Quarterly* 20 (1967) 309-315; F. Gils, *Pierre et la foi au Christ ressuscité*, in: ETL 38 (1962) 5-43; G. Klein, *Die Berufung des Petrus*, in: ZNW 58 (1967) 1-44; R. Pesch, *De plaats en betekenis van Petrus in de kerk van het nieuwe testament*, in: Conc 7 (1971), n. 4, 19-29; J. Roloff, *Apostolat, Verkündigung, Kirche*, Gütersloh 1965; W. Trilling, *Zum Petrusamt im Neuen Testament*, in: ThQ 151 (1971) 110-133; A. Vögtle, *Messiasbekenntnis und Petrusverheissung*, in: BZ 1 (1957) 252-272 en 2 (1958) 85-103.

§ 1. Een verhaal van bekeerlingen. Een Joods bekeringsmodel?

De vraag die vroeger reeds gesteld werd maar nog onbeantwoord werd gelaten, was: wat bracht de leerlingen die Jezus in de steek hadden gelaten

bij diens arrestatie en kruisiging, *weer tezamen*, en wel in de naam van Jezus, nu beleden als de Christus, Zoon Gods, de Heer? En als werkhypothese werd gesteld: er is een verband tussen de verstrooiing der leerlingen en hun zgn. ‘paaservaring’ als grond van hun herverzameling. M.a.w. gaat de paschale Christusverschijning niet terug op wat we kunnen noemen een christelijk ‘bekeringsvisioen’?

Zowel het eindpunt als het uitgangspunt zijn hierbij belangrijk. Enerzijds: de groep der intieme leerlingen valt uiteen, doordat zij de bindende factor van hun samen-zijn, Jezus van Nazaret, in de steek hebben gelaten; anderzijds: herverzameld in Jezus' naam, verkondigen zij, een tijd na Jezus' dood, dat deze Jezus verrezen is. Wat is er gebeurd in de tijd tussen aan de ene kant het lijden en sterven van hun Meester en het paniekerig versagen der leerlingen, én, aan de andere kant, het moment dat die leerlingen stoutmoedig en overtuigd verkondigen dat Jezus de terugkerende wereldrechter is of uit de doden is verrezen? Want, zelfs voor de historicus geldt hier de probleemstelling: *iets* moet er wel gebeurd zijn om deze overgang op z'n minst psychologisch begrijpbaar te maken.

Het eerste en onmiddellijke antwoord daarop kan niét zijn: de realiteit van de verrijzenis zelf! De verrijzenis wordt in haar eschatologisch ‘gebeuren’ immers nergens verhaald in het nieuwe testament en zij kan dat, uiteraard, ook niet, omdat zij niet meer tot onze aardse, menselijke geschiedenis behoort; zij is, als werkelijkheid, meta-empirisch en meta-historisch: ‘eschatologisch’. Anderzijds: een niet ter sprake gebrachte verrijzenis is een gebeuren waarover niemand iets weet, voor ons uiteraard ‘niet-bestaand’. Een meta-historische verrijzenis ter sprake brengen, zoals dit metterdaad gebeurt in het nieuwe testament, onderstelt uiteraard *ervaringsgebeurtenissen*, die men als heilshandelen van God in Christus interpreteert. Het onderstelt een bepaalde ervaring en een interpretatie ervan. De vraag wordt dan: wat zijn, na Jezus' dood, de concrete ervaringsgebeurtenissen geweest, die de leerlingen hebben gebracht tot de oproepende en getuigende verkondiging dat Jezus van Nazaret werkelijk in leven is: de komende of verrezene? Indien het de verrijzenis zelf niet kan zijn, evenmin het lege graf (dat zelfs wanneer dit een *historisch* gegeven zou zijn, ons theologisch geen bewijs kan leveren aangaande een verrijzenis. Een ‘verdwenen lijk’ is nog geen verrijzenis, en een werkelijklichamelijke verrijzenis behoeft geen verdwenen *lijk* tot gevolg te hebben!); evenmin *verhalen over* verschijningen, die, als verhalen, het verrijzenisgeloof al vooronderstellen; - wat dan wel?

Wie eerst aanstoot heeft genomen aan Jezus en hem, na een tijd, als de enige brenger van heil verkondigt, heeft onvermijdelijk een ‘bekeringsproces’ doorgemaakt. Als eerste antwoord op de gestelde vraag, wat er tussen beide historische momenten - Jezus' dood en de apostolische prediking - feitelijk is gebeurd, moeten we dus alvast zeggen: de *bekering* der leerlingen, die ‘ondanks’ Jezus' ergerniswekkende dood zich herverzameld hebben en wel uit naam van deze Jezus door het inzien van hun kleingelovigheid. Een *bekeringsproces* ligt tussen de beide, historisch bereikbare momenten. Pas nadien kunnen we vragen naar de mogelijkheids-

voorwaarden van deze bekering en vooral naar de wezenlijke vereisten daartoe. Een onmiddellijke exegese van het 'lege graf' en van de 'verschijningsverhalen' lijkt me aan déze eerste fundamentele vraag van de *bekering* of herverzameling der leerlingen juist voorbij te gaan. Daarom werd als 'eerste paragraaf' van dit hoofdstuk het probleem gesteld van het aanstoot nemen der leerlingen en de vraag naar hun herverzameling. Inderdaad ligt in de bijbelse verhalen van de Christusverschijningen de kern van het gebeuren verborgen, maar overschilderd door nakomende ervaringen van tenslotte een reeds gevestigde kerk, van waaruit de vier evangeliën en de Handelingen zijn geschreven. Kan het drievoudig Damascusverhaal - waarin de 'Christusverschijning' aan Paulus van een aanvankelijk 'bekeringsvisioen' tot een 'zendingsvisioen' wordt getekend - wellicht model staan voor het begrijpen van een gelijkaardige ontwikkeling in de traditie der officiële Christusverschijningen aan de Twaalf? Inderdaad, er is een fundamenteel verschil: de leerlingen zijn geen Jezus-vervolgers geweest, integendeel; wel zijn ze tekort geschoten in het 'Jezus achterna gaan'; maar dit verschijnt in het nieuwe testament juist als de wezenlijke eis die aan *christenen* wordt gesteld. Zij behoeven dus bekering: een terug opnemen van het 'leerling zijn' en 'Jezus navolgen'. De eerste voorwaarde daartoe is echter de *ervaring* vergiffenis te hebben gekregen van Jezus, - een wel bijzondere genade-ervaring, waarvan het resultaat was dat zij terug in actuele gemeenschap met Jezus worden opgenomen en zich bekennen tot Jezus als *definitief* heil, dat met zijn dood niet ten einde is en waardoor zij tevens tot een onderlinge gemeenschap worden herverzameld.

In sommige moderne pogingen om de verschijningservaring begrijpelijk te maken, ziet men in de Christusverschijningen een soort verdichting van allerlei pneumatische ervaringen van de oergemeenten. De grondfout hierbij echter is, dat men dan al vooronderstelt wat aangetoond moet worden! Men vooronderstelt immers reeds de 'verzamelde gemeente' (waarin dan pneumatische ervaringen plaatsvinden), terwijl de werkelijkheid die bedoeld wordt met de evangelische verschijningstradities, juist het uitgangspunt markeert van de verzameling der verstrooide leerlingen, m.a.w. het allereerste stichtingsgebeuren van de gemeente (zij het aanvankelijk nog als broederschap binnen de joodse godsdienst). Juist het zich herverzamelen der leerlingen moet verhelderd worden. Verschijnings- *verhalen* en verhalen over het heilig graf onderstellen al de herverzamelde gemeente en haar christologisch kerygma.

Daarom moeten we wel in de richting zoeken van het 'bekeringsproces' der leerlingen. 'Bekering' sluit wezenlijk een relatie in: (a) tot hem, tegenover wie de leerlingen in gebreke waren gebleven: Jezus van Nazaret, en (b) tot hem, naar wie ze terugkeren: Jezus als de Christus.

De leerlingen schoten (wellicht in paniek) tekort in hun leerling-zijn of 'Jezus achterna gaan': op het voor hem moeilijkste moment lieten ze hem in de steek, en vooral toén waren ze 'kleingelovig', waartegen Jezus herhaaldelijk had gewaarschuwd. Hun relatie tot Jezus van Nazaret, die ze verlieten, omvat echter ook: herinnering aan heel zijn optreden, aan

zijn boodschap van de komende Gods heerschappij, een op menselijkheid bedachte God, die slechts het heil, niet de ondergang van de mens wil; aan zijn vermaningen tegen kleingelovigheid; maar zij hadden de ‘God van Jezus’ ook leren kennen als een God van erbarmen en vergiffenis zonder enige voorwaarde; zoveel mensen had hij geholpen louter omdat zij in nood bij hem kwamen; zij herinnerden zich Jezus' tafelgemeenschap met zondaars, d.i. zijn aanreiken van heil juist aan zondaars. Er was tenslotte ook de herinnering aan de wel bijzondere stemming tijdens het afscheidsmaal, - herinneringen aan wat Jezus toen gezegd had, hoe vaag ook. Deze momenten van herinnering aan hun levensgemeenschap met Jezus en aan Jezus' hele optreden zijn wezenlijke elementen in het bekeringsproces van hen, die wel in gebreke waren gebleven maar tenslotte hun geloof in Jezus niet hadden prijsgegeven. Zij waren veeleer ontredderd dan bewust ontrouw.

De relatie daarentegen tot hem, naar wie ze terugkeerden, is volkomen nieuw. Ze verlieten een ten dode opgeschreven Jezus; ze keren terug naar de actuele gemeenschap met diezelfde Jezus, hem nu als de terugkerende Rechter of verrezen Gekruisigde belijdend. Juist deze tweede relatie houdt verband met wat aan de oorsprong ligt van de evangelische verschijnings-tradities. Wat is het *historische gebeuren*, dat door de leerlingen als pure genade Gods werd ervaren en waardoor zij tot de christologische belijdenis van de verrezen of komende Gekruisigde zijn gekomen?

In Deel III zal blijken dat op basis van Jes. 42,6-7.16; 49,6.8-9; 50,10; 51,4-6; 62,1 met 49,6, in het judaïsme de eindtijdelijke profeet werd gekwalificeerd als ‘het licht van de wereld’, evenals de Wet zelf ‘licht van alle volkeren’ was; bovendien zal uit Deel III blijken dat de identificatie van Jezus met de eschatologische gezant van Godswege, de brug is geweest tussen ‘Jezus van Nazaret’ en de door de kerk verkondigde Christus. Welnu dit begrip van de eschatologische profeet (met heel het betekenisveld dat erdoor in het judaïsme wordt opgeroepen) heeft ook een rol gespeeld bij het ontstaan van de verschijningsoverleveringen. In de *joodse* bekeringsverhalen wordt vaak een bekering van een heiden tot de joodse wet een verlichting genoemd en voorgesteld naar het klassiek geworden *model* van een ‘bekeringsvisioen’: men wordt plots door een fel licht overvallen en hoort een stem (Hand. 9; Paulus' Damascusvisioen is duidelijk volgens dit model samengesteld). Uit Jes. 29,9-10.18; 35,5; 42,18-21; 43,8, is in het judaïsme een topiek ontstaan, waarin ‘niet zien’ of verblinding beeld wordt van zich schuldig afsluiten van de Godsopenbaring; ‘zien’ daarentegen een beeld van de toegang van de mens tot het door God aangeboden heil (zie ook: Deut. 29,1-3; Jes. 6,9; 42,6-7; 56,10; 59,10; Jer. 5,21). Mc. 4,12 verwijst naar Jes. 6,9-10, zeggend: ‘opdat zij wel scherp kijken met hun ogen maar niet zien, en wel luisteren met hun oren maar niet verstaan, opdat zij zich niet zouden bekeren en vergiffenis krijgen’. Vooral in het hellenistisch jodendom ontstond naar aanleiding van Jes. 42,6-7 een algemene topiek, die de bekering van een heiden tot het jodendom voorstelt als een ‘zien’ of een ‘verlichting’ van wie eerst blind was[105]. Op vele plaatsen in het nieuwe testament staat de symboliek

van het licht, en dus van zien, in verband met bekering (Rom. 13,12; Ef. 5,8-14; 1 Petr. 2,9-12; Hebr. 6,4; 10,32). In Hand. 26,17-18 wordt duidelijk 'jesajaanse' invloed (Jes. 42,7) bespeurbaar; Paulus' bekering wordt voorgesteld naar het licht-model van een bekeringsvisioen. Al vallen christelijke doop en bekering of verlichting vaak samen (later zal de doop zelfs een 'phötismos', een verlichting, worden genoemd), beide termen vallen toch niet per se samen. 'Gij zijt het licht der wereld' (Mt. 5,14; Lc. 8,16), werd aanvankelijk toegepast op de eschatologische profeet (Jes. 42,6-7.16; 49,6.8-9; 50,10; 51,4-6; 62,1 met 49,6; ook Sirach 48,10b), in het judaïsme op de Tora[106]. De term 'licht der heidenen' of 'van de wereld' (eerst voor de joden, maar daarin voor alle heidenen) komt herhaaldelijk elders voor[107]. Het wordt bovendien toegepast zowel op Jezus (Joh. 1,9; 3,19-21; 8,12), als op de apostelen van Christus (Hand. 13,47; 26,23; Mt. 5,14; Lc. 8,16). Door deze visie zijn ook 'licht'-teksten als in 1 Thess. 5,1-6 en 1 Petr. 2,9-12 (m.a.w. de christelijke catechese) duidelijk beïnvloed. Gezien deze reeds voorhanden joodse traditie van bekeringdankzij-verlichting (vaak voorgesteld in een lichtvisioen) bestaat reeds het vermoeden of de mogelijkheid, dat het wonderbaarlijke gebeuren van een bekering, nu niet tot de Godsopenbaring in de Wet, maar tot de Godsopenbaring in Jezus werd voorgesteld in het model van een bekerings-visioen, dat in de kern 'Godsopenbaring', epifanie en dus 'verlichting' betekent. Hand. 9, Paulus' bekeringsverhaal volgens Lc., is daarvan het duidelijke voorbeeld. Zelfs het 'doopvisioen' in de interpreterende tradities betreffende Jezus' Jordaandoop staat (wat het gebruikte model betreft) in eenzelfde traditiecomplex, en Jezus verschijnt er in als 'licht van de wereld', de eindtijdelijke profeet: epifanie van Jezus als zoon Gods.

In het christelijk verrijzenisvisioen (de paschale verschijningen) voltrekt zich een bekering tot Jezus als de Christus, die nu als licht van de wereld is gekomen[108]. Zoals de verlichting van de Wet iemand 'rechtvaardigde' (zie Gal. 1,14; 3,2vv.), worden de leerlingen gerechtvaardigd door de verlichting van de Verrezene. In de 'verschijning' of het 'visioen' wordt de genade van de *bekering* tot Jezus áls de Christus (dankzij een verlichtende Godsopenbaring) voltrokken en ter sprake gebracht. Jezus zelf is het, die *verlicht*, zich als de verrezen Christus openbaart in en door de genade van bekering: hij *is* de *verlichtende Christus*; hij 'geeft zich te zien'.

Nu is het wel opvallend, dat in de *nieuwtestamentische* verschijningsverhalen (buiten Hand.) nergens van 'licht' wordt gesproken, en dit zou een tegen-indicatie vormen voor de voorgestelde interpretatie. Doch, even opvallend is dat de verschijningsverhalen in de vier evangeliën duidelijk de topos verraden van (a) zending tot de wereld (dus: 'licht van de wereld') en (b) uitdrukkelijk, of door een omschrijving, naar de christelijke doop (vergiffenis van zonden) verwijzen; - daarin is duidelijk het joodse bekeringsmodel te herkennen. Men moet bovendien wel zeggen dat van het oorspronkelijke 'epifanie' -karakter van de verschijningen in de evangeliën (los van alle 'verlichtings'-verschijnselen) alleen de *identificatie* overblijft: Jezus is de levende. (In Deel III kom ik daarop terug.)

§ 2. Herverzameling van Jezus' leerlingen op historisch initiatief van Petrus

Het toebehoren aan Jezus werd in de jonge kerk opgevat als een 'bekering'[109]. Die bekering tot Jezus wordt vaak voorgesteld met het model van het joodse bekeringsvisioen, dat in de jonge kerk geleidelijk een zendingsverschijning is geworden. Kunnen wij via de evangelische zendingsverschijningen nog iets opvangen van de allereerste oorsprong, het zgn. 'bekeringsvisioen' van Simon en de Twaalf?

De gebeurtenissen, die aan de oorsprong liggen van de oudste geloofsgetuigenissen van Petrus en de zijnen, zijn duidelijk overschilderd in de loop der oerchristelijke tradities door actualiserende interpretaties vanuit de matttheaanse theologie (Mt. 28,9-10 en 16,20), de lucaanse theologie (Lc. 24,13-35.44-53), de johanneïsche theologie (vooral Joh. 20,17-18; 20,21b en zelfs 20,24-31), en door Paulus' levenservaringen. In de kern wordt daarin reeds een reflexieve ecclesiologie gegeven. Het matrix-verhaal der verschijningen is uit de schifting van traditie en redactie niet meer te achterhalen. In de evangelische verschijningsverhalen gaat het niet meer om een bespreken van de allereerste bekering tot Jezus als de Verrezene, maar om de grond en bron van het ene geloof der reeds gevestigde kerk van Christus. Het bestaan der Christusbelijdende kerk wordt voorondersteld. In het evangelisch verhaal zijn vóór de verschijningen de apostelen al verzameld, blijkbaar in afwachting van komende dingen. Joh. blijkt het probleem te hebben gezien, en zegt dan ook dat de leerlingen 'uit vrees voor de joden', achter slot en grendel tezamen waren (Joh. 20,19). Zelfs de in het nieuwe testament blijkbaar belangrijke verschijning aan Simon wordt louter sec vermeld (Lc. 24,34), terwijl de dynamiek van het verhaal wordt gespannen naar de verschijning aan de groep van de Elf: aan allen-in-vergadering. Hiermee wordt wel duidelijk dat alleen de gemeenschappelijke, 'ecclesiale' christologische belijdenis van de verrezen Gekruisigde de alleengeldige norm is van het apostolisch geloof.

Deze nieuwtestamentische voorstelling van de Christusverschijningen geeft ons dus rechtstreeks geen historische informatie over het feit, hoe de eerst verstrooide[110] leerlingen na Jezus' dood wederom werden verzameld in de naam van hun gestorven Meester, en wel zo dat *deze herverzameling* de Christusbeweging in het leven heeft geroepen. Wel hebben deze verschijningsverhalen het onmiskenbaar over de fundering en legitimatie van de kerkelijke zending tot heel de wereld. Verschijningsverhalen geven in de evangeliën het *kerkelijk* zelfverstaan weer: de gemeenten van Christus zien zichzelf gegrondvest in, en in de wereld gezonden uit kracht van, haar geloof in de verrezen levende Jezus.

Ofschoon uiting van reeds gevestigde kerken, spreekt in die evangelische verhalen tegelijk een herinnering mee aan een historisch gebeuren op grond waarvan leerlingen van Jezus na zijn dood weer verzameld werden in de naam van Jezus als de Christus, het definitieve heil. Deze achter de evangelische verhalen nog meesprekende herinnering poog ik te achterhalen, al zal het resultaat van dit onderzoek, wegens de moeilijkheid

om terzake traditie en redactie tot op hun eerste oorsprong te schiften, slechts waarschijnlijke en zinvolle hypothesen toelaten, zij het gefundeerd op herkenbare signalen in de evangelische teksten.

Hoe en op welke ervarings- en herinneringsgronden de leerlingen na Jezus' dood zich herverzamelen rond de niettemin gestorven Jezus, is derhalve een vraag die naar dát punt wil teruggrijpen waarop de leerlingen - nog niet 'gemeente van Christus' - zich tot Christusgemeente hebben geconstitueerd (zij het aanvankelijk binnen het jodendom)[111].

Voorondersteld bij dit nader onderzoek is het meer dan hoogstwaarschijnlijke feit, dat de intieme leerlingen van Jezus bij diens arrestatie en dood verstek hebben laten gaan, - hoe dan ook. Bovendien moet hierbij rekening gehouden worden met het feit, dat het ten enenmale onmogelijk is om vóór Jezus' levenseinde zijn *persoon* - dus niet alleen een of meer van zijn *daden* - wezenlijk en constitutief te verbinden met het komen van Gods heerschappij. Zolang Jezus leefde in de menselijke geschiedenis, die feitelijk contingent is, was Gods heilsopenbaring in hem immers uiteraard 'on-af', - nog in wording. 'Christologie' was in dat stadium dan ook onmogelijk, want een 'christologische belijdenis' is een (gelovige) uitspraak over de *totaliteit* van Jezus' leven, niet over een heilskracht die aan bepaalde woorden of daden van hem zou toekomen; dat was ook vóór zijn dood immers wél 'vanzelfsprekend' voor zijn leerlingen. Als men de waarachtige historiciteit van Gods openbaring in Jezus aanvaardt en ziet hoe het geloof van Jezus' volgelingen dit tijdsgebeuren - Jezus' hele optreden - hebben meegemaakt, zal men beseffen dat de leerlingen wel een ongelooflijk enthousiasme hadden voor hun meester, en wel in hun wezenlijke verhouding tot God, maar toch niet tot de erkenning gekomen waren dat zijn persoon zelf van *constitutieve*, al-beslissende betekenis was voor het aanbreken van het rijk Gods. De zin nu van een christologische belijdenis ligt toch - als woorden nog een eigen betekenis hebben - in de erkenning van dié *constitutieve* betekenis. De reden waarom vóór Jezus' dood een impliciete 'christologische belijdenis' (in hoogchristologische zin) onmogelijk was, is m.i. de echte historiciteit - ook hier past geen doketisme - van Jezus' eigen zelfverstaan en van zijn boodschap, die hem geleidelijk deden toegroeien naar de historische onvermijdelijkheid van een gewelddadige dood. De christelijke disclosureervaring, grond, bron en ontsluiting van een waarachtig *christologische* Jezus-belijdenis, veronderstelt de *totaliteit* van Jezus' leven, derhalve: tot en met de beëindiging daarvan door zijn terechtstelling. Ook theologisch gezien is alleen dit *voltooide* leven Gods openbaring in Jezus van Nazaret. Pas met Jezus' dood is, wat hem 'persoonlijk' betreft, zijn levensverhaal ten einde; pas dan kan óns verhaal over Jezus beginnen.

De leerlingen hebben het feitelijke levenseinde van hun Meester wel als iets schokkends ervaren en zijn daardoor, begrijpelijk genoeg, in kleingelovige paniek geraakt, maar zij hebben tengevolge van deze laatste gebeurtenissen toch geen breuk in hun geloof ervaren. Buiten Mc., die (om voor mij nog niet bevredigend verhelderde redenen) scherp kritisch staat tegenover het gedrag der Twaalf vóór Jezus' dood, wordt het paniekerig

in de steek laten van Jezus in de evangeliën geenszins als een *breuk*, in de zin van een geloofsafval, gekwalificeerd. Het was 'oligopistia', - kleingelovigheid (zie boven). Wel hebben die leerlingen - in een (historisch niet meer reconstrueerbaar) proces van bekering - het overrompelende van hun eigen disclosure-ervaring beseft: hun 'herkenning' en 'erkenning' van Jezus *in diens levenstotaliteit*. Dit noem ik de 'paaservaring', die op verschillende wijze tot uitdrukking kon worden gebracht: de Gekruisigde is de komende Rechter (maranatha-christologie); de Gekruisigde wonderman is werkzaam aanwezig in zijn leerlingen; de Gekruisigde is verrezen. En dan kan men inderdaad zeggen: op dat ogenblik ontstaat de ervaring dat zij nu pas echt *Jezus zién*, - de grond van wat bij de paasverschijningen staat uitgedrukt: Jezus 'geeft zich te zien' (oophthè); na zijn dood wordt hij pas 'epifaan', d.i. transparant; gelovig begrijpt men wie hij is. Die erkenning van de leerlingen is dan wel tegelijk een *herkennend* én toch *nieuw* zien-van-Jezus, - van Jezus van Nazaret; niet iemand anders, ook geen mythe. *Jezus* zoals zij hem hadden meegemaakt, blijft het enige criterium zowel voor hun herinneringen als voor hun nieuwe ervaringen na zijn dood.

Historisch is het waarschijnlijk (en op het ogenblik vrij algemeen aanvaard door de exegeten), dat (afgezien van de Christusverschijningen aan vrouwen, die in die antieke, vooral joodse cultuur geen 'rechtsgeldig' getuigenis konden geven) Simon Petrus de eerste Jezusverschijning (protofanie) heeft gehad (1 Kor. 15,5; Lc. 24,34; en, indirect, Mc. 16,7)[112], m.a.w. dat hém het eerst overkwam wat in het nieuwe testament het 'zien van Jezus' na zijn dood wordt genoemd. Dit correleert al met de marciaanse traditie (of, waarschijnlijker, redactie), welke binnen het algemeen aanstoot nemen der leerlingen aan Jezus, uitgerekend aan Simon een bijzondere verloochening van Jezus toeschrijft, - een gegeven dat in de Mc.-redactie heilshistorisch wordt geïnterpreteerd, d.i. als een 'goddelijk moeten' of heilsbestel, daar Mc. hierbij een schriftcitaat vermeldt en het, als zodanig, Jezus in de mond legt (Mc. 14,27; zie het door Mc. gelegde verband tussen Mc. 14,27 en 14,28 met Mc. 16,7).

Bovendien zijn er sterke aanwijzingen (door vele exegeten onderkend), dat de naam 'Kepha(s)', Petrus of rots, die Simon krijgt, verband houdt met zijn eerstelingschap in de Christusverschijningen. Lc. noemt in aansluiting op deze eerste 'officieel-hiërarchische' verschijning Petrus uitgerekend 'Simon': 'hij is aan Simon verschenen' (Lc. 24,34); elders spreekt hij doorgaans van 'Petrus'. Bovendien heeft B. Gerhardson aangetoond[113] (met bijval van menig exegeet), dat het 'uiterst waarschijnlijk' is, dat Mt. 16,17-19 stamt uit een verloren gegane traditie die melding maakte van de eerste Jezusverschijning, m.n. aan Petrus. Met weliswaar fundamentele correcties ziet ook A. Vögtle[114] Mt. 16,18-19 als een stuk dat oorspronkelijk thuishoort in een verhaal van een Petrus-protofanie (al loochent A. Vögtle, dat een christologische belijdenis van Petrus verbonden was met dit verhaal van de officiële 'eerste verschijning' aan Petrus). Belangrijk is, dat ook A. Vögtle erkent, dat het Jezus-logion in Mt.: 'gij zijt Petrus (rots)' de *oorspronkelijke* invoering is van de naam

Petrus voor Simon; en dat deze naam zeker niet door de aardse Jezus aan Simon is gegeven[115]. Het verband van de benaming rots en Petrus' protofanie wordt nu dan ook door vele exegeten als de beste hypothese beschouwd[116]. Het voor-paulinische gebruik van *Petrus* in de plaats van Simon, wijst, binnen deze korte tijd na Jezus' dood, op een *reeds gevestigde* traditie.

Ondanks deze centrale stelling van Petrus, mede in verband met de eerste verschijning van Jezus aan Simon, wordt in de evangeliën naar deze petrinische 'protofanie' slechts verwezen *in nauw verband met* de Christusverschijning aan de Elf (Lc. 24,34 met 24,36; 1 Kor. 15,3-5).

Er is in de Handelingen bovendien nog een opvallend trekje te vinden, dat in dit verband belangrijk kan worden. In Hand. 1,4 is er sprake van 'sunalidzomenos', door velen vertaald als: 'toen Hij met hen at' (nl. na zijn verrijzenis). Maar ongeveer in diezelfde tijd gebruikt ook de joodse schrijver Josephus hetzelfde woord eenmaal in de mediale betekenis: 'zich verzamelen', en eenmaal in de actieve zin: 'verzamelen'[117]. Lc. zou hier dan een traditie weergeven, waarin gezegd wordt dat Jezus, de Heer, na zijn dood, zijn leerlingen herverzamelde en hun 'beval Jerusalem niet te verlaten maar de belofte van de Vader (de Geest) af te wachten... (Johannes doopte met water, maar gij zult over enkele dagen gedoopt worden met de heilige Geest)' (Hand. 1,4-5). De lucaanse theologie daarin is wel duidelijk, maar er spreekt een traditie in, die het *initiatief* van de herverzameling aan de verrezen Jezus zelf toeschrijft, - als genade-aspect van wat zich *historisch* heeft voltrokken.

Al deze gegevens laten ons toe, verantwoord te veronderstellen dat na Jezus' dood Petrus als eerste (mannelijke) leerling 'tot bekering' is gekomen en het 'navolgen van Jezus' opnieuw opnam, nadien ook andere leerlingen op Petrus' initiatief. Petrus is derhalve de eerste christelijke belijder die tot een christologische belijdenis kwam; op grond van *zijn* bekering neemt *hij* het initiatief om een (of de) 'kring van Twaalf' (al dan niet toen zo al genoemd; zie dadelijk) te verzamelen. Zó wordt hij de rots van de oerkern der christelijke gemeente, 'de Twaalf' die zich tot Jezus als de komende of de verrezen Gekruisigde bekenden, d.i. de gemeente van de eindtijd, het nieuwe Twaalf-Stammenrijk, de verzamelde 'gemeente van Christus' (Rom. 16,16) of 'gemeente van God' (1 Kor. 1,2; 10,32; enz.). Dit is vermoedelijk de historisch harde kern van het ontstaan van de herverzameling der leerlingen van Jezus tot Christusgemeente. Hoogstwaarschijnlijk is niet Petrus zelf de stichter van 'de Twaalf', maar is de groep van Twaalf reeds een voor-paschaal gegeven (hoe zou men anders Judas Iskariot 'een der Twaalf' kunnen noemen, en vooral de technische term 'de Elf' verklaren?). Jezus' voor-paschale zending der leerlingen lijkt veeleer de constitutie van de groep der Twaalf. De protofanie van Jezus heeft dan tot gevolg, dat na pasen Petrus de verdienste toekwam déze Twaalf te herverzamelen[118]. Een echo of herinnering aan dit historisch gebeuren vind ik in Lc. 22,32: 'Simon, Simon... *Wanneer ge eenmaal omgekeerd* (epistrepsas: bekeerd) zult zijn, *sterk dan op uw beurt* uw broeders' (in dit complex, Lc. 22,31-33,

is opvallend sprake van ‘Simon’). Hier is dus ook een verband gelegd tussen Petrus' verloochening, zijn bekering en initiatief om de leerlingen te herverzamelen: te bevestigen tot Christus-leerlingen. Toch wordt de akt van bekering van Petrus niet losgemaakt van die der Twaalf: het verrijzenisgeloof onderstelt een *onderling communicatieproces* onder de Twaalf. Vandaar het schriftuurlijk gegeven van het ‘eerst twijfelen’.

§ 3. Ervaring van vergiffenisgenade

Uit de ontleding van de structuur der verschijningsverhalen is het duidelijk geworden, dat zij wijzen op een heilshistorisch gebeuren, en dat, zoals de verwijzing naar de schriftuur, ook het model ‘visioen’ een middel is om een *genadegebeuren* onder woorden te brengen, een goddelijk heilsinitiatief, - een genade die zich in historische gebeurtenissen en ervaringen van mensen manifesteert. M.a.w. het verhaal van het gebeuren uitgerekend in de gestalte van verschijningen wijst erop, dat de overgang van Petrus en de zijnen van verstrooiing naar herverzameling ervaren werd als pure genade Gods, zoals (in een ander verband geplaatst) blijkt uit de evangeliën: ‘Zalig zijt gij, Simon, zoon van Jona, want niet vlees en bloed hebben u dit geopenbaard maar mijn Vader die in de hemel is’ (Mt. 16,17). Bovendien wordt door de voorstelling van deze bekering in de vorm van een verschijningsvisioen tegelijk de goddelijke legitimatie van de christologische belijdenis onderstreept. Het christendom is ontstaan uit de boodschap en het hele optreden van Jezus tot en met zijn dood, én, *tegelijk*, uit een van Godswege na Jezus' dood *hernieuwde* heilsaanbieding door de hemelse Jezus, met als gevolg dat de terugkeer der leerlingen naar Jezus, een terugkeer naar de levende Gekruisigde werd[119].

In welke concrete historische gebeurtenissen deze genadigheid of hernieuwde heilsaanbieding van Jezus zich heeft gemanifesteerd, zegt het nieuwe testament nergens uitdrukkelijk; het wil slechts het overrompelende genadekarakter van dit gebeuren ter sprake brengen. Het objectieve, van het geloof van Petrus en de zijnen onafhankelijke, soeverein-vrije initiatief van Jezus, dat hen tot christologisch geloof bracht, is een genade van Christus, die in het opzicht van ‘verlichting’ uiteraard openbaring is - geen menselijk bedenksel -; maar openbaring *in* een disclosure-ervaring, die in dit geval later in het model van verschijningen ter sprake wordt gebracht. *Wát* daarmee bedoeld wordt is juist geen model, maar levende werkelijkheid. Zó is de grond van het christelijk geloof onmiskenbaar Jezus van Nazaret in zijn *aardse*, na zijn dood *hernieuwde* heilsaanbieding, ervaren en ter sprake gebracht door Petrus en de Twaalf. Tevens is daarmee gezegd, dat God zich tot deze Jezus bekent: de door mensen geëxecuteerde werd in het hoger beroep op God van Zijnentwege in het gelijk gesteld. Dit komt vooral tot uitdrukking in de formules waarin gezegd wordt dat Gód Jezus deed opstaan uit de doden[120]. Hoe kwamen de leerlingen, onder de vooronderstelling van die absolute genadeprioriteit, tot de overtuiging dat Jezus de verrezene is?

In de nieuwtestamentische theologie is er een verbinding te bespeuren tussen ‘verrijzenis’ en ‘zondevergeving’. Het Joh.-ev. laat uitgerekend op de ‘paasdag’ een Jezusverschijning afsluiten met de woorden: ‘Wier zonden gij vergeeft, hun zijn ze vergeven’ (Joh. 20,22-23). De ‘dienst der verzoening’ (2 Kor. 5,18) wordt in verband met de christelijke doop in alle verhalen van officiële verschijningen vermeld (Lc. 24,47; Mt. 28, 19; Joh. 20,23). Zondevergeving is een paasgenade. Na hun paschaervaringen prediken de leerlingen ‘de vergiffenis der zonden’ (Lc. 24,47; Hand. 26). Paulus zegt: ‘als Jezus niet is opgestaan, zijt gij nog in zonde’ (1 Kor. 15,17-18); elders: ‘Jezus is opgewekt om onze rechtvaardiging’ (Rom. 4,25b). Zondevergeving is verbonden met de naam Jezus (Hand. 5,31; 10,43; 26,18)[121].

De vraag is dan, of we deze kerygmatische uitspraken ook niet mogen omkeren in het geval van het bekeringsproces der leerlingen. Kan Simon Petrus - kunnen de Twaalf - door hun concrete, als *genade* beleefde (en onder elkaar bediscussieerde) *ervaring van vergiffenis* na Jezus' dood niet tot de ‘geloofsevidentie’ zijn gekomen (in herinnering aan Jezus' woorden, o.m. ook over de barmhartige God): de Heer lééft? Hij biedt hun hernieuwd het heil aan; dit *ervaren* zij *in* hun eigen bekering; Hij moet dus leven. In hun actuele ervaring van ‘omkeer tot Jezus’, *in* hun eigen levensvernieuwing ervaren zij de actuele vergiffenisgenade van Jezus; *daarin* ervaren zij Jezus als de levende. Een *dode* schenkt geen vergiffenis. De actuele gemeenschap met Jezus is aldus hersteld.

De *ervaring van vergiffenis* voor hun lafheid en kleingelovigheid, een ervaring mede verhelderd door herinnering aan de inhoud van Jezus' aardse levensdagen, werd aldus de matrix waarin het geloof in Jezus als de Verrezene geboren werd. Plots ‘zágen’ zij het. Dit zién kan het resultaat zijn geweest van een langer rijpingsproces, waarvan een eerste belangrijk moment voldoende was voor het initiatief van Petrus om de leerlingen te herverzamelen. Over dit eerste moment is - ‘zij twijfelden’ - kennelijk collectief van gedachten gewisseld, totdat zich een geloofsconsensus vormde. Zelfs de oudste, voor-paulinische belijdenisformules zijn het resultaat van een reeds langduriger theologische reflectie en niet de onmiddellijke articulatie van de oorspronkelijke ervaring. In de ervaring van de vergiffenisgenade - het opnieuw aanreiken van heilsgemeenschap door de Gekruisigde - ligt het waagstuk van het geloof, dat immers geen klemmende conclusie is uit allerlei premissen. In de *ervaring van eigen, nieuw bestaan* is de geloofszekerheid medegegeven dat Jezus leeft of de komende wereldrechter is.

§ 4. Kritische vraag: dubbelzinnigheid van het woord ‘paaservaring’

De vraag is, of men de paaservaring in alle vroeg-christelijke overleveringen mag vereenzelvigen met de traditie van het verrijzeniskerygma; er zijn immers traditiehistorische moeilijkheden.

Allereerst zal men een - zij het niet adequaat - onderscheid dienen te maken tussen ‘paaservaring’ en het articulatiemoment van dit ‘wedervaren’, de verwoording die tegelijk interpretatie is binnen een gegeven verstaanshorizon. Opzettelijk wordt van ‘wedervaren’ gesproken, om een louter ‘subjectieve’ ervaring uit te sluiten; anders gezegd: na zijn dood staat Jezus zelf aan de bron van wat de ‘paaservaring’ der leerlingen wordt genoemd; in elk geval gaat het om een genade-ervaring. Maar als menselijke ervaring kent deze zichzelf en gaat zij spontaan gepaard met een zekere uitdrukking van zichzelf. Deze (niet-reflexieve) uitdrukking is een innerlijk moment van die ervaring zelf, - juist daarom is het bedoelde onderscheid niet zuiver door te voeren, en dus niet adequaat. Puur ervaren bestaat niet; hoe minimaal ook, zij wordt gearticuleerd en als zodanig geïnterpreteerd. Daarom kan de ervaring nooit losgemaakt worden uit haar linguïstische context[122], en evenmin uit haar conjuncturele verstaanshorizon (zie hiervoor Deel IV). Ervaringen worden ter sprake gebracht niet alleen via een ‘taal-filter’ maar ook binnen voorgegeven verstaansmodellen. Meer nog, in een voortschrijdende fase wordt ook na-gereflecteerd op de oorspronkelijke ervaring met haar voor-reflexief interpretatiemoment. Deze reflectie is geen vreemd, van buiten af komend element, maar ‘verlengt’ de ervaring met haar interpretatie, al kunnen hierbij allerlei verwijderingen t.a.v. de oorspronkelijke ervaring optreden. Dit oorspronkelijk ervaren wordt echter door een juiste reflectie verhelderd en voltooid.

Als men dan spreekt van paaservaring kan men deze ervaring niet prelinguïstisch isoleren uit het interpretatiemoment (bv. ‘verrijzenis’). De vraag is alleen, of ‘verrijzenis’ het oorspronkelijke articulatiemoment was, dan wel of er andere interpretamenten waren, die wellicht ouder zijn dan de christelijke verrijzenis-gedachte[123]. Hier is derhalve sprake van een heel andere vraag dan bij W. Marxsen[124], die ook het onderscheid maakt tussen ‘ervaring’ en ‘interpretament’, maar de ‘paaservaring’ zelf herleidt tot een bepaalde ervaring van de historische, aardse Jezus; m.a.w. dan dreigt onmiddellijk het gevaar dat de term ‘paaservaring’ zelf interpretament wordt, - gelovige interpretatie van het aardse leven van de gestorven Jezus. In zekere zin lijkt dit me trouwens juist: ná Jezus' dood begint de *christologische interpretatie*. Daarom hoort de paaservaring mét haar interpretatief moment reeds tot de ‘christologie’ áls interpretatie van de *historische of aardse* Jezus van Nazaret. Willen exegeten en theologen, die uitgaan van de *dood* van Jezus als *breuk* (en dus niet van de menselijke verwerping van Jezus als de eigenlijke breuk), me in deze overtuigen, dan zullen ze me eerst moeten aantonen, waarom ná de onthoofding van Johannes de Doper de Johannesbeweging gewoon kon doorgaan op joodse bodem!, - alsof er met die dood geen enkele breuk was gegeven. Zou het joodse denken binnen een paar jaar (nl. bij Jezus' dood) dan zó fundamenteel gewijzigd zijn, dat men plots dacht dat met Jezus' dood heel zijn aardse optreden een groot vraagteken werd? Heel de judaïsche, intertestamentaire literatuur én de Johannesbeweging (na de dood-door-executie van Johannes) spreken deze zienswijze radi-

caal tegen. Er is paulinisch (of voor-paulinisch?) in de hitte van de polemiek tussen joden en joodse christenen wel een beroep gedaan op Deut. 21,23: 'Vervloekt is ieder die hangt aan het hout' (zie Gal. 3,13), maar in hoeverre was deze polemische pointe representatief voor het vroege christendom? Dit geldt te meer, omdat sinds de massale kruisigingen onder de romeinse bezetting, voor de rabbijnen de 'kruisiging' veeleer ging gelden als teken van joodse Jahwe-trouw! Hiermee is trouwens geenszins het *historisch* fiasco van Jezus geloochend!

Als we dan Jezus' kruisdood *als zodanig* joods-judaïsch niet kunnen beschouwen als een breuk, zijn we dan toch verplicht de 'paaservaring' zelf te zien als een christelijk *interpretament* van de aardse, d.i. voorpaschale, Jezus? Mijn antwoord hierop is: gedeeltelijk wél, gedeeltelijk (én beslissend) néén! De vraag is immers, of de christelijke interpretatie, na Jezus' dood, alleen steunt op ervaringen met de aardse Jezus dan wel of zij niet mede gedragen wordt door *nieuwe ervaringen* na de dood van Jezus. Dit lijkt me het beslissende punt. En dan bedoel ik niet ervaringen van een 'leeg graf' of van 'verschijningen' (zélf reeds een interpretatie van het verrijzenisgeloof), maar ervaringen zoals ik reeds vernoemd heb: het 'bekeringsproces' der leerlingen, hun *genade*-ervaring na Jezus' dood. Dát het nieuwe testament uitgaat van bijzondere *ervaringen* na Jezus' dood (hoé deze ook geïnterpreteerd dienen te worden) lijkt me uit de voorafgaande ontleding niet te loochenen. In tegenstelling tot W. Marxsen ga ik daarom uit van de 'paaservaring' als *realiteit*, ervaringsrealiteit en realiteitservaring, die echter een articulatiemoment in zich draagt. En nú is het me om dit laatste te doen; d.i. de 'paaservaring' voorondersteld, was dan de verrijzenisgedachte het oudste en oorspronkelijke interpretatiemoment daarin, of waren er andere duidingen?

Ph. Seidensticker mag dan eenzijdig hebben gesteund op het werk van E. Schweizer[125], dat geenszins de bijval der exegeten had gekregen, toch blijkt Schweizer een juiste intuïtie te hebben gehad. Door een hernieuwde, vooral traditiehistorische studie, wisten L. Ruppert en G. Nickelsburg een genuanceerder visie te geven[126], en - hoewel onafhankelijk van het probleem 'verrijzenis' - wees in een pas verschenen studie ook Kl. Berger in een zelfde richting[127]. Het milieu waarin de judaïsch-sapientiële gedachte van de 'vernederde en verhoogde lijdende profeet' (met marteldood) verspreid was, is onmiskenbaar dat van de grieks-palestijnse joden, - hetgeen voor noch tegen een zeer hoge ouderdom binnen de oerkerk spreekt (zie Deel III).

Een ander onderscheid dringt zich bovendien op. Nog voordat er in het oude testament sprake is van verrijzenis, was er een vaag gearticuleerd geloof in God als de Heer over leven en dood: Jahwe is een 'God van levenden'[128]. Later werd dit: God heeft de macht om doden weer levend te maken. Dit geloof in de levende God m.b.t. de doden kon dan nog op uiteenlopende wijze worden uitgedrukt: *hetzij* door de verrijzenis, *hetzij* (meer grieks) door het feit dat God 'zielen', die in de hades of het dodenrijk vertoeven, tot zich roept. Het is immers niet zo, dat naar griekse opvatting na de dood de zielen 'bij God' zouden zijn: ook voor de

grieken is de mens inderdaad dood, en is de ziel *in het dodenrijk* (de 'hades' als griekse pendant van de joodse sjeool), maar men kent ook daar God de macht toe zielen *uit* het rijk der doden terug te halen[129]. Voor de aramees sprekende jood is héél de (lichamelijke) mens, zij het in een schimmig bestaan, in het dodenrijk; een verlossing door God uit het dodenrijk wordt daarom (zij het pas een paar eeuwen vóór Chr., toen er een hele differentiatie was gekomen in de semitische sjeool-voorstelling) 'verrijzenis' genoemd. Buiten het verschil in antropologie gaat het bij de griekse én aramees sprekende joden om éénzelfde gegeven: Gods macht om een dode levend te maken, al zal een grieks sprekende jood zich minder gebonden voelen aan het *begrip* 'verrijzenis'. Dit laatste werd dan vooral in apocalyptisch-joodse kringen zeer 'materialistisch' voorgesteld: een terugkeer naar het aardse leven met *hetzelfde* lichaam en zelfs, zeggen de rabbijnen, met *dezelfde* kleren[130]. In de jongere apocalyptiek komt zelfs het merkwaardige begrip van een 'progressieve verrijzenis' naar voren[131]. De kern van het joodse verrijzenisgeloof overstijgt daarom de apocalyptische vormgeving; zij komt neer op het *geloof in God* die doden uit het dodenrijk kan halen, en dus weer levend maken. *Als zodanig* is dit niet een specifiek apocalyptisch begrip. De idee komt trouwens ook voor in de (waarschijnlijk farizeese) niet-apocalyptische 'psalmi Salomonis' (3,12), en in de laat-joodse literatuur is de 'ten hemel opneming' zonder enige 'verrijzenis' zeer verspreid (zie Deel III).

Dat dit joodse begrip - Gods macht om doden uit het dodenrijk te halen, d.i. levend te maken - de verstaanshorizon is waarbinnen de christenen na Jezus' dood over de levende Jezus spreken, kan niet betwijfeld worden. Maar zij stellen zich deze nieuwe toestand van Jezus in elk geval volkomen on-apocalyptisch voor. Allereerst is de joodse opvatting van de verrijzenis eschatologisch en (voor de getrouwen) collectief; dat vóór het einde der tijden een enkeling reeds de *eschatologische* verrijzenis te beurt zou vallen, daarvan is *geen enkel* joods precedent te vinden, het valt zelfs buiten het apocalyptisch kader. Wel kent de joodse literatuur *niet-eschatologische* verrijzenissen van enkelingen, die nl. uit het dodenrijk terugkomen op *deze* wereld (zij het dat ze er dan een specifieke zending hebben met het oog op de *komende* eindtijden). Ook in het nieuwe testament klinkt deze joodse idee door: sommigen denken immers dat de aardse Jezus niemand anders is als de verrezen, uit de dood opgestane Johannes de Doper (Mc. 6,14; Lc. 9,7-9). Uit heel het nieuwe testament blijkt dus voldoende dat het christelijk begrip van de verrijzenis radicaal verschilt van déze opvatting van 'levend terug in onze wereld komen' (zie later). In het geding is de eschatologische verrijzenis, maar on-apocalyptisch voltrokken in één persoon; d.w.z. voor de christenen betekent dit dat de eschatologische eindtijd reeds een aanvang heeft genomen: Jezus is de 'eerste uit de ontslapenen', spoedig komt 'de nieuwe hemel en nieuwe aarde'.

Welnu, het blijkbaar oudste credo drukt het geloof uit in de als wereldrechter en (voor de gemeente) heilbrenger *terugkerende Jezus*, zonder dat expliciet over zijn *verrijzenis* wordt gesproken. Wij zijn geneigd om de

verrijzenis daarbij dan maar stilzwijgend te *vooronderstellen*, bv. ook in de Q-traditie[132]. De vraag is, of dit verantwoord mag heten. Uit de nog volgende ontleding van vier oude credo-richtingen moge blijken, dat alleen de diverse pascha-christologieën uitdrukkelijk Jezus' verrijzenis tot object van christelijke *verkondiging* maken; in de drie andere, vroegchristelijke credo's is de verrijzenis in elk geval geen *object* van kerygma. Dit laatste wordt door vele exegeten algemeen toegegeven, maar men voegt er aan toe: de verrijzenis wordt wel *voorondersteld*. Nooit wordt daarvoor echter ook maar enig argument aangebracht; het wordt gewoon geponeerd (blijkbaar vanuit het in het nieuwe testament alom aanwezige verrijzeniskerygma, dat inderdaad de bindende factor is van het canonieke nieuwe testament). Iets anders is evenwel, of de verrijzenis voor sommige joodse christenen niet een 'tweede reflectie' is geweest, die een eerdere, spontane ervaring optimaal kon expliciteren, zonder dat zij het aanvankelijk hadden geëxpliciteerd. Pas deze explicitering was de mogelijkheidsvoorwaarde om de verrijzenis tot *object* van kerygma te maken[133].

Toch kan men echter zeggen dat vroeg-christelijke gemeenten niettemin alle een paaservaring hadden, d.i. de *realiteit* kenden, die door andere gemeenten expliciet 'verrijzenis' werd genoemd. Zo is voor de Q-gemeente de Gekruisigde de weldra terugkerende heilbrenger en wereldrechter, die nu reeds werkzaam aanwezig is in de verkondiging der christelijke profeten; m.a.w. voor haar is Jezus evident 'bij God opgenomen'. Hoe? Dit wordt nergens bereflecteerd. Hun paaservaring is de enthousiaste ervaring van de in hun gemeente werkzaam aanwezige Heer, die weldra komt: een maranatha-ervaring. Of Jezus door een verrijzenis, een 'ontrukking' of (naar grieks model) door God uit de dodenwereld is weggehaald, daarover wordt niet nagedacht. In elk geval is hij 'bij God'. Iets dergelijks geldt voor andere gemeenten. Juist daarom moeten we hún *kerygma*, dat niet uitdrukkelijk de verrijzenis tot object heeft, ontleden, om te achterhalen of de 'pascha-christologie' niet juist hierom het leidende en canonieke kerygma is geworden, omdat het op een gelukkige wijze een *realiteit* ter sprake brengt die in het kerygmatisch ontwerp van andere vroeg-christelijke gemeenten slechts impliciet in hún kerygma medegegeven was. Kern van de paaservaring is vooral Petrus' groeiende overtuiging (zijn bekering!) na de dood van Jezus: *de God van Jezus is een God die zich identificeert met uitgestotenen*. Dat gaf aan de christelijke minderheidsgemeente haar explosief karakter. Mede daardoor zal niettemin duidelijk worden, dat de *realiteit* die bedoeld is met 'paaservaring' onafhankelijk is zowel van de tradities rond Jerusalems graf, als van de overlevering der verschijningen (die m.i. het paasgeloof reeds vooronderstellen). Maar anderzijds 0blijkt aldus dat Jezus' verrijzenis, Geesteszending, kerk-stichting en paaservaring (uitgedrukt door 'verschijningen') reële aspecten zijn van één groots heilsgebeuren: door zijn verrijzenis is Jezus op een nieuwe wijze *bij ons*. Dát willen de 'verschijningen' tot uitdrukking brengen.

Eindnoten:

105 Wijsh. 18, 4 ('het onvergankelijke licht van de Wet dat aan de wereld geschonken moest worden'); Testamentum Levi 18, 3. 9; 1 QH 4, 27.

106 Test. Levi 14, 3; 4, 3; 18, 3. 9; Test. Benjamin 10, 2; 1 QH 4, 27. Verg. Joh. 1, 8; Mt. 5, 3.

107 Paral. Jer. 6, 9. 12; Jozef en Asenath, p. 46, 18-19; 47, 1-2; ps.-Philo, *Liber Antiquitatum biblicarum*, 51, 4-6; Test. Zabulon, 51, 4-6. In het nieuwe testament: Hand. 1, 8b; Lc. 2, 32; Joh.

1, 9; 3, 19-21; 8, 12. Zie: W. Nauck, *Die Tradition und der Charakter des ersten Johannesbrief*, Tübingen 1957; Roloff, *Das Kerygma*, 119-121; Kl. Berger, *Gesetzesauslegung*, 27-28.

108 Terecht zegt Berger, *Gesetzesauslegung*, 27, dat de functie van de eindtijdelijke profeet als 'lumen gentium' in het judaïsme de sleutel is voor een serie nog niet verhelderde centrale vragen van het vroege christendom. Zijn daarover reeds herhaaldelijk aangekondigde studie is jammer genoeg nog niet beschikbaar.

109 Al de *joodse* topoi van een bekering van een heiden tot de joodse wet werden door het christendom overgenomen. Wie zich bekeert, geeft aanvankelijk aalmoezen, zelfs heel zijn bezit weg, maar hij zal het honderdvoudig terugwinnen; Berger, *Gesetzesauslegung*, 29-30.

110 Dat de leerlingen naar Galilea zijn gevlucht en nadien naar Jerusalem terugkeerden, daarover zeggen de bronnen niets precies. (Historisch blijft het daarom bediscussieerbaar dat de 'Galilese verschijningen' de oudste zijn; wel verwijzen de verschijningstradities naar een Galilese herkomst. Iets anders is evenwel 'de Twaalf' al verzameld te achten (a.h.w. wachtend op nieuws over 'verschijningen') vóór hun ervaring van wat het nieuwe testament 'Christusverschijningen' noemt! Zie de polemiek hierover: Hahn, *Hohheitstitel*, 205-206; H. Grasz, *Ostergeschehen*, 128-129; H. Conzelmann, *Zur Analyse der Bekenntnisformel*, l.c., 8, n. 49; K. Lehmann, *Am dritten Tag*, 162.

111 Ondanks allerlei toevallige omstandigheden, die de breuk van het christendom met het jodendom in de hand hebben gewerkt, is de oerchristelijke identificatie van Jezus met het 'lumen gentium', in plaats van de Wet als 'licht der wereld', *in kiem* een breuk met het judaïsche jodendom, en in de kern derhalve de stichting van de 'ecclesia Christi' als ecclesia van joden én heidenen.

112 H. Conzelmann, *Geschichte des Urchristentums*, 27-28; Delorme, in: *Lectio Divina*, n. 72, 114; Fuller, *Resurrection narratives*, 57-58.

113 *Memory and manuscript*, Uppsala 1961, 266-271.

114 *Zum Problem der Herkunft von Mt. 16, 17-19*, in: *Orientierung an Jesus*, l.c., 372-393.

115 L.c., 382.

116 Zie de literatuur boven.

117 Josephus, *De bello Judaico*, 3, 162; en: *Antiquitates* 8, 105. In verband met een uiteenzetting over na-paschale tafelgemeenschap viel me deze voetnoot op bij J. Roloff, *Das Kerygma*, 255, n. 191.

118 Terecht aldus M. Hengel, *Die Ursprünge der christlichen Mission*, l.c., 33-34; J. Roloff, *Apostolat, Verkündigung, Kirche*, Gütersloh 1965, 138vv.

119 Men mag hierin geenszins 'rationalisme' zien, dat de verschijningen van Christus zou ontmythologiseren! Niet uit rationalisme, maar vanuit de schriftuurlijke intenties zelf, blijkens de structuur der verschijningen, is duidelijk geworden dat er steeds historische bemiddelingen zijn in goddelijke genadegebeurtenissen. De verschijningen zijn geen uitzondering op dit genadebestel. Bovendien wat zou een loodrechte verschijning van Jezus in levende lijve bewijzen? Alleen *gelovigen* zien de verschijnende; de gelovige interpretatie treedt binnen in de kern van het gebeuren. Christusverschijningen zijn geen 'St.-Nicolaas-verschijningen'. Men zou het geloof ontkrachten door het te willen funderen op pseudo-empirie, waarbij men dan allerlei valse problemen gaat stellen: of nl. dit 'christologisch zien' een zintuigelijk zien van Jezus is geweest, of dit een 'objectief' of 'subjectief' zien was, een 'verschijning' of een 'visioen' en dergelijke dingen meer. Aan het nieuwe testament zijn al deze vragen vreemd. Ik begrijp Pannenbergs lange expositie hierover niet (*Grundzüge*, 93-103), noch het ingaan daarop van zijn niet eens doorsnee-critici (Br.O. McDermott, *The personal unity of Jesus and God according to W. Pannenberg*, St. Ottilien, 262-269). Ofschoon ik mijn hypothese verantwoord acht, weet ik dat hiermee een breuk gegeven is met een eeuwenlange hermeneutische traditie. Daarom geef ik ze hier 'salvo meliori iudicio' (én dwingende tegenargumenten). De verschijningen 'als zodanig' zijn trouwens geen *object* van christelijk geloof.

120 1 Thess. 1, 10; Rom. 10, 9; Hand. 3, 15; 4, 10; 5, 30; 10, 40; 13, 30. 37; Rom. 4, 24; 2 Kor. 4, 14; Kol. 2, 12; 1 Petr. 1, 21; enz. Zie verderop.

121 Een andere traditie verbindt de zondevergeving met Jezus' dood (1 Kor. 15, 3).

122 Zie o.m. de discussie tussen N. Schreurs, *Naar de basis van ons spreken over God: de weg van L. Gilkey*, in: TvT 11 (1971) (275-292), vooral 289 en L. Gilkey, *Ervaring en interpretatie van de religieuze dimensie*: *een reactie*, ibid., 293-302. En P. Ricoeur, *De l'interprétation*, Parijs 1965, die dezelfde problematiek behandelt.

123 Aldus o.m. Ph. Seidensticker, *Die Auferstehung Jesu in der Botschaft der Evangelisten*, Stuttgart 1967. Volgens deze auteur is de ervaring van Jezus als de vernederde maar verhoogde dienaar de oudste uitdrukking van het paasgeloof.

124 W. Marxsen, *Die Auferstehung Jesu als historisches und theologisches Problem*, Gütersloh 1964, met lichte correcties in: *Die Auferstehung Jesu von Nazareth*, Gütersloh 1968.

125 *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern* (AThANT, 28), Zürich 1962[2] (1955).

126 L. Ruppert, *Der leidende Gerechte. Eine motivgeschichtliche Untersuchung zum Alten Testament und zwischentestamentlichen Judentum*, Würzburg 1972, en de korte samenvatting: *Jesus, als der leidende Gerechte*? (SBS, 59), Stuttgart 1972; ook G. Nickelsburg, *Resurrection*, l.c.
127 Kl. Berger, *Die königlichen Messiastraditionen des Neuen Testaments*, in: NTS 20 (1973-74) 1-45.
128 Zie literatuur in Deel III, Sectie II, voetn. 1.
129 O.m. Plato, *Symposion*, 179c: 'ex Haidou aneinai palin tèn psuchèn'.
130 Strack-Billerbeck, III, 475; ook met dezelfde lichamelijke gebreken die men had; l.c., IV, 1175-1176.
131 Syrische Baruch, 51.
132 Zo doet (na Hahn, Tödt, Fuller e.a.) ook S. Schulz in zijn grote Q-studie, *Q-Quelle*, o.m. 74.
133 Al staat het er niet los van, toch is dit probleem niet hetzelfde als dat van F. Hahn (*Hoheitstitel*, 112-132), volgens wie de 'verhogings'-formules van recentere datum zijn in het vroege christendom en het uitblijven van de parousie tot voorwaarde hebben. Daartegen protesteerden terecht niet alleen Ph. Vielhauer, in: *Aufsätze*, 164 en 173-175, maar ook W. Thüsing, *Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung in der ältesten nachösterl chen Christologie*, in: BZ 11 (1967), vooral 216-219 en 12 (1968), vooral 226-228; en G. Lohfink, *Die Himmelfahrt Jesu*, München 1971, 80-98; zie 96, n. 42 (Zie Deel III).

Deel 3
Christelijke interpretatie van de verrezen gekruisigde

Sectie I
De evangeliën als algemene hermeneuse van de verrezen Jezus

Ter inleiding

De nieuwtestamentische hermeneuse van Jezus' verrijzenis moet niet slechts, noch wellicht in eerste instantie, gezocht worden in haar uiteenzettingen over ‘opwekking uit de doden’, ‘verrezen op de derde dag’, ‘verhoogd’, enz., maar in haar verhalen over Jezus' boodschap, zijn optreden, zijn machtsdaden, zijn omgang met mensen en zondaars, zijn wijze van leven en sterven. De gedachte aan Jezus' verrijzenis werd de christenen niet direct gesuggereerd door de apocalyptiek, maar door zijn aardse optreden vanuit zijn identificatie met de zaak van God. Het apocalyptisch verrijzenisbegrip was hierbij slechts één van de voor de hand liggende hulpmiddelen, dat bovendien (zoals verderop blijken mag) vanuit het historisch gewicht van Jezus van Nazaret innerlijk werd omgevormd tot een specifiek-christelijk begrip.

Aldus komen we in een opmerkelijke hermeneutische cirkel terecht: door Jezus' aardse leven en sterven werd aan de christenen vanuit hun belevingen na Jezus' dood de gedachte gesuggereerd aan de verrijzenis of aan de komende parousie van Jezus, terwijl zij vanuit hun geloof in de verrezen of komende Gekruisigde het evangelisch verhaal van Jezus vertellen, m.a.w. deze evangelische Jezus-verhalen zijn zelf een hermeneuse van Jezus' parousie en verrijzenis, terwijl het geloof in de parousie of in de verrijzenis door de herinnering aan de historische Jezus in het leven werd geroepen. Het ‘interpretandum’ - Jezus van Nazaret - werd uiteindelijk geïnterpreteerd in en door de geloofsaffirmatie van zijn verrijzenis (parousie), terwijl deze verrijzenis of parousie op haar beurt het ‘interpretandum’ is dat wordt geïnterpreteerd door de evangelieverhalen als herinneringen aan Jezus' aardse leven, evenwel in het licht van zijn verrijzenis of komende parousie. Jezus' levensgeheel belicht de onderdelen ervan en deze roepen het totaalbeeld op, dit alles binnen de joodse ervaringstradities met haar eigen denkbeelden, verwachtingen en voorstellingen. Daarom is het inderdaad moeilijk om uit de evangeliën in detail de preciese historische herinneringen aan de aardse Jezus te schiften van de na-paschale ‘herleving’ daarvan in het licht van de paas-ervaring. Eigenlijk hoeft dit niet eens volkomen te lukken: het levensverhaal van de volgelingen is binnengetreden in het verhaal van Jezus; zij zijn Jezus werkelijk ‘achterna gegaan’, en in het spoor dat *zij* daarbij historisch hebben nagelaten, vooral in het nieuwe testament, kunnen wij het juiste spoor van Jezus' eigen levensweg volgen. Jezus zelf liet geen preekbundel na, geen geschriften, nog minder een dagboek. Hij kende niet de kramp van mensen op zoek naar zelf-identiteit; hij was een volkomen vrij mens,

levend vanuit de soeverein-vrije God, die hij zijn Abba noemde. In een boutade heeft A. Loisy eens gezegd: Jezus predikte het komende rijk Gods en wat gekomen is, is de kerk! Juister zouden we kunnen zeggen: zelfloos, alleen bezorgd om zijn medemensen, verkondigde Jezus het komende rijk Gods, en gekomen ís dat rijk, de verrezen Gekruisigde geheten. Jezus mag, in de ban van de Vader, zichzelf hebben vergeten, God evenwel 'herinnert zich' de historische Jezus en van deze goddelijke herinnering zijn de verrijzenis en de parousie het eindresultaat: God zélf *identificeert* het rijk Gods met Jezus van Nazaret, de Gekruisigde. Wat de concrete *voorstellingen* van Jezus bij zijn verkondiging van het *zeer nabije* Gods rijk ook moge geweest zijn, hij heeft zich met zijn verkondiging niet vergist! Het verkondigde rijk is metterdaad gekomen: in de levende Gekruisigde. De zelfloze verkondiger wordt aldus de Verkondigde, centrum van de christelijke geloofsbelijdenis. Dat Jezus Christus zelf de eersteling en de voorganger van het rijk Gods is, werd door de eerste christenen zo hevig beleefd, dat zij aanvankelijk inderdaad dachten dat het uit was met onze aardse geschiedenis in haar huidige trant: de Christusheerschappij zou weldra geïnaugureerd worden. Dit enthousiasme zou in het reine moeten komen met de gewone realiteit van onze voortgaande mensengeschiedenis. Daaruit zou het probleem ontstaan omtrent de verhouding tussen deze eschatologische gebeurtenissen en onze aardse geschiedenis, een vraag die in het nieuwe testament nauwelijks wordt aangeraakt, maar zich op den duur onvermijdelijk zou opdringen. Dit wijst er slechts op, dat de christelijke geloofsbelijdenis geen 'systeem' is, maar een fundamentele levenservaring met Jezus van Nazaret, een ervaring waarvan de betekenis en relevantie in telkens nieuwe omstandigheden zich wáár zouden moeten maken in uiterst creatieve en toch gehoorzame trouw aan wat door Gods heilshandelen in Jezus is verricht.

Hoofdstuk 1
De vroeg-christelijke beweging rond Jezus: verschillende echo's van de ene Jezus van Nazaret

§ 1. Inventarisatie van vroeg-christelijke credo-richtingen

Inleiding: Historisch en theologisch belang van deze oorspronkelijke credo-modellen

Voor-paulinische, voor-marciaanse, voor-johanneïsche gemeentetradities, alsook die van de Q-gemeente zijn alle - geherinterpreteerd of onderling samengevoegd, en zodoende in hun zowel kerygmatische als daaraan corresponderende historische eenzijdigheid gecorrigeerd - samengevloeid in de vier evangeliën onder de daar aanwezige alles beheersende

canonieke visie van de verrezen Gekruisigde. Uit deze tradities kunnen we nu nog achterhalen dat er allerlei voor-canonieke, onafhankelijke christologische Jezusinterpretaties in omloop zijn geweest, die elk voor zich duidelijke aanhechtingspunten hebben in bepaalde facetten van Jezus' aardse levensdagen, zij het voor elke gemeente op een selectieve wijze. De historische continuïteit tussen elk eigen kerygma en bepaalde aspecten van de aardse Jezus is in elk van deze oerchristelijke 'credo's' opvallend. Even opvallend is evenwel hun perspectivistische kijk op Jezus, m.a.w. de *eenzijdige* gerichtheid van deze voor-canonieke interpretaties van Jezus. Ondanks deze eenzijdigheid blijkt niettemin hoe bij elk hunner Jezus van Nazaret zélf, binnen het bepaalde kerygma en binnen het religieuze milieu dat hun de bepaalde geloofstaal verschafte om hem ter sprake te brengen, criterium en norm was. Het samenvloeien van deze uiteenlopende tradities in de vier evangeliën is derhalve via de wezenlijke gerichtheid van de diverse christologische projecten op bepaalde facetten van Jezus' aardse levensdagen, tegelijkertijd ook een aanwinst van historische informatie over Jezus. Geen credo-aanzet zonder een bepaalde herinnering aan de aardse Jezus; geen verwijzing naar een historisch gegeven van Jezus van Nazaret zonder enig kerygma. Geloof en geschiedenis gaan hand in hand, omdat mensen nu eenmaal interpreterend in de geschiedenis staan en definitieve zingeving altijd een kwestie van vertrouwen en geloof is.

§ 2. Oerchristelijke credo's en hun historische grondslag in jezus

De vraag naar God heeft voor ons, mensen, slechts betekenis, in zover ze als menselijke vraag onze menselijkheid aanspreekt, met name als we nadien tot het inzicht komen dat de zaak van de mens uitgerekend de zaak van God zelf is. Het menselijke en het religieuze, ofschoon niet volledig identiek, raken elkaar ten nauwste. De historisch bereikbare *mens* Jezus wordt voor ons een nieuwe en diepere vraag zodra en omdat híj het is, die iets beslissends en definitiefs over God heeft te zeggen. In Jezus wordt wie of wat God is, ter sprake gebracht. Ongetwijfeld heeft de christelijke overlevering haast alles laten vallen betreffende Jezus wat niet direct betrekking heeft op de 'zaak van Jezus'[1], d.i. de zaak van de mens als zaak van God, nieuwtestamentisch geformuleerd als de heerschappij van God en het rijk Gods.

Vanuit de studie der moderne exegese erkennen we diverse oerchristelijke credo-richtingen die ieder facetten uit Jezus' aardse levensdagen continueren. Met deze 'credo-aanzetten' bedoel ik niet de ontleding te geven van Christus' hoogheidstitels binnen de vroeg-christelijke gemeenten. Al kunnen deze titels oorspronkelijk typisch zijn geweest voor bepaalde credo-richtingen, ze worden tenslotte in ál die richtingen teruggevonden; ze krijgen pas van daaruit hun eigen wisselende inhoud. Het is er ook niet om te doen, een chronologie vast te stellen tussen deze geloofscredo's in de oude kerk (tenzij terloops, waar deze historisch waar-

schijnlijk is). Wel is dit onderzoek een verplichte doorgangsfase om te komen tot het appèl dat Jezus van Nazaret tot Israël, en zo ook tot ons, richt. Men kan deze richtingen ook niet beschouwen als afwijkingen van het 'ene evangelie'; ze bestonden vóór de evangeliën en zijn daaruit nog te distilleren. De canon van het geloofscredo kwam pas veel later, en blijft zelf genormeerd door de historische Jezus van Nazaret[2].

A. *'Maranatha'- of parousie-christologie: Jezus, brenger van komend heil, Heer van de toekomst en wereldrechter*

Literatuur. - H.R. Balz, *Methodische Probleme der neutestamentlichen Christologie*, Neukirchen 1967; Kl. Berger, *Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund christologischer Hoheitstitel*, in: NTS 17 (1970-71) 391-425; M. Black, *The christological use of the Old Testament in the New Testament*, in: NTS 18 (1971-72) 1-14; J. Blinzler, e.a., *Jesus in den Evangelien* (SBS, 45), Stuttgart 1970: R. Casey, *The earliest Christologies*, in: JTS 9 (1958) 253-277; H. Conzelmann, *Grundriss*, en: *Randbemerkungen zum 'Lage' in Neuen Testament*, in: EvTh 22 (1962) 225-233; Cullmann, *Christologie*, 200-244; J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Tournai 1958, en: *Etudes d'exégése judéo-chrétienne*, Parijs 1966; R. Edwards, *An approach to a christology of Q*, in: JRel 51 (1971) 247-269; J. Ernst, *Anfänge der Christologie* (SBS, 57), Stuttgart 1972; W. Foerster, s.v. *Kyrios*, in: ThWNT III, 1081-1095; R. Fuller, *Critical introduction to the New Testament*, London 1966, en: *The foundations of the New Testament christology*, New York 1965 (1972[2]); J. Gnilka, *Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens*, München 1970; F. Hahn, *Hoheitstitel*, 67-125; E. Haenchen, *Die frühe Christologie*, in: ZThK 63 (1966) 145-159; P. Hoffmann, *Q-Studien*, en: *Die Anfänge der Theologie in Logienquelle*, in: *Gestalt und Anspruch des Neuen Testaments*, Würzburg 1969, 134-152; J. Jeremias, *Die älteste Schicht der Menschensohn-Logien*, in: ZNW 58 (1967) 159-172; E. Käsemann, *Besinnungen*, I, 135-157; II, 82-104; II, 105-130; L.E. Keck, *Mark 3, 7-12 and Mark's Christology*, in: JBL 84 (1965) 341-358; H. Koester, in: Robinson-Koester, *Trajectories*, 158-204 en 205-231; W. Kramer, *Christos, Kyrios, Gottessohn*, Zürich-Stuttgart 1963; Lührmann, *Q-Redaktion*, en: *Erwägungen zur Geschichte des Urchristentums*, in: EvTh 32 (1972) 452-467; W. Marxsen, *Der Evangelist Markus*, Göttingen 1959[2]; E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, 3 dln, Stuttgart-Berlijn 1921 en 1923; N. Perrin, *The christology of Mark*, in: JRel 51 (1971) 173-187; J.A. Robinson, *The most primitive Christology of all*? in: JTS 7 (1956) 177-189; G. Schille, *Das vorsynoptische Judenchristentum*, Berlijn 1970; J. Schneider, *Der Beitrag der Urgemeinde zur Jesusüberlieferung im Lichte der neuesten Forschung*, in: TLZ 87 (1962) 40-412; S. Schulz, *Maranatha und Kyrios Jèsous*, in: ZNW 53 (1962) 125-144, en: *Q-Quelle*; H.-E. Tödt, *Der Menschensohn*; W. Thüsing, *Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung in der ältesten nachösterlichen Christologie*, in: BZ (1967) 95-108 en 205-222, en 12 (1968) 54-80 en 223-240 (waaruit geciteerd wordt; nu ook in boekvorm: Stuttgart 1969); Ph. Vielhauer, in: *Aufsätze*, 55-91, 92-140 en 147-167; Weeden, *Mark-traditions; Aux origines de l'Eglise* (RechBibl, 7), Brugge 1965.

(a) *Grondtendens van dit credo*

De ‘maranatha’-christologie is (op basis van de eerste identificatie van Jezus met de eschatologische profeet) hoogstwaarschijnlijk het oudste geloofscredo, ofschoon moeilijk in zijn oudste *vorm* zuiver te reconstrueren. Niet in het oude testament maar in de zgn. intertestamentaire litera-

tuur en dus in Jezus' tijd, werd de messias gezien als de brenger van eschatologisch heil[3]. H. Koester ziet de sociologische setting van dit geloofscredo in apocalyptische milieus in Jerusalem, de plaats waar de komende messias werd verwacht[4]. S. Schulz echter ziet deze apocalyptische gezindheid evenzeer in de palestijnse Q-gemeenten die, ofschoon verwant aan de jerusalemse kerygmatische instelling, daarvan niettemin verschillen[5]. Bovendien heeft Th.J. Weeden, afgezien van m.i. enkele fundamenteel te bekritiseren punten in zijn boek, in een opmerkelijke studie duidelijk gemaakt dat ook het Mc.-ev. dezelfde fundamentele credo-trekken draagt, zij het binnen de eigen-marciaanse christologie van de 'lijdende mensenzoon'[6]. Ik synthetiseer eerst de aan de Q- en Mc.-gemeenten gemeenschappelijke grondlijnen van dit parousie-kerygma, om nadien de wezenlijke verschillen ervan te ontleden enerzijds in de Q-gemeentetraditie, anderzijds in de voor-marciaanse traditie en marciaanse redactie.

Dit eschatologische credo gaat in eerste instantie terug op de profetische en apocalyptische logia-traditie in de oerkerk[7], al is het onzeker of en welke hoogheidstitel oorspronkelijk met deze eschatologische credorichting te verbinden is; F. Hahn en Ph. Vielhauer staan hierbij radicaal tegenover elkaar[8]. Maar de geëigende christologische hoogheidstitels zijn geen goede gids bij het verkennen van wat oerchristelijke credo-richtingen worden genoemd, omdat zij door onderling contact der gemeenten nagenoeg in alle tradities voorkomen en expressie worden van hun resp. eigen credo.

Dit eerste credo-patroon in de oerkerk vond zijn uitdrukking in apocalyptische en profetische logia. Deze gemeenten deden een beroep op het voor-gegeven joods-apocalyptische geloof, om Jezus na zijn dood te interpreteren als de *komende* beslissende figuur van de eindtoekomst, die trouwens zeer nabij werd gedacht. Het christologisch geloof in Jezus volgens dit credo betekent: geloven dat deze Jezus van Nazaret de Heer is die eindtijdelijk komen zal tot heil (genade) én oordeel. (In het nieuwe testament, zoals ook in ons klassiek geloofssymbolum is deze aanvankelijk enige belijdenis een onderdeel geworden van een breder ontwikkeld, meerledig credo: 'vandaar zal hij komen oordelen levenden en doden'.) Dit eschatologisch credo kijkt vooruit naar wat komen gaat en reeds bestaat als hemelse realiteit: de reeds verhoogde maar nog komende wereldrechter, Jezus; in de cultus wordt deze realiteit geanticipeerd ('maranatha' - de Heer is komend - in de liturgie; zie 1 Kor. 16,22; Apoc. 22,20; Didache 10,6). We vinden van dit eschatologisch-apocalyptisch credo een echo bij Paulus, die daarin trouwens voor-paulinische traditie weerspiegelt: 'Want de Maran (de Heer) zelf zal van de hemel neerdalen, als het teken wordt gegeven, als de stem van de aartsengel weerklinkt en de bazuin van God; en de doden die in Christus zijn, zullen eerst opstaan; daarna zullen wij die nog in leven zijn tegelijk met hen in een oogwenk op de wolken in de lucht worden weggevoerd, de Heer tegemoet' (1 Thess. 4,16-17); het motief van de verrijzenis der doden, en de 'ontrukking' van de nog levenden, is hier de spoedige komst van Jezus als

Heer, d.i.: rechter van genade en oordeel (bij Paulus zelf is dit credo al opgenomen in de *verkondiging* van Jezus' verrijzenis); of ook: 'wij verwachten uit de hemel zijn Zoon, die Hij van de doden heeft opgewekt, Jezus, *die ons redt van de komende toorn*' (1 Thess. 1,10).

Twee Jezus-titels staan oorspronkelijk in eenzelfde godsdiensthistorische, apocalyptische context: Mar of Maran (de Heer of Kyrios van de jerusalemse en palestijnse gemeenten) en Mensenzoon.

'Heer', Mar of Maran, lijkt oorspronkelijk onmiskenbaar met dit eschatologische credo verbonden; deze titel houdt bovendien verband met de aramese Henoch I,1,9, die trouwens met uitdrukkelijk beroep op 'Henoch' geciteerd wordt in Judas 14: 'Zie, *de Heer is komend* met zijn heilige tienduizendtallen, om over allen gericht te houden en alle goddelozen te straffen...'[9]; 'de Heer is komend' luidt in het aramees: 'Maran atha', en betekende oorspronkelijk hoogstwaarschijnlijk een soort banvloek: 'de Heer komt om te oordelen'[10]. Deze oude 'Heer-christologie' is tegelijkertijd (hoewel niet primair) verbonden met ps. 110,1, die onafhankelijk wordt geciteerd in vooral Mc. 12,36; Hand. (vaak); Fil. 2,7-10 (een zeer oude, voor-paulinische traditie, volgens sommigen de oudste vermelding van een Maran-christologie), Rom. 10,5-10 en 14, 9vv.[11].

Ook 'Mensenzoon' verwijst naar dezelfde apocalyptische milieus, en dus naar de komende heilbrenger. In een apocalyptisch perspectief verschijnt deze term duidelijk in Mc. 13,26; toch blijft het m.i. mogelijk dat mensenzoon in de apocalyptische zin pas dan deel van deze traditie wordt, wanneer Daniël 7,13 exact wordt geciteerd[12]. In de oudste, aramese fase van de Q-gemeente komt de term 'mensenzoon' voor in de zin van de komende rechtersfunctie van de mensenzoon (Lc. 12,8-9)[13], terwijl de komende *parousie*, of het verschijnen van de mensenzoon pas in de latere fase van Q te voorschijn treedt (Lc. 17,23-24)[14]. De bedoeling in de oudste Q-fase is de identificatie van de in de hemel verhoogde Jezus met de mensenzoon (nog niet de identificatie van de *aardse* Jezus met de mensenzoon), en deze identificatie in Q vindt zijn grond niet in verschijningen van Jezus, ook niet in Jezus' eigen verkondiging van een komende mensenzoon; wel in de enthousiaste eschatologische pneuma-ervaring van de oorspronkelijke profetische en apocalyptische oergemeenten[15]. Een parousie-kerygma zonder verrijzenis (zie later).

Hoezeer een *eigen* betekenis van Heer (Maran) en Mensenzoon verbonden is met dit eerste credo, zijn deze titels niettemin niet typisch voor dit credo. 'Mensenzoon', ofschoon kenmerkend voor deze eschatologisch-apocalyptische christologie, is geen credo-term, zelfs niet in deze traditie. Hij is het nooit geweest, en ontbreekt ook in alle oude credoformules.

De structuur van dit credo, zoals bij alle vroeg-christelijke credorichtingen, verraadt een correlatie tussen dit christelijk kerygma en een typisch trekje bij Jezus. Welk aspect van de aardse Jezus van Nazaret hebben deze gemeenten tot *historisch* uitgangspunt genomen van haar

kerygma? M.a.w. wat was háár overleveringsmotief? Of, wat heeft zij *gezien* in de aardse Jezus? Het antwoord daarop is duidelijk: Jezus' eigen verkondiging en boodschap van de zeer nabije Gods heerschappij. Deze gemeenten stellen zich in bewuste continuïteit met Jezus' historische boodschap van het nabije Godsrijk[16]. Volgens dit credo wil de gemeente, 'Jezus achterna gaande', doen wat Jezus deed: de nabijheid van het rijk Gods verkondigen. Zij doet dit echter in het bewustzijn van de historische distantie tussen Jezus' aardse levensdagen en haar verkondiging, want de verkondiging van het komende rijk Gods wordt door haar geactualiseerd in een verkondiging van de spoedig komende, eindtijdelijke parousie van Jezus, zo althans dat het 'komen van de Gods heerschappij' en het 'komen van Jezus-Mensenzoon', de Rechter van de wereld, nog enigermate naast elkaar staan, maar kennelijk niet zonder enig, zij het niet gethematiseerd innerlijk verband.

Deze credo-richting onderstelt de identificatie van Jezus met de Mensenzoon, hetzij primair van de *aardse* Jezus met de als mensenzoon eschatologisch terugkerende Jezus (zo in de Mc.-traditie en -redactie, zie verderop), hetzij primair van de *hemelse* Jezus met de komende mensenzoonwereldrechter (aldus de oudste fase van de Q-gemeente; zie verderop). Tegelijk is daarmee binnen de 'kerkelijke' continuïteit met Jezus' eigen aardse verkondiging een discontinuïteit gegeven: Jezus zelf als eschatologische wereldrechter, m.a.w. zijn parousie, wordt nu zelf object van verkondiging. Jezus' historische boodschap wordt door de gemeente opgenomen en verder doorgegeven, maar in het bewustzijn dat de persoon van Jezus is binnengetreden in zijn eigen boodschap, - terwijl Jezus niet zichzelf verkondigde maar de komende Gods heerschappij; dát was evenwel '*zijn* zaak' als heil voor de mensen. Dit begrepen deze gemeenten. Jezus' zelfloze verkondiging van de nabije heerschappij Gods wordt door deze gemeenten 'gepersonaliseerd'. Binnen deze credo-richting wordt de paaservaring niet gethematiseerd; verschijningstradities zijn er onbekend. De verrijzenis wordt niet alleen niet verkondigd, zij wordt in de Q-traditie nergens vernoemd.

Jezus wordt in bepaalde vroeg-christelijke gemeenten dus geïdentificeerd met de 'eschatologische heilsfiguur', zoals deze in de na-oudtestamentische, niet-christelijke, joodse apocalyptiek dier dagen courant was. Deze gemeenten vinden heil-in-Jezus áls de weldra komende wereldrechter van genade én van oordeel. In deze identificatie zien we enerzijds een continuïteit met het historische gegeven van de Gods heerschappij, anderzijds een tot articulatie brengen van deze 'identificatie' van Jezus met een voor-gegeven joods religieus sleutelbegrip van die dagen: de eschatologische heilbrenger.

Er is evenwel nog een tweede belangrijke factor van historische en inhoudelijke continuïteit tussen Jezus' boodschap van het nabije rijk Gods en deze kerkelijke verkondiging van Jezus' parousie, met name de *zending* van de leerlingen door de voor-paschale Jezus tot heel Israël, een zending die, volgens de criteria van Jezus-echtheid, naar de kern op de aardse Jezus teruggaat, vooral omdat deze uitzending, in de Q-traditie, geen

herkenbaar christologische inhoud bezit en de leerlingen veeleer de opdracht krijgen Jezus' eigen boodschap door te geven, alsook zieken te genezen en duivelen uit te drijven[17]. De 'navolging van Jezus' bestaat hier in het doorgeven van zijn boodschap van de nabijheid der heerschappij van God tot heil der mensen. Het algemeen beginsel wordt hier waarheid: via de reflex van Jezus in de gemeenten bereiken we inderdaad de historische Jezus. Aan zijn leerlingen herkent men de Meester!

Na deze korte schets van een zeer oude, oerchristelijke aanzet tot een credo - het kerygma van het geloof in Jezus' spoedige komst als eschatologische verlosser, heilbrenger en wereldrechter - kan ik de twee subrichtingen daarvan verantwoorden.

(b) *Het credo van de traditie der Q-gemeente*

Het kerygmatisch ontwerp of de kerkelijke verkondiging van deze gemeente ligt oorspronkelijk, d.i. in zijn eerste, zeer oude - aramese - fase[18] niet in een formele interesse voor heel het aardse optreden van Jezus, wel voor zijn boodschap van de naderende, zeer nabije Gods heerschappij.

Het 'Onze Vader', uit deze oudste fase van de Q-traditie, is in al zijn onderdelen onmiskenbaar een zuivere 'Maranatha'-christologie: 'Abba, uw naam worde geheiligd, uw rijk kome, geef ons dagelijks brood voor deze dag; vergeef ons onze schulden, want ook wij schelden kwijt wat iemand ons verschuldigd is. En leid ons niet in verzoeking'[19], - een gebed, onbekend in het Mc.-materiaal, in de paulinische en johanneïsche traditie. Deze Q-gemeente bidt om het komen van de Gods heerschappij en smeekt om bewaard te blijven in, resp. gevrijwaard te worden van, het 'peirasmos', de beproevingen van de eindtijd. Hier is nog geen enkel teken aanwezig van enig 'talmen van de parousie', - de oudste Q-laag is daarin een unicum; alle andere achterhaalbare voor-canonieke tradities, zowel als de synoptici, vertonén symptomen van het uitblijven van de parousie. Voor zichzelf bidt men alleen voor het allernoodzakelijkste dat nodig is vlak voor de parousie plaatsvindt: lichamelijke nooddruft voor één dag, zolang de parousie nog uit-staat (Lc. zelf maakt er al van: 'dag voor dag'); ook invorderbare schulden tegenover medemensen worden kwijtgescholden, omdat deze geen zin meer hebben in het perspectief van de weldra komende parousie. Tenslotte bidt deze gemeente om bij de eschatologische eindweeën niet afvallig te worden, een gebed tevens (niet onbekend in de joodse traditie)[20], opdat de uitverkorenen, hier de christenen, zonder beproevingen direct in het koninkrijk Gods opgenomen zouden worden.

Het oudste Q-materiaal kent zowel de idee van het nabije koninkrijk Gods (Lc. 6,20b), alsook die van de (nabije) komst van de eindtijdelijke mensenzoon (Lc. 12,8-9). Al horen de begrippen 'basileia' (heerschappij en rijk Gods) en 'mensenzoon' in het joodse denken tot onderscheiden

traditiecomplexen, beide worden niettemin in Q verbonden: de mensenzoon brengt de basileia[21].

In de oudste Q-traditie is de aardse Jezus de eschatologische profeet; met de komende mensenzoon wordt slechts de hemelse Jezus geïdentificeerd. Maar daarbij is het bij God zijn van Jezus wel vooronderstelling, echter niet direct object van *kerygma*. Verkondigd wordt de hemelse, in de christelijke profeten actueel werkzame Jezus áls de komende eschatologische heilbrenger, maar rechter van degenen die de boodschap van deze gemeente betreffende de komende Jezus-Mensenzoon niet accepteren. Beslissend zijn hier de Q-teksten Lc. 12,8-9 = Mt. 10,32-33: 'Ik zeg u: ieder die mij bij de mensen belijdt, hem zal de mensenzoon als de zijne erkennen bij Gods engelen' (Lc. 12,8-9). Allereerst is hier een identiteit gegeven tussen 'mij' en 'de mensenzoon': het gaat om een onderscheid in functie van dezelfde persoon. Maar de identificatie betreft de hemelse Jezus met de mensenzoon[22]. De bedoeling is dus dat de stelling die men inneemt tegenover de door de gemeente verkondigde, verhoogde en komende mensenzoon, beslissend is voor het eschatologisch heil of onheil bij het 'laatste oordeel'. De hemelse Jezus is de eschatologische heilbrenger, maar voor wie de kerkelijke Jezusboodschap niet accepteert is hij rechter[23]. Inderdaad is dit een 'impliciete christologie', maar zij geldt in deze oudste Q-fase niet Jezus in zijn aardse levensdagen (Jezus van Nazaret is de eschatologische profeet) maar de *hemelse* Jezus, die werkzaam aanwezig is in zijn eschatologische gemeente; m.a.w. nu reeds oefent Jezus aan Gods rechterhand zijn heerschappij uit. Maar deze verhoging is nog niet hetzelfde als de kyriale verhoging in de voorpaulinische en paulinische of zelfs synoptische theologie[24]; zij wordt gezien als een zeer korte tijdspanne tot het vlugge komen van het Gods rijk. De oude Q-traditie heeft dan ook geen kerygma van het actuele tronen van Jezus in de hemel[25], maar van zijn komende parousie. Het hemelse handelen van Jezus, nu reeds, bewerkt de uitstorting van de Geest, de profetische werkzaamheid van de gemeente; zij is de bron van zekerheid betreffende zijn (spoedig) komen. Dat is de 'paaservaring' van deze gemeente. De christelijk-profetische, 'kerkelijke' verkondiging van Jezus' komende parousie *is* al het aanbreken van het Gods rijk. M.a.w. op basis van de hemelse Jezus is de eschatologische gemeente zelf het aanbreken van het eindrijk.

Het lijden en de dood van Jezus heeft binnen deze credo-richting geen theologische of kerygmatische betekenis; zij zijn het lot van elke profeet, vooral de eschatologische profeet[26]. In haar oudste fase is deze 'gemeente der eindtijd' nog een religieuze beweging binnen het jodendom en de synagoge. Nergens is een anti-joodse polemiek te bespeuren, alleen religieuze kritiek op de farizeeën, en dit was ook binnen-joods mogelijk; de anti-farizeese houding heerste eveneens in Qumran-kringen en in Dopersbewegingen[27].

De oudste Q-traditie laat een gemeente zien die vanuit het enthousiast hopen op de komende parousie radicaal verzaakt aan bezit, een gemeente waarin armen, hongerigen en wenenden zalig worden geprezen omdat zij

vanwege de apocalyptische omslag aller verhoudingen weldra zullen lachen; een gemeente waarin men geen aardse zorgen wil kennen maar, deze zorgen vergetend, onvoorwaardelijk vertrouwt op Gods voorzienige nabijheid; een gemeente die de Wet in haar dekaloog-aspecten verscherpt en waarin echtscheiding niet wordt toegelaten, een gemeente waarin liefde voor de vijand wordt gevraagd en het beginsel 'oog om oog, tand om tand' wordt prijsgegeven, en waarin als gulden regel geldt: 'Alles wat gij wilt dat de mensen voor u doen, doet dat ook voor hen' (Mt. 7,12 = Lc. 6,31). Vanuit haar apocalyptisch-eschatologische instelling was zij onpolitiek, hoewel elke a-sociale handeling werd afgewezen (Lc. 11,42 = Mt. 23,23; Mt. 23,27 = Lc. 11,44; Mt. 23,13 = Lc. 11,52; alle antifarizees). De Q-gemeente is een op zichzelf teruggetrokken gemeente, wachtend op God als op het nabijkomen van de hemelse Jezus[28]. De christologische titel die in déze eerste Q-fase voorkomt, is alleen de mensenzoon (Lc. 12,8-9) in de zin van de *hemelse* Jezus, de komende, eindtijdelijke wereldrechter. In geheel de Q-traditie ontbreekt volkomen de (messiaanse) *Christus*-titel.

Pas in een latere, nog voor-nieuwtestamentische fase van deze gemeente, toen grieks sprekende joodse christenen de leiding kregen in de Q-gemeente, werden (met behoud van al het voorgaande) wezenlijk nieuwe elementen toegevoegd aan deze eschatologische christologie, dankzij zowel de eigen inbreng van grieks sprekende joden, als het besef van het uitblijven der parousie, alsmede de wederkerige contacten tussen marciaans materiaal en Q-materiaal. Het meest opvallend nieuwe is de dogmatische interesse die nu ontstaat voor álle facetten van de aardse Jezus, de verbreding van de anti-farizeese kritiek tot een universeel oordeel over Israël als geheel (de Q-gemeente is losgekomen uit het synagoge-verband en is 'kerk' geworden), en het binnenhalen van tollenaars en zondaars in de kerk.

De toenemende interesse voor de aardse Jezus staat niet alleen onder invloed van Mc.-materiaal, maar dient een christologisch motief: polemiek tegen een 'theios anèr'-christologie (daarover verderop), althans in de zin van een theologische houding die eclatante wonderen tot eigen voordeel en legitimatie eist. In de Q-traditie openbaart zich deze theologie het duidelijkst in de bekoringsverhalen (Mt. 4,1-11 = Lc. 4,1-13; te vergelijken met Mc. 1,12-13). In dit verhaal gaat het om een joods schriftuurlijke polemische interpretatie van wat de titel 'Zoon van God' voor de Q-gemeente betekent. Het wordt verteld als een twistgesprek tussen 'de Jezus' (ho Jèsous) en 'de duivel' (Mt. 4,1). Hier wordt voor het eerst in de Q-gemeente de voorstelling van de 'Zoon van God' overgedragen op de *aardse* Jezus. De bekoringen zijn niet bedoeld als specifiek-messiaanse verleidingen. De eerste en tweede bekoring (volgens de juistere volgorde in Mt.) reageert tegen de hellenistisch-joodse, Galilese opvatting volgens welke wonderen iemands zoonschap van God bewijzen; de derde bekoring (op een mythische berg) is veeleer van apocalyptische aard: in deze fase is het verhaal een christologische reactie op een in politieke zin

verstane wereldheerschappij van de messiaanse koning. M.a.w. de Q-christologie verwerpt zowel een ‘theios anèr’-christologie als de zelotischmessiaanse vrijheidsbeweging tot Israëls wereldheerschappij[29]. In deze bekoringsverhalen wordt gesuggereerd dat de aardse Jezus de ‘Zoon Gods’ is, echter niet door wonderen en wereldlijk machtsvertoon maar door zijn Godsvertrouwen en gehoorzaamheid aan Gods wil zoals de Wet die openbaart (de Wetsgetrouwe Q-gemeente kent geen twistgesprekken over de Wet). Een andere interpretatie van deze christologische titel dan deze is volgens Q ‘des duivels’. De Wet zelf legitimeert het zoonschap van God. Zoon Gods is de Gehoorzame, de Wetsgetrouwe. Zowel de titel ‘Zoon van God’ als de ‘goddelijke wonderman’-christologie of de epifanie-christologie van een ‘deus praesens’, een in mensengestalte verklede god, komen voort uit de voor-marciaanse traditie, waarmee deze Q-gemeente nu in aanraking is gekomen en waartegen zij reageert. De volkomen afwezigheid van de messiaanse ‘Christus’-titel in de Q-gemeente blijkt duidelijk een reactie tegen een ‘machts’-christologie, die wonderen wil zonder nut en heil voor de medemens.

In de vraag van Johannes' leerlingen aan Jezus, of hij ‘de Komende’ is (d.i. de komende vuur-rechter, dus de mensenzoon), wordt duidelijk gesuggereerd dat nu ook de aardse Jezus geïdentificeerd wordt met de mensenzoon (Mt. 11,2-6 = Lc. 7,18-23). Niet enkel de hemelse, maar ook de aardse Jezus is de tot oordeel komende Mensenzoon, niet slechts een eschatologisch profeet zoals voorheen was gezegd[30]. Nu reeds wordt Jezus' eigen optreden een eindtijdelijk gebeuren en is niet de eschatologische gemeente het eerste aanbreken van het Rijk. Via de reflex van pneumatische gemeente-ervaringen komt men tot een juister besef van het werkelijk eschatologische karakter van de aardse Jezus. Nu gaat niet alleen de hemelse Jezus maar (onder de impuls van de Mc.-traditie) ook de aardse Jezus de hoop op de komende parousie versterken; Jezus antwoordt de Johannesleerlingen tenslotte met de woorden: ‘zie naar wat ik doe’. Hij wijst zodoende op het nabijkomen van de Gods heerschappij in zijn optreden zelf, vooral in zijn ‘blijde boodschap aan de armen’ (Jes. 29,18-19; 35,5; 61,1). Jezus' antwoord in Q is volkomen ‘on-messiaans’, als men messiaans verstaat in de lijn van één bepaalde, joodse, dynastiekdavidische traditie; maar het is joods en messiaans in een betekenis die verderop nog ontleed zal worden. Jezus doet in deze teksten een beroep op de functies van de eindtijdelijke profeet (de Jesaja-teksten in hun laatjoodse uitleg), de heerschappij van God is er al voor wie zijn boodschap accepteren en zich daaraan niet ergeren. Nu reeds beslist de houding tegenover de *aardse* Jezus over het eschatologisch heil of onheil (Mt. 11,6 = Lc. 7,23). Daarom verklaart de Q-gemeente de joden die Jezus hebben verworpen, voor schuldig.

In zover deze recentere trend in de Q-gemeente echter reflecteert op Jezus' dood ziet zij daarin het lot van alle profeten van Israël: zij worden door het Godsvolk verworpen (Mt. 23,34-36 = Lc. 11,49-51; en Mt. 23, 37-39 = Lc. 13,34). Heilsbetekenis krijgen en hebben daarom de woorden en daden van de aardse Jezus en niet zijn dood. Verlosser is, voor wie

Jezus' woorden en daden begrijpt, slechts de *komende* mensenzoon. Maar dit hangt af van de houding-nú tegenover Jezus.

De tweede Q-fase kent twee wonderen van Jezus (Mt. 12,22-30 = Lc. 11,14-23; Mt. 8,5-13 = Lc. 7,1-10). De strekking van deze wonderen is enerzijds het verwerpen van een onjuiste christologie en anderzijds het verzet tegen joden die Jezus beschuldigen van duivelsverbond. Deze wonderen zijn geen epifanie-wonderen - de titel 'zoon van God' ontbreekt er in - maar tekenen van aanbrekend heil en rijk Gods. De basileia *komt* én *is er al*, niet slechts in de profetische boodschap der gemeente maar tevoren in de aardse Jezus; ze heeft in Jezus de mensen reeds bereikt (ephthasèn eph' hèmas hè basileia tou theou, Mt. 12,28b): hier wordt een 'zich realiserende eschatologie' gehuldigd. Zo is voor Q Jezus van Nazaret inderdaad 'een eschatologisch fenomeen'[31]. Tegenover deze Jezus is geen neutrale houding mogelijk (Mt. 12,30 = Lc. 11,23) (al blijft het Q-perspectief volkomen beperkt tot Israël. Typisch is ook dat zelfs in de synoptische traditie Jezus' wonderdaden-op-afstand [Mt. 8,5-13 = Lc. 7,1-10; en Mc. 7,24vv.] alleen *heidenen* betreffen; het gaat niet om het sensationele van zo'n wonder, maar om de joodse achtergrond van deze tradities; de heidense honderdman weet dat een jood niet onder een heidens dak komt, hij vraagt daarom een wonder-op-afstand; Jezus' eindtijdelijk werk richt zich uitsluitend tot Israël).

Het probleem van het uitblijven van de steeds verwachte parousie wordt in Q vooral in parabels besproken (Mt. 24,43-44 = Lc. 12,39-40; Mt. 24,45-51 = Lc. 12,42b-46; Mt. 25,14-30 = Lc. 19,12-27; Mt. 13,31-32 = Lc. 13,18-19; Mt. 13,33 = Lc. 13,20-21), alsook in de Q-apocalyps (Mt. 24,26-28.37-41 = Lc. 17,23-24.26-27.30.34-35.37). Vanwege het 'talmen' van de parousie wordt er vooral op waakzaamheid gewezen en vermaant men tegen voortijdige identificaties. De parousie zal voor iedereen duidelijk en openbaar zijn, maar zij laat zich niét aan voortekenen herkennen: zij gebeurt 'plotseling'.

In deze Q-fase wordt de aardse Jezus zelf al geïdentificeerd met de (komende) Mensenzoon, in een volkomen on-apocalyptisch gebruik (parabel van de spelende kinderen op de markt: Mt. 11,16-19 = Lc. 7,31-35): de Mensenzoon-Jezus van Nazaret is een vriend van tollenaars en zondaars, het rijk van universele vrede begint; zijn aardse leven staat al in de schaduw van de aanbrekende basileia; Jezus verwerpen of aannemen heeft eschatologische relevantie.

De aardse Jezus wordt bovendien nu ook 'de Zoon' genoemd (Mt. 11, 27 = Lc. 10,22) (Mt. 11,25-27 = Lc. 10,21-22 is wel, m.i. ten onrechte, een zeer omstreden Q-tekst)[32]. De Zoon is hier de openbaringsbemiddelaar van Gods eschatologische geheimnissen aan 'de kleinen', d.i. de gemeenteleden (volgens de sapientiële traditie, die hier aan bod komt en vooral de recentere fase van de Q-gemeente kenmerkt). De wijzen, Israëls schriftgeleerden en de leiders van Israël, sluiten zich voor de Jezusopenbaring, en verspelen daarmee de allerlaatste heilskans. Jezus is 'de Zoon', omdat de Vader hem de eschatologische volmacht (exousia) heeft gegeven, en hij dus reeds in zijn aardse levensdagen Mensenzoon is met

investituur van volmacht. Hier ook moet de ‘exousia’ nog komen en tevens is zij er al. Men bespeurt er in de eerste invloed van een andere credo-richting, nl. de wijsheids-christologie (zie verderop).

Naast Mensenzoon, Zoon Gods en de Zoon treedt in de Q-traditie nu ook ‘Heer’ (kyrios) op (Mt. 24,42.45-46.48.50 en 7,21.22 parr), en wel steeds in een apocalyptische context. Van de aardse Jezus wordt de titel ‘Heer’ alleen gezegd in de pericope van de honderdman van Kafarnaüm, een heiden (Mt. 8,5-13 = Lc. 7,1-10). Men zou het als ‘meneer’ kunnen vertalen, maar toch ligt de intentie dieper; ‘Kyrie’ bedoelt Jezus aan te spreken als ‘wonderdoende redder’[33], en, gezien de teneur van heel de pericope, als iemand met gezag en volmachten, zoals op zijn gebied deze honderdman of officier ook gezag heeft. In de parabel van de trouwe en ontrouwe slaaf (Mt. 24,45-51 = Lc. 12,42b.46) is er ook sprake van ‘de Heer’ (Mt. 24,50), maar gezien het rechtstreekse parabel-verhaal kan ‘de Heer’ gewoon de baas van de slaven betekenen zonder rechtstreeks christologische betekenis. Weer anders is de betekenis van ‘de Heer’ (Mt. 25,20.22.24.26) in de parabel der talenten (Mt. 25,14-30 = Lc. 19,12-27), die in Q duidelijk een parousiegelijkenis is: Jezus is weg, buitenlands, de leerlingen zijn achtergebleven. Hier wordt, zij het versluierd, gesproken over kruisdood, maar zonder kerygmatische bedoelingen. ‘Na lange tijd’ (de parousie blijft uit!) komt de Heer terug. In die teksten betekent ‘de Heer’, Kyrios, kennelijk Jezus als de eindtijdelijke mensenzoon. Hij is de mensenzoon-kyrios, die in de eindtijd rekenschap zal vragen van ons woekeren met de ontvangen talenten. Het eschatologisch bestaan van deze Q-gemeente is, in haar wachten op de komst van de Heer, dus een actief handelend bestaan in zedelijk-religieuze zin, keihard zoals in het businessleven. Tenslotte komt de ‘kyrios’-term ook in een kritische zin naar voren (Lc. 6,46 = Mt. 7,21): ‘Waarom toch noemt gij mij: Heer! Heer! als ge niet doet wat ik zeg?’; Kyrios heeft hier in de Q-context een eschatologische betekenis, hij is uitdrukking van de ‘maranatha’-christologie die tot handelen oproept, niet tot non-activiteit. Het doén, orthopraxis, is in deze Q-laag zo belangrijk, dat zij wellicht (in de lijn van het griekse jodendom) verantwoordelijk is voor de ‘leer der twee wegen’, enerzijds die der apocalyptische openbaring, anderzijds de weg van de zedelijkheidscode (de dekaloog), die expliciet in de Didaché vermeld wordt[34].

Besluit: de Q-versie is een vorm van een vroeg-christelijk zeer verspreid kerygma. Zij kent geen expliciet verrijzeniskerygma, al kan men zeggen dat ze in haar idee van de hemelse Jezus die werkzaam aanwezig is in de christelijke profeten een equivalent bezit van wat andere vroegchristelijke tradities de verrijzenis noemen. Bij contact met deze laatste traditie kon zij zichzelf daarin dan ook herkennen en dit verrijzeniskerygma integreren in haar parousie-verkondiging. Parallel daarmee, en op den duur ook in wederkerige beïnvloeding, vinden we een andere, wellicht even oude versie van dit credo-patroon: in de Mc.-traditie.

(c) *De Heer van de toekomst in de christologie van Mc.*

Het Mc.-ev. verkondigt de aardse 'lijdende mensenzoon' én de pas bij de parousie in macht en heerlijkheid komende mensenzoon. Opvallend - maar een hermeneutische sleutel tot begrip van dit evangelie - is, dat Mc. Jezus het zwijgen laat opleggen bij bepaalde Christusbelijdenissen, die alle uitgerekend een 'machts'-christologie suggereren, echter nooit als het om belijdenissen gaat van de échte Jezus van Mc.: d.i. (a) de in zijn aardse leven lijdende, (b) de in de kortstondige periode van de eschatologische gemeente afwezige, maar (c) weldra komende Jezus-Mensenzoon[35]. De 'mensenzoon', overigens alleen door Jezus gebruikt in het Mc.-ev.[36], valt niet onder een spreekverbod, wel alle christologische belijdenissen die een 'machts'-christologie suggereren: Mc. 3,11-12; 5,7; 1,25; 1,34; bovendien ook ziekengenezingen die in eenzelfde perspectief verkeerd verstaan kunnen worden: 1,44; 5,43, 7,36 en 8,26; m.a.w. ketterse christologie valt onder spreekverbod. Dat is het zgn. 'Messiasgeheim' bij Mc., dat dus minder een geheim is dan een veto tegen een naar Mc.' opvatting verkeerde christologie: 'Zoon van God', een in termen van 'theios anèr'-voorstellingen vaak gebruikte titel, wil Mc. wel accepteren, op voorwaarde echter dat men daaronder de *lijdende* Mensenzoon verstaat[37] en dus geen 'machts'-christologie. Tevens honoreert Mc. daarin de tendens van zijn oudere traditie, die de aardse Jezus nog de *verborgen* 'Zoon van God' noemt, die pas door lijden en dood, en de daarop volgende legitimatie, als de ware Zoon van God erkend kan worden. Vanuit dit perspectief wordt het eigen eschatologisch christologisch project van Mc. duidelijk.

Omdat het Mc.-ev., in tegenstelling tot de Q-gemeentetraditie, in de (voor hem evenzeer kortstondige) tijd tussen dood en parousie van Jezus evenwel geen werkzame aanwezigheid van de hemelse, bij God levende Jezus aanvaardt, is zijn christologie *alleen* aangewezen enerzijds op de herinnering aan de aardse levensdagen van Jezus en anderzijds op de hoopvolle verwachting van de komende mensenzoon. In dit laatste stemt hij overeen met de Q-traditie, terwijl de Mc.-stof in het eerste punt de christologie van de (volgens S. Schulz en D. Lührmann) tweede, hellenistisch-joodse fase van de Q-gemeente heeft beïnvloed. Het dogmatisch onderscheid (met de consequenties daarvan) tussen Mc.-ev. en Q-traditie ligt dus in het feit dat, terwijl verrijzenis en verhoging voor deze laatste identiek zijn, Mc. de verhoging verlegt naar en identificeert met de machtige parousie van de Heer, al is ook deze parousie nog tijdens dit leven van velen te verwachten (Mc. 9,1). Maar juist op dit punt is in de gemeente van Mc. ontmoediging te constateren: Jezus is nóg niet gekomen! Er is wel, in Jezus' afwezigheid, de presente gave van de Geest (zie Mc. 13, 11), maar Geest en Jezus zijn geenszins identiek (zie 3,28-29). Jezus, ofschoon verrezen en bestemd om later als Mensenzoon de wereld te oordelen op haar aanvaarding of verwerping van Jezus van Nazaret, wordt tussentijds verborgen bereid gehouden in de hemel om zijn verhoging en komen in macht af te wachten.

De afwezigheid van de Heer: ‘Er zullen dagen komen dat de bruidegom van hen is *weggenomen* en dan, *in die tijd*, zullen ze vasten’ (Mc. 2,20) (d.i. treuren om zijn afwezigheid, zij het dat de leerlingen gesterkt worden door Gods eschatologische Geest en de hoop op het spoedig komen van Jezus-Mensenzoon), wordt in het Mc.-ev. (16,1-8), enerzijds gesymboliseerd door ‘het graf’, anderzijds polemisch geaffirmeerd door de opvallende afwezigheid van verschijningsverhalen in de echte Mc. (Mc. 16,9-20 is na-marciaans, en, ofschoon canoniek, klaarblijkelijk een latere poging om diverse gemeente-tradities te synthetiseren en de niet meer begrepen, ‘archaïsche’ christologie van Mc. binnen de gelovige eenheidsvisie van de grote kerk te integreren). Indien de bewering juist is, dat op grond van de verbinding van verhoging-parousie (dus niet verhoging-verrijzenis) Mc. de actuele, hemelse werkzaamheid van Jezus niet kent, maar de volkomen afwezigheid van Jezus in zijn treurende en lijdende kerk belijdt, dan wordt het begrijpelijk dat hijzelf de traditie der Jezusverschijningen niet accepteert: ‘verschijnen’ doet Jezus pas bij de parousie, niet tevoren.

Men kan stellen dat Mc. het centrale kerygma van het eschatologisch komen van Jezus-Mensenzoon, de parousie - een gebeuren dat nu al meer dan een generatie lang op zich laat wachten - wederom centraal wil stellen tegenover de ontmoediging en tegenover een tendens om de verrijzenis, die voor Mc. basis, grondslag en vooronderstelling van de parousieverwachting is, zélf tot object van de verkondiging te maken in plaats van de parousie. Hij wil het geloof der christenen in Jezus van Nazaret funderen als de in lijden en verwerping gekomen en weldra in macht komende Christus, Zoon Gods en Mensenzoon. In deze kerkelijke vastentijd is Jezus afwezig; hij drinkt niet meer de wijn met zijn leerlingen tot op ‘die dag’ als ze weer verenigd zijn (14,25). Tussen beide manifestaties van dezelfde Jezus van Nazaret: zijn aards verschijnen in prediking en praxis, in lijden en verwerping, én zijn eschatologisch verschijnen ‘in macht en heerlijkheid’, staat ‘het graf’. Deze gemeente moet het hebben van woorden en daden van Jezus en van heel zijn aardse optreden in afwachting van zijn machtige komst. De gekruisigde *is* de komende mensenzoon. Mc. heeft daarom iets van het paulinisch christologische concept en iets van het eschatologische kerygma van de Q-gemeente, maar zijn eigen kerygma ligt in de innerlijke band tussen de *aardse* Jezus (vooral in zijn lijden) én de *parousie* (8,27-9,8; 10,32-40). Komen van het rijk Gods en het komen van Jezus-mensenzoon in macht (parousie) vallen bij hem samen (9,1 met 13,26-27; zie 14,25), en daarom is de kerk intussen ‘verweesd’, getroost evenwel door Góds Geestesgave.

De verrijzenis, die Mc. vooronderstelt aan zijn kerygma van de parousie (16,6; 8,31; 9,31; 10,34), is dus nog geen verheerlijkende verhoging, geen in kracht stelling, maar grondslag van de parousieverwachting. Verhoging bij Mc. staat steeds in verband met de parousie, die spoedig komt maar niettemin onberekenbaar is (8,38; 9,2-8; 10,37; 13,26; 14,62). Ter staving van deze interpretatie zijn de sleutelpassages: 2,18-20; 14,61-62; 13, 24-27, en het verband tussen 14,28 en 16,7, zeer belangrijk, voor wie ze

niet leest met herinnering aan wat later Mt., Lc. of Joh. daarover zeggen, maar *zoals* ze in Mc. staan en gelezen worden door de gemeenteleden van Mc., die blijkbaar niet in een traditie staan waar verschijningen van Jezus bekend zijn, maar men alleen gespannen staat op Jezus' parousie. Bij deze reële vooronderstellingen kunnen 14,28 en 16,7, op zich al, evenzeer op de parousie als op de verschijningen zinspelen. Meestal echter leest men er 'verschijningen' in, terwille van andere tradities (Mt., Lc., Joh. en het latere, toegevoegde Mc.-slot), maar binnen een structurele analyse van het Mc.-ev. kan men ze met groter recht onmiddellijk verstaan van de eschatologische parousie van Jezus-mensenzoon[38]. Deze interpretatie hangt mede af van de uitleg van 13,24-27 en 14,62.

In Dan. 7,13 (Septuaginta) is er sprake van een 'ascensus', een verhoging van de mensenzoon, niet van een 'naar beneden komen'. Zo ook in Mc. 13,26. Mc. beschrijft in 13,14-27 een 'hemelse scène': de intronisatie van Jezus tot mensenzoon-in-macht, als eindtijdelijk gebeuren. Zoals in andere, oudere credo's die we terugvinden in het nieuwe testament - Fil. 2,10-11; 1 Petr. 3,19.22; Kol. 1,15-20 - is hier sprake van Jezus' verheerlijking *nadat* de hemelse heerscharen of geestesmachten zijn overwonnen en aan Jezus onderworpen. In 13,26 schildert Mc. apocalyptisch Jezus' overwinning op deze machten, die dan zélf de volle intronisatie van de Mensenzoon *zién*[39]. De gehele scène (in tegenstelling bv. tot Mt. 24,30, waar het zien aardbewoners betreft), speelt zich in hemelse sferen af tussen Jezus en hemelse machten; de aardse scène was afgesloten in Mc. 13,24a, en pas in 13,27 is er weer sprake van mensen; daarna gebeurt het *verzamelen* van de Jezusleerlingen door engelen. Dan pas wordt de eenheid tussen Jezus en zijn leerlingen hersteld. Mt. en Lc. hebben van Mc.' verhoging van de mensenzoon een 'nederdaling' van de sinds de verrijzenis reeds verhoogde mensenzoon gemaakt (Mt. 24,29-31; Lc. 21,25-28). Zo niet Mc. zelf!

Consistent daarmee moet dan ook Mc. 14,62 verklaard worden. Opvallend is dat 14,62: 'dat ben Ik; en gij zult de Mensenzoon zien *zitten* aan de rechterhand van de Macht en komen op de wolken van de hemel' de 'staande' mensenzoon van Dan. 7,13 (zie ook Hand. 7,55-56) verbindt met de 'zittende' Heer van ps. 110,1. Dit gecombineerde citaat is typisch voor een credo-tendens die de verhoging van Jezus niet met de verrijzenis maar met de parousie verbindt[40]. (Ook in Hand. 7,55-56 ligt er een impliciete band via de combinatie 'staan' en 'aan mijn rechterzijde'). Ps. 110,1 is in het nieuwe testament meestal verbonden met Jezus' verrijzenis die tegelijkertijd als verhoging wordt gezien (Rom. 8,34; Kol. 3,1; Ef. 1,20; 1 Petr. 3,22; Hebr. 1,3; 8,1; 10,12; 12,2), terwijl Dan. 7,13 meestal met de parousie wordt verbonden. Volgens H.E. Tödt kunnen beide niet tegelijk dienen om de verhoging aan te duiden[41]: het 'zitten aan de rechterhand' kan (oudtestamentisch) pas plaatsvinden na de verhoging en inauguratie; de verrijzenis is dan een opstijgen tot 'Gods rechterhand'. Inderdaad geeft ps. 110 (in zijn griekse versie, ps. 109) deze spanning te zien: de Davidszoon *zit* aan Gods rechterhand *totdat* alle vijanden hém worden onderworpen. Pas voor het oordelen gaat men

(joods) *recht-staan* (de Jezus-mensenzoon, wereldrechter, 'staat op'!). Er is in heel het nieuwe testament daarom een 'spanning' zichtbaar: verrijzenis als 'zitten aan Gods rechterhand' (Mc. 14,62 parr; 16,19 [ps.-Mc.], Hand. 2,34-35; Ef. 1,20; Kol. 3,1; Hebr. 1,3.13; 8,1; 12,2) én, anderzijds, de 'onderwerping van alle machten' (pas bij de parousie) (1 Kor. 15,24-28; Hebr. 10,13). Paulus zelf is het bewijs van de uiteenlopende visies in dezen in de vroeg-christelijke traditie; overlevering én (paulinische) redactie staan bij hemzelf in spanning (verg. 1 Kor. 15, 25, 'futurisch', met 15,27 'het is al gebeurd'!).

Een (latere) oerchristelijke interpretatie gebruikt Dan. 7,13 als uitdrukking van de parousie door de beweging om te draaien en er een 'neerdalen' of neerkomen van te maken[42]. In Mc. 13,26 en 14,62b wordt de verbinding 'verrijzenis-verhoging' verlegd naar de verbinding 'verhogingparousie'; niet zo, alsof 14,62b een latere interpretatie toevoegt aan 14, 62a; zij zijn beide van meet af aan als één vers (14,62) opgesteld[43]. Mc. wil in 14,62b een verhoging (geen neerdalen) van de mensenzoon schilderen, maar hij kwalificeert haar tot een *eindtijdelijk* gebeuren[44]. De verlossing is een *eschatologisch* gebeuren (13,13), al staat dit weldra te gebeuren.

Wie verhoging aan de verrijzenis koppelde, aanvaardt consequent de hemelse werkzaamheid van de in de kerk aanwezige Christus. Wie verhoging verbindt met parousie, zoals Mc., kent niet deze hemelse, werkzame aanwezigheid van Jezus in de kerk[45]. En Mc. was in de oude kerk blijkbaar niet de enige die zo dacht, zoals Hand. 3,20.21a, ook het verhaal van de bruidsmeisjes in Mt. 25,1-13; Fil. 2,10-11; Kol. 1,15-20 en 1 Petr. 3,19.22 doen vermoeden[46]. Voor deze christenen is de Heer inderdaad 'weggenomen' uit hun midden (Mc. 2,20). Dit verklaart het ongeduld en de ontmoediging in de gemeente van Mc.

Mc. polemiseert kennelijk tegen vormen van een (voortijdige) machtschristologie, zowel t.a.v. de aardse Jezus als t.a.v. de verrezen maar nog niet in kracht gestelde, verhoogde hemelse Jezus. Hij laat Jezus dan ook heftig reageren op de zgn. 'Petrusbelijdenis', omdat in Mc. Petrus deze messiasbelijdenis kennelijk in een machts-christologische opvatting verstaat, waardoor de 'epifanie' van Jezus voortijdig, en voor misverstand vatbaar, wordt geopenbaard; dit blijkt dan uit de onmiddellijk volgende reacties op de eerste lijdensvoorspelling (Mc. 8,27-28.31-33). Petrus is een Satan! Voor Mc. is Jezus van Nazaret, de in zijn aardse levensdagen lijdende, nu afwezige, maar later bij de parousie in macht komende mensenzoon, Christus en Zoon. Het is kenmerkend dat tegenover de messiaanse 'machts'-belijdenis van Petrus, het Mc.-ev. een heidense honderdman, symbool van macht en 'exousia', die als leider van de executie heel het gebeuren van nabij heeft gevolgd ('hij *zag* en geloofde'!), laat belijden, dat deze *lijdende* Jezus waarlijk 'zoon Gods' is (15,39); want pas na Jezus' smadelijk lijden en dood is het gevaar geweken een verkeerde, machts-christologische zin te geven aan Jezus als 'Zoon van God'. Mc. kent geen Christusmystiek, tenzij de Jezus-mystiek van het navolgen van de aardse, lijdende Jezus die al zijn vertrouwen stelt op het

komen van de Gods heerschappij. Hij staat, in tegenstelling tot Paulus, met wie hij in de ‘theologia crucis’ gemeenschappelijke trekken heeft, huiverig tegenover pneumatische ervaringen met de verrezen Heer. Mc. is het evangelie van ‘Jezus' afwezigheid’, bij uitstek het evangelie van de herinnering aan de *aardse Jezus* én de hoopvolle verwachting van de *komende* hemelse mensenzoon, een verwachting van zijn verhoging die het eschatologisch eindrijk, de Gods heerschappij, zal inluiden. Hij heeft een anti-triomfalistische christologie en stelt de verworpen Jezus van Nazaret centraal. We leven sinds het heengaan van Jezus in een veeleer grauwe maar noodzakelijke interim-periode (13,9-13), waarin het christelijk geloof zwaar beproefd wordt. Wie echter deze christologie accepteert, wordt gered (13,10-13). Dit is Mc.' ‘theologia negativa’!

Wel blijft *enige* twijfel hangen over deze Mc.-interpretatie. Nieuwtestamentisch blijkt het begrip ‘verhoging’ dubbelzinnig en zwevend te zijn; ‘*zitten* aan Gods rechterhand’ kán actuele heerschappij betekenen (en betekent het ook in veel nieuwtestamentische teksten), maar in een geprononceerde ‘maranatha’-christologie is pas het ‘recht staan’ de aanvang van de eschatologische overwinnaarsactiviteit: *dan pas* worden alle vijanden (ook de dood) overwonnen. Dit laatste bedoelt Mc., *terwijl hij minstens zwijgt* over een tussentijdse activiteit van de hemelse Christus (zo zou ik Weedens thesis willen nuanceren).

De oorspronkelijke Mc., via het latere, canonieke Mc.-slot (16,9-20) gecorrigeerd en zo geïntegreerd in de officiële kerk, laat een geluid horen, waar wij, christenen in de twintigste eeuw, nog baat bij hebben wanneer we ons zowel op zijn christologisch project bezinnen als op deze integratie in de bijbelse canon.

Binnen het geheel van het nieuwe testament is Mc. een tamelijk geïsoleerd geluid. Maar men kan zich afvragen, of we hier - tot in het nieuwe testament - niet een echo horen van wellicht de oudste, palestijnse christologie (met een andere klank dan de verschijnings-christologie en het profetisch-charismatisch ‘enthousiasme’ van sommige oerchristelijke gemeenten, o.m. de Q-traditie). In Mc. komen palestijns-christelijke overleveringen aan bod, die geïnteresseerd zijn enerzijds in heel het aardse optreden van Jezus, anderzijds in zijn eschatologische heils- en rechtersfunctie. De paulinische theologie van de kerk als ‘lichaam van de Heer’, plaats van de hemelse werkzaamheid van de verhoogde Jezus, heeft het canonieke Jezusbeeld sterk beïnvloed, - al mag men het paulinische beeld van de kerk als ‘lichaam van Christus’ niet te vlug willen terugvinden in de synoptische evangeliën; maar in het Mc.-evangelie lijkt zelfs de aanzet daartoe onbekend.

De twee, op fundamentele punten wezenlijk uiteenlopende, eschatologische gemeenten - de Q-gemeentetraditie en het Mc.-ev. - komen niettemin in hun fundamentele credo hierin overeen, dat Jezus, als komende mensenzoon, de Heer *van de toekomst* is. Beide representeren zij een Maranatha-christologie: Jezus brengt *komend* heil, eschatologisch. De

vergeving der zonden is 'futurisch'. In hun gerichtheid bovendien op de *aardse* Jezus van Nazaret (en héél zijn optreden onder alle opzichten) komen het Mc.-ev. en de tweede fase van de Q-gemeente (zij het onder invloed van Mc.-materiaal) ook fundamenteel overeen, al was daarbij de overleveringsintentie in het Mc.-materiaal anders dan die van de Q-gemeente, die leefde van de in de kerk werkzaam aanwezige Heer[47], terwijl de Mc.-traditie en Mc. het van de 'aardse Jezus' moesten hebben!

Dit puur-eschatologische credo werkte later door, bv. in de Apocalyps van Klein-Azië (de canonieke Apocalyps) (én in de latere montanistische bewegingen).

Tot besluit zij herhaald: dit credo (van de Mc.- en de Q-gemeenten) ziet zijn continuïteit met de aardse Jezus van Nazaret in diens boodschap van het nabije rijk Gods en de spoedig komende heerschappij van God. Jezus' dood brengt hier geen breuk; hij is de eerste fase, het begin, van de eschatologische weeën. De boodschap van de historische Jezus, welke de Q- en Mc.-gemeenten trouw doorgeven, wordt daarbij alleen verbonden met hun christelijk kerygma van de spoedig komende Jezus-Mensenzoon, een credo (in de Mc.-traditie) ontstaan op basis van Jezus' verrijzenis (die als zodanig echter niet kern of object van deze credo-richting is); in de Q-gemeente steunt het parousie-kerygma veeleer op de charismatisch-profetische ervaringen van deze christenen, die daarin de hand zien van de bij God gereed gehouden, komende mensenzoon-rechter. Het verschil tussen beide gemeenten ligt hierin, dat de Mc.-gemeente, die geen actuele heilsactiviteit van de verrezen Christus vóór de parousie (naar hoge historische waarschijnlijkheid) blijkt te belijden, in haar totaliteit op héél het optreden van de aardse Jezus is aangewezen, en niet slechts op zijn eschatologische boodschap van het nabije oordeel en de nabije genade, zoals in de oudste fase van de Q-traditie, die daarom alleen in Jezus' prediking (logia) geïnteresseerd is en *nauwelijks* in zijn wonderdaden. De historische interesse voor alle facetten van het leven van Jezus van Nazaret volgt daarom *in wezen* uit het marciaanse (of reeds voor-marciaanse) kerygma zelf, zoals de interesse voor de historische *boodschap* van de aardse Jezus (de Gods heerschappij) volgt uit het Q-kerygma (dat in een latere fase onder invloed van het Mc.-materiaal zijn historische interesse voor de aardse Jezus heeft verruimd).

B. *'Theios anèr'-christologie (?); Jezus de goddelijke wonderman. Christologie van de Salomonische Davidszoon*

Literatuur. - F.C. Baur, *Apollonius von Tyana und Christus*, in: *Drei Abhandlungen zur Geschichte der alten Philosophie und ihres Verhältnisses zum Christentum* (hrsg. E. Zeller), Hildesheim 1966[2]; H.D. Betz, *Lukian von Samosata und das Neue Testament. Religionsgeschichtliche und paränetische Parallellen* (TU, 76), Berlijn 1961; L. Bieler, *Theios anèr. Das Bild des 'göttlichen Menschen' in Spätantike und Frühchristentum*, Wenen 1967[2]; G. Friedrich, *Lk. 9, 51 und die Entrückungs-christologie des Lukas*, in: *Orientierung an Jesus*, Freiburg 1973, 48-77; H. Koester, in: *Trajectories*,

187-193 en 216-219; G. Lohfink, *Die Himmelfahrt Jesu*, München 1971; G. Petzke, *Die Tradition über Apollonius von Tyana und das Neue Testament*, Leiden 1970; J. Roloff, *Das Kerygma*, vooral 182-202.

Er bestaat een uitgebreide profane grieks-romeinse literatuur over mensen in wie 'goddelijke kracht' zichtbaar is geworden (kracht, 'virtus' of 'areté', d.i. deugdzaamheid, degelijkheid en kracht; daarvandaan wordt deze literatuur 'aretalogie' genoemd), - een genre dat zich binnen christelijke kringen in de oerkerk ook meester heeft gemaakt van 'het leven van Jezus' en later voortgang heeft gevonden in de 'acta martyrum' en 'acta sanctorum'.

Deze theios anèr-leer komt uit het hellenisme maar heeft de hellenistisch sprekende diaspora-joden sterk beïnvloed, ook de hellenistische joden die later christen zijn geworden. Apollonius von Tyana, grote heersers als Alexander de Grote en keizer Augustus werden als 'goddelijke wondermensen' beschouwd; ze heten 'zonen van God', divus Augustus, de goddelijke keizer. Eigenlijk zijn het hemelwezens die, verkleed in een aardse gestalte, op onze wereld verschijnen, daarbij zulke daden van deugd (vaak door verzaken aan alle genot, aan vlees en wijn, en aan seksualiteit) en sterkte ('aretè'; zij zijn exorcist en genezen zieken, wekken soms zelfs doden op) stelden dat zij evidente 'epifanieën' van God zijn: het goddelijke wordt zichtbaar in hun aardse wondervolle verschijning. Zij zijn dan ook wonderbaarlijk, vaak maagdelijk geboren uit God zelf (d.w.z.: ze zijn goddelijk). Na hun dood worden ze 'ontrukt', weggenomen 'uit de mensen' en 'opgenomen bij' de goddelijke wezens, en verschijnen nadien niet zelden aan hun intimi en bewonderaars. Zulke heldenlevens worden geschreven met propagandistische doeleinden, om mensen te winnen tot navolgers van de beschreven held; het is stichtingsliteratuur. Aldus een korte samenvatting van de grieks-romeinse, hellenistisch-oosterse, 'theios anèr'-sfeer.

Grieks sprekende joden, opgevoed met deze ideeën, was alle aanleiding gegeven om, wanneer zij de boodschap over Jezus van Nazaret hoorden en christen werden, Jezus te interpreteren binnen het kader van het hellenistische patroon van de 'goddelijke wonderman'. (Toch gebruik ik de term christologie van de 'goddelijke wonderman' slechts 'voorlopig'; verderop - sapientieel messianisme - moge blijken dat dit laatste een meer aangepaste, traditiehistorisch meer verantwoorde terminologie is. Daarom werd de titel van deze 'credo-richting' met een vraagteken gekwalificeerd. Niettemin blijft de invloed daarop van de 'theios anèr'-voorstelling m.i. gelden, - reden waarom, na aarzelen, de titel gehandhaafd bleef.)

Enerzijds horen we in het nieuwe testament vermaningen tegen lieden die huwelijk en gebruik van bepaalde spijzen verafschuwen (1 Tim. 4,3), anderzijds zien we bij Paulus[48] en in de evangeliën[49] duidelijke polemieken tegen theios anèr-opvattingen onder de christenen. Waarschijnlijk zijn de bronnen die resp. Mc. en Joh. voor hun eigen evangelie gebruiken theios anèr-christologieën, 'mirakel-tradities', zij het beiderzijds niet dezelfde[50]. In deze aretalogische Jezusinterpretatie geldt Jezus als 'een

goddelijke wonderman' die door machtsdaden zijn goddelijk karakter bewijst. Joh. 20,30-31 is waarschijnlijk het einde van Joh.' 'bron der tekenen': 'Nog vele andere tekenen heeft Jezus gedaan in het bijzijn van zijn leerlingen, welke niet in dit boek zijn opgetekend, maar deze hier zijn opgetekend, *opdat gij moogt geloven dat* Jezus de Christus is, de Zoon van God, en opdat gij door te geloven leven moogt bezitten in zijn Naam'. Ongeveer zo luidt het slot van de 'vitae' van alle wonderbaarlijke Godsmannen; bv. van de wonderverhalen van Judas de Makkabeeër: 'Verdere bijzonderheden over Judas, zijn oorlogen, de heldendaden die hij verricht heeft en over alles wat van zijn grootheid getuigt zijn niet opgetekend; het was te veel om op te noemen' (1 Makk. 9,22; zie ook Sirach 43,27). Aretalogieën of heldenlevens worden geschreven met propagandistische doeleinden. Daarom zijn de verhalen van de buitengewone gebeurtenissen van de vereerde held a.h.w. het eigen credo van deze Jezus-interpretattie, onverschillig welke hoogheidstitels men daarbij dan ook voor Jezus gebruikt, al is 'Zoon van God' in de profane literatuur de meest geëigende titel voor de goddelijke, deugdzame en krachtige wonderman wiens leven men beschrijft. Maar zowel Paulus, die Christus niet wil kennen 'naar het vlees', d.i. volgens de zienswijze van dit aretalogisch model (2 Kor. 5,16 en 11,4), als Mc., Joh. en Lc. accepteren niet, althans kerygmatisch ongecorrigeerd, de theios-anèr-christologie. Voor Paulus is deze een verkondiging van een 'andere Jezus' (2 Kor. 11,4). Ook de christologie van Lc. (Ev. en Hand.) is wezenlijk geen theios anèr-christologie[51]; en Mc. laat op de zgn. God-epifane wonderdaden van Jezus steevast een verrassend niet-begrijpen der leerlingen volgen; bovendien laat hij de discipelen falen in hun poging om zieken te genezen (Mc. 9, 14-29)[52]: een christelijk veto tegen een theologie van Christus als de goddelijke wonderman!

Ofschoon oncanoniek, is het duidelijk dat er in de oudste lagen van het oerchristendom, in bepaalde milieus van grieks sprekende, joodse christenen een theios-anèr-christologie heeft geleefd. Vele gegevens wijzen in de richting van een Galilese christologie op basis van een 'wondertraditie' en roepingsoverleveringen (Mt. 28,16vv; zie Mc. 3,13vv; 9,2vv; Joh. 21,2-13; ook: Mc. 14,28 en 16,7-8). Er was een voor-paulinische, voor-marciaanse en voor-johanneïsche christologische aretalogie; te veel gegevens in het nieuwe testament wijzen in die richting, om dit historisch feit te kunnen negeren. Zij proclameert dat een goddelijke kracht werkzaam was in Jezus van Nazaret, en dientengevolge in zijn navolgers: door geloof in hem krijgen ook zijn bewonderaars dezelfde macht tot exorcisme, genezingen enz. Hoewel ontdaan van een theios-anèr-*christologie* gebruikt Lucas vaak theios-anèr-*voorstellingen* om het evangelie voor grieken 'invoelbaar' te maken[53]. Zo zijn z'n Handelingen, na zijn evangelie als het verhaal van Jezus' grote daden, inderdaad het verhaal van de 'grote daden' van zijn navolgers, de apostelen. Hand. 2,22 verraadt, in al zijn Lc.-redactie, niettemin typische trekken van een aretalogische christologie: 'Jezus de Nazareeër was een man wiens zending tot u van Godswege bekrachtigd is. Gij kent immers zelf de machtige daden, won-

deren en tekenen, die God door hem onder u heeft verricht'. Ook zijn kindsheidevangelie is aretalogisch van *voorstelling*, al wil hij *theologisch* daarmee aantonen, dat Jezus van Nazaret niet pas bij de verrijzenis, niet pas bij zijn doop in de Jordaan, maar reeds vanaf de geboorte waarlijk zoon Gods is. Lc.' opvatting van Jezus' maagdelijke geboorte ('*daarom* ook zal wat ter wereld wordt gebracht heilig genoemd worden, Zoon van God', Lc. 1,35) wordt maar begrijpelijk binnen een christologie, die de oude traditie van de preëxistente Christus-Wijsheid niet kent (of loochent) en anderzijds Jezus vanaf het begin (en niet pas bij doop of verrijzenis) Zoon Gods noemt.

Opvallend is niettemin dat ook deze (nooit canoniek gesanctioneerde) aretalogische geloofsrichting een historische én theologische continuïteit tussen Jezus en Kerk affirmeert. Op grond van historische criteria staat het vast dat Jezus enige wonderen verrichtte, maar als tekenen van het komende Godsrijk (Mt. 11,5; Lc. 11,20), niet als bewijs van zijn goddelijke kracht; wonderen zijn blijken van een eschatologisch gebeuren, illustraties van Jezus' eschatologische proclamatie[54]. Ermee geconfronteerd, wordt men geroepen om binnen te treden in het Godsrijk. Wonderen zijn een praxis van het rijk Gods. Ofschoon in een eenzijdige richting geïnterpreteerd, is de credo-richting van de christologische aretalogie niettemin gefundeerd op een historisch gegeven in het leven van Jezus van Nazaret. Ook dit credo bewijst in zijn niet-canoniciteit immer de interesse van de eerste christenen om hun kerygma gefundeerd te weten op reële feiten van de historische Jezus. Het algemene correlatiebeginsel: aan de leerlingen (hier wonderdoeners) erkent men de Meester (Jezus als wonderdoener) blijft ook hier van kracht: de gemeente is een weerspiegeling van Jezus; de navolging van Jezus legt een aspect van de historische Jezus bloot.

Gezien de frekwente, expliciete én impliciete kritiek in het nieuwe testament op dit aretalogisch credo, blijkt deze Jezusinterpretatie virulent te zijn geweest in vroege kerkgemeenten, vooral omdat haar missionaire propaganda tot het wezen van de aretalogie behoort. De wonderverhalen én de roepings- en de uitzendingsverhalen blijken samen te hangen in een bepaald, naar Galilea verwijzend complex van traditiemateriaal. Hier geen 'maranatha'-christologie; integendeel: de leerlingen ontvangen nu reeds heil uit Jezus' hand. Ook het verrijzeniskerygma bleek hier aanvankelijk onbekend. Het is een (zeer oude) christologie die volkomen aangewezen is op de aardse Jezus, in wie metterdaad heil wordt geschonken; maar de interesse gaat daarbij uit naar het epifaan-worden van Gods handelen in Jezus' historisch optreden. Wellicht zou men minder van een 'theios anèr'-christologie moeten spreken, dan wel van een profetisch-sapientieel 'messianisme', waarin trekken van de goddelijke wonderman aanwezig zijn (zie later). Ook hier is de dood van Jezus geen breuk. In de wonderen verrichtende leerlingen werkt de goddelijke macht van Jezus door.

De traditie van 'verschijningen' van Jezus blijken ook binnen dit credo-model te zijn ontstaan. De 'oophthè'-term - 'hij gaf zich te zien' -

is op zich al een woord uit de ‘epifanie’-overlevering. Deze term is niet paulinisch en komt bij Paulus slechts in een citaat-context voor (1 Kor. 15,3-8). De epifanie-christologie is in wezen verbonden met de galilese traditie, die Jezus' wonderen en exorcismen overlevert: God handelt zichtbaar in deze mens. Anderzijds, na zijn dood blijkt de goddelijke wonderman (de eschatologische Salomo-profeet) werkzaam in zijn vertrouwelingen (zie Lc. 10,16; Mt. 10,40; 28,20b). De verbinding van de traditie van de (messiaanse) goddelijke wonderman met de overlevering van Jezus' verrijzenis had het thema van ‘verschijningen’ tot resultaat, d.i. een theologoumenon waarin christenen uit een epifanie-traditie het verrijzeniskerygma uit andere christelijke gemeenten assimileerden en het in hun eigen epifanie-theologie hebben opgenomen en ter sprake gebracht: het epifaan-worden van de verrezen Gekruisigde, die immers ook na zijn dood actueel werkzaam aanwezig is in zijn volgelingen. Deze actuele presentie wordt, in epifanie-termen, gethematiseerd in ‘verschijningen’. Dit verklaart het feit dat het verrijzenisgeloof reeds aanwezig was alvorens er van verschijningen werd gesproken. Het verklaart tevens waarom de ‘verschijningen’ wezenlijk zijn verbonden met ‘zendingen’ en waarom zij hardnekkig verwijzen naar een galilese herkomst, de plaats waarnaar ook de wonder-, roepings- of zendingstradities verwijzen. Daaruit begrijpen we allicht de neiging van het nieuwe testament om van ‘apostolische verschijningen’ te spreken: aan ‘Petrus en de Elf’.

In 2 Kor. 3,1 heeft Paulus het over zendelingen met aanbevelingsbrieven op zak, - waarop blijkbaar hun Jezus-navolgende ‘wonderdaden’ waren geattesteerd door een of andere gemeente. Zij volgen Jezus na in zijn grote wonderdaden, waartegenover Paulus stelt dat hij ‘in onmacht’ Jezus navolgt door zijn lijden; ironisch-sarcastisch zegt Paulus tegen zijn opponenten: jullie bent sterk, ik ben zwak (1 Kor. 4,10; 2 Kor. 4,7), en in overmoed, waarvoor hij excuus vraagt, somt hij dan zijn heldendaden op: een leven van ontbering, lijden, vervolging (2 Kor. 6,4-10; 12,12; 1 Kor. 4,11-13)! Deze zendelingen preken niet Christus maar zichzelf, zegt Paulus (2 Kor. 4,5). Hij doorziet de eenzijdigheid van dit christologisch project (2 Kor. 4,7-12; 6,4-10; 11,23-33). De afwezigheid van orthopraxis bij Paulus' opponenten wordt een tegen-indicatie voor de orthodoxie van hun christologie. Wanneer dit credo later ‘gekerstend’ werd en opgenomen in het canonieke credo, verloor het zijn onafhankelijk bestaan, al zal het via het Mc.- en het Joh.-ev. druk blijven uitoefenen[55]. De vergelijking van de Q-theologie (slechts twee wonderen van Jezus) met de vier evangeliën, en van deze evangeliën onderling, verraadt de tendens om het miraculeuze in Jezus' leven te vergroten of om uit andere (profane) bronnen bekende wonderverhalen te projecteren op Jezus van Nazaret, in wie inderdaad verrassende bevrijding was verschenen. De apocriefe evangeliën en vele Acta apostolorum laten zien hoever een propagandistische en stichtende ‘theios anèr’-literatuur zich van Jezus van Nazaret als norm en criterium verwijdert, wanneer zij buiten de grenzen van het canonieke nieuwe testament treedt.

Ook deze christologie heeft ons, door zijn aberratie, nu nog iets te

leren, zoals ook de canonieke reactie ertegen: het nieuwe testament verzet zich tegen een onwezenlijke vergoddelijking van de historische mens en wil het contact met het reële criterium, Jezus van Nazaret, niet verliezen. En in Jezus' optreden zijn verrassende verschijnselen niet te loochenen.

C. *'Wijsheids-christologieën': Jezus, de bode van de wijsheid en wijsheidsleraar; Jezus de preëxistente, geïncarneerde, vernederde maar verhoogde Wijsheid*

Literatuur. - Kl. Berger, *Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund der christologischen Hoheitstitel*, in: NTS 17 (1970-71) 391-425; F. Christ, *Jesus Sophia. Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern*, Zürich 1970; M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, Tübingen 1973[2]; A. Feuillet, *Le Christ la sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes*, Parijs 1966, en: *Jésus et la sagesse divine d'après les Evangiles synoptiques*, in: RB 62 (1955) 161-196; H. Koester, in: *Trajectories*, 193-198 en 219-223; C. Larcher, *Etudes sur le livre de la Sagesse*, Parijs 1969; R. Martin, *Carmen Christi*, New York 1967; J.T. Sanders, *The New Testament christological hymns*, Cambridge 1971; S. Schulz, *Q-Quelle* (passim); J. Suggs, *Wisdom, christology and law in Matthew Gospel*, New York 1970; Kl. Wengst, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, Gütersloh 1972; U. Wilckens, *Weisheit und Torheit* (BHTh, 26), Tübingen 1959.

Gestolde formules en hymnen, opgenomen in het nieuwe testament, alsook allerlei uit de Q-traditie overgenomen teksten in de evangeliën verraden een nauwe band tussen Jezus en de Wijsheid.

In de vroeg-hellenistische tijd constateert men in de jongere Spreukenverzameling een zekere personificatie van zowel de wijsheid als de dwaasheid. De wijsheid is een 'mythisch' pre-existent, hemels wezen (Spr. 8, 22-31), zij is a.h.w. het spelend lievelingskind van God (ook Job 28). Volgens Job 28 is deze wijsheid verborgen bij God en onbereikbaar voor de mensen, tenzij aan wie God haar openbaart. In een historische verbinding van Apocalyptiek en Wijsheid komt de wijsheid naar de aarde, waar zij een vreemde is die niet erkend maar verworpen wordt en dan naar de hemel terugkeert. Toch is zij tevens de lerares der mensen (Spr. 9,1vv) als middelares van goddelijke openbaring. Oud-sapientiële, griekse en oosterse ideeën en apocalyptiek beginnen hier samen te vloeien. In deze tijd zien we in heel het oosten, maar ook in Griekenland, het opkomen van speculaties over hemelse 'bemiddelaars' tussen God en mens. De relatie met God verloopt via bemiddelende wezens van mythische aard. Deze gehypostasieerde wijsheid werd vooral verbonden met de scheppingsleer (Spr. 3,19; Job 38-42; ps. 104,24; 136,5 enz.).

Een zeker verband hiervan met de griekse aretalogie (zie boven) kan moeilijk geloochend worden (zie Sirach 24,3-7; 1,1-20; met onmiskenbare allusies op oosterse godsdienstigheid). Logos, Wijsheid en Wet worden geïdentificeerd als de kracht die heel de schepping doordringt en samenhoudt. Ofschoon universeel, is deze wijsheid maar bereikbaar voor enige uitverkorenen.

Daarnaast ontstaat vanaf de Makkabeeëntijd een ander wijsheidsbegrip,

nl. in de piëtistische milieus van de ‘chassidim’, een joodse partij van vromen, waaruit later zowel de farizeeënpartij als de essenen groeiden. Uit deze kringen stamt ook het boek Daniël. De chassidim of vromen waren een boetebeweging met een zeer bepaalde apocalyptische kijk op de menselijke geschiedenis. ‘Wijzen’ zijn hier rechtvaardigen (Dan. 11, 33.35; 12,3.10). De chassidische wijsheid berust op een directe goddelijke openbaring: wijsheid, inzicht in de eschata, is gevolg van hemelse openbaringswijsheid (vooral Dan. 2,20-23; 1 Henoch). Hier worden profetie, wijsheid en apocalyptiek verbonden. Samenvattend: het chassidisch wijsheidsbegrip kent a.h.w. drie lagen: (a) alleen de rechtvaardige is wijs (Dan. 12,10); de wijze is die de Wet juist leert en haar praktiseert, - (b) aan deze wijze wetsgetrouwen worden in de beproevingen van de eindtijd goddelijke openbaringen gedaan die hen brengen tot inzicht in het eschatologisch gebeuren, - (c) de volkomen wijsheid is een eschatologische gave van de heilstijd. Dit chassidisch wijsheidsbegrip stond veeleer in scherp conflict met de hypostasiërende, hellenistische wijsheidsspeculaties (de ‘griekse wijsheid’). Aldus een kort overzicht over de cultureel-religieuze sleutel-begrippen, in deze (derde) vroeg-christelijke credo-richting gebruikt om Jezus van Nazaret christologisch te duiden.

In de recentere fase van de Q-gemeente wordt Jezus met de preëxistente Wijsheid verbonden; deze zendt haar boden, de profeten maar ook de eschatologische profeet, zonder dat Jezus ooit met de preëxistente wijsheid wordt geïdentificeerd, - een voorzichtige Wijsheids-christologie[56]. Jezus, de aardse mensenzoon, is de alleen door de Vader gekende Zoon, omdat de Vader hem alle macht gaf, zodat in hem de hemelse Wijsheid woning heeft genomen; hij treedt op als de eschatologisch gezondene van de preëxistente wijsheid. ‘Zendingsformules’ zijn kenmerkend voor deze wijsheids-christologie. Het Mt.-ev. gaat al verder en identificeert Jezus met de Wijsheid; later, in het apocriefe Ev. Thomae identificeert Jezus zelf zich met de Wijsheid.

Maar buiten deze logia wordt de sapientiële mythe van de preëxistente wijsheid vooral in zeer oude hymnen, die we in het nieuwe testament vinden, toegepast op Jezus, in de poëtische vorm van een ‘drômenon’ of kosmisch drama in verschillende bedrijven: preëxistentie, vernedering (komen op aarde), terugkeer en verhoging der Wijsheid. De oudste van deze hymnen zijn: Fil. 2,6-11 (door Paulus enigermate ontdaan van zijn mythisch karakter door inlas van de vermelding van Jezus' dood), sterker nog de Joh.-proloog, Hebr. 1,3-4 en Kol. 1,15-20. (In een wel ander perspectief liggen 1 Tim. 3,16 en 1 Petr. 3,18-22.) Hiermee is (vooral op grond van Fil. 2,6-11) reeds zeer vroeg in de oud-christelijke gemeenten het *model* van de preëxistentie, incarnatie, vernedering en verhoging, m.a.w. het ‘descensus-ascensus’-model (katabase en anabase) toegepast op Jezus Christus[57]. Spreken van christelijk-vreemde ‘afhankelijkheden’ is niet accuraat. Feit is dat in de tweede helft der eerste eeuw drie stromingen - jodendom, christendom en ‘pre-gnose’ - ongeveer gelijktijdig tot literatuur kwamen; daarin werden vrijwel dezelfde cultureel-religieuze begrippen gebruikt. Zij deelden alle in een universeel verspreide tijdgeest

en eenzelfde denkpatroon. De vraag is alleen, hoe en in hoever de christenen in hun assimileren van voor-gegeven, sociaal-culturele denkmodellen distantie hebben bewaard vanuit de norm en het enige criterium: Jezus van Nazaret; en wat dus de christelijke variante is in hun aanpassing aan een tijdgeest.

De nabijheid van de theios anèr-christologie (overigens uit een zelfde, gemengde bron ontspringend) is wel duidelijk, al wordt hier in de incarnatie van de 'deus praesens' veeleer het aspect van vernedering beklemtoond. Daarom werden ze afzonderlijk behandeld. Toch zal men ze onder een ander sleutelwoord, nl. het salomonisch davidsmessianisme, als één vroeg-christelijke beweging moeten zien in de lijn van een joodse traditie, waarin de 'goddelijke wonderman' reeds versmolten is met het sapientiële messianisme van de lijdende rechtvaardige en wijze (zie verderop). - De wijsheids-christologie zal later in gnostische speculaties verzanden, terwijl ze anderzijds de universalistische Logos-christologie van de patristiek zal inspireren. Zij lijkt verspreid voor te komen in diverse vroegchristelijke tradities en ook zelfs in diverse vormen, al lijkt de hymne de voorkeur-vorm te zijn. Het blijkt niettemin vooral een christologie te zijn uit 'sophisticated' grieks-joodse milieus.

Vraag is: welk is het historisch Jezusgebeuren dat correleert met dit credo? Welke is de historische en inhoudelijke continuïteit, zoals we die vonden voor de andere credo-richtingen? Jezus heeft onmiskenbaar gebruik gemaakt van sapientiële ervaringsspreuken. In die zin is het historisch legitiem Jezus als wijsheidsleraar te zien. De continuïteit toont zich in de navolging van Jezus door de leerlingen: zoals Jezus een mystagoog is, die binnenleidt in Gods geheimnissen, zo zijn ook de apostelen mystagogen. Naar de kern betekent het een geloof dat Jezus met Gód te maken heeft en God ter sprake brengt: hij vertelt ons over de Vader; inderdaad een belangrijk, zelfs centraal gegeven uit het leven van de aardse Jezus! Het katabasis-model legt tenslotte hierop de nadruk: heil in Jezus *van Godswege*. De continuïteit tussen Jezus van Nazaret en deze wijsheids-christologie is, voor wie door het mythische model heen kijkt, wel degelijk zeer groot, maar de vreemdheid van dit kijk-model is voor ons al even reëel. In de canonieke schriften zien we veeleer een gereserveerde opstelling; enerzijds citeert het nieuwe testament deze hymnen, anderzijds worden ze bijgewerkt, en binnen het canoniek-evangelisch credo geplaatst. Bovendien zien we vooral bij Paulus een zekere polemiek tegen de praktische consequenties van dit model, dat tot een 'scholastieke' mysterieleer dreigt te verworden alleen bestemd voor ingewijden, die geen 'medelijden met de schare' hebben (zie 1 Kor. 1-4, waar Paulus tegen de 'griekse wijsheid' polemiseert).

D. *'Pascha'-christologieën: Jezus, de verrezen gekruisigde*

Literatuur. - Zie: Deel II, in de hoofdstukken over dood en verrijzenis.

Ten onrechte wordt dit credo-model 'paulinisch' genoemd. Paulus noemt het credo van de verrezen Gekruisigde 'hét evangelie' (1 Kor. 15,1vv); dood en verrijzenis zijn hier geen vooronderstelling van de verkondiging van de parousie, maar zelf object van verkondiging, zij het voor Paulus binnen de verwachting van de nabije parousie. Paulus vertegenwoordigt slechts één sub-richting binnen de pascha-christologie. Het onderscheid blijkt duidelijk, wanneer we zijn eigen doop-opvattingen stellen tegenover die van de deutero-paulinische brieven. Verrijzenis en christelijke doop zijn op elkaar betrokken in de paulinische traditie. Maar voor Paulus doet de doop ons deelhebben aan de dood van Jezus, en niet onmiddellijk aan zijn verrijzenis: 'door de doop in zijn dood zijn wij met Hem begraven, opdat ook wij, zoals Christus door de macht van zijn Vader uit de doden is opgewekt, een nieuw leven zouden leiden... Indien wij dan met Christus gestorven zijn, geloven wij dat wij ook met Hem *zullen* leven' (Rom. 6,4-11). Paulus spreekt van mede-sterven; het mede-verrijzen is echter een strikt *eschatologisch* gebeuren. In de deutero-paulinae daarentegen zijn de christenen op grond van hun doop reeds verrezen: 'Hij heeft ons samen met Hem doen opstaan en zetelen in de hemelen, in Christus Jezus' (Ef. 2,4-7). Hier komt duidelijk een andere opvatting over de verhouding tussen Jezus' verrijzenis en de christelijke doop naar voren, een opvatting waartegen Paulus zelf in 1 Kor. 15 blijkbaar reageert. Er bestond dus voor- en na-paulinisch een enthousiaste doop-opvatting, gebaseerd op Jezus' verrijzenis en verschijningen. De korinthiërs loochenen niet Jézus' verrijzenis in 1 Kor. 15,12; zij hebben het geloof ontvangen en zijn daarop gevestigd (1 Kor. 15,1-7; 15,11). Christus *is* reeds verrezen. Zij zijn echter van mening dat de christenen door de doop niet alleen mede-gestorven zijn met Christus, maar rééds mede-verrezen: ze tronen reeds in de hemel. Ze huldigen een gerealiseerde eschatologie: door de doop zijn ze reeds verrezen, en daarom is er geen *komende* verrijzenis meer (15,12): ze hebben die al achter de rug. Hier hebben we een echte verrijzenis-christologie, waar Paulus een pascha- en parousie-christologie (1 Kor. 15,23) tegenover stelt, evenwel op basis van Jezus' verrijzenis. Er was een voor-paulinische traditie waarin de parousie geen plaats meer had, omdat in Jezus' verrijzenis zelf alles wás voltrokken en voltooid, en de christen door zijn doop daaraan deel had, - een verrijzeniskerygma zonder parousie (gerealiseerde en louter praesentische eschatologie). Ef. 2,6: 'Hij heeft ons samen met Hem doen opstaan en zetelen in de hemelen' komt uit een oud dooplied, waarin de doop zelf als verrijzenis wordt geduid. 'Daarom zegt het lied: Ontwaak, slaper, sta op uit de dood en Christus' licht zal over u stralen' (Ef. 5,14), 'Hij heeft ons ontrukt aan het machtsgebied van de duisternis en overgebracht naar het koninkrijk van zijn geliefde Zoon' (Kol. 1,13). Paulus zelf kent *dit* verrijzenis-kerygma niet (zie Rom. 6 en 1 Kor. 15),

dat voor-paulinisch blijkt te zijn, gezien de oude fragmenten van die doopliederen en Paulus' reactie tegen bepaalde opvattingen in Korinthe. We hebben gezien dat ook Mc. reageert tegen deze verzelfstandigde traditie van verrijzenis en verschijningen, die de parousie uitsluiten. ‘Praesentische eschatologie’ is geen eindpunt van een lange evolutie; zij is *één* van de vele oer-christelijke eschatologieën, zelfs voor-paulinisch. ‘De verrijzenis is al gebeurd’ (2 Tim. 2,18), nl. in de christelijke doop, en dáárom is er geen komende verrijzenis: ‘... toen Hij Hem opwekte uit de doden en zette aan zijn rechterhand in de hemelen, hoog boven alle heerschappijen, machten, krachten en hoogheden, en boven elke naam die genoemd wordt niet alleen in deze, maar ook in de toekomstige eeuw. Alles *hééft* Hij onder zijn voeten gelegd, en Hemzelf, verheven boven alles, heeft Hij als hoofd gegeven aan de kerk, die zijn lichaam is, de volheid van Hem die het al in alles vervult’ (Ef. 1,20-23). Ook dit lijkt een hymnisch fragment uit dezelfde traditie, die de onderwerping van alle machten aan Jezus reeds voltrokken ziet, in tegenstelling tot het Mc.-ev. (Mc. 13) en tot Paulus, voor wie de dood ‘de laatste vijand’ is (1 Kor. 15,26, wel blijkt hier spanning tussen traditie en redactie).

Daartegenover stelt Paulus een andere vorm van pascha-christologie, die de *toekomst* van de parousie en de komende algemene verrijzenis handhaaft, en vooral Jezus' zoendood tot centraal kerygma verheft. Paulus' eigen christologie komt in 1 Kor. 15 nog het scherpst tot uiting, omdat hij er diverse traditiegegevens binnen eigen-paulinisch perspectief plaatst. Hij wil de identiteit en de continuïteit in de apostolische verkondiging beklemtonen: allen prediken ze de verrezen Gekruisigde: ‘Of zij het nu zijn of ik, *zó preken wij* en dat hebt gij in geloof aanvaard’ (1 Kor. 15,11). In 1 Kor. 15 verbindt Paulus het parousie-kerygma of de maranatha-christologie met een expliciete pascha-christologie, waardoor het voor-paulinisch doop-kerygma van het mede-verrezen zijn met Christus teniet wordt gedaan. Twee voor-paulinische tradities krijgen dus een eigen paulinisch cachet: van de parousie-christologie wordt het fundament blootgelegd, nl. de verrijzenis (in de Q-overlevering nog niet geexpliciteerd maar in de voor-marciaanse traditie wel), en het enthousiaste verrijzeniskerygma wordt geïntegreerd in de parousie-christologie en dus wederom ‘eschatologisch’ gespannen (van ‘reeds’ naar ‘nog niet’). Dat het nieuwe testament chronologisch een mythisch-eschatologische gerichtheid geleidelijk zou ‘ontmythologiseren’ tot een zuiver praesentische eschatologie, doet geen recht aan de aanvankelijk pluriforme vroeg-christelijke tradities. Het enthousiasme eigen aan een ‘praesentische eschatologie’ is immers in bepaalde christelijke milieus ‘oeroud’, en juist daartegen reageren andere christelijke gemeenten vanuit andere christologische projecten.

Het *pascha*-credo legt de nadruk enerzijds op de heilswaarde en het verzoenend karakter van Jezus' dood ‘voor ons heil’, anderzijds op de heilsbetekenis van de verrijzenis als uitdrukking van Gods overwinning op alle machten der ongerechtigheid, vooral op ‘de laatste vijand’, de dood: voor de christen is dit echter nog toekomst. De twee oudste credo-

verwoordingen ervan zijn te reconstrueren uit 1 Thess. 4,14; Rom. 4,17; 1 Petr. 3,18 en Rom. 14,9 (en andere voor-paulinische formules). Enerzijds: 'God heeft Jezus doen opstaan (uit de doden)', anderzijds: 'Jezus, die stierf en werd opgewekt' (zie: Rom. 4,25; 8,34; 1 Kor. 15,4; Gal. 1,1; 1 Thess. 1,10; Hand. 2,24)[58]. Aangezien de betekenis van dood en verrijzenis van Jezus reeds uitvoerig werd ontleed, moge hier deze korte vermelding volstaan.

Typisch is, dat de term Christus, messias, haast ongebruikt in de andere credo-richtingen, de meest gebruikte titel is in verband met het pascha-credo. Daarin ligt een duidelijke tendens: déze, nl. de Gekruisigde, is messias[59]. Hier, onder grieks sprekende joodse christenen ontstaat ook de naam 'Jezus Christus' of 'Christus Jezus', om nadrukkelijk de betekenis van Jezus' lijden, dood en verrijzenis aan te duiden. In deze credo-traditie hoort ook de titel Davidszoon (Rom. 1,3; 2 Tim. 2,8)[60]. Dit verband tussen 'Christus' én 'Davidszoon' én lijden en dood is dynastiek-davidisch niet te plaatsen, maar is anderzijds ook niet specifiekchristelijk; het is in een bepaalde, profetisch-sapientiële traditie een joods voor-gegeven (zie verderop).

Ook hier is er historische en inhoudelijke continuïteit tussen Jezus van Nazaret en het paschale kerygma. Historisch staat het vast, dat Jezus (rond het jaar 30) werd terechtgesteld door de romeinse bezetter. De invalshoek van waaruit volgens dit credo de aardse Jezus norm en criterium van het christelijk geloof is, is z'n historisch lijden en dood. Het diepste menselijke in de mens - zijn lijdensgeschiedenis en dood - wordt hier uitgangspunt van een christologisch project. Juist het waarlijk menszijn van Jezus wordt aldus, beter dan in de tweede en derde credo-richting, veilig gesteld door het pascha-credo; en het is uitgerekend Paulus die zich hartstochtelijk heeft verzet tegen een aretalogische en sapientiële opvatting van de aardse Jezus als een verklede 'deus praesens'.

Het beroep op andere daden en woorden van Jezus is, volgens dit credo, alleen geldig omdat daardoor de context van Jezus' lijden en dood wordt geschilderd. Het gevaar van dit credo is wel, dat het alle andere aspecten, m.a.w. het legitieme in de andere credo-patronen, en de daarin anders gerichte historische interesse voor Jezus van Nazaret, dreigt te miskennen. Deze credo-richting van de pascha-christologie als zodanig mag men dan ook niet canoniek noemen. Wel is het juist, dat dit pascha-kerygma wezenlijk is voor een canonieke christologie. Maar in de feitelijk canonieke geschriften zijn de vier voor-canonieke credo-richtingen opgenomen in een zeker *synthetisch* samenvloeien zowel van hun kerygmatische richting als van de daarin geïmpliceerde, bijzonder historische interesse voor bepaalde facetten van Jezus van Nazaret. Tezamen zijn ze canoniek, terwijl een geïsoleerde pascha-christologie in feite on-canoniek is, evenals een theologie van Jezus van Nazaret zonder het pascha-kerygma. Daarom was een ontleding van deze vier credo-richtingen - waarin we tevens en vooral zochten naar de daaronder liggende, historische 'memoria Jesu'

(vanuit de werkhypothese dat de christelijke gemeente een *reflex* is van de aardse Jezus) - zo belangrijk. Het leek me de enige toegangsweg.

Het pascha-credo is bovendien niet uniform, en mag niet geïdentificeerd worden met de paulinische theologie. Voor Paulus (ook al in de voor-paulinische gemeenten) gaat dit credo gepaard met de verkondiging van de actuele, kyriale machten van de verrezen Christus; derhalve met een cultus van de verrezen Heer, van wie de kerk 'het lichaam' is. Hierboven hoorden we dat het kerygma van de Gekruisigde even wezenlijk is voor het Mc.-ev. als voor Paulus, de verrijzenis echter krijgt er niettemin een andere theologische plaatsing en bovendien zou Mc. zich stellig verzetten tegen een ecclesiologisch begrip waarin de kerk 'lichaam van Christus' wordt genoemd; voor hem is zij de eindtijdelijke gemeente onder de eschatologische leiding van de Geest Gods in afwezigheid van de komende Christus. Bovendien zijn er gevoelige verschillen in de pascha-christologie van de vier evangelisten afzonderlijk.

Het evangelische 'pascha-kerygma' ging, in de na-nieuwtestamentische tijd, zich geleidelijk ontplooien tot een geloofssymbolum, dat als 'regula fidei' op den duur zelf *norm* werd. De evangeliën werden geldige uitdrukkingen genoemd, niet meer vanuit het criterium van Jezus van Nazaret maar vanuit het criterium van het kerkelijke geloofscredo. Nog later, met het concilie van Nicea, komt er een breuk met het voor-niceense christologische pluralisme: één bepaalde nieuwtestamentische tendens, nl. de johanneïsche, werd het criterium op grond waarvan men de christologische orthodoxie van de christen beoordeelt, terwijl dit johanneïsme tevoren slechts één van de vele christologische mogelijkheden was.

Besluit.

- Er bleek geen geloofscredo of kerygma in het oerchristendom te bestaan dat niet tegelijk een bepaald historisch facet van Jezus' aardse leven tot grondslag, uitgangspunt en criterium neemt van zijn geloofsinterpretatie. Aan elk van deze geloofscredo's ligt een historisch gewaarborgd levensfacet van Jezus ten grondslag. Het samenvloeien in de canonieke evangeliën van deze diverse credo-bewegingen met hun geëigend historische interesse voor Jezus van Nazaret, is daarom niet alleen een samenvloeien van diverse Jezusinterpretaties maar daarin ook een samenbrengen van veel, uit verschillende gemeentetradities komende informatie over Jezus' aardse levensdagen. Daarmee is natuurlijk deze informatie niet door het feit zelf historisch gewaarborgd (de boven vermelde historische criteria blijven dus hun functie vervullen); wel blijkt daardoor dat, elk op hun manier, diverse christelijke gemeenten op grond van hun eigen credo een bepaalde 'memoria Jesu' cultiveerden en dragers werden van waarachtige Jezusoverlevering. De marciaanse traditie had, op grond van haar kerygma, dat de betekenis van de in de hemel levende, verrezen Jezus minstens volledig in de schaduw liet, daardoor alleen uitzicht op de *historische* Jezus en de hopende verwachting van zijn spoedige komst in heerlijkheid: deze traditie heeft dan ook de ruimste interesse voor Jezus' aardse levensdagen, heel zijn optreden, doen en laten, zijn woor-

den, zijn lijden en dood. De oudste laag der Q-gemeente gaf in feite ook logia van Jezus door, maar haar dogmatische interesse voor alle facetten van de aardse Jezus ontstond pas later, mede onder invloed van het Mc.-materiaal. Bovendien is er alle reden om aan te nemen (binnen het complexe probleem van de synoptische kwestie), dat Mt. en Lc. niet alleen het Mc.-ev. rijkelijk gebruikten, maar bovendien het materiaal van de Q-gemeenten, en dat beiden daarenboven nog eigen, zelfstandige tradities, resp. bronnen gebruikten. Joh., in een heel andere traditie staande (waarvan de waarde van de historische 'memoria Jesu', volgens de gegeven historische criteria, moeilijk te achterhalen is), kan juist vanwege zijn theologische visie op het verband tussen 'Pneuma' en 'anamnese' of herinnering (Joh. 14,26; 15,26; 16,13-14) evenzeer historische detailherinneringen aan Jezus insluiten zonder dat het mogelijk is dit geschiedkundig te toetsen.

Al bij al brengt ons dit tot het inzicht dat het nieuwe testament, niet ondanks maar *dankzij* zijn diverse *kerygmatische* projecten, ons substantiële informatie geeft over Jezus van Nazaret, minstens even betrouwbaar als welk ander serieus profaan boek uit die dagen. Maar het is intellectueel onverantwoord dit bij voorbaat zomaar te veronderstellen. Wanneer problemen eenmaal gesteld zijn, kan men er zich niet van af maken met een autoritair geloofsantwoord. Binnen het schetsmatig getekend, bont en veelvoudig zin-nemend en zin-gevend overleveringsgeheel kunnen wij ons niettemin confronteren met de levensvraag die de aardse Jezus ons stelt.

Uit die grondlijnen van vroeg-christelijke christologieën blijkt dat ze alle de actuele, blijvende en definitieve betekenis van Jezus gelovig aanvaarden. Hoewel nooit zonder aanzet in Jezus van Nazaret blijkt de onmiddellijke ervaringsgrond van de christelijke affirmatie van Jezus' blijvende en actuele betekenis verschillend: in alle credo-richtingen gaat het om de actuele en definitieve betekenis van de *persoon Jezus-zelf*, niet slechts van zijn boodschap of van zijn verrijzenis, - omdat de persoon van Jezus de komende wereldrechter is, brenger van heil of oordeel; omdat de persoon van Jezus een na te volgen goddelijke wonderman is, werkzaam aanwezig in zijn volgelingen; omdat zijn persoon zelf een 'verhaal van God' voor ons is; omdat alleen hij ons kan laten participeren in zijn verrijzenis. Al is ook Jezus' historische boodschap over het komende Godsrijk van blijvende waarde, geen enkel voor-canoniek of nieuwtestamentisch voortzetten van deze opdracht, dit goede nieuws verder dragen, is gebeurd zonder wezenlijke band met de persoon van Jezus. Het gaat in het christendom niet alleen om de blijvende boodschap van Jezus en haar definitieve relevantie, maar in de kern om de blijvende, eschatologische relevantie van zijn persoon zelf. Dat is de eigenlijke christologische eenheid in deze vier credo-modellen.

Uit de vier credo-richtingen is bovendien concreet gebleken wat abstracter gesteld werd in het methodische en hermeneutische Deel I: definitieve zin, of heil, vinden in iemand wordt, als ervaren en ter sprake gebracht, onvermijdelijk uitgedrukt in bepaalde sleutelbegrippen, antropo-

logische visies en verwachtingen die mensen in een bepaald tijdsgewricht bezielen: dat leverde, onder pressie van de aardse Jezus, de bovengenoemde vier credo-modellen op.

Eindnoten:

1 J. Blank, *Jesus von Nazareth*, Freiburg 1972, 13-14.
2 Het probleem van de canon wordt hier niet behandeld. Zie: D.K. Aland, *Das Problem des neutestamentlichen Kanons*, in: NZSTh 4 (1962) 220-242; E. Käsemann, in: *Besinnungen*, I, 214-223, en: (hrsg.), *Das Neue Testament als Kanon*, Göttingen 1970; J. Frank, *Der Sinn der Kanonbildung*, Freiburg 1971; K.H. Ohlig, *Die theologische Begründung des neutestamentlichen Kanons in der alten Kirche*, Düsseldorf 1972.
3 Tussen 400 voor tot ongeveer 70/71 na Christus ontstaan verwachtingen van allerlei soorten 'eindtijdelijke profeten' en eindtijdelijke heilsfiguren, waarbij nu eens onverbonden, dan in duidelijke connectie, de verwachting aanwezig is van een eindtijdelijke profeet en een eindtijdelijke messias; alsook, aanvankelijk onafhankelijk van elke messianologie, de verwachting van een 'profeet als Mozes'. Echo's van de volksverwachting van 'de Komende' zijn dan ook legio in het nieuwe testament: Joh. 6, 14-15; 1, 15. 21; Mt. 3, 11; 11, 3; Lc. 3, 16; 7, 19, 20b (Zie detailontledingen verderop).
4 *Trajectories*, 215.
5 Schulz, *Q-Quelle*, 166-167.
6 Th.J. Weeden, *Mark-traditions*; zie hierover verderop.
7 Käsemann, in: *Besinnungen*, II, 105-130; II, 31-68; II, 82-104; I, 187-213.
8 Hahn, *Hoheitstitel*, 13-53; Vielhauer, in: *Aufsätze*, 145-146, en 92-140.
9 Zie M. Black, *The christological use*, 6-11.
10 Black, ib., 11; C.F. Moule, *A reconsideration of the context of Maranatha*, in: NTS 6 (1960) 307-308; verg. S. Schulz, *Maranatha*, l.c., 125-144.
11 C.H. Dodd, *According to the Scriptures: the sub-structure of New Testament theology*, Londen 1950, 35.
12 Zie verderop bij: De mensenzoon.
13 Schulz, *Q-Quelle*, 71.
14 Ibid., 71, bedoeld tegen Hahn, *Hoheitstitel*, 32-33.
15 Aldus Schulz, *Q-Quelle*, 73. Toch blijven er twijfels terwille van de argumenten van H.M. Teeple, *The origin of the Son of Man Christology*, in: JBL 84 (1965) 213-250 (zie verderop).
16 Koester, in: Robinson-Koester, *Trajectories*, 215.
17 Mc. 6, 6b-13, en substantieel uit de Q-bron: Mt. 9, 37-38; 10, 16. 9-10a. 11-13. 10b-7-8. 14-15 = Lc. 10, 2-12. Zie M. Hengel, *Nachfolge und Charisma*, Berlijn 1968, 82-89; F. Hahn, *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament*, Neukirchen-Vluyn 1963; J. Roloff, *Apostolat, Verkündigung, Kirche*, Gütersloh 1965; F. Beare, *The mission of the disciples and the mission charge: Mt. 10 and parallels*, in: JBL 89 (1970) 1-13; Schulz. *Q-Quelle*, 404-410.
18 Zie Schulz, *Q-Quelle*, 55-176.
19 Lc. 11, 1-4 = Mt. 6, 9-13; zie Schulz, *Q-Quelle*, 84-93.
20 Zie Dan. 12, 10; Apoc. 3, 10.
21 Zie J. Becker, *Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth*, Neukirchen-Vluyn 1972, 100vv.; Schulz, *Q-Quelle*, 71; Vielhauer, in: *Aufsätze*, 80-87.
22 Dit verschilt wezenlijk van Mc. 8, 38 (zie Mt. 16, 27 en Lc. 9, 26), al lijkt ook aan Mc. 8, 38 Q-materiaal ten grondslag te liggen. Zie Schulz, *Q-Quelle*, 66-76; Lührmann, *Q-Redaktion*, 51; Hahn, *Hoheitstitel*, 33.
23 Aldus de grondthesis van Lührmanns boek, *Q-Redaktion*; ook Schulz, *Q-Quelle*, 66-76.
24 Schulz, *Q-Quelle*, 74; Tödt, *Menschensohn*, 259-260.
25 Aldus H.R. Balz, *Methodische Probleme der neutestamentlichen Christologie*, Neukirchen 1967, 186.
26 De Q-gemeente huldigt 'a nonpassion Christology': R. Edwards, *An approach to a Christology of Q*, in: JRel 51 (1971) (247-269) 253-259; ook: Tödt, *Menschensohn*, 238-257; Fr. Muszner, *Jesus in den Evangelien* (SBS, 45), Stuttgart 1970, 38-49; Lührmann, *Q-Redaktion*, 94-95 en

103; Schulz, *Q-Quelle*, 486, en passim; dit alles tegen W. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg 1963[12], 39.

27 Schulz, *Q-Quelle*, 94 en 99.

28 Aldus Schulz, *Q-Quelle*, 55-176, na een ontleding van de als oudste, arameesjoodse laag in Q beschouwde passages: Mt. 10, 32-33 = Lc. 12, 8-9; Mt. 5, 3-4. 6 = Lc. 6, 20b-21; Mt. 6, 9-13 = Lc. 11, 1-4; Mt. 23, 25. 23. 6-7a. 27. 4. 29-31. 13 = Lc. 11, 39. 42-44. 46-48. 52; Mt. 5, 18 = Lc. 16, 17; Mt. 5, 32 = Lc. 16, 18; Mt. 5, 39-42 = Lc. 6, 29-30; Mt. 5, 44-48 = Lc. 6, 27-28. 35b. 32-35a. 36; Mt. 7, 12 = Lc. 6, 31; Mt. 6, 19-22 = Lc. 12, 33-34; Mt. 7, 1-5 = Lc. 6, 37-38. 41-42; Mt. 6, 25-33 = Lc. 12, 22-31; Mt. 10, 28-31 = Lc. 12, 4-7; Mt. 7, 7-11 = Lc. 11, 9-13. Gelijkaardige strekking maar minder uitgewerkt bij: H. Koester, in: Robinson-Koester, *Trajectories*, 211-216, zie 168-175; Hahn, *Hoheitstitel*, 32-39; R. Fuller, *Critical introduction*, 102-103, en *Foundations*, 130-131; D.E. Nineham, *The New Testament Gospels*, Harmondsworth 1965, 34-37; Tödt, *Menschensohn*, 265-267, 212-245; A. Vögtle, *Jesus*, in: E. Kottje- B. Möller (hrsg.), *Oekumenische Kirchengeschichte*, Mainz-München, 1970, 3-24. Daarmee is toch een eerbiedwaardige rij van specialisten opgesomd (ondanks hun onderlinge detailverschillen).

29 Schulz, *Q-Quelle*, 177-189. Verg. P. Hoffmann, *Die Versuchungsgeschichte in der Logienquelle*, in: BZ 13 (1969) 207-223; zie: J. Dupont, *L'origine du récit des tentations de Jésus au désert*, in: RB 73 (1966) 30-76; B. van Iersel, *Jezus, duivel en demonen. Notities bij Mt. 4, 1-11 en Mc. 5, 1-20*, in: *Engelen en duivels* (Annalen van het Thijmgenootschap 55, afl. 3), Hilversum 1968, 5-22; A. Feuillet, *Le récit lucanien de la tentation*, in: Bibl 40 (1959) 613-631.

30 Ibid., 195; Hoffmann, *Q-Studien*, 198-215; Tödt, *Menschensohn*, 234.

31 De term is van Schulz, *Q-Quelle*, 212.

32 Schulz, *Q-Quelle*, 215vv.; Hoffmann, *Q-Studien*, 77-78; B. van Iersel, *Der Sohn*, 151vv.

33 Tödt, *Menschensohn*, 83 en 241; Schulz, *Q-Quelle*, 242.

34 J.B. Audet, *La Didaché*, Parijs 1958, 252-257; P. Stuhlmacher, in: EvTh 28 (1968) 178-179; Berger, *Gesetzesauslegung*, bv. 458-460 en passim.

35 Ofschoon moeilijk te accepteren in bepaalde detail-beweringen lijkt me de grondvisie van Weeden, *Mark-traditions*, nl. Mc.'s stelling van 'de afwezigheid' van Jezus tussen dood en parousie, exegetisch minstens hoogst waarschijnlijk.

36 Mc. 8, 31-32. 38; 9, 12. 31; 10, 33; 13, 26; 14, 62.

37 Zie N. Perrin, *The christology of Mark. A study in methodology*, in: JRel 51 (1971) 173-187; *The Son of Man in the Synoptic tradition*, BRes 13 (1968) 1-23; *The creative use of the Son of Man traditions by Mark*, in: UnSQR 23 (1967-68) 357-365; tenslotte: *Mark 14, 62: Endproduct of a christian pesher-tradition*, in: NTS 12 (1965-66) 150-155; en L.E. Keck, *Mark 3, 7-12 and Mark's christology*, in: JBL 84 (1965) 341-358.

38 Aldus reeds vroeger W. Marxsen, *Der Evangelist Markus*, Göttingen 1959[2], ook Weeden, *Mark-traditions*, 111-117, en 45-51.

39 Weeden, ibid., 129-130.

40 Hahn, *Hoheitstitel*, 128-129, 181-183, 288-289; zie ook 177 en 282; en Weeden, ibid., 126-129.

41 Tödt, *Menschensohn*, 33-37.

42 Weeden, ibid., 126-131.

43 R. Fuller, *Foundations*, 145-146; 152 en 175; Hahn, *Hoheitstitel*, 181-183 en 39.

44 Weeden, ibid., 128-129.

45 W. Thüsing, *Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung in der ältesten nachösterlichen Christologie*, in: BZ 11 (1967) 95-108 en 205-222; 12 (1968) 54-80, en 223-240 (nu ook in boekvorm: SBS 42, Stuttgart 1969), loochent dit, omdat de aanwezigheid van de Geest in de gemeente een gave van de hemelse Jezus is. Maar het is zeer de vraag, of deze, door Mc. inderdaad beaamde Geestesgave, al *in het Mc.-ev.* in directe en innerlijke verbinding staat met de verrezen Jezus zelf; niets wijst in die richting, wel integendeel (bv. Mc. 3, 28-29; verg. Mc. 13, 11 met Lc. 21, 15). Ook de Didaché zegt nog: 'gij zult een profeet sprekend in de Geest niet beoordelen' (17, 27). Hier komt een theologie aan het woord die het primaat van de Geest op de mensenzoon belijdt. Zie R. Scroggs, *The exaltation of the Spirit by some early christians*, in: JBL (1965) 359-373.

46 Zie R. Fuller, *Foundations*, l.c., 145vv. en 185-186; Hahn, *Hoheitstitel*, 126-132 en 184-185.

47 Of de Jacobusbrief een recent, herjudaïserend geschrift is, dan wel een oeroud (wellicht het oudste nieuwtestamentische) geschrift dat in de lijn ligt van deze zeer oude, wellicht oudste credo-richting, laat ik in het midden. Er zijn argumenten voor een oude datering (zie: Elliot-Binns, *Galilean Christianity*, 1.c., 45-48 en Th. Boman, *Die Jesus-Ueberlieferung*, 1.c., 197), maar ook enkele teksten in Jac. die dit lijken tegen te spreken. We weten echter weinig over de overleveringsgeschiedenis (latere correcties of interpolaties) van deze teksten.

48 H.D. Betz, *Eine Christus-Aretalogie bei Paulus (2 Kor. 12, 7-10)*, in: ZThK 66 (1969) 288-305; H.W. Kuhn, *Der irdische Jesus bei Paulus als traditionsgeschichtliches und theologisches Problem, ibid.*, 67 (1970) 308-318; verg. Th. Boman, *Die Jesus-Ueberlieferung*, 1.c., 184-207.

49 Th. Weeden, *Mark-traditions*, 138-158; Hahn, *Hoheitstitel*, 292-297; Roloff, *Das Kerygma*, vooral 182, n. 265, in reactie tegen G. Georgi, *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief*, Neukirchen 1964.
50 Zie Weeden voor het Mc.-ev., en Robinson, in: Robinson-Koester, *Trajectories*, over Joh.' 'sèmeia'-bron (*The Johannine Trajectory*), 232-268.
51 Roloff, *Das Kerygma*, 188-205.
52 Zie ook R. Pesch, *Jesu ureigene Taten*? Freiburg 1970.
53 Zie later het 'heilig graf' volgens de Lc.-versie.
54 Zie later in het hoofdstuk over Jezus' machtsdaden.
55 Koester, in: Robinson-Koester, *Trajectories*, 190-191.
56 Mt. 11, 25-27 = Lc. 10, 21-22 (zie Wijsh. 6-10). Ook: Mt. 23, 34-36 = Lc. 11, 49-51; Mt. 9, 37-38. 10, 7-16 = Lc. 10, 2-12.
57 Zie ook S. van Tilborg, *'Neerdaling' en incarnatie*, in: TvT 13 (1973) 20-33, al lijkt me zijn suggestie dat met het heengaan van Jezus de incarnatie 'ten einde' is, onvoldoende johanneïsch bewezen.
58 Zie: G. Kegel, *Auferstehung Jesu. Auferstehung der Toten*, Gütersloh 1970, 12-20; ook Koester, in: Robinson-Koester, *Trajectories*, 198-204 en 223-229. En verdere literatuur in de latere hoofdstukken over dood en verrijzenis.
59 H. Schlier, *Die Anfänge des christologischen Credo*, in: *Zur Frühgeschichte der Christologie*, Freiburg 1970, 13-58.
60 Zie: C. Burger, *Jesus als Davidssohn. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung*, Göttingen 1970; J. Ernst, *Anfänge der Christologie* (SBS, 57), Stuttgart 1972, 39-42. 'Davidszoon', gebruikt voor Jezus, is een theologoumenon zonder controleerbaar historische betekenis (zie verderop in dit Deel).

Hoofdstuk 2
Eerste persoonsidentificatie, schakel tussen de aardse Jezus en de oerchristelijke credo's

Probleemstelling

Het zou wel erg toevallig moeten heten, als op grond van bepaalde facetten van Jezus' aardse levensdagen het vroege christendom tot vier fundamentele credo-modellen kon komen die zich later, zij het niet zonder onderlinge correcties, als vanzelf lieten versmelten tot het Jezusbeeld van de evangeliën en het hele nieuwe testament. Uit losstaande stukken zouden de evangeliën dan, als bij een geslaagde legpuzzel, tenslotte één coherente, passende figuur hebben gemaakt. Iets anders is in feite gebeurd. Op grond van bepaalde gegevens uit het leven van Jezus zijn die gemeenten, alvorens in staat te zijn geweest tot het formuleren van hun credo, eerst gekomen tot een *identificeren* van de *persoon* van Jezus, en pas deze erkennende naamgeving aan de persoon van Jezus (zij het telkens geprofileerd gezien vanuit een bepaald levensfacet van Jezus), m.a.w. de persoonsidentificatie, kon dan bron worden van de uiteenlopende credo-richtingen. Bovendien is het zo, dat deze persoonsidentificatie oorspronkelijk dezelfde is geweest in alle gemeenten, m.a.w. dat zíj aan de oorsprong staat van alle vier credo-richtingen, en dat deze juist daarom innerlijk samenhangen en konden samenvloeien in de door de kerk erkende evangeliën. De erkennende naamgeving aan Jezus is dus de band tussen de aardse Jezus en het credo der kerken, tussen de verkondigende Jezus en de verkondigde Christus. Het feit dat de vier credo-modellen konden samenvloeien in de canonieke evangeliën onderstelt immers (tenzij voor wie, ideologisch, het oerchristendom ziet als een syncretisme van vele stromingen) niet alleen een aan alle credo's gemeenschappelijke verwijzing naar de ene Jezus van Nazaret als norm en criterium, maar bovendien dat eenzelfde grondinspiratie, een identieke persoonsidentificatie, vooraf is gegaan aan de vier fundamentele geloofsperspectieven. Anders zou het onmogelijk zijn geweest, dat de gemeenten (zij het soms niet zonder polemiek) zichzelf tenslotte konden herkennen in het geloofscredo van andere oerchristelijke gemeenten. Welnu, de éne fundamentele,

aan alle credo-modellen gemeenschappelijke grondinspiratie is hun aller aanvankelijke erkenning van heil in de *persoon* zelf van Jezus: hun identificatie van Jezus met de *eindtijdelijke profeet*, - het grondcredo van alle christendom. Wanneer dan bovendien (mede op basis van de vermelde

‘historische criteria’) aangetoond kan worden, dat de identificatie van de persoon van Jezus met de eschatologische profeet van Gods genadejaar hoogstwaarschijnlijk - zij het wellicht slechts als *vraag* (die bij zijn levensgenoten voortdurend op het hart of soms zelfs op de lippen ligt: ‘Is hij de Komende?’) - een voor-paschaal gegeven is, dan is inderdaad een ‘impliciete christologie’ een voor-paschaal gegeven, al kunnen we dan de na-paschale expliciete christologie van het vroege christendom niet zo hoog-christologisch verstaan als bv. in een geldige maar niet-noodzakelijke richting de niceense traditie zal gaan doen. Het sinds D. Strauss en F. Baur, M. Kähler en R. Bultmann opgeworpen, moderne probleem, van de historische Jezus en de kerygmatische Christus, zou dan omgedraaid moeten worden: de reeds voor pasen aanzettende persoonsidentificatie van Jezus van Nazaret kan ons dan duidelijk maken wat het oerchristendom precies heeft verstaan met de belijdenis: hij is de Christus, de Mensenzoon, de Zoon Gods, de Heer. Nu doen we vaak alsof we de nieuwtestamentische en vroeg-christelijke inhoud van deze woorden maar al te goed kennen, en we gaan dan zoeken of deze belijdenisnamen wel passen bij de aardse Jezus die we vooraf ‘objectief historisch’ zouden moeten reconstrueren. Vanuit onze werkhypothese, nl. dat voor de eerste christenen de historische Jezus norm en criterium is van alle belijdenis, homologie, catechese en parenese, moeten we onze te vlug veronderstelde preciese wetenschap van wat deze belijdenisbegrippen inhouden terzijde schuiven, en onderzoeken, hoe de persoonsidentificatie van Jezus als eschatologische profeet ons juist een inzicht geeft in wat de christelijke gemeenten oorspronkelijk hebben bedoeld of zelfs maar konden bedoelen met deze, hun geloofsbelijdenissen. Hiermee is de geldigheid van latere dogma-ontwikkelingen binnen nieuw gestelde vragen en binnen een ander, filosofisch werkelijkheidsverstaan niet geloochend, maar wordt wel een zwaar gewicht toegekend aan de allereerste persoonsidentificatie van Jezus, een erkenning die zich *onmiddellijk* liet normeren door de concreet-historische Jezusverschijning, terwijl latere problemen óók zuiver ‘ideeën-historische’ problemen kúnnen zijn, - aporieën die voortkomen uit het nu eenmaal gekozen begrippenmateriaal.

§ 1. Joodse, voor-gegeven modellen van eindtijdelijke heilsfiguren

A. *De eindtijdelijke profeet, de ‘van Gods Geest vervulde’, die tot heil der verdrukten de blijde boodschap brengt: ‘God gaat heersen’*

Literatuur. - J. Becker, *Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth*, Neukirchen-Vluyn 1972, 44-53; Kl. Berger, *Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund der christologischen Hoheitstitel*, in: NTS 17 (1970-71) 391-425; en: *Die königlichen Messiastraditionen des Neuen Testaments*, in: NTS 20 (1973-74) 1-45; J. Coppens, *Les origines du messianisme*, in: *L'attente du Messie* (RechBibl), Brugge 1954, 31-38; *La relève du messianisme royal*, in: ETL 47 (1971) 117-143; *Le messianisme israélite. La relève prophétique*, ibid. 47 (1971) 321-339; daarin: *Le Serviteur de Yahwé, figure prophétique*

de l'avenir, in: ETL 47 (1971) 329-335; *La mission du serviteur de Yahwé et son statut eschatologique*, in: ETL 48 (1972) 343-371; *Le prophète eschatologique. L'annonce de sa venue. Les relectures*, ibid. 49 (1973) 5-35; Cullmann, *Christologie*, 11-49; R. Fuller, *Foundations*, 46-49, 67, 125-129; 167-173; F. Gils, *Jésus prophète d'après les évangiles synoptiques*, Leuven 1957; J. Giblet, *Prophétisme et attente d'un messie prophète dans l'Ancien Testament*, in: *L'attente du Messie* (RechBibl), Parijs-Brugge 1954, 85-130; F. Hahn, *Hoheitstitel*, Anhang: *Der eschatologische Prophet*, 351-404; E. Haenchen, *Die frühe Christologie*, in: ZThK 63 (1966) 145-159; M. Hengel, *Die Zeloten*, Leiden-Keulen 1961; W. de Jong, *Studies in the Jewish background of the New Testament*, Assen 1969; Kl. Koch, *Ratlos vor der Apokalyptik*, Gütersloh 1970; R. Meyer, s.v. *prophètès*, in: ThWNT VI, 813-828; A. Néher, *L'essence du prophétisme*, Parijs 1955; O. Plöger, *Theokratie und Eschatologie*, Neukirchen 1962[2]; J. Scharbert, *Heilsmittler im Alten Testament und im Alten Orient* (Quaest. Disp., 23-24), Freiburg 1963; O.H. Steck, *Gewaltsames Geschick*; G.M. Styler, *Stages in christology in the synoptic gospels*, in: NTS 10 (1963-64) 398-409; H.M. Teeple, *The Mosaic eschatological prophet* (JBL-Monogr. Ser., 10), Philadelphia 1957; S. van der Woude, *Die Messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumrân*, Assen 1957. Tenslotte: Strack-Billerbeck, II, 479 vv., en IV-2, 764-798.

Aanvankelijk werd in Israël alleen de koning gezalfd: daarom was hij *masjiach*, messias of 'Jahwe's gezalfde'[61]. Hij was als gezalfde 'de man naar Gods hart' (1 Sam. 13,14), de 'met Gods kracht uitgeruste' (1 Sam. 2,10; ps. 21,2). Deze traditie werd nadien opgenomen in de grote religieuze overlevering van Israël als plaats van Gods heilshandelen (2 Sam. 7,4-17). In deze traditielaag wordt Israëls koning, als gezalfde, 'zoon van God' genoemd. De aanstelling tot koning ging met de formule gepaard 'Ik zal u tot Vader zijn, en gij mij tot Zoon' (ps. 89; 2 Sam. 7,4-17). Christus en Zoon van God zijn de ambtelijke namen van de koningen van Israël. Later wordt deze koninklijke christus-traditie bezegeld door een verbond van God met de davidische dynastie (2 Sam. 23,1-7; ps. 2 en 110). Omdat de messias of koning representant van Jahwe, de wereldbeheerser is, krijgt ook Israëls davidisch-messiaanse christus-traditie op den duur universele trekken (ps. 2,7-12). Allengs ging de koning bovendien zo'n overheersende figuur worden dat hij alle andere functiekenmerken tot zich trok: de davidische koning of christus kreeg ook priesterlijke en profetische trekken.

Gevolg daarvan was dat, na de val van het koninkrijk en bij het begin van de ballingschap, eerst de hogepriesters[62], nadien ook de priesters[63], en tenslotte de profeten[64] door zalving werden aangesteld in hun ambt (want naar de *oorspronkelijke* betekenis van Deut. 18,15-19 werd ook het profetendom een ambt en instituut in Israël). Op zijn beurt ging vooral de gezalfde hogepriester koninklijke allures aannemen: hij is 'de gezalfde vorst' (Dan. 9,25). Zijn christus-functie is: Jahwe's recht hoeden[65], leraar zijn in Israël, in volledige toewijding aan de zaak van God. Van zijn kant is de gezalfde profeet bij uitstek 'de man van de Geest'[66]; 'zalven' betekent hier de profetische geest aan iemand doorgeven.

Via het christus-begrip der zalving vertoonden de oorspronkelijk duidelijk onderscheiden functies - koning, priester, profeet - de neiging om in elkaar over te lopen. Omdat de oorspronkelijk-koninklijke zalving en het koningsinstituut de Rechters in Israël opvolgden, trok ook de ko-

ningszalving het charismatisch aspect van de Rechters tot zich, die door de Geest waren gedreven. ‘Jahwe was met hen’ en Gods Geest rustte op hen[67]. Toen Samuel de koning zalfde, zei hij, dat God met de koning was en dat hijzelf tot God gekeerd moest zijn, en dit ‘om Israël te verlossen’[68]. ‘Christus’ ging daarom betekenen ‘God met ons’ én ‘de mens bij God’, d.i. prototype van de vrome God-vereerder: het hart van de Christus is ‘ongedeeld met Jahwe’ (1 Kon. 11,4), ‘voor Jahwe wandelend in zuiverheid en oprechtheid van hart’ (1 Kon. 9,4). Daarom is de christus of koning ‘verlosser’: middelaar tussen God en het volk. Zo moét een gezalfde koning zijn, zeggen de deuteronomistische geschiedschrijvers, die ontgoocheld waren in het feitelijk gedrag der koninklijke gezalfden. Zij vertonen daarom de neiging om de davidische christus te harmoniëren met mozaïsche trekken in het ideale beeld van de koninklijke christus. Zij schilderen Mozes als de ‘lijdende dienaar’, ‘deemoediger dan alle mensenkinderen’[69]. Het eindpunt van deze ontwikkekeling was de gestalte van christus of messias als ‘de met Gods Geest vervulde’[70]; een christus-begrip dat zowel op koninklijke, als op priesterlijke en profetische figuren kon worden toegepast. Twee ‘messiaanse’ strekkingen zullen daaruit groeien: enerzijds het dynastiek-davidisch messianisme (davidische christus), anderzijds het profetisch messianisme (in een nog latere traditie versmolten met niet-dynastieke trekken van ‘de Davidszoon’): de profetische christus. Vooral in dit laatste geval betekent ‘messias’ gewoon de van Gods Geest vervulde profeet (Zach. 7,12; Neh. 9,30); christus en pneuma-bezit zijn synoniem.

Toch kreeg pas in het latere jodendom deze christus-figuur een eschatologische betekenis. Van terugkijken naar het geïdealiseerde verleden, dat als concrete realiteit ontgoochelde, was er te voren al een omslag gekomen: men kijkt nu naar een betere, verhoopte toekomst. Vlak voor, tijdens en na de ballingschap zien we de eerste tekenen van hoop op een komende heilsfiguur. Deze ging allerlei gestalten aannemen. Sommige in de lijn van een davidisch messianisme (Jes. 11,1-2), andere in de lijn van het profetisme, waaruit, later nog, de verwachting van een komende ‘eschatologische profeet’ zou groeien. Voor deze laatste lijn zijn vooral enkele deutero- en trito-jesajaanse teksten belangrijk; zij hebben het judaïsme van Jezus' dagen, alsook het nieuwe testament fundamenteel getekend. De voornaamste zijn de volgende:

> ‘Dit is mijn *dienaar*, mijn *uitverkorene*,
> ik sta hem bij, hij is mijn gunsteling.
> *Ik schenk hem mijn Geest*,
> hij brengt de volken gerechtigheid.
> ... Het geknakte riet breekt hij niet,
> de smeulende pit dooft hij niet uit.
> Hij verkondigt de *ware gerechtigheid*,
> ... Ik, Jahwe, heb u geroepen...
> *als een licht voor de volken*’ (Jes. 42,1-6).

‘Eilanden, luister naar mij,
luister goed, verre volken:
Toen ik nog in de moederschoot was,
heeft Jahwe mij geroepen,
nog voor mijn geboorte
heeft hij mij bij mijn naam genoemd.
Hij maakte mijn tong scherp als een zwaard,
in de palm van zijn hand hield hij mij verborgen,
hij maakte van mij een puntige pijl,
en stopte mij in zijn koker.
Hij sprak tot mij: *gij zijt mijn dienaar*;
Israël, *in u zal ik mijn heerlijkheid tonen*’ (Jes. 49,1-3).

‘Hoe mooi is het over de bergen de komst van de
vreugdebode te zien,
die de vrede komt melden en het goede nieuws brengt,
het *nieuws van de redding*,
en aan Sion meldt: *uw God heerst*’ (Jes. 52,7).

‘Dit is mijn verbond met u, zegt Jahwe: *mijn Geest*
rust op u, mijn woorden leg ik u in de mond; nooit
meer zullen ze weggaan, noch van u, noch van uw
nakomelingen, noch van hun kinderen, van nu tot in
eeuwigheid, zegt Jahwe’ (Jes. 59,21).

‘*De geest van Jahwe, mijn Heer, rust op mij*,
Jahwe heeft mij immers *gezalfd*,
Hij heeft mij gezonden
om de *armen* de *blijde boodschap* te brengen
om de ongelukkigen te helpen,
om de gevangenen hun bevrijding
de geboeiden hun verlossing aan te kondigen,
om het genadejaar van Jahwe,
de tijd van Gods vergelding uit te roepen,
om alle bedroefden te troosten...’ (Jes. 61,1-2).

In het judaïsme van Jezus' tijd en in het nieuwe testament komen de zoëven genoemde teksten a.h.w. in bloemlezing samen. Zij werden de grondslag van wat in de joods-apocalyptische literatuur de christus als eschatologische figuur is genoemd. Hij is immers ‘gezalfd’ (Jes. 61,1-2), d.i. Gods Geest rust op hem (ib. en Jes. 59,21). In Jes. 42, die later in eenzelfde perspectief werd gelezen, zag men mozaïsche trekken van deze profetische christus: hij is de grote leraar der gerechtigheid, d.i. judaïsch: de ware vertolker van de Wet als openbaring van Gods wil. Daarmee bracht men Deut. 18,9-22 in verband: een komende ‘profeet als Mozes’. Deze christus heeft geen dynastiek-davidisch messiaanse trekken; hij is gezalfd, door God aangesteld en gezonden als profeet om een blijde

boodschap te brengen (Jes. 52,7 en 61,1-2): enerzijds van de komende Gods heerschappij (Jes. 52,7), maar dat betekent anderzijds Sions redding, heil en bevrijding voor ongelukkigen en bedroefden, oordeel tevens over alle ongerechtigen (Jes. 61,1-2), een oordeel dat wordt uitgesproken met ‘een tong scherp als een zwaard’ (Jes. 49,1-3). Waar deze profetische christus verschijnt, komt vrede, recht en bevrijding. Het is een komende, profetische christus-figuur met tevens priesterlijke trekken (zie Jes. 61,6), niet een heersersmessias. In dit traditiecomplex treedt in de ogen van het latere judaïsme een christus-figuur naar voren, die een evangelie brengt, de blijde boodschap van Gods heerschappij en 's mensen heil en bevrijding. Het is zelfs niet onwaarschijnlijk, dat er in Jezus' tijd bloemlezingen - ‘testimonia’ - bestonden waarin soortgelijke teksten zijn verzameld, zoals men ook in Grot 4 in Qumrân bloemlezingen heeft gevonden uit bijbelse (oudtestamentische) teksten, waaruit men (behalve een eschatologische profeet) de opvatting van een dubbele messias bewees: een priesterlijke messias en een koninklijk-davidische (zie verderop).

Maar tussen deze teksten en de latere joods-apocalyptische exegese ervan ligt een hele periode, die een omslag bracht in de joodse spiritualiteit. Na de ballingschap is er aanvankelijk nog sprake van enige profetische bedrijvigheid (Ezra 5,1-2); niettemin horen we menigmaal het treuren over de afwezigheid van profeten in Israël[71]. Later zal het rabbinisme Haggaï, Zacharia en de anonieme Maleachi als de laatste profeten beschouwen[72]. Maar dit verdwijnen van de profeten verraadt iets anders, een andere visie op het profetisme. Van profetische beweging wordt Israël in het judaïsme een godsdienst van het gewijde boek. Schriftgeleerden nemen de plaats over van wat vroeger de profeten deden: Gods wil interpreteren vanuit de tekenen der tijden. Nu begint de periode van de hermeneuse (haggada en halakha) van bijbelteksten. ‘Ezra las in het boek van Gods tora, vertalend en zin-uitleggend, en men begreep wat was voorgelezen’ (Neh. 8,8)[73]. Gods wil en boodschap leert men nu kennen niet meer door levende profeten maar door de hermeneutiek van gewijde teksten, die als uit de hemel komend worden beschouwd. Wat vroeger profetisme was, vindt nu zijn neerslag in goddelijk geïnspireerde teksten, die de grieks sprekende joden als ‘dictaat van God’ zien. 1 Makk. 9,27 spreekt daarom al van ‘Sinds de dagen dat er geen profeten meer zijn’. Verder gevolg van deze omslag in spiritualiteit was, dat ook de grote profeten ondergeschikt worden aan de ‘boeken van Mozes’; zij herinneren slechts aan Gods tora[74]. Na de val van Jerusalem (a. 70) zullen rabbijnen zelfs zeggen dat ‘sinds de tempelverwoesting de profetengave aan zwakzinnigen is geschonken’[75]. In een wereld beheerst door schriftgeleerden en theologen is er geen plaats meer voor profeten. Ook niet voor een profetisch messianisme. Een profeet die boven Mozes zou staan is een Godslastering, zoals in een later ingevoegde traditie al gesuggereerd wordt in Deut. 34,10: ‘In Israël is er geen profeet opgestaan gelijk aan Mozes’. Pas na de ballingschap en het verdwijnen der profeten wordt Mozes het grote gezag: in het judaïsme. Dan wordt hij het ideaaltype: koning, wetgever, priester en profeet tegelijk; en de grieks sprekende

diaspora-joden, bekend met het theios anèr-model, stellen Mozes voor als de goddelijke wonderman: ‘hij is in het goddelijke opgenomen, zo dat hij aan God verwant werd, en waarlijk goddelijk’ is, zegt Philo[76], dit naar aanleiding van een exodus-traditie die spreekt van Mozes' ontrukking bij God.

Daaruit blijkt al, dat een niet-schriftgeleerd, charismatisch en waarlijk profetisch optreden, als dat van Johannes de Doper en Jezus van Nazaret die de diepste grondimpulsen van de grote profeten[77] wederom opnemen, in de ogen van de vertegenwoordigers van het officiële bestel op zich al een bedreiging is en als provocatie wordt gadegeslagen.

Niettemin was er behalve een legalistische bijbelexegese ook een charismatische uitleg vooral van de profetische boeken[78]. En daarin zet zich nu het profetisme door, zij het in apocalyptisch perspectief volgens de tijdgeest dier dagen. Daniël - en veel niet-canonieke, joodse literatuur - zijn daarvan getuigen. Dat de geest Gods een gave van de eindtijd is, was reeds eerder gezegd[79]; maar Joël formuleert het krachtig: in die dagen zal heel Israël een volk van profeten zijn (3,1-5). Vooral in milieus waar de overtuiging begon te leven van het nabije wereldeinde, werd het bezit van de pneuma gezien als het begin van de eindtijd. Daarom ontstonden er naast het officiële judaïsme allerlei volksstromingen die gevoed werden door de oude profetische teksten via het kanaal van apocalyptische exegese. Juist binnen deze stromingen ging de gedachte leven van komende eschatologische heilsfiguren, waarvan de gestalte niet altijd duidelijk is. Want onder de hasmonese dynastie werd de functie van koning en hogepriester in één persoon verenigd (en dan nog wel geen Davidszoon), zij het ‘voorlopig’ (in afwachting van een betere, profetische beslissing) (1 Makk. 14,25-49). Daardoor gaat het christus-begrip van de gezalfde zweven.

Door de ontgoocheling van de hasmonese dynastie, die bloei bracht maar het volk aan zijn lot overliet, wordt juist in volksbewegingen het verlangen wakker naar een groots ingrijpen van God. Onder de romeinse bezetting groeit dit verlangen tot een universele zekerheid. Daarbij hielp de apocalyptische tijdgeest. God gaat een groot profeet zenden.

Er groeiden davidisch-messiaanse verwachtingen van de naderende heilsfiguur (zie verderop); er waren ook verwachtingen van de eindtijdelijke christus-profeet. De charismatische exegese hielp hierbij. Want in deze kringen kon men de heilstijd pas herkennen, de messias - koninklijk of profetisch - pas identificeren, op basis van schriftuurteksten die profetisch geïnterpreteerd worden. Profetische exegese en eindtijdelijke heilsfiguur zijn op elkaar betrokken: de profetische exegeet leest de tijdelijke gebeurtenissen in het licht der heilige boeken en identificeert zodoende de komende christus. (Zo deden ook de eerste joodse christenen.) Volgens de joodse geschiedschrijver (Flavius) Josephus voorspelde aldus tijdens de joodse oorlog een profeet op basis van Daniël-teksten precies de week waarop God verlossend zou ingrijpen; en metterdaad, zegt Josephus, in 70 bij de bestorming van de tempel vonden de romeinen daar 6000 joden wachtend op Gods komst[80]. Hand. 5,35-39 zinspeelt op

dergelijke christus-identificaties, en de evangeliën zijn vol herinneringen aan deze profetische óf davidische christus-verwachtingen van 'de komende'[81].

Deze volksverwachtingen kregen ook een literaire, elite-uitdrukking in velerlei joods-apocalyptische literatuur van vóór Jezus Christus en na hem. Bloeipunten daarvan waren zowel het midden van de jaren 50 voor Christus, als de latere tweede helft van de eerste eeuw; na 70 (val van Jerusalem) kwam er een nieuwe apocalyptische opbloei (de tijd dus waarin, behalve hoogstwaarschijnlijk Mc., al de evangeliën zijn geschreven en veel andere nieuwtestamentische teksten)[82]. In deze literaire apocalyptiek staan niet de eschatologische heilsbemiddelaars centraal (zij ontbreken soms), maar wel de radicale omslag van de oude naar een nieuwe wereld. Bemiddelende figuren daarin zijn vaak secundair. Uitlegger der oude profeten is de apocalyptische schrijver zelf; hij is een 'openbaarder': hij onthult voor ingewijden toekomstgeheimen die hij van God verneemt. Hij is een charismatisch bijbeluitlegger, die zelf geen gezag heeft en daarom zijn visioenen en profetieën, uitleg van de bijbel (eschatologische exegese), op naam schrijft van de groten uit het verleden: Mozes, Daniël, Ezra, Henoch, Elia, enz., want van wat over hen in de gewijde boeken staat geschreven, geven zij een 'exegese', die dus niet als hún interpretatie geldt; het is slechts een eschatologische hermeneuse van wat er staat in die oude boeken. Daarom is deze apocalyptische exegese in wezen pseudoniem. Zij gaat het liefst over bijbelse figuren van wie gezegd wordt dat zij 'ontrukt' zijn, d.i. voor óf na hun dood opgenomen bij God (vooral Henoch en Elia, ook Mozes). Maleachi (zelf een anonieme bundel) had reeds geschreven: 'Zie! ik zend mijn heraut om voor mij de weg te bereiden... Zie, hij komt, zegt Jahwe... Zie, ik ga u de profeet Elia zenden voordat de dag van Jahwe komt, de grote, vreeswekkende dag' (3,1. 23.24; ook Sirach 48,10-11). Hier wordt in een oudtestamentische tekst 'Elias redivivus' als de eindtijdelijke profeet aangekondigd. Naar een charismatische uitleg van Deut. 18,15-18 verschijnt er ook een eindtijdelijke 'profeet als Mozes' (Elia en Mozes vergezellen Jezus dan ook in het transfiguratie-verhaal). Zo duiken in deze literatuur allerlei eschatologische heilsfiguren op, waarvan onder het volk vooral de idee van de komende Elia leeft, of, vager nog, 'de komende'.

In het judaïsme zijn eschatologische profeten personen die in de eindtijd een bijzondere opdracht van Godswege krijgen, hetzij als voorloper van de eigenlijk eschatologische heilsfiguur, hetzij als de grote, enige figuur die in de eindtijd op de voorgrond treedt. Een vijftal varianten zijn aanwijsbaar.

(a) *De eschatologische profeet-wonderdoener*. - Het wonder in deze context is legitimatie van de profetische zending en blijk van het aanbreken van de heilstijd. Dit type omvat vooral min of meer zelotische, antiromeinse propagandisten. De herhaling van de Exodus-wonderen is typisch voor deze eschatologische profeten: het manna-wonder wordt herhaald, ook het splitsen van het jordaanwater[83], en de Jesajawonderen uit de Exodus-traditie (Jes. 40,4-5). Zulk een eschatologische profeet was

Theudas onder de romeinse procurator Cuspius Fadus (a. 44-46 na Christus) (zie Hand. 5,36); hij beloofde het Jordaanwonder te herhalen[84]. Zo was er ook onder procurator Felix een egyptisch-joodse eschatologische wonderprofeet die het slopen van Jerusalems muren aankondigde[85], zoals eertijds Jericho viel (Josue 6); ook onder de procurator Festus leidt een eschatologische profeet zijn aanhangers naar de woestijn, belooft wonderen en bevrijding uit alle ellende[86].

(b) De eschatologische heilsfiguur van de '*Elias redivivus*', door Maleachi (3,1 met 3,23-24) reeds aangekondigd, die tot opdracht heeft het twaalfstammen-rijk te herstellen (Sirach 48,10; zie Jes. 49,6), is niet de voorloper van de messiaanse eschatologische figuur, maar onmiddellijke wegbereider van God. Niettemin wordt reeds in de voor-christelijke tijd de eschatologische Elia in verband gebracht met de grote nationaalpolitieke verwachtingen en zo tot voorloper van de messias gemaakt. De christelijke identificatie van Johannes de Doper met de voorloper van Jezus als de Christus gebruikt dus een (bijv. in Qumrân) reeds voorgegeven model.

(c) De *messiaanse* eindtijdelijke profeet. - Dit is een contaminatie tussen twee, op zich traditiehistorisch verschillende complexen, nl. davidisch messianisme en 'eschatologische profeet', die primair dynastiek 'on-messiaans' is. Secundair raakten beide tradities elkaar[87]. Onder deze categorie vallen allerlei messias-pretendenten, bij wie de eindtijdelijke profeet wordt verbonden met heerschappij.

(d) Er is ook de eindtijdelijke '*profeet als Mozes*', vooral in Qumrân[88], met zelfs uitdrukkelijke verwijzing naar Deut. 18,15-18. Oorspronkelijk is ook dit een onafhankelijke, niet messiaanse profetenfiguur, maar hij wordt tenslotte, blijkbaar als voorloper, ook in verband gebracht met de eindtijdelijke messias(sen). De eindtijdelijke 'profeet als Mozes' zal de wetgeving tot voltooiing brengen en haar geldig uitleggen. De samaritanen en essenen, bij wie onafhankelijk van elkaar de eschatologische Mozes-profeet wordt gevonden, moeten geput hebben uit gemeenschappelijk oudere tradities. Belangrijk is hierbij het verband tussen Wet en eschatologische profeet, de leraar en juiste hermeneut van de Wet.

(e) Er is tenslotte, na-christelijk, de *eschatologische 'Moses redivivus'*. Hier gaat het niet om een eschatologische interpretatie van Deut. 18,15-18, maar om de 'ont-rukte' Mozes zelf, nu bij God levend, en eindtijdelijk terugkomend. Alleen is deze gedachte niet voor-christelijk (ook de nieuwtestamentische teksten - Mc. 9,2 vv.; Apoc. 11,3vv. - kan men niet interpreteren in de zin van een eschatologische 'Moses redivivus'); het idee is van latere, rabbijnse inslag.

Besluit. - Als voorloper van de messiaanse heilsfiguur of van het komen van Gods eindtijdelijke heerschappij heeft het judaïsme derhalve twee types van eindtijdelijke profeet: de bode van de 'dag van God', d.i. het oordeel (Mal. 3,1), vlug geïdentificeerd met de 'Elias redivivus' (Mal. 3,23.24), en 'een profeet zoals Mozes' (judaïsche exegese van Deut. 18,15-18), zo evenwel dat het inhoudelijk verschil tussen de twee

types soms vervaagt. In het transfiguratieverhaal verschijnt Jezus geflankeerd door de eschatologische Elia en Mozes, wat suggereert dat beider functies en betekenis in het judaïsme niet volledig samenvielen. Mozes is een echte wetgever, terwijl (in het judaïsme) een profeet veeleer de wet onderwijst en interpreteert. Het onderscheid tussen de eschatologische profeet en de dynastiek-davidische messias blijft evenwel scherp gehandhaafd, al kan die profeet ook 'messiaans' genoemd worden in religieuze zin: christus, de gezalfde met Gods geest, en uiteindelijk zelfs 'Davidszoon'.

B. *De eindtijdelijke messiaanse Davidszoon*

Literatuur. - (Zie boven, bij 'eschatologische profeet'). Bovendien: Kl. Berger, *Die königlichen Messiastraditionen des Neuen Testaments*, in: NTS 20 (1973-1974) 1-45; J. Blank, *Paulus und Jesus*, München 1968, 250-255; M. Chevallier, *L'Esprit et le Messie dans le bas Judaisme et le Nouveau Testament*, Parijs 1958; H. Conzelmann, *Grundriss*, 91-94 en 149-150; J. Coppens, *Le messianisme royal. Ses origines. Son développement. Son accomplissement* (Lectio Divina, 54) Parijs 1969; O. Cullmann, *Christologie*, 111-137; D. Duling, *The promises to David and their entrance into christianity*, in: NTS 20 (1973-1974) 55-77; J. Fitzmyer, *De Zoon van David-traditie en Mt. 22, 41-46 parr*, in: Conc 2 (1966), n. 10, 74-87; P. Grelot, *Le Messie dans les apocryphes de l'Ancien Testament* (RechBibl), Leuven 1962, 24-28; F. Hahn, *Hoheitstitel*, 242-279; R. Koch, *Der Gottesgeist und der Messias*, in: Bibl 27 (1946) 241-268 en 376-403; K. Kuhn, *Die beiden Messias Aaron und Israels*, in: NTS 1 (1954-55) 168-179; U.B. Müller, *Messias und Menschensohn in jüdischen Apokalypsen und in der Offenbarung des Johannes*, Gütersloh 1972; G. Schneider, *Die Davidssohnfrage (Mk. 12, 35-37)*, in: Bibl 53 (1972) 65-90, en: *Zur Vorgeschichte des christologischen Prädikats 'Sohn Davids'*, in: TrThZ 80 (1971) 247-253; D. Scholem, *The messianic idea in Judaism*; New York 1971; K. Schubert, *Vom Messias zum Christum*, Wenen 1964; J. Starcky, *Les quatre étapes de messianisme à Qumrân*, in: RB 70 (1963) 481-505; W.C. van Unnik, *Jesus the Christ*, in: NTS 8 (1961-62) 101-116, en: *Dominus vobiscum*, in: *New Testament Essays* (in memory of T.W. Manson) (A. Higgins ed.), Manchester 1959, 270-288; *L'Attente du Messie*, Parijs-Brugge 1954; G. Voss, *Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen* (Studia Neotestamentica, Studia 2), Parijs-Brugge 1965.

(a) *Nationaal-dynastiek 'davidisch messianisme'*

Dankzij de verdieping van de scheppingsgedachte vooral in deutero-Jesaja, 'toen Jahwe de gehele wereld a.h.w. voor Israël ontsloot en zijn macht over de volkeren openbaarde'[89], werd het geloof levendig dat 'God zelf gaat heersen' (ps. 47; 93; 95-99; 22,29; Mal. 1,14). Deze universele koningsheerschappij oefent Jahwe uit via Israël (Jes. 43,15; 44,6). Maar in zijn plaats zal een stedehouder op aarde, uiteraard Israëls eigen koning, regeren. Dit rijk wordt dan tenslotte eschatologisch, 'eindtijdelijk' gekwalificeerd (Jes. 24,23; 33,22; Zach. 14,9.16; Obadja 21). Zo groeide (in vrij late teksten) het uitzien naar een eschatologische davidische wereldheerser. Deze verwachting ontstond na de ballingschap in Juda, waar zich onder de perzische overheersing een nieuwe gemeente

had gevormd. De hoop op een komende koning van de eindtijd, die op aarde Gods regering uitoefent, ontstond daarom in een tijd waarin men eschatologisch dacht én in milieus die davidisch koningsgezind waren en derhalve de komende messias verhoopten uit de afgezette davidsdynastie. Oudtestamentische teksten waarin déze messiaanse verwachting wordt uitgesproken zijn de volgende: Jes. 9,1-6; 11,1-10 (een loot uit Isaï of uit de davidische dynastie); 16,5; - Jerem. 23,5-6 (33,15-16) (een telg uit het Davidshuis); Ezech. 17,22-24 (een twijgje van de bovenste scheuten); - Mich. 5,1-3 (Betlehem als stad van de Davididen); Hag. 2,20-23 (Zerubbabel is de verwachte messias), zo ook in Zach. 6,9-15; - toen Zerubbabel koning werd en Josua hogepriester groeide het perspectief van een gedeelde messiaanse waardigheid: een koninklijke en een hogepriesterlijke messias: Zach. 4; - tenslotte Zach. 9,9-10 (triomfale intocht van de koning-messias in Jerusalem). Dit zijn de strikte, oudtestamentische messiaanse beloften van de komende Davidszoon. (In Qumrân en in het nieuwe testament wordt ook Jes. 7,14, de 'Emmanuel', in dit perspectief geïnterpreteerd, maar historisch gaat het daar om een bedreiging van onheil).

Daaruit blijkt dat de davidisch-messiaanse verwachting geen centraal oudtestamentisch geloofsgegeven is en bovendien slechts in bepaalde kringen leefde. Voornoemde teksten stammen haast alle uit de na-exilische tijd van de vijfde en vierde eeuw vóór Christus. Nergens wordt deze davidische heilsfiguur 'de messias' genoemd; natuurlijk wordt hij als koning gezalfd; 'de gezalfde' is synoniem voor de (regerende) koning; zo noemt men ook de perzische koning Cyrus gewoon 'de gezalfde' (d.i. de koning) (Jes. 45,1). M.a.w.: dé messias, als dynastiek-davidische eindtijdelijke heilsfiguur, is onbekend in het oude testament. Later - zie boven - werd (toen ook priesters en profeten werden gezalfd) de term 'de gezalfde' uitdrukking van een zeer nauwe relatie van een (gezalfde) mens met God. Als de titel messias gebruikt zal worden voor de komende, eschatologische davidische heilsfiguur betekent dit derhalve tevens, op grond van het oudtestamentisch zalvingsbegrip (christus), een heilsgestalte die in een zeer bijzondere relatie staat tot Jahwe.

De profeten Haggai en Zacharia dachten dat koning Zerubbabel, de in Jerusalem levende oom van koning Joachim, deze koning-messias zou zijn. Maar toen deze verwachting niet uitkwam werd voorzichtiger gesproken van *een* loot uit de stronk van Isaï, van *een* nazaat uit de oude betlehemse linie van de oude davidsdynastie.

'Dé messias' van de eschatologische tijd werd in Israël pas in het late judaïsme een zeer bepaalde toekomstverwachting na de makkabeese opstand. In de hellenistische tijd voelden de meesten helemaal geen behoefte aan een davidische koning, en vele groeperingen in Israël waren bovendien niet-eschatologisch gericht; de godsdienst was zittend, 'established'. Alleen in eschatologische groeperingen leefde een vurige toekomstverwachting maar zonder messiaanse interesse. Ook de toekomstgerichte essenen kenden aanvankelijk geen messiaanse verwachtingen. Onder de farizeeën ontstond het koningsmessianisme, zoals uit de 'Psalmen van

Salomo' blijkt (Ps. Sal. 17-18); bij hen gaat de hoop leven op dé messias, een eschatologische heilsfiguur uit het Davidsgeslacht, die Israël verlossing zal brengen. Deze opvatting kon slechts ontstaan in kringen die enerzijds geïnteresseerd bleven bij het herstel van het joodse, davidische koningshuis, zoals de allusies op het oude testament in de Psalmen van Salomo laten zien[90], en anderzijds eschatologisch gericht waren. De concrete situatie - Palestina wordt bestuurd door de ongeldige hasmonese koningen - deed oude verwachtingen herleven. De overlevering van de messiaanse traditie was in wezen een zaak van schriftgeleerden, maar in historisch kritieke ogenblikken kon daaruit een actualiserende tendens, ontstaan. Zo is het eerste bewijs van een verwachting van 'dé messias' te vinden in de Psalmen van Salomo. Zij is ontstaan uit het conflict tussen de hasmonese hogepriesters en de farizeeën. De farizeeën, die in de oudchassidische richting stonden, konden Jonathan, onwettig tot hogepriester aangesteld, niet accepteren. Onder Johannes Hyrcanus (134-104) werd het conflict met de farizeeën scherper. Hij ging Israëls drie grote volmachten in zijn persoon verenigen: profeet, hogepriester en koning. Toen bovendien Aristobulus I de koningsdiadeem aannam en de hogepriester Alexander Jannai (103-76) de titel 'koning' op Israëls munten liet aanbrengen, werd dit voor de farizeeën te veel: dat was een Godslastering: een hogepriester is het niet geoorloofd koning te zijn. Alleen de Judastam, niet Levi, heeft recht op koningschap. Ps. Sal. 17,5-6 protesteert fel tegen dit feit. Ps. Sal. 17,7-8 schildert dan Gods dreigend oordeel en verbindt daarmee de hoopvolle verwachting van dé messias, als Israëls koning die de eindverlossing zal brengen. De messiaanse beweging is aldus ontstaan uit verzet tegen machtsmisbruik en vergrijp tegen de joodse wet in de hasmonese tijd[91]. Dit verklaart ook waarom de eerste sporen van messianisme bij Qumrân-essenen, die zich ook verzetten tegen de hasmonese hogepriester maar zich in de woestijn terugtrokken, alsook in Testamentum Levi 17 en 18, een eschatologisch *priesterlijk* messianisme laten zien in reactie tegen de hasmonese priester-koning. Het eschatologische Davidsmessianisme blijkt een verwachting te zijn, die enerzijds een reactie is tegen de ontaarding van het hogepriesterschap, en aldus een priesterlijk messianisme voorstaat; anderzijds een reactie is tegen de ontaarding van het koningschap, en aldus een koninklijk-davidische eindmessias verhoopt. De eerste richting blijkt apocalyptisch, toekomst-gericht, de tweede veeleer een restauratieve beweging. Een anders gerichte eschatologie ligt derhalve aan de grond van deze twee messiaanse richtingen[92]. Beide messianismen blijken gelijk op te gaan en in een zelfde tijd te zijn ontstaan (Ps. Salomonis en Test. Levi onderstellen allebei de verovering van Jerusalem door Pompeius, de gebeurtenissen dus van het jaar 63 voor Chr.). De Qumrân-essenen leggen de nadruk op het hogepriesterlijke messianisme, de farizeeën op het koninklijke messianisme. In diezelfde tijd als het opkomend messianisme is er, behalve de nadruk op de chassidische opvatting van het naderende Godsrijk (Dan. 3,45; 4,31; 5, 27 enz.), ook de doorbraak van de verrijzenisidee.

De dubbele richting in het messianisme had een eigen ontwikkeling bij

de Qumrân-essenen. Nieuwe Qumrân-leden brachten blijkbaar farizeese gedachten mee naar de esseense gemeente; en onder de farizeeën was de messiaanse Davidsverwachting gaan leven. In 4 Qtestimonia uit Qumrân wordt in deze tijd melding gemaakt van een komende profeet en bovendien twee messiassen, de hogepriesterlijke Aäron-messias, en de koninklijke Israël-messias, 'geëxegetiseerd' uit Deut. 18,15-18 (profeet), uit Num. 24,15-17 (ster van Jacob: Israël-messias) en Deut. 33,8-11 (zegening van Levi: de Aäron-messias)[93], althans zonder dat hierbij de naam 'messias' valt. In een eendere tekst in 1 QS 9,11 is er wel uitdrukkelijk sprake van twee messiassen en één eschatologische profeet. De hogepriesterlijke eindmessias staat hierbij boven de koning-messias (gezien de anti-hasmonese houding van deze essenen en de levitische afkomst van hun groot-meester). Open blijft, of deze twee messiaanse functies al dan niet door één persoon uitgeoefend kunnen worden. Ook in het farizees georiënteerd 'Testamentum XII Patriarcharum' (einde van regering van Joh. Hyrcanus) is er sprake van een dubbele Messias-figuur, - uit Levi en Juda[94]. Er ontstaat een duidelijke tendens om het farizeese davidisch messianisme te laten opgaan in het hogepriesterlijk messianisme, een tendens die zich in Qumrân volledig doorzet in het begin van de romeinse bezetting. De dubbele messiasfiguur verdwijnt: de ene komende messias is de verlosser van Aäron én Israël, naast de wetsgetrouwe eschatologische profeet, die wellicht geïdentificeerd wordt met de terugkerende Leraar der Gerechtigheid[95]. Wat later, in 4 QarP, wordt de eschatologische profeet vereenzelvigd met de komende Elia uit Mal. 3,23, die de voorloper wordt van de ene messias. De situatie na 63 is derhalve: de essenen verwachten (mede onder farizeese invloed) één messias, met als diens voorloper de wetsgetrouwe eschatologische profeet.

Toen de essenen, na een tijd afwezigheid uit Qumrân vanwege een aardbeving, alsook van niet-vervolging onder Herodes de Grote, na diens dood naar Qumrân terugkeerden tijdens de moeilijke revoltejaren onder Archelaus en de romeinse procuratoren, waren min of meer zelotische, anti-romeinse elementen meegekomen. In deze tijd werd de Krijgsrol geschreven, waarin het militaire davidisch messianisme een hoogtepunt beleefde. In 4 Q Florilegium[96] is er melding van de komende messiaanse Davidszoon tezamen met de wetsgetrouwe eind-profeet, terwijl nu de koninklijke messiasfuncties voorrang krijgen op de hogepriesterlijk-messiaanse functies (al blijft het een priester-koning).

Aldus de Qumrân-verwachtingen, waarin geen sprake is van een komende mensenzoon. Het parabel-boek van Henoch 37 t/m 71, het grote getuigenis van de mensenzoon-verwachting, is onbekend in Qumrân, en nergens vindt men in de Qumrân-literatuur (naar het oordeel der deskundigen) een duidelijke allusie op de mensenzoon. Hoogtepunt - en situatie van de esseense messiasverwachting in Jezus' dagen - was het hoopvol uitzien naar een davidische koning(-priester) messias, 'door God voortgebracht', met allusies op ps. 2 en ps. 110. Verwijzingen tevens naar Dan. 7,13-14 (een 'hemelse figuur') en naar Jes. 9,5 en 7,14 (de Emmanuël - volgens het grieks - uit een maagd geboren) laten vermoeden dat uitein-

delijk een maagdelijke geboorte van een uit de hemel komende messias wellicht reeds een voor-christelijke, joodse davidsmessiaanse opvatting was[97]. De tradities van de messias en de mensenzoon hebben elkaar beinvloed. In Qumrân ontbreekt echter zowel de mensenzoon en de messias als de 'lijdende knecht van Jahwe'.

De heropleving van en de haast centrale stelling die het koninklijk messianisme van de Davidszoon in Jezus' tijd innam, was zowel het werk van de farizeeën (die Qumrân beïnvloedden) als vooral van de nationalistische verzetsstrijders, de sicariërs en de zeloten[98]. Voor de zeloten was alleen God leider van Israël, en dit Gods bezit. Een bezetting was dus tegen God zelf. De kern van het joodse verzet ligt aldus in de religieuze overtuiging van Gods alleenheerschappij over Israël en is gegroeid uit het hart van het joodse geloof. Belasting betalen aan een romeins keizer werd daarom als goddeloos ervaren. Dat was de algemene joodse overtuiging; de pragmatische vraag was: wat te doen in dergelijke omstandigheden? De officiële leiders van het volk en alwie daaromheen stonden: herodianen en de aristocratische sadduceeën kozen voor verregaande collaboratie; de democratische farizeeën kozen veeleer voor een moreel verzet binnen een uiterlijke gehoorzaamheid, die het wezenlijke kon redden: de joodse Wet. De 'woestijn-mensen' weigeren elke, ook uiterlijke medewerking, maar vluchten in de woestijn, om daar in eigen gemeenschap een ideale orde te stichten en een 'leven als engelen' te leiden, in afwachting van het komende rijk[99]; ze zijn er zich van bewust door hun gebed en bijbelstudie (eschatologische exegese), wachtend op Gods ingrijpen van boven af, God aldus tot actie te provoceren. Daarom kozen zij de woestijn (ook om praktisch-taktische redenen!), het land van de Exodus, de heilstijd van Israël zonder koning, op weg onder Gods allenige leiding naar het beloofde land. Dat was de positie der essenen, waartoe de Qumrân-groep behoorde. Deze werd in 70 en 72/73 volkomen uitgeroeid (de overblijvenden pleegden zelfmoord)[100]. Andere radicalen kozen de weg van het militaire, subversieve verzet (maar vanuit eenzelfde godsdienstig-joodse inspiratie): de sicariërs en de zeloten, de eersten mede vanuit maatschappelijk-economische mistoestanden, de laatsten uit ijver voor de tempel van God, die nu beheerd werd door een ongeldig priesterschap. Zij werden in hun strijd gesterkt door het verrijzenisgeloof. Tussen al deze partijen lag de grote massa, door allerlei invloeden bewerkt, passief en toch bewogen door duistere verwachtingen van hoop. Zij juicht de successen van de activisten toe, maar verloochent deze verzetsstrijders bij mislukkingen. De grondimpulsen van de zeloten en sicariërs waren ook die van de volksmassa: herstel van Israël in een van vreemden onafhankelijk, eigen-joods, wetsgetrouw koninkrijk. Van deze volksverwachting vinden we ook in het nieuwe testament sporen (Mt. 19,28; Lc. 22,28; 24,21; Apoc. 1,6, enz.)[101].

De zelotische davidisch-messiaanse verwachtingen hadden een hoogtepunt in de joodse oorlog (66-70) en later in de opstand van Bar Kochba (135 na Chr.). Charismatische bijbelexegese lag mede ten grondslag aan de joodse oorlog, volgens diverse profane bronnen, die naar een orakel-

spreuk verwijzen die melding zou maken van 'een komende, joodse wereldheerser'[102]. Dit wijst er op, dat de joodse verwachting van een spoedig komende, joodse wereldheerser toen universeel was. Josephus zelf verwijst naar 'een ster uit Jacob' (Num. 24,17 vv.), inderdaad bekend in deze zelotische kringen; maar M. Hengel[103] acht Num. 24,15-19 waarschijnlijker: 'Dit is het orakel van Bileam, - van hem die geheimen mocht zien. Ik zie hem, maar niet in het heden; ik aanschouw hem, maar niet van nabij; een ster komt op uit Jacob, een scepter rijst uit Israël (...). Israël zal macht ontplooien. En die uit Jacob komt zal heersen' (Num. 24,17.19.21). Tezamen met Dan. 7,13-14 heeft Num. 24 geïnspireerd tot de zelotische erkenning dat de dagen vervuld waren en de messias geidentificeerd kon worden.

(b) *Profetisch-sapientieel 'davidisch messianisme'*

Uit de Qumrân-literatuur bleek al, dat in latere tijden de aanvankelijke strijd rond de hasmonese koning-priester niet meer de kern van de kwestie was; het ging nu om 'theologoumena' en eigen eschatologisch-messiaanse verwachtingen. In de door historische kringen gedragen en doorgegeven tradities vloeiden profetische en jong-sapientiële stromingen samen; er ontstond aldus een heel nieuw messianisme van 'de Davidszoon'. Zoon van David is in het oude testament (behalve Absolon) vooral en bij uitstek koning Salomo. Reeds in de farizeese kringen, waaruit de zgn. Psalmi Salomonis waren gekomen, werd de eschatologische Davidszoon getekend volgens de trekken van de wijze Salomo, wiens schaduwzijden reeds in 2 Kron. 1,1-9,31 werden weggewerkt. Opvallend is bovendien dat heel de wijsheidsliteratuur is overgeleverd onder Salomo's naam. 'De wijsheid' *is* Salomo, de Davidszoon! Volgens 1 Kon. 5,9-14 bezat Salomo van Godswege 'in rijke mate wijsheid, zeer veel inzicht en een verstand zo wijd als het zand aan het strand van de zee'; hij bezat niet alleen een enorme natuurkennis (5,13), maar volgens het boek Wijsheid (7,20b) bezat hij ook 'de macht van de geesten en de gedachten der mensen'; hij bezat de onderscheiding der geesten, en in het Testamentum Salomonis wordt aan de Davidszoon de heerschappij over demonen toegeschreven (3,4; 15,3). Uitdrijving der demonen, exorcismen worden door de joodse geschiedschrijver Josephus[104] gekwalificeerd als de eigen activiteit van de Davidszoon, Salomo! In deze grieks-joodse milieus leefde de Davidszoon dus als de grote wonderdoener en exorcist, de grote wijze koning, die ingewijd was in Gods kennis. Elke demon kende dan ook de naam van Salomo, de Davidszoon. De uitdrukking: 'koning Salomo, zoon van David, erbarm u over mij' was in deze kringen courant[105]. Salomo is de Davidszoon, de profeet, de wonderdoener; en dit komt naar voren binnen een context van zijn macht over demonen. In de oudtestamentische ps. 72 wordt de gestalte van de ware koning duidelijk versmolten met dit Salomo-beeld: een vredige koning die sjaloom brengt en aan wie alle machten der aarde onderworpen zijn. Een brede joodse stroming verbindt de titel

van Davidszoon met genezingen en exorcismen: hij is de ware koning, vol wijsheid, een exorcist, een profeet, kortom zoon Gods. Het geheim van zijn persoon blijft voorlopig voor anderen verborgen.

De vraag die uit deze voorlopige verborgenheid voortvloeit is die van het 'waarvandaan?'. Heeft deze Davidszoon de pneuma van God of van Beëlzebub? Apocalyptisch - en hoe niet? - wordt de geschiedenis gezien als een strijd tussen goede en boze machten. Beiden doen wonderen: zowel Gods gezalfde als zijn 'Tegenspreker' of opposant. In ditzelfde, betrekkelijk gesloten traditiegeheel is de vraag naar legitimatie wezenlijk. Criterium voor de schifting der geesten is het feit, of men al dan niet wonderen uit wijsheid verricht dan wel tot eigen voordeel. Wijsheid is verbonden met gezag of 'exousia', het gezag van wie de wijze zond: de reine óf de onreine Pneuma. De profetische traditie is hierbij duidelijk versmolten met die van de Davidszoon. De messias-wonderdoener wordt daarom 'beproefd': 'indien de rechtvaardige zoon Gods is' (Wijsh. 2, 18), dán zal God hem helpen en uit de hand van zijn vijanden redden. Davidszoon en 'koning der joden' is hij, die deel heeft aan Gods heerschappij, en dit wordt duidelijk uit zijn geldige volmacht over demonen en alle elementen[106]. Dit werd reeds voorbereid in het laat-joodse Mozesbeeld: Mozes is de koning van heel het volk, omdat hij de volmacht heeft om wonderen te doen terwijl de demonische wereldelementen hem gehoorzamen, ja hij is 'de God en koning van alle volken'[107]. 'De wijze' bezit immers in de wijsheidsliteratuur 'heel de wereld'. Dit alles vindt plaats binnen een traditie waarin de priesterlijke en koninklijke messias wordt genivelleerd en de nadruk komt te liggen op de deutero-jesajaanse gezalfde profeet[108]. In het nationaal, dynastiek-davidisch messianisme ligt de nadruk op het oordeel, dat Israëls vijanden zal vernietigen. Maar ook de oordeelsfunctie komt deze profeet-messias toe: want doordat zijn volmacht door opponenten werd miskend zal eschatologisch hun ongelijk blijken; de marteldood van de messiaanse profeet zal als aanklacht, getuigenis en oordeel tegen zijn opponenten gelden[109]. De messiaanse profeet *is* aldus de komende rechter; hij zal later deze koninklijke rechtersfunctie uitoefenen. Bovendien wordt hij, als wijsheidsprofeet, 'Zoon Gods' genoemd, 'doulos', Dienaar van God, en 'pais Theou' (kind van God): in deze profetisch-sapientiële traditie zijn deze drie titels synoniem (zie: Wijsh. 2,13.16d.18 en 9,4b.5a). Als ontvanger van Gods wijsheid wordt de wijsheidsprofeet, die eschatologisch de koninklijke rechtersfunctie zal uitoefenen, Gods Welbeminde: 'agapètos', genoemd, want over hem zijn de hemelen opengegaan: hij ontving Gods wijsheid en openbaring, Gods Geest.

Deze messias zal zich pas in Jerusalem manifesteren[110]: zoals Simon de Makkabeeër na de verovering van de stad (Gezer) zich barmhartig toonde, er een rijk van zachtmoedigheid vestigde, alle huizen reinigde van de afgodsbeelden en zijn intocht hield in de stad onder het zingen van lof- en dankliederen, onder gejuich en het wuiven van palmtakken (1 Makk. 13,46-48a en 13,50-51).

In Wijsh. 2,19 wordt uitdrukkelijk gezegd dat de Wijze pas door lijden

binnentreedt in zijn basileia of koningschap. Pas na zijn redding door God kan men acclamerend belijden: deze is waarlijk zoon Gods (Wijsh. 2,18), m.a.w. de 'eschata van de rechtvaardige' (Wijsh. 2,16c) zullen de rechtvaardige of wijze in het gelijk stellen (Wijsh. 5,1 vv; 18,13)[111]. In dit Wijsheidsboek worden vele, oorspronkelijk onafhankelijke tradities versmolten en gesynthetiseerd onder het begrip: mededeling van Gods wijsheid aan zijn bode, de messias, de zoon Gods. Duidelijk heeft hierbij de hellenistische koningsopvatting via herinterpretatie van grieks sprekende joden Israëls koningsmessianisme grondig gewijzigd vanuit de eigen joodse, profetische en sapientiële tradities.

Binnen deze sapientiële traditiecomplexen kan men met Kl. Berger nog een dubbel basileia-begrip onderkennen[112]: (a) Gods heerschappij wordt gerealiseerd door Godskennis en omkeer (zie Lc. 17,20-21), en (b) de rechtvaardige krijgt na zijn dood een koningschap. De wijze is koning en bezit het heelal[113], en anderzijds: de martelaar is kind van God, dat na zijn dood een hemels koningschap verwerft[114].

In deze *joodse* traditie komt een conceptie naar voren, waarin de messias een niet-politieke, eindtijdelijke heilsfiguur is, zodat het onjuist is te beweren dat alleen de politiek-nationale messias typisch-joods is[115]. In deze profetisch-sapientiële joodse stroming is mede op basis van de deutero-jesajaanse 'eindtijdelijke christus', messias of gezalfde (die men niet-'jesajaans' niettemin 'Davidszoon' noemt) een *joodse* herinterpretatie gegeven van het oudere koningsmessianisme van Israël.

Besluit. - In het 'davidisch messianisme' in de joodse tijd, waarin Jezus leefde, zijn duidelijk twee stromingen aanwezig: (a) een politiek, dynastiek-davidisch en nationaal messianisme, dat echter bij de farizeeën spirituele hoofdtrekken vertoont, en bij hen anders georiënteerd is dan bij de zeloten, anders zelfs dan in Qumrân, en (b) een niet-politiek davidisch messianisme, dat zowel versmolten is met de deutero-jesajaanse eschatologische, gezalfde profeet, als met de sapientiële uitwerking van het oudere deuteronomistische 'bode'-begrip; *dit* 'davidisch messianisme' had universele trekken. In beide gevallen werd de davidische messias 'zoon Gods' genoemd, maar in de tweede, profetisch-sapientiële stroming kwam hierbij de zoon, knecht of kind, de door de vader in wijsheid en Godskennis geïnitieerde, duidelijk naar voren.

C. *De mensenzoon*

Literatuur. - (a) Algemene overzichten van de exegetische discussies: G. Haufe, *Das Menschensohn-Problem in der gegenwärtigen wissenschaftlichen Diskussion*, in: EvTh 26 (1966) 130-141; I.H. Marshall, *The synoptic Son of Man Sayings in recent discussion*, in: NTS 12 (1965-66) 327-351, en: *The Son of Man in contemporary debate*, in: EvQ 42 (1970) 67-87; R. Maddox, *Methodenfragen in der Menschensohnforschung*, in: EvTh 32 (1972) 143-160. - (b) *Monografieën*: H.R. Balz, *Methodische Probleme der neutestamentlichen Christologie*, Neukirchen 1967, 61-112; F.H. Borsch, *The Son of Man in myth and history*, Londen 1967; en: *The christian and gnostic Son of Man*,

Londen 1970; R. Bultmann, *Tradition*; C. Colpe, *Huios tou anthrôpou*, in: ThWNT 8 (1967) 403-481; J. Coppens en L. Dequeker, *Le fils de l'homme et les saints du Très-Haut en Daniel, dans les apocryphes et dans 1e nouveau testament* (Anal. Lov. Bibl. Orient. III, 23), Brugge 1961; H. Conzelmann, *Grundriss*, 151-156; O. Cullmann, *Christologie*, 138-198; F. Hahn, *Hoheitstitel*, 13-53; M.D. Hooker, *The Son of Man in Mark*, Londen 1967; R. Leivestad, *Exit the apocalyptic Son of Man*? in: NTS 18 (1971-72) 243-267; W. Marxsen, *Anfangsprobleme*, 20-34; U. Müller, *Messias und Menschensohn in jüdischen Apokalypsen und in der Offenbarung des Johannes* (Studien zum NT), Gütersloh 1972; N. Perrin, *The christology of Mark. A study in methodology*, in: JRel 51 (1971) 173-187, en de daarop voorbereidende studies: *The Son of Man in ancient Judaism and primitive Christianity*, in: BRes 11 (1968) 1-12; *The Son of Man in the Synoptic Tradition*, ibid. 13 (1968) 1-23; *The creative use of the Son of Man traditions by Mark*, in: UnSQR 23 (1967-68) 357-365, en: *Mark 14, 62: Endproduct of a christian pesher-tradition*, in: NTS 12 (1965-66) 150-155; en L.E. Keck, *Mark 3, 7-12 and Mark's christology*, in: JBL 84 (1965) 341-358; Th. Preiss, *Le Fils de l'homme*, in: *Etudes théologiques et religieuses* 26 (1951) 3-76; E. Schweizer, *Der Menschensohn*, in: ZNW 50 (1959) 185-209; E. Sjöberg, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien*, Lund 1955; H.M. Teeple, *The origin of the Son of man*, in: JBL 84 (1965) 213-250; H.E. Tödt, *Der Menschensohn*; Ph. Vielhauer, in: *Aufsätze*, 55-91 en 92-140.

1) Wellicht wordt geen nieuwtestamentisch begrip zo bediscussieerd, zonder dat zich eensgezindheid laat zien, als dat van de mensenzoon; en deze discussie betreft zowel de godsdiensthistorische achtergrond van het voor-christelijke begrip mensenzoon, als wel de vraag of Jezus zelf over de mensenzoon heeft gesproken, hetzij daarmee zichzelf bedoelend, hetzij een derde, andere persoon.

Allereerst, ‘mensenzoon’ komt uit een heel ander traditiecomplex en heeft oorspronkelijk niets te maken met messianisme. Is de messias de eindtijdelijke koning van Israël, een *aards* mens stammend uit de davidische dynastie, dan zal hij alle vijanden van Israël vernietigen en zo de heilstijd voor Israël inluiden. In deze messiaanse traditie is de heilstijd niet zozeer de eindtijd, maar binnen de menselijke geschiedenis zonder meer de vredesgeschiedenis zelf waaraan geen einde komt. De mensenzoon daarentegen is een *hemelse* figuur, die in een pure oordeelsakt de goddelozen zal veroordelen. Deze zienswijze onderstelt dat onze geschiedenis wèl een einde heeft. Waarborg om tot de eschatologische heilsgemeente te behoren is hier niet zozeer het toebehoren tot het nationale volk Israël, maar alleen het eindoordeel van de rechter, die als criterium voor zijn oordeel uitsluitend het *individu* beoordeelt op grond van zijn wetsgetrouwheid. De voorstelling van de mensenzoon ligt dus in een onmessiaans traditiecomplex en is slechts later in verbinding gekomen met messiaanse tradities, zodat men uiteindelijk van de ‘messiaanse mensenzoon’ ging spreken. Twee contradictorische begrippen (een aardse figuur - een hemelse gestalte) werden aldus uiteindelijk met elkaar verzoend.

Ofschoon in Dan. 7,13-14 nog geen sprake is van mensenzoon (tenzij in de griekse Septuaginta-vertaling), is deze tekst niettemin fundamenteel voor de voor-geschiedenis van het begrip. In de chaos van interpretaties heeft de nieuwe studie van Ulrich Müller[116] niettemin enige helderheid gebracht. Dan. 7 moet gelezen worden in het apocalyptisch perspectief

van de dubbele, aardse en hemelse, geschiedenis. Deze hemelse geschiedenis is de achtergrond van onze aardse geschiedenis (zie Deel II). Elk volk heeft een 'engelbewaarder', een hemelse archont, een engel in wie de natie a.h.w. gerepresenteerd wordt en die ook de hemelse schutsengel en 'leider' van een volk is. Gezamenlijk vormen deze archonten de troonraad van God (zie Job 1,6 vv.; 2,1; 1 Kon. 22,19); zij *staan* voor Gods troon, bereid tot elke dienst (zie ook ps. 103,19 vv.). Reeds in Deut. 32,7-8 stelt God de grenzen van de volkeren vast en wel in correlatie met het aantal elohims, godszonen of engelen. Zo ook heeft Israël zijn nationale schutsengel (zowel in Dan. als in de Qumrân-literatuur is dat vooral Michaël; zie ook in de christelijke Apocalyps). Aardse geschiedenis nu loopt parallel met de voorbeeldige, hemelse geschiedenis. Wanneer dan eindtijdelijk God de macht aan de heiligen van Israël, d.i. de vromen uit het Godsvolk, zal overdragen, dan beantwoordt daaraan - vooraf - de hemelse overdracht van macht over alle volkerenengelen aan de 'engel van Israël', die (zoals engelen vaak worden voorgesteld) in apocalyptisch, beeldend spreken er uitziet '*als* een mens' (Dan. 7,13). Het apocalyptische visioen van de verhoging van Israëls engel in de hemel verklaart dus de komende aardse gebeurtenissen, waarbij het grimmigste vierde beest (rijk van Antiochus IV Epiphanes in de Makkabeeëntijd) zal vernietigd worden en Israëls vromen de wereldheerschappij overnemen. Ook in Dan. 10,20-21 kampt de engel Gabriël met de archont van Perzië en Griekenland; wanneer hij dan met de hulp van Michaël Perzië heeft verslagen moet hij ten strijde trekken tegen Griekenland (Dan. 10,20.21b): hemelse visioenen, die de aardse gebeurtenissen, die in Dan. 11 worden verhaald, voorspellen. Zo heeft Dan. in 7,13-14 in een visioen reeds een kijk mogen nemen op de hemelse geschiedenis (overdracht van alle blijvende macht aan Israëls volksengel) en zodoende een blik kunnen werpen op wat er in de aardse geschiedenis, eindtijdelijk, staat te gebeuren: de verhoging der heiligen van de Allerhoogste, d.i. Israëls vrome mensen, de eschatologische restgemeente. In die zin is de mensenzoon de hemelse symboolgestalte van (het vrome) Israël.

In deze zeer plausibele hypothese hoeven we niet meer te zoeken naar andere mythologieën, hetzij van oude iraanse, babylonische en egyptische oorsprong - de 'oer-mens' (F.H. Borsch) -, hetzij naar mythen van eigen palestijnse bodem uit het oude Ugarit (C. Colpe) (al kan niet geloochend worden dat de courante voorstelling van de hemelse natiearchont zelf oudere mythische wortels heeft, wat Müller lijkt te loochenen). Ook in het apocalyptisch boek Assumptio Moysis 10,1 is er sprake van Gods heerschappij over alles en het 'vullen van de handen van de grootste engel'. Hier ligt duidelijk de voor-geschiedenis van het latere begrip 'mensenzoon'.

In 1 Henoch (d.i. het ethiopisch Henoch-boek, naar zijn substantie van rond 50 vóór Chr.) is de hemelse figuur 'als een mens' (Daniël) uitgegroeid tot de apocalyptische mensenzoon, maar in een fase die nog niet afgesloten is, daar de begrippen nog onzeker zijn, wankel en het begrip 'mensenzoon' er voortdurend afwisselt met de uitverkorene, de recht-

vaardige en de heilige[117]; deze laatste begrippen staan zelfs centraler dan de mensenzoon. Blijkbaar werd in een later stadium het begrip mensenzoon in de tekst ingewerkt[118]. Men kan veronderstellen dat de van Godswege uitverkorene en rechtvaardige in 1 Henoch pas onder invloed van Dan. 7,13-14 tot 'mensenzoon' is geworden. Aanvankelijk heet in 1 Henoch de eschatologische gestalte dus 'de uitverkorene' (Hen. 40,5; 45,3), 'de uitverkorene van de gerechtigheid en de getrouwe' (39,6), met het zwaartepunt op de uitverkiezing. Hiermee komt wederom het traditiecomplex naar voren dat reeds vaker werd tegengekomen. Henoch 48,3-4 spreekt van 'het licht der volkeren' (Jes. 42,6), terwijl in Jes. 42,1 sprake is van 'mijn uitverkorene' (zie ook Jes. 49,1-3). Vanaf de moederschoot heeft God de naam van deze uitverkorene genoemd, ja vanaf het begin der schepping (Hen. 48,3). De uitverkorene is dus hier in verband te brengen met het deutero-jesajaanse traditiecomplex (Jes. 42 en 49). Apocalyptisch ging men deze uitverkorene betrekken op de eindtijd: de eschatologische heilsgestalte.

In Henoch 46 komt dan 'de mensenzoon' ten tonele. Zoals de uitverkorene via een apocalyptische exegese teruggaat op deutero-Jesaja, gaat ook de mensenzoon via een zelfde speculatieve exegese terug op Dan. 7. Fundamenteel daarbij is het visioen in Hen. 46, waarop de uitdrukking '*deze* mensenzoon' telkens terugslaat, terwijl nooit sprake is van *deze* uitverkorene en *deze* rechtvaardige. M.a.w.: 'deze mensenzoon' staat onmiskenbaar in het teken van de anonieme apocalypticus. Met het invoeren in hfdst. 46 van de figuur mensenzoon wordt tegelijk een nieuwe naam van God ingeleid: een grijsaard of hoogbejaarde ('een hoofd van dagen') (zie ook Dan. 7,9) (Hen. 47,3; 48,2; 71,10). Samen met de hoogbejaarde verschijnt 'een ander iemand, wiens gestalte er uitziet als die van een mens' (Hen. 46,1). Maar het Henoch-boek wil de geheimzinnige daniëlische hemelfiguur identificeren (in feite in een andere zin dan Daniël het doet): een gestalte als van een mens met een gelaat als van engelachtige charme. Vandaar de vraag: 'wie is deze mensenzoon, en vanwaar komt hij en waarom begeleidt hij het hoofd van dagen' (Hen. 46,2)? Het Henoch-boek wil dit kennelijk duidelijk maken. Het antwoord verbindt het visioen van Hen. 46 met Hen. 39,6-7, waar sprake is van de 'uitverkorene der gerechtigheid en van de trouw', en 'in de dagen van de uitverkorene zullen gerechtigheid en trouw, heersen'. Vandaar Hen. 46,3: 'deze is de mensenzoon, die gerechtigheid bezit en in wie rechtvaardigheid woont'. Daarmee is deze mensenzoon geïdentificeerd met de uitverkorene der gerechtigheid; tevens blijkt aldus dat mensenzoon een latere betekenis is voor de reeds bekende uitverkorene. Daarop gaat het visioen de functie van deze mensenzoon bepalen (Hen. 46,4): hij heeft een eindtijdelijke betekenis tegenover koningen, machtigen en sterken. Voorheen was er sprake van de rechtersfunctie van de uitverkorene tegenover *goddelozen* (Hen. 45,3.6). Hen. 46,3.6 verenigt aldus in een eenheidsbeeld wat tevoren verspreid was gezegd over de uitverkorene, die zal leven temidden van zijn eschatologische gemeente. De mensenzoon is een rechter voor de goddelozen, maar een heilsfiguur voor de recht-

vaardigen. Mensenzoon wordt pas later in het aanhangsel, Hen. 71, de *enige* titel voor de (eschatologische) rechters-figuur, want de titel 'de uitverkorene' verdween nadien in deze apocalyptische kringen. Van een heersen over alle volken is in Henoch niettemin nog geen sprake, omdat alwat goddeloos is geoordeeld en vernietigd wordt. Wat overblijft is alleen de eschatologische, heilige gemeente, - beste bewijs dat messianisme dit begrip mensenzoon in Henoch nog niet heeft beïnvloed. Een voor-gegeven traditie betreffende de (deutero-jesajaanse) uitverkorene wordt door de apocalypticus in het Henoch-boek dus in verband gebracht met de daniëlische figuur en daarmee wordt de uitverkorene vereenzelvigd. Het begrip mensenzoon is dus pas achteraf toegepast op het begrip uitverkorene en rechtvaardige. Door deze identificatie is de mensenzoon, in plaats van hemelse symboolgestalte van Israël, geïndividualiseerd tot een zeer bepaald, uitverkoren eschatologisch iemand.

Hierbij speelt de oud-oosterse, door de apocalyptiek verder uitgewerkte preëxistentie-gedachte een wezenlijke rol. Het apocalyptische correlatieschema laat al het aardse oerbeeldelijk voorafbestaan in de hemel. Alles is daar reeds 'toebereid' vanaf de schepping der wereld (Hen. 9,6); vooral alle eschatologische heilsgoederen liggen in de hemel reeds opgeborgen: het Nieuwe Jerusalem daalt dan ook vanuit de hemel op aarde neer (Apoc. 21,2; 4 Ezra 7,26; syr. Baruch 4). Het verschil met de oudoosterse voorstelling ligt hierin, dat de coëxistentie-gedachte verdwenen is. Het empirische Israël beantwoordt niet meer aan het hemelse Israël. In de eindtijd gaat daarom het preëxistente oerbeeld zelf vanuit de hemel op aarde komen (zie Apoc. 21,10 vv.). Daarom is ook de eschatologische mensenzoon preëxistent (Hen. 48,3 vv.; 62,7), want hij is wel een der belangrijkste bestanddelen van de eschatologische heilsgoederen, een in de hemel reeds toebereid, verborgen geheim. De apocalypticus ziét daarom de komende aardse gebeurtenissen, doordat hem een blik in de hemelse geschiedenis wordt gegund. Daar ziet de visionair de toebereide eschatologische gemeente met de mensenzoon in haar midden (Hen. 39,3 vv.). Maar vanaf Hen. 48 wordt binnen deze visie de mensenzoon 'gedogmatiseerd': vóór alle andere schepselen werd hij geschapen. Pas nú, in dit eschatologisch uur (48,2), wordt deze preëxistente mensenzoon geopenbaard aan de heiligen.

In een latere fase heeft een commentator een vreemd, *messiaans* traditiestuk verwerkt in het Henoch-boek (Hen. 48,10 en 52,4); daarin is sprake van 'de heerschappij van zijn messias (gezalfde), opdat deze *op aarde* machtig en sterk zij' (52,4). De mensenzoon wordt hier geidentificeerd met de nationale, messiaanse davidszoon. De messiaanse herinterpretatie is nog opvallender in Hen. 56,5-8, en 57 (ook in het tweede deel van het Henoch-boek is volgens de deskundigen de messias in Hen. 90,37-39 een latere interpolatie): een duidelijk davidisch-messiaanse traditie; wat er op wijst dat er zich contaminaties hebben voltrokken tussen de traditie van een nationaal, davidisch messianisme en de traditie van de universele, eschatologische mensenzoon-wereldrechter. Het is davidisch messianisme, kennelijk uit de farizeese Psalmi Salomo-

nis (17,22-25.26-31), dat in de jongere apocalyps van 4 Ezra (13,5-11. 12-13) een veel hechtere eenheid vormt met de mensenzoontraditie, terwijl het in het Henoch-boek nog een niet-geharmonieerd samenkomen is van twee, oorspronkelijk onafhankelijke tradities.

Tenslotte is een nog verdere ontwikkeling van het begrip mensenzoon (daarom nog niet in een veel later stadium) te vinden in Hen. 71, waarin Henoch zelf is geïdentificeerd met de mensenzoon. De bij God ontrukte Henoch (Hen. 70,1-4 en 71,1-4) wordt verheven tot mensenzoon. Was hij tevoren (Hen. 37-69) de apocalyptische ziener, nu (Hen. 71,5-17) wordt hijzelf tot mensenzoon aangesteld. De moeilijkheid doet zich voor dat dit een latere toevoeging is bij wijze van apocalyptische commentaar op de reeds voor-gegeven traditie van het Henoch-boek. Het gegeven probleem is: hoe kan dit commentaar enerzijds de preëxistente mensenzoon aanvaarden (die in de voorliggende bron werd gevonden) en, anderzijds, tegelijk spreken van een aanstelling van de aardse Henoch tot mensenzoon? Wat de nieuwe auteur in de mensenzoon heeft getroffen is de apocalyptische rechtersfiguur (niet zijn preëxistentie), en deze Henoch wordt de eindtijdelijke rechtersfunctie toebedacht; daartoe moet men de preëxistentie-idee wederom uitstoten. Het verhaal van de intronisatie tot mensenzoon doet denken aan ps. 2,7 en 110,4 (Hen. 71,14), waarop een belofte aansluit (ps. 2,8; 89,29-30) van een nieuw verbond met God, een vredesverbond (Hen. 71,15). Dit vredesverbond geldt de mensenzoon en al zijn komende rechtvaardigen (71,16) met het oog op de komende wereld. Zo is de mensenzoon de eschatologische vredesbemiddelaar, althans: alleen voor de gerechtigen. Dit verbond van God met de mensenzoon is de grond van de hoopvolle verwachting der vromen. Hen. 71 is aldus een herinterpretatie van de Henoch-traditie: Henoch zelf is de eschatologische rechter voor de bozen, en de eschatologische redder van de gerechtigen. Daartoe laat men de preëxistentiegedachte vallen[119].

Opvallend is, dat ofschoon in de oudere apocalypsen het strikte messianisme ontbreekt (afgezien van de latere interpolaties in het Henochboek), het davidisch messianisme een opvallende functie krijgt binnen de mensenzoon-traditie van de jongere apocalypsen (van na 70 na Chr.; m.n. 4 Ezra en syr. Baruch). De afwezigheid van messianisme in de vroege apocalyptiek vindt zijn grond in de daniëlische figuur ‘op de wolken’; m.a.w. deze gestalte ‘als een mens’ wordt gezien als een hemelwezen. Daniël verwacht de wending der tijden alleen van God (Dan. 2,34; 8,25; 11,33-35). In deze visie is er geen plaats voor een bemiddelende messias, die tevens van aardse herkomst is. Hetzelfde geldt voor de Assumptio Moysis 10. Hier is alleen plaats voor een mensenzoon, d.i. een hemelse rechtersfiguur. De apocalyptische mensenzoon staat dan ook oorspronkelijk tegenover de veeleer farizeese verwachting van de davidische messias. De eerste denkt aan een volledig nieuwe toekomst; de laatste aan een herstel van de geïdealiseerde Davidstijd. Toekomstgerichtheid staat hier tegenover herinnering. Pure nieuwheid tegenover een restauratie-beweging[120]. De eersten (apocalyptici) spreken van een ‘heilige rest’ van Israël (zie Dan. 12,1-3), de farizeeën daarentegen ge-

loven in Gods barmhartigheid en denken aan een volledig herstel en reiniging van heel Israël; daartoe zendt God de messias: ‘en Jerusalem zal hij rein maken in heiligheid zoals bij de aanvang’ (Ps. Sal. 17,30, zie 17,21-30, en 18,5). De komende rechtersfiguur moest daarom verschillen afhankelijk van ofwel de radicaal-negatieve beoordeling van verleden en heden (bij de apocalyptici), ofwel van een meer positieve kijk op Israëls verleden en heden ondanks Israëls zwakheden (farizeeën). De farizeese eindtijdelijke figuur is derhalve een verlosser en heiland; de apocalyptische eschatologische figuur daarentegen allereerst een rechter voor de goddelozen, voor het vervallen Israël.

Pas in de jongere (na-christelijke) apocalypsen is de farizeese verwachting van een menselijke eindtijdelijke messias-koning verzoend met de verwachting van de mensenzoon (4 Ezra; syr. Baruch), maar het messiaanse karakter van de mensenzoon werd ook daar nimmer centraal. De messiasfiguur is in de apocalyptiek eigenlijk ook een ‘Fremdkörper’. Overigens zijn deze ‘jongere apocalypsen’ niet meer zuivere apocalyptiek; daarin begint zich al de orthodoxie van het rabbinaat te openbaren[121]. Deze boeken willen troost en bemoediging inspreken na de bittere beproeving van de val van Jerusalem en de verwoesting van de tempel (a.70). Daarin wordt veeleer de mensenzoon-idee teruggedrongen. De ‘hemelse verschijning’ maakt plaats voor een menselijke, aardse verschijning van de eschatologische rechtersfiguur. Hier wordt de messias de vernietiger van alle volken en het heil voor Israël (4 Ezra 13,26). De messias heeft de mensenzoon-traditie beïnvloed, en deze mensenzoon-traditie heeft ook de messias-gedachte gekleurd; bv. de idee van de ‘preexistente messias’ in 4 Ezra[122]. De opdracht van de eindtijdelijke messias-mensenzoon wordt zuiver joods-nationaal geïnterpreteerd: hij verzamelt alle verstrooide israëlieten. Daarom zullen, in de eindtijd, van alle streken uit de hele wereld de volkeren optrekken naar Jerusalem, om de in hun landen aanwezige joden als ‘offergave’ terug te brengen naar het heilig land, opdat heel Israël weer één zij (4 Ezra 13; duidelijk beïnvloed door de messias-opvatting van de Psalmi Salomonis, 17,26-31). De volkerentocht naar Jerusalem is dus geen eschatologisch universalisme, maar wordt gezien als functie van de eindtijdelijke verzameling van heel Israël. Het joodse messianisme is dan ook in geen van haar fasen tot werkelijk universalisme gekomen. Eind-bevrijding is niet de verlossing van de wereld uit zondige knechtschap, maar bevrijding van joden *uit* de zondige volkeren. De jonge apocalypsen kennen geen ‘verlossing van de mensheid’. De wereld is en blijft geschapen *terwille van Israël*. Existentiële vraag voor deze jongere (uitlopende) apocalyptiek is: ‘als de wereld om onzentwege is geschapen, waarom hebben we dan deze, ónze wereld niet in ons bezit?’ (4 Ezra 6,59). Verlossing betekent derhalve: Israëls bevrijding van zijn vijanden, die het van het wereldbezit afhouden. Daarom behoort het messiaans vernietigen van alle vijanden van Israël tot de eschatologische voorwaarde van Israëls eindverlossing. Pas wanneer dit gebeurd is (4 Ezra 13,26), kan de messias zich volledig toewijden aan zijn heilige rest, de eschatologische gemeente. Dat gebeuren wordt niettemin

positief gezien als een herstel van de oude scheppingsordening: herstel van het aanvankelijke paradijs. Het *rijk Gods*, de totale 'nieuwe hemel en aarde', volgt pas ná dit messiaanse rijk van vrede (4 Ezra 7,30-31).

In deze jonge apocalypsen wordt de tendens zichtbaar om alle 'tussenwezens' tussen God en mens (bijna een noodzakelijke denkgewoonte in de voorafgaande tijden in héél het oosten) nog duidelijker joods en uitgesproken ondergeschikt te maken aan de eindtijdelijke alleen-werkzame God (zie vooral 4 Ezra 6,6b,10b; 'ut et finis sit per Me en nón per alium'). Alleen God richt weder op. De contaminatie tussen de mensenzoon-traditie en de messias-traditie wordt in 4 Ezra 13 reeds overstegen in de richting van een uitzuivering van het messias-begrip van de contaminatie met de mensenzoon-traditie. De apocalyptici, traditiedragers van de mensenzoon-overlevering, stoten dus zelf de 'hemelse mensenzoon' tenslotte af, ten voordele van een aardse, menselijke, messiaanse Davidszoon. (Sommigen zien daarin reeds een anti-christelijke tendens; anderen een binnen-joodse polemiek.) De 'apocalyptiek' komt in haar eindfase terug naar de haar oorspronkelijk vreemde, farizeese messias-figuur van de Psalmi Salomonis. Met recht is de jongere apocalyptiek het begin van de rabbijnse orthodoxie genoemd. Maar de kennelijke reactie, die bespeurbaar wordt in deze jongere apocalypsen (van ná 70 na Chr.), geeft tevens te kennen, dat de gedachte van 'de mensenzoon' destijds ruimer verbreid was dan wij uit de overgebleven literaire resten nu kunnen verifiëren. De echo uit het nieuwe testament van een algemene volkse verwachting van 'de komende' kon daarom, naargelang van de groeperingen, verstaan worden hetzij in een davidisch-messiaanse zin, hetzij in het apocalyptisch perspectief van de mensenzoon. Vanuit de achtergrond van deze oorspronkelijk onafhankelijke, nadien samenlopende traditiehistorische complexen heeft 'de man van de straat' alleen, en vooral, begrepen, dat er 'een komende' is in Israël. En deze figuur wordt beladen met alle volksverwachtingen, in een tijd als die van Jezus, waarin het gewone volk het zowel religieus, als sociaal-economisch, erg moeilijk had en in een crisis-tijd verkeerde.

2) Wat heeft dit blijkbaar toevallige, door allerlei voorgeschiedenissen mede-bepaalde begrip van de mensenzoon te maken met Jezus van Nazaret? Een feit is, dat in het nieuwe testament, vooral in de vier evangeliën, Jezus van Nazaret (die met velerlei namen wordt benoemd), van zichzelf als 'de mensenzoon' spreekt. Sinds R. Bultmann is het duidelijk geworden dat dit bovendien gebeurt in drie uiteenlopende motief-categorieën: (a) logia, waarin de mensenzoon-Jezus een komende, eschatologische rechtersfiguur is; - (b) logia, waarin Jezus de lijdende, stervende maar verrezen mensenzoon wordt genoemd, en (c) logia, waarin het hele aardse optreden van Jezus wordt toegeschreven aan een handelend subject dat Jezus-mensenzoon heet. Exegetisch wordt daarbij alleen getwist, of het gebruik van de term 'mensenzoon' uitsluitend teruggaat op christelijke gemeentevorming (vooral N. Perrin, H. Teeple, H. Conzelmann, Ph. Vielhauer) dan wel of Jezus zelf dit woord heeft gebruikt. Onder de-

genen die het spreken over de mensenzoon Jezus zelf historisch in de mond leggen, geldt voor de ene groep (vooral Bultmann, Hahn en Tödt), dat hij dan alleen spreekt van de niet met hemzelf geïdentificeerde, eschatologische rechtersfiguur (eerste motief-categorie); voor de andere groep dat het spreken over de lijdende mensenzoon 'Jezus-echt' is (E. Schweizer; met nuances eigenlijk ook M.D. Hooker); voor weer anderen - in de richting van het derde motief - is 'mensenzoon' dan geen eschatologische titel, maar een hebreeuws (aramees) equivalent van 'ik' (aldus, zij het met nuances, R. Leivestad, C. Colpe, J. Jeremias). Tenslotte schrijft in zijn nieuwe studie F. Borsch alle motief-categorieën, waarin van de mensenzoon sprake is, in hun kern aan Jezus toe (een angelsaksische, algemener wordende tendens in de recentere literatuur van M. Hooker, F. Borsch en I. Marshall; met dezelfde neigingen bij enkele duits georiënteerde exegeten, o.m.R. Maddox). Heel deze kwestie lijkt van een dermate technische gecompliceerdheid dat zelfs enkele vak-exegeten in deze een verder zoeken voor overbodig hebben verklaard. De dogmaticus moet dan maar verder zien! Als niet-vakexegeet kan hij in dit specialisme geen licht laten schijnen. Wel kan hij wijzen op de *vooronderstellingen* van deze wel verbijsterende chaos onder de exegetische opinies. Bovendien lijken de laatste vijf jaren in elk geval de voorgeschiedenis en de geschiedenis van het begrip 'mensenzoon' tot een zekere consensus te dwingen, voor wat de essentie ervan betreft. En dan gaat blijken dat de uiteenlopende vooronderstellingen de diversiteit in de bijbelse exegese voor een deel kunnen verklaren. Bovendien blijkt ook, dat men een synchrone 'close reading' van het begrip mensenzoon, zoals het in de redactie van de vier evangeliën concreet voor ons ligt, gewoon verwaarloost en blijft staan bij een uit elkaar gehaalde legpuzzel, waarbij men zich dan weer de vraag stelt, hoe men deze puzzel weer tot een passend geheel kan samenknutselen. Eerste vereiste lijkt me, het concreet voor ons liggend *eindresultaat* van een (kennelijk daarachter liggende) legpuzzel op zijn eigen (synchrone) gestalte te ontleden, *alvorens* naar de daaraan voorafgaande afzonderlijke legstukken te gaan zoeken. Bij een legpuzzel prent ook een kind zich eerst het eindbeeld goed in het hoofd, dan haalt het alle stukken uit elkaar, om vervolgens gemakkelijker tot een reconstructie te komen. Het uit elkaar halen brengt inderdaad winst; het is voor de zoeker ergens de meest spannende fase; maar de vreugde ligt toch pas daar en alleen bij het zien van het totaalbeeld.

Uit het voorafgaande is gebleken dat tussen Daniël en het nieuwe testament door contaminatie van de messias-traditie met die van de mensenzoon, het woord 'de mensenzoon' inderdaad messiaans werd geïnterpreteerd in het judaïsme en derhalve een titel *werd*. R. Leivestads radicale opvatting kan daarom moeilijk geaccepteerd worden[123]. Ook in Qumrân-kringen, waar het begrip de mensenzoon niet blijkt te leven, wordt de daar aanwezige messiaanse verwachting gesteund niet alleen door verwijzing naar pss. 2 en 110, maar ook naar Dan. 7,13-14; en dit wijst

er op, dat de daniëlische 'hemelfiguur' ook het messias-begrip heeft gekleurd: de messias wordt aldus Daniëls 'gezondene van de Allerhoogste'. Het begrip 'messiaanse mensenzoon' is daarom voor-christelijk judaïsch[124].

Weinig exegeten betwijfelen, dat in het nieuwe testament 'mensenzoon' in titulaire zin gebruikt wordt[125], en bovendien geïdentificeerd is met Jezus Christus, d.i. Jezus van Nazaret, de verhoogde en de tot oordelen van levenden en doden 'komende' Jezus-mensenzoon. Nochtans vraagt dit een nuance; want alleen Jezus wordt in de synoptici het spreken over de mensenzoon in de mond gelegd (met uitzondering - buiten de evangeliën - in Hand. 7,56, waarin Stefanus voor zijn marteldood zegt dat hij de mensenzoon ziet staan bij Gods troon; en van Apoc. 1,13 en 14,14, waarin het in een algemeen-apocalyptische zin wordt gebruikt). Behalve in de Handelingen noemt niemand anders Jezus de mensenzoon of spreekt iemand over hem in de derde persoon als over de mensenzoon. Nergens in de synoptici vindt men een *belijdenis* in de trant zoals J. Ernst, die het nieuwe testament laat zeggen: 'Jezus is de mensenzoon'[126]. M.a.w. dat Jezus de mensenzoon is, wordt in héél het christendom *voorondersteld* maar nergens tot een kerkelijk kerygma of tot een verkondiging. Deze titel is bovendien nooit in enige christologische belijdenis terecht gekomen. Hij verdwijnt ook geleidelijk uit het gebruik der christelijke gemeenten, zoals buiten de evangeliën de term rijk Gods naar de achtergrond verschuift en nagenoeg verdwijnt. Rijk Gods én mensenzoon hebben immers voor de christenen het concrete gelaat van Jezus Christus gekregen: de lijdende maar verhoogde mensenzoon. Bovendien was het een term die heiden-christenen bezwaarlijk iets te zeggen kon hebben. Tenslotte valt het op, dat na 70 ook in het jodendom in zijn jongere apocalyptiek de term mensenzoon naar de achtergrond verschuift (zie boven). Ik vraag me af, of soms nog niet onderzochte, gemeenschappelijke situatie-oorzaken mede aan de grondslag liggen van dit parallel lopend gegeven.

Hoewel er een kleine, radicale minderheid onder de kritische exegeten is, die met name alle gebruik van het woord mensenzoon in het nieuwe testament uitsluitend toeschrijft aan de christelijke gemeenten en geen enkel aan de aardse Jezus zelf[127], aanvaarden niettemin kritische exegeten als Bultmann, Tödt en Hahn[128], dat in één bepaald woordgebruik van 'de mensenzoon' (eerste motief-groep), dit begrip door de historische Jezus zelf werd gebruikt, niet als betrokken op hemzelf, maar op de eschatologische heilsfiguur van de komende wereldrechter; Jezus zelf heeft zich niet met deze komende wereldrechter geïdentificeerd. De psychologisch moeilijke denkbaarheid van zulk een identificering door Jezus zelf werd vooral ontleed door H.M. Teeple (die alle gebruik van mensenzoon aan Jezus ontzegt) en door E. Gräszer[129].

Aan H. Conzelmann zal men weliswaar moeten toegeven, dat het nieuwtestamentisch gebruik van mensenzoon inderdaad veelal secundair is[130] en dat alle gebruik ervan binnen een context staat van een door de gemeente reeds voltrokken identificatie van Jezus met de mensenzoon.

Men kan zich evenwel, vooral met angelsaksische exegeten, afvragen, of al deze mensenzoon-teksten, gekleurd door de kerkelijke identificatie, niettemin niet tegelijk gedragen kunnen zijn door een eigen levenscontext in woorden van Jezus van Nazaret, en dat het hoogstwaarschijnlijk gemeenschappelijke in de drie motief-groepen is: de relatie tot Gods eschatologische genade, heerschappij én oordeel. Van deze verhouding blijkt Jezus, in en door zijn eigen optreden, zich bewust: zij is de kern van zijn zelfverstaan, zoals dit uit zijn boodschap en zijn optreden tegenover God (de wet of wilsopenbaring van God) én tegenover de mensen wordt ontsluierd. Aldus is door Jezus zelf tevens de basis gelegd voor de mogelijke interpretatie, om het oordeel van de eindtijdelijk komende mensenzoon te zien als zich reeds voltrekkend in Jezus' profetisch optreden, maar ook in zijn lijden en dood.

Tegen deze achtergrond staan angelsaksische exegeten nogal sceptisch tegenover vooral duitse collega's, om alléén de eerste der drie voornoemde motief-groepen - de mensenzoon als eschatologische wereldrechter - in aanmerking te nemen voor mogelijke 'Jezus-echtheid'[131]. Zij leggen er de nadruk op, dat een tegengestelde beweging zich in de evangeliën laat bespeuren. Immers, daar bestaat geen neiging om de titel 'mensenzoon' te intensiveren, integendeel om hem terug te dringen en 'nieuw' te interpreteren. Ofschoon de mensenzoon frekwent ter sprake komt, wordt in geen der vier evangeliën een uitgesproken 'mensenzoon-christologie' verdedigd; integendeel: een voor eigen christologisch project veeleer 'onwillige' maar taaie (blijkbaar op Jezus teruggaande) traditie verplicht alle evangelisten de term mensenzoon niet te verzwijgen. Het feit, dat Jezus zelf, in zijn aardse levensdagen, te duidelijk, juist in verband met zijn eigen opdracht en levensbestemming, gesproken blijkt te hebben over 'de mensenzoon', lijkt te diep te zijn verankerd in de Jezus-overlevering dan dat men eigenmachtig dit spreken over de mensenzoon zou kunnen wegwerken. Jezus zelf verwachtte een komende mensenzoon als rechter. Het 'cross-section'-criterium is hier, zo ergens, wel dwingend. Daarom bestaat er in de engels-schrijvende, exegetische literatuur een duidelijke trend om de 'drie motief-groepen', waarin van mensenzoon sprake is, te beschouwen zowel als geheel 'kerkelijk overschilderd' als, *tegelijk*, naar de kern 'Jezus-echt'[132], echter met een duidelijk gemeenschappelijke grondbetekenis in de richting van de stelling: 'mensenzoon' is de eschatologische rechter en 'heer der wereld' van Godswege.

Hierbij moet echter mede rekening gehouden worden met een andere traditie: die van de lijdende rechtvaardige en/of lijdende profeet. Juist omdat de mensenzoon aanvankelijk een vaag en zwevend begrip was, leende dit zich gemakkelijk tot contaminatie met allerlei andere traditiegehelen. De traditie van de lijdende rechtvaardige, met haar uiteindelijk perspectief op verhoging, is voor-christelijk *wellicht* nog niet verbonden met de traditie van de mensenzoon, maar de geschiedenis van Jezus zelf gaf aanleiding tot samenbrengen van deze tradities met die van de mensenzoon. Indien Jezus over 'de mensenzoon' heeft gesproken - en kritisch lijkt dit als hoge waarschijnlijkheid moeilijk te loochenen -, stelt

zich de vraag, wat zijn luisteraars daaronder moesten verstaan, hetz door Jezus' uitleg ervan (maar deze is nergens gegeven), hetzij door de vooronderstelde bekende inhoud van dit begrip: en dit is onmiskenbaar de (messiaanse) 'apocalyptische heilsfiguur' of wereldrechter van Godswege, met als nuance, vanuit een andere traditie: bij wijze van verhoging na lijden. Ook deze schakering is in Jezus' tijd, vanuit de contaminatie van oorspronkelijk volkomen onafhankelijke tradities, niet meer vreemd aan het van huis uit eveneens 'hemels' begrip van mensenzoon[133].

De confirmatie van Jezus' eigen gebruik van het woord de mensenzoon is een logion over Johannes de Doper, die als verkondiger van Gods komende toorn - volgens Mc. 1,7; Mt. 3,11; Lc. 3,16; Hand. 13,25 - spreekt van 'de komende' (christelijk wellicht overschilderd: 'de komende *sterkere*'), die met vuur zal komen oordelen: kennelijk het beeld van de eschatologische wereldrechter, de mensenzoon. Ook in Dan. 7 vinden we de context van het 'oordeel' en van de 'vuurstroom' als oordeelsmiddel tegen het vierde beest (Dan. 7,11). De mensenzoon is in deze context een door de hemel gezonden wezen, over wie (in tegenstelling tot God) het judaïsme wèl antropomorf spreekt ('ik ben niet waardig de schoenriem - van deze Komende - te ontbinden'). 'De sterkere', die Johannes verwacht, is de apocalyptische mensenzoon (in Doperskringen geïdentificeerd met de komende Elia), - niet door Johannes maar door de christelijke gemeenten geïdentificeerd met Jezus, waardoor (christelijk) de Doper tevens voorloper wordt van Jezus[134].

Niets is er op tegen - wel veel voor! - Johannes' prediking van de boete in het aanschijn van het komende oordeel historisch te verbinden met dit spreken over 'de komende', de judaïsch reeds bekende 'apocalyptische mensenzoon', en dit niet een kerkelijke schepping na pasen te noemen. Als vroegere Johannesdopeling is Jezus bekend met deze prediking van de komende mensenzoon; hijzelf verlengt deze verkondiging in de lijn van zijn eigen boodschap. Met Johannes verwachtte Jezus het spoedig komen van de mensenzoon[135]: 'gij zult niet gereed gekomen zijn met de steden van Israël op het ogenblik dat de mensenzoon komt' (Mt. 10,23); en Jezus zag eigen activiteit duidelijk in relatie tot deze komende mensenzoon (Mc. 8,38; Lc. 12,8).

De identificatie echter van Jezus met de mensenzoon veronderstelt de paaservaring. En pas deze ervaring maakt het christologisch ontwerp mogelijk, waarin Jezus van Nazaret, in zijn optreden, in zijn lijden, dood, verrijzenis/verhoging en komende parousie, in één synthese wordt gezien als 'de mensenzoon', - al is deze drievoudige identificatie blijkbaar niet tegelijk gebeurd, noch in alle oergemeenten op dezelfde wijze verlopen.

§ 2. Christelijke, eerste keuze uit de voorgegeven joodse modellen van eindtijdelijke heilsfiguren

A. *Het vroege christendom als joodse Jezusinterpretatie*

Het is geenszins de bedoeling te beweren dat Jezus' volgelingen in het judaïsme van hun tijd a.h.w. het prototype vonden van wat zij in en met Jezus hadden beleefd, - als ware Jezus van Nazaret slechts een historische veraanschouwelijking van een reeds 'voltooide idee' in de geschiedenis van het na-exilisch jodendom. Vlug bleek immers dat alle voorgegeven modellen moesten bezwijken bij hun toepassing op Jezus.

Anderzijds, een persoonsidentificatie gebeurt niet in één oogwenk; zij is een geschiedenis van rijping, van verwachtingen, vermoedens, eerste tastende identificaties, correcties daarop, herkenning, verscherping van de contouren, totdat Jezus inderdaad 'verschijnt' in zijn ware gestalte. De bedoeling van de volgende uiteenzetting is aan te tonen dat de 'eschatologische profeet' een wezenlijk stadium is geweest in de groeiende, vroeg-christelijke erkenning van Jezus van Nazaret in zijn ware identiteit, en wel een stadium dat een eerste persoonsidentificatie in het leven heeft geroepen, waaruit de voor-canonieke, oudste credo-modellen reeds begrijpelijk worden.

Het optreden van Jezus lag, afgezien van de tempelreiniging en de (kerkelijk overschilderde) 'triomfale intocht in Jerusalem', in geen enkel opzicht in de lijn van een koninklijk davidisch-messiaanse activiteit. Daarom was er geen reële grond aanwezig, om (afgezien van de verrijzenis) Jezus te identificeren met behulp van de davidische heilsfiguur. Pas toen de interpreterende ervaring van Jezus als de verrezene had plaatsgevonden, kon men de joods reeds messiaans geïnterpreteerde pss. 2 en 110, en 2 Sam. 7 aanbrengen om de verrijzenis te duiden als verhoging en in kracht stelling, en Jezus, eschatologisch, davidisch-messiaans interpreteren. Maar dit was reeds een *tweede* reflectie, slechts mogelijk gemaakt door een bezinning waarin Jezus' persoon reeds in eerste instantie was geïdentificeerd. Ook de mensenzoon kwam voor deze eerste persoonsidentificatie niet in aanmerking, omdat deze term een uit de hemel komend wezen suggereerde, en dit was allereerst moeilijk te identificeren met een aardse Jezus, wiens ouders men kende. Behalve nog de 'eschatologische profeet', die sommige trekken kreeg van de 'ebed Jahwe' of de 'dienaar van God'[136] (die als 'collectief Israël' niet onmiddellijk in aanmerking kwam), waren voor Jezus' volgelingen geen andere modellen van eschatologische heilsbemiddeling voorhanden.

Zonder derhalve de invloed te willen loochenen van de twee andere tradities van eschatologische heilsfiguren moet men op grond van analyse zeggen, dat de credo-modellen in hun allereerste oorsprong alle vier uitgaan van de fundamentele interpretatie van het leven van Jezus onder het model van de 'messiaanse', d.i. *met Gods geest vervulde*, religieuze 'eindtijdelijke profeet'. Op grond van wat zij in de omgang met Jezus in zijn aardse levensdagen hadden ervaren, viel de keuze van de allereerste

Jezusvolgelingen, later christenen, op het hun bekende joodse model van de eschatologische profeet. In dit model herkenden zij Jezus ten voeten uit: zó, zoals hij hun in de dagelijkse omgang was verschenen. Cru gezegd: zou het model niet zijn voorgegeven, dan hadden zijzelf, vanuit de indruk die Jezus in heel zijn optreden op hen had gemaakt, dat model zelf moeten uitvinden.

Dit betekent al, dat het, *oorspronkelijk*, niet ging om een tegenstelling tussen joods en christelijk messianisme, maar om een bewuste keuze (door het eigen gewicht en de eigen aard van Jezus' aardse optreden, zoals dit zich feitelijk had voltrokken) tussen twee voorgegeven, *joodse* modellen: daaruit koos men voor het messianisme van de eindtijdelijke profeet, de gezalfde eindprofeet van het blijde nieuws van Godswege, - al heeft mede door de reeds voorgegeven contaminatie van het davidische en het profetische messianisme, en vooral vanwege de verrijzenis, ook de davidisch-messiaanse traditie in sommige vroeg-christelijke gemeenten en, zodoende, in de evangeliën een niet te miskennen rol gespeeld. Máár zelfs hier wordt de davidische messias getransformeerd door de fundamentele keuze voor de messiaanse profeet, de van Gods Geest vervulde brenger van de blijde boodschap van Gods komende genadigheid. De allereerste christenen die de beginstoot hebben gegeven aan de vroegchristelijke tradities en deze dan ook in hun richtingstendens fundamenteel hebben bepaald, zijn geen grieken, maar aramees en grieks sprekende *joden*; dat mag men niet vergeten. In het christelijk messias-begrip ligt een *joodse* en *christelijke* reactie tegen één bepaalde joodse messiasopvatting, zoals zij vooral in het zelotisch messianisme van Israëls verzetsstrijders tot uiting kwam. Bepaalde joden én alle christenen stelden hier een veto tegenover een opvatting van het ‘heersen van God’, die duidelijk niét in de lijn van het Jahwisme en Israëls oude idee van Gods heerschappij lag. De eerste christenen voelden zich daarin ook zonder meer joden, die naar de tempel gingen als alle vrome joden.

De identificatie van Jezus met de ‘messiaanse’ eindtijdelijke profeet had grote consequenties. Want in het judaïsme van die tijd riep dit begrip een heel betekenisveld op: christus, de gezalfde, maar ook Maran of Heer (Kurios), Wijsheid en middelaar van Godsopenbaring, zoon van God, wetsleraar enz. Niet alleen lag dit ‘christologische model’ - ik bedoel: heel het woordveld rond ‘christus’ als de gezalfde profeet - klaar in het oenmalig judaïsme, het was daar ook reeds gepersonaliseerd: Henoch, Mozes, Elia, Samuel waren reeds ‘christologisch’ geïnterpreteerd in het jodendom, zoals in 4 Ezra (zij het ná Jezus Christus geschreven) ook Ezra ‘christologisch’ is geïnterpreteerd; maar bovendien is in de aramese Henoch (in substantie een halve eeuw voor Jezus geschreven) eenzelfde ‘christologie’ van Henoch gegeven. Zij allen worden in het jodendom ‘christus’, kyrios, zoon van God genoemd. Voer voor godsdiensthistorici, maar wat een wezenlijk verschil met Jezus! Wat daar een traditiehistorisch, literair procédé is - heel deze apocalyptische literatuur is in wezen pseudoniem; al deze modellen worden *slechts* toegepast op figuren uit het grijze verleden - werd voor de eerste christenen een articulatie-medium

om een pas overleden, historische persoon, op eigen waarde en betekenis te schatten: men zegt dit alles van Jezus van Nazaret, reeds op een ogenblik dat vele levensgenoten van Jezus nog in het leven zijn. Dit heeft met de eigen teneur van heel deze joods-apocalyptische literatuur dan ook niets te maken; dat breekt alle voorgegeven kaders en is, in vergelijking met de parallelle literatuur dier dagen, gewoon joods-onbekend en onapocalyptisch. Men behoeft daarbij bovendien niet eens aan *literaire* afhankelijkheid te denken, maar gewoon aan een gezamenlijk delen in eenzelfde tijdgeest en denkpatroon. Deze leverde vanuit de gemeenschappelijke 'charismatische exegese' van teksten uit de gewijde boeken de verstaanshorizon, waarbinnen ook de christenen Jezus van Nazaret konden interpreteren 'volgens de schriften'. Het gebruik van wat voor christenen 'oud testament' is gaan heten, is *wezenlijk* voor hun interpretatie van Jezus van Nazaret, maar: onder het gewicht, het criterium en de norm van Jezus' historisch optreden. Wat zijn daartoe de gegronde gegevens?

B. *Jezus, vermoed als eindtijdelijke profeet*

Het nieuwe testament verraadt nog duidelijk, dat tijdens zijn leven Jezus van Nazaret op velen de indruk had gemaakt 'een profeet' te zijn, een reeds zeldzaam verschijnsel in die tijd, - als Johannes de Doper even wordt uitgezonderd. Jezus is volgens het volk 'een der profeten', - een semitisme voor: hij is een profeet (Mc. 6,15; 8,27-28). Deze Mc.-traditie wordt geconfirmeerd (criterium van de cross-section) door de Lc.-eigen traditie (Lc. 7,39) en door de tegenover Mc. toegevoegde stukken in Mt. 21,11.46; zie ook: Lc. 9,7-9; Joh. 6,14-15 en 1,21. In Lc. 24,19 geven de zgn. Emmaüsgangers er eveneens blijk van, dat ze tijdens Jezus' leven hem als profeet hadden erkend. Een bij het volk, en vooral eigen volgelingen aanwezige waardering van Jezus als profeet is onmiskenbaar een voor-paschaal gegeven.

Nog een ander gegeven blijkt een herinnering aan Jezus' aardse levensdagen. De vraag naar de verbinding van Jezus en de Geest van God - kenmerkend voor de profeet - was een der eerste problemen, die met Jezus' optreden werd gesteld. Van meet af aan was het duidelijk, dat er met Jezus iets bijzonders aan de hand was. Men zei van hem: 'hij is buiten zichzelf' (Mc. 3,21). Dit deed de meningen over Jezus uit elkaar lopen: ofwel hij is een bezetene door de duivel (Mc. 3,22; Mt. 12,24; Lc. 11,15; Joh. 7,20; 8,48; 9,16), ofwel hij is een bezetene door Gods Geest, - een profeet (Lc. 7,18-23 par; 11,14-23 par; zie ook: Joh. 8,48-50.52, en 10,20-21). Voor wie hem vertrouwen schonken was hij van de Geest vervuld (Lc. 11,14-23 = Mt. 12,22-30 uit de Q-bron; ook Mt. 11,13-20; verg. Joh. 6,14; 8,48-50.52, en 10,20-21). Deze vraag naar de geest van de duivel of de geest van God, m.a.w. heeft Jezus de profetische geest?, lijkt vanuit deze literair onafhankelijke overleveringen onmiskenbaar een herinnering weer te geven uit Jezus' aardse levensdagen[137].

Er zijn bovendien teksten die, ofschoon reeds kerkelijk overschilderd, niettemin in de richting wijzen van een voor-paschale *verwachting* dat Jezus de eschatologische profeet is: een 'propheta redivivus', hetzij Elia, hetzij de gestorven maar opgestane Johannes de Doper, hetzij zelfs (voegt Mt. er aan toe) Jeremia (Lc. 9,8 tegenover Mc. 6,15; Lc. 9,19 tegenover Mc. 8,28; Mt. 16,14; Joh. 6,14-15). M.a.w. bij Lc. wordt het marciaanse 'een profeet' duidelijk 'één der *oude* profeten' (Lc. 9,19), uitdrukking voor de eindtijdelijke profeet, een 'propheta redivivus', m.a.w. 'een groot profeet' (Lc. 7,16). Lc. laat de Emmaüsgangers Jezus niet alleen erkennen als profeet, maar kennelijk als eschatologisch profeet: 'die Israël zou verlossen' (ook Mt. 16,14 tegenover Mc. 8,28). Markant is vooral, dat Lc. 4,16-21 het openbaar optreden van Jezus laat beginnen met een preek in de synagoge waarin Jezus Jes. 61,1-2 (in Jezus' tijd geinterpreteerd als dé grote aankondiging van de eschatologische christusprofeet) uitlegt als hier en nu in vervulling gegaan. Jezus stelt zichzelf volgens Lc. voor, als de eindtijdelijke profeet die het genade-uur van God inluidt. Kennelijk een na-paschale reflectie. Maar ook Mc. kent het gegeven dat Jezus wordt beschouwd als eschatologisch profeet: is hij de herleefde Johannes de Doper of Elia (Mc. 6,14-15; 8,28)? Het is moeilijk te stellen dat dit enkel een na-paschale appreciatie is, daar in dezelfde christelijke oertraditie Johannes de Doper zelf al als 'Elias redivivus' wordt geïnterpreteerd (Mc. 9,13). Ook Lc., die elders Jezus als eindprofeet tekent, identificeert in 7,25-27 Johannes de Doper met de eindtijdelijke Elia-profeet, waarbij hij een na-paschale polemiek tussen Johannesleerlingen en Jezusleerlingen weergeeft, welke laatsten Jezus groter dan Johannes en daarom 'meer dan een profeet' (Lc. 7,26b) verklaren. Daarom bevatten, traditiehistorisch, Mc. 6,14 en 8,28 authentieke reminiscenties aan het beeld dat men zich (minstens als vraag) voor pasen reeds had gevormd betreffende Jezus: minstens de verwachting dat Jezus de eschatologische profeet is (zonder dat daarin reeds 'christologie' geïmpliceerd ligt, tenzij - zie verderop - de toepassing van het begrip 'eschatologische profeet' op Jezus reeds een 'christologische' identificatie van Jezus genoemd moet worden). Interessant wellicht voor een 'messiaanse' opvatting van Jezus als eschatologische profeet is Joh. 6,14: 'dit is stellig de profeet die in de wereld moet komen' (behalve het johanneïsche 'in de wereld' lijkt dit vers historische herinneringen te bevatten). Jezus ziet davidisch-messiaanse ideeën achter die volkse reactie (Joh. 6,15) en 'hij trok zich terug'.

In Mc. 6,4 par en Lc. 13,33 *vergelijkt* Jezus zelf zijn levenslot met dat van een profeet (in de lijn van de Q-traditie: Lc. 11,49-52); impliciet wordt hier gesuggereerd dat Jezus zijn leven in profetische categorieën denkt, in dit geval: inzover zij verwerping en martelaarschap insluiten. Bultmann zelf erkent de historiciteit van het profetisch zelfverstaan van Jezus (op basis vooral van Lc. 12,49; Mc. 2,17; Mt. 15,24)[138], vooral in zijn profetisch, zelfs meer-dan-profetisch partij trekken voor geringen en maatschappelijk-religieus gediscrimineerden. Ook daarin vertonen zich, op basis van Jes. 11,4.6; Jes. 42,1-4 en 61,1-2, duidelijke trekken

van de grote, laatste profeet. Ook volgens O. Cullmann[139] identificeert Jezus zelf zich weliswaar nooit met de eschatologische profeet, maar interpreteert hij zijn zending en gedrag niettemin *in termen van* de eindtijdelijke profetie. De na-paschale theologie over het historische feit van de Jordaandoop van Jezus (Mc. 1,10-11; Mt. 3,16-17; Lc. 3,21-22 en Joh. 1,32) betreft, zoals nog ontleed zal worden, de erkenning van Jezus als eschatologische profeet, in wie echter (vanwege de contaminatie van allerlei oudtestamentische, oorspronkelijk onafhankelijke tradities) ook het koninklijke en het priesterlijke messianisme samenvloeien; Jezus is de 'met Gods Geest vervulde', de vervulling van alle grote beloften uit het oude testament: Jes. 11,2 zowel als 42,1-2, Jes. 61,1 (zie Hand. 10 en Lc. 4) zowel als ps. 2,7. Zo zien het de synoptische en johanneïsche interpretaties van Jezus' doop. In Hand. 3,11-26 en 7,37 vervult Jezus uitdrukkelijk de verwachting van de eindtijdelijke 'profeet als Mozes' (Deut. 18,15). (Zo hebben christelijke profeten Jezus' leven geduid in het licht van oudtestamentische teksten.) 2 Petr. 1,16-21 zinspeelt op deze joods-charismatische, maar nu ook door christenen beoefende profetische uitleg van het oude testament (in dezelfde lijn als de intertestamentaire exegese). Daarom kon Paulus zeggen: Jezus is 'de gezalfde in wie Gods belofte ja en amen zijn geworden' (2 Kor. 1,21-22): de eindtijdelijke, met Gods Geest vervulde profeet, aangekondigd in Jes. 61, is concreet verschenen in Jezus van Nazaret. Men kan stellen, dat, volgens deze oerchristelijke interpretatie, bij de doop in de Jordaan aan Jezus, *ten overstaan van* het 'oude testament' (afgesloten door Johannes de Doper), zijn ambt van messiaanse 'eschatologische profeet' plechtig geproclameerd wordt. De Q-gemeente bevat logia waarin Jezus zijn zending ziet in de lijn der profeten (Mt. 23,29-30 en 23,34-36.37 par) en vaak in verband met het eschatologisch oordeel; de aardse Jezus is voor de Q-gemeente daarom onmiskenbaar de eschatologische profeet, maar zonder enig dynastiek-davidisch messianisme; de titel Christus ontbreekt in héél deze Q-traditie en, gezien de drie bekoringsverhalen over Jezus (zie boven), niet slechts toevallig. Het is een afwijzing van het dynastiekdavidisch messianisme van de heersersfiguur.

Lc. en Mt. laten dit 'vervuld zijn van de Geest' reeds teruggaan op Jezus' geboorte (kindsheidevangeliën). Want, profeet is men 'vanaf de moederschoot' (Jer. 1,5; Jes. 49,1-3; ps. 110); ook Paulus staat in dezelfde traditie als hij over eigen uitverkiezing tot apostel zegt dat dit zijn roeping 'vanaf de moederschoot' is, ondanks zijn late Damascus-bekering (Gal. 1,15). (Dit idee behoort tot één traditiecomplex.) Daar de profeet in deze traditielijn 'God met ons' is, begint ook Mt. zijn evangelie met Jezus te identificeren met het profetisch 'bij ons' zijn van God (Mt. 1, 23). Allerlei onafhankelijke tradities in de oerkerk noemen Jezus zonder meer 'de profeet', met een veeleer openlijk perspectief op de 'eschatologische profeet'.

Bovendien is het opvallend, dat het Joh.-ev. a.h.w. is opgesteld vanuit het profetisch Mozes-model: Jezus is de nieuwe Mozes, de eschatologische 'profeet als Mozes' en een nog grotere (Joh. 1,17). Joh. 1,16-18 is

opgesteld met het verhaal van het Sinaï-verbond (Ex. 33-34) voor ogen: Mozes moet het volk naar het beloofde land leiden (Ex. 33,1-12; 34,34), hij vraagt daartoe Gods blijvende presentie (33,15.16; 34,9 en 40,34): Joh. 1,14 (eskènôsen); daarop vraagt Mozes: 'laat mij Uw heerlijkheid zien' (Ex. 33,18): Joh. 1,14b ('wij hebben zijn glorie aanschouwd'); daarop volgt: 'Niemand ziet God of hij sterft' (Ex. 33,20): Joh. 1,18 ('niemand heeft ooit God gezien...'). Toch openbaart Jahwe zijn naam aan Mozes: 'Jahwe... vol van genade en waarheid' (Ex. 34,6): Joh. 1,17 ('Werd de Wet door Mozes gegeven, de genade en de waarheid kwamen door Jezus Christus'); dan belooft God met zijn volk mee op te trekken (Ex. 34,9-10) en geeft Mozes de stenen tafelen met de Wet (34, 28): Joh. 1,17 ('werd de Wet door Mozes gegeven...'). Deze Mozes-parallel wordt in heel het Joh.-ev. volgehouden: Mozes' roeping (Ex. 3) en Jezus' roeping na de doop in de Jordaan (Joh. 1,29-34); dan volgen feiten van Mozes' wondermacht, waarbij het Nijlwater rood wordt van het bloed: Jezus' Kana-wonder (Joh. 2,1-11). Mozes viert het eerste pascha-feest (Ex. 11-12): Jezus gaat naar Jerusalem voor het paasfeest en verricht, toen al volgens Joh., de tempelreiniging (Joh. 2, 13-16); nadien gaat Mozes met zijn volk door de Rode Zee (Ex. 14): in Joh. 3,1-5 spreekt Jezus met Nicodemus over de noodzakelijkheid 'geboren te worden uit water en geest'. Toen het volk 'geen brood en water' meer had en bovendien geplaagd werd door giftige slangen maakte Mozes een bronzen slang, verhief ze en zette die op een paal, en iedereen die door een slang was gebeten maar naar de bronzen slang opkeek, bleef in leven (Num. 21,4-9): 'En deze mensenzoon moet omhooggeheven worden, zoals Mozes eens de slang omhoog hief in de woestijn' (Joh. 3,14). Na de overtocht door de Rode Zee ontdekken Mozes en het godsvolk een waterbron (Ex. 15,22-25): in Joh. 4 horen we dan bij de 'bron van levend water' Jezus' gesprek met een samaritaanse vrouw. In Ex. 16 is er sprake van het manna-wonder: Joh. 6 de wonderbare broodvermenigvuldiging en (verg. Ex. 17,1-7) tevens Jezus' gesprek over het hemelse manna. In Joh. 10 en 11 zijn bovendien allerlei allusies te vinden op Mozes' opvolger Josuë, die het Godsvolk inderdaad in het beloofde land voerde. Structureel is het Joh.-ev. opgebouwd vanuit de visie op Jezus als de eschatologische Mozes-profeet, die de mensen binnenleidt in het rijk Gods. Men mag wel besluiten dat, binnen een hoogsapientieel kader (derde credo-model), Joh. een theologie geeft over Jezus de eschatologische Mozes-profeet, die zelf het volk metterdaad binnenleidt in het beloofde land: 'in de schoot van de Vader' (Joh. 1,18), het rijk Gods.

Alle evangeliën bewaren de herinnering aan de eerste persoonsidentificatie, door Jezus' eigen leven zelf gesuggereerd: Jezus is de profeet van het naderende, in en door zijn optreden zich reeds manifesterende, eindrijk Gods. Onjuist lijkt het me daarom dat in vele exegetische overzichten van Jezus' hoogheidstitels de titel 'Jezus als profeet' vaak op de laatste plaats komt, meestal een geringe plaats krijgt toegemeten[140], en bovendien als niet afdoende[141] wordt beschouwd. Men kan wel de vraag

stellen, of men hiermee het profetisch zelfverstaan van Jezus niet miskent, vooral daar hij afwijzend staat tegenover het dynastiek-davidisch messianisme en over de mensenzoon spreekt als over de komende wereldrechter; m.a.w. of men Jezus' zelfverstaan aldus niet zonder meer 'inhoudsloos' maakt dan wel het reeds opvult met latere christologische inzichten. De *matrix* van alle andere hoogheidstitels en credo-richtingen wordt daarbij dan over het hoofd gezien.

Dat de schakel tussen de aardse Jezus en de kerygmatische Christus de aan alle credo-richtingen gemeenschappelijke erkenning is van de aardse Jezus als eschatologische profeet (die weliswaar alle verwachtingen overstijgt), en dat deze identificatie (*minstens* als vraag en vermoeden) hoogstwaarschijnlijk reeds voor-paschaal is, heeft enorme consequenties. Het duidt op een grote continuïteit tussen de indruk die Jezus tijdens zijn aardse levensdagen heeft gemaakt en de ogenschijnlijk 'hoog-christologische' kerygmata of geloofsbelijdenissen van de kerk na zijn dood. Want, traditiehistorisch kan men nog nagaan dat al deze kerygmata in het toenmalige judaïsme reeds medegegeven zijn met de titel 'eschatologische profeet'. M.a.w.: wie Jezus als eschatologische profeet van het nabije rijk Gods erkent, heeft traditiehistorisch gezien een woordveld losgewoeld waarin onmiddellijk titels als de Christus, de kyrios, de zoon Gods nagenoeg als synoniemen of althans associaties naar voren komen. Dit moet nu nader gepreciseerd worden.

C. *Jezus, de eindtijdelijke bode van Godswege, bron van de oudste credo-richtingen en hoofdbron van het oudst-christelijk gebruik van de titels Christus, de Heer, de Zoon*

(a) Vaak gemaakt maar nog vaker tegengesproken[142] werd de vroegere veronderstelling dat er reeds in Jezus' tijd 'testimonia', d.i. bloemlezingen uit de schrift (oud testament) in omloop waren, waarin naar het patroon van de toenmalige 'eschatologische exegese' bewijsplaatsen uit de schrift waren samengebracht, waarin de joods-apocalyptische schriftinterpretatie dier dagen 'profetieën' zag betreffende gebeurtenissen van de eindtijd en bepaalde heilsfiguren, die daarbij eventueel zouden optreden. Deze 'pesjer'-hermeneuse (midrasj-exegese) van de schrift, samengebracht in summaries, zijn allang bekend uit de tweede, derde en vierde eeuw, en ook gaven de deskundigen toe dat deze slechts een codificatie waren van oudere, zelfs zeer oude tradities, - evenzeer als de rabbijnse geschriften uit de tweede eeuw na Christus. Maar vondsten in de Qumrân-grotten hebben nu uitgemaakt dat zulke eschatologisch-exegetische 'testimonia' metterdaad van veel oudere datum zijn[143]; er zijn zelfs (zij het gehavende) rollen hiervan gevonden, gesteld in het aramees zoals het nagenoeg in Jezus' tijd moet zijn gesproken. Vooral in Qumrân (en dat betekent ten laatste vóór 70 en 72/73, toen tijdens de val van Jerusalem de Qumrân-gemeente is uitgeroeid nadat ze hun bibliotheek in veiligheid hadden gebracht) maakt men voor de theologie van eigen

gemeente druk gebruik van zulke 'bloemlezingen' (zo vele daarvan al niet mede het werk van de Qumrân-gemeente zelf zijn). Ze schijnen, blijkens gelijkaardige verwijzingen naar het oude testament in het nieuwe testament en de daar aanwezige, zelfs *dezelfde* (zij het anders geïnterpreteerde) bewijsplaatsen voor eindtijdelijke gebeurtenissen, bovendien in ruimere kring bekend en benut te zijn geweest. Maar, afgezien nog van het feit of nieuwtestamentische auteurs dergelijke 'bloemlezingen' hebben gekend en benut, wijzen deze op een algemeen gebruik in die tijd, om vanuit de schrift eigentijdse (dat was toen vrij algemeen: 'eindtijdelijk' geachte)[144] gebeurtenissen te interpreteren. Het nieuwtestamentisch procédé om de schrift te gebruiken als bewijsstukken ter interpretatie van het Jezusgebeuren is niet zo maar 'anti-joodse polemiek', ook niet een specifiek-christelijke exegese, maar een toen courant judaïsch procédé.

Grondstelling van deze exegese, zoals ze ons in die 'testimonia' tegemoettreedt, was dat de schrift een verborgen, met name eschatologische zin had. Charismatische exegese kan deze zin ontsluieren en, zodoende, een visie geven op de eindtijd en zo dus op eigentijdse gebeurtenissen. Dergelijke exegese wordt gepleegd door combinatie van schriftteksten uit verschillende tradities, vaak via de door de griekse Septuaginta-vertaling reeds 'geactualiseerde' hebreeuwse schriftteksten, op grond ook van gelijkluidende woorden, waarbij men desnoods door enige omzetting van letters heel andere combinaties krijgt dan de oorspronkelijke tekst bedoelde, enz. De zo verkregen 'sensus scripturisticus' (Paulus' brieven zijn daarvan een duidelijk, zij het reeds joods-traditioneel voorbeeld) kan dan toegepast worden op eigentijdse gebeurtenissen, waarin die bijbelse zin vervuld werd gezien[145]. Het was toen een algemeen exegetisch procédé, enigszins sober toegepast door de farizeese rabbijnen en veel vrijer in Qumrân en andere, apocalyptische groepen in Palestina; het was het procédé van de Septuaginta-vertaling zelf, van Philo vooral en van de ons bekende latere targumim, die evenwel slechts een langere traditie continueren. (De patristiek, en heel de verdere christelijk-exegetische geschiedenis heeft daaruit geput wat genoemd is: de 'sensus plenior' van de schrift, dit procédé tegelijk toepassend op de schriften van het nieuwe testament.)

Tegen deze achtergrond moeten we de joodse 'christus-traditie' van de komende eschatologische profeet plaatsen, die de eerste christenen vanuit deze traditie hebben geïdentificeerd met Jezus van Nazaret. Niet *vanuit* dit voorgegeven model, maar vanuit wat in werkelijkheid historisch hun in Jezus was verschenen, hebben zij naar dat model gegrepen als beste weergave van de indruk die Jezus op hen had gemaakt. Het model tekende de concrete Jezus ten voeten uit: hij was deze *christus*.

In de in Qumrân gevonden bloemlezingen - 4 Qtest en 4 Qflor (d.w.z.: de in de 'vierde' grot van Qumrân gevonden 'testimonia' en 'florilegia', of bloemlezingen uit aldus samengebrachte en eschatologisch geinterpreteerde schriftteksten) - vinden we een inventaris van eindtijdelijke heilsfiguren: enerzijds de eschatologische 'profeet als Mozes', met verwijzing naar Deut. 18,15-19 (niet in de modern-exegetische uitleg van

Deut. 18; deze ziet daarin de institutionalisering van het profetendom in Israël), maar in de zin van een profetie over een *eindtijdelijke* profeet. Deze Qumrân-exegese komt tot stand door combinerend samenlezen van Deut. 18,15-19; 5,28-29; 33,8-11 en Num. 24,15-17. Daarnaast komt, eveneens door verbinding van allerlei schriftteksten, bovendien een messiaans orakel naar voren betreffende twee messiassen: een 'davidische', en een 'hogepriesterlijke' die Gods wet interpreteert (mede naar aanleiding van de sinds de hasmonese heerschappij ontbrande strijd, of al dan niet deze twee functies in één persoon verenigd mogen worden in Israël)[146]. Voor de opvatting van twee 'messiassen' (naast de reeds vermelde eschatologische profeet) gaf vooral Zach. 4,3.11-14 de doorslag. Deze twee, de koninklijke en de priesterlijke, messiassen, zijn in de visie van Qumrân de messias van Israël en de messias van Aäron; in het Testamentum Levi daarentegen de messias uit Juda en de messias uit Levi. Mozes en Aäron, Israëls grote leiders, staan daarbij model; maar dat zij in verschillende tradities makkelijk worden uitgewisseld tegen andere voorbije heilsfiguren - vooral Elia en Henoch - verraadt het literaire procédé. In milieus, waar slechts van één eindtijdelijke heilsfiguur sprake is, is dit steevast Elia, m.a.w. de eindtijdelijke profeet (onder druk van de schrift zelf: Mal. 3,1 met 3,23-24). Van al deze spitsvondige exegese is tenslotte alleen deze laatste - de eindtijdelijke Elia-figuur - in brede volkslagen doorgedrongen (en wellicht is Maleachi zelf reeds de getuige en echo van een zich vormende volksverwachting).

In elk geval geeft ons dit alles in deze joods-apocalyptische tijd een idee van het gebruik van Israëls gewijde boeken, om zin te geven aan eigentijdse en nog komende gebeurtenissen. Deze joodse exegese werd ook de exegese van de eerste christenen. (Hoe kan het anders bij deze joodse christenen?)

Paulus is in vele - voor ons moeilijkste - passages van zijn brieven een duidelijk voorbeeld van deze 'charismatische exegese'; ook de Handelingen en de Evangeliën zijn er, minder opvallend maar daarom niet minder reëel (zij het misleidend), mee gevuld. Wie het procédé door heeft, komt tot de overtuiging dat feitelijk niet het oude testament de *bron* van interpretatie is van eigentijdse gebeurtenissen, wél dat het inzicht, dat men van eigentijdse gebeurtenissen reeds heeft (door het gewicht zelf van deze voorvallen), maar niet goed onder woorden kan brengen, pas zijn preciese articulatie- en formuleringsvermogen krijgt dankzij het begrippenmateriaal van de gewijde boeken. Bovendien krijgt, gezien het gegeven joodse denkpatroon, eigen interpretatie (bv. déze Jezus is de 'christus') pas dan volledige geldigheid, wanneer de (oudtestamentische) beloofde 'christus-figuur' áls in Jezus in vervulling gegaan 'exegetisch' kan worden aangetoond. M.a.w. deze joodse hermeneutiek interpreteert eigentijdse gebeurtenissen in het licht van de bijbel, die haar het articulatie- en woordveld levert om de 'werkelijkheidsinterpretatie' (het begrijpen van een eigentijds of komend gebeuren) geldig ter sprake te brengen, d.i. te formuleren in begrippen die voor wie in deze traditie staan (zij het in deze tijd vaak een slechts literaire, maar niettemin in eigen

kringen van vrome spiritualiteit echt dóórleefde, traditie) onmiddellijk begrijpelijk zijn. Na zovele eeuwen doet ons dit procédé volkomen vreemd aan, omdat wij, gezien ons westers-filosofisch verleden, er onmiddellijk andere dingen onder verstaan dan deze joods-bijbelse hermeneuse van Jezus van Nazaret er in feite mee bedoeld heeft, of er ook maar mee heeft kunnen bedoelen. Het procédé zelf is echter sociaal-psychologisch voor ons best invoelbaar! Dat deze hermeneuse de grondslag is geworden van heel de christelijke christologie, terwijl dezelfde sleutelbegrippen toen even onschuldig werden toegepast op bv. Mozes, Elia en vooral de 'mensenzoon Henoch', is (zélfs bij eventuele literaire afhankelijkheid) daarom allesbehalve verontrustend. (Niet voor niets is de christelijke 'trinitarische' duiding van de levende God het gevolg of de implicatie van de weigering der christenen om Jezus *absoluut*, zonder distincties, te identificeren met de levende God!) Deze voorgegeven modellen wekken geen angst op. Integendeel, Mozes, Elia, Henoch of de 'komende mensenzoon Ezra' zijn in de toenmalige literatuur bedoeld als *literaire* figuren, pseudoniemen voor reële personen weliswaar uit een grijs verleden, maar concreet ficties om eigentijds werkelijkheidsverstaan uit te drukken. Het zijn 'literaire categorieën', trouwens besloten binnen de elitekring van religieuze intellectuelen. De idee die de man van de straat daarover bereikte was alleen, dat er 'een Komende' was; en hij had, gezien de sociaal-historische situatie, alle redenen om op een bevrijder en verlosser te hopen! Dát werd zijn spontane, eigen verwachting, waarvan zelfs het volk dat in het nieuwe testament ter sprake komt, nog duidelijk getuigt. In de vroeg-christelijke overlevering en haar credo-modellen daarentegen worden al deze literair bekende motieven toegepast om op verstaanbare wijze een *eigentijdse*, menselijke verschijning uit te drukken van een man die pas geleden was gestorven. Wie zou willen, kon alles nog kritisch navragen! Juist zulk een identificatie is volslagen onbekend in heel deze joodse, buiten-christelijke literatuur. Zij was alleen literatuur, geen beweging. Een vergoddelijking van Mozes, Henoch of Ezra, figuren uit de oude tijd, doorziet eenieder als een literair of zelfs antropologisch-exemplarisch stichtend procédé, en dit werd als zodanig ook door iedereen begrepen. Er ontstaat uit de gezalfde 'Henoch christus' geen Henoch-beweging, al evenmin uit 'christus Ezra' een Ezra-beweging, ofschoon zij dezelfde messiaanse naam toegemeten kregen. M.a.w. een literair model als zodanig slaat geen beweging los. Uit Jezus ontstond wel een Christus-beweging! En dit is een wezenlijk verschil. En op deze Jezus, in wie door velen concreet-historisch heil was gevonden kon men daarom rustig (om zich verstaanbaar te maken in die tijd) bekende literaire modellen toepassen, - op voorwaarde dat Jezus zich metterdaad in boodschap, woord en daad te kennen had gegeven als werkelijke 'profeet van de eindtijd'. Want concrete messias-pretendenten, leiders van verzetsbewegingen tegen Rome, waren er in die tijd, vóór en na Jezus, velen. Een vormkritische ontleding van het nieuwe testament dwingt ons te bekennen dat de indruk van Jezus op zijn omgeving (hoewel eerst niet in al zijn consequenties doorzien) geen 'messiaanse' verzetsstrijder te zijn, maar

de boodschapper en profeet van een diepere bevrijding (waarin elke bezetting gewoon zinloos wordt), reeds een voor-paschale ervaring is geweest, *minstens als vraag* en vaag uitgesproken verwachting. Na zijn dood, toen men heel zijn leven overzag, ging men consequenties trekken uit de verschijning van deze eindtijdelijke profeet. Dát is christologische Jezusinterpretatie, impliciet reeds aanwezig in het voor-paschale vermoeden dat de profeet van Gods eindtijd was verschenen. Dit nodigt ons uit, niet zozeer om hoog-christologische elementen te zoeken in de levensdagen van Jezus van Nazaret, maar, *andersom*, om vanuit de historische ervaring van Jezus als profeet van het nabije Godsrijk - (ik wilde haast, maar ten onrechte, zeggen: om de laag-christologische betekenissen van de post-paschale christologische Jezusbelijdenis te kunnen begrijpen. Ten onrechte! En toch was het goed dit even zó te stellen) - om dus vanuit de indruk die de aardse Jezus op zijn getrouwen heeft gemaakt, de theologische teneur van het kerkelijk kerygma en van de eerste credo-richtingen beter te begrijpen. Tenslotte is Jezus van Nazaret norm en criterium van het christelijk geloof. Chalcedon is dit voor mij als christen ook: maar *onder* de dwingende norm van dezelfde Jezus Christus, die dit concilie, binnen een eigentijdse (ons vreemde) specifiek-filosofische en *grieks*-filosofische vraagstelling, evenzeer tot norm en criterium heeft genomen van zijn dogma-bepaling, omdat ook de christenen (kerkelijke leiders), die daar aan het woord zijn gekomen, in hun tijd voor de vraag stonden: hoé formuleren wij onze ervaring dat beslissend en definitief heil-van-Godswege alleen van Jezus van Nazaret, 'waarlijk mens', komt, zonder dat wij de ons allen even dierbare, joods-christelijke erfenis van het strikte monotheïsme prijsgeven, en geen 'tweede God' naast de levende God gaan erkennen?

(b) Vanuit de als eschatologische profeet geïdentificeerde Jezus van Nazaret wordt de eerste aanzet van de nieuwtestamentische christologie en van haar vier credo-modellen duidelijk, alsook het reeds vroege gebruik (vóór alle invloed van heidens-christelijke kerken) van de belijdenis dat Jezus van Nazaret 'de Christus is, de eniggeboren Zoon, onze Heer'. Hiermee wordt geenszins geloochend, dat in de latere versie van het nieuwe testament, waarin christenen aan het woord komen die nietjood maar ook heiden waren geweest (zij het hellenistische syriërs, of wat ook), hellenistische denkpatronen hebben meegespeeld. Wél is daarmee beweerd, dat gedurende decenniën het vroegste christendom alléén *door joden* werd gedragen, aramees sprekende joden en grieks sprekende diaspora-joden, en dat de fundamentele trekken van de christologische Jezusinterpretatie reeds gevormd waren alvorens ooit maar één heidenchristen een eigen inbreng kon hebben! Dat 'hellenisme' in feite, nl. via de grieks sprekende *joden*, reeds zeer vroeg een invloed had, en dat déze diaspora-joden zelfs de actiefsten waren in het oerchristendom is moeilijk nog te loochenen sinds de literatuur van de laatste tien jaren. Maar deze joden, eens vanuit de diaspora naar Jerusalem getogen uit diep joodsreligieuze Sion-spiritualiteit (in Jerusalem hadden ze verscheidene griekse

synagogen), waren juist bezield door het oude geloof van Israël, en niet zonder kritiek op de sindsdien joodse 'gevestigde godsdienst'. Hun inbreng was (zij het in griekse modellen) 'joodser' dan de officiële godsdienst! Ondanks en zelfs in hun vele hellenistische denkpatronen waren zij in hart en ziel verknocht aan de (anti-heidense) bijbelse spiritualiteit (zij waren de *griekse* vertaling of versie van het meest authentieke 'Israël').

Om dus de vroeg-christelijke credo-modellen in hun oorsprong te begrijpen, alsook om de consequenties van de oudste (voor- óf na-paschale) identificatie van Jezus met de eschatologische profeet van de heerschappij van God tot heil van de mensen te begrijpen, moeten we allereerst het ruime betekenisveld nagaan, dat in die tijd voor een jood, in Jerusalem zowel als wellicht vooral in de diaspora, de eschatologische genade- en oordeelsprofeet als vanzelf moest oproepen. Andere, joodse en nietjoodse, begrippen hebben de draagwijdte van dit oorspronkelijke betekenisveld verruimd, verdiept of wellicht eenzijdig verbogen; maar juist daarom is de studie van de oorspronkelijk-christelijke grondimpuls (weliswaar niet alleenzaligmakend maar) uitermate belangrijk, omdat zij ons toelaat deze oudste én de latere christelijke Jezusinterpretatie te toetsen aan het enige criterium: Jezus van Nazaret. Want, wanneer eenmaal een interpretatie is gegeven, is het een sociologisch feit dat deze een eigen leven kan gaan leiden; en dan kán de verdere geschiedenis van deze interpretatie pure geschiedenis van 'ideeën' worden, los van de werkelijkheid waar het eigenlijk om gaat: de Nazarener. Dit menselijk levensproces mag men niet uit het oog verliezen, - juist als *christen* niet!

Fundamenteel voor de vroeg-christelijke interpretatie van Jezus als de eschatologische 'bode van Godswege' is een deuteronomistische tekst (zie Deut. 18,15) uit Exodus, die in de judaïsche exegese, waarin de eerste christenen stonden, een belangrijke rol heeft gespeeld. 'Zie! Ik zend mijn *bode* ("aggelos", engel) voor u uit om u onderweg te beschermen en *u te brengen naar de plaats die ik heb vastgesteld*. Heb aandacht voor hem en *luister naar zijn woord. Kom niet tegen hem in opstand, want hij zou u uw verzet niet vergeven. In hem immers is Mijn Naam tegenwoordig. Als gij gehoorzaamt aan zijn woord* en *doet wat Ik u zeg*, dan ben ik de vijand van uw vijanden, *de verdrukker van uw verdrukkers. Mijn bode zal voor u uit gaan*' (Ex. 23,20-23; zie 33,2)[147]. Het gaat hier nu niet om een modern-exegetische uitleg van deze tekst; wel om de joodse traditie die daaruit is gegroeid, levendig in Jezus' tijd, en op die manier de christelijke interpretatie van Jezus als eschatologische bode aan het begrippenmateriaal heeft geholpen waaruit haar christologie is geboren. Men zegt vaak, dat het de intentie van het nieuwe testament is Jezus te interpreteren 'volgens de schrift' (het oude testament voor ons) en niet volgens de joodse intertestamentaire literatuur. Formeel is dit terecht; maar volgens de beginselen en de feitelijke praktijk van de toenmalige schriftverklaring ('charismatische' en profetische exegese) is dit onderscheid

weinig relevant, omdat ‘schrift’ en ‘schriftinterpretatie’ toen moeilijk zinvol te onderscheiden waren[148]. (Ook nog de middeleeuwse theologen noemen zowel de bijbel als de patristische, theologische bijbelexegese zonder meer ‘Sacra pagina’.) Niet een objectieve bijbel functioneert in het nieuwe testament, maar de Schrift *in* de toenmalige trant van exegese, d.i. in de lijn van die der intertestamentaire literatuur (die daarom wel degelijk een hulp is om het nieuwe testament te begrijpen). Het hele betekenisveld dat het begrip ‘eindtijdelijke profeet’ in Jezus' tijd bezat, is derhalve wel belangrijk voor een juist begrip ervan. En dan dient bij het aantreffen in het nieuwe testament van begrippen als volmacht, christus, Heer, Zoon van God, enz., het leidende verstaansbeginsel inderdaad te zijn: in welk traditiecomplex hoort het gebruik van deze termen, in déze of dié context, werkelijk thuis? Nadien kan worden nagegaan in hoeverre andere tradities, daarin zijn samengevloeid, hetzij nieuwtestamentisch, hetzij reeds traditioneel laat-joods.

Het geciteerde deuteronomistische bode-begrip - waardoor de deuteroen trito-jesajaanse teksten, die boven geciteerd werden, mede gedragen worden - ziet in de profeet, de bode van Godswege, ‘iets van God’, die hem zond: Gods naam is op de gezant gelegd. In de joodse synagogale diaspora-kringen (Septuaginta-vertaling) wordt ‘Adonai’, Gods naam, *Kyrios*, Heer genoemd. De naam Kyrios is dus op de bode van Godswege gelegd. Men noemt Jezus daarom ‘de Heer’, Kyrios, of in het aramees *Maran* (grondslag van de eerste credo-richting, zowel in de Q-gemeente, als in Mc.). Blijkens de oude formule in de griekse evangeliën, ‘Maran atha’ (opgenomen in de liturgie), stamt de kyriale interpretatie niet uit hellenistische godsdiensten maar uit het palestijnse milieu[149]. Traditie-historisch heeft de Kyrios-naam van Jezus zijn allereerste plaatsing in het deuteronomistisch-judaïsch bode-begrip. Op de profetische gezant van God is Gods naam - ‘Kurios ho theos’ - *gelegd*. Wie zich daarom bekent tot deze Godsbode bekent zich tot God; wie hem verwerpt zondigt, - en deze zonde, zegt Mc. 3,28-29, is onvergeeflijk[150] (‘want hij zou uw verzet niet vergeven’, Ex. 23,21!). Dit werkt onmiskenbaar door in Mt. en Lc.: ‘Ieder die Mij bij de mensen belijdt, hem zal ook Ik als de mijne erkennen bij mijn Vader die in de hemel is. Maar ieder die Mij zal verloochenen tegenover de mensen, hem zal Ik ook verloochenen tegenover mijn Vader die in de hemel is’ (aldus de mattheaanse versie, Mt. 10,32-33 = Lc. 12,8-9); - vandaar: ‘Gelukkig is hij die aan mij geen aanstoot neemt’ (Mt. 11,6 = Lc. 7,23). Beide serie teksten komen uit de bode-traditie van de Q-bron. Maar niet alleen Mc. en de Q-gemeente (in literair onafhankelijke teksten, Lc. 12,8-9 par), maar ook Joh. zegt, op zijn manier, precies hetzelfde: ‘Want wie mij verwerpt en mijn woorden niet aanvaardt, heeft reeds iemand die hem veroordeelt: het woord dat Ik gesproken heb, zal hem veroordelen op de laatste dag’ (Joh. 12,48)[151]. Deze uitspraken - al dan niet ‘Jezus-echt’ - zijn in het bewustzijn van een profeet, en zeker van iemand die zich de profeet weet van Gods nabije rijk (en dát bewustzijn betwist geen exegeet aan Jezus) a.h.w. expliciet medegegeven in het deuteronomistisch-judaïsch, courant

begrip ‘bode van Godswege’. Dit impliceert een *profetische* identificatie met de zaak van God, met God zelf: Gods naam, de Heer, is op hem gelegd. Mc. 3,28 vereenzelvigt Gods naam, die op de Christus-bode, de gezalfde profeet, is gelegd, met Pneuma, de Geest (terwijl juist hij toch een scherp onderscheid maakt tussen Jezus en de Geest). Verwerping van de *aardse* Jezus is daarom (in tegenstelling tot Mt. 12,32 en Lc. 12,10) bij Mc. 3,28-29 reeds een onvergeeflijke zonde. Begrijpelijk, wanneer Jezus gezien wordt als de eindtijdelijke profeet, d.i. de bode van de allerlaatste genadekans van Godswege. De houding tegenover deze bode heeft daarom eschatologische relevantie; zij wordt een definitieve beslissing voor of tegen God, die hem heeft gezonden. Jezus bekennen of verwerpen beslist over heil of onheil, definitief. Het nieuwtestamentisch begrip van ‘exousia’ of volmacht van Jezus (waarover exegeten twisten of het voordan wel na-paschaal is) vindt zijn oorspronkelijke zin in de deuteronomistische traditie van de (eschatologische) bode-van-Godswege. Dit begrip werd wel verdiept door het verrijzenisgebeuren; daardoor wordt deze volmacht van Jezus doorgetrokken tot een volmacht in het laatste oordeel: hij is de mensenzoon-rechter van de wereld (eerste credo-lijn in zijn twee sub-richtingen, bij Mc. en de Q-gemeente). Zo is Jezus op grond van de verrijzenis ook de ‘Heer der toekomst’. En dit laatste begrip werd dan verder uitgewerkt door een beroep op andere tradities: ps. 2; ps. 110,1; Dan. 7,13-14, waardoor de verrijzenis/verhoging een eschatologische diepte geeft aan het eindtijdelijke begrip van ‘Heer’, dat Jezus evenwel reeds toekwam op grond van zijn zending als eschatologische bode van Godswege. Dit bode-begrip zal in de christelijke gemeente worden doorgetrokken in de ‘boden van Jezus Christus’: ‘Ik zeg u: wie hem opneemt, die ik zal zenden, neemt mij op, en wie mij opneemt, neemt hem op, die mij gezonden heeft’ (Joh. 13,20); deze uitspraak is gelijkluidend met het apostel-begrip in 2 Kor. De persoon van de bode moet terugtreden om zijn identificatie met de hem toevertrouwde zaak van God - voor de apostelen de ‘zaak van Christus’ - mogelijk te maken (2 Kor. 4,5). Ook heel het Joh.-ev. wordt begrijpelijk vanuit een weliswaar hoog-sapientiële uitleg van de eschatologische profeet van Godswege. Want, het deuteronomistische bode-begrip was *in* (en reeds vóór) Jezus' tijd in contact gekomen met de jongere wijsheidsliteratuur. De bode van God is een ‘bode van de Wijsheid’, door haar gezonden of, in hoog-sapientiële kringen, geidentificeerd met de wijsheid, die zelf al gehypostasieerd was, en ‘vóór alle schepping’ bij God bestond. Profeten werden daarom in deze sapientiële traditie geïdentificeerd met aartsengelen, met de ‘Logos bij God’, met de ‘Wijsheid bij God’, of met aartsvaders als Mozes en Abraham, die bij God vertoeven. Henoch wordt geïdentificeerd zowel met de wijsheid-bij-God als met het hemelwezen dat ‘mensenzoon’ wordt genoemd[152]. Zoals boven (derde credo-model) werd gezegd is de wijsheid middelares van God in de schepping. Joh.' zendingsformules en voorstelling van Jezus als het Woord van God, de Logos, scheppingsmiddelaar, wordt begrijpelijk vanuit het samenvloeien van de traditie van de eschatologische profeet met de jongere, judaïsche wijsheidstraditie, zoals

ook in de grieks-joodse fase van de Q-gemeente het bode-begrip reeds sapientieel, zij het laag-sapientieel wordt uitgewerkt. In de judaïsche exegese wordt de oorsprong-tekst van de bode-traditie - de 'aggelos', engel of bode uit Ex. 23,20 - bovendien reeds geïdentificeerd met de profeet Elia, die als eschatologische profeet zal terugkeren. De wijsheid, die haar tenten opslaat onder de mensen (zie Joh. 1,14; eskènôsen), is in die eigentijdse literatuur vooral de Tora, Jacob of, zonder meer, 'de eschatologische profeet'[153]. M.a.w. aan een aardse gestalte, waarin de wijsheid haar intrek heeft genomen, wordt de verhouding tot God beslist, - een visie die duidelijk ook de synoptische kwalificering van Jezus beheerst. God heeft zijn eigen Naam op de bode gelegd, en daarom is de identificatie van Jezus met de wijsheid uitdrukking van de geldigheid van zijn boodschap en optreden als eschatologische profeet. 'Toch is er voor ons maar één God, de Vader, uit wie het al voortkomt en voor wie wij bestemd zijn, én één Heer, Jezus Christus, door wie alle dingen bestaan en wij in het bijzonder' (1 Kor. 8,6): deze Paulus-tekst hoeft in dit perspectief niet te betekenen wat hij in een na-bijbelse, filosofische zin zal betekenen, maar in de (op eigen manier realiteitsdichte) betekenis van de sapientiële duiding van de gezant van Godswege (zie ook Joh. 1,3-10): hier voltrekt zich een ongehoord openbaringsgebeuren met goddelijke geldigheid en daarom profetische volmacht.

Op grond van dit bode-begrip wordt de profeet niet alleen aangesproken met 'meester' en 'leraar' (Mc. 10,17-18; in Joh. 3,2: 'leraar van Godswege'; Mc. 7,28; 11,3, 14,14; Joh. 13,13.16; Lc. 9,54 en 10,1), maar ook met *'Heer'*. Men heeft dit laatste vaak verklaard, hetzij in de zin van de aanspreektitel 'meneer', hetzij in de zin van wat men noemt de 'hoog-christologische' Kyrios-titel (zoals die in de paulinica vanuit de verrijzenis reeds verzwaard is). Maar deze 'kyrie'-aanspreektitel komt reeds in de Q-bron voor in bode-contexten, o.m. waar het om Jezus de profetische wonderdoener gaat (Lc. 10,17; verg. 1 Kor. 12,1-3; Jac. 2,1). Bij Paulus is dit begrip 'Heer' - ook wanneer hij uitzonderlijk een beroep doet op een logion van Jezus van Nazaret ('de gehuwden beveel ik, of liever niet ik, maar *de Heer'*, 1 Kor. 7,10, en: 'wat de maagden betreft heb ik geen gebod van *de Heer'*, 1 Kor. 7,25) - ongetwijfeld reeds 'verdicht' door zijn opvatting van de verrijzenis/verhoging, maar anderzijds blijft hij in de lijn van de bode-traditie het duidelijk onderscheid maken tussen 'één God, de Vader' en 'één Heer, Jezus Christus' (1 Kor. 8,6); dit zijn uitspraken over een bode-van-Godswege. Wanneer de honderdman Jezus om hulp vraagt en hem daarbij als 'Heer' aanspreekt, laat de Q-gemeente hem daarin (nog afgezien van de verrijzenis) de typische aanspreek-titel tegenover een 'bode van God de Heer' gebruiken, de bode op wie Gods naam 'Heer' is gelegd, en die daarom ook met 'Heer' aangesproken mag worden. Een markant geval voor de 'kyrios'-opvatting van de profetische leraar als Godsgezant is (het buíten deze context moeilijk te begrijpen woord): 'Goede Meester, wat moet ik doen...? Jezus antwoordde: Wat noemt gij mij goed? Niemand is goed dan God alleen' (Mc. 10,17-18). Hoewel zonder gebruik van Kyrie, geeft deze tekst precies

de reactie weer van de deuteronomistisch-judaïsche bode-traditie. Het gezag van de bode, zijn leer en goedheid hebben hun oorsprong in God, die hem zond, niet in hemzelf! Geeft Joh. niet dezelfde Jezusreactie weer, wanneer hij, weliswaar hoog-sapientieel, niettemin zegt: 'de Vader is groter dan ik' (Joh. 14,28)? En, als enthousiastelingen, reeds met de 'theios anèr'-opvatting bekend, na een geslaagde preek en wonder van Barnabas en Paulus uitriepen: 'de goden zijn in mensengestalte tot ons neergedaald' (Hand. 14,11; ook 28,6), doen Paulus en Barnabas - *boden* van Jezus de Heer - dan niet hetzelfde als Jezus, door deze *niet-profetische* identificatie met God te weigeren en te zeggen 'dat ze maar mensen zijn', ofschoon met een *zending* van Godswege tot boodschap (Hand. 14,14-15)? Afgezien van alle verschillen wordt door de weigering zich 'goed' (Jezus) of 'goddelijke wonderman' (Paulus, Barnabas) te laten noemen, in elk geval beiderzijds een precisering van het juiste bodebegrip gegeven; daardoor worden alle theios anèr-tendenties, voor monotheïstische joden een anti-jahwistische gruwel, tevens afgewezen[154].

Dat, in een perspectief van de bode-traditie, God als Heer metterdaad verschijnt in de bode is bovendien vrijwel een communis opinio in de apocalyptische literatuur[155]. Deze joodse epifanie van God heeft heel andere gronden dan de hellenistische 'epiphaneia' van God in mensen. Het verband tussen de eschatologische 'bode van Godswege' en zijn Kyrios-naam blijkt nog duidelijk in de christologische hymne van Fil. 2,9-11, waarin de deuteronomistisch-judaïsche bode-traditie zuiver aan het woord komt, zij het verbonden met en geplaatst binnen het denkpatroon van de wijsheidstraditie (waarin het oude bode-begrip in die tijd juist zijn eigen context vond, zoals de 'bode van de wijsheid' in de Q-gemeente en in de synoptici nog getuigt): 'Daarom heeft God hem zeer verhoogd en hem de Naam gegeven die is boven alle naam, opdat in de naam van Jezus zich alle knie zou buigen van hemelingen, aardbewoners en helse geesten, en alle tong belijden, tot eer van God, de Vader: Jezus Christus is de Heer'. De naam van God, de Heer - d.i. (als grieks-joodse omschrijving van het tetragram) 'de naam boven alle naam' - wordt op Jezus gelegd, hem toegekend als bode die door God is gezonden, in de vreemde komt en zijn volbrachte taak nadien wederom aan Gods voeten neerlegt. Zo krijgen in de apocalyptische literatuur ook de bij God opgenomen Godsgezanten, Henoch en Mozes, de naam van God zelf: zij worden 'de Heer' genoemd. Henoch krijgt zelfs de zeventig - álle - namen van God[156]; en hem wordt de heerschappij gegeven, de macht over alle schepselen. (De in deze apocalyptische literatuur voorkomende naam van Mozes als 'Heer van alle profeten', d.w.z. dat alle profeten van hem hun leer ontvingen, werkt ook door in Apoc. 11,8b in verband met Jezus Christus.) Het verlenen van Gods eigen naam aan de profeet van God, vooral aan de eschatologische bode, is joods dus denkbaar; het gaat terug op een oudtestamentische traditie, die door de grieks sprekende joden in Jezus' tijd in een jong-sapientiële context is geplaatst. Het stuit geenszins tegen het streng-monotheïstische joodse denken. Juist in deze kringen in de jonge joods-christelijke gemeente is Jezus *voor het eerst*

Mara (of Maran), Kyrios, genoemd, - en niet vanuit hellenistische godsdiensten.

Deze profetische identificatie van de eschatologische bode met de naam van God zelf, de Heer, ligt aan de oorsprong van het ontstaan van de vier credo-richtingen (duidelijk van de eerste drie; of dit ook geldt voor de pascha-christologie moge verderop blijken).

Belangrijker nog is, dat de 'christus'-titel (niet in de davidische zin) ook wezenlijk thuis hoort in de traditie van de eschatologische profeet. Deze is (Jes. 61,1-2) immers de gezalfde met Gods geest, messias, in een niet koninklijk-davidische zin (in déze betekenis: 'on-messiaans'; maar zó spreken is een bepaalde joods-messiaanse traditie miskennen en dan het christelijk messianisme ten onrechte tegenover de veelvormigheid van het joodse messianisme stellen). Vanwege de leraarsfunctie zowel van priester als van profeet zijn de begrippen 'profetisch' en 'priesterlijk' reeds versmolten met dit niet-davidisch messianisme van de laatste profeet. Deze profeet-messias is in Jezus daarom tevens de ware vertolker van Gods tora, de ware 'dienaar van Jahwe', zelfs: de nieuwe wetgever, de nieuwe Mozes.

Gezien de herinneringen aan het, in het vroegste christendom trouwens grotendeels nog controleerbare, concreet optreden van Jezus van Nazaret[157], waarvan binnen de geloofsbelijdenis het nieuwe testament een globaal-trouwe echo is, wordt het duidelijk dat de oorspronkelijke, joodschristelijke benoeming van Jezus als *de Christus*, messias, niets te maken kon hebben met de bepaalde messiaanse verwachting van een vooral nationaal-politiek herstel en bevrijding van Israël. Het enige element in Jezus' leven dat in déze richting zou kunnen wijzen is de (nog steeds niet voldoende opgeloste, preciese betekenis van de) 'tempelreiniging' door Jezus (zie boven). De davidische messiasinterpretatie kwam onder het historisch gewicht van Jezus' feitelijke verschijning niet in aanmerking voor een reële Jezusinterpretatie (al zal zij een niet onaanzienlijke rol spelen bij een interpretatie van Jezus' verrijzenis in de zin van *verhoging*, - maar dit onderstelt al een voorafgaande interpretatie van Jezus als eschatologische profeet). In de oorspronkelijke keuze tegen het dynastiek-davidisch messianisme waren de eerste christenen (trouwens joden) geenszins antijoods; zij grepen alleen naar andere, eveneens joodse, messiaanse modellen. Joh. laat nog duidelijker doorschemeren, dat in de vroeg-christelijke traditie geen *christelijk* messiasbegrip tegenover een *joods* messiasbegrip wordt uitgespeeld, maar dat, onder de druk van de historische verschijning van Jezus, de christenen onder de vele voorhanden joodse christusmodellen het model hebben gekozen van de eschatologische profeet: de messiaanse *profeet* (Joh. 1,25.41): de Gezalfde (masjiach) én de evangeliebrenger uit Jes. 61 en 52 (met aanverwante traditiecomplexen)[158].

Dat deze Christus-titel centraal staat in het nieuwe testament blijkt niet slechts uit de statistiek van het woordgebruik 'Christus' (dat met R. Morgenthaler vlug is na te slaan)[159], maar vooral en, theologisch zuiverder, uit Jezus' dubbele naam: deze profeet heet 'Jezus *Christus*'. Opvallend bij Mt. is de uitdrukking: 'Jezus die *Christus* genoemd wordt'

(Jèsous ho legomenos Christos) (Mt. 1,16; 27,17) en 'Simon die *Petrus* genoemd wordt' (Simon ho legomenos Petros) (Mt. 4,18; 10,2). Elders heet het: 'Jezus Christus' en 'Simon Petrus', naast gewoon 'Christus' en 'Petrus'. Zoals Petrus voor Simon is Christus voor Jezus een *theologische* eigennaam: de eschatologische functie die ze uitoefenen wordt aan de eigennaam van Simon en Jezus toegevoegd. Dit duidt geenszins op een vervlakking van 'Christus', een naam die zou terugtreden voor de zwaarder aanzettende naam 'de Heer', maar wel op een *ambtsnaam*[160], die aan de eigennaam wordt toegevoegd (toenmalige gewoonte). De drie zuilen van de oerkerk - zij zijn ook de getuigen in het transfiguratieverhaal met zijn herkenbaar eschatologische pointe - Johannes, Jacobus en Petrus, zijn de enigen die in het synoptische verhaal van de roeping der Twaalf een eschatologische naam bij hun eigennaam toegevoegd krijgen: Jacobus Boanerges en Johannes Boanerges, d.i. 'zoon van de donder': beiden worden aldus door naamgeving aangesteld tot boden van het eschatologisch oordeel (fundamenteel kerygma van de jerusalemse gemeente waarvan zij met Petrus de zuilen zijn). Dergelijke naamgevingen berusten op roeping en aanstelling. Zo denkt Hand. 2,36 voor de naamgeving van Christus aan Jezus aan een goddelijke installatie: 'Voor heel het huis van Israël moet dus onomstotelijk vaststaan, dat God hem én Heer én Christus *heeft gemaakt*, die Jezus, die gij gekruisigd hebt'. In deze gememoreerde traditie krijgt Jezus die naam in en door de verrijzenis, die als een zalving (chrisma) wordt gezien (verg. Hand. 4,27). In Hand. 10,38 wordt deze Geesteszalving evenwel verbonden met Jezus' doop in de jordaan (zoals in de synoptici). Telkens wordt de zalving-tot-Christus geïnspireerd door Jes. 61,1-2. Lc. 4,18 verwijst er uitdrukkelijk naar. In Lc. 2,26 wordt deze zalving tot Christus bovendien reeds met Jezus' geboorte verbonden, geheel in de lijn van het traditiecomplex van de profetische bode, de van de Geest vervulde, die geroepen is 'van de moederschoot af' (Jes. 49,1-3).

Uit deze lucaanse teksten blijkt, dat de naam messias of christus (in vele, aan elkaar verwante overleveringsgehelen van het oerchristendom) niet verbonden is met de traditie van het nationaal-politieke messianisme, maar met de joodse traditie van de christus-figuur van de eschatologische profeet, de gezalfde met Gods Geest, dienaar van Jahwe, met God in nauwe relatie staande.

Met deze in het judaïsme als eschatologische profeet geïnterpreteerde 'gezalfde met de H. Geest' (Jes. 61,1; zie 52,7), door de christenen geidentificeerd met Jezus, hangen allerlei voor het oerchristendom belangrijke begrippen samen: evangelie, blij nieuws brengen, zalven, roeping en uitverkiezing, heerschappij van God, apostel, de 'Geest Gods die rust op', verbond, én: licht der heidenen en tenslotte vrede (Jes. 61,1-3; 42,1 vv; 49,1-2; 51,16; 52,7; 59,21). Vooral het nieuwtestamentisch verband tussen *Christus* en *Evangelie* is in deze traditie van de eschatologische profeet gefundeerd[161]. Deze eindtijdelijke profeet, die het evangelie, 'de blijde boodschap brengt' (Jes. 61,1-2), wordt in dit profetisch traditiecomplex ook het 'licht der wereld' genoemd (Jes. 42,6-7.16; 49,6; 50,10;

51,4-6). Eindprofeet, evangelie, en universele gerichtheid (licht van de wereld) zijn in deze joodse traditie reeds voor-christelijk verbonden. Hiermee is door de vroeg-christelijke identificatie van Jezus met de Christus, als eschatologische 'met de Geest vervulde' profeet, het probleem van de zending onder de heidenen *eigenlijk*, in beginsel, al gesteld; alsook de paulinische vraag naar het einde van de Wet. Want in het judaïsme werd de Wet zelf het 'licht der heidenen' genoemd[162], terwijl vooral de (grieks-sprekende) joodse christenen (als joden reeds openstaande voor de heidenen) Jezus, de Christus, nu zélf het 'licht der heidenen' noemen.

In de laat-joodse traditie werd de gezalfde uit Jes. 61,1-2 ook vaak nauw verbonden met het beeld van Samuël, die in de levitische traditie *priesterlijke* model-trekken ging krijgen: Samuël wordt de 'christus' genoemd én 'lumen gentium'[163]. Zijn verschijnen in het Godsvolk wordt haast als een theofanie geschilderd, ongeveer op dezelfde wijze als Lc. (daardoor trouwens geïnspireerd) de geboorte van Jezus als de Christus beschrijft[164]. De Christus-titel bij Lc. (in zijn Evangelie zowel als in zijn Handelingen) blijkt in deze traditielijn van 'christus Samuël' te liggen (zij het vermengd met davidisch-messiaanse tradities), en dit alles reeds vanaf Lc. 2,11: 'ik verkondig u een vreugdevolle boodschap...: heden is u een redder geboren, *Christus* de *Heer* (in de stad van David)'. Bovendien werd in deze joodse christus-traditie de Samuël-figuur op zijn beurt weer versmolten met de komende Elia-gestalte[165]. Daaruit besluiten O. Steck en Kl. Berger terecht, dat het milieu dat deze priesterlijk-profetische 'christus-traditie' droeg en heeft doorgegeven een groep van wets- en synagoge-leraren is geweest, vertegenwoordigers van het erf van de profetische en levitische overlevering[166], trouwe traditiedragers van het deuteronomistische 'bode'-begrip.

Het oude koninklijke messianisme ging aldus, mede in aansluiting bij één van de twee messiaanse lijnen die Zach. 4,3.11-14 reeds schetst, in bepaalde kringen terugtreden ten voordele van de profetisch-messiaanse en priesterlijk-profetische 'messiaanse' lijn van de judaïsche christustraditie. Priester en profeet-leraar worden dan één figuur, zodat ook de *eindtijdelijke* profeet en de eindtijdelijke hogepriester samenvallen. Het christus-begrip wijst in dit overleveringscomplex op een *priesterlijke* opvatting van de eindtijdelijke profeet (vooral door de Hebreeënbrief uitgewerkt). De priesterlijk-profetische zalving - 'christus' -, waarvan hier sprake is, wordt gezien als een Geesteszalving in verband met openbaring, lering en genadevol geloofsinzicht in het geopenbaarde. Dit is een idee dat in de johanneïsche (1 Joh. 2,20.22.27; Joh. 14,26)[167], maar ook in de paulinische visie (2 Kor. 1,21-23; Ef. 1,13) wordt overgedragen op de zalving van de christen tot geloofsinzicht; de opvatting van de 'verlichting' der christenen bij hun christen worden (of doop) werd ongetwijfeld juist door deze joodse christus-traditie beïnvloed. De bekering tot het christendom wordt, naar het joodse model van de bekering van een heiden tot de joodse tora, voorgesteld als een zalving - d.i. overgave en aanvaarding van een leertraditie -, een zalving die verlichting van de

geest heet en vaak wordt voorgesteld in het beeld van een visioen, naar analogie van roepingsvisioenen[168]. Gezalfd worden is in de joodse christus-traditie en in de priesterlijke duiding van de eindtijdelijke profeet het onderwezen worden in Gods geheimnissen en wil, 'in de leer'.

Wanneer Jezus dan *de Christus* wordt genoemd, in de lijn van deze traditie, wordt hij kennelijk geïnterpreteerd als de eindtijdelijke profeet die 'de ware leer' bezit, de Geestesgezalfde die God op een juiste en definitieve wijze ter sprake heeft gebracht, daarom ook als de ware vertolker van Gods wet en dus van wat menszijn betekenen moet[169]. De zalving door de Geest van God, m.a.w. christus-zijn, wijst op de goddelijke oorsprong van de wijsheid die deze profeet verkondigt. We hoeven daarom geenszins aan allerlei esoterische, gnostische invloeden te denken als Joh. Jezus laat zeggen: 'Want de boodschap die Gij mij hebt meegedeeld, heb ik hun meegedeeld, en zij hebben ze aangenomen en naar waarheid erkend dat ik van U ben uitgegaan, en zij hebben geloofd dat Gij mij gezonden hebt' (Joh. 17,8), of: 'De woorden die ik u zeg, spreek ik niet uit mijzelf, maar het is de Vader die, blijvend in mij, zijn werk verricht' (14,10), 'ik heb immers niet uit mezelf gesproken, maar de Vader die mij gezonden heeft, Hij heeft mij opgedragen wat ik moet zeggen en verkondigen' (12,49): het zijn alle begrippen uit de oud-joodse 'bode'-traditie, zij het binnen het recentere, joodse hoog-sapientiële kader. Ook het paulinische gebruik van de Christus-titel in evangelieverband staat in de traditielijn van de deuteronomistische 'bode', geinterpreteerd in de zin van de trito-jesajaanse teksten, uitgelegd in het toenmalige judaïsme als het 'aankomen' van de eschatologische profeet, die het evangelie (Jes. 61,1-2; 52,7) brengt van de Gods heerschappij (Jes. 52,7) en op wie Gods Geest rust, waardoor zijn woorden hem voor goed in de mond zijn gelegd, gewaarborgd door een verbond van God in eeuwigheid (Jes. 59,21). De priesterlijke eindtijdelijke profeet, de Christus, brengt de juiste, goede leer betreffende de ene ware God en brengt zodoende ook de mens op de juiste wijze ter sprake. Dát zagen de christenen gerealiseerd in Jezus van Nazaret.

Kenschetsend daarvoor is Mt. 11,2: 'Johannes nu hoorde in de gevangenis van 'ta erga tou *Christou*' (over de werken van de *Christus*)'; hij liet hem door zijn leerlingen de vraag stellen: 'Zijt gij de Komende, of hebben we een andere te verwachten?' De werken van de Gezalfde, waarover de joodse traditie sprak, worden dan ook in het antwoord van Jezus opgenoemd door verwijzing naar Jes. 61,1-2 en Jes. 35,5-6, in het judaïsme reeds in verband gebracht met de eindtijdelijke profeet, die 'aan armen de blijde boodschap verkondigt' en 'blinden doet zien en lammen doet lopen'. Alle lijnen van de eindtijdelijke profeet komen samen in deze 'christus', Jezus van Nazaret. In die Mt.-tekst staat de titel Christus onmiskenbaar in de traditie van de priesterlijk-profetische eschatologische profeet (zie ook Mt. 26,68; Kol. 2,8.20-21; 1 Kor. 4, 15).

Er is meer. De Christus-titel ontbreekt in de parousie-uitspraken, terwijl hij op een gemarkeerde wijze juist voorkomt in uitspraken vooral

over Jezus' dood en verrijzenis[170]. Dit klopt met het deuteronomistische vóór-chronistische[171] overleveringsgeheel van het 'bode'-begrip, dat zich later (zie Neh. 9,26; Wijsh. 2,19 en heel het complex 2 tot 7; Ezra 9,10-11; Zach. 1,4-6; 7,7.12) heeft verbonden met de idee van de verwerping van de bode 'van Godswege' en zijn profetisch martelaarslot: profeten worden gedood, luidt het in deze joodse traditie. De Apocalyps - kennelijke herinnering aan de traditie van twee eindtijdelijke profeten - laat hun levenslot dramatisch aflopen: 'want deze twee profeten waren (voor de bewoners der aarde) een kwelling' (Apoc. 11,3-10). Het nieuwe testament zinspeelt voortdurend op deze traditie[172]. Profeten worden gedood, omdat zij, als boetepredikers die omkeer eisen, de wet Gods inprenten. Het martelaarslot van profeten is in Jezus' tijd een gemeenplaats, - een in religieuze kringen aanvaard 'theologoumenon'.

Dat Jezus, uitgesproken in teksten die spreken over zijn dood, *Christus* wordt genoemd in het nieuwe testament, confirmeert de opvatting, dat hij *als profeet* bij de leerlingen over was gekomen, zelfs als eindtijdelijke profeet die het van de Wet afgevallen Godsvolk terugroept naar de 'ware Wet' van God, het oproept tot metanoia en omkeer, maar dat hij aan deze profetische zending ten onder is gegaan. Het motief van Jezus' terechtstelling ligt dan ook in het feit dat Israëls leiders in hem de *anti-'christus'* zagen, de pseudo-profeet van de eindtijd, de Tegenspreker die het volk misleidt en tot afval brengt[173]. Daaruit wordt het vroeg-christelijk insisteren op de *Christus*-titel in verband met Jezus' dood begrijpelijk: déze, Jezus van Nazaret, de gekruisigde, alleen híj is de ware *Christus*, de gezalfde van de eindtijd: de ware bode van God, met volmacht van God, het ware leergezag. De marteldood is in deze context een bekrachtiging van Jezus' boodschap en profetisch gezag: het bevestigt de persoonsidentificatie van Jezus als de Christus, weliswaar verworpen maar reële eschatologische profeet. 'Hardnekkigen van hart, nog altijd weerstreeft gij de heilige Geest, juist zoals uw vaderen deden. Wie van de profeten zijn door uw vaderen niet vervolgd? Gedood hebben ze hen die de komst aankondigden van de rechtvaardige' (Hand. 7,51-53) (zie 1 Petr. 1,10-11; Lc. 24,25-26; Hand. 26,22-23). Ook hier geldt: de dood van de messiaanse christus-gestalte is een voor-christelijk, joods, en aanvankelijk zeker geen christelijk-'anti-joodse' conceptie van het messianisme. In deze joodse en christelijke traditie wordt Jezus de *Christus* genoemd, omdat hij als eschatologische profeet Gód ter sprake bracht en de menselijke ethiek, als gehoorzaamheid aan Gods wil, daarin dus ons menszijn, op een zuivere en echte wijze interpreteerde; dáárom werd hij ook uit de weg geruimd. Derhalve: zelfs de pascha-christologie (de vierde credorichting) laat zich oorspronkelijk verklaren vanuit de christelijke persoonsidentificatie van Jezus met de eschatologische profeet.

In en vanuit hun heilservaring met de aardse Jezus zijn joden aldus tot de overtuiging gekomen dat hun christus-verwachtingen juist *in Jezus* zijn vervuld. Het optreden van Jezus - van welk levensfacet men ook uitging - was van dien aard dat het voor joden die openstonden voor zijn verschijning, als vanzelf de gedachte van de eschatologische profeet

moést oproepen. *Jezus* was het, die God én mens op een juiste wijze ter sprake bracht en er concreet naar had gehandeld. In hem alleen is de ware bekering tot de levende God gegeven en de juiste verhouding tot de medemens uitgetekend. Paulus zag het goed: Jezus is de bemiddelaar van de 'juiste Godskennis' (2 Kor. 2,14), dankzij zijn vervuld zijn door de Geest van God (zie: Rom. 8,9; Fil. 1,19; ook 1 Petr. 1,11). Hoewel in twijfel, en vragend, is dit de grondslag van het *voor-paschale* vertrouwen van leerlingen in Jezus van Nazaret. De expliciete erkenning van Jezus als eindtijdelijke profeet van Gods nabije rijk en heerschappij werd later de vruchtbare bodem voor een verder uitgewerkte *christologie* binnen de eerste generaties der christenen.

Tot slot nog het volgende. Boven werd gezegd dat in de zgn. laagchristologische Q-gemeentetraditie reeds de titel 'de Zoon' voorkwam en wel in een traditiecomplex dat onmiskenbaar samenhangt met 'de bode van de wijsheid' (Mt. 11,27 = Lc. 10,22; in de context van Mt. 11,25-27 = Lc. 10,21-22). Jezus is daar 'de Zoon', openbaringsmiddelaar van Gods eschatologische geheimenissen aan 'de kleinen'. Dit nu staat tegelijk in verband met Jezus' volmacht als de bode van Godswege. Deze situatie, ook historisch geconfirmeerd, stelt ons de vraag, of ook de nieuwtestamentische 'vader-zoon'-verhouding samenhangt met dit bodebegrip, althans in zijn sapientiële versie. Dit nu blijkt het geval te zijn. Opvallend is enerzijds dat op plaatsen waar God *Vader* wordt genoemd Jezus van zijn kant *Kyrios* wordt genoemd, wat reeds het begrip van de profetische 'Heer' kan suggereren, terwijl anderzijds waar Jezus de 'Christus' wordt genoemd, Gód zelf veeleer 'de Heer' is genoemd[174]. Dit is geen toevalligheid, het verraadt samenhang van traditiecomplexen. Eenzelfde woordgebruik vinden we in voor-christelijke uitspraken over Henoch, en na-christelijke uitspraken over Ezra[175]. In de laat-joodse, vooral door de wijsheidstraditie beïnvloede literatuur aangaande het bode-begrip wordt God, als degene die de bode zendt, *Vader* genoemd: als oorsprong van de boodschap en leer die de bode, zijn zoon, aan de mensen brengt (zie de zoëven vermelde Q-tekst). In deze wijsheidstraditie krijgt de vader-zoon-verhouding - de gezant tegenover God - zelfs een nuance van vertrouwelijkheid[176]. Vooral in Wijsh. 2,13.16d en 18, ook 9,4b.5a blijkt dat 'pais' (puer, kind), 'doulos' of dienaar, en 'huios' of zoon van God synoniem zijn: God is de Vader van de wijze die deelheeft aan vaderlijke belering; de ingewijde is 'de geliefde'. De abba-aanspraak laat zich daarom in deze sapientiële traditie invoegen; zij is uitdrukking van de ware Godskennis en juiste Godsverhouding. De eindprofeet is zoon van God, omdat hij, geïnitieerd in Gods wijsheid, bij de mensen God ter sprake brengt; en dit kan hij op basis van zijn christuszijn, zijn gezalfd-zijn door de Geest, - 'Geest van kindschap' (Rom. 8, 15; Gal. 3,26; 4,6). 'Werd de Wet door Mozes gegeven, de genade en waarheid kwamen door Jezus *Christus*. Niemand heeft ooit God gezien; de eniggeboren Zoon die in de schoot van de Vader is, hij heeft Hem doen kennen' (Joh. 1,18)[177]: in een hoogst-sapientiële uitspraak geeft Joh. hier de profetische traditie weer van de vader-zoon-verhouding, christo-

logisch toegepast op Jezus, de Christus, 'opgenomen in de schoot van de Vader'[178]: hij is de juiste 'exegeet van God' (ekeinos exegèsato). Hij is de laatste bode van Godswege: dé Zoon. Zijn intieme gemeenschap met God, die hem zond, - 'ik ben niet alleen, want de Vader is met mij' (Joh. 16,32) -, is de bron en grond, ook de waarborg van zijn boodschap, van zijn uitleg van Gods wet, en van al zijn woorden en daden. Consequent daarmee heet het: 'Noemt niemand van u op aarde vader; gij hebt maar één Vader, de hemelse' (Mt. 23,9), - een zelfde bode-reactie als in het logion 'wat noemt gij mij goed?'. Het bode-begrip van Ex. 23,20: 'luister naar zijn woord' en 'gehoorzaamt aan *zijn* woord en doe wat *Ik* u zeg' werkt blijkbaar door in heel het nieuwe testament: 'Dit is mijn zoon, de welbeminde, luistert naar hem' (Mc. 9,7, in een context waarin uitgerekend de eschatologische Mozes- en Elia-figuren mede optreden). In de judaïsche bode-traditie wordt de titel 'zoon van God' niet davidisch-messiaans gebruikt maar profetisch-messiaans. Wie daarom Jezus 'sléchts voor een mens' houdt als alle anderen - 'Is dat niet de timmerman, de zoon van Maria en de broeder van Jacobus en Jozef, Judas en Simon' (Mc. 6,3), of: 'Is dit niet Jezus, de zoon van Jozef, en kennen wij zijn vader en moeder niet?' (Joh. 6,42) - heeft volgens het nieuwe testament hem niet begrepen; hij moet nog bekeerd worden, want Jezus is de eschatologische gezant van Godswege, en hém verwerpen is Gods gezondene, de Zoon, verwerpen, en daarom blasfemie tegen God (Mc. 3,28-29). In die teksten: 'Is dat niet de timmerman...?' klinken nog de vragen door, welke Jezus tijdens zijn aardse levensdagen heeft opgeroepen: is hij wellicht niet de eindtijdelijke profeet, voor wie dieper ziet dan louter menselijke vaststellingen? 'Want de boodschap die Gij mij hebt meegedeeld, heb ik hun meegedeeld, en zij hebben ze aangenomen en naar waarheid erkend dat ik van U ben uitgegaan, en zij hebben geloofd dat Gij mij hebt gezonden' (Joh. 17,8), 'alwat de Vader heeft is het mijne' (Joh. 16,15b): het zijn (naast vele andere uitlatingen van Joh.) uitdrukkingen van de identificatie van Jezus met de Christus, de Zoon van de bode-traditie, vervloeid met de jongere wijsheidsoverleveringen: Jezus de eschatologische profeet van Gods genadejaar.

D. *De christelijke, profetisch-sapientiële interpretatie van Jezus als de 'messiaanse Davidszoon' en verwerping van het dynastiek-davidisch messianisme*

Dat ps. 110,1 een centrale functie vervult in de Jezusinterpretatie na Jezus' dood valt niet te ontkennen. Deze psalm gaf uitdrukking aan het feit dat Jezus enerzijds reeds verhoogd was bij God, en anderzijds dat de 'onderwerping van alle machten' *nog niet* was voltrokken (volgens de *griekse* psalm 109): 'Wees gezeten aan mijn rechterhand *totdat* (heoos an thô...) ik uw vijanden maak tot een voetschabel voor uw voeten'. (Vooral in grieks-joodse christelijke milieus is deze tekst gebruikt om het 'reeds' én het 'nog niet' van het heil te verwoorden.) (Zo citeert Mc.

12,36c duidelijk de griekse psalm 109.) Reeds vóór de liturgische scheiding in de jerusalemse moederkerk tussen aramees sprekende en grieks sprekende joodse christenen - naar aanleiding van de zgn. affaire rond de 'Stefanus'-kring of de grieks-palestijnse joden -, werd Jezus reeds door beide partijen erkend als 'Jezus, onze Heer', reden waarom het 'maranatha' in de tweetalige, grieks sprekende kring van de jerusalemse joden, ná hun vervolging door de joodse overheid in Jerusalem, medegenomen werd naar de plaatsen waar deze christelijke grieks-palestijnen zijn gevlucht. Reeds vóór Saulus' bekering tot het christendom (drie of vier jaren na Jezus' dood), werd Jezus reeds vereerd als 'Heer'. Dit heeft met specifiek heidens-griekse invloed derhalve niets te maken! Juist deze grieks-palestijnse, joodse christenen hebben op belangrijke wijze bijgedragen aan de uitwerking van een christologische Jezusinterpretatie. Beslissend voor de toekomst van het christendom waren daarom niet de hellenistische gemeenten van Paulus, zoals vaak is gezegd, maar wel de grieks sprekende joden, die vanuit Jerusalem waren gevlucht (mét hun Jerusalems christelijk erfgoed) naar Syrië (Damascus en Antiochië). Déze *joodse* christenen zijn de dragers van een christelijke Jezusinterpretatie, waaruit - vooral door Paulus' theologie - een tora-vrij christendom werd geproclameerd. Waarschijnlijk niet zonder bemiddeling van Simon-Petrus, die een middenpositie verdedigde t.a.v. de aramees en grieks sprekende joodse christenen (zie concilie van Jerusalem). Duidelijk is wel, dat vooral in grieks sprekende joodse milieus reeds vóór het christendom 'messias' en 'mensenzoon' door elkaar werden gebruikt[179]. Christenen leggen hierbij de nadruk op het feit, dat de aan de romeinen overgeleverde, *gekruisigde* Jezus, de ware messias is. Voor hen was 'christologie' en 'schriftbewijs' (in afhankelijkheid van de aardse Jezus) een en hetzelfde. Daarom spelen zowel 2 Sam. 2,7 en ps. 2, als ps. 8 en ps. 110 bij hen een fundamentele rol in de christelijke Jezusinterpretatie, en tegenover joodse objecties hanteerden de joodse christenen vooral ps. 22 en flarden uit Jes. 53. Dit alles mag zonder meer *voor-paulinisch* worden genoemd, niet slechts in de zin van de voor-paulinische literaire activiteit, maar ook als aanduiding van wat substantieel reeds vóór Paulus' bekering joods-christelijke verworvenheid was[180].

In de ontleding van Jezus' zelfverstaan, wat tot uitdrukking kwam in zijn profetische boodschap van het naderbij komen van Gods heerschappij en in eigen levenspraxis, werd nergens een element gevonden dat in de richting van dynastiek-davidisch messianisme wees. Alle gegevens suggereren Jezus als eschatologische profeet en dus *profetische* messias: de met Gods Geest vervulde, eindtijdelijke bode of gezant van God (Jes. 52,7; 61,1).

In het vroege christendom werd ps. 110,1 niettemin de locus classicus, het 'schriftbewijs', van Jezus' verrijzenis en/of verhoging[181]. Dit schriftgebruik hoort oorspronkelijk thuis in een christelijke interpretatie waarin Jezus op grond van zijn verrijzenis en/of verhoging wordt aangesteld of erkend als 'Christus', de Messias.

In de voor-marciaanse traditie (nog te achterhalen uit Mc. 12,35-37,

nl. Mc. 12,35b-37a) wordt uitgerekend met behulp van ps. 110 weerlegd, dat de komende messias van davidische *herkomst* zou dienen te zijn. '(Bij zijn onderricht in de tempel wierp Jezus eens de vraag op:) Hoe kunnen de schriftgeleerden zeggen, dat de Messias Zoon van David is? David heeft zelf gezegd door de heilige Geest bewogen: De Heer heeft gesproken tot mijn Heer: Zit aan mijn rechterhand, totdat Ik uw vijanden onder uw voeten heb gelegd (ps. 110,1). Als David zelf Hem Heer noemt, hoe kan Hij dan diens zoon zijn?' (Mc. 12,35-37). Exegeten discussiëren weliswaar over de uitleg van deze tekst[182]. Maar een reeds vroeger door vele exegeten verdedigde stelling wordt nu beargumenteerd opnieuw aanvaard, zowel door Chr. Burger als door G. Schneider[183]. Hier wordt de davidische *herkomst* niet gezien als onvoorwaardelijke conditie voor het messias-zijn. Ps. 110 gaf dus althans aanvankelijk de christenen een argument om enerzijds Jezus' davidische herkomst te bestrijden en hem anderzijds toch *messias* (en zelfs Davidszoon) te kunnen noemen.

De inhoud van Mc. 12,35b-37a blijkt oorspronkelijk een discussie te zijn over de komende messias. Sommigen, vooral de farizeeën (zie Psalmi Salomonis 17,21-25), waren vooral geïnteresseerd in de dynastiek-davidische herkomst van de messias; anderen huldigden een davidisch messianisme los van elke genealogische interesse. Als men de christenen dan de objectie maakt, dat de Davidszoon uit Juda (Betlehem) komt en niet een galileeër of nazarener kan zijn, konden zij (volgens een bepaalde joodse traditie) terecht daartegen argumenteren. Er was meer. Ps. 110 werd in Jezus' tijd door de joden niet messiaans geïnterpreteerd[184], en leverde de christenen juist een argument in handen, tegen een genealogische herkomst van de Davidszoon. In een profetie had David zelf de komende messias, 'de Heer', Kyrios, genoemd (vooral volgens Septuaginta, ps. 109,1), d.w.z. Davids profetie confirmeert de christelijke belijdenis, dat Jezus 'de Heer' is. (Ook in Hand. 2,32-36 wordt het 'Heer-zijn' van Jezus-messias bewezen door een beroep op ps. 110).Er is dus alle reden om aan te nemen, dat de voor-marciaanse traditie de pericope (Mc. 35b-37a) in negatieve zin verstond: Jezus is geen afstammeling van het dynastiek-davidisch geslacht (Mc. kent dan ook nog geen christelijke traditie, die Jezus als dynastiek-davidische messias te Betlehem in Juda geboren laat worden. Dit laatste is een positief antwoord op waarschijnlijk dezelfde vraagstelling.) *Rechtstreeks* is het negatieve antwoord niet bedoeld als een christelijke verwerping van de nationaal-politieke messias, maar een reactie op het feit dat men Jezus' herkomst kende en wist dat hij niet van davidischen huize was. Ook het Joh.-ev. weet niets over Jezus' geboorte in Betlehem. De geboorte van de dynastieke Davidszoon in Betlehem wordt in zijn evangelie juist als een tegen-argument tegen Jezus' messianiteit aangevoerd (Joh. 7,41-42: deze verzen zijn wel tekenend!). Het feit dat nog in de latere Epistula Barnabae (12,10-11) uitgerekend ps. 110,1 als bewijs dient om schriftuurlijk te loochenen dat de (Jezus-)messias van dynastiek-davidische *herkomst* moet zijn, wijst op een bepaalde traditie, waarin christenen ervan overtuigd waren dat Jezus niet van davidisch 'koninklijken bloede' was. 'Davidszoon' heeft in

deze traditie geen historische maar een theologische betekenis (een 'theologoumenon'). De voor-synoptische traditie antwoordt derhalve veeleer negatief op de davidische *herkomst* van Jezus (en dit lijkt historisch aan de feiten te beantwoorden).

Mc. zelf echter plaatst de hem voorgegeven traditie in een volkomen nieuw kader; wellicht wist hij niet eens meer (in tegenstelling tot zijn traditie), dat volgens de farizeese opvatting men onder 'Davidszoon' een dynastiek-koninklijke herkomst verstond. Voor hem is in elk geval Jezus de messiaanse Davidszoon, als theologoumenon uit de joodse traditie (zie Mc. 10,47.48). Maar Jezus is méér: hij is de Heer en Zoon Gods. De vraag is dan, wat Mc. eronder heeft verstaan, als hij Jezus waarlijk de Davidszoon noemt. M.a.w.: bij welke traditie sluit hij aan? Uit het voorgaande is duidelijk, dat, als de titel Davidszoon op Jezus wordt toegepast, deze niet teruggaat op historische familieherinneringen of stambomen, hetzij van Jozef, hetzij van Maria.

In grieks sprekende joods-christelijke kringen, waarin 'messianisme' een andere klank had, ging men een andere weg. Hier wordt uitgegaan van het davidisch messianisme, maar in een profetisch-levitische, sapientiële interpretatie, waarin 'de Davidszoon' zelf reeds een theologoumenon was geworden. Daarom kon men in deze kringen even gemakkelijk spreken over Jezus de Davidszoon als over de profetische gezalfde met de Geest. Zo interpreteert Mc. zijn in deze zin negatieve bron veeleer positief (zij het zonder bijgedachte aan een genealogische herkomst): Jezus *is* de messiaanse Davidszoon. Mt. en Lc. vinden in hun *eigen*, van Mc. onderscheiden tradities evenmin iets over Jezus als de dynastiek-davidische messias; zij zijn volledig afhankelijk van Mc., die zij - redactioneel - nog meer davidisch-messiaans bewerken. In het Mc.-ev. wordt de aardse Jezus dan wel gezien als de Davidszoon, maar uitgelegd als 'de wonderdoener' (Mc. 10,46-52). Ook Jezus' intocht in Jerusalem (Mc. 11,1-11) wordt door Mc. uitgelegd als het optrekken van de messiaanse Davidszoon naar Jerusalem. Het feit dat de messiaanse Davidszoon reeds bij Mc. (10,47-48) wordt verbonden met 'de wonderdoener', wordt nog opvallender bij Mt. Hier is Jezus als 'messiaanse Davidszoon' zonder meer 'wonderdoener': hij wordt juist in verband met genezingen en exorcismen aangesproken als 'Zoon van David, heb erbarmen met mij' (Mt. 9,27; 15, 22; 20,30.31; 21,9; 21,15; 12,23; Lc. 18,38-39). Een tweede opvallende trek komt tot uiting na de messias-belijdenis van Petrus in het Mc.-ev. (8,29), waar hij zich verzet tegen het perspectief op het lijden van de mensenzoon. Jezus noemt hem daarom een satan! Veel exegeten noemen deze twee messiaanse trekken specifiek-christelijk, een breuk met het joodse messianisme[185]. Maar juist deze twee kenmerken van het nieuwtestamentisch messias-begrip: de messias - de Davidszoon - is een wonderdoener en exorcist, en hij moet lijden, wijzen traditiehistorisch in de richting van het joodse, profetisch-sapientieel begrip van de messiaanse Davidszoon (zie boven). M.a.w.: in de keuze tussen twee joodse stromingen van 'davidisch messianisme' heeft het vroege, wellicht vooral gali-

lese christendom, op grond van de herinnering aan Jezus' aardse levensdagen, de keuze niet kunnen maken voor een Jezusinterpretatie vanuit het dynastiek-davidisch, nationaal-politiek messias-begrip; het heeft evenmin een eigen-christelijk messiaans begrip ontworpen, maar een beroep gedaan op de profetisch-sapientiële opvatting van de messiaanse Davidszoon (zie boven). Dit moge uit verschillende gegevens duidelijk worden.

De Davidszoon als wonderdoener en exorcist is zonder meer onbekend in het dynastiek-davidisch messianisme. Aangezien in de synoptische traditie Jezus juist als wonderdoener en exorcist aangesproken wordt met 'Davidszoon, erbarm u over mij', sluit het nieuwe testament duidelijk aan bij het 'Salomonische' wijsheidsmessianisme. Er is vooral de typisch-nieuwtestamentische nadruk op het feit dat de Gekruisigde juist Christus, de messias, is. Een omslag uit het joods-nationaal dynastiek Davidsbegrip naar het christelijk begrip van de 'lijdende Messias' is binnen de korte tijd van het allervroegste christendom gewoon ondenkbaar; daartoe moesten *joodse* vooronderstellingen zijn gegeven. Boven zagen we (vooral geinspireerd door een vergelijking van studies van de elkaar niet citerende L. Ruppert, G. Nickelsburg Jr. en Kl. Berger), dat de gedachte van een wijze maar 'lijdende messias', zelfs lijdende (zij het niet dynastieke) Davidszoon, een joods bekende gedachte was in de milieus van de griekspalestijnse joden. Op basis van de nog bescheiden aanzet bij Mc. is het voor het Mt.-ev. duidelijk, dat de inhoud van de 'davidische messias', door het vroege christendom op Jezus toegepast, in de richting wijst van de deuterojesajaanse 'christus'-traditie, zoals deze versmolten werd met de Salomonische 'Davidszoon': wonderdoener en exorcist. 'Hier is méér dan Salomo' (Mt. 12,42). Mt. typeert 'ta erga *tou Christou*' (Mt. 11,2), d.i. de messiaanse activiteit van Jezus, door te verwijzen naar uitdrijvingen van de demonen: blinden zien, lammen gaan. En men vraagt zich af: 'is hij niet de Davidszoon?' of zegt: 'hij is van Beëlzebub'. Deze opgesomde 'werken van de messias' hebben, traditiehistorisch, niets te maken met het verwachte optreden van de dynastieke Davidszoon. Jezus is de messias, *omdat* hij blinden en lammen geneest, enz., niet: desondanks! (Dit 'desondanks' geldt slechts één bepaalde joodse traditie.) Het christendom neemt (ter duiding van Jezus) kennelijk de joodse traditie over waarin de profetische en sapientiële bode-overlevering werd versmolten met de traditie van de messiaanse Davidszoon. Het vernoemen van 'de dienaar' (pais, dienaar, knecht, kind) in Mt. 12,18-21 komt duidelijk uit deze profetisch-sapientiële traditie, vanuit Jes. 42,1-4; Mc. 3,11 spreekt in eenzelfde verband van de 'zoon Gods'. Deze joodse overleveringsstroom wordt in het nieuwe testament niet klakkeloos beaamd: hier is meer dan Jona - een eschatologische profeet; méér dan Salomo, de eschatologische koning uit de koninklijk-sapientiële traditie (Mt. 12,41-42). Het verband tussen genezingèn, duiveluitdrijvingen en 'verkondiging van het evangelie' laat zich in geen enkel opzicht begrijpen vanuit het oudere, dynastiek-davidische messianisme, wel vanuit de deutero-jesajaanse eindtijdelijke 'christus-profeet', die de trekken heeft gekregen van de Salomonische zoon van David.

Het evangelisch concept van de synoptici wordt pas volkomen begrijpelijk vanuit de deutero-jesajaanse messias-profeet binnen de deuteronomistische traditie van het bode-begrip. Jezus, die wonderen doet, zieken geneest en duivels uitdrijft, weigert legitimatie-wonderen te verrichten (zie Deel II). Evangelisch is alleen Jezus' verrijzenis Gods legitimatie. Jezus weigert tevoren elke legitimatie: (a) in de bekoringsverhalen wil hij geen 'nutteloze' wonderen doen, waar niemand wel bij vaart; maar daardoor wordt zijn optreden voor velen ambigu, want door reine, maar ook door onreine pneumata of 'geesten' vervulde mensen doen wonderen. Jezus weigert ten eigen voordele - ook ter legitimatie van het feit dat 'zijn geest' Pneuma van God is! - wonderen te doen; dit tekenen de woestijnbekoringen op een plastische wijze. 'Als Gij de Zoon Gods zijt' (Lc. 4,9; Mt. 4,3.6) herinnert duidelijk aan Wijsh. 2,18. - (b) Ook bij zijn kruisiging weigert Jezus wonderen te doen die hem moeten legitimeren: 'anderen kan Hij redden, zichzelf niet' (Mt. 27,40; Lc. 23,35.37.39). Hier komen a.h.w. de satanische duivelsbekoringen uit de woestijn terug, maar Jezus weigert er op in te gaan. Dat is het 'Messiasgeheim'. Pas na de dood zal God hem gelijk geven in de verrijzenis. Nu is het de tijd van het 'peirasmos', de beproeving: weigeren ten eigen voordele goddelijke volmachten te gebruiken. - (c) Jezus wijst Petrus, die de messias wel belijdt maar eclatante legitimatiebewijzen verwacht, als satan van de hand. Gods profeet 'getuigt'; men moet hem op zijn doen en laten, zijn wijsheid en de inhoud van zijn boodschap geloven; Hij doet wonderen en exorcismen, als *anderen*, noodlijdenden, erom vragen, niet om eigen zending te legitimeren. Dat impliceert: beproeving, lijden, zelfs de marteldood. Alleen degene die zendt, God, zal het legitimatiebewijs leveren: door zijn verrijzenis uit de dood, of reeds door zijn dood (die een verheffing is, eerste fase van het eschatologisch eindgebeuren). 'Messias'-zijn impliceert daarom lijden en marteldood, omdat de profeet weigert zich ten eigen voordele te legitimeren (Mc. 15,29-30.31-32). Jezus werd inderdaad veroordeeld als 'de Tegenstrever', de pseudo-profeet, die zich niet kan verdedigen (Mt. 26,68). - (d) Nog voor de kruisiging, bij het verhoor door de Hoge Raad, weigert Jezus een antwoord (Lc. 22,67d; 20,18; Joh. 10,24-25; zie griekse Jer. 38,14-15; 38,45; 41,28). De christelijke gemeente heeft dit traditiecomplex van de lijdende maar door God gelegitimeerde profeet goed begrepen: zij laat op dit zwijgen van Jezus zijn dreiging met het komende oordeel volgen (Mc. 14,62b). Voor wie de ware Godsgezant niet erkent, zal deze verwerping eschatologisch getuigen als een bewijs ten laste; de verworpene is aldus de rechter. De vraag is wel degelijk: wié lastert God: Jezus óf zijn huidige rechters? (Mc. 14,63-64). Wie heeft Gods Geest? Jezus, die zichzelf weigert te legitimeren, wordt nu wel veroordeeld, maar de Veroordeelde is op grond van zijn marteldood de eschatologische getuige, aanklager en rechter (Mc. 14,62); in Mt. 26,64 blijkt uit 'maar van nu af aan', dat de christenen Jezus zelf reeds geïdentificeerd hebben met de mensenzoonrechter.

Dat alles wijst op één traditiecomplex: het begrip 'bode', profeet, -

eschatologische profeet met de trekken van de profetisch-sapientiële Davidszoon: Jezus van Nazaret, van wie men zich herinnert, dat hij weldoende *aan anderen* rondging, zieken genas, duivels uitdreef, maar weigerde ten eigen voordele ook maar iets legitimerends te doen, - alsof 'de vrijheid om goéd te doen' niet zou volstaan ter legitimatie.

Opvallend is ook dat de eindtijdelijke Salomo, 'de Davidszoon', de tempel zou afbreken. Ook zonder de vermelding van de wederopbouw ervan is dit logion afzonderlijk overgeleverd. Hier komt de traditie van de 'potentieel destructieve volmacht' (van de profetische dreigspreuk) aan het woord, terwijl het logion over de wederopbouw eveneens uit de Salomo-traditie komt[186]: de profetische volmacht is in deze traditie reeds verbonden met de macht van de Salomonische Davidszoon om 'in korte tijd'[187] een heel nieuwe tempel op te bouwen. Dit is - op joodse modellen teruggaand - nieuwtestamentisch 'koningsmessianisme'.

De exegetisch bediscussieerde zin van de 'intocht van Jezus in Jerusalem' (Mc. 11,1-10 parr) wordt ook uit deze eigen-messiaanse traditie begrijpelijk. Dat deze intocht het binnentreden was van Jezus met de zijnen - als pelgrims Jerusalems poorten binnentrekkend, biddend en lofzingend, in verwachting van de komende Gods heerschappij - lijkt historisch aannemelijk[188]. Dat het *christelijk* verhaal daarover oorspronkelijk on-messiaans was, is echter niet bewezen. De vraag is alleen: welk messianisme hebben de christenen daarmee bedoeld? Bekend is uit de joodse geschiedschrijver Josephus[189] dat een zelotische messias vanaf de Olijfberg Jerusalem wilde binnentrekken met een gewapende macht om er Gods heerschappij op te richten. Christenen schilderen Jezus' *messiaanse* intocht in Jerusalem op een ezelsveulen, als de 'zachtmoedige messias', m.a.w. als profetisch-sapientiële Davidszoon. 'De komende' - 'ho erchomenos' - wordt er bejubeld[190]: d.i. niet een nog komend, te stichten rijk Gods, maar de verschijning van Jezus in Jerusalem - vooral in de tempel (want daar gaat het om) - is het hier-en-nu komen van de wijze koningmessias Jezus, om er het 'koninkrijk van onze vader David' (Mc. 11,10) te stichten[191]. In deze - joodse - traditie is de koning-messias 'de zachtmoedige' (de Wijsheid), die weigert Gods toorn te anticiperen (zie Lc. 9,54): hij beperkt zich tot mededelen van wijsheid-van-Godswege en oproep tot metanoia. De 'zachtmoedige messias' is niet een christelijk ondersteboven gooien van de joodse messiasopvatting, maar onder druk van de historische Jezusrealiteit een grijpen naar een *andere*, eveneens joodse, messiaanse conceptie. Het onderwijzen van Jezus, als bode van de Wijsheid, betekent voor de luisteraars: 'van hem zachtmoedigheid leren' (Mt. 11,29-30).

Kl. Berger durft zover te gaan, dat hij Wijsh. 2 en Wijsh. 5 (L. Ruppert zegt, zij het niet in 'messiaanse' termen, onafhankelijk van Kl. Berger, ongeveer hetzelfde) als de grondslag ziet, of het model, van de 'Gattung' *het evangelie*[192]. 'Evangelie' in het nieuwe testament is opgezet vanuit de profetisch-sapientiële strijd om het 'zoonschap van God' van hem die zich in doen en laten presenteert als de (eindtijdelijke) profeet, te legitimeren: het komt tot uiting in het bekoringsverhaal, in Jezus' machts-

daden, in twist- en leergesprekken, in zijn omgang met tollenaars en zondaars, in zijn tempelreiniging, in zijn proces, op het kruis. Het evangelisch antwoord is: Jezus weigert zich ten eigen voordele te legitimeren; hij wordt als 'valse' profeet veroordeeld en via een diplomatiek spel met de term 'koning der joden' aan de romeinen uitgeleverd. Alleen door de verrijzenis legitimeert God zijn gezant, - ná diens lijden en dood. Het verband van deze deutero-jesajaanse, sapientieel geduide 'Gods profeet' en 'gezalfde' met het davidisch messianisme is gelegd door de traditie van Salomo als 'Davidszoon', de geïnitieerde in Gods wijsheid (Wijsh. 7). Pas *naderhand* zijn pss. 2 en 110, secundair, als schriftbewijs gehanteerd. Zo wordt door déze davidisch-messiaanse profeten-traditie geconfirmeerd wat reeds gezegd is: het begrip eschatologische 'messiaanse profeet' (in die zin: de Davidszoon) is de schakel tussen 'Jezus van Nazaret' en de 'kerygmatische Christus'. Jezus is de 'gezalfde' of messiaanse *Godsopenbaring*.

Dit alles krijgt een confirmatie vanuit Rom. 1,3-4b, waar Paulus, binnen eigen preëxistentietheologie, een oudere catechese of geloofsbelijdenis opneemt. In deze brief aan de christenen te Rome *citeert* Paulus een reeds oudere belijdenis[193], die teruggaat op grieks-joodse christenen. Men heeft er, ten onrechte, doorgaans (haast opinio communis onder de exegeten) een tweeledige christologie - 'Zwei Stufen'-christologie - in gelezen: de aardse 'davidische messias' en zijn 'eschatologische messianiteit'. Exegetisch wordt algemeen aangenomen dat hetgeen vermeld wordt tussen 'evangelie van de Zoon van God' en het afsluitende 'Jezus Christus onze Heer' (beide Paulus-redactie) een voor-paulinische formule is, die evenwel vóór Paulus een geschiedenis heeft doorgemaakt. Minstens drie stadia van deze voorgeschiedenis staan enigermate vast. - (a) In de alleroudste fase van deze traditie luidde de belijdenis ongeveer als volgt: 'die geworden is uit het zaad van David, - en op grond van de opwekking uit de doden zich Zoon van God heeft getoond'. - (b) In een meer recente fase werd deze geloofsbelijdenis als volgt bijgewerkt: in zijn aardse levensdagen is Jezus 'geworden uit het zaad van David *naar het vlees*, maar hij toonde zich de Zoon van God *kata pneuma hagiosunès* op grond van (én vanaf) zijn opstanding der doden'. Ook dit blijkt nog voor-paulinisch te zijn. - (c) Tenslotte de paulinische versie, die we lezen in Rom. 1,3-4b binnen een preëxistentie-christologie: door zijn verrijzenis is Jezus, de Zoon Gods die 'Davidszoon' werd, verhoogd tot 'Zoon Gods in kracht'.

In zijn oudste fase blijkt deze tekst in de profetisch-sapientiële traditie te staan; d.w.z.: Jezus is 'uit het zaad van David', d.i. hij is een jodenman en behoorde tot Israël als het volk van belofte[194] - elders wordt gezegd: 'naar het vlees komt Jezus voort *uit de aartsvaders*' (Rom. 9,5), d.i. hij is een waarachtig jood - maar door de verrijzenis is het duidelijk geworden dat hij waarlijk 'Zoon Gods' is[195]. Jezus was in zijn aardse joodse levensdagen reeds de Zoon Gods, maar elke legitimatie van zijn zending tot eigen voordeel had hij geweigerd; zijn aardse leven bleef daarom ambigu: pas door de verrijzenis gaf God het bewijs dat deze

jodenman inderdaad ‘Zoon Gods’ was en is. De tweeledigheid, die hier aanwezig is, doelt niet op een ‘Zwei Stufen’-christologie, maar op iets anders, dat in de tweede fase van de belijdenis ‘sapientieel’ wordt verduidelijkt. De meningen der exegeten lopen wel uiteen betreffende de vraag, of ‘naar het vlees’ en ‘naar de Geest’ paulinisch is dan wel voorpaulinisch[196]. Paulus kent weliswaar in zijn brieven de tegenstelling tussen ‘vlees’ (sarx) en ‘geest’ (pneuma) (Gal. 4,29; Rom. 8,4 vv.), maar - volgens H. Schlier[197] - is de uitdrukking ‘pneuma hagiosunès’ duidelijk on-paulinisch (dus: voor-paulinisch). Deze term blijkt de griekse vertaling te zijn van het hebreeuwse ‘hoogheid’, ‘heiligheid’, en vooral van ‘macht en heerlijkheid’. ‘De Geest van heiligheid’ (Rom. 1,4) zou dan betekenen: Jahwe's heilige hoogheid en macht als wezenstrek van zijn ‘doxa’ (heerlijkheid). ‘Naar het vlees’, d.i. naar menselijke zienswijze, is het duidelijk dat Jezus als jodenman verscheen, maar naar pneumatische visie vanuit de openbaring is het duidelijk dat hij daarbovenuit - en dat is aangetoond door zijn opwekking - de ‘Zoon Gods’ is: zo heeft hij universele betekenis die hem ook tot Christus voor de heidenen maakt. ‘Naar het vlees’ en ‘naar de Geest’ bedoelen hier niet de twee verschillende zijnswijzen van Jezus uit te drukken, maar ze wijzen op het domein enerzijds ‘buiten de wijsheid’ en anderzijds ‘binnen de wijsheid’; dit is een joods-sapientiële tegenstelling. In deze belijdenis verwoorden christenen het geloof volgens het schema van ‘verborgenheid’ en ‘openbaarheid’ van de Zoon Gods, - een schema dat heel het Mc.-ev. zal structureren (het zgn. messiasgeheim): in zijn aardse leven *is* Jezus al de Zoon Gods, maar dit blijkt pas na zijn lijden en dood bij de legitimerende verrijzenis. Deze legitimatie en openbare verkondiging ervan kunnen niet geanticipeerd worden. Het lijkt me moeilijk in deze oude tekst een reactie te zien op een baptismale ‘adoptie-christologie’, in deze zin dat de laatste beweert dat Jezus bij zijn doop in de Jordaan ‘zoon van God’ werd; de oudste laag van deze belijdenisformule zou dan Jezus *pas vanaf* (tegelijk: op grond van) zijn verrijzenis ‘aangesteld’ zien tot Zoon van God[198]. Dit lijkt niet te kloppen met het daarachter liggende traditiecomplex noch met Mc.' visie (Mc. 12,35-37) in verband met Mc. 1,11; 9,7 en 15,39; hoewel Davidszoon (Mc.-redactie van 12,35-37) is Jezus reeds tot ‘Zoon Gods’ ‘*geadopteerd*’ bij zijn doop (Mc. 1,11), *geproclameerd* bij de transfiguratie (Mc. 9,7) en door allen *geacclameerd* na zijn dood (Mc. 15,39). Of Mc. hierbij het intronisatie-ritueel van de koning voor ogen stond, doet er eigenlijk niet toe; de drie markante ‘fasen’ zijn in zijn evangelie niet te miskennen. Ook voor Mc. derhalve is Jezus in zijn aardse levensdagen inderdaad de Davidszoon; maar hij is méér: op grond van zijn lijden en dood *blijkt* (althans ten volle) pas bij de verrijzenis dat hij ‘de Heer van David’ was en is: Zoon Gods.

Een zeer oude christologie is aldus gefundeerd op de idee van de legitimatie van de (eindtijdelijke) bode-van-Godswege, wiens aardse leven ambigu blijft voor wie eclatante legitimatiebewijzen vraagt, maar die niettemin zijn geheim prijsgeeft vanuit een *bepaalde*, joodse opvatting van

de Zoon Gods, zoals die vooral in het Wijsheidsboek van hfdst. 2 tot 7 gaat oplichten (een grondthema dat in allerlei variaties te vinden is o.m. Jes. 52-53; 1 Henoch 62-63 en 46; 2 Makk. 9; 1 Makk. 6; Assumptio Moysis 10; 2 Baruch 49-51, enz.): pas door lijden en dood, het martelaarslot van de *profeet*, gaat men de basileia binnen (Wijsh. 2,19); de verrijzenis is dan ook de openbare inauguratie van Jezus als ware koning. De aardse levenswijze van Jezus is de tijd van vernedering en beproeving. Ook als 'Davidszoon' (ofschoon dit er niet staat, er staat alleen 'jodenman') een hoogheidspredikaat zou zijn, dan wijst het hier in elk geval op de aardse vernedering. Het heil begint pas ten volle als de eerst verborgen koning openbaar gelegitimeerd is. De aanvankelijk verborgen identiteit van Jezus van Nazaret is daarom niet slechts een (literair) procédé van Mc., maar een vrij universeel vroeg-christelijk gegeven, aanwezig zowel in deze voor-paulinische traditie, als in de voor-marciaanse traditie en in de Q-gemeente; zij is dé verstaanshorizon van heel de nieuwtestamentische christologie. Dat H. Flender[199] in Rom. 1,3-4 in miniatuur de structuur van het Mc.-ev. herkent, lijkt me terecht, maar dan zal deze structuur toch anders geïnterpreteerd moeten worden, en in elk geval niet in de richting van een 'Zwei Stufen'-christologie. Zowel suggesties van L. Ruppert, die Wijsh. 2 tot 5 een centrale functie toekent in de evangeliën (waarbij Wijsh. 2 en 5 - de lijdende en verhoogde - tenslotte gezien wordt als een joodse 'actualisering' van de 'Ebed Jahweh' uit de 'jesajaanse' traditie), als de profetisch-sapientiële koningsvisie volgens interpretatie van Kl. Berger, en tenslotte de recente analyses van intertestamentaire teksten door G. Nickelsburg[200], doen besluiten dat de opvattingen (uit een langere traditie) geconcentreerd in Wijsh. 2-5 tot model gediend hebben voor de 'Gattung' 'evangelie', - dat (zie Deel II) uitgerekend in een grieks-joods milieu tot stand is gekomen: in de evangeliën gaat het om een strijd over de legitimatie van het 'Zoonschap van God': in Jezus' wonderen, in zijn 'woestijnbekoringen', in zijn twist- en leergesprekken. En dit alles culmineert in lijden en dood. Pas ná de redding - bij de verrijzenis uit de dood - kan men zeggen, dat hij waarlijk 'Zoon Gods' (Wijsh. 2,18) is. Hij wordt niet bij de verrijzenis *aangesteld* tot Zoon Gods, maar pas dan *is het gebleken* (of, voor het Mc.-ev., vanaf dat ogenblik hebben wij de *vaste grondslag* dat het bij de parousie zál blijken). Daarom is het oordeel over Jezus' opponenten bij de verrijzenis reeds voltrokken (terwijl voor Mc. dit oordeel veeleer samenvalt met de parousie).

Van zijn kant verbindt Lc. de twee davidisch-messiaanse tradities. Maar voor alles wil hij deze tradities plaatsen binnen het geheel van Gods heilsbestel. Dit komt zeer goed tot uiting in Hand. 13,16-41, waarin Lc. een 'apostolische preek' in een diaspora-synagoge - te Antiochië - presenteert, en deze dan ook, begrijpelijkerwijs, Paulus in de mond legt (al is zij in haar geheel een eigen compositie van Lc. vanuit eigen christologisch project). Hij wil wat geschied is met en door Jezus van Nazaret, in verband brengen met Gods eeuwenlang heilshandelen in Israël; daarvan is

het Jezusgebeuren de eschatologische vervulling. Toegesproken worden in deze preek joden en 'godvrezenden', d.i. joodsgezinde heidenen (Hand. 13,16.26). Het gaat om de 'God van Israël' (13,17), van de vaderen (13,17), nl. van Abraham, Isaäc en Jacob. Drie grote heilsdaden van God worden in herinnering gebracht: de uitverkiezing, - het groot maken van Israël in Egypte door God, - tenslotte de uittocht (13,17). Daarop volgde de woestijntocht en het in bezit nemen van het beloofde land (13, 18-20). De weg naar Christus wordt als een zeer lange voorbereiding van Israëls God geschilderd. In herinnering wordt even de tijd der Rechters gebracht en vooral van koning David (13,20-22). God heeft heel Israëls geschiedenis in de hand: Jezus is de messiaanse Davidszoon (13,23). Zoals God *zich bekent* tot koning David (13,22: 'marturèsas') door hem 'te doen opstaan' (egeirô: 13,22; niet in de zin van 'verrijzenis', maar in de oudtestamentische zin van 'roepen' en als profeet laten optreden), zo ook bekent Israëls God zich tot Jezus: déze is 'de man naar Gods hart, die Gods wil in alles zal volbrengen' (zie 13,22b). Jezus is 'Israëls verlosser' (13,23), d.i. 'messias'. Nogmaals wordt daardoor de geschiedenis van Jezus verbonden met heel de heilsgeschiedenis van Israël: de God van Israël vervult in Jezus de Christus de oude beloften aan Israël (13,32-33); of andersom: de God die in Jezus handelde, is niemand anders als de God van Abraham, Isaäc en Jacob. Israël en Jezus zijn van elkaar niet los te maken. Toch is er een breuk, nl. in de *verwerping* van Jezus door 'de inwoners van Jerusalem en hun overheden' (13,27). Maar God blijft zich tot deze Jezus bekennen door hem uit de doden te doen opstaan (13,30-31). Zo wordt de *verrijzenis* de vervulling van de oude beloften (13,32-33).

Op grond van de zgn. 'apostolische missiepreken' (Hand. 2,14-39; 3, 12-26; 4,9-12; 5,30-32; 10,34-43; 13,16-38), en dan vooral vanuit Hand. 2,22-36 heeft men vroeger (tot vandaag toe) meestal gesteld, dat Lc. daarin een zeer oude christologie weergeeft, die Jezus pas vanaf en krachtens de verrijzenis aangesteld ziet 'als Christus de Heer' (Hand. 2,36). Men zag in die teksten een zeer oud vroeg-christelijk preek-schema met een tweeledige structuur, waarvan de twee delen oorspronkelijk zelfstandige tradities hadden gevormd en nadien samensmolten: enerzijds een interpretatie, waarin Jezus gezien werd als de messiaanse Davidszoon, tot Israël gezonden, anderzijds de verrezen Gekruisigde als de 'verlosser van de wereld'[201]. U. Wilckens heeft echter op duidelijke gronden aangetoond, dat Lc. zelf deze 'apostelpreken' heeft opgesteld als één compositie, daarbij gebruik makend - binnen de eigen-lucaanse christologie - van wat in de traditie over Jezus Christus reeds was gezegd. Wat dus 'zeer oud' werd genoemd, blijkt in feite een late - lucaanse - christologie te zijn. Men vond deze oude christologie (die elders in het nieuwe testament ongetwijfeld tot uiting komt) vooral in Hand. 2,36: 'Voor heel het huis van Israël moet dús onomstotelijk vaststaan, dat God Hem én Heer én Christus heeft gemaakt, die Jezus, die gij gekruisigd hebt'. Maar het (voor de lezer bedoelde) 'dus' is duidelijk het besluit van héél de preek (2,14-35): God heeft Jezus voorbestemd tot Heer en Christus. Dit heeft Hij

in heel de geschiedenis van deze Jezus gerealiseerd: in zijn machtige daden, wonderen en tekenen (2,22); door het feit dat hij volgens Gods raadsbesluit werd verworpen en gedood (2,23); doordat God hem heeft opgewekt uit de doden (2,24); door Jezus te laten zitten aan zijn rechterhand (2,25) - door verrijzenis (2,32) én verhoging (2,33) en Geesteszending (2,33) (die met zijn verhoging wordt verbonden) (2,33.34): *door dit alles* heeft God hem gemaakt tot 'Heer en Christus', zegt Lc. besluitend (2,36). Lc. geeft hier geen flarden van oorspronkelijk twee uiteenlopende Jezusinterpretaties, maar één coherente, heilshistorische, eigen visie op Jezus, de tot Heer en Christus voorbestemde, en op het in Jezus' concrete geschiedenis door God zelf uitgewerkte heilsplan. Lc. wil duidelijk maken, dat God altijd al 'met deze gezalfde' was (Hand. 10,37-39). 'God was met Hem', vanaf het begin (2,22; 10,38); ja vanaf zijn geboorte is hij de 'Zoon van God' (Lc. 1,32.35; 3,22; 4,3; 8,28; 9,35; 22,70).

Het is opvallend dat in andere teksten van Handelingen Jezus niet zozeer 'de messias' wordt genoemd, als wel 'Jezus Messias', Jezus Christus. Déze teksten komen voor in een (in brede zin) *liturgische* samenhang (prediking; doop; exorcisme): 2,38; 3,6; 4,10; 10,36.48; 15, 26; 16,18. Alle andere teksten, waarin 'messias' of 'christus' uitdrukkelijk als 'de met Gods Geest gezalfde' wordt begrepen (de zgn. apostolische prediking tot de joden), zijn door Lc. zelf gecomponeerd en geplaatst binnen een context van missionerende prediking aan de joden (ook grieks sprekende joden). De teneur ervan is: Messias is déze Jezus van Nazaret, nl. de Gekruisigde (2,36; 3,18.20; 4,26; 5,42; 8,5; 9,22; 18,5. 28).

Lc. legt daarbij steeds de nadruk op de relatie tussen Jezus en de H. Geest, en tussen de verhoogde Jezus en het uitstorten van de beloofde Geest (Hand. 2,33). Jezus leeft doordat hij door een ander 'bewoond wordt', de H. Geest. In zijn aardse levensdagen gaan daarom in hem macht met goedheid gepaard (2,22 en 10,38), teken ervan dat God 'met hem' is (2,22; 3,14; 10,38): God handelt in Jezus. In de tweede fase, van dood en verrijzenis, blijkt het verband tussen Jezus en God nog uitdrukkelijker; Jezus is *bezit* van God: '*uw* heilige', '*uw* dienaar (knecht of kind)', '*zijn* messias', '*mijn* zoon' (zie: 2,27; 3,14; 4,27; 13,35; 3,13; 3,26; 4,27; 4,30; 3,18; 13,33). Waar buiten Lc. meestal sprake is van 'de Christus', spreekt Lucas van de 'Christus van God' (Hand. 3,18; Lc. 9,20, 23,35; zie Hand. 4,26-27). Daardoor wordt het heilshandelen van God in en door Jezus beklemtoond. Hij is de 'Christus van de Heer' (Lc. 2,26). Het verworpen worden door de mensen wordt gecontrabalanceerd door het toebehoren van Jezus aan God, dat zelfs door de dood niet wordt verstoord. Tenslotte verschijnt Jezus in zijn verheerlijkte toestand begiftigd met transcendent nieuwe gaven, die hem in relatie brengen tot allen, joden en heidenen: hij is 'de Heer van allen' (2,36; 10,39), 'rechter over levenden en doden' (10,42), 'Redder' (5,31; 13,23), door God aan de wereld gegeven als definitieve redder (3,20; 4,12; 10,43; 13,38).

Anderzijds kent Lc. ook het dynastiek-davidische messianisme. Deze overlevering komt vooral tot uiting in Lc. 1, waar Jezus 'uit het huis van David' komt, kennelijk in historiserende zin. Hoe kon Lc. dit verbinden met het *feitelijk* levenslot van Jezus van Nazaret? Juist door bemiddeling van de niet-dynastieke, profetisch-sapientiële 'Davidszoon': een profeet, die verworpen wordt, treedt eschatologisch ipso facto als getuige ten laste op (of als rechter); hij heeft aldus een koninklijke rechtersfunctie. Bovendien loopt naar joods-griekse wijsheidsopvattingen het martelaarschap van een profeet uit op een uiteindelijke koninklijke heerschappij (zie boven). De synthese is duidelijk te vinden in Lc. 22,29-30: 'Zoals mijn Vader Mij het koninkrijk heeft verleend, zo verleen Ik u een plaats in mijn koninkrijk om te eten en te drinken aan mijn tafel en dat ge op tronen gezeten zult zijn om te heersen over de twaalf stammen van Israël'; hier wordt de 'universele wereldheerschappij' uit de sapientiële martelaarstraditie verbonden met de nationaal-davidische heerschappij over Israëls twaalf stammen. Dat het davidische en het profetische messianisme al versmolten waren, laat Lc. in Hand. 2,29-30 duidelijk blijken: *David* zelf is hier zowel koning als *profeet*. Lc. zegt niet eens dat Jezus op Davids troon wordt geplaatst (Hand. 13,32-37); hij gebruikt ps. 2,7 alleen om aan te tonen dat hij de 'Zoon Gods' is. Jezus is 'Zoon Gods' omdat de Pneuma van de Vader in hem is (Hand. 2,33). Het koninklijk zitten van Jezus aan Gods rechterhand wordt door Lc. niet op Israël betrokken. De verhoging van Jezus is volgens Lc. dan ook geenszins de vervulling van de belofte van Davids troon in Lc. 1,32-33. Het dynastiekdavidisch messianisme staat bij Lc. aldus overal op gespannen voet met het algemeen nieuwtestamentisch profetisch-sapientieel messianisme van de Davidszoon, hetwelk ook zijn christologie beheerst: 'zoon Gods', 'kind' (pais), en 'messias' (christus) zijn bij hem synoniem, zoals overal elders in dit sapientieel traditiegeheel (zie: Hand. 4,26-27 en Lc. 3,22; Lc. 4,9; 22,69-71).

***Besluit*.**

- Het nieuwtestamentisch 'messianisme' herinnert ons aan drie voor-canonieke stromingen: oorspronkelijk werd Jezus niet geïnterpreteerd als dynastiek-davidische messias; deze interpretatie werd veeleer verworpen; - in bepaalde, met name grieks sprekende joods-christelijke gemeenten (waarin het begrip 'messias' opgenomen werd in andere, profetisch-sapientiële eschatologische heilsbegrippen) zag men Jezus inderdaad als de davidisch-messiaanse eindtijdelijke heilsfiguur, doch in een niet-nationale maar universele zin. De *dynastieke* 'Davids'-christologie kan ons derhalve weinig helpen om de christelijke interpretatie van Jezus' verhoging beter te begrijpen. In de lijn van het oude testament treedt Jezus als jood op - in de *theologische* hoedanigheid van Davidszoon - alleen ten gunste van de eschatologische heilsverwachtingen van Israël binnen de horizon van de oudtestamentische heilsverwachtingen. Zijn aardse optreden is een joods 'binnengebeuren', evenwel op het niveau van de joodse *eschatologische* verwachtingen: hij is de eschatologische profeet, met (sapientieel) davidisch-messiaanse eigenschappen en

bij het eschaton worden alle volken door God naar Sion geleid. Daartoe werd Jezus gedoopt, gezalfd met de H. Geest. Pas door zijn verrijzenis, verhoging en in kracht stelling wordt het duidelijk dat Hij de 'Heer van allen' (Hand. 10) is: dat is 'de boodschap aangaande de Zoon van God' (Rom. 1,1-3a), 'de blijde boodschap van Jezus Messias, Zoon van God' (Mc. 1,1). Jezus 'als Davidszoon' blijkt een theologoumenon te zijn in bepaalde vroeg-christelijke milieus, zonder verdere betekenis voor een actualiserende christologie. Het dynastiek-davidisch messianisme met zijn eigen 'Heer'-, 'Zoon'- en 'Christus'-traditie heeft weliswaar de eerste identificatie van Jezus met de eindtijdelijke, beslissende 'messiaanse' profeet diep beïnvloed (reeds vanwege voor-christelijke contaminaties van deze oorspronkelijk uiteenlopende tradities). Maar het dynastiek-davidisch messianisme, met veeleer triomfale trekken, werd pas op de verrezen Jezus toegepast, om de verrijzenis uit te leggen als verhoging. De dynastiek-davidische 'christus'-overlevering kon als zodanig niet een ervaringshorizon bieden om de *gestorven* Jezus ondanks alles te verkondigen als de verrezene. Zonder joods voorgegeven modellen was het onmogelijk om binnen enkele jaren een triomfalistisch joods messias-begrip christelijk om te buigen naar het begrip van een lijdende messias. Het aardse optreden van Jezus sprak het 'christus'-begrip van het *dynastiek*-davidisch messianisme bovendien volkomen tegen. Maar er was binnen het jodendom zelf ook een model van de 'lijdende messias'. Alleen dit profetisch 'messianisme' (de met Gods Geest vervulde, eindtijdelijke, wijze profeet) kon als reeds versmolten met de sapientiële 'lijdende rechtvaardige' en 'op de proef gestelde wijze man' (gezien de feitelijke inhoud van Jezus' leven) grond en mogelijkheidsvoorwaarde bieden om Jezus, na zijn dood, metterdaad te ervaren als de verrezen messias. 'Makaridzei eschata dikaioon' (Wijsh. 2,16c): de verheerlijking, het koningworden van de rechtvaardige is een 'eschatologisch gebeuren'! Dán pas (secundair) kon de paaservaring ook verder uitgewerkt worden met teksten als 2 Sam. 7; ps. 2,7 en ps. 110,1, alsook met de mensenzoon-traditie, zoals deze vanuit de griekse Dan. 7,13-14 in het judaïsme was gegroeid, - al blijkt het m.i. een nog onopgeloste kwestie of de eerst-volgende stap is gezet vanuit de erkenning van Jezus als eschatologische christus-profeet naar de verhogings-christologie of Kyrios-christologie van 2 Sam. 7; ps. 2 en 110, dan wel (chronologisch) eerst naar een mensenzoon-christologie (Dan. 7,13-14), die dan zelf de overgang naar de eerst vernoemde konings-christologie zou zijn geweest. Deze twijfel hangt samen met de volslagen afwezigheid van een opinio communis onder de exegeten betreffende de nieuwtestamentische 'mensenzoon'. Wellicht is hier geen sprake van mogelijk reconstrueerbare chronologie, omdat (vanuit het bode-begrip) de twee verdere uitwerkingen van de identificatie van Jezus met de profetische christus parallel ontstaan kunnen zijn in diverse oergemeenten en nadien - reeds voor-canoniek - elkaar hebben ontmoet, om pas dan samen te vloeien in het nieuwe testament. Voor de opzet en strekking van deze 'proeve tot christologie' lijkt me dít probleem overigens secundair. Fundamenteel daarvoor was wel het onderzoek naar de persoonsidentifi-

catie van Jezus met de messiaanse profeet van het eindtijdelijke evangelie van Gods naderende heerschappij, als schakel tussen de historische Jezus en de kerygmatische Christus. Daaruit blijkt dat aan de wortel van de uiteenlopende tradities, die in het nieuwe testament zijn samengevloeid en als matrix van zijn plurale christologieën een fundamenteel-ene, gelijklopende grondvisie ligt. Ondanks grote nuances is Jezus in de uiteenlopende vroeg-christelijke tradities overal op een en dezelfde wijze 'overgekomen'. De eenheid blijkt universeler en dieper dan het pluralisme. Dit is m.i. van beslissende betekenis; het confirmeert de aanvankelijke werkhypothese: het nieuwe testament is globaal een levensgetrouwe (gelovige) re-flectie of weerspiegeling van het *historisch optreden* van Jezus van Nazaret.

Eindnoten:

61 1 Sam. 10, 1; 16, 13; 2 Sam. 19, 11; 1 Kon. 1, 39; 2 Kon. 11, 12; 23, 30.
62 Deze zalving wordt dan in het verleden teruggeprojecteerd of geantedateerd: Ex. 29, 7. 29; 28, 41; Ex. 40, 13.
63 Ex. 30, 30; 28, 41; 40, 15; Lev. 7, 36; 10, 7; Num. 3, 3.
64 1 Kon. 19, 16; ps. 105, 15.
65 2 Kon. 17, 26; Jer. 5, 4; 8, 7.
66 Hosea 9, 7; Jes. 48, 16; Ezech. 2, 2; 11, 5.
67 Rechters 6, 16; 3, 10; 6, 34; 11, 29; 13, 25; 14, 19; 15, 14; 1 Sam. 11, 6; 1 Sam. 10; 1 Sam. 16, 13.
68 1 Sam. 10, 1. 6. 9.
69 Deut. 1, 36-37 4, 21-22; 34, 5; Num. 12, 1-3.
70 Zie vooral het geciteerde werk van M. Chevallier met nuances vanuit W. van Unnik.
71 Reeds in een oudere bron komt deze klacht naar voren: 1 Sam. 3, 1.
72 J. Bonsirven, *Le judaisme palestinien*, dl. I, XXVI-XXX.
73 R. Le Déaut, *Les études targumiques*, in: ETL 44 (1968) (5-34) 5.
74 Strack-Billerbeck, I, 601.
75 J. Giblet, *Messie prophète*, 98.
76 'Transmutatur in divinum, ita ut fiat Deo cognatus, vereque divinus' (*Quaest. in Exodum*, II, 29). Zie Josephus, *Antiquitates*, 2, 201-204. 233. 331; 4, 326, die Mozes uitdrukkelijk een 'theios aner' noemt. Zie J. Giblet, *Messie prophète*, 101, en J. Jeremias, s.v. *Moyses*, in: ThWNT 4, 852-853.
77 Zie G. von Rad, *Die Botschaft der Propheten*, München 1967.
78 M. Hengel, *Die Zeloten*, Leiden-Keulen 1961, 240-242; J. Giblet, *Messie prophète*, 122.
79 Jes. 32, 15; 44, 3; Ezech. 11, 19; 36, 26-27.
80 *De bello Judaico* 6, 285-286, gecit. bij M. Hengel, *Die Zeloten*, 249. Apoc. 11, 1-2 zou wel eens een allusie kunnen zijn op deze profetie.
81 Mt. 3, 11; 11, 3. 9. 14; Lc. 3, 16; 7, 19. 20b; Joh. 1, 15. 21; vooral 6, 14-15.
82 Tegenover deze twee hoogtepunten, meer dan een halve eeuw vóór en wat minder dan een halve eeuw na Jezus, is Jezus' eigen tijd literair-apocalyptisch veeleer een stille tijd. We mogen de koortsachtige opbloei van de apocalyptiek na de val van Jerusalem (met duidelijke invloed op een groot deel van het nieuwe testament) niet naar Jezus' eigen levensdagen verschuiven.
83 Syrische Apoc. Baruch 29, 4-8; 4 Ezra 13, 43-44.
84 Josephus, *Antiquitatum Judaicarum libri* (= Antiquitates) 20, 97-98.
85 Josephus, *De bello Judaico*, 2, 26vv.; *Antiquitates*, 20, 169-170.
86 *Antiquitates*, 20, 188.
87 F. Hahn, *Hoheitstitel*, 353-354; Kl. Berger, *Die königlichen Messiastraditionen*, 1-45.
88 Ibid., 366vv.
89 Th.C. Vriezen, *Hoofdlijnen der theologie van het Oude Testament*, Wageningen 1966^{3}.
90 2 Sam. 7, 12-16 → Ps. Sal. 17, 4; Ps. 2, 9 → Ps. Sal. 17, 22-24; Ps. 110, 5-6 → Ps. Sal. 17, 22; Jes. 11, 1-9 → Ps. Sal. 17, 23a. 23-28; Mich. 5, 4 → Ps. Sal. 17, 40, enz.

91 Müller, *Messias*, 72-83.
92 Ibid., 79-80.
93 P. Grelot, *Le Messie dans les apocryphes*, l.c., 24-28.
94 Volgens Starcky, *Quatre étapes*, 490-491, is de dubbele messiasgestalte een compromis tussen de feitelijke situatie (een niet-davidische, hasmonese koning) en het 'de iure' beginsel (de profetische beloften aan Juda). Ook in *Jubileeën* 31, 9-20 (uit chassidim-milieus) is er sprake van een Levi- en een Juda-messias.
95 QD 19, 10-11; 20, 1; 12, 23; 14, 19; ook 7, 18-21; 19, 35-20, 1; Zie Starcky, *Quatre étapes*, l.c., 495. 497.
96 Uitg. in: JBL 77 (1958) 350-354.
97 4 Q Mess ar: zie Starcky, ibid., 502-504.
98 M. Hengel, *Die Zeloten*, l.c.; S. Brandon, *Jesus and the Zealots*, Manchester 1967, met: *Jesus and the zealots?: A correction*, in: NTS 17 (1970) 453. Preciseringen: G. Baumbach, *Zeloten und Sikarier*, in: ThLZ 90 (1965) 727-740, en *Die Zeloten*, in: BuL 41 (1968) 2-19; C. Daniel, *Esséniens, zélotes et sicaires et leur mention par paronymie dans le Nouveau Testament*, in: *Numen* 13 (1966) 88-105; M. Maccoby, *Jesus and Barabbas*, in: NTS 16 (1969) 55-60; M. Smith, *Zealots and Sicarii. Their origins and relation*, in: HThR 1 (1971) 1-20; H.P. Kingdom, *The origins of the zealots*, in: NTS 19 (1972-73) 74-81.
99 S. van der Woude, *Qumrân*, l.c., 218.
100 Zie: Y. Yadin, *Masada. Der letzte Kamf um die Festung des Herodes*, Hamburg 1967. Onder de ontsnapte Qumran-Essenen zijn sommigen later christen geworden. Met een terminologie wellicht uit Qumrân werden in sommige christelijke kringen ook de christenen 'aanhangers van de Weg' genoemd (zie: Hand. 9, 2; 18, 25-26; 19, 9. 23; 22, 4; 24, 14 en 22).
101 Toch moet hier gewaarschuwd worden tegen modern-eschatologische misvattingen, - niet alleen in het algemeen (zie J. Carmignac, *Les dangers de l' eschatologie*, in: NTS 17 [1970-71] 365-390) -, maar ook in het bijzonder. Dat de joden en christenen in die tijd in de verwachting leefden de laatste generatie te zijn, betekent niet 'het wereldeinde' in de moderne zin van dit woord. 'Eschatologisch', vooral in verband met messianiteit, betekende toen weliswaar iets transcendents maar niettemin binnenwereldlijks, zij het in een volkomen nieuwe orde. Ook in het nieuwe testament zijn allerlei tekenen aanwezig van zeer eigensoortige opvattingen tegenover modern-christelijke. Kenmerkend is, dat vele christenen de Gods heerschappij, als beloofd door Jezus Christus, verwachten voor de nog levenden ('deze generatie'; één generatie gold toen als een periode van vijftig jaar): Mt. 10, 23; Mc. 9, 1; Hand. 1, 6; 1. Thess. 4, 15-17; daarbij vrezen ze dat reeds gestorvenen er geen deel aan zullen hebben (1 Thess. 4, 13-18).
102 Josephus, *De bello judaico*, 6, 212-213; Tacitus, *Historiae*, 5, 13; Suetonius, *Vespasianus*, 4, 5; zie M. Hengel, *Die Zeloten*, l.c., 245.
103 *Antiquitates*, 10, 210; 4, 114 en 4, 116-117.
104 *Antiquitates*, 8, 44-49; *Test. Salomonis*, 16, 3. Zie Kl. Berger, *Die königlichen Messiastraditionen*, 7, n. 29.
105 *Test. Salomonis*, 20, 1.
106 Berger, l.c., 22.
107 *Vita Moysis*, 1, 158; Berger, l.c., 23, n. 89.
108 *Jubileeën*, 31, 15; *Jozef en Asenath*, 22; *Test. Levi*, 18, 1. 3. Zie Apoc. 11, 3vv.
109 L. Ruppert, *Jesus, als der leidende Gerechte*? (SBS, 59), Stuttgart 1972, 54-56.
110 4 Ezra 13, 55; 5 Ezra 2, 40. 42. 47. Verg. Lc. 19, 11; Rom. 11, 26-27. Berger, l.c., 31.
111 Ook bij Philo, *Prob. liber*, 117; Test. Dan., 5, 13.
112 Kl. Berger, l.c., 36-37.
113 Spr. 8, 15; 4, 8-9; Test. Levi, 13, 9.
114 2 Makk. 7, 34. Zie Apoc. 21, 7; Rom. 8, 17; 2 Tim. 2, 11.
115 Aldus F. Hahn, *Hoheitstitel*, 264, n. 6.
116 In de voor een theoloog wel wat moeilijke keuze uit deze chaos van meningen ging, na aarzelen, mijn voorkeur uit in de richting van de studie van Ulrich Müller (1972.) Een zekere aarzeling blijft, enerzijds terwille van de wel zeer sterke argumenten van H.M. Teeple, die in de nieuwtestamentische idee van mensenzoon een veeleer hellenistisch-joods christelijke inbreng ziet (wellicht vanuit Syrië, waaruit ook het Henoch-boek stamt) het enige gebruik van mensenzoon dat niet in Jezus' mond wordt gelegd - buiten de Apoc. - is opvallenderwijs van de Jerusalemse 'hellenist' diaken Stefanus, wiens volgelingen vooral naar Syrië zijn gevlucht (Hand. 7, 56); en anderzijds terwille van de kritische argumenten van Bultmann, Hahn, Tödt en Colpe die enig gebruik van het woord mensenzoon door Jezus zelf aannemelijk hebben gemaakt.
117 1 Henoch 39 t/m 62, terwijl mensenzoon beperkt blijft tot slechts drie secties: Hen. 64-68; 60-63; 69-71; zie Maddox, *Methodenfrage*, 149; Müller, 38 en 42.
118 H. Conzelmann, *Grundriss*, 152-153, Müller, *Messias*, 38-47; L. Ruppert, *Jesus, als der leidende Gerechte*? (SBS, 59), Stuttgart 1972, 70-71.
119 Müller, *Messias*, l.c., 47-60.
120 De afwezigheid van elke vorm van messianisme in de vroege apocalyptiek houdt verband met het ontstaan van de chassidische beweging, ontstaan uit de Makkabeeënstrijd met haar beginsel

van de ‘heilige oorlog’; dit laatste motief komt uit een volkomen niet-messiaans traditiecomplex; zie Müller, *Messias*, 61-72.

121 Müller, *Messias*, 84-85.

122 Ibid., 147-153.

123 Leivestad, *Apocalyptic Son*? (thesis van het hele artikel).

124 Aldus Tödt, *Menschensohn*, 52-53; Colpe, in: ThWNT VIII, 443; P. Hoffmann, *Q-Studien*, 143-144; Hahn, *Hoheitstitel*, 16-19; Cullmann, *Christologie*, 157-158; Müller, *Messias*, 107-156.

125 Tenzij vooral R. Leivestad.

126 J. Ernst, *Anfänge*, 49.

127 Vielhauer, in: *Aufsätze*, 118vv.; Conzelmann, *Grundriss*, 151-156; Teeple, *Son of Man*, 237-250.

128 Bultmann, *Theologie*, 35-39, en: *Tradition*, 145-146; Tödt, *Menschensohn*, 131vv. en 250vv.; Hahn, *Hoheitstitel*, 23-32 en 32-42.

129 Teeple, *Son of Man*, 220-222; E. Gräszer, *Naherwartung*, 122-124.

130 Volgens Conzelmann blijven drie groepen over (zie Bultmann, *Theologie*, 31-33), die in aanmerking zouden kunnen komen voor Jezus-echtheid: (a) de mensenzoon moet veel lijden (typische Mc.-traditie: Mc. 8, 31; 9, 31; 10, 33-34; 14, 21; zie 14, 41); hij noemt (tesamen met het redactionele Mc. 9, 9. 12) deze groep een christelijke, na-paschale reflectie, niet ‘Jesus-echt’; - (b) betrokken op aardse levensactiviteiten van Jezus: zoeken wat verloren is; de mensenzoon heeft in tegenstelling tot dieren geen steen om z'n hoofd op te leggen, enz. (in Mc., in Q, en in Lc.: Mc. 2, 28; Mt. 8, 20 par. Lc. 9, 58; Lc. 7, 33-34 par. Mt. 11, 18-19; Lc. 11, 30 Q, Mt. 12, 40; Mc. 10, 45 par. Mt. 20, 28; Mt. 12, 32 par. Lc. 12, 10; Lc. 19, 10); hierin kunnen (volgens Conzelmann) Jezus-echt zijn: Mt. 11, 18-19 par. Lc. 7, 33-34; ook Lc. 11, 30 Q; algemeen oordeel is: na-paschale gemeentereflectie; - (c) tenslotte: de komende mensenzoon (in Mc. - in Q - en in Mc.-eigen bron; en steeds in derde persoon: Mc. 13, 26 par.; Mc. 14, 62; Mt. 10, 23; 16, 27; Mt. 17, 22vv; Lc. 17, 22; en tenslotte de centrale passus: Mc. 8, 38 en in Q: Lc. 12, 8-9 = Mt. 10, 32-33): deze onderstellen alle (volgens Conzelmann) christelijke gemeentesituaties; ook in de laatste Q-tekst, waarin het onderscheid tussen ‘Jezus’ en ‘Mensenzoon’ nièt gegeven is, maar op twee periodes van activiteit van dezelfde persoon wijzen: ook dit logion identificeert Jezus al met de mensenzoon, zoals de context van de ‘kerkelijke *homologie*’ (Lc. 12, 8) trouwens confirmeert (aldus Conzelmann, *Grundriss*, 152-155; zie ook in: RGG^3, III, 630-632).

131 Maddox, *Methodenfrage*, 154.

132 M. Hooker, *Son of Man*, 7; F. Borsch, *The Son of Man*, 314; I. Marshall, *Son of Man Debate*, 66-87; Maddox, *Methodenfragen*, 155.

133 L. Ruppert, *Jesus, als der leidende Gerechte*? l.c., 64-71. Bovendien staat de tekst van Daniël, sprekend over iemand ‘als een mens’ - Israëls hemelse archont (zie U. Müller, *Messias*, l.c., 19-30) - in de samenhang van het nu lijdende Israël dat straks verhoogd zal worden. M.a.w.: van meet af aan staat het begrip ‘mensenzoon’ mede in de context van het thema van de verhoging van de lijdende rechtvaardige; zie G. Nickelsburg, *Resurrection, immortality and eternal life in intertestamental Judaism*, Cambridge (Harvard) 1972, 76-78.

134 J. Becker, *Joh. der Täufer*, l.c., 27-38.

135 E. Gräszer, *Naherwartung*, l.c., 92, en zijn ruimere studie: *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptische Evangelien und in der Apostelgeschichte* (BZNW, 22), Berlijn (1957) 1960^2 (verg. kritiek hierop van O. Cullmann, *Parusieverzögerung und Urchristentum*, in: *Vorträge und Aufsätze 1925-1962* [hrsg. K. Fröhlich], Tübingen-Zürich 1966, 427-444).

136 Zie de artikelen van J. Coppens, *Le messianisme israélite. La relève prophétique*, l.c., en: *La mission du Serviteur de Yahwé*, l.c. Ook: J. Coppens, *Nieuw licht over de Ebed-Jahweh-liederen* (Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia, Ser. 2, fasc. 15), Leuven-Parijs 1950, 3-16.

137 Zie A. Polag, *Zu den Stufen der Christologie in Q* (Studia Evang., IV-1), Berlijn 1968, 72-74, die daarin voor-paschale gegevens ziet. Volgens Schulz, *Q-Quelle*, 203-212, komen zij echter pas naar voren in de tweede Q-fase, maar onder invloed van de zelfstandige (in feite oudere) Mc.-traditie (Mc. 3, 22).

138 R. Bultmann, *Theologie*, 35-39.

139 O. Cullmann, *Christologie*, 37; ook R. Fuller, *Foundations*, 1.c., 46-49.

140 Zo nog in het recente werkje van J. Ernst, *Anfänge der Christologie*, Stuttgart 1972, 53-54.

141 Cullmann, *Christologie*, 46; J. Blank, *Jesus von Nazareth*, besteedt (begrijpelijk, gezien de opzet van zijn verzameling van afzonderlijke artikelen) slechts enkele regels aan Jezus als eschatologische profeet (79-80), maar zegt niettemin: ‘Jesus hat als eschatologischer Prophet gewirkt’ (80); H.W. Bartsch, *Jesus, Prophet und Messias aus Galiläa*, Frankfurt 1970, zoekt alleen naar de eigenlijke reden van Jezus' gevangenneming en terechtstelling.

142 J.P. Audet, *L'hypothèse des Testimonia*, in: RB 70 (1963) 381-405.

143 G.R. Driver, *The Judean Scrolls*, Oxford 1965; J. Fitzmyer, *The use of explicit Old Testament quotations in Qumran literature and the New Testament*, in: NTS 7 (1960-61) 297-333, en: *4 Q Test and the New Testament*, in: ThSt 18 (1967) 513-522; J. de Waard, *A comparative study of the Old Testament text in the Dead Sea Scrolls and the New Testament*, Leiden 1965; vooral: R. Le Déaut, *La présentation targumique du sacrifice d'Isaac et la sotériologie paulinienne*

(Analecta Biblica, 17-18), Rome 1963, dl. 2, 563-574; *Les études targumiques*, in: ETL 44 (1968) 5-34; *Introduction à la littérature targumique*, Rome 1966, en: *Tradition juive ancienne et exégèse chrétienne*, in: RHPR 51 (1971) 31-51. Zie i.c.: G. Vermès, *The Dead Sea Scrolls in English*, Harmondsworth 1962.

144 De verwachting van het einde der wereld leefde in die tijd met vlagen zeer sterk op (in de geest van wereldeinde door waterstofbommen en milieuverontreiniging in onze tijd). Grote gebeurtenissen droegen daartoe bij: tyrannie van Nero; strijd rond Galba, Otto, Vitellius en Vespasianus; revolte in Gallië (a. 68), in Germanië (a. 69), in Judea (a. 66-70); aardbevingen in Laodicea (a. 60), in Pompei (63); eruptie van de Vesuvius (a. 79), enz. Ook voorheen: sinds de Makkabeeëntijd (bij de eerste opbloei der apocalyptiek) groeide de verwachting van het wereldeinde, zowel bij de essenen - 1QpHab 2, 5 en 9, 6 en CD 4, 4 en 6, 11 - als bij de farizeeën (Ps. Sal.; Josephus, *Antiquitates*, 17, 43vv.). Vooral de vergoddelijkende keizerkultus was voor joden ondragelijk, het begin van 'het einde'.

145 Zie M. Hengel, *Die Zeloten*, 240-242; J. Giblet, *Messie prophète*, 122.

146 Vermès, l.c. 244, Fitzmyer, in: ThSt 513vv.

147 Onderstreept werden alle teksten die in de evangeliën letterlijk op Jezus als 'bode van Godswege' zijn toegepast en daarin hun eerste christologische consequenties vinden.

148 Giblet, *Messie prophète*, 122-123.

149 Volgens Hahn, *Hoheitstitel*, 349 is de kyrios-titel een versmelting uit de aramese 'mar'-christologie, de hellenistische kyrios-kultus en het joods-synagogaal 'Kyrios ho Theos'-gebruik; deze laatste titel is duidelijk een term uit de griekse synagoge (W. Kramer, *Christos, Kyrios Gottessohn* [AThANT, 44], Zürich 1963, 157). De vraag is alleen, wat oorspronkelijk aanleiding gaf voor verdere assimilaties.

150 Berger, *Amen-Worte*, 36-40.

151 Is dit niet precies hetzelfde 'Jezus-logion' als in de synoptici? Ten onrechte beperkt men haast zonder uitzondering de Jezusstudie tot de synoptici; waarom, als alle evangeliën zowel 'theologisch' zijn als tegelijk herinnering aan Jezus' aardse levensdagen? Al is heel het Joh.-ev. hoog-sapientieel (dit is nog niet hetzelfde als wat later 'hoog-christologisch' heet, terwijl de synoptici dan 'laag-christologisch' worden genoemd), in feite is het slechts een uitwerking van het thema van de 'bode van wijsheid', geïdentificeerd met de wijsheid van God, die hem als bode zond.

152 Henoch, 41, 9; 42, 1-3; 48, 7; 51, 3; zie Berger, *Zum Traditionsgeschichtlichen Hintergrund*, l.c., 411.

153 Syr. Ap. Baruch, 3, 38-4, 1; gecit. bij Berger, ib., 412, voetn. 2.

154 Tevens blijkt hieruit dat het voor deze tekst gebruikte 'criterium van onherleidbaarheid' faalt voor het vaststellen van de Jezus-echtheid van 'wat noemt gij me goed?' Het gezegde past volkomen in de reacties van de 'bode van Godswege' in dit traditiecomplex, - al is er meer kans, dat de bode zelf (hier Jezus) dit zei, dan dat de gemeente het zo geprononceerd Jezus in de mond heeft gelegd.

155 Dan. 5, 11-12. 14, Testamentum Levi 2, 11; Test. Zabulon 9, 8; *Orac ula Sibyllina*, 8, 318; zie Berger, *Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund*, 419.

156 Berger: voor Henoch, l.c., 414-415; voor Mozes: 416.

157 Th. Boman, *Die Jesus-Ueberlieferung*, 62-67.

158 Zie P. Stuhlmacher, *Das paulinische Evangelium*, 148-151.

159 R. Morgenthaler, *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, Zürich 1958, en: *Statistische Synopse*, Zürich 1971.

160 Berger, *Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund*, 391-392.

161 Stuhlmacher, ib., 148-151; Berger, ib., 393.

162 Berger, *Gesetzesauslegung*, 27-28.

163 Berger, *Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund*, 394.

164 R. Laurentin, *Structure et théologie de Luc. I-II*, Parijs 1957.

165 De samuëlische christusfiguur; in: ps.-Philo, *Liber Antiquitatum*, 59.

166 Steck, *Gewaltsames Geschick*, 196-212; Berger, *Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund*, 394.

167 Zie I. de la Potterie, *L'onction du chrétien par la foi*, in: Bibl 40 (1959) 12-69; J. Ysebaert, *Greek Baptismal Terminology*, Nijmegen 1962; Berger, *Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund*, l.c., 395-396.

168 Berger, *Gesetzesauslegung*, 27-28.

169 Berger, *Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund*, 396.

170 W. Kramer, *Christos*, l.c., 139.

171 Steck, *Gewaltsames Geschick*, 64-77.

172 Mt. 5, 11-12 par. Lc. 6, 22-23; Mt. 23, 29-36 par. Lc. 11, 47-51; Lc. 13, 31-33. 34-35 par. Mt. 23, 37-39. Zie later: over Jezus' dood.

173 Zie verderop (betekenis van de dood van Jezus). Ook de eschatologische pseudoprofeet of 'anti-christus' was een gemeenplaats in het judaïsme van Jezus' tijd. (Vooral Apoc. Eliae).

174 1 Thess. 1, 1. 3; Gal. 1, 1. 3; Rom. 1, 4; 15, 6; Fil. 1, 2; 2, 11; 1 Kor. 1, 9; 8, 6; Kol 1, 3; Ef. 1, 3; 1 Petr. 1, 3; 1 Thess. 1, 1-2; 1 Tim. 1, 2; 2 Tim. 1, 2; Filem. 3.
175 Berger, *Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund*, 422.
176 In het Test. Levi 17, 2-3 is het een voorrecht van de hogepriester 'God als vader toe te spreken': 'lalèsei Theôi hoos Patri'; zie ook in de bekende grieks-joodse bekeringsroman Joseph en Asenath 12-13; gecit. bij Berger, *Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund*, 423, n. 3.
177 In de schoot van de vader, of van de vaderen (bv. 'in de schoot van Abraham') (Lc. 16, 22) worden degenen *opgenomen* die de geboden der vaderen en hun leringen onderhouden en trouw doorgegeven hebben. Er staat hier in het grieks: *eis* ton kolpon; Jezus is na zijn dood, als preëxistente wijsheid-en-bode, (terug) opgenomen in de schoot van de Vader. De variante 'de eniggeboren *Zoon*' is te preferen op 'de eniggeboren God'.
178 M.E. Boismard, '*Dans le sein du Père*' (Jo. 1, 18), in: RB 59 (1952) 23-39.
179 Zie Eth. Henoch 48, 10; 52, 4; 4 Ezra 13, 1-13. 25; Strack-Billerbeck, I, 485-486 en 956-957, waarin een messiaanse interpretatie van Dan. 7, 13 zichtbaar wordt. Zie Ph. Vielhauer, in: *Aufsätze*, 175vv.; Balz, *Methodische Probleme*, 48vv.: vooral U. Müller, *Messias und Menschensohn in jüdischen Apokalypsen*, 107-153.
180 M. Hengel, *Christologie und neutestamentliche Chronologie*, in: *Neues Testament und Geschichte*, Zürich-Tübingen 1972 (43-68) 46 en 62.
181 O.m.: 1 Kor. 15, 25; Rom. 8, 34 (verg. Kol. 3, 1 en 1 Petr. 3, 22); Ef. 1, 20; Hebr. 1, 13; 1, 3; 8, 1; 10, 12-13; 12, 3; Mc. 16, 19 (in toegevoegd slot). In de synoptische traditie wordt ps. 110 enerzijds geciteerd in de vraag naar de Davidszoon (Mc. 12, 35-37 parr: Mt. 21, 41-45; Lc. 20, 41-44) en, anderzijds, in het lijdensverhaal (mensenzoontraditie) (Mc. 14, 62 parr: Mt. 26, 64; Lc. 22 69). Tenslotte: Hand. 2, 34 en (impliciet) 5, 31 en Apoc. 3, 21.
182 Twee interpretaties zijn in omloop: (a) Jezus zelf wist zich de davidische messias, - (b) messiaans davidschap, als toegepast op Jezus, is gemeente-theologie (Bultmann, *Tradition*, 146; Hahn, *Hoheitstitel*, 114). Wat de betekenis van Mc. 12, 35-37 betreft zijn er drie tendenties in de uitleg: (a) Jezus wil door die vraag (ps. 110, 1) zijn opponenten tot zwijgen brengen, - (b) een positief antwoord op de vraag is bedoeld: Jezus is inderdaad de messiaanse davidszoon (J. Jeremias en vele anderen); -(c) Mc. 12, 27 is een retorische vraag, waarop een negatief antwoord wordt verwacht: als David zelf de messias als zijn Heer aanduidt, dan kan de messias niet een davidszoon zijn (W. Wrede; R. Gagg; M. Goguel; E. Haenchen, en vele anderen). Een goed overzicht van de exegetische stand van zaken geeft G. Schneider, *Die Davidssohnfrage (Mk. 12, 35-37)*, in: Bibl 53 (1972) (65-90) 65-87.
183 Chr. Burger, *Jesus als Davidssohn*, Göttingen 1970, 52-59; G. Schneider, *Die Davidssohnfrage*, l.c., 83 en 89, n. 1.
184 Zie Strack-Billerbeck, IV, 452-465. Zie ook Hahn, *Hoheitstitel*, 127, n. 1.
185 Aldus o.m. Hahn, *Hoheitstitel*, 262; Ph. Vielhauer, in: *Aufsätze*, 185; Chr. Burger, *Davidssohn*, 44.
186 Berger, *Die königliche Messiastraditionen*, 9.
187 L.c., 21.
188 Dáárin hebben m.i.F. Hahn, *Hoheitstitel*, 87-88 en 264 en Chr. Burger, *Davidssohn*, 46-52, wel gelijk.
189 *De bello Judaico*, 2, 261-268 (zie boven).
190 G. Schneider, *Die Davidssohnfrage*, l.c., 65-90; Kl. Berger, l.c., 31.
191 Dit is geenszins 'onjoods', zoals Chr. Burger, *Davidssohn*, 50 en Hahn, *Hoheitstitel*, 264 beweren, maar profetisch-sapientieel, grieks-joods; Kl. Berger, l.c., 31, n. 118, en: G. Schneider, *Die Davidssohnfrage*, l.c., 88.
192 Berger, l.c., 33, n. 128.
193 *Literatuur*. - H. Schlier, *Zu Rom. 1, 3-4*, in: *Neues Testament und Geschichte* (O. Cullmann zum 70. Geburtstag), Zürich-Tübingen 1972, 207-218; Van Iersel, *Der Sohn*, 71-75; H. Flender, *Die Botschaft Jesu*, 19-22; H.W. Bartsch, *Zur vorpaulinischen Bekenntnisformel im Eingang des Römerbriefes*, in: ThZ 23 (1967) 329-339; E. Linnemann, *Tradition und Interpretation in Rom. 1, 3-4*, in: EvTh 31 (1971) 264-275; Chr. Burger, *Jesus als Davidssohn*, 25-35; Hahn, *Hoheitstitel*, 251-258; Kl. Berger, *Die königlichen Messiastraditionen*, l.c., 17.
194 'Uit het zaad van David' heeft niet per se een messiaanse betekenis; er staat overigens niet (zoals gewoonlijk wordt verondersteld) 'Davidszoon'! De term betekent gewoon: een jodenman. Zie bv.: 'Wie de Wet onderhoudt, is *uit het zaad van David*' (Eth. Apoc. Ezra; Kl. Berger, l.c., 17, n. 62). Zie Gal. 3, 16.
195 'Horidzein' heeft niet alleen de betekenis van 'aangesteld worden' (zoals het gewoonlijk vertaald wordt), maar ook van 'gelegitimeerd worden', 'zich tonen als': dán (bij de verrijzenis) wordt het duidelijk wat Jezus *is*. Deze betekenis komt juist voor in contexten als in Rom. 1, 3-4. Zie Berger, l.c., 17.
196 Volgens Bultmann, *Theologie*, 52-53, is deze antithese paulinische redactie; volgens vele anderen exegeten is zij reeds voor-paulinisch.
197 Schlier, l.c., in: *Neues Testament und Geschichte*, 211-212.

198 De joodse formule ‘anastasis nekroon’, met het nieuwtestamentisch ‘ek’ (zie verderop), wijst op een zeer oude traditie.

199 H. Flender, *Die Botschaft Jesu*, l.c., 19-20.

200 Kl. Berger, *Die königlichen Messiastraditionen*, 33, n. 128; L. Ruppert, *Jesus, als der leidende Gerechte*? (thesis van dit boek); G. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality and eternal life in intertestamental Judaism*, Cambridge Harvard 1972, vooral 49-143.

201 Zie: U. Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte*, Neukirchen 1963^{2}; J. Dupont, *Etudes sur les Actes des Apôtres*, Parijs 1962; D. Delling, *Israels Geschichte und Jesusgeschehen nach Acta*, in: *Neues Testament und Geschichte*, Tübingen 1972, 189-198; H. Flender, *Die Botschaft Jesu*, l.c., 19-22; Chr. Burger, *Jesus als Davidssohn*, l.c., 137-145; Hahn, *Hoheitstitel*, 242-279.

Sectie II
Nieuwtestamentische, directe hermeneuse van de verrijzenis

Literatuur. - Behalve de in Deel II i.v.m. Jezus' verschijningen reeds vermelde literatuur, zie vooral: L. Bakker, *Geloven in de verrijzenis*, in: *Bijdragen* 28 (1967) 294-320; H.R. Balz, *Methodische Probleme der neutestamentlichen Christologie*, Neukirchen, Vluyn 1967; I. Berten, *Histoire, révélation et foi*, Brussel-Parijs 1969; C. Bussmann, *Themen der paulinischen Missionspredigt auf dem Hintergrund der spätjüdisch-hellenistischen Missionsliteratur* (Europäische Hochschulschriften, 33-3), Bern 1971, 84-108; H. Conzelmann und P. Althaus, *Auferstehung*, in: RGG^3 I, 694-701; O. Cullmann, *Christologie*; en: *Heil als Geschichte*, Tübingen 1965, Chr. Duquoc, *Christologie*, vol. 2, *Le Messie*, Parijs 1972; H. Elert, *Die Krise der Osterglaubens*, in: *Hochland* 60 (1967-68) 305-318; A. Grabner-Haider, *Auferstehungsleiblichkeit. Biblische Bemerkungen*, in: StdZ 93 (1968) 217-222, en *Leibliche Auferstehung*, in: *Diakonia* 3 (1968) 121-122; H. Grasz, *Ostergeschehen und Osterbericht*, Göttingen 1964^3; W. Grossouw, *La glorification du Christ dans le quatrième évangile* (RechBibl), Brugge 131-145; E. Jüngel, *Unterwegs zur Sache*, München 1972; G. Kegel, *Auferstehung Jesu, Auferstehung der Toten*, Gütersloh 1970; W. Kramer, *Christos, Kyrios, Gottessohn* (AThANT, 44), Zürich-Stuttgart 1963; J. Kremer, *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi*, Stuttgart 1966; G.W. Lampe and D.M. McKinnon, *The resurrection: a dialogue*, Londen 1966; X. Léon-Dufour, *Résurrection de Jésus et message pascal*, Parijs 1971; G. Lohfink, *Die Auferstehung Jesu und die historische Kritik*, in: BuL 9 (1968) 37-57; W. Marxsen, *Die Auferstehung Jesu als historisches und theologisches Problem*, Gütersloh 1967^5, en: *Die Auferstehung von Jesus von Nazareth*, Gütersloh 1968; Br.O. McDermott, *The personal unity of Jesus and God according to W. Pannenberg*, St. Ottilien 1973; A. Moore, *The parousia in the New Testament* (NovTSuppl, 13), Leiden 1966; Fr. Muszner, *Die Auferstehung Jesu*, München 1969; W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh (1964) 1969^3; *Die Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth*, in: *Neuland in der Theologie*, dl. 3, *Theologie als Geschichte*, Zürich-Stuttgart 1957, 135-169 en 285-351, en: *Dogmatische Erwägungen zur Auferstehung Jesu*, in: KuD 14 (1968) 105-118; R. Pesch, *Heilszukunft und Zukunft des Heils*, in: *Gestalt und Anspruch des Neuen Testaments* (hrsg. G. Schreiner) Würzburg 1969, 313-329; N. Pittinger, *Christology reconsidered*, Londen 1970; K. Rahner und W. Thüsing, *Christologie. Systematisch und exegetisch*, Freiburg 1972; K.H. Rengstorf, *Die Auferstehung Jesu*, Witten 1960^4; B. Rigaux, *Dieu l'a ressuscité*, Gembloux 1973; J.M. Robinson, *Kerygma und historischer Jesus*, Stuttgart 1967^2; J. Rohde, *Die Redaktionsgeschichtliche Methode*, Hamburg 1966, vooral 44-194; H. Schlier, *Ueber die Auferstehung Jesu Christi*, Einsiedeln 1968; H.R. Schlette, *Epiphanie als Geschichte*, München 1966, J. Sint, *Die Auferstehung Jesu in der Verkündigung der Urgemeinde*, in: ZThTh 84 (1962) 129-151; H. Schwantes, *Schöpfung der Endzeit. Ein Beitrag zum Verständnis der Auferweckung bei Paulus*, Stuttgart 1963; W. Thüsing, *Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung in der ältesten nachösterlichen Christologie*, in: BZ 11 (1967) 95-108 en 205-222 en 12 (1968) 54-80 en 223-240 (nu ook in boekvorm: SBS 42, Stuttgart 1969); Rob. C. Ware, *De interpretatie van de verrijzenis: een zaak van leven en dood*, in: TvT 9 (1969) 55-78;

H. Weber, *Die Lehre von der Auferstehung in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie* (Freib. Theol. Stud., 91), Freiburg 1973; U. Wilckens, *Auferstehung. Das biblische Auferstehungszeugnis historisch untersucht und erklärt*, Berlijn-Stuttgart 1970; J.H. Wilson, *The Corinthians who say There is no resurrection of the dead*, in: ZNW 59 (1968) 90-107. Werken van meer auteurs: W. Marxsen, U. Wilckens, G. Delling, H. Geyer, *Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus*, Gütersloh 1966 (gecit.: *Auferstehungsbotschaft); Christ, faith, history*; B. Klappert (hrsg.), *Diskussion um Kreuz und Auferstehung*, Wuppertal 1967[2].

Hoofdstuk 1
'*Opgewekt uit de doden*'

In tegenstelling tot sommige apocriefen zwijgen de evangeliën over het verrijzenisgebeuren als zodanig; zij spreken over de gestorven Jezus alleen via eigen geloofservaringen; daarin bespeuren zij de hand van de levende Heer. Bij hun pogen dit te verwoorden hebben de leerlingen gegrepen naar hun bekende begrippen: verhoging; ten hemel opneming van de rechtvaardige; verrijzenis; enz.

§ 1. Laat-joodse opvattingen over leven-na-de-dood

Het joodse geloof in het leven-na-de-dood was in Jezus' dagen geenszins uniform. Bovendien blijkt met name de tegenstelling, die sinds O. Cullmann nagenoeg eensgezind wordt aanvaard, tussen joodse verrijzenis en joods-griekse onsterfelijkheid allesbehalve te beantwoorden aan de historisch gedocumenteerde gegevens[1]; ook is het historisch niet verantwoord de verrijzenis vanzelfsprekend te beschouwen als een uitgesprokenapocalyptische overtuiging.

Volgens het boek der Wijsheid (Wijsh. 1-6) sterft de rechtvaardige of wijze tenslotte niet (Wijsh. 5,15; 1,15; 1,4-14). De onrechtvaardige of zondaar sterft; zijn dood is 'ten dode' (1,12; 5,9-14), terwijl de dood van de rechtvaardige 'ten leven' is (1,15; 5,15). De verstaanshorizon van deze visie ligt in de overtuiging van de goddelijke vergelding der om godsdienstige redenen vervolgde rechtvaardigen (2,12-20; 4,18c tot 5,14). De bij God opgenomen wijze of rechtvaardige wordt dan de rechter of aanklager van zijn vervolgers: dezen anticiperen hun eigen vonnis (4,18c-5,14)[2]. Hierin komen oude 'wijsheidsverhalen' aan het woord, waarbij vervolgde rechtvaardigen tenslotte een hoge plaats aan het koninklijk hof krijgen toegewezen en worden aangesteld tot rechters over hun voormalige vervolgers (typisch voorbeeld: Jozef in Egypte). Nadien wordt de wijze degene die Gods wet gehoorzaamt, en deswege vervolging lijdt. Dan treedt God op als de wreker, en wordt de vervolgde opgenomen in het hemelse hof, waar hem *ad hoc* (nl. tegen zijn vervolgers) een rechtersfunctie wordt verleend; daarop volgt de acclamatie; men moet belijden: 'waarlijk, deze was een rechtvaardig man' (een 'zoon van God'). Dit is vooral de context in Wijsh. 2,12-20 en 5,1-7: de lijdende rechtvaardige wordt 'ten hemel opgenomen' en in het hemelse gerechtshof in het gelijk gesteld: het zien alleen van de 'verhoogde rechtvaardige' is al een vonnis voor de misdadigers (Wijsh. 5,1-2 en 5,3-8). Het zien van de verhoogde in de rijen van de 'zonen van God' (2,13.16.18), het hemelse hof der engelen, doet de vroegere vijanden de verhoogde acclameren om zijn verkregen koninklijke waardigheid. De verhoging van de lijdende rechtvaardige is in deze Salomonisch-sapientiële literatuur derhalve een ver-

heffing in de koninklijke stand; de lijdende en vervolgde rechtvaardige zal de volken en naties oordelen (3,7-8; 4,16). De bedoeling is wel dat de verhoogde alleen een ad hoc oordeel velt; in het geding is niet het 'universeel oordeel' maar het oordeel van de rechtvaardige over zijn vervolgers.

Wijsh. 1-6 staat hierin onder invloed van Jes. 52-53 (de lijdende Ebed Jahwe). In beide gevallen is de lijdende rechtvaardige 'pais Kuriou' (kind van de Heer)[3]. De parallelle opbouw is opvallend (Wijsh. 5,1a en Jes. 52,13; Wijsh. 5,1bc en Jes. 52,15; Wijsh. 5,3-8 en Jes. 53,1-6). Ook de Ebed hoopt op het in het gelijk gesteld worden door God (Jes. 50,7-9), en wel op een juridische, legale wijze, omdat zijn lijden en dood blijkbaar ook een gevolg van een juridisch proces waren (Jes. 53,8). De verhoging van de Ebed-profeet (Jes. 52,13 en 53,12) is, hoewel minder uitgesproken, een koninklijke verheffing tot (een soort) groot-vizier. Ook hier impliceert deze verheffing het vonnis over de vroegere vervolgers (Jes. 53, 1-6): zij zien in, dat hun oordeel fout was. Verheffing en acclamatie beeindigen ook hier heel de scène.

In beide verhalen is geen sprake van *verrijzenis*, wel van 'ten hemel opneming' na de dood. Zonde leidt ten dode (Wijsh. 1,12); de rechtvaardige is 'onsterfelijk' (1,15). Leven en dood (zie de discussie in Wijsh. 2,1-5) worden door de goddelozen gezien als een kwestie van dit aardse leven: na de dood is er geen beloning of straf; alles speelt zich op aarde af (2,6-11). Nadien moeten ze evenwel (in het licht van de verhoogde wijze of dienaar van God) hun oordeel wijzigen (4,20-5,14; vooral 5,9-14): er is leven na de dood, maar zondaars hebben er geen deel aan. Volgens het boek Wijsheid is 'onsterfelijkheid' daarom een status van de rechtvaardigen: hun vergelding, in het gelijk gesteld worden en verheffing. Hun vervolgers daarentegen worden, ondanks het aardse succes van hun juridisch complot tegen hen, na hun dood gestraft[4].

Eenzelfde thematiek of schema als in Jes. 52-53 en Wijsh. 4,20vv., is (vormkritisch) aanwezig in Henoch 62-63: verheffing tot hemelse rechter (ad hoc) van de rechtvaardige[5] (hier wordt deze de mensenzoon genoemd). Zowel Wijsheid als Henoch zijn *interpretaties* van de deuterojesajaanse Ebed Jahwe. In Henoch is de rechtvaardige of mensenzoon weliswaar geen lijdende of vervolgde persoon; de verwantschap ligt in het feit, dat het in de drie gevallen uiteindelijk gaat om een 'hemelse figuur' die als rechter optreedt. Overigens is ook de 'mensenzoon' in Dan. 7 (zoals boven werd gezegd) de hemelse archont of schutsengel van het nu lijdende Israël, zodat de discrepantie tussen 'lijden' en 'mensenzoon' zelfs in deze daniëlische traditie niet zó groot is als gewoonlijk wordt aangenomen. De hemelse installatie van deze archont is bovendien de hemelse prefiguratie van Israëls verheffing: Israëls vijanden zullen gestraft worden. M.a.w. vormkritisch ligt in Dan. 7 hetzelfde thema als in Wijsheid, Henoch en in de Ebed Jahwe-liederen. Er heeft een versmelting plaatsgevonden tussen de deutero-jesajaanse traditie van de 'verhoging' en de traditie van de hemelse figuur, de mensenzoon.

Tussen de 'Ebed Jahwe' en de tijd van vervolging onder Antiochus IV

heeft derhalve de vervolging van Israëls religieuze leiders geleid tot een interpretatie van Jes. 52-53, waarin de verheffing-ná-de-dood van de vervolgden en de bestraffing van de vervolgers worden gethematiseerd. Dit leidde tot een traditie met een vaste topos, waarvan het Ebed-lied de basis vormt (mede vanuit materiaal uit Jes. 13 en 14)[6]. Telkens is er sprake van ten hemel opneming, niet van verrijzenis.

Dit wordt een *algemeen* thema (d.i. los van de gedachte aan vervolging) in de Assumptio Moysis 10 en in Henoch 104: álle rechtvaardigen worden ten hemel opgenomen, waar ze als sterren schitteren aan het firmament[7], zonder dat hier sprake is van een installatie in een bepaalde gezagsfunctie. Na hun dood zijn de rechtvaardigen in de hemel.

In Dan. 12,1-3 wordt hetzelfde thema verwoord met het begrip 'verrijzenis', voor sommige joden ten eeuwigen leven, voor anderen tot eeuwige schande. Dit is het oudste getuigenis van geloof in de verrijzenis in Israël. Bij het einde der tijden zal Michaël, Israëls archont of schutspatroon 'opstaan', blijkbaar temidden van een juridisch hemels hof van engelen: een gerechtszitting met een aanklager ('satan') en een verdediger. Michaël is advocaat ten voordele van Israëls rechtvaardigen in hun strijd tegen de Seleucidische koning (Dan. 10,13-21). Het gaat om de eindstrijd tussen Michaël en Lucifer (de hemelse archont achter de anti-israëlische Antiochus) in de vorm van een goddelijk oordeel. Daartoe, d.i. om geoordeeld te kunnen worden, worden doden opgewekt. De onrechtvaardig gedoden worden tot het leven teruggebracht, omdat hun ten onrechte het leven was ontnomen: hún verrijzenis is een daad van goddelijke rechtvaardigheid. Dan. 12,2a herinnert duidelijk aan Jes. 26,19: de context is Israëls nationaal herstel, dat in Jes. was voorgesteld onder het beeld van 'verrijzenis uit de doden'. De vele vromen of chassidim, die gevallen waren tijdens de vervolging, stelden in deze milieus immers een theologisch probleem: ze stierven terwille van hun gehoorzaamheid aan de tora (1 Makk. 1,50.60-61,62-63; 2 Makk. 6-7). Vroomheid was de oorzaak van hun dood, terwijl de helleniserende joden, die ongehoorzaam waren, in leven waren gebleven. Naar joodse vergeldingsbegrippen was dit een probleem. Verrijzenis én bestraffing waren dan het enig mogelijke antwoord op dit levensprobleem, en het antwoord werd gegeven in termen ontleend aan Jes. 26. Maar voor Daniël is de verrijzenis, in tegenstelling tot Jes., zelf geen heilsgebeuren, alleen het *middel* om de doden - goeden en bozen - levend subject te laten zijn bij het Godsoordeel: beloning en bestraffing van joden overeenkomstig hun gedrag tijdens de vervolging. Verrijzenis staat hierbij volkomen in dienst van het oordeel, en is op zichzelf geen heilsgebeuren; bovendien gaat het niet om de algemene verrijzenis, maar louter een verrijzenis 'ad hoc'; het oordeel zelf is het herstel van Israël, waarin de ten leven verrezenen zullen delen. Dan. 12,3 identificeert de 'wijzen' met 'dienaars' (Ebed in het meervoud) (zie Jes. 52,13 met Dan, 12,3). De 'verrijzenis' is een ten hemel opneming (Dan. 12,3).

Het boek Jubileeën 23,27-31 reflecteert op dezelfde gebeurtenissen als Daniël; de oplossing ligt in eenzelfde lijn als de iets latere Daniël, maar

er is geen sprake van verrijzenis: terwijl de beenderen der rechtvaardigen in de aarde rusten, worden hun *zielen* ten hemel opgenomen. Hier is alleen sprake van een 'verrijzen' van de *ziel*. Ook Henoch 102-104 spreekt van een 'verrijzenis' van de zielen der rechtvaardigen, maar in een bredere context; onrechtvaardig *lijden* (niet zozeer de *dood* als zodanig), ook als het niet om de zaak van God gaat, vraagt een vergelding, nl. ten hemel opneming van de ziel van deze rechtvaardigen. Bij hun dood gaat de ziel der rechtvaardigen naar de sjeool (Henoch 102,5), en bij het oordeel worden zij ten hemel opgenomen; de onrechtvaardigen daarentegen blijven in de sjeool. In 4 Makk. is de dood van rechtvaardigen slechts een doorgang naar 'onsterfelijkheid' (4 Makk. 7,3; 9,22; 14,5-6; 16,13; 17,12), 'eeuwig leven' (15,3), of een onmiddellijke ten hemel opneming (9,22; 13,17; 16,25; 17,18-19). Ook in Qumrân lijkt de verrijzenis onbekend; wel is er sprake van eeuwig leven, dat echter op aarde al een actuele werkelijkheid is[8]. Wanneer er sprake is van 'onsterfelijkheid' is hiermee geenszins een natuurlijke onsterfelijkheid bedoeld, als eigenschap van de menselijke geest (ook niet in het boek Wijsheid!): het gaat om een goddelijke beloning van de rechtvaardigen. Alleen als Gods Geest in iemand woont, is hij 'onsterfelijk' (Wijsh. 1,4-7). Er is geen innerlijke band tussen 'ziel' en 'onsterfelijkheid', wel tussen 'Godsgemeenschap' en 'onsterfelijkheid' of ten hemel opneming. Het griekse onsterfelijkheidsbegrip is bij deze grieks sprekende joden dus volkomen binnen het joodse perspectief getrokken: het gaat, in *joodse* zin, om 'leven' of 'dood', niet om een 'wijsgerige' onsterfelijkheid.

Bovendien wordt in de laat-joodse literatuur soms over een interimstadium gesproken (Henoch 22; 4 Ezra 7): de rechtvaardigen zijn reeds 'in het paradijs' vóór het einde der tijden; het oudere 'schimmenbestaan' in de sjeool is in die tijd wel degelijk een 'verouderd' schema.

Lichamelijke verrijzenis komt voorts ter sprake in 2 Makk. 7 als goddelijke vergelding voor een marteldood (meer in de lijn van de Ebedtraditie, dan die van Dan. 12,1-3). In 2 Baruch 49-51 zullen de doden verrijzen in de conditie van hun vroeger lichaam, zodat de levenden kunnen zien dat dóden verrezen zijn. Pas wanneer de herkenning is gevolgd, zal het oordeel plaats vinden (50,4); de rechtvaardigen zullen schitteren als sterren aan het firmament. Ook in het Testamentum Judae 25 is er sprake van lichamelijke verrijzenis. In de hoogstwaarschijnlijk uit farizeese milieus komende Psalmi Salomonis (medio eerste eeuw voor Chr.) is Gods oordeel een centraal thema: beloning en straf (Ps. Sal. 2,3-18; 8,7-26; 2,22-31; 3,13-15), d.i. 'leven' of 'verloren gaan' (apôleia). In Ps. Sal. 3 gaat het duidelijk om de vergelding ná de dood: eeuwig leven of eeuwige dood. Hierbij is het eeuwig leven niet verbonden met het probleem van onrechtvaardig lijden of een onrechtvaardige dood; het gaat om Gods beloning van een vroom leven. Voor de zondaars is hun dood definitief zonder verdere eschatologische, nieuwe confirmatie. Expliciet is in deze psalmen geen sprake van verrijzenis van het lichaam, ook niet van de ziel: hier gelden de categorieën van 'eeuwig leven', terwijl de dood van zondaars dood-zonder-meer betekent. Zo hebben we reeds vier

categorieën ontleed, waarmee het judaïsme het na-aardse leven tracht te verwoorden: ten hemel opneming zonder verdere specificatie, verrijzenis van het lichaam, weghalen van de ziel uit de sjeool, eeuwig leven.

Ook 4 Ezra 7,32 (eerste eeuw na Chr.) spreekt van het vrijlaten der doden door de sjeool in universele zin (universele verrijzenis), opdat allen geoordeeld kunnen worden: beloond met het paradijs of gestraft met de gehenna (7,33-37). In de Oracula Sibyllina 4 is er sprake van een wereldbrand: alles zal vernietigd worden, mensen en dingen; dan zal God alle mensen uit de dood doen opstaan in hun vroegere toestand, en daarop volgt dan het algemeen oordeel; de zondaars gaan terug 'onder de aarde' (Gehenna), de goeden leven gelukkig 'op de aarde' (dezelfde universele verrijzenis is te vinden in Testamentum Benjamin 10). M.a.w. de twee dateerbare, joodse getuigenissen over een *algemene* verrijzenis zijn uit het einde van de eerste eeuw ná Christus[9].

We kunnen dit overzicht aldus besluiten: in Jezus' tijd bestonden er geen uniforme opvattingen over het leven na de dood, een probleem dat Israël pas een paar eeuwen vóór Christus ging bezig houden. Al was er sinds een eeuw een geleidelijke tendens om de ten hemel opneming van vervolgden, nadien van alle vrome en rechtvaardige joden vooral ter sprake te brengen met de categorie 'lichamelijke verrijzenis', er leefden niettemin allerlei andere gedachten: hetzij van een ten hemel opneming van de ziel (van de rechtvaardigen), hetzij van 'eeuwig leven' (dat ingevuld kon worden, ofwel met 'lichamelijke' verrijzenis ofwel met een ten hemel opneming van de ziel, hetzij rechtstreeks na de dood, hetzij vanuit de sjeool). Oorspronkelijk stond de wel uitzonderlijke verrijzenis in verband met Gods vergelding van onrechtvaardig ter dood gebrachte wetsgetrouwen tijdens de vervolging van Antiochus; vervolgens met onrechtvaardig lijdenden in het algemeen; en tenslotte met elk vroom en rechtvaardig leven als zodanig. In deze laatste vorm werd uiteindelijk een perspectief geopenbaard op de *algemene* verrijzenis, die dan niet zozeer een op zichzelf staand heilsgebeuren is, maar de conditio sine qua non om levend te kunnen verschijnen bij het oordeel[10]. In de tijd van het nieuwe testament blijkt de algemene verrijzenis vooral een dogma van de farizeeën te zijn geweest, die echter vóór 70 lang niet zo representatief waren als na de joodse oorlog. Men mag daarom veronderstellen dat vooral na 70 de lichamelijke verrijzenis vrij ruim verspreid was in het joodse volksgeloof. Tevoren was er wel de verwachting van verrijzenissen van bepaalde personen, die dan *op aarde* terugkeren (zie Mc. 6,14) om er een specifieke heilstaak te vervullen, maar dit zijn geen 'eschatologische' verrijzenissen.

§ 2. God deed Hem opstaan 'uit de doden'

Het verschil tussen het nieuwtestamentisch verrijzenisbegrip en het laat-joodse valt onmiddellijk op. Jezus' verrijzenis is innerlijk een *heilsgebeuren*, niet een voorwaarde om levend voor Gods troon te verschijnen

en dan geoordeeld te worden. Zijn verrijzenis zelf wordt onmiddellijk geinterpreteerd als het 'amen' van God over de mens Jezus. Ook in de oudere, niet-apocalyptische boeken van het oude testament is er sprake van een verrijzenis als heilsgebeuren, maar dan in een geestelijke zin (de 'verrijzenis van het volk Israël', Jes. 26,19; 25,8). Daaraan is het begrip van Jezus' lichamelijke verrijzenis meer verwant dan aan het apocalyptisch neutrale verrijzenis-begrip. 'Verrijzenis' is Gods eschatologisch heilshandelen dat zich aan Jezus voltrekt.

Bovendien vraagt een terminologisch onderscheid om aandacht. De laat-joodse algemene verrijzenis wordt technisch een 'verrijzenis *van* de doden' genoemd (anastasis nekroon); de verrijzenis van Jezus daarentegen wordt haast zonder uitzondering '*uit* de doden' (ek nekroon) genoemd[11]. Toch zijn hierbij enkele problemen. Met uitzondering van Apoc., Jac., Judas en 2 Petr. (zie ook Rom. 1,4) luidt de nieuwtestamentische verrijzenis van Jezus steeds 'verrijzen *uit* de doden', terwijl deze formule buiten de nieuwtestamentische literatuur nauwelijks bekend is[12]. In de Septuaginta is er meestal sprake van opstaan 'uit de dood' (ek thanatou)[13]. Maar de formule 'uit de doden' is ook in het oude testament niet onbekend[14]. In het nieuwe testament is een werkwoordelijke uitdrukking in connectie met 'uit de doden' weliswaar haast uitsluitend alleen in verband met Jezus' verrijzenis gebruikt, terwijl de algemene verrijzenis steevast 'anastasis nekroon', dodenverrijzenis wordt genoemd[15]. Toch is het interessant op te merken, dat volgens Bauers Wörterbuch de uitdrukking 'anastasis nekroon' (dodenverrijzenis), als substantief, afgeleid werd uit het werkwoordelijke 'anastènai *ek* nekroon' (opstaan *uit* de doden). Volgens G. Kegel[16] zijn daarom de op zichzelf staande formules - 'hij is verrezen' e.d. - ouder dan de formules 'verrezen uit de doden'; deze laatste formule zou gevormd zijn in de polemiek met de joden die naar Jezus' dood verwezen. Vanzelfsprekend is bovendien, dat termen als 'opstaan', 'doen opstaan', bekende woorden uit de dagelijkse woordenschat, een veelvoudige betekenis hebben, zodat toevoegingen nodig zijn om het bedoelde duidelijk te maken; 'opgewekt uit de doden' of 'gestorven en verrezen', d.i. gestorven *maar* verrezen.

Maar het werkwoordelijk (opstaan) gebruik met '*uit* de doden' en het substantievelijk gebruik: verrijzenis *van* de doden, verraden desalniettemin een nieuwtestamentische eigenheid, want het substantief 'dé verrijzenis' wordt althans in verband met Jezus zelden gebruikt[17]. Daarom lijkt me het in het nieuwe testament opvallend frekwent gebruik van 'ek nekroon' - *uit* de doden - niet het eigene van het nieuwe testament, maar slechts *het gevolg* van het wel eigen, haast uitsluitend werkwoordelijk spreken over Jezus' verrijzenis, wat meer op handelen, op dynamiek duidt. Typisch is dan veeleer het kennelijk vermijden van het substantief i.v.m. Jezus' verrijzenis. Blijkbaar leent het heilshandelen Gods dat Jezus doet opstaan uit de doden, zich moeilijk tot substantificatie. Dit wijst op het belijdend karakter van het christelijk geloof niet zozeer in 'de verrijzenis' van Jezus Christus, maar in het feit dat Jezus verrezen is, juister: dat God hem uit de doden deed opstaan. Het voortdurend spreken van

'*uit* de doden' is daarvan dan het (veeleer grammaticaal) gevolg.

Maar belangrijker dan deze grammaticale ontleding is de vaststelling, dat in alle oude teksten gezegd wordt dat het Gód is, die Jezus uit de dood deed opstaan[18]. De nadruk ligt op Gods heilshandelen in Jezus van Nazaret.

Wel zijn er teksten, waarin gezegd wordt, dat 'Jezus zelf opstaat uit de doden'[19]. Vaak is dan de betekenis nog: Jezus is opgestaan (uit de doden) door de kracht van Hem, die hem oprichtte. Gedeeltelijk lijkt deze formule het gewone gevolg van een grammaticale constructie: 'Jezus is gestorven, begraven, opgestaan'. Wanneer nl. de dood en verrijzenis hetzelfde subject hebben, ligt het grammaticaal voor de hand dat men niet van onderwerp verandert (tenzij in het contrast-schema: 'gij hebt hem gedood, maar God heeft hem opgewekt'). Waarschijnlijk is de aparte belijdenis van de verrijzenis-alléén ouder (1 Thess. 1,10), en dan luidt het steeds: 'Gód heeft hem opgewekt' (of: 'hij werd opgewekt'). Anderzijds moet men toch opmerken dat juist in de mensenzoon-traditie gezegd wordt dat Jezus zelf opstaat, blijkbaar uit eigen kracht (Mc. 8,31: 'anastènai'; 9,31 en 10,34: 'anastèsetai'; hier wordt duidelijk opstandings-, niet opwekkings-terminologie gebruikt). Er lijkt daarom een traditie te hebben bestaan in het vroege christendom - de mensenzoon-traditie - waarin duidelijk sprake is van Jezus' *opstanding*. Deze traditie komt pas scherp naar voren in Joh. 10,17-18, waar Jezus eigenmachtig zelf het leven terugneemt; wat later wordt dit door Ignatius van Antiochië zeer geprononceerd geformuleerd[20], en deze formulering werd vanaf de tweede eeuw klassiek in het christendom. In het vroege christendom, tot in het nieuwe testament, ligt de nadruk globaal echter op Gods heilshandelen dat Jezus uit de doden doet opstaan. 'Ho egeiras' - 'God, die ten leven wekt' - wordt voor de christenen dan ook a.h.w. een Godsattribuut[21], d.i. een lofprijzing aan God.

§ 3. 'De derde dag verrezen volgens de schriften': verrijzenis van Jezus als eschatologisch, beslissend gebeuren

Literatuur. - J. Blank, *Paulus und Jesus*, l.c., 133-197; J. Dupont, *Ressuscité 'le troisième jour'*, in: Bibl 40 (1959) 742-761; F. Hahn, *Hoheitstitel*, 197-211; K. Lehmann, *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift*, Freiburg 1968; F. Mildenberger, *Auferstanden am dritten Tag nach den Schriften*, in: EvTh 23 (1963) 265-280; F. Nötscher, *Zur Auferstehung nach drei Tagen*, in: Bibl 35 (1954) 313-319; H. Tödt, *Der Menschensohn*, l.c., 167-172; N. Walker, *After three Days*, in: NovT 4 (1960) 261-262; J. Wijngaards, *Death and Resurrection in covenantal context*, in: VT 17 (1967) 226-239.

Het woord 'schriftbewijs'[22] geeft niet precies weer wat de eerste christenen beleefden en ervoeren, wanneer zij een heilservaring met Jezus 'volgens de schriften' noemden. De schrift was voor hen werkelijk het boek van Gods grootse daden en beloften, de uitdrukking van Gods wil en heilsbestel. Aanvankelijk was deze schrift niet wat ze later werd - het oude testament -; zij was hún levende schrift, in het licht waarvan de

eerste christenen nieuwe historische gebeurtenissen en ervaringen ‘lazen’ of interpreteerden. De gewone joodse gelovigen waren geenszins schriftgeleerden; maar ze leefden wel van de psalmen en die schriften welke geregeld in hun synagogale diensten werden voorgelezen en uitgelegd. In de oudste, achter het passieverhaal van Mc. nog herkenbare herdenking van het lijden van hun Meester erkennen we de identificatie der eerste christenen met het mediterend gebed der psalmisten, die in hoogste vernedering hun vertrouwen bleven stellen op God. Deze christenen wisten aanvankelijk Jezus' lijden en dood niet goed te plaatsen; wél was hun Godsgeloof zo groot, dat ze meer fiducie hadden in God dan in alwat de concreet-historische, pijnlijke feiten evident uitschreeuwden. Hun geloofsinzicht mag tijd gevraagd hebben; uiteindelijk wisten ze: deze rechtvaardige mag door mensen, door hun officiële instanties in het ongelijk zijn gesteld, hij kan niet verlaten zijn door God. Dat was de spiritualiteit van hun schriften. Tegen de achtergrond van deze spiritualiteit, waaruit Jezus zelf had geleefd, trachtten zij de gebeurtenissen rond Jezus een plaats te geven. Jezus was een jood en zijn vertrouwelingen en volgelingen dachten eveneens als gelovige joden. Zij zullen Jezus *joods* interpreteren. Zowel het unieke dat zij in Jezus hadden ervaren, als hun joods-religieuze ervaringshorizon, waarbinnen zij hun ervaringen ter sprake brachten, maakten voor hen één overleveringsgeschiedenis uit, waarin hun heden in het licht van hun joodse verleden, en hun verleden in het licht van de jodenman Jezus één gebeuren uitmaakte. Zo werd het nieuwe, dat in Jezus was voltrokken, begrijpelijk en bespreekbaar gemaakt in oudtestamentische en judaïsche geloofscategorieën, neerslag van eeuwenlange joodse ervaring met Gods wil, uitgedrukt in hun gewijde schriften.

In de geloofsbelijdenis: ‘Hij is verrezen’, is de herinnering aan Jezus' aardse levensdagen en hun ervaring van de bekeringsgenade beslissend; maar haast even belangrijk, om deze werkelijkheid onder woorden te brengen, is de joods-religieuze ervaringstraditie. De nieuwheid van Jezus kon, ondanks en dankzij het niet-situeerbare Novum van Jezus van Nazaret, *door hen* alleen in joods-religieus vertrouwde, door eeuwen beproefde ervaringsmodellen grijpbaar worden gemaakt.

Het heilskarakter van de verrijzenis in niet-apocalyptische, nieuwtestamentische zin wordt nog versterkt door de toevoeging ‘de derde dag (verrezen)’, en wel ‘de derde dag volgens de schriften’. De combinatie van de derde dag met de schriften (1 Kor. 15,4b) is ook aanwezig in een duidelijke reflectie in Mt. 12,40 (de drie dagen van Jona: Jon. 2,1), vager in Lc. 24,46, en in verband met een tempel-logion ook in Joh. 2,19; zonder verwijzing naar de schrift maar, zoals in 1 Kor. 15,4b, in een belijdenis-context ook in Hand. 10,40. Naast de twee belijdenissen van de verrijzenis op de derde dag (1 Kor. 15,4b; Hand. 10,40), zijn er nog zestien plaatsen, waarin het driedagen-schema vast verbonden zit aan een drietal traditiegehelen: het tempel-logion, de lijdensvoorspellingen, en de voltooiingsvoorspelling: de derde dag zal ik verrijzen; - de derde dag de tempel wederom opbouwen; - de derde dag tot voleinding komen[23].

Dat er een traditiehistorisch verband ontstond tussen de ‘na drie da-

gen' van de overlevering der 'lijdensvoorspellingen' en die van 'op de derde dag' der verrijzenistraditie, blijkt al hieruit, dat Lc. en Mt. 'na drie dagen' veranderen in 'de derde dag' (Mt. 16,21; 17,23; 20,19; Lc. 9,22; 18,33; zie Lc. 24,7.46). De uitdrukking 'op de derde dag' heeft dus de overhand gekregen.

Opvallend is, dat buiten de belijdenisformules en deze voorspellingsverhalen het derde dag-motief volkomen afwezig is in de evangelische paas- en verschijningsverhalen. Hier staat telkens: 'op de eerste dag der week'[24]. Die dag verwijst niet naar de derde dag na goede vrijdag maar naar de 'dag na de sabbat'[25], en heeft dus niets te maken met het 'drie dagen-motief'. Wel bestaat reeds bij Lc. en Joh. de historiserende tendens, die wil aantonen dat Christus zijn presentie manifesteert vooral op die (joodse) eerste weekdag - de intussen ontstane 'christelijke zondag'. Maar ook bij Lc. (en Mc.) wordt het verrijzen op de derde dag niet direct betrokken op de chronologische gebeurtenissen van het pascha-verhaal; de uitdrukking komt slechts voor in het citaat van de vroegere voorspellingen van Jezus (Lc. 24,7 en 24,46) (Lc. 24,21 kan een algemener betekenis hebben; zie verderop). Er is dus binnen de diverse traditiecomplexen een duidelijk onderscheid tussen de 'eerste weekdag' (paas- en verschijningsverhalen) en de 'derde dag' (belijdenisformules en voorspellingen).

'De derde dag'-formule is reeds voor-paulinisch: 'hij is de derde dag opgewekt volgens de schriften' (1 Kor. 15,4b), *citeert* Paulus. F. Hahn, die daarin nog een historische datering ziet[26], heeft gesteld dat deze formule in verschillende, oorspronkelijk onafhankelijke deelformules uiteenvalt; 'hij is opgewekt volgens de schriften' en 'hij is opgewekt de derde dag'. Door de samensmelting zou ook 'de derde dag' onder het schriftbewijs terecht zijn gekomen; en zodoende werd men verplicht te zoeken naar een oudtestamentische schriftplaats, die spreekt van een verrijzenis op de derde dag. En dit leverde moeilijkheden op[27]. Toch verwijzen enkele gegevens - reeds voor de complete formule (zij het vanuit een oorspronkelijke tweeledigheid) - naar palestijnse gemeenten of, indien de formule in Antiochië ontstaan zou zijn, dan toch naar een zeer oud stadium van de antiocheense traditie. Boven werd reeds gezegd dat in de formule van 1 Kor. 15,4b zowel voor-paulinische als paulinische trekjes zijn te bespeuren[28].

Een eerste zinvol perspectief geeft ons de joodse opvatting dat een dode pas echt dood is 'na drie dagen'. De derde dag verrijzen zou dan kunnen betekenen, dat Jezus verrezen is niet ná een schijndood, maar nadat hij werkelijk was gestorven; m.a.w. 'de derde dag' heeft dan dezelfde functie als de uitdrukking: 'hij is gestorven én begraven'[29]. Toch vergeet men daarbij te vragen, waarom men juist pas de derde dag zekerheid heeft. Dit wijst er al op, dat de derde dag, of na drie dagen, in het joodse denken een wel bijzondere betekenis heeft, zelfs in het gewone dagelijkse leven. Inderdaad, de derde dag betekent zoveel als de 'beslissende dag', de kritieke dag waarop iets definitief afgesloten wordt of waarop iets volkomen nieuws begint. Zo met de dood: na drie dagen is beslist, of men

alle hoop moet laten varen dan wel of er een nieuwe, beslissende wending komt (zie Joh. 11,17.39). Men zoekt de verloren Jezus drie dagen, de derde dag brengt de blijde uitkomst (Lc. 2,46); Paulus vast drie dagen, dan is de metanoia, zijn bekering definitief en laat hij zich dopen (Hand. 9,9)[30]. De derde dag is dus de beslissende dag, het beslissende keerpunt of het definitieve vastlopen van iets[31].

Er is meer. De derde dag, als de kritieke, beslissende dag, wordt op niet minder dan dertig plaatsen zonder enige chronologische kwalificering in het oude testament gewoon gebruikt om de dag van belangrijke heilsgebeurtenissen of overrompelende onheilsfeiten aan te duiden[32]. 'De derde dag' bevrijdt Jozef zijn broeders uit de gevangenschap (Gen. 42, 18); na drie dagen actieve wachttijd sluit God de derde dag een verbond met zijn volk (Ex. 19,11.16); de derde dag hoort David het nieuws van de dood van Saul en Jonathan (2 Sam. 1,2); de derde dag wordt de scheiding van het rijk in Israël en Juda voltrokken (1 Kon. 12,12); de derde dag gaat koning Hiskia God danken na een dodelijk gewaande ziekte (2 Kon. 20,5.8); Ester begint haar grootse reddingswerk voor Israël de derde dag (Est. 5,1); de derde dag geeft Jahwe zijn volk nieuw leven en doet hij het opstaan (Hosea 6,2-3).

Na drie dagen veeleer moeilijke, zware, dodelijke ervaringen brengt 'de derde dag' de redding: dat is wel de grondbetekenis van het driedagen-motief. Het gaat tenslotte om de zekerheid van de beslissende V-dag. De derde dag sluit dus geen tijdsbepaling in, maar een heilsbepaling. Dat Jezus de derde dag uit de doden wordt gewekt, betekent daarom in de bedoeling van het oerchristendom: God laat zijn rechtvaardige slechts drie dagen in uiterste nood; na de pijnlijke schok van zijn dood komt het beslissende nieuws: de Heer lééft. Niet de dood maar God heeft het laatste woord, d.i. 'de derde dag' behoort God toe. De verrijzenis van Christus brengt inderdaad een radicaal nieuwe wending in het tijdelijk bestaan der leerlingen; zij luidt de heilstijd in. Een uitdrukking in tijdstermen - de derde dag - is het meest geschikt om dit alles te suggereren. Door Gods heilshandelen in Jezus is op een bepaald ogenblik in onze geschiedenis - 'de derde dag' - *in de bestaansvernieuwing* der leerlingen, de eschatologische verlossing metterdaad ingezet[33], máár: 'na drie dagen', d.i. na Jezus' hoogste nood: zijn lijden en dood. Tegenover de V-dag duidt 'drie dagen' op een korte duur. Ondanks de hopeloze situatie van Abraham tegenover de opdracht om Isaäc te offeren, ondanks de reddeloos verloren situatie van Jona (in de buik van de walvis), ondanks de volkomen vernederde en verslagen situatie van het volk Israël, brengt God telkens 'de derde dag' heil en redding uit noodsituaties. Maar Isaäc werd niet geofferd, Jona kwam niet om, en het volk werd op tijd gered. Alleen Jezus 'werd niet verschoond' (zie Rom. 8,32). Toch kwam zijn redding: echter! na zijn dood: 'hij is de derde dag verrezen'.

Hosea 6,2-3 is dan ook een goede, zij het niet de enige schriftuurverwijzing: 'Na twee dagen maakt Hij ons weer levend, op de derde dag laat Hij ons weer opstaan om weer te leven voor zijn aanschijn'; in de ochtend van 'de derde dag' wordt de verbondssluiting gevierd en

vernieuwd (Hosea 6,2-3). Tegen deze schriftverwijzing kan men wel tegenwerpen, dat nergens in enige reflectie van het nieuwe testament blijkt dat men de derde dag in de zin van de Hosea-tekst verstaat (die immers nergens geciteerd wordt).

Maar dit alles krijgt een confirmatie door de targumim en midrasjim, waarin sprake is van de universele 'verrijzenis de derde dag', en wel met een verwijzing naar Hosea 6,2-3. Nu zijn deze joodse commentaren wel van zeer recente datum (2e en 3e eeuw na Chr.), maar zij gaan, zoals de rabbinica, terug op veel oudere tradities[34]. Dat deze joodse schriftcommentaren, die - in tegenstelling tot het schriftgebruik van het nieuwe testament - niet argumenteren vanuit het in Jezus Christus reeds gerealiseerde, niettemin ook voorbije gebeurtenissen (zoals verhaald in de schrift) uitleggen in het perspectief van de komende algemene 'verrijzenis de derde dag'[35], wijst er op, dat we de nieuwtestamentische schriftuitleg niet mogen beschouwen als een schriftbewijs 'pour les besoins de la cause'. Israël zelf kon uit eigen ervaringen, gelezen in het licht van zijn gewijde boeken, komen tot de heilsidee van de 'verrijzenis de derde dag' *in de toekomst*. Zo kwamen de eerste christenen, eveneens vanuit eigen, specifieke ervaringen, nl. in verband met het Jezusgebeuren, tot de overtuiging van een verrijzenis de derde dag, maar dan als persoonlijk *reeds gerealiseerd* in Jezus van Nazaret.

Al is het begrip 'verrijzenis de derde dag' dus ook een *joods* begrip, en wellicht reeds bekend in Jezus' tijd, de christelijke nieuwheid ervan ligt hierin, dat deze derde dag zich niet 'drie dagen na het wereldeinde' zál voltrekken (aldus de targumim), maar *reeds voltrokken* is in Jezus, de Christus. De verbinding van de derde dag met 'volgens de schriften' betekent bovendien, dat Jezus' verrijzenis niet alleen een fundamenteel en uniek heilsgebeuren is, maar uitdrukkelijk wordt verkondigd als *definitief* en *eschatologisch* heilsfeit. Als het joodse begrip van de 'verrijzenis de derde dag' reeds in Jezus' tijd bekend was, betekent de christelijke belijdenis: 'de derde dag verrezen', dat deze derde dag, de V-dag, reeds gerealiseerd is althans in Jezus Christus, als basis voor onze eschatologische verrijzenis. De verrijzenis van Jezus wordt dan beleden als de grote wending der tijden volgens Gods heilsbestel ('volgens de schriften').

Besluit: wanneer christenen belijden, dat Jezus de derde dag uit de doden is opgewekt, belijden zij dat Gods heerschappij het gezicht heeft gekregen van de verrezen Gekruisigde, Jezus van Nazaret.

Er is meer. In sommige logia, waarvan de kern door vele kritische exegeten als Jezus-echt wordt beschouwd, heeft Jezus zelf gesproken over de 'derde dag' of V-dag, althans zonder dit uitdrukkelijk te hebben betrokken op zijn dood óf op een mogelijke verrijzenis, d.i. hij heeft gesproken over een hoge nood ('drie dagen') waarbij evenwel tegelijk het besef werd uitgedrukt dat - hoe dan ook - 'de derde dag' *in Gods hand ligt*. Hij spreekt daarover in verband met de slimme Herodes-vos (Lc. 13,31-33), met de afbraak en opbouw van de tempel (Mc. 14,58; Mt.

26,61). Veel exegeten sinds Bultmann[36] beschouwen vooral Mc. 14,58 par als een echt Jezuswoord. In alle wederwaardigheden is Jezus zich volgens deze logia ervan bewust, dat hij vertrouwen mag op Gods 'derde dag'. De echtheid van dit logion zou m.i. ook verklaren, waarom het motief van 'de derde dag' ontbreekt in de evangelische paas-, graf- en verschijningstradities en alleen voorkomt in de traditiecomplexen waarin van Jezus' voorspellingen sprake is, alsook in de belijdenisformules. Opmerkelijk is dan ook Joh.' reflectie bij het tempel-logion: 'Toen hij dan ook verrezen was uit de doden, *herinnerden* zijn leerlingen zich dat hij dit gezegd had, en geloofden *in de schrift* én *in het woord dat Jezus gesproken had*' (Joh. 2,22). De derde dag is een schriftwoord en een Jezuswoord. Indien de term 'de derde dag' (niet gespecifieerd door dood of verrijzenis) gebruikt is door Jezus, is dit een uiting van Jezus' zelfverstaan: het besef door de uiterste nood te moeten gaan, maar in de vaste overtuiging zich in Gods sterke hand te weten, *hoe dan ook*. Want wat er ook gebeurt, de 'derde dag' is in Gods macht. Dán heeft Jezus zich de lijdende profeet geweten die door God - hoe dan ook - in het gelijk zal worden gesteld. Jezus heeft rekening gehouden met zijn levensvernieuwing - vóór, in of na zijn dood[37]: met een 'voltooiing de derde dag' (Lc. 13,32). God laat de zijnen niet langer dan 'drie dagen' in nood; m.a.w. het lijden der rechtvaardigen, hun fiasco kan zwaar zijn, maar de God van het heil heeft het laatste woord. Daarmee vergeleken is het lijden kortstondig: slechts 'drie dagen', derhalve: voorbijgaand. Het drie dagen-motief past dus volkomen in het traditiecomplex van de 'lijdende rechtvaardige'. Mc. 8,31 spreekt van 'het vele lijden' en van 'drie dagen later verrijzen': hier neemt Mc. een *kerygmatische* formule op, want 'drie dagen later' klopt niet met zijn 'chronologie' van het lijdensverhaal. Hier staat ps. 33, 20 model: 'Pollai hai thlipseis toon dikaioon': veel is het lijden van de rechtvaardigen (zie ook 4 Makk. 18,15), maar daaruit redt de levende God: 'De rechtvaardige treft menige rampspoed, doch de Heer verlost hem uit dit alles' (ps. 33,21; zie: Wijsh. 2,13-20 en 5,1-7). Wellicht was Jezus' bewustwording van zijn lijden en gewelddadige dood een *katalysator* voor zijn zelfverstaan[38].

De ogenschijnlijk banale uitdrukking: 'de derde dag (verrezen)' heeft derhalve een geladen heilsdichtheid. Zij zegt niets over een chronologische datering van het verrijzenisgebeuren (als bv. drie dagen na goede vrijdag), zelfs niet van de 'paasverschijningen'; maar zij suggereert alles over het eschatologisch, definitief heilshandelen van God met de gekruisigde Jezus: zijn verrijzenis is een eschatologische werkelijkheid, die het apocalyptisch verrijzenisbegrip doorbreekt. De derde dag, de dag van het heil, is reeds levende realiteit en ontsluit *in* onze geschiedenis, die gewoon doorgaat (geen apocalyptische 'wending der tijden'), een radicale nieuwheid en een hoopvolle toekomst.

Eindnoten:

1 O. Cullmann, *Immortalité de l'âme ou résurrection des morts*? Neuchâtel-Parijs 1956. Voor de laatjoodse opvattingen over het leven-na-de-dood, zie vooral: H. Bardtke, *Der Erweckungsgedanke in der exilisch-nachexilischen Literatur des Alten Testaments*, in: *Von Ugarit nach Qumran* (Festschrift f.O. Eissfeldt), Berlijn 1961, 9-24; G. Friedrich, *Die Auferweckung Jesu, eine Tat Gottes oder ein Interpretament der Jünger*, in: KuD 17 (1971) 170-179; M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, Tübingen 1973^2, vooral 357-369; P. Hoffmann, *Die Toten in Christus*, Münster 1966; R. Martin-Achard, *De la mort à la résurrection d'après l'Ancien Testament*,

Neuchâtel-Parijs 1956; G. Nickelsburg, *Resurrection, immortality and eternal life*, Cambridge Harvard 1972; J. Nelis, *Het geloof in de verrijzenis in het oude testament*, in: TvT 10 (1970) 362-381; J. van der Ploeg, *The belief in immortality in the writings of Qumran*, in: *Bibliotheca Orientalis* 18 (1961) 118-124; K. Schubert, *Die Entwicklung der Auferstehungslehre von der nachexilischen bis zur frührabbinischen Zeit*, in: BZ 6 (1962) 177-214; Strack-Billerbeck, IV, 1166-1198; en II, 265-269; Kr. Stendahl (ed.), *Immortality and resurrection*, New York 1965; P. Volz, *Die Eschatologie des jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, Tübingen 1934.

2 L. Ruppert, *Jesus, als der leidende Gerechte*?, 54-55 en 69; Kl. Berger, *Die königlichen Messiastraditionen des Neuen Testaments*, in: NTS 20 (1973-74) 1-45; G. Nickelsburg, *Resurrection*, l.c., 48-70.

3 Volgens Ruppert is Wijsh. een heractualisering van Jes. 52-53; zie ook Nickelsburg, l.c., 62-66. Beide werken (Ruppert en Nickelsburg) zijn onafhankelijk van elkaar geschreven.

4 Nickelsburg, *Resurrection*, 68.

5 Nickelsburg, l.c., 70-78.

6 Nickelsburg, l.c., 81-82.

7 Zie hiervoor vooral M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, Tübingen 1973^2, 358-359; Nickelsburg, l.c., 82-87.

8 Vooral Nickelsburg, l.c., 144-169.

9 Nickelsburg, l.c., 143.

10 Dan. 12, 2; Eth. Henoch 50, 1; 62, 15; 22 en 37-71; 4 Ezra 7, 29vv.; Syr. Apoc. Baruch 30, 1-5; 50, 2-51, 3.

11 B. van Iersel, n: Conc 6 (1970), n. 10, 53-65; P. Hoffmann, *Die Toten in Christus*, 180-185.

12 In de nieuwe uitgave van Bauers Wörterbuch worden niettemin enkele voorbeelden vermeld, 138-139.

13 Sir. 48, 5; Est. 4, 8; Job 5, 20; Spr. 10, 2; 23, 14, enz.

14 Zie: Hahn, *Hoheitstitel*, 204; Delorme, in: *Lectio Divina*, n. 72, 114-119, 124-125; C. Perrot, *La descente du Christ aux enfers dans le Nouveau Testament*, in: LVie 87 (1968) 5-29; E. Fascher, *Anastasis, resurrectio, Auferstehung*, in: ZNW 40 (1941) 166-229; H. Oepke, in: ThWNT, I, 368-372; II, 332-337; R. Schnackenburg, *Zur Aussageweise 'Jesus (von den Toten) auferstanden'*, in: BZ 13 (1969) 10-11; U. Wilckens, *Die Missionsreden, l.c.*, 137-145; H. Braun, *Zur Terminologie der Acta von der Auferstehung*, in: ThLZ 77 (1952) 533-536.

15 Egeirein ek nekroon: alleen van Jezus in het nieuw testament (Rom. 4, 24; 8, 11; 10, 9; Gal. 1, 1; 1 Thess. 1, 10; zie Ef. 1, 20; Kol. 2, 12); - Egeiresthai *ek* nekroon: eveneens alleen voor Jezus (Rom. 6, 4. 9; 7, 4; 8, 34; 1 Kor. 15, 12. 20; (Anagein *ek* nekroon is al een oude Septuaginta-formule: 1 Kor. 2, 6; 28, 8. 11; Tob. 13, 2; Wijsh. 16, 13; ps. 29, 3); - anastasis nekroon, in het nieuwe testament algemeen gebruikt voor de universele verrijzenis, wordt eenmaal op Christus toegepast (Rom. 1, 4), terwijl de algemene opstanding der doden tweemaal ook anastasis hè *ek* nekroon wordt genoemd (Lc. 20, 35 en Hand. 4, 2). Zie Hoffmann, l.c., 182; Delorme, in: *Lectio Divina*, n. 72, 114. n. 10; Wilckens, *Die Missionsreden*, 137-145. Volgens de wel plausibele stelling van G. Kegel, *Auferstehung Jesu. Auferstehung der Toten*, Güters-loh 1970, sprak het nieuwe testament aanvankelijk over Jezus' verrijzenis *binnen* de joodse verwachtingshorizon van de algemene verrijzenis, terwijl later (Lc.-ev. en Hand. markeren de omslag) de verhoudingen zijn omgedraaid: men tracht vanuit Jezus' verrijzenis de algemene verrijzenis begrijpelijk te maken voor grieken. De kern van deze wezenlijke omslag lijkt me moeilijk te ontkennen voor het nieuwe testament.

16 G. Kegel, *Auferstehung Jesu*, 24.

17 Anastasis nekroon (Rom. 1, 4); anastasis (Fil. 3, 10), exanastasis (Fil. 3, 11), en egersis (Mt. 27. 53).

18 Het 'egeirein': Rom. 10, 9 (een voor-paulinische belijdenis); Hand. 3, 15; 4, 10; 5, 30; 10, 40; 13, 30. 37 (alle plaatsen, waarin overgeleverd kerygma te onderkennen is); 1 Thess. 1, 10; Rom. 4. 24; 1 Kor. 6, 14; 1 Kor. 15, 15; 1 Petr. 1, 21; met 'anistanai': Hand. 2, 24. 32; 13, 34. Ook 1 Thess. 4, 14 moet zó vertaald worden (niet: 'opgestaan', maar 'opgewekt'). Gods handelen kan dus ook passief uitgedrukt worden. 'Jezus werd opgewekt' (nl. door God): Mc. 14, 28 par Mt. 28, 7; Mc. 16, 6. 14; Mt. 16, 21 en Lc. 9, 22; Mt. 17, 23; 20, 19; 27, 63-64; Lc. 24, 34; Joh. 2, 22; 21, 14; Rom. 4, 25; 6, 4. 9; 7, 4; 8, 34; 1 Kor. 15, 4; 15, 12-13. 14. 16. 17. 20; 2 Kor. 5, 15; 2 Tim. 2, 8. De passieve vorm is niet te vinden in de Handelingen, die een duidelijke voorkeur hebben voor de actieve vorm: God deed hem opstaan (egeirein), zo zelfs dat 'anistanai', als op Jezus betrokken (en uit de traditie komend) door Lc. niettemin als 'opwekking', niet als 'opstanding' wordt verstaan (verg. Lc. 24, 7 met 24, 34; Hand. 10, 41 met 10, 40; Hand. 17, 3 met 17, 1; vooral Hand. 13, 23 en 13, 34 met 13, 30 en 13, 37).

19 Mc. 16, 6; Mt. 27, 64; 28, 6. 7; Lc. 24, 6. 34; Rom. 4, 25; 6, 4; 1 Kor. 15, 3-5; Rom. 6, 9; 7, 4; 8, 34; Joh. 21, 14.

20 Anestèsen heauton (Ignatius, *ad Smyrn.* 2).

21 Rom. 4, 24; 8, 11; 2 Kor. 4, 14; Gal. 1, 1; Ef. 1, 20; Kol. 2, 12; 1 Petr. 1, 21. - Ook in de tweede zegening van het joodse gebed Schmone Esre staat een lofprijzing 'aan God, die de doden levend maakt' (mechajje hammatim); het is een gebed dat sinds Gamaliel II de joden verplicht waren dagelijks driemaal te bidden; steunend op oudere tradities werd deze tweede zegening pas rond 100 na Chr. opgesteld, en zij betreft bovendien waarschijnlijk niet uitdrukkelijk de verrijzenis uit de doden, maar de oudtestamentische belijdenis: 'bij God is alles mogelijk'.

22 Zie o.m.: C.H. Dodd, *According to the Scriptures*, Londen 1961; E. Flessemanvan Leer, in: *Zur Bedeutung des Todes Jesu*, l.c., 79-96; E. Fuchs, *Hermeneutik*, Bad Cannstadt 1958^2, 21-210; P. Grelot, *Sens chrétien de l' Ancien Testament*, Parijs 1962; A. Suhl, *Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen im Mk.- Evangelium*, Gütersloh 1965; C. Westermann, *Die Prophetenzitate in den neutestamentlichen Reden von der Zukunft*, in: EvTh 27 (1967) 307-317.

23 Mc. 8, 31; 9, 31; 10, 34; 14, 58; 15, 29; Mt. 16, 21; 17, 23; 20, 19; 12, 38-42; 26, 61; 27, 40; Lc. 9, 22; 18, 33; 11, 29-32; 31-33; Lc. 24, 7. 21. 46; Joh. 2, 19. 20.

24 Mc. 16, 2; Mt. 28, 1 vv; Lc. 24, 1; Joh. 20, 1. 19. Of ook: 'acht dagen later', de volgende eerste weekdag (Joh. 20, 26).

25 Strack-Billerbeck, I, 1052-1054.

26 *Hoheitstitel*, 197-211, 210.

27 Bovendien zijn de evv. nogal discordant: 'na drie dagen', 'binnen drie dagen', 'na drie dagen en drie nachten', 'de derde dag'. Zuiver chronologisch slaat dit inderdaad op verschillende dagen! Zie: Mt. 16, 21; 17, 23; 20, 19; Lc. 9, 22; 18, 33; - Mc. 8, 31; 9, 31; 10, 34; - 14, 58; 15, 29; Lc. 9, 22; 18, 33; 24, 7. (21). 46; - Mt. 12, 40; zie Lc. 11, 29-32; Mt. 12, 38-41; - Mc. 14, 58; Mt. 26, 61; Mc. 15, 29; Mt. 27, 40; Lc. 13, 32 - Joh. 2, 13-22. Deze schommelingen lijken verband te houden met problemen van de Septuaginta-vertaling van de hebreeuwse tekst (zie: Gen. 42, 17vv.; Ex. 19, 11-16; Ester 4, 16; 5, 1; Hosea 6, 2 LXX).

28 Zie Deel II, Sectie III, voetn. 71.

29 Aldus Kegel, *Auferstehung Jesu*, 27.

30 Zie ook: Mc. 8, 2; Mt. 15, 32; Lc. 24, 21; Ex. 15, 22; 2 Kon. 2, 17; 2 Kron. 20, 25; Jona 3, 3, enz.

31 Afgezien van nog andere betekenissen van 'na drie dagen', m.n. voor een buitengewoon korte tijd waar men eigenlijk onnoemelijk veel langere tijd voor dient te gebruiken. De tempel, waaraan men 46 jaar had gebouwd, breekt Jezus in drie dagen af (in een minimum van tijd) en bouwt hem weer op (Joh. 2, 13-22). Zie ook Jos. 1, 11; 2 Makk. 5, 14; Hosea 6, 2.

32 Zie: *Biblisch-Historisches Handwörterbuch* (hrsg. B. Reicke und L. Rost), Göttingen 1962, I, (W. Schmauch).

33 De derde dag heeft dus niets te maken met 'drie dagen na Goede Vrijdag', waarop het 'triduum paschale' is gefundeerd. In de liturgie is deze historisering terecht en zinvol, maar het mag ons niet de diepere heilsbetekenis van het beslissend keerpunt doen vergeten.

34 In Grot-XI van Qumrân werd een Job-targum gevonden in palestijns aramees, 'ongeveer in de taal die Jezus sprak' (A.S. van der Woude, *Das Hiobtargum aus Qumrân, Höhle XI*, in: VTS 1963 [322-331] 329). Daaruit is de tendens onder exegeten ontstaan ruimer de aanwezigheid van reeds schriftelijke targumim in Jezus' tijd aan te nemen. - Welnu in die targumim en midrasjim is er een 'theologie van de derde dag' aanwezig, vooral in verband met het offer van Abraham. Zie vooral R. Le Déaut, *La nuit paschale. Essai sur la signification de la pâque juive à partir du Targum d' Exode XII*, 42 (Anal. Bibl., 22), Rome 1963; en: *La présentation targumique du sacrifice d'Isaac et la sotériologie paulienne* (Anal. Bibil., 17-18), Rome 1963, II, 563-574. Hoe langer hoe meer begint men duidelijke verwantschappen te zien tussen sommige paulinische en synoptische opvattingen én de joodse targumim, en wel juist in verband met opvattingen over de verlossing.

35 In de midrasj Rabbah op Gen. 22, 4 worden alle gebeurtenissen die 'op de derde dag' plaatsvinden, samengebracht (H. Freedman - M. Simon, Midrash Rabba, I, Londen 1939, 491); daaronder de eschatologische verrijzenis met verwijzing naar Hosea 6, 2 (Septuaginta).

36 *Tradition*, 19; W. Popkes, *Christus Traditus*, 232; C. Colpe, in: ThWNT VIII, 447-448.

37 L. Ruppert, *Jesus, als der leidende Gerechte*? 63-64 en 75; K. Lehmann, *Am dritten Tag*, 236.

38 Volgens Ruppert, l.c., 71, zou dit perspectief op het lijden de matrix zijn geweest van Jezus' zelfverstaan áls 'lijdende *mensenzoon*'. Dit heeft me geenszins overtuigd; het preciseert wat Jezus (niettemin ervan overtuigd dat God het laatste woord heeft) open houdt, in vertrouwen op Gods toekomst.

Hoofdstuk 2
Verrijzenis, verhoging, zending van de Geest. De parousie

Verrijzenis en verhoging of in kracht stelling van Jezus zijn centrale nieuwtestamentische begrippen. Maar hoe ligt de verhouding tussen *verrijzenis* en *verhoging*?

Hiermee wordt een vraag uit Deel II (Sectie III, hoofdstuk 3, § 4) terug opgenomen: 'dubbelzinnigheid van het woord: paaservaring'. Uit boven gegeven samenvatting van de laat-joodse ideeën over leven-na-dedood bleek dat er in Jezus' tijd geen uniforme verwachtingen op dit punt bestonden. Het geloof in een goddelijke beloning van leven-na-de-dood voor de rechtvaardigen was weliswaar algemeen, maar een voortijdige en vooral gewelddadige dood werden anderzijds vaak geïnterpreteerd als een bestraffing door God. 'Eeuwig leven' kon bovendien in uiteenlopende categorieën uitgedrukt worden; daarvan was de verrijzenis slechts één onder meer mogelijkheden.

In vele oerchristelijke overleveringen wordt Jezus' verrijzenis onmiddellijk verbonden met zijn verhoging en in kracht stelling bij God. De verhoging van Jezus heeft een hermeneutische functie t.a.v. de verrijzenis, die daardoor wezenlijk onderscheiden is van bv. de verrijzenis zoals zij voorkomt in het verhaal van Jaïrus, Elia, enz. De verrijzenis van Jezus *is*, in vele oerchristelijke tradities, zijn in kracht stelling als Heer en Christus, als 'Zoon Gods in kracht' (Rom. 1,4). Dit gaat gepaard met een 'zitten aan Gods rechterhand' (Rom. 8,34; Kol. 3,1) of 'gezag ontvangen', later toegelicht op basis van ps. 110,1 en ps. 2,7. De verrijzenis is Jezus' plechtige intronisatie als komende mensenzoon (ofschoon *dit* nergens expliciet wordt gezegd), als Heer, Messias, Zoon Gods: zo luidde een zeer oude, vroeg-christelijke opvatting. Dit blijkt uit de vele traditiecomplexen: in Mt. 28,18b-20 is het duidelijk dat de verschijnende Verrezene reeds de Verhoogde is, aan wie alle macht is gegeven. In andere teksten wordt er over verrijzenis gesproken, terwijl verhoging steeds mede bedoeld wordt (1 Thess. 1,9-10; Rom. 14,9; 1 Kor. 15,3-8). Soms is er alleen sprake van verhoging, maar dan is daarin ook de verrijzenis mede-begrepen (Mt. 28,18b; Ef. 4,8-10; Fil. 2,6-11; 1 Tim. 3,16; Hebr. 1,3.5; 2,9; 5,5; 12,2); van de verrijzenis is Jezus' zitten aan Gods rechterhand of zijn wereldregentschap het innerlijk resultaat (Rom. 8,34; Kol. 3,1). Ook zijn er teksten, waarin verrijzenis en verhoging naast elkaar worden vernoemd, maar niettemin als twee facetten van eenzelfde werkelijkheid[39]. Globaal kan men zeggen - voorlopig afgezien van andere posities in het nieuwe testament -, dat verrijzenis, verhoging, en in kracht stelling in de nieuwtestamentische belijdenis een en dezelfde, ongedeelde werkelijkheid aanduiden; daarbij is verrijzenis de terminus a quo, de verhoging terminus ad quem van een en hetzelfde gebeuren[40].

Het valt echter op, dat terwijl de verrijzenisterminologie vrij vast ligt

in het nieuwe testament, het spreken over de verhoging schommelt en onvast is. Niet alleen heeft Lc. daarover eigen opvattingen, maar ook Mc., en bovendien vinden we allerlei geijkte formules die niet het nieuwtestamentische klassieke model volgen.

Dat Lc.' eigen opvatting gekenmerkt wordt door zijn onderscheid tussen pasen en hemelvaart, d.i. tussen verrijzenis en verhoging, werd boven reeds gezegd. Het onderscheid wordt vooral hierom belangrijk, omdat Lc. de zending van de Geest niet verbindt aan de verrezen Jezus maar zeer uitgesproken alleen aan zijn verhoging (Hand. 1,2.9-10; zie Lc. 24,50-53). De verrijzenis wordt hier voor het eerst geïllustreerd aan ps. 16,10 (opstanding uit de dodenwereld), terwijl ps. 110,1 verschoven wordt en als schriftbewijs fungeert voor de verhoging 'aan Gods rechterhand' (Hand. 2,31 en 2,33-35). Daarom kan, volgens Lc., pas bij de verhoging van Jezus de kerkelijke boete- en heilsprediking beginnen (Hand. 5,31b); vooronderstelling is immers de Geestesgave die alleen de Verhoogde kan meedelen (Hand. 2,33). Voor Lc. is de verhoging het einde van Jezus' aardse levensperiode en het begin van de kerk dankzij de zending van de Geest (zie Hand. 2,33; 5,31; 3,20). De 'korte tijd' tussen verhoging (hemelvaart) en het uitgieten van de Geest (pinksteren) is gevuld door de verwachting van de Geest (Lc. 24,49; Hand. 1,8; 1,4). Ook dan als Lc. verrijzenis en verhoging naast elkaar vermeldt (Hand. 2,32-33; 5,30-31), is er voor hem een onderscheid tussen beide; en zoals hij er steeds de nadruk op legt dat Gód Jezus deed opstaan, legt hij het accent op Gods heilshandelen ook in de verhoging van Jezus (Lc. 9,51; Hand. 1,2.11. 22)[41]. De verrezen Jezus *belooft* de Geest (Lc. 24,49; Hand. 1,5), maar alleen de verhoogde Jezus kan hem metterdaad mededelen (Hand. 2,33). Men kan stellen, dat bij Lc. Jezus en God innerlijk verbonden zijn door de Geest. Zijn christologie is een Pneuma-christologie, niet adoptianistisch maar 'subordinatianistisch': als de van Gods Geest vervulde is hij Zoon Gods - vanaf de geboorte (Lc. 1,32.35), bij de doop (3,22), bij zijn verhoging (Hand. 2,33). In Jezus Christus ontmoet men niet rechtstreeks de Vader maar de Geestesgave die de Vader Jezus schenkt.

Joh. daarentegen ziet de Vader-Zoon relatie als een onmiddellijke, terwijl hij ook de gave van de Geest - de Paracleet - verbindt aan Jezus' verhoging: 'de Helper, de Heilige Geest, die de Vader in mijn naam zal zenden' (Joh. 14,26), 'dan zal de Vader op mijn gebed u een andere Helper geven om voor altijd bij u te blljven, de Geest...' (Joh. 14,16-17). Ook in de laat-joodse traditie kan de messias wel bidden om de Geest, maar zelf niet die Geest schenken[42]. De Geest kan pas komen, als Jezus verheerlijkt is (Joh. 7,39); 'het is goed voor u dat Ik heenga; want als Ik niet heenga, zal de Helper niet tot u komen. Nu Ik wel ga, zal Ik Hem tot u zenden' (16,7). Geesteszending en verhoging hangen hier, zoals bij Lc., samen. Joh., die vaker traditieverwantschappen met Lc. vertoont, kent althans een zeer minimaal diachroon schema: er is een korte tijd tussen 'verrijzenis' en 'gaan naar de Vader' (Joh. 20,17: hier is Jezus na zijn verrijzenis nog onderweg naar de Vader): wanneer hij echter 'die zelfde dag' verschijnt aan de leerlingen is hij reeds verhoogd,

want dan schenkt hij de H. Geest (Joh. 20,19-23; hier speelt duidelijk het schema van de hemelreis).

Sommige oude Christushymnen (Fil. 2,6-11 en 1 Tim. 3,16) blijken voorbij te gaan aan de verrijzenis en alleen de verhoging te kennen. 'Hij, die bestond ("hyparchoon" = zijnde en blijvende) in goddelijke majesteit, heeft zich niet willen vastklampen aan de gelijkheid met God. Hij heeft zichzelf ontledigd door het bestaan van een dienstknecht aan te nemen en aan de mensen gelijk te worden. En als mens verschenen heeft hij zich vernederd door gehoorzaam te worden tot de dood, tot de dood op het kruis. Daarom heeft God hem zeer verhoogd en hem de Naam gegeven die is boven alle naam, opdat in de Naam van Jezus zich alle knie zou buigen van hemelingen, aardbewoners en hellegeesten, en alle tong belijden tot eer van God, de Vader: Jezus Christus is de Heer' (Fil. 2,6-11). Hier is duidelijk het katabasis-anabasis-schema aanwezig: nederdaling van de pre-existente Christus, aardse vernederde toestand, en, tenslotte, postexistentie[43]. In deze pericope, een liturgische Christushymne, wordt de verrijzenis niet vernoemd. Het gaat om het model vernedering (Fil. 2,6-8) en verhoging (2,9-11). Door de idee van pre-existentie wordt de dood al bij voorbaat gerelativeerd; de dood is wel het dieptepunt van de nederdaling, maar dit dode punt is al opgevangen door de pre-existentie: over de dood heen komt Jezus dan a.h.w. 'van binnen uit' terug tot zijn hoogheidstoestand van vroeger. Verrijzenis is in dit model niet eens nodig. Aldus ook in 1 Tim. 3,16; 'Het geheim van onze godsdienst is zonder twijfel verheven: Hij is geopenbaard in het vlees, gerechtvaardigd in de Geest, verschenen aan de engelen, verkondigd aan de volken, geloofd in heel de wereld en opgenomen in heerlijkheid' (1 Tim. 3,16). De contrasten zijn in deze hymne opvallend: vlees/geest; engelen/volkeren; wereld/heerlijkheid, terwijl het geheel zelf nog eens omgrepen wordt door de tegenstelling vlees/heerlijkheid. Het 'laag-en-hoog'-schema structureert innerlijk, én geheel, het vers, dat zelf in zijn totaliteit omvat wordt door de spanning van 'mysterie' en 'openbaring'. Het van eeuwen af in God verborgen mysterie is geopenbaard in het vlees van de mens Jezus, die stierf; maar in het hemelse rechtsgeding tussen God en Wereld wordt Jezus in het gelijk gesteld: 'gerechtvaardigd', zodat de beschuldigde glorieus uit dit proces te voorschijn komt ('dikaioun': zie ook Lc. 7,29; Rom. 3,4 die ps. 50,6 uit de Septuaginta-vertaling citeert: 'nikân', d.i. zegevierend als overwinnaar uit de strijd treden)[44]. Nochtans wordt dit model 'bestaan in het vlees' en 'hemels bestaan' gebruikt (zij het in citaten) in dezelfde brieven die ook het verrijzenismodel kennen (Fil. 3, 10-11.21; 2 Tim. 2,8); maar deze brieven zelf zijn niet zo oud als de citaten daarin!

Het feit dat hier melding van pre-existentie wordt gemaakt schijnt, in eerste instantie, niet te wijzen op een hoge ouderdom van deze teksten. Niettemin kan men ze niet als secundaire geloofsuitdrukkingen kwalificeren, in de zin van: *afgeleid uit* het verrijzenismodel. Want afgezien van de pre-existentie is het 'hoog-laag-hoog'-model zeer oud, en zelfstandig; en het sapientiële pre-existentie-model is zelf oud. Juist dit schema 'vernede-

ring/verhoging' is klassiek in de oudtestamentische en judaïsche literatuur[45]. De allusies op deutero-jesajaanse tradities zijn in die Christushymne duidelijk: dat elke knie zich mag buigen en elke tong belijden, herinnert aan Jes. 45,23; bovendien vindt men in de Aquila-vertaling van Jes. 52,13 niet 'pais' ('puer', kind) maar 'doulos' (en in de Septuaginta: 'douleuonta') in dezelfde context: Jes. 53,11. Hij 'ontledigde zichzelf' is een vage allusie op de griekse Jes. 49,4[46]; 'hij heeft zich vernederd' (Fil. 2,8) herinnert aan Jes. 53,8, terwijl 'door gelijk te worden aan een mens' verwijst naar Jes. 53,3; tenslotte 'totterdood' (Fil. 2,8b) neemt Jes. 53,8 en Jes. 53,12 op. Bovendien is er in Jes. 49,7 sprake van 'de Heer' (Kyrios) en van 'mijn Naam' (Jes. 45,4). Zag L. Cerfaux zeer nauwe verwantschap van deze Christushymne (Fil. 2,6-11) met de 'griekse Jesaja', J. Sanders wist bovendien de gelijkenissen met de hebreeuwse tekst nog significanter te maken, vooral met Jes. 53[47]. 'Hij ontledigde zichzelf' (Fil. 2,7), nergens te vinden in de griekse Jesaja, is de preciese vertaling van het hebreeuws (Jes. 53,12), zodat de Christushymne werd geïnspireerd door Jes. 52,13 - 53,12 (zie: de 'Ebed'-dienaar term in Jes. 52,13).

Toch mag men niet vergeten dat deze oudtestamentische ideeën veranderingen hadden ondergaan in het laat-joodse denken, dat de directe achtergrond biedt voor de oerchristelijke reflectie. In de Christushymne in Fil. 2,6-8 wordt de oudtestamentische en vroeg-christelijke idee van de exemplarisch 'lijdende en verhoogde rechtvaardige' alleen toegepast op de pre-existente Christus. Het lijkt bovendien waarschijnlijk dat de deutero-jesajaanse verhoogde lijdende rechtvaardige in het voor-christelijk judaïsme reeds geïdentificeerd was met de apocalyptische mensenzoon[48]; in elk geval krijgt de verhoogde 'lijdende rechtvaardige' de rechtersfunctie van de mensenzoon[49].

Wat echter ook de inbreng van de apocalyptisch-joodse ideeën geweest mag zijn, doorslaggevend is de herinnering aan Jezus' aardse levensdagen: 'wie zich verheft zal vernederd worden', en: de kleinen worden het grootst in Gods koninkrijk[50]. De lijdende rechtvaardige weet dat hij op God kan rekenen, ook als hij geen concrete uitkomst ziet (Mc. 14,25 par). Dit schema van vernedering en verhoging hoeft op het eerste gezicht niet per se de verrijzenis te kennen (noch te loochenen)[51]. In de oudste lagen van de vroeg-christelijke mensenzoon-traditie is er uitdrukkelijk geen sprake van verrijzenis, wel van verhoging van Jezus bij God en zijn komende parousie. Dit is een joods thema dat in allerlei varianten voorkomt, hetzij met de categorie van de verrijzenis, hetzij met die van de ten hemel opneming van de ziel ofwel onmiddellijk na de dood, ofwel na een verblijf in de sjeool, hetzij met de categorie van 'eeuwig leven' bij God. Wanneer we dan horen over Jezus' verhoogd vertoeven bij God, zonder dat de verrijzenis ooit wordt vermeld (zoals in de Q-traditie), is er geen enkele grond aanwezig om de verrijzenis dan maar te *vooronderstellen*; hetzelfde gegeven kan immers met andere categorieën gedacht worden. Een brede laat-joodse traditie kan zich gemakkelijk de verhoging van de lijdende rechtvaardige bij God voorstellen zonder de verrijzenisidee, en

zowel Q als de voornoemde Christushymnen staan duidelijk in de lijn van deze brede laat-joodse traditie. M.a.w. vanaf het ogenblik dat in Israël het nadenken over het leven-na-de-dood concrete gestalte kreeg, was de verrijzenis (Dan. 12,1-3) één der mogelijke oplossingen, echter lang niet de enige (zie boven). Al is het verzwijgen van de verrijzenis nog geen bewijs, dat men inderdaad niet aan verrijzenis denkt, mag men de verrijzenisgedachte ook niet per se voor-onderstellen. Het is bovendien opvallend, dat pss. 2 en 110 (verhoging zonder verrijzenisidee) eerder op Christus werden toegepast dan ps. 16 (waarin sprake is van 'bevrijding' uit het dodenrijk, nl. pas door Lc.: Hand. 2,25-28; 13,33-37). In de vier credo-richtingen, die boven werden ontleed, wordt de maranatha-christologie, de christologie van de verhoging van de profetisch-sapientiële, salomonische Davidszoon (minder juist: de 'theios anèr'-christologie), alsook de wijsheids-christologieën begrijpelijk binnen een traditie die aan verhoging-zonder-verrijzenis denkt, tradities die bovendien geen enkele behoefte hebben aan een leeg graf of verschijningen, om niettemin de gekruisigde te kunnen belijden als de bij God verhoogde, koninklijke Heer. Wel kan men zeggen, dat zowel bij de joden als bij de joodse christenen het algemene geloof in het leven-na-de-dood (voor rechtvaardigen) hoe langer hoe meer de gestalte begon aan te nemen van geloof in lichamelijke verrijzenis (deze trend blijkt duidelijk uit de laat-joodse literatuur), en dit geleidelijk prevaleren van de verrijzenisgedachte op andere opvattingen betreffende de concrete gestalte van een 'ten hemel opneming' heeft zich in christelijke milieus eveneens voltrokken in de vroeg-christelijke generaties. Maar, mét of zonder verrijzenis, in geen geval *steunt* de geloofsaffirmatie van Jezus' ten hemel opneming op een eventueel leeg graf of verschijningen; beide laatste *voor-onderstellen* het geloof in Jezus' ten hemel opneming na zijn dood, hetzij na een verblijf in de dodenwereld, hetzij 'vanaf het kruis'. Alle modellen lagen joods gezien klaar, en élk van deze modellen sloot in elk geval Jezus' wérkelijk leven-bij-God in. Pas toen men ging inzien, dat Jezus' verlossing ook een overwinning op de dóód zelf was en men in alle christelijke gemeenten ging nadenken over de heilsbetekenis van Jezus' dood, drong de gedachte van de verrijzenis zich universeel op aan alle vroeg-christelijke gemeenten, als de beste wijze waarop men Jezus' leven-bij-God ter sprake kon brengen.

Deze ontwikkeling verklaart ook de schommelingen in het preciseren van de verhouding tussen verrijzenis en verhoging. Pas toen de verrijzenisidee a.h.w. canoniek was geworden voor alle christelijke gemeenten konden varianten optreden in de opvattingen betreffende de verhouding tussen verrijzenis en verhoging, die beide 'inhoudelijk' *oorspronkelijk* dezélfde gedachte uitdrukten ('léven bij God'). De expliciete invoering van de verrijzenis in gemeenten die aanvankelijk alleen van verheffende ten hemel opneming hadden gesproken (of andersom), kon inderdaad problemen oproepen: zijn beide identiek of onderscheiden? Het schriftbewijs, op basis nu eens van ps. 110 (verhoging) dan weer van ps. 16,10 (redding uit de sjeool), speelde hierbij een rol.

Indien bovendien de Mc.-studie van Th.J. Weeden, althans op dit punt

juist is (en zijn argumenten lijken me overtuigend)[52], heeft zelfs nog Mc. de verhoging niet verbonden met de verrijzenis maar met de parousie (Mc. 8,38; 9,2-8; 10,37; 13,26; 14,62, te begrijpen vanuit 13,14-27; 14,62 en 13,26) (zie boven bij 'Maranatha-christologie'). De verrijzenis is bij Mc. de grond van de parousieverwachting, van de aanstelling van Jezus tot (weldra) komende mensenzoon. Maar de inauguratie van Jezus' actuele heerschappij valt niet samen met de verrijzenis (of, zoals in Lc., met de hemelvaart) doch met de parousie (Mc. 13,26 en 14,62b)[53]. Zo wordt in deze oude christologie de verrijzenis primair niet gezien als goddelijke correctie op de ergernis van het kruis, maar als *grond van* de naderende parousie, als inluiden van de eschatologisch algemene opwekking uit de dood en als gebeuren dat Jezus' *boodschap* van de komende Gods heerschappij confirmeert[54]: het praesens (verrezen Jezus) *is* al het komen van het futurum (de parousie; Gods heerschappij). Het komen van de Gods heerschappij wordt aldus geleidelijk christologisch omgeduid. De Verrezene of (voor anderen) de Verhoogde is de weldra Komende: het eschaton staat te gebeuren! Dat was de oorspronkelijke paaservaring. Verrijzenis en parousie, ofschoon onderscheiden, lagen vlak bij elkaar. De Twaalf vormen in de Q-gemeente dan ook niet de grondslag van de kerkgemeente, maar met Jezus zijn ze de twaalf eschatologische rechters van de reeds aanbrekende eindtijd (Mt. 19,28 = Lc. 22,28-30)[55]. De paaservaring was oorspronkelijk de ervaring van Jezus als de spoedig Komende; zij is de zekerheid van de nabije parousie, confirmatie van Gods komende heerschappij, inhoud van Jezus' prediking. Verrijzenis en parousie waren oorspronkelijk derhalve niet antithetisch; het aanbreken van de Gods heerschappij werd aanvankelijk met de *parousie* verbonden[56]. Het Mc.- ev. is van deze oude, oerchristelijke opvatting nog een getuige in latere tijd. Dat de Verrijzenis zelf áls Verhoging *centraal* wérd (zo zou ik de bekende polemiek tussen F. Hahn en Ph. Vielhauer willen oplossen), is een teken van een later (ofschoon nog zeer oud) stadium, waarin de 'quasi-identiteit' tussen verrijzenis en parousie losser werd en men (in kringen waarin Jezus' ten hemel opneming van meet af aan als *verrijzenis* werd geduid) met de hulp van ps. 110,1 verrijzenis en verhoging samenbracht[57]. Maar oorspronkelijk was de verrijzenis het begin van een reeks eschatologische gebeurtenissen die hun hoogtepunt zouden hebben in de parousie. In deze visie legt God verantwoording af van zijn beleid niet bij de verrijzenis maar bij de parousie die Jezus en zijn volgelingen in het gelijk zal stellen.

In brede kringen van het vroege christendom werd de ten hemel opneming of verrijzenis dus beschouwd als vooronderstelling van de komende redding der gelovigen dankzij het verlossend handelen van de *komende* Christus[58]. De verlossing werd beleefd als een eschatologisch gebeuren ten gunste van wie zich tot Jezus als de bij God levende of verrezen maar weldra komende Christus bekent. Daarin waren nog twee richtingen: in dit kortstondig wachten op de komende Christus weet de Q-gemeente zich gedragen door de pneumatische werkzaamheid van de verrezen en rééds verhoogde Heer; Mc. daarentegen laat de christelijke gemeente tus-

sentijds wel leven van Góds eschatologische, pneumatische gaven, in afwezigheid echter van de verrezen maar nog niet verhoogde Heer. Voor Lc. tenslotte is de 'veertigdaagse' periode van de verrezen maar nog niet verhoogde Heer de afsluitingsperiode van Jezus' aardse leven. Met Jezus' verhoging wordt nagenoeg onmiddellijk de Geesteszending door de Verhoogde voltrokken, het begin van het leven der kerk. Daarom reageert Lc. tegen een opvatting die de verrijzenis en verhoging alléén ziet als de grondslag van een weldra komende parousie[59], die echter niet geloochend wordt (Hand. 1,11). Een futurische eschatologie niet uitsluitend, legt Lc. de nadruk op de praesentische eschatologie, op het verloste leven van de kerkelijke christenen. Het eschatologisch-futurische van Mc. 10,26 wordt door hem veranderd in een praesens (Lc. 18,26); in Lc. 9,24 wordt Mc. 13,20 gewoon geschrapt. Voor hem ligt het heil in het lidmaatschap van de kerk.

Paulus van zijn kant heeft een anders georiënteerde opvatting. Zijn begrip van christelijk heil kent een wezenlijke spanning tussen heden en toekomst, hoezeer zij innerlijk ook verbonden zijn. Paulus werd te Korinthe geconfronteerd met christenen die van mening waren reeds te zijn verrezen dankzij hun mystieke eenheid met Christus[60]. Deze christenen hadden de spanning tussen heden en toekomst 'enthousiast' opgelost ten voordele van het heden, waaruit Paulus begrijpt dat zij hun nog uitstaande, komende lichamelijke verrijzenis loochenen (1 Kor. 15,12). Voor hem staat daarbij het heil zelf op het spel: wanneer de toekomst van het heil wordt geloochend (door oplossing ervan in een praesentische ervaring), wordt het heil zelf miskend. Deze korinthische christenen loochenen dus niet de verrijzenis van Jézus, maar stellen hun huidige toestand a.h.w. reeds gelijk met die van Jezus, zodat voor hen het heil van hun komende verrijzenis volkomen overbodig wordt. Hoe redeneert nu Paulus? Hij verwijst eerst naar het credo met zijn 'memoria Jesu', d.i. de herinneringen aan Jezus die men doorvertelt in de gemeenten, en niet zomaar 'herinneringen' maar gemeente-bepalende en -vormende herinneringen aan wat Jezus' reële aanbod was. Maar de pointe van zijn redenering reikt niettemin verder: als Christus niet verrezen is, is uw geloof waardeloos en zijt gij nog in uw zonden (1 Kor. 15,17). De redenering is: als er voor de christenen geen komende lichamelijke verrijzenis is, is ook Jezus niet opgestaan uit de doden (wat juist hun grondcredo is); maar dan steunt ook hun geloof op niets, en dan zijn deze christenen, in de plaats van 'reeds opgestaan', nog in zonden en voor de reeds gestorven gelovigen is er dan helemaal geen hoop meer (1 Kor. 15,18). Als dus de verrijzenis nu reeds gerealiseerd is in de gelovigen, is alles tevergeefs geweest. Paulus reageert tegen een eenzijdige 'praesentische eschatologie' die het heil tenslotte tot een kortstondige enthousiaste illusie zou maken. Jezus' verrijzenis is voor Paulus grond van de *eindtijdelijke* verrijzenis der *gelovigen* (Paulus kent hierbij nog geen universele verrijzenis); tussen beide is er een 'tagma', een vóór en ná (1 Kor. 15,23). Volgens Paulus laat de verrijzenis der gelovigen zich (in tegenstelling tot de deuteropaulinae) in geen enkel opzicht anticiperen: de dood is 'de laatste vij-

and' (1 Kor. 15,26; zie 15,24-28). Er is dus een onderscheid tussen, enerzijds, Jezus' verrijzenis en zijn zending van de Geest en, anderzijds, de heilstoekomst der gelovigen, die in de eschatologische verrijzenis ligt. De eigenlijke Paulusbrieven staan, ondanks hun uitdrukkelijke thematisering van Jezus' verrijzenis (in tegenstelling tot de Q-tradities en de Mc.- tradities), niettemin in een zelfde zuiver eschatologisch perspectief als deze laatste tradities. Wij 'zijn verlost *in hoop*' (Rom. 8,24). Terecht kan men daarom zeggen, dat ook Paulus geen 'interim-rijk' huldigt. Jezus als de Heer bezit weliswaar de eindtijdelijke heilsmacht, de Pneuma, die ons lichamelijk zál vernieuwen (1 Kor. 15,29-34). Zo heeft Paulus een omslag teweeggebracht in de apocalyptische eindverwachtingen: de eschatologie wordt christologisch gefundeerd en niet (zoals bv. G. Fohrer beweert)[61] de christologie eschatologisch. Daarbij rekent Paulus aanvankelijk met het *weldra* plaatsvinden van parousie en lichamelijke verrijzenis (1 Kor. 15,51)[62]. Zoals in het Mc.-ev. is de conclusie voor christenen daaruit: 'blijf standvastig' (1 Kor. 15,58). De spanning tussen Jezus' verrijzenis en zijn parousie (de lichamelijke verrijzenis der gelovigen) wordt in Paulus' visie opgevuld door de wereldwijde zending onder de heidenen, want pas als het door God bepaalde aantal heidenen 'voltallig' is, komt met de parousie Israëls definitieve redding (Rom. 11,25-27; zie 13,11, in tegenstelling tot 1 Thess. 5,2). Hierbij keert Paulus de traditioneel-joodse opvatting ondersteboven, want volgens deze traditie zouden bij Israëls eschatologische redding en wereldheerschappij alle volken naar Sion stromen; pas dan krijgt Israëls redding een universele betekenis. Volgens Paulus wordt Israël pas gered, wanneer alle volken de Christus erkennen; voor hem lijkt de christelijke zending onder de joden voorlopig een vergeefse onderneming. Daarom stelt hij, terwille van Israël, een urgente prioriteit voor de zending onder de heidenen, de christelijke 'wereldzending' als het grote gebeuren tussen verrijzenis en parousie.

Tenslotte wordt het urgent de vroeger reeds gestelde vraag te beantwoorden: heeft Jezus, die de zeer nabije komst van de Gods heerschappij heeft verkondigd, zich vergist? Men tracht het probleem vaak te omzeilen door te stellen dat Jezus niet over een tijdelijke nabijheid van het definitieve heil van Godswege heeft gesproken, maar over een ontologische nabijheid van de God van het heil. Maar dit onderscheid is nergens in het nieuwe testament te lezen. Jezus sprak wel degelijk van de spoedig komende parousie van Gód, wellicht in termen van de komende mensenzoon. Het tijdelijk-lineaire aspect is uit zijn boodschap niet weg te denken, en het zou een valse hermeneuse zijn het tijdsaspect tot een historisch variabele 'inkleding' te verklaren terwijl de 'ontologische nabijheid' de eigenlijk bedoelde kernboodschap zou zijn geweest. Bovendien neutraliseert men aldus een der gegevens, die de eerste christenen er toe hebben gebracht Jezus als de verrezene te verkondigen. We hebben gezien dat Jezus het spoedig komende heil-van-Godswege heeft verkondigd en dat deze heilszekerheid niet verzwakte toen hij oog in oog met de dood stond. Ook dat hij deze dood - wellicht niet-begrijpend maar van harte - heeft

geïntegreerd in zijn aanreiking van heil, zin van heel zijn leven. Toen hij dan gestorven was, werden de leerlingen geconfronteerd met de vraag: deze man heeft zich vergist - het rijk Gods is niét gekomen -; ofwel: hij had gelijk! Maar dan is de door hem verkondigde parousie van Gód inderdaad voltrokken, nl. in Jezus' verrijzenis, en dan wordt deze verrijzenis de grondslag van de komende parousie van Jezus-mensenzoon. De christelijke overtuiging dat Jezus zich in zijn Abba-ervaring niét vergist heeft, was derhalve een der elementen die de christenen er toe hebben gebracht om de door Jezus verkondigde, komende Gods heerschappij te identificeren met de verrezen Gekruisigde zelf: in hém *is* het rijk Gods gekomen. Dát was de fundamentele geloofsintuïtie, die de eerste christenen onder woorden hebben gebracht, toen zij verkondigden dat Jezus uit de doden is opgestaan. Het door hem verkondigde Gods rijk is gekomen, zoals hij had gezegd: in de verrezen Gekruisigde. (In Deel IV zal dit verder worden uitgewerkt.) Wel moet gezegd worden, dat de christenen aanvankelijk Jezus' verrijzenis interpreteerden als het begin van zijn onmiddellijk komende parousie: deze generatie zou het grote gebeuren meemaken, men leeft al ‘in het einde der dagen’ (1 Petr. 1,20; 2 Petr. 3,3; Jud. 18; ook 2 Tim. 3,1; Mc. 9,1). De oudste fase van de Q-gemeente is de enige getuige van een periode waarin nog niéts te merken is van een mogelijk ‘langer uitblijven’ van Jezus' parousie. Alle andere tradities, die we kennen, worden reeds geconfronteerd met de nieuwe situatie: het uitblijven van Jezus' glorieus verschijnen (Mc. 13,32; Mt. 24,36; Mt. 25,1-13; Lc. 12,38; Mt. 24,25-41; Lc. 12,42-46). Al bracht dit ‘talmen’ een zekere crisis, fundamenteel bezat men in Jezus' verrijzenis de onherroepelijke grondslag van de komende parousie, zodat met het talmen van deze parousie voor de christenen niets *wezenlijks* werd veranderd; alleen werd de spanning tussen het ‘reeds’ en het ‘nog niet’, tussen praesentische en futurische eschatologie, daardoor duidelijker en zuiverder ingezien.

Besluit. - De nieuwtestamentische hermeneuse van Jezus' verrijzenis heeft - onder druk van het gebeuren met Jezus en na zijn dood van hetgeen de leerlingen overkwam - het apocalyptisch verrijzenisbegrip gebroken. Hoewel de geschiedenis gewoon doorgaat, is definitief heilshandelen van God voltrokken in Jezus van Nazaret, de verrezen Gekruisigde. Jezus, die de weldra komende Gods heerschappij verkondigde, heeft zich ondanks de tegenspraak van zijn verwerping en dood, niet vergist. Met hem, die zich tijdens zijn leven identificeerde met de zaak van God, de komende Gods heerschappij, heeft God zelf zich geïdentificeerd door hem uit de doden te doen opstaan; Jezus Christus zelf is deze Gods heerschappij. Zo verkondigde Jezus, die niet zichzelf maar de Gods heerschappij proclameerde, a.h.w. zonder erg ‘zichzelf’: de Verkondiger *is* de Verkondigde.

Daarmee zijn de eschatologische tijden ingezet. Deze zijn immers gekenmerkt door de ervaring van de eschatologische gave: Gods Geest, die, (met uitzondering hoogstwaarschijnlijk van het Mc.-ev.) de Geest van

Jezus' wordt genoemd (Hand. 2,33; 10,44vv.; 19,5-6; Rom. 8,9; Fil. 1,19; Gal. 4,6). En Jezus' Geest is Gods Geest zelf (1 Kor. 2,12; zie 1 Kor. 3,16; 6,11; 7,40; 12,3). De eschatologische tijd zou aanvangen met de Geesteszending(Joël 3,1vv.; Ezech. 36-37) en gepaard gaan met zondevergeving en de nieuwe wet, geschreven in de harten der gelovigen (Jer. 31,31vv.). En: 'waar de Geest van de Heer is, is vrijheid' (2 Kor. 3,17). Deze vrijheid had men ervaren in het leven zelf van de aardse Jezus; het was een menselijke vrijheid, gefundeerd in toegewijde gebondenheid aan Gods absolute vrijheid. De 'vrijheid van de kinderen van God' (Rom. 8,21) was dan ook kenmerkend voor het vroege christendom, dat zich uit de Wet heeft losgemaakt. Fundamenteel geloofscredo van de eerste christenen was: Jezus van Nazaret is de Christus, d.i. de van Gods eschatologische Geest volkomen vervulde. Hij is de eindtijdelijke en definitieve openbaring van God en daarin tevens het paradigma van de eschatologische menselijkheid.

Eindnoten:

39 1 Petr. 1, 21; Rom. 8, 34; Ef. 1, 19-21; 1 Petr. 3, 21-22; en Rom. 1, 4, waar het 'ek' zowel 'op grond van' als 'vanaf de verrijzenis' betekent. Verrijzenis en Heer-zijn zijn dan volkomen identiek (Rom. 10, 9). Paulus zelf verbindt de titel 'Kyrios' met de verrijzenis (2 Kor. 4, 14; Rom. 1, 4; 4, 24, enz.). De verrijzenis *is* de verheffing.

40 Lohfink, *Himmelfahrt*, 81-98. In 1 Petr. 1, 20-21; 3, 18-19. 21-22 worden verrijzenis en verhoging (in het perspectief van een opkomende 'kosmische christologie') naast elkaar geplaatst zonder dat hun eenheid duidelijk blijkt: 'thanatootheis, dzooöpoiètheis, poreutheis'; dit houdt verband niet met het ontrukkingsmodel, maar met het antieke model van de 'hemelreis'; de verrezene maakt een hemelreis en doorkruist daarbij alle hemelse sferen (katabasis-anabasis-model).

41 'De hemel moest hem opnemen tot de tijd van het herstel (apokatastasis) van alle dingen' (Hand. 3, 21) dient apart te worden beoordeeld. Jezus is opgenomen bij God en wordt in de hemel bereid gehouden in afwachting van de eindgebeurtenissen; dan pas zal God hem 'zenden' om de gelovigen verkwikking te brengen. Hier wordt geenszins allusie gemaakt op wat men noemt 'wellicht de oudste christologie'. Met anderen heeft U. Wilckens, *Die Missionsreden*, l.c., 153-156, op goede gronden aangetoond, dat Lc. hier een traditiestuk uit een laatjoodse Elia-speculatie (gebruikelijk in de doperse Johannes-milieus) heeft overgenomen en verchristelijkt (zoals hij meer doet; Zacharia's 'Benedictus' in het kindsheidevangelie). De terminologie is eigen aan deze Elia-speculaties; zie Mal. 3, 23-24 (zie ook Mc. 12, 12). Zie ook Cullmann, *Christologie*, 22-28; Strack-Billerbeck, IV, 764vv.; 792vv.; 787-789; Sirach 48, 10 LXX. Zie boven: Deel II, Sectie III, voetn. 60 (werken van G. Haufe en U. Müller).

42 Ook in het late jodendom kan de Messias bidden om Gods Geest, hem echter niet geven (E. Schweizer, in: ThWNT VI, 382; zie ook Strack-Billerbeck, I, 495).

43 Zie Deel III, boven: 'wijsheidschristologieën'.

44 Zie: Schrenk, in: ThWNT II, 218; E. Schweizer, *Erniedrigung*, 164, n. 273; Delorme, in: *Lectio Divina*, n. 72, 135.

45 *Daarin* althans heeft E. Schweizer, *Erniedrigung*, 21-52, zoals L. Ruppert, *Jesus, der leidende Gerechte*?, 26-28, heeft aangetoond, onmiskenbaar gelijk. Zie ook Delorme, in: *Lectio Divina*, n. 72, 136-139. Zie: 1 Sam. 2, 4-9; ps. 27, 2. 5; 75, 8-11; Job 5, 11-16; Jes. 52, 13-53, waar het in feite niet om de lijdende maar om de verhoogde dienaar Gods gaat (52, 13); Wijsh. 2, 12-20 en 5, 1-7.

46 L. Cerfaux, *L'hymne au Christ-Serviteur de Dieu*, in: *Miscellanea historica* (in honorem A. de Meyer), Leuven 1946, dl. 1, 117-130; J.T. Sanders, *The New Testament christological hymns*, Cambridge 1971, 59.

47 J. Sanders, *Christological hymns*, 60.

48 Zie boven: Deel III, Sectie 1, bij 'de mensenzoon' en Deel III, Sectie 2, § 1. Ook E. Schweizer, *Erniedrigung*, 30; L. Ruppert, *Jesus, der leidende Gerechte*?, 70; en onlangs: G. Nickelsburg, *Resurrection*, 77-78.

49 J. Sanders, *Christological hymns*, 62. Zie vooral Wijsh. 2, 12-20 met 5, 1-7.

50 Mt. 23, 12; Lc. 14, 11; 18, 14; Jac. 1, 9; 4, 10; 1 Petr. 5, 6-10.

51 Berger, *Amen-Worte*, 56. Terecht loochenen Hahn, *Hoheitstitel*, 130, en G. Lohfink, *Himmelfahrt*, 96, n. 42, en: *Die Auferstehung und die historische Kritik*, in: BuL 9 (1968) 37-53, dat het verhogingsmotief ouder zou zijn dan het motief van de verrijzenis. Ten onrechte zou men daaruit echter de conclusie trekken dat het verhogingsmotief uit het verrijzenismotief werd afgeleid. Beide zijn zeer oud (Marxsen, *Die Auferstehung von Jesus von Nazareth*, 147vv.). Dat het secundair is, d.i. afgeleid uit de verrijzenis (aldus: Schulz, *Q-Quelle*, 74; Vielhauer, in: *Aufsätze*, 173-175), is geenszins bewezen. Zie ook: U. Wilckens, *Auferstehung*, 132-144 en G. Bertram, s.v. *Erhöhung*, in: RAC VI, 22-43; W. Thüsing, *Erhöhungsvorstellung*, l.c. (1967) 216-219 en (1968) 226-228; en Tödt, *Menschensohn*, 228-257. Gelijk heeft Vielhauer wel, als hij stelt dat de tradities die de verschijningen kennen, verrijzenis en verhoging identificeren. Uit Weeden blijkt bovendien dat het oorspronkelijke Mc.-ev., dat geen Jezusverschijningen kent, verhoging verbindt aan de parousie en niet aan de verrijzenis. Maar het idee van verhoging onderstelt geenszins, zoals Hahn beweert (*Hoheitstitel*, 113-115 en 126-132), het talmen van de parousie (terecht daartegen Vielhauer, in: *Aufsätze*, 164).

52 Zie boven in dit deel, eerste credo-model. Weeden, *Mark-traditions*, 126vv.

53 Echo's van eenzelfde opvatting zijn te vinden in Hand. 3, 20. 21a; Mt. 25, 1-13; Fil. 2, 10-11; Kol. 1, 15-20 en 1 Petr. 3, 19. 22. Zie ook R. Fuller, *Foundations*, 145vv. en 185-186; G. Schille, *Anfänge*, 125vv.

54 Thüsing, *Erhöhungsvorstellung* (artikel), 228.

55 Herinneringen aan deze haast ‘quasi-identiteit’ tussen verrijzenis en parousie zijn te vinden in enkele merkwaardige teksten: ‘Onder de hier aanwezigen zijn er, die de dood niet zullen ervaren, voordat zij *zien* dat het rijk Gods is gekomen in kracht’ (Mc. 9, 1; Lc. 9, 27). Zo ook: Joh. 21, 18-23; 1 Thess. 4, 15.

56 Schulz, *Q-Quelle*, 75.

57 Dat niet de eschatologisch Komende, maar de nu reeds in de hemel tronende mensenzoon het oudste motief zou zijn, zoals Balz stelt in *Methodische Probleme*, 106, lijkt me daarom niet te verantwoorden.

58 O.m.: 1 Thess. 1, 10; 5, 9; Rom. 5, 9-10; 10, 9. 13; 1 Kor. 3, 15; 5, 5; 1 Petr. 1, 5.

59 Lc. 1, 69. 71. 77; 19, 9, en Hand. 13, 26; 16, 17; Lc. 8, 12. 36-50; 19, 10, en Hand. 2, 47; 11, 14; 14, 9; 15, 1. 11; 16, 30-31.

60 J.H. Wilson, *The Corinthians who say There is no resurrection of the dead*, in: ZNW 59 (1968) 90-107; R. Pesch, *Heilszukunft und Zukunft des Heils*, in: *Gestalt und Anspruch des Neuen Testaments* (hrsg. G. Schreiner), Würzburg 1969, 313-329; H.A. Wilcke, *Das Probleem eines messianischen Zwischenreiches bei Paulus*, Zürich 1967, 60-62; G. Kegel, *Auferstehung Jesu*, 38-47.

61 G. Fohrer, *Das Alte Testament und das Thema ‘Christologie’*, in: EvTh 30 (1970) 281-298.

62 Voor de nog levenden spreekt Paulus niet meer van een ‘ontrukking’ Jezus tegemoet, zoals in 1 Thess. 4, 17, maar van een ‘transformatie’ van het lichaam (1 Kor. 15, 51). De verrijzenis is niet apocalyptisch, maar in zich al een heilsgebeuren: een verrijzenis-in-heerlijkheid.

Sectie III
Vanuit een 'theo-logie van Jezus' naar een christologie

Hoofdstuk 1
Theologie 'in de tweede macht'

De evangeliën verhalen, hoe Jezus vanuit zijn Abba-ervaring, in contrast met onze menselijke lijdensgeschiedenis, in woord en daad 'heil van Godswege' en reële toekomst aan mensen heeft aangezegd, én aangereikt. Geconfronteerd met de historische verwerping van Jezus' boodschap en tenslotte van zijn persoon zelf, hebben de eerste christenen vanuit hun eigen levensvernieuwing na de dood van hun meester en in herinnering aan hun gemeenschap met hem tijdens zijn aardse levensdagen, deze Jezus beleden als de verrezen Gekruisigde, in wie zij definitief en beslissend heil ervoeren; in hém heeft God zelf verlossing, heil en bevrijding gebracht. Vanuit hun voorgegeven religieus-culturele sleutelbegrippen hebben zij Jezus op grond van deze heilsfunctie de Christus genoemd, Zoon Gods, hun Heer.

Met dit alles blijven we nog binnen de 'theo-logie van Jezus van Nazaret', d.w.z. binnen de ruimte van een bezinning op Jezus' eigen spreken over de komende Gods heerschappij als heil, bevrijding en verlossing van de mens, d.i. binnen het spreken van Jezus over God, dat door eigen optreden, levenspraxis en dood, vlees en bloed kreeg: 'De Gods heerschappij bestaat nu eenmaal niet in woorden, maar in kracht' (1 Kor. 4,20). Levend contact met deze verkondiger van het rijk Gods werd als heilvan-Godswege ervaren. Dit gaf als resultaat van een eerste theologische, gelovige reflectie de geloofsbelijdenis: heilshistorisch heeft God zelf op een beslissende wijze in Jezus gehandeld tot heil van de mensen. 'Het is God, die ons in Jezus met zich heeft verzoend' (2 Kor. 5,18). In deze zin zijn, in eerste instantie, alle zgn. hoogheidstitels van Jezus, tot en met 'zoon Gods', heilshistorisch of functioneel - zelfs in het hoog-sapientiële Joh.-ev. met zijn preëxistentie-gedachte. In de lijn immers van de overleveringen waarin Joh. staat, was ook de tora preëxistent, vóór alle schepping bij God, terwijl toch geen jood de sapientieel preëxistente tora als een soort 'tweede goddelijke persoon' zou hebben beschouwd, - niet eens Joh. t.a.v. zijn 'preëxistente logos', die hij met Jezus van Nazaret identificeert, en liever Zoon dan 'logos' noemt.

Evenwel, logos, tora, zelfs 'pneuma', waren als gehypostasieerde entiteiten eigenlijk abstracte begrippen, 'theologoumena'. Wel zijn ze een levende concrete realiteit als uiting bv. van Gods wil (de tora); God zelf is immers 'tora'. Maar de mozaïsche wet, die onder het joodse volk leefde en die de joden a.h.w. in het bezit hadden in hun heilige boeken,

m.a.w. die haar tenten had opgeslagen onder de joden, is echter niét de ‘transcendente God’. Jezus' tijd wemelde van ‘tussenwezens’ tussen God en mens *juist omdat* men God hoog en transcendent-ongenaakbaar dacht en zijn immanentie slechts kon voorstellen door bemiddeling van een tussenschakel van allerlei hemelse wezens, - engelen, en eigenlijk nog hoger: gehypostasieerde grootheden als ‘wet’, ‘logos’, ‘wijsheid’. Daarin werd de toewending van de transcendente God tot de (mensen)wereld ter sprake gebracht, terwijl men voor zijn ongenaakbare, ‘afgesloten’ transcendentie bleef huiveren. Op geen andere manier kon men zich, trouwens in heel het oosten destijds, de werkelijke immanentie van de transcendente God voorstellen, - allerminst in de meer ‘sophisticated’ milieus. Gevolg daarvan was dan ook, dat de verhouding tot God wezenlijk beslist werd door de houding die men aannam tegenover bv. de preexistente tora, de preëxistente sabbat, de preëxistente eindtijdelijke profeet; d.w.z. aan de houding tegenover aardse, zichtbare grootheden - ‘bewoond’ door deze preëxistente, exemplarische naamgenoten of ermee vereenzelvigd - werd de verhouding tot God beslist.

In het jodendom werden profetische gestalten dan ook geïdentificeerd met de wijsheid en de logos, of met aartsengelen. Zo werden Mozes en Jacob vereenzelvigd met de preëxistente scheppingsmiddelaar. Ook Henoch en de mensenzoon worden geïdentificeerd met de preëxistente wijsheid (1 Henoch 41,9; 42,1-3; 48,7; 51,3). Boven werd reeds gezegd dat dit een sapientieel doortrekken is van de deuteronomistische traditie van de ‘engel’- en ‘bode’-traditie: ‘Kom niet tegen hem in opstand, want hij zou u uw verzet niet vergeven. In hem immers is Mijn Naam tegenwoordig’ (Ex. 23,21). De wijsheid, die onder de mensen haar tenten opslaat, wordt dan geïdentificeerd nu eens met de wet of met de sabbat, dan weer met Jacob, of met de eindtijdelijke profeet: stelling nemen tegenover deze heilsbemiddelaars is beslissend voor het heil-van-Godswege (verg. Mc. 8,38). Deze identificaties dienen de *legitimatie* van hun boodschap en wel als aanspraak op ‘unieke transcendentie’, nl. als bemiddelaar van de transcendente God. Krachtens deze identificatie met preëxistente wezens wordt hun gezag als enige heilsbemiddelaar tussen God en mens gewaarborgd. Dit geldt zowel in een laag- als in een hoog-sapientiële visie.

Het opmerkelijke is nu, dat dit denkschema (waardoor dus in het late jodendom goddelijk gezag van een aards wezen wordt gegarandeerd) door christenen wordt toegepast op een zeer concreet historische persoon, Jezus van Nazaret. Dat is radicaal nieuw en religieus onbekend - althans buiten de vergoddelijking van de romeinse keizers (waaraan de ‘raison d'état’ gekoppeld was en niet religieuze interesse). In de intertestamentaire literatuur, vóór en na Jezus, heeft men wel gesproken over de preexistente en, na hun aardse leven, bij God opgenomen en verhoogde Henoch of Ezra, die mensenzoon, zoon van God en Heer van het heelal worden genoemd en alle eigen namen van God toebedeeld krijgen. Maar dat waren, hoewel ééns historische wezens in het grijze verleden, in feite nú abstracte ‘theologoumena’. Dit bevestigt alleen enerzijds dat de

nieuwtestamentische hoogheidstitels van Jezus in eerste instantie functioneel of heilshistorisch zijn bedoeld, anderzijds evenwel dat er in het historische leven van Jezus verschijnselen zichtbaar waren geworden - een duidelijk gezag van Godswege - die zich leenden tot toepassing van dit voorgegeven verstaans- en interpretatiemodel, dat als model niets anders wil zeggen dan dat men geconfronteerd wordt met een aardse verschijning waarin en waardoor de persoonlijke verhouding tot God zelf wordt beslist.

Aangezien men met behulp van deze voorgegeven verstaansmodellen een *functie*, nl. de beslissende heilsfunctie, van Jezus wil verhelderen - heil-in-Jezus van Godswege -, kon op den duur de vraag niet uitblijven: wie is deze Jezus dan zélf, als dit alles in en door hem 'van Godswege' mocht gebeuren? Vooral onder grieks-joodse christenen, en meer nog later onder christenen uit het heidense hellenisme (dat niet alleen vraagt naar wat in iemand *is geschied*, maar naar wat en wie die iemand dan eigenlijk *is*), zou de 'ousia'- of wezensvraag, in de geest waarin men van 'persoonsidentificatie' in ontologische zin kan spreken, niet uitblijven. Overigens konden de aramees- en grieks-joodse christenen, binnen hún eigen ontologie, zelf ook allerminst deze vraag ontlopen. Voor hen werd deze diepere vraag: wat betekent de mens Jezus, die zó over God, zijn Abba, spreekt, dan wel voor God zelf? Het eerste inzicht in de oorspronkelijke eigenheid van de 'God van Jezus', de Abba, doet de vraag stellen naar de 'Jezus *van God*', d.i. hoe deze Jezus bij God zelf hoort: '*mijn* zoon', '*mijn* dienaar', '*mijn* heilige', enz. Deze 'bezitsverhouding' van God t.a.v. Jezus - allerwege bevestigd in het nieuwe testament - zou vroeger of later tot pregnanter vragen, tot een tweede reflectie dwingen. Wie is deze Jezus, die in déze mate 'exclusief bezit' van God is? Vooral hun geloof in de verrezen Gekruisigde, waarin voor de eerste christenen dit exclusieve bezit en eigendom van God was gebleken, moest tot een tweede reflectie dringen. Jezus was tenslotte geen 'heilsorgaan' in de zin waarin Mozes met zijn reisstaf water uit dorre rotsen had geslagen. Dat definitief heil-van-Godswege juist in de mens Jezus werd ervaren en niet in een of ander hemelwezen, wijst voor joden ongetwijfeld op Gods uitverkiezing, 'om niet'; daarin spreekt Gods puur welbehagen. Van zijn kant had Jezus - zo was hun uitdrukkelijk gebleken - deze uitverkiezing niet beschaamd, maar hij had in Jahwe-trouw en Jahwe-liefde zorgend onder de mensen verkeerd, tot hij er stuk aan ging. Religieus is daarmee, vanuit en binnen een bepaald denkpatroon, inderdaad álles gezegd. Toch zien we binnen het nieuwe testament in zijn pogingen tot bepalen van het ogenblik waarop Gods uitverkiezing zich *in* de mens Jezus concreet effectueerde, zeer gevoelige verschuivingen, wijzend op een blijvende reflectie, die de eerste bezinning voortdurend uitzuivert, corrigeert en verdiept. Persoonsidentificatie blijkt geïntensiveerd te kunnen worden en nooit een afsluitende 'omgrenzing' te kennen. In deze tweede reflectie komen eigenlijk geen volkomen *nieuwe* inzichten aan het licht. Toch is zij ook niet louter bedoeld als 'meta-taal', d.i. als een *spreken over* 'het *gelovig spreken* over Jezus', in taal-analytische zin. Het gaat niet (hoezeer de

analyse ook hiérvan nodig is) om een spreken over de akt zelf van het identificeren (de geloofsdaad als zodanig), maar over de geïdentificeerde zelf: een gelovige verdieping van het inzicht in de reeds geïnterpreteerde en geïdentificeerde Jezus. En dan kan al wat over Jezus van Nazaret reeds gezegd werd geherformuleerd worden vanuit een ander standpunt, nl. vanuit het standpunt van Gods heilsinitiatief. Natuurlijk zijn hierbij geen nieuwe en andere openbaringswegen aanwezig - een soort geheime toegangsweg - waarlangs we aan de weet zouden komen, hoe Gód Jezus ziet. Alleen via de 'theo-logie van Jezus van Nazaret', in zijn woorden en daden, kunnen we achterhalen wat God zelf over deze Jezus openbaart. Maar deze tweede interesse is anders georiënteerd dan de eerste. We zouden het - althans met een woord uit de huidige taal-analyse - verantwoord '*second order* assertions' kunnen noemen, zonder dat hiermee 'tweederangs'-geloofsaffirmaties zijn bedoeld. Dit onderscheid is belangrijk, en fundamenteler dan wat men pleegt te noemen 'de hiërarchie van geloofswaarheden' of liever: het geeft ons een objectief criterium om (buiten alle persoonlijke, subjectieve, theologische voorkeuren) een reële hiërarchie in het geheel van de openbaring Gods in Jezus Christus aan te brengen. Indien we gelovig beweren dat God in Jezus de mensen redt ('first order assertion'), hoe zullen we Jezus zelf dan moeten verstaan, in wie Gods definitieve heilshandelen werkelijkheid is geworden ('second order assertion')? Men is reeds *christen*, als men de eerste overtuiging is toegedaan, ook al zal in het vlak van de 'second order'-affirmaties er een gamma van nadere preciseringen kunnen bestaan. De primaire en fundamentele christelijke orthodoxie is te meten vooral aan de 'first order'-uitspraken. De geschiedenis van de christologische dogma's blijkt derhalve te liggen in het vlak van de 'second order'-affirmaties, hoewel met de bedoeling en vanuit de zorg om de 'first order'-affirmaties veilig te stellen. Men wil in een tweede reflectie zoeken naar een geëigend antwoord op de vraag, hoe het mogelijk is dat wie met Jezus te maken krijgt, geconfronteerd wordt met Gods definitieve heilshandelen. In het antwoord daarop speelt de menselijke reflectie een zeer grote rol. M.a.w. 'christologie' is betrekkelijker dan een 'theo-logie van Jezus', hoewel lang niet onbelangrijk, juist voor het goede begrip van deze theo-logie. Terwijl Jezus in zijn boodschap niet bezorgd is om eigen identiteit - zijn identiteit bleek te liggen in een zich identificeren met de zaak van God áls zaak van de mens, en met het heil en heel-zijn van de mens áls zaak van God -, doet de christologie de aandacht precies omslaan naar Jezus' eigen identiteit. Dit gebeurde al in eerste instantie in het nieuwe testament, waarin de Gods heerschappij het gelaat zelf van Jezus heeft gekregen, en Gods heerschappij geïdentificeerd werd met het 'Heer-zijn' van Jezus de Christus. De expliciete christologie wil juist die eerste gelovige Jezusinterpretatie verder uitdiepen: Jezus, mede-geïmpliceerd als subject en persoon in zijn boodschap en levenspraxis, wordt als zodanig 'gethematiseerd'. Wanneer persoon en boodschap in Jezus wezenlijk met elkaar zijn verbonden, zoals uit de analyse is gebleken, wat betekent dit dan voor de persoon zelf van Jezus? Dit is een legitieme vraag.

Uit deze reeds in het nieuwe testament zich inzettende vraagstelling zou binnen de oude kerk op den duur het Niceense dogma van de ‘medewezenlijkheid’ van Jezus met de Vader geboren worden, met later als tegenwicht, in Chalcedon, de mede-wezenlijkheid van Jezus met ons aller menszijn: ‘een en dezelfde’ - Jezus Christus - is ‘waarlijk God’ en ‘waarlijk mens’, niet in een hybridisch mengsel, maar ‘asunchutôs’ en ‘atreptôs’, d.i. onvermengd en zonder verlies van eigen inhoud en betekenis, en tegelijk ‘adiairetôs’ en ‘achôristôs’, d.i. onlosmakelijk één. Deze dogmageschiedenis is voldoende bekend (of kan op vele plaatsen elders erop nageslagen worden). Binnen de opzet van dit boek is het me er nu slechts om te doen te verhelderen, hoe en waarom men tot een preciesere persoonsidentificatie van Jezus wilde komen, op de onvermijdelijkheid van deze vraagstelling en tegelijk op de grenzen en risico's van elk theoretisch antwoord daarop; vervolgens op de moeilijkheden die deze oude preciseringen voor cultureel anders georiënteerde mensen opleveren, en de nieuwe opgave die ons daardoor gegeven is. Om de eerst volgende bezinning niet abstract te houden, worden vooraf enkele fundamentele gegevens uit deze interpretatiegeschiedenis, die uitliep op het christologisch dogma van Chalcedon, kort samengevat, met de bedoeling vooral de *onvermijdelijkheid* van de vraagstelling in het licht te plaatsen en tevens de *niet-noodzakelijkheid* van de verstaanshorizon waarbinnen naar een antwoord werd gezocht.

Hoofdstuk 2
Groeiende reflectie binnen de tradities van het nieuwe testament

Het is niet mogelijk een chronologische lijn vast te leggen in deze groeiende reflectie van het vroege christendom. Herhaaldelijk werd er in deze studie op gewezen, dat een ‘secundair’ element in één bepaalde vroeg-christelijke gemeente niet per se een late creatie is van déze gemeente, maar een zeer oud element in een andere gemeente geweest kan zijn en slechts later na onderling contact van de verschillende gemeentetradities werd geïntegreerd in de Jezusoverlevering van andere gemeenten, die hun Jezus daarin konden erkennen en herkennen. (Enkele chronologische preciseringen zijn daarbij wel mogelijk.) Gezien de reeds ampele ontleding die in Deel II en Deel III is gegeven, kan het volgende overzicht kort gehouden worden.

Nergens hebben we via een ontleding van het nieuwe testament kunnen horen, dat Jezus zichzelf de zoon van God noemt; wel werd gewezen op de uitzonderlijke en godsdiensthistorisch opvallende Abba-toespraak van Jezus tot God en vooral op het feit dat deze Vader-beleving de bron en ziel was van zijn boodschap en levenspraxis. Daarbij lag het focus echter niet in Jezus zelf maar in de Vader. De vraag, wie Jezus dan zelf is bin-

nen deze intieme verhouding tot God, de Vader, ligt dan wel voor de hand. Deze vraag ontlopen ware niet ernstig, het is onlogisch of struisvogelpolitiek, - tenzij men allang de historische voor-gegevens daarvan terzijde heeft geschoven.

In het nieuwe testament kunnen we nog de restanten opsporen van de uiteenlopende oplossingen die op die vraag zijn gegeven in het vroege christendom.

(a) In een zeer oude traditie wordt Jezus in de lijn van het deuteronomistisch bode-begrip 'de Zoon' genoemd, als degene die de geboden van de Vader volkomen onderhoudt en de Vaderlijke leringen trouw doorgeeft aan de zijnen. Hij is 'de Zoon' als Gods eschatologische bode.

(b) In de oudste Jezusoverlevering is de titel 'Jezus de zoon van David' onbekend; de Q-traditie, waarin de 'messias'-titel niet voorkomt, lijkt de davidisch-messiaanse waarde van Jezus zelfs te bestrijden. Ook in de voor-marciaanse traditie (die achter Mc. 12,35-37 ligt) wordt met een beroep op ps. 110 het dynastiek-davidisch messianisme voor Jezus verworpen. Maar in grieks sprekende joods-christelijke gemeenten wordt Jezus de titel messiaanse Davidszoon toegemeten, en, zoals uit Mc. blijkt, in de joodse, profetisch-sapientiële zin van 'wonderdoener' en exorcist. In de voor-paulinische, door Paulus verwerkte traditie, is de aardse Jezus een Davidszoon, een jodenman, maar dit duidt veeleer op de vernedering van de preëxistente Zoon Gods, die pas door de verrijzenis Zoon Gods *in kracht*, en Heer, wordt. Voor Lc. (Ev. en Hand.) daarentegen is de Davidszoon de Zoon van God. Daaruit groeit het inzicht dat Jezus in zijn aardse levensdagen uitsluitend gezonden is tot Israël: als messiaanse Davidszoon, voltooier van Israëls beloften is hij gezonden tot herverzameling van Israël[1]. Reeds in de Qumrân-literatuur was de titel 'Zoon van God', op grond van 2 Sam. 7,14 en ps. 2, toegepast op de messiaanse Davidszoon[2]. Maar deze titel wordt overstegen in de verrijzenis waardoor Jezus zonder meer 'de Zoon Gods' is voor alle mensen.

(c) Uit de ontleding van de 'Maranatha'-christologie is gebleken dat de verrezen Jezus werd geïdentificeerd met degene die in de eindtijd de wereld zou komen oordelen. Jezus is hier de universele Heer van de eschatologische toekomst. Daarin zijn hoogstwaarschijnlijk nog twee richtingen te onderkennen. Ofschoon zelf reeds eschatologische gemeente (zodat de eindtijd reeds ingezet geacht wordt), beschouwen sommige gemeenten Jezus als de verrezen, tot wereldrechter voorbestemde maar in deze eschatologische volmachten nog niet plechtig geïnaugureerde mensenzoon; voor andere daarentegen is de verrezen Jezus tevens de verhoogde Mensenzoon, die actueel werkzaam is in zijn eschatologische (Q-)gemeente. In beide gevallen wordt echter niet alleen de verrezen maar ook de aardse Jezus 'zoon van God' genoemd (op diverse gronden).

(d) In Lc.' zgn. missiepredikaties van Petrus en Paulus worden de twee vorige Jezusinterpretaties verbonden in één visie: tijdens zijn aardse leven was Jezus de messiaanse Davidszoon, gezonden tot Israël, maar bij zijn verrijzenis wordt het openbaar duidelijk dat God hem heeft voorbestemd

tot universele Christus, Heer en zoon Gods (vooral Hand. 2,36; 5,30-31; en de voor-paulinische stadia van Rom. 1,3-4)[3]. Hier wordt de *openbaring* van het 'zoonschap' van Jezus verbonden met zijn verrijzenis, waarop het 'gij zijt mijn zoon' van de koningspsalmen (ps. 2,7, en 2 Sam. 7,14) wordt toegepast (zie Hand. 4,25-26; 13,33). 'Verrijzenis' heeft hierbij de rijk gevulde zin van: opgestaan uit de doden, verhoogd bij God, vervuld van de Geest en zender van de Geest, en weldra glorierijk komend. M.a.w. het davidisch messianisme krijgt vanuit de verrijzenis een heel nieuwe betekenis: de verrezen Gekruisigde is de 'Christus' (messias). En daarom wordt het messiaanse zoonschap van Jezus verbonden met zijn dood en verrijzenis.

(e) In de dooptradities, in de evangeliën opgenomen binnen de christologie van elk der vier evangelisten, wordt op een markante wijze Gods proclamatie van het zoon-zijn van Jezus verbonden met zijn Johannesdoop (Mc. 1,10-11; Mt. 3,16-17; Lc. 3,21-22; Joh. 1,32): 'Gij zijt mijn zoon, de welbeminde, in wie Ik mijn behagen heb gesteld'. De goddelijke stem-uit-de-hemel die dit zegt, komt concreet uit de bijbel als woord Gods, o.m. uit ps. 2,7 en Jes. 42,1. De Geest, die Jezus wordt geschonken, is de eschatologische gave. Ps. 2,7, elders gebruikt om Jezus' *verhoging* bij zijn verrijzenis aan te duiden (Hand. 13,33), wordt hier gehanteerd om Jezus' zoon-zijn en vervuld worden met Gods Geest (God is met hem, hij is met God) reeds bij zijn doop te verhelderen. Reeds vanaf zijn doop is Jezus de Zoon, de 'messias', 'dienaar Gods', de 'eschatologische profeet', naar wie men te luisteren heeft (Deut. 18,15). M.a.w. dit is Góds waarheid over Jezus: zo ziet en wil God hem. Al klinkt hierbij de aanstelling tot eschatologische profeet het sterkst door, de messiaanse en koninklijke zalving klinken mee. Anders gezegd: vanaf zijn doop is Jezus de met Gods Geest eschatologisch vervulde: God is met hem, zoals in Jes. 63-64 de komst van God, ná de doortocht door de Rode Zee wordt beschreven als een opengaan van de hemelen waaruit Gods Geest neerdaalt. Dit nu is in Jezus, ná zijn komen uit het Jordaan-water, vervuld. Zo is Jezus' Geestesvervulling de realisering van Jes. 11,2; 42,1-2; 61,1; ps. 2,7: hij is de voltooier van alle beloften van Israël. Daarom is geen enkel schriftuurcitaat in deze dooptradities nauwkeurig te situeren; het zijn allusies op fundamentele beloften van het oude testament, waarbij flarden uit herkenbare teksten worden 'omgebogen' en gesynthetiseerd vanuit wat men in de geschiedenis van Jezus heeft ervaren, - antwoorden op vragen van de gemeente: hoe kon Jezus zich laten dopen? Was hij dan zondaar? En is hij dan ondergeschikt aan Johannes de Doper? Een 'Gods zoon'-christologie staat op de achtergrond van dit duidingsvisioen. Heel het optreden van de aardse Jezus wordt in deze dooptradities verklaard vanuit zijn volle bezit van de eschatologische Geestesgave. Hierbij suggereren deze dooptradities geenszins dat Jezus' doop beschouwd moet worden als Jezus' roeping; integendeel, de gebruikte modellen en de stijl wijzen veeleer in de richting van een 'duidingsvisioen'[4]: Jezus' doop wordt er geduid als de *aanvang* van het heilshandelen Gods in zijn 'geliefde Zoon', die, vervuld van de Geest, tot Israël wordt gezonden: door

zich te laten dopen accepteert Jezus Gods heilshandelen in Johannes de Doper en stelt hij (naar boven gegeven interpretatie) tegelijkertijd zelf een eerste profetische daad. Het visioen functioneert aldus als een element van een gelovige geschiedenisinterpretatie; in verhaal en woord wordt ter sprake gebracht wat in de levende traditie was doorgegeven over de *historische* werking van het Jordaan-gebeuren. Wie met deze gedoopte Jezus in contact komt wordt geplaatst voor heil of verwerping. Het nieuwe testament toont geen enkele interesse voor wat psychologisch toen in Jezus is omgegaan; het interpreteert Jezus' latere geschiedenis vanuit dit aanvangsgebeuren. Ook hier is 'zoon Gods' een heilshistorische, functionele naamgeving: Jezus' *zending* tot heil van het volk van God, d.i. hij is 'Gods zoon' voor Israël.

(f) Het 'heden' uit ps. 2,7: 'Gij zijt mijn zoon; *heden* heb Ik u verwekt', werd reeds op de verrijzenis toegepast en nadien op Jezus' Johannesdoop; het wordt tenslotte toegepast op 'het heden' van Jezus' ontvangenis of geboorte. Bij eerste zicht lijkt het niet zo duidelijk, dat ps. 2,7 iets te maken heeft met het mattheaans of lucaans evangelisch verhaal van de maagdelijke geboorte; toch is dit psalmvers, zij het *vanuit* zijn reeds gegeven toepassing op het Jordaangebeuren, de achtergrond van de traditie der maagdelijke geboorte áls 'heden' van Gods aanstelling van Jezus tot 'zijn zoon' voor Israël.

Allereerst zijn Mt. 1,18-20 en Lc. 1,26-38 de twee enige plaatsen in het nieuwe testament waarin sprake is van 'maagdelijke geboorte'. Door recente exegetische studies is duidelijk gemaakt dat deze elders in andere vroeg-christelijke gemeenten onbekend is (of zelfs tegengesproken wordt) en het hier niet om 'historische informatie' gaat, bv. verkregen via de geheime familietraditie van Maria, zoals vaak is gezegd. Het gaat om een theologische reflectie, niet om een toevoer van nieuwe informatieve gegevens, zoals de nieuwtestamentische tekst zélf duidelijk laat blijken[5]. Bovendien wijzen alle traditiehistorische wortels van de aan Mt. en Lc. gemeenschappelijk voor-gegeven traditie naar een *grieks*-joods ontstaansmilieu; zij is een oude, maar toch betrekkelijk recente traditie in het vroege christendom, een overlevering die bovendien beperkt is gebleven tot bepaalde gemeenten. Ook is gebleken, dat de traditie, waaruit Lc. en Mt. putten, oorspronkelijk niet direct sprak van een uitgesproken 'vaderloze' geboorte van Jezus, maar de klemtoon legde op het heilsfeit dat het menselijk bestaan van Jezus als heilbrenger geheel en al het werk van de Geest Gods is, niet pas vanaf de verrijzenis of vanaf zijn Johannesdoop: ook Jezus' ontvangenis of geboorte moet *vanuit God* begrepen worden als Geestesvervulling. Geleidelijk en in toenemende mate werd dit gegeven verder uitgewerkt in biologisch-materiële zin. In het apocriefe proto-evangelie van Jacobus (tweede eeuw)[6] laat men een vroedvrouw empirisch, handtastelijk, vaststellen dat Maria maagdelijk is gebleven (daarom o.m. is dit geschrift ook 'apocrief'). Maar, ofschoon minder historisch-materialiserend in zijn kindsheidevangelie laat Mt. blijkens de niet mis te verstane grieks-grammaticale uitdrukking: 'gennaô *ek*' (waarbij in de oudheid de man als het enige verwekkende beginsel wordt be-

schouwd) de H. Geest werkzaam optreden inderdaad *naar analogie van* het mannelijk verwekkingsbeginsel. Lucas daarentegen vermijdt elke analogie met dit mannelijke beginsel; hij spreekt niet van 'verwekken', zoals Mt. ('to gennèthen', in de eerste, passieve aorist: d.i. 'hetgeen verwekt is door...'), maar van 'to gennômenon' (in het praesens passivum), d.i. 'hetgeen geboren wordt', nl. 'het kind' (zodat alles vanuit het standpunt van de moeder wordt bezien; de rol van de man wordt 'buiten beschouwing' gelaten). Mt. staat aldus in een reeds verder stadium van een aanvankelijk nog gereserveerde traditie die, in de apocriefen, uitloopt op een *empirisch vast te stellen* biologische maagdelijkheid of vaderloze geboorte. De oorspronkelijke traditie is daarin gereserveerder; en uit het feit dat, zowel in Mt. als in Lc., sprake is van een engel, die de maagdelijke geboorte bekend maakt, blijkt voldoende (gezien dit schriftuurlijk stijlmiddel; vgl. de verschijning van de engel in het graf van Jerusalem), dat de bedoeling van deze traditie is juist géén empirisch achterhaalbare waarheid of geheime familiaal-historische informatie mede te delen, wel een openbaringswaarheid. Het gaat om een *christologische* interpretatie, van Godswege, betreffende Jezus: deze Jezus is heilig en zoon Gods reeds vanaf het eerste moment van zijn menselijk bestaan: '*omdat* hij uit de kracht van Gods Geest waarlijk uit Maria is geboren', '*daarom* ("dio kai") wordt hij heilig genoemd, zoon Gods' (Lc. 1,35). Het is evenwel niet zo, dat Lc. hierbij het griekse *postulaat* van een maagdelijke geboorte nodig heeft, om het zoonschap van Jezus 'vanaf de ontvangenis' te kunnen funderen[7]; 'vormkritisch' blijkt dat het geloof in Jezus' maagdelijke geboorte in bepaalde gemeenten *voor-gegeven* is aan Lc. en Mt. Vanwaar echter komt die christelijke traditie? Uit Mt. blijkt dat het beroep op de (griekse) Jes. 7,14 (waar in verband met de Emmanuëlsprofetie uitdrukkelijk 'een maagd' bedoeld kan zijn, in tegenstelling tot de hebreeuwse tekst) een 'reflectie-citaat' is, d.i. een schriftuurbewijs dat achteraf wordt toegepast op een rééds voorhanden christelijke traditie van een maagdelijke geboorte van Jezus. Bij Lc. 1,26-33 is de Jesaja-tekst echter volkomen verweven met het verhaal, en wel zo dat het verhaal vanuit Jes. 7,14 wordt opgesteld (duidelijk in 1,26-31).

De moeilijkheid is echter dat de 'geboorte uit een maagd' in Jes. 7,14 nergens in verband staat met de 'Geest Gods', terwijl dit juist de pointe van heel deze evangelische interpretatie is. Wanneer echter de band tussen Jezus' geboorte en de H. Geest een Godsopenbaring is (een engelenwoord!), dan ligt het voor de hand dat het 'heden' van ps. 2,7, krachtens de verrijzenis eerst in verband gebracht met het *zoonschap* van Jezus én zijn vervuld worden van de H. Geest (Hand. 13,33), nadien op grond van diezelfde verbinding tussen 'zoonschap' en 'kracht van de H. Geest' in verband gebracht met de Johannesdoop van Jezus, tenslotte in een nog verdere gelovige reflectie wordt toegepast op Jezus' ontvangenis en geboorte als mens (Mt. en Lc.)[8]. Wat vanuit de paaservaring eerst verbonden werd met Jezus' verrijzenis - zijn Zoon-zijn en volledige Geestesvervulling - wordt bij een tweede reflectie verlegd naar Jezus' Johannesdoop, en bij een verdere reflectie reeds als realiteit van het ontstaan en de

constitutie zelf van zijn menszijn geaffirmeerd. D.w.z.: Jezus dankt héél zijn menselijk bestaan, zijn menszijn zelf, aan de H. Geest (Lc. 1,35): dit is de christologische teneur van heel het kindsheidevangelie, ofschoon dit bij Lc., en nog meer uitgesproken bij Mt., inderdaad concrete, zij het nietempirisch constateerbare, maar alleen in geloof te benaderen, historische gestalte krijgt in een reële maagdelijke geboorte. De reeds ingeziene verbinding tussen Jezus Christus en zijn vervuld zijn van de Geest (verrijzenis; Jordaan-doop), steeds in verband met ps. 2,7, wordt tenslotte toegepast op een beperkte vroeg-christelijke traditie, die vanuit de griekse laat-joodse interpretatie van Jes. 7,14 reeds sprak over de maagdelijke geboorte van de messias-Jezus[9].

Zelfs in dit geval gaat het nog om een functioneel of heilshistorisch zoonschap, nog niet om een wezens-christologie in griekse zin; veeleer om een 'wezens'-christologie in joodse zin: heel de bestemming van Jezus' totale leven vanaf zijn begin is: heil van Godswege aan te reiken; dit fundeert inderdaad 'proskynese', d.i. latreutische verering van of cultus tot Jezus (Mt. 2,11)[10].

(g) Voorts wordt het zoonschap van Jezus verbonden met zijn hemelse preëxistentie, althans in hoog-sapientiële zin opgevat, wat - vergeleken met het dogma van Nicea - ook in het Joh.-ev. nog veeleer laag-christologisch is te noemen[11], in de zin van een hypostasiëring in laat-joodse zin. Het accent ligt daarbij op 'wonen onder ons' van de Zoon (Joh. 1,14; 1 Joh. 4,2-3; 2 Joh. 7). Deze preëxistentie wijst op Gods raadsbesluit, of transcendente *wijsheid van eeuwen her*, betreffende het historische middelaarschap van Jezus tussen God en mens. Daarom kan men deze wijsheids-christologie van hoog-sapientiële allure reeds vinden in zeer oude, voor-paulinische hymnen; zij vertegenwoordigt geenszins een latere fase in de nieuwtestamentische, theologische reflectie, - een reden te meer om het laat-joodse sapientiële interpretatiemodel erin te onderkennen. Bij Joh. ligt de nadruk, ondanks alle levenseenheid tussen de Zoon en de Vader, die groter is dan de gezondene (Joh. 14,28; 17), op de gehoorzame ondergeschiktheid van de Zoon aan de Vader: Jezus heeft alles van de Vader gekregen tot heil van velen (Joh. 3,35; 5,12-23; zie: 6,40; 10,38; 14,10.12; verg. 1 Joh. 2,22-25; 5,12; 2 Joh. 9). Paulus van zijn kant zowel in verzet tegen een 'theios anèr'-christologie van een in mensengestalte verklede 'deus praesens', als tegen wijsheids-christologieën van speculatieve aard, huldigt niettemin een preëxistentie, die, m.i. duidelijker nog dan het Joh.-ev., een uitgesproken incarnatie-christologie betekent (Gal. 4,4; Rom. 8,3; 1 Kor. 2,7 en 8,6; Fil. 2,6 vv.; wat door de ondergeschiktheid van de Zoon aan de Vader, 1 Kor. 15,23-28, geenszins wordt tegengesproken).

Drie grote, uiteenlopende - voor-canoniek zelfs concurrerende - interpretaties van Jezus' zoonschap komen dus samen in het nieuwe testament, waardoor - in hun evangelische integratie - de oorspronkelijke betekenis van deze drie theologische reflecties innerlijk wordt gewijzigd: (1) Jezus is 'zoon Gods' als 'messias ben David', als Davidszoon (zending tot

Israël) en als ‘Abrahamszoon’ (zending tot alle volken) (Mt.-genealogie); - (2) Jezus is op een bijzondere wijze zoon Gods uit kracht van de verrijzenis, - uit kracht van de Geesteszending bij zijn Johannesdoop, - uit kracht van de Geestesgave van zijn ontvangenis en geboorte; - (3) Jezus is zoon Gods op een preëxistente wijze. Al deze christologische uitspraken zijn functioneel, in heilshistorische zin; maar joods-christelijk is dit inderdaad een wezensbepaling van Jezus, vooral omdat de naamgeving ‘Zoon’, ‘Christus’, ‘Heer’ telkens door God (zijn stem in de schrift, vooral ps. 2,7) (of door zijn engel of bode) wordt gegeven, m.a.w. het is een Jezus-interpretatie vanuit het standpunt van God gezien, d.i. een Godgelovige Jezus-interpretatie: zo moet men Jezus bekijken binnen Gods heilsbestel. Daarin spreekt de joodse ontologie van de naamgeving en wezensbepaling door God zelf. Binnen deze ontologie heeft de alternatieve vraag, of Jezus de Zoon is *omdat* hij gezonden werd door God tot heil van het volk, dan wel of hij gezonden is, omdat hij *de Zoon is*, geen zinnige betekenis. Men kan dan ook rustig zeggen: ‘God heeft zijn Zoon gezonden, *om*...’ (Gal. 4,4-5; Rom. 8,3-4; Joh. 3,17; 1 Joh. 4,9). Zowel een hoog-sapientiële christologie, als zelfs een uitgesproken incarnatie-christologie in het nieuwe testament onderstellen een heilshistorische ontologie; geen *griekse* maar een *joodse wezens*-ontologie. Daarom kan Paulus Jezus' zoonschap vooronderstellen en Jezus tegelijkertijd pas bij en vanaf zijn verrijzenis ‘Zoon Gods in kracht’ noemen (Rom. 1,3-4): een joodse wezensontologie laat dit bij definitie toe; het is een dynamisch, geschiedenis kennend, heilshistorisch zoonsbegrip. Vanuit de apostolische paaservaring wordt na velerlei reflectie héél het levenswerk, tenslotte het bestaan zelf van Jezus als mens, begrepen als een bestaan én werkzaamheid ‘van uit God’. *Vanuit God* is Jezus er *voor zijn medemensen*, hij is de gave Gods aan alle mensen: dit is de nieuwtestamentische eindvisie op, en a.h.w. definitie van, Jezus van Nazaret. Nogmaals: *heil-in-Jezus van Godswege* (de titel die ik aanvankelijk dit boek wilde meegeven, maar die - wellicht - pas spreekt na studie ervan). Menselijke pro-existentie (of mede-menselijkheid), maar uit God vandaan en in lofprijzing van God. Daartoe is Jezus de van Gods Geest vervulde en is zelfs zijn bestaan als mens geheel het werk van Gods Geest. *Welke nieuwe naam (of namen) wij voor Jezus ook kunnen en mogen bedenken, deze twee aspecten zullen er in aanwezig dienen te zijn*, wil men nog van de *Jezus der evangeliën* spreken, en dus, blijkens de opvallende trouw der evangeliën aan de norm en het criterium van de aardse Jezus, van de *historische Jezus van Nazaret* tout court.

Eindnoten:

1 Zie boven in dit Deel III.
2 O.m.: W. Grundmann, *Die Frage nach der Gottessohnschaft des Messias im Lichte von Qumrân*, in: *Bibel und Qumrân* (Festschrift f.H. Bardtke), Berlijn 1968, 86-111; P. Pokorný, *Der Gottessohn*, Zürich 1971, 23.
3 Zie boven.
4 Fr. Lentzen-Deis, *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern*, Frankfurt 1970, 288.
5 Literatuur. - *Jungfrauengeburt. Gestern und heute* (hrsg. H. Borsch und J. Hasenfuss), Essen 1969; R.E. Brown, *The problem of the virginal conception of Jesus*, in: ThS 33 (1972) 3-34; G. Delling, s.v. *parthenos*, in: ThWNT V, 824-835; A. George, *Jésus Fils de Dieu dans l'évangile selon saint Luc*, in: RB 72 (1965) 185-209, en: *Le parallèle entre Jean-Baptiste et Jésus en Lc. 1-2*, in: *Mélanges Bibliques* (hommage au R.P.B. Rigaux), Gembloux 1970, 147-171; F. Neyrinck, *Maria bewaarde al de woorden in haar hart (Lc. 2, 19. 51)*, in: CollBrugGand 5 (1959) 433-466; W. Pannenberg, *Das Glaubensbekenntnis*, Hamburg 1972, 78-85; R. Pesch, *Eine alttestamentliche Ausführungsformel im Mt.-Evangelium*, in: BZ 10 (1966) 220-245 en 11 (1967)

79-97, en: *Der Gottessohn im matthäischen Evangelienprolog (Mt. 1-2)*, in: Bibl 48 (1967) 345-420; J. Riedl, *Die Vorgeschichte Jesu*, Stuttgart 1968; G. Schneider, *Jesu geistgewirkte Empfängnis (Lk. 1, 34-35)*, in: ThPQ 119 (1971) 105-116; H. Schürmann, *Aufbau, Eingenart und Geschichtswert der Vorgeschichte von Lk. 1-2*, in: BuK 21 (1966) 106-111; A. Vögtle, *Das Schicksal des Messiaskindes. Zur Auslegung und Theologie von Mt. 2*, in: BuL 6 (1965) 249-267; *Messias und Gottessohn*, Düsseldorf 1971, en: *Offene Fragen zur Lukanischen Geburts- und Kindheitsgeschichte*, in: BuL 11 (1970); nu in: *Das Evangelium und die Evangelien*, Düsseldorf 1971, 43-56; zie ook: 57-102.

6 Vooral 19, 1-3 (Hennecke, I, 277-290).

7 Pannenbergs redenering, l.c., 78-85, gaat volkomen voorbij aan het vormkritisch resultaat van de aan Lc. *voor-gegeven traditie* der maagdelijke geboorte; zijn conclusie is wel scripturistisch juist, niet de redenering.

8 G. Schneider, *Jesu Empfängnis*, l.c., 113-114.

9 Vooral Philo, *De Cherubim*, 40-52. Bovendien zie boven (Deel III, messiaanse davidszoon), waar werd gezegd dat in het late jodendom ook de idee van een maagdelijke geboorte van de messias waarschijnlijk reeds leefde onder grieks sprekende joden.

10 R. Pesch, *Der Gottessohn*, l.c., 414.

11 Zie boven in dit Deel III. Ik heb niet meer kunnen raadplegen de studie van R.G. Hamerton-Kelly, *Pre-existence, Wisdom and the Son of Man*, Cambridge 1973, die de *ontologische* dimensie van de joodse pre-existentie schijnt te verdedigen.

Sectie IV
De na-nieuwtestamentische reflectie, in de oude kerk: het christologisch dogma

Omdat christenen voortdurend verplicht werden hun christelijke belijdenis en eigen identiteit te verduidelijken en te verdedigen tegenover anderen die hun belijdenis aanvielen: eerst aramese en griekse joden, nadien heidenen, tenslotte mede-christenen die afweken van wat intussen binnen-christelijk als universeel 'apostolisch geloof' was erkend, zagen zij zich steeds opnieuw gedwongen tot nadere en steeds verdere preciseringen, - onvermijdelijke levenswet van elke levensovertuiging! Maar naast dit apologetisch motief, dat tot hernieuwde reflectie dwong, is er (ofschoon verbonden met het eerste) een andere beweegreden die hen daartoe heeft genoopt: hun eigen geloof gaf hen te denken (al gebeurt dit nooit los van de actie en reactie der omgeving waarin zij leefden; en dat was al spoedig de heidense omgeving met haar volkomen eigen denkwereld en eigen Godsopvattingen).

Een tijdlang moesten de christenen zich daarom afzetten, d.i. eigen Christusbelijdenis scherper formuleren, tegen objecties van eigen geloofsgenoten: de joden. In het nieuwe testament komt vooral de definitie van de Christusbelijdenis naar voren tegenover de gemeenschappelijk joodse achtergrond, terwijl intussen 'kerk' was ontstaan, 'de kerk', en de joods-christelijke 'eschatologische broederschap' zich uit de synagoge had losgemaakt. In de na-nieuwtestamentische periode leidde dit tot een nieuwe en felle polemiek met de joden, en tenslotte vooral met de heidenen. Joden vielen zowel de christologie als de ecclesiologie der christenen aan: enerzijds de christelijke belijdenis van de goddelijkheid van een mens, die zij een aantasting vonden van het joodse monotheïsme, anderzijds de christelijke bewering dat de kerk 'het ware Israël' zou zijn.

Aanvankelijk zélf joden, wilden de christenen met hun geloofsbelijdenis geenszins een 'di-theïsme' verdedigen, een soort 'twee-godendom': Jahwe én de Heer Jezus. En zo stonden deze joodse christenen voor de vraag, hoe hun streng joodse monotheïsme verenigd kon worden met hun christelijke 'proskynese', d.i. met hun verering van Jezus als de Heer, Christus en Zoon, een verering die intussen onmiskenbaar 'latreutisch' te noemen is, wat zeggen wil: een erkennende viering van Jezus' goddelijkheid. Dit christelijk geloof en vooral deze groeiende christelijke praxis gaven henzelf, als rasechte en vooral godsdienstechte joden, inderdaad 'te denken' en bovendien werden zij door de objecties van hun nietchristelijke volksgenoten daartoe gedwongen. De tegenwerpingen daarentegen van de heidenen (met heel hun elitaire grieks-filosofische traditie achter zich) waren scherper en indringender en, vooral voor christenen afkomstig uit het griekse 'heidendom', verleidelijk gevaarlijk. Origenes

formuleerde later vlijmscherp, hoe een griek als Celsus tegen het christendom argumenteerde: 'Indien deze lieden (de christenen) geen andere God kennen dan de Ene, dan hebben ze wellicht een geldig argument... Maar feitelijk brengen ze eredienst (godsverering) aan deze man die onlangs verscheen, en dat is dan niet consequent met hun eigen monotheïsme'[12]. M.a.w. de Christusverering wordt gesteld tegenover de christelijke belijdenis van de ene ware God; dat wordt als innerlijke tegenspraak aan de kaak gesteld. Ofwel maken de christenen zich schuldig aan goddelijke eredienst aan een mens - van wie iedereen weet, dat hij nog niet zo lang geleden onder ons geleefd heeft -, en dan verlaten zij het ook voor grieken toen enig zinnige transcendente monotheïsme; ofwel zijn theorie en praxis in volkomen tegenspraak bij de christenen. Deze grieken, die intussen allang de 'theios anèr'-theologie als mythe hadden verlaten en Gods transcendentie en ongenaakbare majesteit beklemtoonden, zagen in de Christusbelijdenis een aantasting van Gods ongenaakbare hoogheid. Deze scherpe objecties[13] dwongen de christenen aanvankelijk tot allerlei ingewikkelde verdedigingsconstructies. *Ofwel* gingen zij in hun theorie de goddelijkheid van Jezus - beleden in hun gemeente-gebed - verzwakken, en dit gaf het ontstaan aan wat historisch het 'dynamisch monarchianisme' is genoemd, d.w.z. er is maar één Archè, een universele 'Oorzaak', nl. God (monotheïsme in termen van 'archè'); Jezus daarentegen is een mens uitgerust met de bijzondere dunamis of kracht van deze God (Theodotus van Byzantium; Paulus van Samosata die zelf dan ook reageerde tegen het bidden van christenen *tot* Jezus, in plaats van tot God, de Vader, '*per* Jesum Christum'). *Ofwel* waren zij verplicht het onderscheid te loochenen tussen Jezus en de Vader, en dit gaf aanleiding tot wat genoemd is het 'modalistisch monarchianisme', d.w.z. Jezus als de zoon Gods is een alternatieve wijze van zijn van de Vader zelf (Noëtus). Deze laatste zienswijze sloeg meer aan bij de christenen, die daarin hun Christusvroomheid theologisch verantwoord zagen. Deze twee christologische richtingen waren aldus gevolgen van het conflict tussen christelijk geloof en grieks denken, een conflict dat zich mede afspeelde binnen het eigen denken van grieken die tevens christenen waren. De objectie van Celsus leidde Origenes tot het aanvaarden van twee verschillende existenties in God - Vader en Zoon -, beiden niettemin één door eensgezinde wilseenheid. Op de objectie dat dit een voor Gods majesteit onwaardige Godsvoorstelling is - Origenes is zelf griek en voelt de objecties tot in merg en been -, tracht hij Gods transcendentie veilig te stellen door te zeggen, dat de (griekse) 'Deus immutabilis', de onveranderlijke God uiteraard niet beroerd wordt door psychologische ervaringen in Jezus' menselijkheid - in ziel of lichaam[14]. Als zodanig een puur apologetisch argument, slechts te begrijpen vanuit en binnen de vraaghorizon en de feitelijk gestelde objecties. Nadien wordt echter deze vraagstelling, waarbinnen het antwoord functioneerde, in de verdere ontwikkeling losgelaten en wordt Origenes' antwoord een op zichzelf staande 'christologische affirmatie', die een eigen leven ging leiden en waaruit dan weer verdere conclusies werden afgeleid.

Er is meer. Als intellectuelen willen deze griekse christenen begrijpelijkerwijs de christelijke geloofsbelijdenis verstaanbaar maken voor griekse geesten. Zij meenden een gemeenschappelijke basis voor dialoog tussen christenen en grieken te kunnen vinden in het geloof in de ene ware God. Zoals Israëls God, Jahwe, de gemeenschappelijke basis was van joden en joodse christenen van waaruit gepolemiseerd werd, zo wordt nu het *filosofisch Godsbegrip* der grieken een gemeenschappelijke gespreksbasis geacht tussen christenen en (hellenistische) heidenen. Pythagorici, Plato, Aristoteles en de Stoa worden bondgenoten van het christendom, van het monotheïsme dat ook de christenen belijden. Er is - in onze tijd vooral - zware kritiek uitgeoefend op deze patristische poging om binnen een 'griekse verstaanshorizon' de oorspronkelijke christelijke inspiratie ter sprake te brengen. Maar - toegegeven de christelijke correctie op de griekse verstaanshorizon - is deze kritiek op de griekse patristiek weinig gefundeerd en nauwelijks wetenschappelijk te noemen. Om bijbels denken tegenover grieks denken te plaatsen is in sommige milieus mode, haast een 'must'; maar structuralistische diepte-ontledingen van de hebreeuwse en de griekse taal hebben vele van de zgn. typische grondverschillen ontmaskerd als ideologie, een 'vooroordeel' zonder verantwoorde argumentatie. Niemand zal loochenen, dat men het oudtestamentisch *profetisch* Godsbegrip bezwaarlijk op één lijn kan stellen met de griekse onaandoenlijke 'Deus immutabilis', die de wereld schept 'achter zijn rug', zonder verdere interesse en persoonlijke liefde voor de mensen: het haast mathematische punt alpha en omega van alwat bestaat, zelfgenoegzaam in zichzelf gekeerd (God als 'noèsis noèseôs'). Met dit alles heeft men de griekse levensvisie gereduceerd tot puur abstractie, die het levende hellenisme volkomen vreemd is.

Het griekse *paideia*- of opvoedingsideaal was ware menselijkheid en vrijheid te bereiken. 'Paideia' betekent verlossingsleer[15]. Niet het succes, maar de waarheid is voor de grieken beslissend voor ware menselijkheid. Daarom moet gezocht worden naar criteria, naar norm en paradigma waaraan menselijkheid en vrijheid gemeten kunnen worden. In het zoeken hiernaar vertoont het hellenisme twee accenten: het Dionysische en het Apollinische. De oudere griekse godsdienstigheid (en poëzie) worstelde om de kloof tussen 'God' en de mens te overbruggen: 'zoek niet te worden als Zeus' (Pindaros), want God en mens zijn 'van verschillend ras' stond tegenover wat later Aischulos in zijn Prometheus-mythe zou noemen de 'suggeneia', de verwantschap tussen God en mens, wat in de Stoa zou worden: 'wij zijn van Gods geslacht' (Aratos; zie Hand. 17,28). M.a.w. het hellenisme pendelde tussen twee idealen: 'de mens is de maat van alles' (Protagoras), en: 'God is de maat van alles' (Plato). Enerzijds de grenzen van het menszijn erkennen, de mens niet overvragen; anderzijds God geen jaloezie toedichten, de mens mag zichzelf overstijgen. Deze dubbele stroming in het griekse leven en denken vloeiden samen: de mens mag *gelijkvormig* worden aan God; deze gelijkvormigheid is precies waarachtige menselijkheid, bevrijding en vrijheid.

Zoekend naar een normatief beeld voor de opvoeding van de mens kon

de griek immers het oerbeeld, dat de mens de weg moet wijzen, aanvankelijk moeilijk vinden *in* onze aardse ervaringswereld als zodanig; deze was het domein van het vliedend gebeuren (panta rhei). De 'phusis' (de natuur) of het wezen (ousia) der dingen moest elders liggen. Het griekse (vooral platoonse) denken vond dit model in de 'wereld van het goddelijke', een transcendente werkelijkheid waarnaar dit ondermaanse in diepste wezen was gemodelleerd. Doel en zin van de opvoeding of verlossing van het mensdom was daarom 'mimèsis', navolging van dit normatieve, goddelijke paradigma. Aldus wordt men deelachtig aan het goddelijke en wordt de mens bevrijd uit alle mens-onwaardigheid: bevrijde vrijheid is doel van alle paideia. Gelijkvormig worden aan God *is* humanisering: waarlijk mens worden. Het ontluisterde 'imago Dei' of beeld van God wordt hersteld, doordat de mens zich richt naar het voorbeeld van het goddelijk paradigma. 'Navolging van God' ('vergoddelijking' zei men later) is daarom een ethische opdracht om zowel de juiste verhouding tussen de mensen onderling ('dikaiosuné' of rechtvaardigheid) als tot God ('eusebeia' of vroomheid) te realiseren. Vergoddelijking van de mens is daarom een humaniserende opdracht: de vrije mens in een rechtvaardig geordende 'polis' of staatsgemeenschap, afspiegeling van de goddelijke wereld.

Deze verlossing van het mensdom vraagt een zware strijd, waarbij de mens zich niet zelf kan bevrijden. Hij is een gevangene in de grot. Door God gezonden 'filosofen' zijn nodig, d.i. 'wijze opvoeders' of 'politieke bevrijders', die, bevoorrecht door hun kennis van het oerbeeld, de mensen de juiste weg kunnen wijzen naar ware menselijkheid of gelijkvormigheid aan God. Verlossing is daarom de aanwijzingen en prikkels volgen, die men in de natuur, in de geschiedenis, in het voorbeeld van wijze mensen kan vinden. Zij wordt verkregen door 'openbaring' van de ware kennis. Men heeft het hellenisme daarom vaak een eenzijdig intellectualisme verweten en in een zekere zin niet ten onrechte. Toch interpreteren wij hier vaak fout, want de griekse 'nous' of kenkracht omvat verstand én wil, - reden waarom de romein Cicero 'nous' telkens vertaalt met 'ratio ét voluntas'[16]. Griekse kennis is 'aretè', deugdzaamheid, theorie en praxis in-één. Het gaat niet om een neutraal weten, maar om een kennis *binnen* het progressief bevrijdingsproces van de 'paideia'; als bemiddeling ontsluit ware kennis *waarden* waar de mens in diepste wezen als 'imago Dei' verlangend op gericht staat. Kennis is daarom een levenwekkende kracht. Begenadiging is voor de griekse mens niet zozeer een 'innerlijke genade', maar een wegwijzer buiten hem in natuur en geschiedenis; door uiterlijke stimulansen wordt het innerlijke 'imago Dei', door onwetendheid en zondigheid ingesluimerd, wederom geïnnerveerd en wakker geschud, zodat het weer zichzelf wordt en zijn innerlijke daadkracht kan laten gelden.

Deze grootse 'paideia'-gedachte werd later door de Stoa en in heel de 'volksfilosofie' van het hellenisme opgenomen maar tevens radicaal gewijzigd. Want intussen had Aristoteles het platoonse dualisme grondig bekritiseerd en de 'ideeën' *in* onze ervaringswereld gelegd. Volgens de

Stoa is daarom het paradigma van ware menselijkheid te vinden *in* de wereld, in de goddelijke Logos die heel de menselijke en stoffelijke wereld van binnen uit doordringt, en die in ieder van ons huist. Daarom realiseert de Gods heerschappij zich in 'leven volgens de natuur', volgens de rede, volgens de Logos. Natuur en geschiedenis zijn één grootse 'epifanie' van de Logos, die de mens wil opvoeden tot ware menselijkheid. In 'wijze mensen' en 'politieke heilanden' krijgt deze grootse heilspedagogie van de Logos haar verdichting en hoogtepunt. 'Naturalisering', humanisering en vergoddelijking worden volkomen identiek; daardoor komt het 'imago Dei' in de mens vrij en wordt de mens echt méns. 'Ondanks' zijn ideaal van de 'navolging van God' heeft de griek zijn alleroudste Homeros- en Pindaros-traditie nooit volkomen vergeten: de 'condition humaine'! Opvallend is dat de romeinse stoïcijnen het griekse ideaal van de 'paideia' (opvoeding tot vergoddelijking) uitgerekend met het woord 'humanitas' vertalen!

De griekse kerkvaders leefden als christenen binnen dit griekse cultuursysteem. Zoals voorheen joden, die beslissend heil hadden gevonden in Jezus, dit heil ter sprake hadden gebracht binnen hun cultuur-religieuze verstaanshorizon van Gods heilshandelen in hun joodse geschiedenis en het daarin geopend perspectief op eschatologische heilsfiguren (eindtijdelijke profeet, messiaanse Davidszoon, mensenzoon), gingen de griekse christenen in de patristiek (reeds vanaf de Apostolische Vaders en Apologeten) hun in Jezus gevonden heil uitdrukken in de terminologie van de griekse 'paideia'-gedachte: 'paideia Christou' (1 Clem. 21,8). Gods heilspedagogie via natuur en geschiedenis kreeg haar hoogste concentratie in Jezus Christus: hij is paradigma én navolging tegelijk, hij is het 'oerbeeld' waarin het ontluisterd 'imago Dei', de mens, tegelijkertijd is hersteld[17]. Het progressief pedagogisch proces van menselijke bevrijding, ingezet door het gebeuren van de natuur en de geschiedenis, bereikte in Jezus Christus zijn hoogtepunt: Jezus is opvoeder en leraar die de 'ware kennis' brengt, 'opdat wij door navolging van wat hij deed en gehoorzaamheid aan zijn woorden gemeenschap met hem zouden hebben' zegt Ireneus (adv. Haer. V,1,1). Daardoor wordt de mens ontrukt aan dood, vergankelijkheid en zondemacht en opgenomen in levensgemeenschap met God. Zo ontstond (vooral bij de Alexandrijnen en Cappadociërs) de uitdrukking: indien Christus niet God is, zou hij, in ruil voor de menselijke natuur die hij van ons ontvangt, onze vervallen natuur niet kunnen transformeren in goddelijkheid; of: God werd mens, opdat de mens vergoddelijkt zou worden[18]. De patristiek heeft aldus de hellenistisch paideiaconceptie opgenomen en deze vanuit het christendom tevens herijkt en verchristelijkt dankzij haar *personalistische* opvatting van God en daarom haar nadruk op Gods vrijheid.

Vanuit het door Jezus gebrachte *heil* tracht de patristiek de *persoon* zelf van de heilbrenger nader te bepalen. Binnen deze conjuncturele vraaghorizon (zie voor dit begrip Deel IV) bedoelen de concilies van Nicea, Efese, Constantinopel en Chalcedon op het vlak van de tweede

reflectie - de ‘second order’-affirmaties - wel degelijk de ‘first order’- grondbelijdenis (beslissend heil-in-Jezus van Godswege) veilig te stellen. Binnen de griekse vraagstelling in ‘ousia’- en ‘physis’-termen hebben zij de heilspedagogie van God in Christus veilig willen stellen: enerzijds is God, en Hij alleen, de enige *bron* van menselijk totaal-heil, van verlossing en bevrijding; anderzijds is de plaats waar deze verlossing en dit heil realiteit worden de historische mens binnen het kosmos-gebeuren. Daarom moet Jezus *tegelijk* ‘idea-paradeigma’ zijn én ‘eikoon-mimèma’: ‘oerbeeld’ én opperste realisering van ‘navolging’ door het consequent uitleven van het ‘imago Dei’: tegelijk ‘God’ en ‘mens’. Kortom: ‘een en dezelfde’ (Chalcedon) moet helemaal ‘aan Gods kant’ staan (anders is hij geen ‘paradigma’); in griekse ousia-termen betekent dit: ‘medezelfstandig zijn met de Vader’, d.i. ‘waarlijk God’; anderzijds moet hij helemaal ‘aan de kant van de mens’ staan (als opperst geslaagde ‘eikoon’ van menselijkheid, waarin hij *voor ons* paradigma is), d.i. ‘waarlijk mens’. De hellenistische identiteit tussen ‘vergoddelijking’ en ‘humanisering’ werd geconcretiseerd in de ene persoon van Jezus Christus. Omgezet in griekse ‘ousia’-termen vinden we daarin de grondinspiratie van heel het nieuwe testament: heil in Jezus' maar ‘van Godswege’. Binnen de niet-noodzakelijke maar historisch voorgegeven verstaanshorizon van de griekse ‘paideia’-gedachte komt de evangelische boodschap daarin zuiver door. De nieuwtestamentische ‘first order’- belijdenis (heil-in-Jezus van Godswege), die het christologisch denken steeds heeft geleid en begeleid gedurende de eeuwen van christologische dogma-wording, kon (gezien de eenmaal opgeroepen probleemstelling, waarbinnen men uiteindelijk vraagt naar de ‘ousia’ van alwat is; wat *is* Jezus uiteindelijk?) daarom in zijn evangelische juistheid en betekenis alleen in een ‘second order’-belijdenis veilig gesteld worden. En wel op de wijze, waarop Chalcedon het uiteindelijk heeft gedaan, die de eenzijdige gerichtheid van Nicea (eenzijdigheid: door niet-bepalen van wat niettemin wel werd vooronderstelde) hiermee tegelijkertijd ongedaan maakt.

Het is een onthulling na te gaan wat binnen de hoog-filosofische spitsvondigheden van deze griekse geesten, die tevens christenen waren, de doorslag heeft gegeven tot hun conciliair eindbesluit. Juist niet hun filosofie; wel de kerkelijke traditie van de ‘Christusvroomheid’. In feite gingen de ketterse alternatieven uit van hetzelfde beginsel: heil-in-demens-Jezus van Godswege; ook zij waren immers gelovige christenen. Zoals ‘de orthodoxen’ huldigen zij - als grieken komend uit de middenplatoonse school - de opvatting dat Gods transcendentie zo verheven en ‘geheel anders’ is, dat zijn tegemoetkomen naar een mensenwereld - in schepping én verlossing - slechts kon gebeuren door een ‘tussen-wezen’, de demiurg, of Logos van wat buiten God gebeurt. De ‘orthodoxen’ hebben tenslotte onder pressie van hun christelijk geloofsbelijden deze filosofie doorbroken en het midden-platonisme verlaten[19], terwijl hun tegenstanders vasthielden aan de logische consequentie ervan. Dat uiteindelijk dit kerkelijk afstand doen van het midden-platonisme, deze ont-hellenisering, feitelijk onder pressie van het christelijk geloof gebeurde,

kan historisch precies worden aangetoond. Dit betekent niet dat schriftuur-argumenten hierbij de doorslag hebben gegeven; beide partijen vonden hun geliefkoosde argumenten op onderscheiden plaatsen in de schriftuur, die zich tot velerlei hantering leende. Hun schriftuurbewijzen blijken louter illustratief te zijn[20]. Hoofdargument was weliswaar niet de officieel-liturgische vroomheid (zoals deze wel de doorslag zou geven bij het latere dogma van de H. Geest), daar de liturgie in de voor-niceense tijd haar bidden alleen richtte tot de Vader, zij het 'door Christus, onze Heer', maar wel: de gepraktiseerde Christusvroomheid van vele gelovigen die de gewoonte hadden aangenomen te 'bidden *tot* Jezus', en niet alleen 'in en door Jezus' tot de Vader, zoals de officiële liturgie dat deed. Op grond daarvan waren de Nicea-bisschoppen bereid de vermeende logica van hun midden-platonisme prijs te geven; meer nog, zij kwamen daardoor tot het inzicht dat de midden-platoonse visies filosofisch onhoudbaar zijn, en daarom konden zij niet, zoals Arius, de systeemimmanente logica van deze filosofie het laatste woord geven. Zij verwierpen deze, eens hun eigen, filosofie! Heil-in-Jezus van Godswege werd in de gelovige praxis-van-het-bidden-tót-Jezus door hen geïnterpreteerd in het perspectief van Jezus' ware goddelijkheid. De concilievaders lieten deze christelijke vroomheidspraxis zwaarder wegen dan het filosofisch denken, en juist daardoor kon de kerk breken met het midden-platonisme, dat twee eeuwen lang het theologisch denken had bezig gehouden[21]. Hoezeer ook de 'ousia'-filosofie de verstaanshorizon was waarbinnen de christologische dogma-bepaling tot stand kon komen, men mag niettemin de beslissende factor van de Christusmystiek als levende gebedsrealiteit onder de christenen (zij het een recente praxis vóór het niceense dogma), niet onderwaarderen[22]. *In Jezus* staat Gód persoonlijk aan onze kant van het leven, d.i. tenslotte de teneur van het niceense dogma, dat immers van de *mens Jezus* zijn medezelfstandigheid met de Vader affirmeert. Het concilie van Chalcedon, dat daarbij de ware menselijkheid van Jezus wil beklemtonen, zegt daardoor tegelijk dat deze mens volkomen aan Gods kant staat. Zo beklemtoont Nicea het 'heil van Godswege' (zij het uitgesproken in Jezus); Chalcedon daarentegen het heil-in-Jezus (maar als: van Godswege). Zo ligt het focus van beide beweringen in de ene, ongedeelde 'Jezus Christus'. De grieks-christelijke idee van God komt aldus tot uiting in het bekende *patristische* Godsbegrip dat het *hellenistische* Godsbegrip doorbreekt en in-ent op de oude, joods-christelijke traditie: 'Theos pros hèmas', d.i. Hij is een God van mensen, 'naar ons toegekeerd' in Jezus Christus. Gezien binnen de griekse verstaans- en vraaghorizon destijds heb ik met dit alles geen enkele moeite: het is puurevangelisch; maar... binnen een filosofische verstaansproblematiek, die inderdaad niet meer volkomen in alle opzichten de onze is en ons nu moeilijkheden biedt.

Hoewel aanvankelijk geïnspireerd door de griekse patristiek werkte de latijnse patristiek de griekse christologische inzichten - verlossing is herstel van het 'beeld van God' door 'paideia' - uit binnen een afrikaans-

romeinse ervarings- en verstaanshorizon. En in vele opzichten verschilde deze grondig van de griekse levenservaring en geschiedenisconceptie. De latijnen was het minder te doen om een grootse visie op de geschiedenis dan wel om de praxis van het individuele en sociaal-politieke leven. De griekse levensvisie, gericht op orthopraxis naar de norm van 'de natuur' of 'de Logos', stond *model* voor het romeinse levensontwerp. De romeinse stoïcijnen (Cicero en Seneca) vonden in de griekse Stoa een thematisering van hun eigen, specifiek-latijns, punisch-romeins rechtsgevoel. Wat voor de grieken de 'paideia'-gedachte was, was voor hen de rechtsordening, geïntegreerd in de 'geordende kosmos', expressie van 'goddelijk recht'[23]. Het 'goddelijk recht' vervangt de griekse 'paideia' of goddelijke heilspedagogie. Hun reflectie is daarom antropologisch toegespitst. In de plaats van het griekse 'paradigma' en zijn afbeeldingen, komen de categorieën van rechtsorde, schending ervan en herstel; m.a.w. geen ontologie van de kosmologisch-heilspedagogische ordening van 'oerbeeld' en 'afbeelding', maar de *ontologische* verhouding tussen een zuivere rechtsorde en haar historische schending. Iedere breuk in deze rechtsorde eist een sanctie en voldoening om de geschonden verhoudingen te herstellen. De latijnse patristiek zal daarom nog meer dan het griekse christendom de nadruk leggen op de inbreng van de menselijke vrijheid in het verlossingsgebeuren. Latijns gezien staat de eer van het menselijk subject op het spel. Een verlossing die de mens van buiten af zou overkomen, zoals een arme een aalmoes krijgt toegeworpen, is in strijd met het romeinse rechtsgevoel: de arme moet zichzelf oprichten. Later zou Anselmus dit romeinse rechtsgevoel scherp formuleren, als hij de Zoon tot de zondaar laat zeggen: 'Neem mij, en verlos uzelf'[24]. Juist deze eis van de rechtsorde, waardoor de eigen waarde van de menselijke vrijheid door Gods almacht niet wordt overweldigd, ziet Anselmus als hoogste uiting van Gods *barmhartigheid*, die niet alleen uit goedheid verlossing en vergiffenis schenkt aan de mens, maar in en door deze vrije gave de menselijke vrijheid en waardigheid niet wil krenken en verootmoedigen: de mens zal zichzelf *mogen* verlossen; dit is de eigen latijnse visie op de verlossing 'van Godswege'. Daartoe wordt ons de medemens Jezus geschonken. In moderne evaluaties is deze westerse, vooral door Anselmus *gethematiseerde* (maar in kiem reeds oudere) 'satisfactie'-leer vaak tot een karikatuur gemaakt, die de diepste intentie van Anselmus en van het westerse levenspathos miskent. In wezen is het de christen Anselmus om Gods eer te doen, maar in zijn satisfactieleer gaat het vooral om de eer van de mens, de 'dignitas humanitatis' (een slogan in het opkomend humanisme van Anselmus' tijd)[25]: de mens brengt God eer door met zichzelf in het reine te komen. 'Voldoening brengen' betekent daar de orde herstellen waar ze werd geschonden nl.: in de mens zelf. Zo kon Anselmus de verlossing voorstellen als een rechtsproces waar God en mens in betrokken zijn. In tegenstelling tot de griekse patristiek met haar metafysisch-kosmologische, universele, goddelijke heilspedagogie (waarin uiteindelijk 'alles genade is') staat bij de latijnen de menselijke subjectiviteit centraal. Verlossing moet daarom een authentiek menswaardig gebeuren zijn en geen overweldiging

van goddelijke almacht. In deze verlossingsleer komt al iets naar voren van hetgeen in onze hedendaagse optiek de vraag naar *verlossing* en *emancipatie* wordt genoemd, een probleem dat in feite alleen in de westerse cultuur kon ontstaan.

Zoals in de griekse patristiek Jezus geïdentificeerd wordt vanuit de beide elementen van verlossing: 'paradigma' én 'mimèma', oerbeeld en navolging, zo identificeert ook de latijnse patristiek de persoon van Jezus vanuit het gebrachte heil: 'totus in suis, totus in nostris' (Tomus ad Flavianum, Leo de Grote): alleen Gód kan verlossing brengen, en Hij alleen kan dit zonder verkrachting van de menselijke vrijheid. In en door menselijke vrijheid wordt goddelijke verlossing gebracht. Beide zijn gerealiseerd in Jezus als de 'God-mens'. Vanuit hun juridische verstaanshorizon hadden de latijnen dan ook geen enkele moeilijkheid met het dogma van Chalcedon: de menselijke vrijheid en waardigheid bleven daarin behouden. Gods eer en menselijke eer kunnen immers naar romeins inzicht nooit met elkaar in tegenspraak zijn. Anselmus' satisfactieleer is een leer over Gods *uiterst erbarmen* met de mens, en betekent geenszins tot de laatste penning 'voldoening geven aan God'. Volgens Anselmus heeft God slechts genoegen in een mens die zichzelf vrij opricht uit zijn ontluistering; de voorwaarde en de kracht daartoe geeft God in Jezus Christus. De satisfactieleer brengt daarom in het geheel van de menselijke bevrijdingsgeschiedenis wel degelijk een nieuw element: de 'dignitas humana' en haar vrijheid, door de griekse patristiek geenszins geloochend, maar nooit zo beklemtoond als in het westers-eigen vrijheidspathos is gebeurd. Verlossing, hoewel gratuïte gave Gods, moet plaats vinden binnen de grootse geschiedenis van de menselijke zelfbevrijding. Vanuit haar eigen ervarings- en verstaanshorizon is dit de eigen westers-latijnse bijdrage tot articulatie van het beslissend en definitief heil in Jezus van Nazaret, de Christus.

Voor ons wordt de patristische christologie (als we voorbijgaan aan een onverantwoorde interpretatie van zowel de griekse als de westerse christologie) pas echt problematisch op het moment dat de (trouwens nietdogmatische) neo-chalcedoonse traditie ging spreken van een 'an-hypostasie', d.i. de mens Jezus is géén menselijke persoon (wat het dogma van Chalcedon nooit had gezegd; dit dogma spreekt alleen van 'één persoon'), maar uitsluitend een goddelijk persoon, met een 'menselijke' en een 'goddelijke natuur'[26]. Hiermee werd minstens gesuggereerd, dat er in Jezus iets ontbrak aan volkomen-echte menselijkheid. Daardoor leek de 'mede-wezenlijkheid' van Jezus met de Vader (haast monofysitisch) overbelicht, en zijn waarlijk menszijn onderbelicht. Jezus wordt aldus a.h.w. buiten en boven onze menselijkheid uitgetild, en zijn 'mede-menselijkheid' - een mens als wij, behalve in zonde - werd daardoor ontologisch blijkbaar ingeperkt. Dit moést reactie oproepen.

De middeleeuwen, die slechts over flarden van deze patristisch-conciliaire documenten beschikten, hebben in feite - op hun manier - heel de

patristische christologische ontwikkelingsstrijd moeten overdoen met nagenoeg dezelfde wederwaardigheden en vrijwel eender dubbel resultaat: enerzijds in de richting van de 'unio secundum hypostasin' (hypostatische eenheid; één persoon, die Logos, God, én mens is), anderzijds in de richting van de 'homo assumptus'-leer. Zij hebben - althans in de Bonaventuriaanse en de Thomas-richting - dít voor op de neo-chalcedoonse stellingname, dat in hun leer - weliswaar uiterst abstract - 'persoon-zijn' werd toegespitst op de éne persoons*totaliteit*, m.a.w. dat iemand niet *tegelijk* twee personen kan zijn. Daarom wist Thomas van Aquino te zeggen, dat Jezus Christus juist op grond van zijn goddelijk, binnen-trinitarisch zoonschap zowel 'persoonlijk God (de Zoon)' is als '*persoonlijk* mens'[27]. Naar middeleeuwse begrippen - ons niettemin vragen stellend - ligt daarin de weigering van Thomas om ook maar iets van wat tot de definitie van ons menszijn bijdraagt, in Christus te loochenen. Cajetanus, zijn subtiele leerling, zou het - toen - nog gedurfder uitdrukken: '*déze mens* - ook in het geval van Jezus - betekent zonder meer: deze *menselijke persoon*'[28]. Maar het lijkt me onnodig, zij het leerrijk, voor de opzet van dit boek de middeleeuwse christologische discussies, en wat daaruit later aan 'scotistische' en 'thomistische' Jezusinterpretaties (tot in de moderne christologie, tussen de twee wereldoorlogen) uit voortgevloeid is, verder te analyseren; want, deze verdere geschiedenis tracht de nieuwe aporieën *binnen* de eenmaal ingeslagen weg en het gegeven model telkens zo goed of kwaad als het gaat, op te lossen; er komt geen nieuw model naar voren.

Eindnoten:

12 Origenes, *Contra Celsum*, 1, 26 en 8, 12; 4, 3.

13 Zie voor de betekenis van het griekse denken in de patristiek: P. de Labriolle, *La réaction païenne. Etude sur la polémique anti-chrétienne du Ie au VIe siècle*, Parijs 1942^2; M. Wiles, *The making of christian doctrine*, Cambridge 1967; G.L. Prestige, *God in patristic thought*, Londen 1956, en: *Fathers and heretics*, Londen 1968; J. Lebreton, *Histoire du dogme de la trinité*, 2 dln., Parijs 1927; Ph. Merlan, *Greek philosophy from Plato to Plotinos*, Cambridge 1967; J.E. Pollard, *Johannine christology and the early church*, Cambridge 1970; J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, Parijs 1958, en: *Message évangélique et culture hellénistique aux IIe et IIIe siècles*, Tournai 1961; W. Pannenberg, *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffes als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie*, in: *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1967, 296-346; W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen 1963^2.

14 Origenes, *Contra Celsum*, 4, 5; 4, 14-15.

15 Zie vooral: W. Jäger, *Paideia*, 3 dln., Berlijn 1934, 1944 en 1947; M. Pohlenz, *Der hellenistische Mensch*, Göttingen (1947), en: *Die Stoa*, Göttingen 1964^3; D. Nestle, *Eleutheria*, I Tübingen 1967; A. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'évangile*, Parijs 1932^2; *L'Enfant d'Agrigente*, Parijs 1950^2, en zijn standaardwerk: *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 dln., Parijs 1944-1954; zie ook: H. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Parijs 1948, en: U.v. Wilamowitz-Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen*, 3 dln., Darmstadt 1959^3.

16 P. Stockmeier, *Glaube und Religion in der frühen Kirche*, Freiburg 1972, 137, n. 17. Ook Festugière, *L'idéal religieux*, 56.

17 Fundamentele literatuur. - W. Jäger, *Das frühe Christentum und die griechische Bildung*, Berlijn 1963; H. Niederstraszer, *Kerygma und Paideia*, Stuttgart 1967; S. Otto, *'Natura' und 'dispositio'*, München 1960; G. Greshake, *Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius*, Mainz 1972; P. Stockmeier, *Glaube und Paideia*, in: ThQ 147 (1967) 432-452, en: *Glaube und Religion in der frühen Kirche*, Freiburg 1973; A. Heitmann, *Imitatio Dei*, Rome 1940; P. Schwanz, *Imago Dei*, Halle 1970; M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme selon les*

doctrines des Pères Grecs, Parijs 1970; J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Parijs 1969. Tenslotte het reeds verouderde, maar toch nog informerende boek: J. Gross, *La divinisation du chrétien d'après les Pères Grecs*, Parijs 1938.

18 O.m.: Cyrillus van Alexandrië, *Thesaurus*, Ass. 1; Ireneus, *Adv. Haer.* 5, praef.; Athanasius, *De incarnatione*, 54, enz. Dit patristisch beginsel steunt op twee griekse vooronderstellingen: (a) de begenadiging wordt opgevat als een 'theopoiêsis', in de zin van 'homoiôsis Theou', en (b) 'quod non est assumptum, non est sanatum', wat in Jezus' menselijke natuur niet mede is opgenomen, is ook niet verlost. Vooral dit laatste beginsel steunt op het griekse realisme van de 'universalia': in de 'natura humana' van Jezus zijn alle mensen haast fysicistisch-reëel bevat (wat wij nu moeilijk kunnen 'meemaken'). Daarom zijn alle mensen fundamenteel reeds verlost door de aanraking van de menselijke natuur met de goddelijke natuur in Christus. Het gaat meer om de 'menselijke natuur' dan om de mens. Toch willen de griekse kerkvaders, zij het met behulp van dit griekse model, de bijbelse gedachte van het 'plaatsvervangend' handelen van Jezus ter sprake brengen. De vergoddelijking op basis van Jezus' menszijn blijft grieks, d.i. door *kennis* tot de onzichtbare Vader komen, zoals Athanasius het beroemde adagium (*De incarnatione*, 54) expliciteert: in de mens Jezus wordt het 'goddelijk paradigma' *zichtbaar* in een menselijke, navolgbare gestalte. M.a.w. Christus is een 'exemplar'; zijn leven was een voor-leven van wat wij moeten 'navolgen'. De 'vergoddelijking' is daarin, antropologisch, inderdaad 'ge-demythologiseerd'. Zij is in feite een 'humanisering' naar goddelijk model: heiligheid.

19 Fr. Ricken, *Das Homoousios von Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus*, in: H. Schlier u.a., *Zur Frühgeschichte der Christologie* (Quaest. Disp., 51), Freiburg 1970, 74-99; zie ook: H.-J. Vogt, *Politische Erfahrung als Quelle des Gottesbildes bei Kaiser Konstantin d. Gr.*, in: *Dogma und Politik*, Mainz 1973, 35-61.

20 Wiles, *The making*, l.c., 41-61.

21 Ricken, *Das Homoousios*, l.c., lijkt me wel gelijk te hebben in zijn eindresultaat, maar ongelijk deze 'doorbraak' van het middenplatonisme louter aan 'theologisch denken' toe te schrijven. Dit doorbraak-denken was tevens een reflectie op een concrete vroomheidsbeleving; zie Wiles, *The making*, l.c., 62-93; J. Lebreton, *Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'église chrétienne du IIIe siècle*, in: RHE 19 (1923) 481-506 en 20 (1924) 5-37. Het uiteenlopen van de leer der kerk en het geloof van haar leden is zo oud als de kerk zelf.

22 Een soortgelijk geval deed zich voor bij de bepaling van het r.-k. dogma van Maria's onbevlekte ontvangenis. Tegen al het verzet der theologen zette deze volksvroomheid zich door, totdat Scotus, onder pressie daarvan, een theologisch begrip vond, dat deze vroomheid kon verzoenen met de theologische affirmatie van de *universele* zondigheid (nl. verlossing 'door preventie' of vrijwaring van zonde). Pas toen ging ook de academische theologie door de knieën.

23 Zie: A. Schindler, *Gnade und Freiheit. Zum Vergleich zwischen den griechischen und lateinischen Kirchenvätern*, in: ZThK 62 (1965) 178-195; N. Brox, *Soteria und Salus*, in: EvTh 33 (1973) 253-279; J. Plagnieux, *Heil und Heiland. Dogmengeschichtliche Texte und Studien*, Parijs 1969; R. Haubst, *Anselms Satisfaktionslehre einst und heute*, in: TrThZ 80 (1971) 88-109; Greshake, *Gnade als konkrete Freiheit*, 193-274.

24 *Cur Deus homo*? II, 20. Elders: 'Oportet ut, si idem genus (humanum) resurgit post casum, *per se resurgat*' (l.c., II, 8). De latijnse visie op de verlossing als herstel van de geschonden rechtsorde had een dubbel gevolg: (a) enerzijds werd daardoor het onderscheid tussen 'justificatie' en 'heiliging' geprononceerder dan in het meer dynamisch grieks-patristisch verlossingsbegrip dat op een progressief bevrijdingsproces stoelt; en (b) het onderscheid tussen 'objectieve' en 'subjectieve verlossing' wordt daardoor verscherpt: in en door Jezus Christus is de rechtsorde weliswaar hersteld maar de individuele vrijheid van elke mens moet krachtens Jezus' verdiensten nu ook met het concrete 'ik' in het reine komen en 'orde op zaken' brengen. Ook zijn individuele vrijheid mag door Christus' heilswerk niet overweldigd worden: elke mens moet uit kracht van Jezus' verdiensten zichzelf op-richten en 'invoegen' in de rechtsorde.

25 Zie M.D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, Parijs 1957. In de griekse patristiek was Jezus' mensheid veel meer een 'organon' of 'instrumentum Deitatis'; Gód was het handelend subject. Zonder dit te loochenen beklemtoont de westerse soteriologie de mens als handelend aktcentrum in het verlossingsproces.

26 Zie het bekende overzicht in: A. Grillmeier und H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon*, 3 dln., Würzburg 1951-1954 (1959^2; 1962^3); ook: J. Liébaert, *Handbuch der Dogmengeschichte*, III-1a, Freiburg 1965; P. Smulders, *Dogmengeschichtliche und lehramtliche Entfaltung der Christologie*, in: *Mysterium Salutis* (hrsg. J. Feiner und M. Löhrer), Einsiedeln, dl. III-1, 1970, 389-476.

27 'Verbum caro factum est, i.e. homo, quasi (= ita ut) ipsum Vérbum *personaliter* sit *homo*' (*Q.D. de unione Verbi Incarnati*, a.l.). S. Augustinus zei: 'Nec sic assumptus est ut prius creatus post assumeretur, sed ut ipsa assumptione crearetur' *(Contra sermonem Arianorum* 8, 6: 'ipsa assumptione creatur').

28 'Hypostasis enim Verbi Dei in quantum est hic homo, per naturam humanam hánc constituitur... Quod est dicere personam Verbi constitui in hoc quod est esse *personam humanam*; hic enim homo *personam humanam* significat' (Cajetanus, *In III partem Summae Theologiae*, q. 2, a. 5,

n. II, ed. Leonina, p. 35 A-B). In alle spitsvondigheid wil men aldus enerzijds ‘twee personen’ in Jezus loochenen, en anderzijds zowel de realiteit van Jezus' menselijk personalisme affirmeren, zij het uit kracht van de goddelijke persoon én *op basis van* zijn menselijkheid (menselijke natuur). Eigenlijk wil Cajetanus evenmin als Scotus spreken van enig menselijk zijnsverlies; beiden aanvaarden het menselijk personalisme van Jezus; ze verschillen alleen in de bepaling van wat een persoon precies tot persoon constitueert. Thomas zei al: ‘non minuit sed auget’ (*Summa Theologiae*, III, q. 2, a. 5, ad 1).

Besluit van Deel III en probleemstelling

Uit Deel II en III kan - terecht - de indruk zijn ontstaan, dat het nieuwe testament een ‘christologie van onderuit’ presenteert; d.i. zelf is uitgegaan van de ontmoeting met en de herinnering aan Jezus van Nazaret, de profeet van het naderbij komen van Gods heerschappij en van de praxis van het rijk Gods, die onze menselijke levenswijze ondersteboven keert en daardoor explosieve situaties in het leven kan roepen; Jezus die alleen in de oppositie gaat wanneer opvattingen of levensgedrag van mensen deze praxis van het rijk Gods tegenspreken. Het nieuwe testament heeft in Jezus de eschatologische vreugdebode erkend, die na zijn dood door God in het gelijk werd gesteld.

Tegelijk werd ons het inzicht gegeven, dat de nieuwtestamentische en latere interpretaties van Jezus telkens binnen een zeer bepaalde ervaringsen verstaanshorizon staan, die als zodanig historisch-contingent zijn en niet per se de *noodzakelijke* verstaanshorizon waarbinnen het christologisch geloof in Jezus gedacht moét worden.

Er is meer. Sinds het concilie van Nicea werd één bepaald christologisch model - het johanneïsche - in een zeer beperkte richting tot norm uitgewerkt en in feite heeft alleen deze traditie geschiedenis gemaakt in de christelijke kerken. Daardoor kwamen de mogelijkheden van het

synoptisch model niet tot hun recht in de geschiedenis; het model werd in eigen dynamiek afgeremd en ging tot de ‘vergeten waarheden’ van het christendom behoren. Al is onze tijd dan niet met bepaalde voor-niceense christologieën verbonden door een bemiddelende continue traditie, er zijn niettemin in onze culturele en maatschappelijke levenservaring factoren aanwezig die pertinente vragen stellen aan de dominerende geschiedenis van de niceense christologie en daardoor perspectieven openen die zicht bieden op voor-niceense mogelijkheden.

Terugkeren naar de tweesprong van toen om dan de andere, destijds alternatieve weg in te slaan, is hermeneutisch en historisch onmogelijk, - nog afgezien van de dogmatische vraagtekens bij zo'n restauratie-poging. De sindsdien voltrokken geschiedenis kan men niet ongedaan maken. Wel is te onderzoeken waarom bij de tweesprong aan de vooravond van Nicea dit concilie de ene weg heeft gekozen en de alternatieve weg niét is gegaan, en gezien de situatie niet kón gaan. Daarbij kan duidelijk worden, hoe - ongewild maar reëel - christologische perspectieven op de achtergrond zijn geraakt door het johanneïsche te accentueren. De eenzijdige keuze heeft op den duur tot aporieën geleid die op de eenmaal ingeslagen weg moeilijk zijn op te lossen. Juist daarom vraagt zij om nieuwe, kritische herinnering aan voor-niceense tendenties, waardoor niet de oude keuze maar haar eenzijdig accent en verzwijgen van complementaire, wezenlijke aspecten ongedaan worden gemaakt. Daardoor wordt dan vernieuwing van de christologie mogelijk onder een nieuwe ervarings- en verstaanshorizon, waarbinnen niettemin definitief en beslissend heil-in-Jezus van Godswege wordt ervaren en ter sprake gebracht.

Daarbij geloof ik niet eens dat de theoloog nieuwe modellen hoeft te vinden, of ook maar uit zichzelf (formeel als theoloog) kán vinden. Zijn taak is het, op serieuze en verantwoorde wijze, elementen bijeen te garen die tot een nieuwe, authentiek eigen ‘disclosure’- of bron-ervaring kunnen leiden. Want zonder deze ontsluitings- of ontdekkings*ervaring* is het vinden van een eventueel nieuw *model* m.i. een tamelijk vrijblijvende, matig christologische bezigheid, - terwijl een *werkelijke* bron-ervaring (een ervaring die in historisch waarneembare gegevens een onpeilbare diepte ontsloten ziet) *in* haar ervaren als vanzelf eigen modellen oproept. Theologie kan daarbij een handreiking zijn, een openleggen van een mogelijke weg, mede door inzicht te verstrekken hoe vanouds tot vandaag aan toe christenen tot zulk een bron-ervaring t.a.v. Jezus van Nazaret zijn gekomen; zoals ook de theoloog, maar dan formeel als gelovige (en medegelovige) zelf tot een ‘disclosure’ kan komen, en deze wellicht ook voor anderen zinvol toegankelijk kan maken. In het afsluitend Deel IV kan ik daartoe slechts een ‘prolegomenon’ bieden.

Deel IV
Wie zeggen wij dat hij is?

Sectie I
De huidige christologische crisis en haar vooronderstellingen

Inleiding

In Deel I werd gezegd, dat de relatie tot het telkens nieuwe heden mede-constitutief is voor de verwoording van de inhoud van het geloof in Jezus als de Christus. Dit inzicht heeft ver-reikende gevolgen. Indien immers het christendom werkelijk *universele* betekenis heeft, worden we met een paradox geconfronteerd: enerzijds overstijgt dan het christendom elke historische definitie van wat men het wezen van het christelijk geloof mag noemen; anderzijds zal dit wezen dan toch alleen in bepaalde, historische realiseringen te vinden zijn. Het wezen van het christendom met één historische verschijningsvorm of met één bepaalde definitie van het christelijk geloof exclusief te identificeren, wordt dan onmogelijk. Dit is de onvermijdelijke consequentie van de 'universele betekenis' van Jezus Christus.

Het gevolg daarvan is, dat het christendom slechts dan levend en waarachtig blijft, als elke tijd, vanuit haar verhouding tot Jezus Christus, zich opnieuw uitspreekt voor Jezus van Nazaret. Dan is het onmogelijk 'eerst' het wezen van het christelijk geloof vast te leggen, om het vervolgens, a.h.w. 'in een tweede instantie', aangepast te interpreteren naar onze tijd toe. Wie, met de christelijke kerken, de universele betekenis van het geloof in Jezus belijdt, zal daarom de deemoed moeten opbrengen om de moeilijkheden, die daar vast aan zitten, op de koop toe loyaal op zich te nemen; - ofwel zal hij die geloofsaanspraak op universaliteit moeten opgeven. Alleen deze twee mogelijkheden zijn echt en consequent. De universaliteit aanvaarden en tegelijkertijd het hermeneutisch probleem loochenen - en derhalve één exclusieve wezensdefinitie 'ne varietur' van het christendom poneren -, is geen toegankelijke weg, noch een authentieke mogelijkheid; tevens is het een miskenning en feitelijke uitholling van de waarachtige universaliteit van het christelijk geloof.

Niettemin kan men van het christendom niet willekeurig wát maken! Binnen de variërende, wisselvallige dimensies van de geschiedenis zal *echt christendom*, in trouw aan Jezus' boodschap, levenspraxis en dood, gerealiseerd moeten worden én ter sprake moeten komen. Een uitsluitend beroep op levenspraxis of 'orthopraxis', als praxis van het rijk Gods, kan hier geen oplossing brengen, als juist het wezen van wat de Gods heerschappij, zoals zij ons in Jezus naderbij is gekomen, in het geding staat. Orthopraxis is maar mogelijk binnen het medium van zin-verstaan! Wel zullen we nooit *op een absolute wijze* het absolute dat in Jezus Christus is verschenen, onder woorden kunnen brengen. Na ons zullen anderen de zaak moeten overnemen en de zin ervan binnen een gegroeide historische ervaring ter sprake brengen en realiseren binnen de nog open

toekomst. Wij kunnen slechts spreken vanuit ons perspectief in 1973, zij het met het oog op een geanticipeerde toekomst. Na ons gaat het verhaal verder. Maar: als verhaal van Jezus van Nazaret, waarvan de definitieve zin slechts eschatologisch zal blijken. Intussen zijn voorlopige verificaties echter wel mogelijk.

Hoofdstuk 1
Conjuncturele verstaanshorizon en ongelijktijdig ritme in de complexe omslag van een cultuur

Vaak wordt gezegd: we leven in een tijd van een grondige geestelijkculturele omslag; onze wereld- en verstaanshorizon zijn anders geworden. Inderdaad. Toch doen wij er goed aan, deze omslag nauwkeuriger te situeren en vooral te kwalificeren, want elke culturele omslag (ook als heel onze ervaring en heel ons denken er bij betrokken zijn) blijft in een bepaald opzicht vrij betrekkelijk. Wij kunnen immers de óns verouderd voorkomende wereldbeelden en mensopvattingen *begrijpen*, zoals wij ook vreemde talen en culturen kunnen verstaan; er is dus fundamentele menselijke communicatie mogelijk tussen voor mensen (of menselijke culturen) onderling vreemdste tekenen, sporen en uitingen van menselijk leven (zie verderop in dit Deel). De vreemde verstaans- of ervaringshorizon is ons nooit volkomen vreemd. Wat zijn daarvan de mogelijkheidsvoorwaarden?

Vooral Franse cultuurcritici[1] zijn tot het inzicht gekomen dat bij een vrij gevoelige omslag in de cultuur er geenszins in alle sectoren van die cultuur in een zelfde ritme van versnelling een gelijktijdige ontwikkeling wordt voltrokken. Wel delen alle sectoren van het menselijke leven in deze cultuur-omslag - het denken, de maatschappij, economie, politiek, kunst, mode, enz. -, maar zij kennen niet alle hetzelfde ritme. Er zijn in de ene geschiedenis minstens drie niveaus te onderkennen, die echter niet naast elkaar liggen maar elkaar omgrijpen en doordringen, en samen de ene mensengeschiedenis uitmaken. Er is de '*feiten*-geschiedenis' of 'efemere geschiedenis', die dus een kort en vlug verlopend ritme kent: dagelijkse gebeurtenissen komen en gaan; - er is de '*conjuncturele* geschiedenis', die breder uitslaat, dieper ingrijpt en meer omvattend is, maar dan ook een veel trager tijdsverloop kent; m.a.w. een culturele conjunctuur gaat lang mee; - er is tenslotte de '*structurele* geschiedenis' met een zeer lange, eeuwenlange duur, haast grenzend aan het dode punt tussen het beweeglijke en het onbeweeglijke, ofschoon niét buiten de geschiedenis staande. De 'structuur-geschiedenis', waar rond de conjunctuur- en feiten-geschiedenis cirkelen als concentrische kringen rond een trage as, vertoont zich tussen deze beide laatste als een soort invariabele: een *ter plaatse* draaiende tol, waar alles gehaast of slomer om heen draait.

Andere cultuuranalisten hebben vastgesteld, dat er zelfs na een geslaagde politiek-sociale omwenteling 80% van de oude, verworpen structuren op een of andere manier 'terugkeren'. Op het derde niveau verloopt immers de ontwikkeling uiterst traag en log; grondstructuren overleven zelfs de radicaalste revoluties. De oudere hypothese van een convergente en gelijktijdige ontwikkeling in alle cultuurelementen, bij een omslag in het geestelijk of materieel cultuurpatroon, blijkt dan ook onjuist te zijn, - een mythe.

Dit inzicht kan ons helpen bij het gestelde probleem. Want wat geldt voor de cultuur als geheel, geldt ook voor deel-sectoren en cultuurvectoren; ook voor 'het menselijke denken' (en dus het geloofsdenken). Ook hier zijn dezelfde drie, met elkaar innerlijk verbonden segmenten van ongelijktijdigheid herkenbaar. In het zich ontwikkelend denkleven (én geloofsleven) van de mens cirkelen rond een amper beweeglijk *structureel* dieptemoment de enigermate vlugger zich bewegende kring van het *conjunctureel* bepaalde denken en, aan de uiterste rand van deze concentrische cirkels, het vliedende denken van alledag, - met zijn vaak zelfs 'modieuze' aspecten. Welnu, wat men de 'epochale verstaanshorizon'[2] noemt, of het denken binnen (door een bepaalde periode getekende) 'verstaansmodellen'[3] of een eigentijdse ervaringshorizon, zou ik op het tweede niveau van 'geschiedenis' willen plaatsen, m.a.w. de eigen, door de tijdgeest geconditioneerde ervarings- of verstaanshorizon behoort tot de 'conjuncturele geschiedenis': deze ligt dieper en vaster dan het alledaagse denken en ervaren met hun 'vliedend' karakter; een bepaalde verstaanshorizon gaat dus een hele tijd mee. Maar toch is hij minder vast, 'oppervlakkiger' dan de *structurele* dieptemomenten van het menselijke ervaringsdenken. Een culturele omslag in ervaringshorizon en verstaansmodellen speelt zich af *binnen* nauwelijks beweeglijke, blijvende grondstructuren van het menselijke denken. Hierbij moet men wel bedenken, dat ook in de sector van het menselijk denken deze drie niveaus van ongelijktijdigheid niet naast elkaar liggen, niet los verkrijgbaar zijn, doch elkaar doorkruisen: zij vormen samen slechts één geschiedenis van het denken. Hiermee is geenszins gezegd, dat *naast* veranderlijke begrippen in het menselijke denken er derhalve ook blijvend-geldige *begrippen* zouden zijn, die elke nogal fundamentele omslag in wereld- en ervaringshorizon heelhuids zouden overleven. Wel is ermee gezegd, dat de grondstructuur van het menselijk denken *zich laat gelden in* de conjunctureel bepaalde begrippen en in de veranderlijke verstaans- en ervaringshorizon. (Het was een *poging* van Aristoteles om deze 'grondbegrippen' van het menselijke denken a.h.w. te catalogiseren of te registreren. Maar zijn poging kende nog niet het onderscheid tussen het 'structurele' en het 'conjuncturele' aspect in ons denken en is voor ons daarom verouderd. Een aanzet is er wel.) Op grond daarvan is het ons (levend in een andere historische of conjuncturele verstaanshorizon) niettemin mogelijk bv. het bijbelse denken te begrijpen, of de verstaanshorizon waarbinnen het concilie van Chalcedon zijn dogmabepaling heeft kunnen formuleren. *Zowel* het structurele *als* het toen conjuncturele moment van het (geloofs)den-

ken kwamen daarin tot gelding. Voor wie binnen een andere conjuncturele verstaanshorizon leeft, heeft derhalve (afgezien nog van de theologische betekenis van een dogmabepaling) Chalcedon enerzijds wel degelijk iets zinvols te zeggen, terwijl het anderzijds wrevel en bevreemding kan wekken. Oorzaak daarvan is de dialectische spanning tussen de conjuncturele en de structurele aspecten van het denken; vooral deze spanning maakt elke geschiedenis ambivalent, - voortdurende opdracht tot zingeving, die zelf weer binnen de ambiguïteit van de geschiedenis staat. Overstegen, maar niet opgeheven, wordt de geschiedenis-met-haar-ambiguïteit door ons *tijd-bewustzijn*, waardoor wij de ge-leefde tijdelijkheid wel degelijk enigermate overstijgen, weliswaar niet in een 'conscience survolante' maar dan toch in een 'openheid' voor het Mysterie, dat alle 'geschiedenis' omvat[4].

Na de periodiek wisselende, conjuncturele (of historische) verstaanshorizon binnen het concrete, gecompliceerde geheel van wat 'menselijke geschiedenis' heet, te hebben geplaatst (waardoor de zgn. 'epochale knikken' in onze geschiedenis enigszins gerelativeerd worden en althans tot juiste proporties teruggebracht), kan en moet men vervolgens ook de ernst en de diepte van een geestelijke cultuuromslag erkennen, want de gevolgen van zo'n verschuiving in ervarings- en verstaanshorizon voor het (christelijk) geloofsleven eisen weerbaarheid van het geloof, en geven de opdracht tot een nieuwe vertaling ervan.

Duidelijker wellicht dan vroeger is de moderne mens zich ervan bewust geworden, dat hij niet alleen via een 'taal-filter' naar de werkelijkheid kijkt, maar dat elke zgn. directe omgang met wereld en mensen, met de werkelijkheid, steeds verloopt via conjunctureel bepaalde denk- en interpretatiemodellen. Het gaat met ons denken als met de natuurwetenschappen, - op het eerste zicht een merkwaardige vergelijking voor de meesten onder ons die leek zijn in dat vak en daaruit dus weinig levensinzicht verwachten! Ik bedoel echter een ons allen bekend voorbeeld: de copernicaanse omwenteling. Vóór Copernicus (of, juister, voor zijn tijd, want lang vóór hem was er al twijfel) verkeerde iedereen in de mening dat het heelal rond de aarde draaide, d.i. iedereen dacht spontaan in het oude ptolemeïsche interpretatie-model. Men wist niet eens, dat het 'een model' was, want inderdaad zág men de zon opgaan en weer ondergaan. Voor de antieke en middeleeuwse mens leek dit geen 'filter' via welke men naar de werkelijkheid keek: het was directe ervaringswerkelijkheid. En wij blijven, ook ná Copernicus, nog zo spreken, en binnen het bewegingsveld van ons dagelijks spreken volkomen terecht. Vanuit een andere, nl. wetenschappelijke benaderingswijze van dezelfde werkelijkheid, spreekt men daarover nu, even terecht (maar evenzeer vanuit een *bepaalde*, niet alleenzaligmakende of enig zinnige invalshoek), heel anders. We kunnen verschillende brillen opzetten - en doen het ook, vaak onbewust -, als we naar de werkelijkheid kijken. Bovendien lijkt elke cultuurperiode haar eigen bril te bezitten, waarover een vorige niet beschikte; zij ziet dingen ook anders dan de vorige. De 'leesmodellen', de filters

en kijkmodellen verschillen. Stel, we denken spontaan in het ptolemeïsch interpretatiemodel. Nieuwe ervaringsgegevens worden dan binnen dat model geïnterpreteerd. Lange tijd voldoet het model en dan kan zelfs de natuurwetenschap, levend binnen dat ene model, zonder breuk of crisis gestadig vooruitgang maken en steeds nieuwe gegevens binnen het aanvaarde model hun plaats geven. Er is a.h.w. een 'homogene ontwikkeling'. Maar op een bepaald ogenblik (en reeds vóór Copernicus werd dit opgemerkt), stelt men vast, dat sommige ervaringsgegevens niet passen in het model: er blijft een rest van niet te plaatsen gegevens. Wanneer zo'n overschot te groot wordt, ontstaat er een *crisis*: het model zelf wordt dan in twijfel getrokken en de wetenschap gaat er zich op bezinnen, totdat men een nieuw interpretatiemodel vindt dat ook (minstens het grootste deel van) dat overschot kan verklaren. Wanneer men stelt dat de aarde rond de zon draait (in plaats van andersom) - het copernicaanse model -, worden vele feiten die in het oude model onverklaarbaar bleven, plotseling duidelijk: ze krijgen hun plaats. Binnen zo'n nieuw model gaat de wetenschap dan wederom voor een langere tijd een rustige, homogene ontwikkeling tegemoet, waarbij binnen het model nieuwe gegevens worden onderzocht en hun plaats vinden, - al worden op den duur weer onwillige feiten geconstateerd (die men noteert), tot na een tijd wederom een al te grote lijst van niet te plaatsen feiten is aangelegd, en men gedwongen wordt om te zien naar weer een nieuw model.

Dit geldt, op eigen en zeer analoge wijze voor alle terreinen van de menselijke cultuur, ook voor het geloofsdenken, d.i. bezinning op Gods heilshandelen als door mensen ervaren en in geloofstaal ter sprake gebracht. In dit ter sprake brengen - dat in een voor-gegeven taal gebeurt - speelt ons mens- en wereldverstaan een onvermijdelijke rol. Deze ervaringshorizon is sociaal en historisch, d.i. (zie boven) conjunctureel bepaald; hij deelt in de historiciteit van heel het menselijke leven. Met voornoemde Th. Kuhn (die weliswaar alleen over 'positieve wetenschappen' spreekt) kan men ook in ons menselijk denken een tweevoudige gestalte van vooruitgang vaststellen: (a) een homogene, grotelijks continue ontwikkeling binnen een en hetzelfde verstaansmodel, waarbinnen telkens nieuwe ervaringen geduid en geplaatst worden, - zij is een 'evolutieve' vooruitgang; (b) een vooruitgang door een fundamentele omslag in de (conjuncturele) ervaringshorizon of het 'verstaansmodel', waardoor alle reeds bereikte zin opnieuw 'vertaald' moet worden; deze ontwikkeling heeft iets van een 'revolutie' (zij het in betrekkelijke zin omdat aan deze 'omwenteling' steeds een pre-revolutionaire toestand voorafgaat, waarin het model het in feite al langer niet meer deed. Elke omslag in verstaansen ervaringshorizon kent zélf nog een geschiedenis!) Naast lange perioden van rustige, homogene vooruitgang kent de geschiedenis dus af en toe fundamenteler knikken: een overgang van de ene historische of conjuncturele verstaanshorizon naar een andere. Heeft men een nieuw model gevonden, dan zal dit zijn tijd moeten hebben om als nieuwe evidentie door allen aanvaard te worden (n.b.: sommige modellen blijven om hun specialisme beperkt tot de interessesfeer van deskundigen). Het oude en het

nieuwe cultuur-model zullen a.h.w. een tijdlang samen bestaan; vaak komen er conflicten tussen de voorstanders van beide modellen; soms ontstaat zelfs polarisatie: twee groepen mensen leven, gelijktijdig, in twee voor elkaar vreemde werelden, ze begrijpen elkaar niet meer. Want, het resultaat - met name van een cultuuromslag (waarmee modellen, ervaring, interpretatie en handelingen zijn gemoeid) - is diepgaand en verstrekkend. Om - zij het door hem enigszins in een andere context gebruikt - met Wittgenstein te spreken: 'What were ducks before the revolution, are rabbits afterwards.' Wat bv. in het oude fysische model een soliede, comfortabele stoel was (en het nu nóg is!), verschijnt in het nieuwe atoom-model als een soort leegte waarin atomen en moleculen dwarrelen en dansen. Een 'buitenstaander' die er voor het eerst van hoort, zal ofwel ongelovig - of agressief - zijn hoofd schudden over zulk een modernistische aberratie, terwijl immers de soliditeit van de stoel evident blijkt, - ofwel niet meer met een gerust hart op een stoel durven te gaan zitten!

Via een (gewilde) omweg is aldus ten voeten uit geschetst de geloofssituatie waarin we verkeren tengevolge van de omslag in ervarings- en interpretatiemodellen, waarin men het oude geloof opnieuw en trouw tracht uit te zeggen. Christologie en Drieëenheid, verlossing, genade en erfzonde, kerk en sacramenten, gebed en uitersten (eschatologie): alles lijkt niet langer te zijn wat het vroeger vanzelfsprekend voor ons allen was. Inderdaad: wat 'eenden' waren en nog altijd zijn voor vele gelovigen, noemen anderen nu 'konijnen', en menigeen heeft dan de indruk dat men hem knollen voor citroenen verkoopt.

Wanneer ons werkelijkheidsverstaan, onze modellen, heel onze geestelijke uitrusting aan het verschuiven gaan, wordt inderdaad ook heel het geloof anders gedacht[4a]. Dat bij dit om-denken van het geloof ook misgrepen niet uitblijven, is vanzelfsprekend - hoe zou het anders kunnen? Maar dat zijn de menselijk-onvermijdelijke nevenverschijnselen van het authentiek-christelijke pogen om het geloof geen historisch relict te laten worden maar ook nu levende realiteit te laten zijn. Dat er in zulk een periode van omslag enthousiastelingen zijn die het verleden maar een voor-historisch tijdvak vinden en menen dat wij pas nú tot waarheid en echt inzicht komen, - die dan ook a.h.w. een radicale bevrijding voelen en alleen nog oog hebben voor het nieuwe áls zodanig, - is eveneens een in al zulke omslag-perioden vrij normaal nevenverschijnsel. Men mag de omwenteling als geheel nooit beoordelen naar onkritische elementen die zij ook bevat; doet men dat wel, dan gelden zulke tijden al gauw als het komen van het apocalyptische beest en het verkoelen van de liefde van velen: de vooravond van het eschatologisch einde. Ook dít 'model' kennen we uit de geschiedenis, en het zal wel steeds terugkomen! Degenen die (om welke redenen dan ook) niet begrijpen wat er eigenlijk gaande is, zullen - trouw aan dat apocalyptische model - verwijten maken; ze hebben immers de stellige indruk dat het geloof - volgens goedwillende critici onbewust, volgens anderen stelselmatig - wordt uitgehold.

Het valt niet te loochenen, dat binnen beperkte sectoren men zelfs nú

nog zeer zinvol kan leven, handelen en denken in reeds verouderde modellen. De scheepvaart bv. kan nog altijd, en succesvol, werken met het oude ptolemeïsche denkmodel. Maar lucht- en ruimtevaart kunnen het niet. Het punt is dus, dat alleen een nieuw model zowel de wetenschap als het geloof vooruithelpen en hun de toekomst openen. Indien we waren blijven spreken over tafel of stoel volgens het oude fysische model, zouden de maanvluchten niet mogelijk zijn geworden. Intussen kan men toch rustig op een soliede stoel blijven zitten! Hetzelfde geldt voor het christelijk geloof. Ik misgun geen enkele gelovige het recht om zijn geloof volgens oude ervarings-, cultuur- en denkmodellen ter sprake te brengen en te beleven. Maar deze houding sluit het kerkelijk geloof wel af van *toekomst*, zij ontneemt het dus elke missionaire overtuigingskracht tegenover tijdgenoten, voor wie - nú - het evangelie toch is bedoeld. Dat ook de nieuwe modellen weer vervangen zullen worden door andere (zoals het copernicaanse model al grotendeels vervangen wordt) is vanzelfsprekend. De vraag is niet, of wij het béter weten dan gelovigen vroeger. De vraag is, wat wij gezien de nieuwe ervarings- en denkmodellen moéten doen, hier en nu, om een levend geloof te bewaren dat ook in deze tijd *om zijn waarheid* relevantie bezit voor de mens, zijn gemeenschap en samenleving. Welke christen weet bv. nu nog wat 'de mensenzoon' is? - een begrip dat eens de grondvisie van een vroeg-christelijke generatie was? Zijn wij daarom geen of minder christen? Aldus is in elk geval het probleem wel duidelijk gesteld.

Eindnoten:

1 Zie o.m.: F. Braudel, *Ecrits sur l'histoire*, Parijs 1969; F. Furet, *Histoire quantitative et la construction du fait historique*, in: *Annales d'Economie, Société et Civilisation* (1971) (janvier-février); P. Chaunu, *L'histoire sérielle. Bilan et perspectives*, in: *Revue Historique* (1970) (avril-juin).

2 Deze bv. door K. Rahner en J.-B. Metz vaak gebruikte terminologie werd ontleed door B. Welte, *Die Lehrformel von Nikaia und die abendländische Metaphysik*, in: *Zur Frühgeschichte der Christologie* (Quaest. Disp., 51), Freiburg 1970, 100-117; zie ook E. Schillebeeckx, *Het onfeilbare ambt in de kerk*, in: Conc 9 (1973), n. 3 (86-107), vooral 91-98; G. Vass, *On the historical structure of christian truth*, in: *The Heythrop Journal* 9 (1968) 129-142 en 274-289.

3 Zie vooral: Thomas S. Kuhn, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* (Theorie, 2), Frankfurt 1967 (uit het Engels, 1962).

4 Schillebeeckx, *Geloofsverstaan: interpretatie en kritiek*, Bloemendaal 1972, 37-39.

4a Zo pas verschenen over de 'epochale verstaanshorizon' nieuwe ontledingen: B. Welte, *Die Krisis der dogmatischen Christusaussagen*, in: *Die Frage nach Jesu* (hrsg. A. Paus), Graz-Keulen 1973, 151-180, en: N. Lash, *Change in focus*, Londen 1973.

Hoofdstuk 2
De breuk met de traditie sinds de Verlichting

§ 1. De Lessing-vraag vanuit de Verlichting[5]

'Toevallige, historische waarheden kunnen nooit het bewijs worden van noodzakelijke rede-waarheden'[6]; tussen beide gaapt 'een gemene, brede sloot'[7]: aldus Gotthold Ephraim Lessing. Men heeft deze uitspraak van Lessing vaak geïnterpreteerd in de lijn van de filosofie van B. Leibniz en Chr. Wolff, in relatie derhalve tot hun onderscheid tussen 'vérités de fait' en 'vérités nécessaires', welke laatste - 'de

rede-waarheden' - in de Verlichting alleen relevant waren voor een waarlijk-menselijk, geemancipeerd leven. Voor de Verlichting heeft 'de ervaring' lang niet de betekenis, die ingeboren 'rede-waarheden' bezitten. Hoezeer ook kind van zijn tijd, verstaat Lessing die tegenstelling toch anders. Voor hem gaat het om de antithese tussen 'waarheden uit het verleden', waarover wij historisch geïnformeerd kunnen worden, en hier en nu 'beleefde waarheden', een gebeuren dat wij nu zelf meemaken. In het geding is niet

het wisselende terrein van onze ervaring tegenover het Verlichte terrein van onveranderlijke, rationeel evidente waarheden; wel echter een tegenstelling binnen de sector van wat men ‘feiten-ervaring’ noemt: enerzijds overgeleverde feiten uit het verleden, - die we historisch op hun juistheid kunnen napluizen (al is het resultaat van dit onderzoek enigszins betrekkelijk en problematisch, Lessing neemt dááraan geen aanstoot) -, anderzijds zelf-beleefde, actuele gebeurtenissen, die een innerlijke evidentie bezitten. Lessing staat hierbij op de bodem van de oorspronkelijke, met name anti-traditionele, Verlichting. Het ‘door mij zélf beleefde’ heeft een innerlijke evidentie, welke me geen ‘historische waarheid’ kan geven. Jezus mag al wonderen hebben verricht - de geschiedkunde kan dit zelfs, op goede gronden, toetsen en bevestigen -, de vraag is echter: Wat betekent dit voor mij, die hier en nu zelf geen wonderen meer ervaar? Want, de tijd der Verlichting kent geen ervaring van wonderen. Historisch getoetste wonderen van Jezus doen en zeggen me hier en nu niets meer. ‘Ik heb ze niet beleefd.’ Historische informaties over voorbije wonderen zijn zélf nog geen wonderen! Historische kritiek op de bijbel of actualiserende hermeneutiek zijn voor Lessing daarom overbodig, geen dienst aan de menselijke Rede en van geen belang voor hedendaagse ervaringen. Historisch contingente waarheden zijn trouwens hierdoor contingent, dat álle positieve godsdiensten een helpende functie t.o.v. de Rede kunnen vervullen, - zij ‘brengen de Rede op het juiste spoor’. Doch, buiten, en boven deze helpende spoor-functie uit, heeft geen historische godsdienst, die door overlevering tot bij ons is gekomen, enige zelfstandige betekenis. Lessing legt dus de nadruk op ‘rationele ervaringsevidentie’ óf ‘onmiddellijke ervaringsevidentie’. In die zin herinterpreteert Lessing het Verlichte onderscheid tussen ‘contingente waarheden’ en ‘noodzakelijke rede-waarheden’. Wat naar Gods providentieel, pedagogisch bestel ‘in het verleden’ noodzakelijke waarheden waren, wordt nú, voor het ontwikkeld intellect, dat zelf de innerlijke evidentie ervaart van wat ‘godsdienst’ is, ‘*contingente* waarheid’, Wat derhalve Jezus toén, aan zijn tijd aangepast, heeft verkondigd en geleerd, héét zijn doel bereikt, met name: het heeft 's mensen Rede op het spoor gebracht. En alwat de menselijke Rede op dit spoor ook zélf op gang en in beweging heeft gezet, is ‘vrucht van Jezus' wonderen; het zijn vervulde profetieën’[8]. De negatie van de *actuele* betekenis van *historische* waarheden beantwoordt volgens Lessing aan de erkenning van de historische ontwikkeling, want deze wordt gezien als ‘een openbaring’, in de zin van *opvoeding* van het mensdom door God, een opvoeding die de rationeel ingeziene ‘innerlijke waarheid’ tot doel heeft. ‘Positieve openbaring’ is in Lessings visie een ‘stoot in één bepaalde richting’, een impuls die in de kinderjaren van het mensdom en van het individu noodzakelijk was en op indirecte wijze de kennis heeft bemiddeld van de evidente rede-waarheid, waartoe de mens - zij het langs vele omwegen - uit eigen kracht had kunnen komen. Wat de als opvoeding begrepen goddelijke openbaring ons in de concrete geschiedenis van mensen aanbiedt, is en was al in ons menszijn zelf ‘angelegt’; de goddelijke pedagogie van de openbaring

géeft de mens slechts vlugger en gemakkelijker wat hij in en uit zichzelf, op basis van het rede-beginsel, had kunnen vinden.

Wat vroeger, gezien de toestand van de menselijke rede, *noodzakelijk* was, wordt door de Verlichte rede *contingent*, niet-noodzakelijk, en tenslotte overbodig. Voor de hedendaagse, Verlichte status van de Rede, zijn Jezus' wonderen - Jezus zelf - niet meer nodig. Een actualiserende bijbelinterpretatie wordt daarom overbodig verklaard, zonder dat de *historische* en dus voorbije relevantie van de bijbel - gezien de situatie-toen van de Rede - wordt onderschat. Voor de Verlichte Rede is de bijbel *passé*. Voor het nieuwe testament durfde Lessing dit wel niet even duidelijk en openlijk te zeggen als voor het oude testament; het is wel zijn persoonlijke overtuiging, die hij 'manoeuvrerend' tot uiting bracht, omdat hij zijn tijd niet rijp wist voor zo'n radicale bijbel- en dogma-kritiek. *Voorlopig* kunnen we daarom Jezus, en het nieuwe testament, nóg niet missen (Lessing kan dat persoonlijk wel; maar zijn tijdgenoten - orthodoxen of [toen genaamde] 'neologen' - nóg niet; daarom 'pendelt' Lessing in zijn openbare uitspraken). De van huis uit 'christelijke Lessing' wordt - blijkens zijn brieven - soms bevangen door de angst, of hij 'Gods pedagogie' niet een te snel tempo wil opleggen. Hij is zich bewust van Gods lankmoedigheid met de mens - God moet met mensen veel zijwegen gaan! -; hij vraagt zich soms eerlijk af, of hij Gods voorzienige leiding niet forceert met zijn voortijdige, Verlichte inzichten. Maar dát God de mensen naar deze 'Verlichting' leidt en elke godsdienst, die niet op innerlijke, rationele ervaringsevidentie steunt, overbodig wil maken, staat voor hem vast als een paal boven water. In feite wil Lessing een volledige emancipatie van de Rede uit de bijbels-christelijke traditie. De 'innerlijke ervaringsevidentie', de Rede is het laatste criterium. Elke positieve openbaringsgodsdienst moet het geëmancipeerd, zedelijk-religieus mensheidsideaal van de 'innerlijke waarheid' diénen - in plaats van het te belemmeren; *in* die dienstbaarheid is een openbaringsgodsdienst ook historisch zinvol. Grondtendens in dit alles is wat Imm. Kant zou formuleren: 'Religion innerhalb der Grenzen der bloszen Vernunft'[9]. Wel wordt de menselijke rede hierbij (zij het niet bij Lessing zelf, maar binnen zijn tijdgeest) on-historisch, verzelfstandigd en geïsoleerd uit haar historische ervaringstraditie. Deze on-tijdelijkheid van de Rede zal bij Hegel samenvallen met het contemporaine moment van eigen cultuurfase: het *heden* wordt a.h.w. een eschaton, dé tijd van de waarheid.

§ 2. Huidige 'christologische' tendenties in het spoor van de Verlichting

Hier wil ik de toe te juichen en positieve 'kritische impuls', die de Verlichting in ons westerse denken heeft gebracht, niet op zichzelf ontleden, alleen hoe de historisch bepaalde *eenzijdigheid* van de nawerking van deze kritische impuls bepaalde sectoren van het hedendaagse christologische denken heeft beïnvloed, soms onbewust, vaak ook in bewuste

aansluiting bij deze kritische fase van het menselijke denken. Ik formuleer hierbij een tendens, die ik als zodanig nergens met even zoveel woorden gethematiseerd las, maar waarvan het perspectief me vooral in Noord-Amerika in vele gesprekken met theologen van allerlei confessionele herkomst duidelijk werd, - bepaalde grondtendenties ervan zie ik ook hier en daar ten onzent (nog het minst echter onder Nederlandse *theologen*).

Volgens deze tendens is Jezus een inspirator, katalysator en animator geweest van religieuze waarden, een exempel tevens van de religieuze ervaring, Jezus wás inderdaad de bemiddelaar van nieuwe religieuze waarden en zelfs van een religieus-oorspronkelijke ervaring. Maar, zo betoogt men, die historische bemiddeling zelf mag niet geüniversaliseerd worden. Wel dragen de door hem geïnspireerde waarden vrucht in de daarna volgende geschiedenis, en zó kan men Jezus een universele, zelfs definitieve betekenis toekennen. Juist omdat de door Jezus in beweging gebrachte religieuze waarden hun verdere gang gaan in de geschiedenis, zullen door Jezus geïnspireerde gelovigen uit vroeger materiaal telkens nieuwe Jezusbeelden creëren. Dit is al altijd zo gebeurd in de geschiedenis. Immers (zo reconstrueer ik het betoog): hoeveel Mozes- en Davidsbeelden kennen de diverse lagen van het oude testament niet? De story, het religieuze verhaal van het concrete mensdom gaat steeds verder. Terecht herinnert men zich daarbij de religieuze groten die ons zijn voorgegaan, vooral de grote religieuze inspirator van de religieuze tradities die verbonden zijn met de naam Jezus van Nazaret.

Deze nieuwe Jezusbeelden zijn (afgezien van onze menselijke behoefte) in deze visie niettemin onbelangrijk en, eigenlijk, overbodig. Reëel zijn zij uitingen van *volkomen nieuwe* religieuze ervaringen. Maar, omdat Jezus de grote ijveraar voor 'het religieuze' was, blijven godsdienstige mensen *in* hún nieuwe ervaringen hém dankbaar gedenken, die hun daarin is voorgegaan. Juist daarom gaat men eigen, nieuwe Godservaringen terugprojecteren op Jezus: zó ontstaat een 'nieuw Jezusbeeld'. Maar dit zegt hoegenaamd niets over Jezus van Nazaret zélf, alleen iets over eigen nieuwe ervaringen, - zoals op Mozes, de oude leider en initiator van het joodse volk, achtereenvolgens alwat aan goeds in dat volk later ontstond, a.h.w. prototypisch geprojecteerd werd. En inderdaad lijkt hier een antropologisch model werkzaam, waarbij op basis van vroeger historisch materiaal nieuwe ervaringen teruggevoerd worden op de initiator van de beweging of van een bepaalde overleveringsimpuls. De literatuur is vol van zulke 'actualiseringen' (of 'epische concentraties'), die tenslotte geen actualiseringen zijn (in deze visie), maar pure nieuwheid, binnen een geschiedenis evenwel waarin godsdienstigheid niet voor het eerst ter sprake komt; het religieuze verhaal was allang begonnen.

Vooral in een geschiedenis die nog 'vertellende onschuld' bezit, is het heropnemen van oude verhalen (eigenlijk om een volkomen nieuwe ervaring onder woorden te brengen) schering en inslag. Het gaat om het componeren van een geheel-nieuw verhaal, op basis van een nieuwe ervaring, hoewel de compositie werkt met ouder materiaal, waarin analoge ervaringen ter sprake waren gebracht.

Binnen deze visie zijn de *nieuwe* Jezusbeelden louter mythische concepties, waarvan de niet-mythische, reële inhoud niets anders is dan de historisch-nieuwe, eigen religieuze ervaring (waarbij Jezus dan wel gezien blijft worden als exempel en animator destijds). De belijdenis dat Jezus een uniek-oorspronkelijke relatie tot God en de medemensen heeft verkondigd, blijft in deze conceptie enigermate gehandhaafd, maar - zegt men - men weigert de persoon van Jezus zelf daarbij te verabsoluteren; m.a.w. Jezus is de historische bemiddeling van een uniek-religieuze ervaring zonder dat men spreken mag van een universele bemiddeling. Het bemiddelde zelf is derhalve (in deze visie) niet onherleidbaar verbonden met de *persoon* van Jezus als bemiddelaar van religieuze waarden en ervaringen.

Gevolg van dit alles is dan, dat een van de taken van de theologie zou zijn, de verhouding te ontleden tussen de verschillende religieuze uitingsvormen (in de niet-westerse en westerse godsdiensten) én de kern van de religieuze ervaring. *Christelijke* theologie zou dan de studie zijn, hoe de christelijke boodschap één uitingsvorm is van dé religieuze ervaring van de mens. - Dit alles is inderdaad Verlichting, *Aufklärung*, ten voeten uit, waarin tesamen met de kritische impulsen van die tijdgeest tegelijkertijd niet-bereflecteerde vooronderstellingen mede opgenomen werden.

§ 3. Toegegeven en verzwegen vooronderstellingen

Bovenstaande thematisering gaat uit van allerlei vooronderstellingen, die deels worden toegegeven, anderdeels worden verzwegen. Zij gaat o.m. uit van de toegegeven vooronderstelling, dat historische uitspraken altijd open en reversibel zijn, en derhalve geen enkel houvast kunnen bieden. Het gevolg daarvan ligt voor de hand: de affirmatie van een universele betekenis van Jezus van Nazaret wordt per se beschouwd als een voorkritische probleemstelling; zij zou bij bepaling een boven-culturele uitspraak zijn, en dit druist in tegen het wezenlijke pluralisme van de menselijke cultuur. M.a.w. deze vooronderstelling heeft de vraag naar een eventueel unieke universaliteit van Jezus van Nazaret reeds bij voorbaat opgelost, nl. in negérende zin, nog voordat een onderzoek wordt ingesteld. De vraagstelling zelf wordt als pseudo-probleem terzijde geschoven. Omdat men evenwel feitelijk in een bepaalde religieuze, nl. christelijke traditie staat, tracht men vervolgens, binnen deze apriori-negatieve oplossing, nog een zinnige verklaring te geven van wat met deze christelijke aanspraak op universaliteit bedoeld kon zijn geweest in een voor-kritische tijd. De grondbewering van deze negatieve opvatting komt hier op neer: omdat wij allen - ook Jezus - *historische* mensen zijn, kan *in* onze geschiedenis niemand verabsoluteerd worden. Een historische mens kan wel absolute waarde openbaren, maar deze absoluutheid mag niet verlegd worden naar de historische bemiddelaar zelf; dit is de vooronderstelling zelf van de historische Verlichting. Daaruit volgt dat er geen wezenlijke

band is tussen de persoon van Jezus en de religieuze boodschap van absolute waarden die hij bracht. De kern van wat het christelijk kerygma belijdt wordt zodoende geloochend: de wezenlijke band tussen Jezus' persoon en zijn boodschap van Gods komende heerschappij.

Gezien de vele parallellen in de wereldliteratuur van 'eponieme' tendenties (of 'epische concentraties'), d.i. waarbij ervaringen van historisch gesitueerde mensen of groepen van mensen 'prototypisch' worden geprojecteerd op sleutelfiguren uit het verleden (bv. de stam-vader: Jacob, Abraham, Kaïn, Adam), zal men wel moeten accepteren dat daarin een antropologische structuur werkzaam is. Maar erkenning van deze structuur lost apriori niets op met betrekking tot de werkelijkheidsvraag. Dit zeer menselijke gegeven wijst alleen op menselijke bewustzijnsstructuren, die als zodanig de vraag naar waarheid en werkelijkheid positief noch negatief kunnen oplossen. Tevens geeft ons deze structurering te kennen, dat indien een transcendente universaliteit in Jezus naar waarheid gegeven is, deze niet een hocus-pocus-transcendentie is, maar zich via onze normaal menselijke bewustzijnsstructuren zal manifesteren. Of er een transcendente universaliteit in Jezus gegeven is, zal in elk geval op *andere* gronden hetzij bevestigd hetzij geloochend moeten worden. De voornoemde 'christologische' tendens staat dus in een verstaanshorizon, waarbinnen volgens de Verlichting de menselijke Rede apriori-grenzen meent te kunnen stellen aan zinvolle mogelijkheden. Ongetwijfeld kunnen wij in de twintigste eeuw een christologie niet meer pre-kritisch uitwerken. De vraag is evenwel, of dit enge rationaliteitsbeginsel van de Verlichting zelf geen kritiek behoeft.

Er ligt bovendien een tweede vorm van rationalisme en apriorisme in dit type van 'nieuwe christologie', nl. met betrekking tot de bewering van de radicale *omkeerbaarheid* van elke geschiedkundige kennis. Dat het resultaat van elk historisch onderzoek steeds open blijft voor revisie, nuancering en correctie, zal geen historicus loochenen. Dat *daarom* geen enkel historisch oordeel gefundeerd mag heten en louter een puur 'probabele hypothese' is, lijkt me flagrant onjuist. Op de juistheid van deze vooronderstelling is niettemin (naar eigen zeggen van haar verdedigers) heel de bovengenoemde 'christologische' tendens gebouwd. Onverantwoord in deze vooronderstelling is de vanzelfsprekendheid waarmee 'objectiviteit' in feite wordt geïdentificeerd met een soort 'alwetendheid'; en daar deze hoegenaamd niet gegeven is, wordt elke vorm van historische objectiviteit geloochend[10]. Uit het oog wordt verloren, dat het voor de historicus volstaat voldoende waarborgen te hebben voor wat hij als 'historische uitspraak' te kennen geeft. Er zijn weliswaar uiteenlopende, complementaire visies op het verleden mogelijk, maar deze zijn daarom nog niet innerlijk met elkaar in tegenspraak. Dat de zgn. 'biografische levens van Jezus van Nazaret' uit de negentiende eeuw niet alleen uiteenlopend waren maar elkaar zelfs tegenspreken, betekent geenszins dat álle historische kennis van Jezus principieel onzeker is!

De vooronderstelling, die daaraan ten grondslag ligt, is wel juist (maar er worden verkeerde conclusies uit getrokken) nl. dat er steeds een 'theo-

retische mogelijkheid' bestaat dat we ons bij historische uitspraken vergissen. Dit is juist, onder voorwaarde van een onderscheid: (a) *voldoende garanties* bezitten om aanspraak te mogen maken op een historische uitspraak, d.w.z. om zinnig niet meer rekening te houden met de 'theoretische mogelijkheid' zich steeds te kunnen vergissen; - (b) *weten* dat het zó of zó was in het verleden[11]. Dit laatste kan inderdaad gefalsificeerd worden, terwijl de historicus niettemin hier en nu voldoende, rationeel verantwoorde waarborgen kan hebben om een historisch oordeel te vellen. Beweren, dat ter oorzake van de steeds gegeven 'theoretische mogelijkheid' van een komende correctie (bv. door ontdekking van nieuwe bronnen of documenten) onze historische oordelen nú vals zijn, of althans geen enkele aanspraak op een eigen-historische zekerheid kunnen bezitten, verraadt een onverantwoord rationalisme op historisch gebied. De aangevoerde argumenten wijzen er slechts op, dat onze historische kennis nooit on- of boven-historisch is en zelf deel uitmaakt van het historisch proces op zoek naar waarheid. Een gebeuren uit het verleden bevestigen of loochenen doet men nooit op basis van 'evidentie' maar op grond van bepaalde argumenten die de affirmatie of negatie toelaten. Wanneer iemand gronden aanbrengt om bv. X. te loochenen is daarmee niet per se gezegd dat X. in werkelijkheid niet is gebeurd; alleen dat we geen gronden hebben om het te bevestigen. (Daarom is ook het zoeken naar een 'stormvrij gebied' voor het geloof - d.i. *onafhankelijk van* de eigen mate van permanente onzekerheid van het historisch resultaat - al even onverantwoord.)

De logische en theoretisch steeds gegeven mogelijkheid van dwaling in elk historisch oordeel hoeft *feitelijke* dwaling niet tot gevolg te hebben. In het geheel van een niet rationalistisch verstaan menselijk leven kan de historicus voldoende gronden hebben, om met die abstracte theoretische mogelijkheid concreet geen rekening meer te houden. Er zijn legio gevallen waarin wij deze theoretische mogelijkheid kunnen en zelfs moéten verwaarlozen, wil het menselijk leven nog levensvatbaar zijn. Het besluit lijkt daarom gerechtvaardigd: het is onjuist te beweren, dat het christelijk geloof geen grond kan vinden in historische gegevens, alléén al ter oorzake van het feit dat een oordeel over een voorbij gebeuren, zélf historisch is. Onjuist is - om dezelfde redenen - de bewering dat het *geloofsoordeel* volkomen los moet staan van historische oordelen (zoals vele kerygma-theologen sinds Bultmann, maar ook P. Tillich beweren).

Er ligt een derde rationalistisch apriori in de bovengenoemde christologische tendens. We hoorden spreken van de kérn van de religieuze ervaring, die de theoloog zou moeten vergelijken met de diverse religieuze uitingsvormen: in het christendom, het boeddhisme, het mohammedanisme, enz. Wie zal echter uitmaken wat 'de kern' van *religieuze* ervaring is? Welk criterium hanteert men daarbij? *Eigen* godsdienst?

'Religieuze ervaring' als zodanig lijkt me een pure abstractie, in de Verlichting voor het eerst geëxtrapoleerd uit verschillende, toen toegankelijk geworden, empirisch gegeven godsdiensten. Door deze abstractie te maken worden deze godsdienstonderzoekers zelf a.h.w. 'stichters' van

een nieuwe godsdienst, met name de ‘algemene religiositeit’, zoals deze in het deïstisch abstractum - een soort chemisch precipitaat - naar voren is gekomen. Het is het resultaat van een on-historische wijze van denken; de historisch-culturele context en geschiedenis van een godsdienst wordt aldus versluierd en weggewerkt achter een slechts *abstract-theoretische* universaliteit, zonder vlees en bloed én, getuige de geschiedenis, zonder enige aantrekkingskracht: dit deïstisch ‘abstractum’ was een kort leven beschoren.

Hiermee wordt geenszins de zinvolle mogelijkheid geloochend van een poging om ‘vanuit de *configuratie* van het persoonlijke bestaan’ te bepalen wat *religie* is als ‘een systeem van symbolen, dat fungeert in het tot stand brengen van machtige, indringende en langdurige stemmingen en motivaties in mensen, door een ontwerp van een algemene bestaansorde onder woorden te brengen en dit ontwerp te omgeven met een dergelijke aura van feitelijkheid dat die stemmingen en motivaties op een unieke wijze werkelijk schijnen’[12]. Een dergelijke bepaling van religie is iets heel anders dan een isoleren van een kérn in de religieuze ervaringen van alle godsdiensten, waarbij die kern dan verabsoluteerd wordt en de historiciteit van deze godsdiensten tot object van ruil-inkleding wordt teruggebracht.

§ 4. Universaliteit door historisch-particuliere bemiddeling

Hoewel de t.a.v. de overgeleverde tradities kritische impuls van de Verlichting een blijvende verworvenheid moet heten, die niet ongestraft prijsgegeven kan worden, kunnen we er niet buiten, te wijzen op de *armoede* van een kritische houding die in rationalistische zin wordt doorgevoerd. De geschiedenisvijandige houding van de verlichte en verlichtende Rede wordt op het ogenblik steeds algemener bekritiseerd[13]. Juist het enge rationaliteitsbeginsel van de Verlichting was on-kritisch. De Verlichting ging op grond daarvan spreken van een universeel mensheidsideaal, van ‘het humanum’ zonder historische, particuliere en reële bemiddeling. Haar ‘gezonde Rede’ was een on- of boven-historische abstractie. Zulk een mensheidsideaal dient alles behalve het humanum. Sinds de Verlichting is na velerlei barre ervaringen onze tijd gaan inzien, dat de mensheid geen beschikking heeft over ‘het humanum’; het menswaardige is niet iets dat we al kennen en in onze macht hebben. Het is ‘uit-staande’; een *gezocht* humanum. Terecht zijn we gaan spreken van de ‘homo absconditus’ (E. Bloch). Een algemeen humaniteitsbegrip is in zich altijd dubbelzinnig; het behoeft een kritische instantie, een criterium, en dit is in feite gegeven in onze menselijke lijdensgeschiedenis, die sinds de Verlichting maar matig gemilderd werd, *tenzij* men humaniteit identificeert met de welvaart van een consumptiesamenleving op basis van wetenschap en techniek.

Door de Verlichting werd elk onderscheid tussen de mensen gezien als

ontsprongen enkel en alleen aan positieve instituties van historisch willekeurige aard. In naam van de natuurlijke, a.h.w. voor-culturele, broederschap werd de opheffing geëist van alle grenzen en tegelijk de eenmaking van het ethos dat tegenover alle mensen in volledig dezelfde mate moet gelden. Er ligt iets groots in deze visie, maar het wordt hoog betaald: de te ruim genomen broederlijkheid wordt onwerkelijk en zonder betekenis. De Romantiek zou haar formuleren: 'Seid umschlungen, Millionen' (Schiller) en de Negende van Beethoven gaf er klank aan: 'Alle Menschen werden Brüder'. Maar met een universele broederschap die op een irreële wijze gelijkelijk op allen is gericht en 'onpartijdig' de mensenliefde wil beoefenen, bereikt men in werkelijkheid niemand, zeker niet de 'outcasts'! Sociologen stellen zich nu het probleem, of principieel niet kleine groepen, kernen, 'basis-gemeenschappen' nodig zijn om zó, en slechts zó, het geheel te kunnen beïnvloeden, tot heil van állen.

Ook voor het uit de Verlichting komende marxisme was het onderscheid tussen de mensen een historisch gegeven, m.n. ontrouw van de *geschiedenis* aan de *natuur*: zelfvervreemding van de mens. Maar het marxisme gelooft in de overwinning van deze historische vervreemding door terugkeer tot de zuivere natuur, in een doelbewuste strijd: *via* de *begrensde* broederschap van de socialistische partij naar een *algemene* broederschap[14]. In tegenstelling tot de Verlichting komt hier reeds het gezonde beginsel naar voren: universaliteit door historisch-particuliere bemiddeling.

De christologie van de 'dood van God'-theologen ziet van haar kant in de verwerping of veronachtzaming van de 'goddelijke transcendentie' de noodzakelijke voorwaarde voor het oprichten van een universele broederlijke gemeenschap. Jezus de Christus zou ons juist *verlossen* van Gods mens-vervreemdende transcendentie. In plaats van deze theologen allereerst aan te vallen als uithollers van het christelijk geloof, doen wij er beter aan, na te gaan wat in *feitelijk voorgedragen* theologische verlossingstheorieën werkelijk een mens-vervreemdend effect heeft gehad, zodat velen de loochening van een goddelijke transcendentie metterdaad als een reële bevrijding *hebben kunnen beleven*! In een na-middeleeuwse theorie van de christelijke verlossing als 'penale substitutie' (waarbij men Anselmus' satisfactieleer grondig fout heeft geïnterpreteerd) werd door Gods 'transcendente rechtvaardigheid' de mens wel degelijk gedoemd tot blinde gehoorzaamheid en onvruchtbare culpabiliteit: God eist het offer van een onschuldige Jezus, om het mensdom te verlossen van zijn schuld tegenover God. Zo doen op het ogenblik ook de vliegtuigkapers met onschuldige gijzelaars, om ten overstaan van de wereldopinie de schuld van geheel de maatschappij aan de kaak te stellen.

Ook hier is ideologiekritiek nodig vanuit onze *gebroken* verhouding tot de Verlichting. Deze verhouding is gebroken, vooral omdat wij de *kritische* betekenis van overleveringen en instituties uit het verleden, in tegenstelling tot de Verlichte houding daartegenover, zijn gaan inzien. De '*kritische* herinnering aan het verleden' heeft een humaniserende betekenis, die door de Verlichting over het hoofd was gezien.

Bovendien moet men mede in rekening brengen, dat de christelijke belijdenis dat de ‘God van Jezus’ een God van alle mensen is en dat dit juist uit de persoon, de boodschap en levenspraxis van Jezus is gebleken, concreet insluit dat dit gemanifesteerd werd uitgerekend in en door een lid van een der meest gediscrimineerde volken ter wereld: de jodenman Jezus van Nazaret. Juist door de diepste inspiratie van het profetisch Jahwisme radicaal te beleven heeft Jezus het judaïsch systeem doen springen, zich identificerend met de gediscrimineerden, armen, ontrechten, zondaars: met elke mens-in-nood. Daarin spreekt, terwille van een reële universaliteit, een onmiskenbare *partijdigheid* van Jezus' liefde met het oog op *universele* Gods heerschappij. In onderscheidende, zelfs partijdige particulariteit kan wel degelijk een universele, alle mensen verbindende waarde en levensrealiteit geopenbaard worden, - al kan hiermee voor de al-te-menselijke, a.h.w. ‘bezittende’ blik wel een reëel ‘skandalon’ zijn verbonden. Jezus' doelbewuste omgang met zondaars en officieel uitgestotenen, aan wie aldus heil werd aangereikt, was een aanstoot geven aan de officiële vertegenwoordigers van het volk, - het was een explosieve praxis.

Het nieuwe testament heeft dit juist begrepen; daarin wordt de spanning die gegeven is met een universaliteit-door-particularisering, nog voelbaar. *Enerzijds* is voor Jezus ‘de broeder’ zonder meer ‘de naaste’, d.i. de mens die men concreet ontmoet en die in nood verkeert: de kleine of geringste[15]. Boven alle begrenzingen uit zijn hulpbehoevenden juist terwille van hun noodsituatie ‘broeders van Jezus’. Broederschap wordt aldus gefundeerd op het feit van de menselijke lijdensgeschiedenis, die overstegen moet worden en oproept tot universele solidariteit. ‘Naaste’ is degene die zich het lot aantrekt van de eerste de beste mens die hij in nood vindt; want deze noodlijdende is broeder van Jezus. De algemene, reële broederschap krijgt hierbij al een historisch-particuliere verwijzing: Jezus van Nazaret, zonder daarbij in te boeten aan haar *eigen* concreethistorische verwijzing tot déze bepaalde mensen in nood. - *Anderzijds* worden in datzelfde nieuwe testament de lidmaten van de kleine, eigen, met name ‘christelijke gemeenschap’, als onderscheiden van niet-christenen, op een bijzondere wijze ‘broeders’ - mede-christenen - genoemd (reeds in de synoptici, maar vooral bij Paulus en in het Joh.-ev.). D.w.z.: de beperkte, welomschreven broederschap van de christelijke gemeente staat *in dienst van* de universele broederschap. Zo wordt door een historisch-particuliere, beperkte broederschap de universele broederschap op een doelmatige wijze *bemiddeld*. Daarin ligt de diepe betekenis van het performatieve spreken van het tweede vaticaanse concilie, wanneer het stelde dat ‘de Kerk een sacrament, d.i. een doeltreffend, werkzaam bemiddelend teken is van de *eenheid van het mensdom*’[16]. Theologisch én sociologisch lijkt dit een verantwoord performatief spreken, dat de christenen tegelijk oproept om hun christelijke broederschap metterdaad te beleven als dienst aan het project van de universele broederschap onder alle mensen, als een voor-leven op kleinere schaal van wat in schaalvergroting het doelwit moet zijn van elk menselijk streven. Daaruit blijkt

reeds dat de eigen identiteit van Jezus te vinden zal moeten zijn in zijn identificatie met alle mensen, en wel vanuit zijn identificatie met de zaak van God: de Gods heerschappij als heil voor alle mensen en als universele sjaloom of rijk Gods. Daarom kan de rationalistische apriori-vooronderstelling, dat universeel heil dankzij een historisch-bemiddelende (concreet bovendien door anderen zelf gedicrimineerde) particulariteit (de jodenman Jezus) mens-onwaardig, onmogelijk en voor-kritisch is, moeilijk als *kritische* stelling gehandhaafd worden; zij is on-historisch en on-kritisch. De historische particulariteit en zelfs partijdigheid hebben in de bedoeling van de christelijke geloofsbelijdenis immers niet eigen belang maar *andermans* belang op het oog. Wij mogen niet *onder* het niveau van de Verlichting vallen, maar evenmin kunnen wij de beperktheden en bepaalde, onverantwoord gebleken rationalistische vooronderonderstellingen van de historische Verlichting voor lief nemen: onze huidige relatie tot de Verlichting is gebroken. Daarom kunnen we niet (evenmin als het grotere verleden) héél de Verlichting 'actualiserend' heropnemen. Naast de actualiserende voortzetting van haar kritische impuls is er het veto (en dus niet-actualiseren) tegen haar onkritische vooronderstellingen.

Eindnoten:

5 Zie o.m.: K. Aner, *Die Theologie der Lessingzeit*, Hildesheim 1964[2] (Tübingen 1929); W. Lepenies en H. Nolte, *Kritik der Anthropologie* (Reihe Hanser, 61), München 1971; O. Macquard, *Wie irrational kann Geschichtsphilosophie sein*? in: PhJ 79 (1972) 241-253; W. Oelmüller, *Was ist heute Aufklärung*? Düsseldorf 1972; W. Oelmüller (hrsg.), *Fortschritt wohin*? Düsseldorf 1972; M. Riedel, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie, I. Geschichte, Probleme, Aufgaben*, Freiburg i. Br. 1972; D. Schellong, *Lessings Frage an die Theologie*, in: EvTh 30 (1970) 418-432; H. Scholz, *Zufällige Geschichts- und notwendige Vernunftwahrheiten*, in: *Harnack-Ehrung. Beiträge zur Kirchengeschichte*, Leipzig 1921, 377-393; R. Schwarz, *Lessings 'Spinozismus'*, in: ZThK 65 (1968) 271-290; R. Slenczka, *Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi*, Göttingen 1967.

6 'Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden' (*Lessings Werke*, hrsg. J. Pedersen und W. von Olshausen, Berlijn-Leipzig 1924, dl. 23, 47).

7 Lessing, ibid., dl. 23, 49.

8 L.c., 49vv.

9 Kants Werke (hrsg. W. Weischedel), Darmstadt 1956-1964, dl. 7 (titel).

10 Zie: P. Carnley, *The poverty of historical scepticism*, in: *Christ, faith, history*, 165-190.

11 Aldus, terecht, P. Carnley, l.c., 171vv.

12 C. Geertz, *Religion as a cultural system*, geciteerd door W. Dupré, *Wat is religie*? in: *Toekomst van de religie: religie van de toekomst*? Brugge-Utrecht 1972, 17.

13 Zie literatuur onder voetn. 5, vooral W. Oelmüller; bovendien: N. Luhmann, *Soziologische Aufklärung*, Keulen-Opladen 1970, 85; zie ook: J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt 1968, 344.

14 K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, Stuttgart 1953[3], 38-54.

15 Mt. 10, 42; 11, 11; 18, 6.10. Zie: ThWNT IV, 650-661. In de evangeliën zijn de kleinsten en geringsten zelf reeds geïdentificeerd met de christenen. Zie o.m. Berger, *Amen-Worte*, 41, p. 38, en 41-46.

16 Lumen Gentium, n. 1.

Sectie II
Niet-theoretiseerbare 'universele verstaanshorizon'

Hoofdstuk 1
Unieke universaliteit van een historisch-particuliere mens

§ 1. Het begrip 'menselijke transcendentie'

Literatuur. - In verband met een christologie 'von unten' is slechts een greep uit de overvloedige literatuur mogelijk; hier worden vooral werken geciteerd die Jezus' transcendentie *in* zijn menszijn zelf zoeken, hetzij in een christologische zin, hetzij in reducerende zin (H. Braun; P. van Buren), en bovendien enkele reacties daartegen. - T. van Bavel, *God absorbeert niet: de christologie van Schoonenberg*, in: TvT 11 (1971) 383-411, en: *Verrijzenis: grondslag of object van het geloof in Christus*, in: TvT 13 (1973) 133-144; H. Berkhof, *Schoonenberg en Pannenberg: de tweesprong van de huidige christologie*, in: TvT 11 (1971) 413-422; H. Braun, *Jesus*, Berlijn 1969[2], hfdst. 12 en 13; P. van Buren, *The secular meaning of the Gospel*, New York 1963, en: *Theological explorations*, New York 1963; P. Colin, *Le caractère sacré de la personne de Jésus-Christ. Approche philosophique*, in: RSR 57 (1969) 519-542; Chr. Duquoc, *Christologie*, II. *Le Messie*, Parijs 1972; G. Ebeling, *Wort und Glaube*, Tübingen 1967[3], 203-254; G. Galot, *Vers une nouvelle théologie*, Parijs 1971 (dit boek steunt echter op een volkomen verkeerde interpretatie van de besproken auteurs, en is daarom wetenschappelijk beneden peil); N. Greinacher, K. Lang und P. Scheuermann (hrsg.), *In Sachen Synode*, Düsseldorf 1970, 150-169; A. Hulsbosch, *Jezus Christus, gekend als mens, beleden als Zoon Gods*, in: TvT 6 (1966) 250-272, en: *Christus, de scheppende wijsheid van God*, in: TvT 11 (1971) 66-76; H.I. Iwand, *Die Gegenwart des Kommenden*, Göttingen 1955; E. Jüngel, *Unterwegs zur Sache*, München 1972; Ph. Kaiser, *Die Gott-menschliche Einigung in Christus als Problem der spekulativen Theologie seit der Scholastik*, München 1968; W. Kasper, *Einführung in den Glauben*, Mainz 1972, 43-56, en: *Die Sache Jesu: Recht und Grenzen eines Interpretationsversuchs*, in: *Herderkorrespondenz* 26 (1972) 185-189; L.E. Keck, *A future for the historical Jesus*, Nashville-New York 1971; A. Kolb, *Menschwerdung und Evolution*, Grasz 1970; H. Küng, *Menschwerdung Gottes*, Freiburg i. Br. 1970; H.M. Kuitert, *Om en om. Een bundel theologie en geloofsbezinning*, Kampen 1972; R. Michiels, *Een mens om nooit te vergeten*, Antwerpen-Utrecht 1972; J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München 1968, en: *Der gekreuzigte Gott*, München 1972; G. Muschalek, *Gott in Jesus. Dogmatische Ueberlegungen zur heutigen Fremdheit des menschgewordenen Sohn Gottes*, in: ZKTh 94 (1972) 145-157; W. Pannenberg, vooral *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1969[3] (1964), en: *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1967; K. Rahner, *Die zwei Grundtypen der Christologie*, in: *Schriften zur Theologie*, dl. 10, Einsiedeln 1972, 227-238 (en passim, in: Schriften z. Theologie); K. Rahner und W. Thüsing, *Christologie - systematisch und exegetisch* (Quaestiones Disputatae, 55), Freiburg i. Br. 1972; J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, München 1968, 168-221; Kl. Reinhardt, *Die Einzigartigkeit der Person Jesu Christi*, in: IKZ (1973) 206-224, en: *Die menschliche Transzendenz*, in: FrThZ 80 (1971) 273-289; John A. Robinson, *Need Jesus have been perfect*? in: *Christ. faith, history*, 39-52,

en: *A reply to Mr. Sykes*, ibid., 73-75; E. Schillebeeckx, *Persoonlijke openbaringsgestalte van de Vader*, in: TvT 6 (1966) 274-288, en: *Crisis van de geloofstaal als hermeneutisch probleem*, in: Conc 9 (1973), n. 5, 33-47; *Ons heil: Jezus' leven of Christus de ver-*

rezene? in: TvT 13 (1973) 145-166; T.M. Schoof, *Aggiornamento*, Baarn 1968; P. Schoonenberg, *Christus zonder tweeheid*, in: TvT 6 (1966) 289-306; *Jezus Christus vandaag dezelfde*, in: *Geloof bij kenterend getij*, Roermond-Maaseik, z.j., 163-184; *Het avontuur der christologie*, in: TvT 12 (1972) 307-322; *De zoekende christologie van A. Hulsbosch*, in: TvT 13 (197) 261-287; *Hij is een God van mensen*, Den Bosch 1969; H. Schürmann, *Der proexistente Christus - die Mitte des Glaubens von morgen*? in: *Diakonia* 3 (1972) 147-160; S.W. Sykes, *The theology of the humanity of Christ*? in: *Christ, faith, history*, 53-72; D. Sölle, *Stellvertretung*, Stuttgart 1965; D. Wiederkehr, *Entwurf einer systematischen Christologie*, in: *Mysterium Salutis*, III-1, Einsiedeln 1970, 478-645.

Zoekend naar de focus waar een unieke universaliteit in Jezus Christus gevonden kan worden, hebben de laatste jaren vele theologen deze transcendentie gelegd binnen de dimensies van Jezus' menselijkheid: Jezus wordt dan gezien ofwel als het hoogtepunt in de algemene verhouding van schepsel tot Schepper, ofwel als ‘eschatologische mens’ of laatste Adam, ofwel als de ‘nieuwe mens’, de presentie van de Komende enz. Scherp en consequent heeft vooral A. Hulsbosch het beginsel geformuleerd: ‘de goddelijke natuur van Jezus heeft alleen maar betekenis in het heilbrengende mysterie in zover zij de menselijke natuur verandert en verheft. In zoverre zij dit doet, hebben wij een nieuwe wijze van mens-zijn... De goddelijke natuur is irrelevant tenzij in zover zij de menselijke natuur verheft; in zoverre zij dit niet doet, heeft zij geen betekenis voor ons; in zoverre zij dit wél doet, hebben wij te maken met een menselijke werkelijkheid. Als wij zeggen: Jezus is behalve mens óók God, dan hebben wij met het ‘ook God’ niets te maken, omdat het niet in de menselijke heilswerkelijkheid vertaald is’[17]. Daarin nit zich op een markante wijze een poging om de hele heilswerkelijkheid, die Jezus is, in de sector van zijn menselijkheid te leggen; m.a.w. als er in Jezus een unieke universaliteit is, dan moet deze liggen in Jezus' mens-zijn zelf, niet erachter of erboven. Gods openbaringsgestalte is de mens Jezus. Het God-zijn van God zal zich dus openbaren *in* het menszijn van Jezus. Het mysterie van Jezus, dat het geloof van hem belijdt, moet dus *in* de mens Jezus zelf gegeven zijn. Het menselijke is hier inderdaad de *maat* (ik zeg niet: norm en criterium) *waarin* het goddelijke verschijnt, God is immers nergens toegankelijk buiten zijn geschapen manifestaties. Als Jezus Christus God de Zoon is, dan weten wij dit slechts uit de wijze van zijn menszijn zelf; dan moet dit uit zijn menselijk bestaan oplichten; dan moet hij op een volkomen unieke wijze mens-zijn[18]. Ware dit niet het geval, dan zou er vanuit de mens Jezus geen enkele toegang zijn tot de Vader. Ook P. Schoonenberg formuleerde het scherp: ‘Die menselijke transcendentie is nooit volledig objectiveerbaar... God verwerkelijkt in Christus juist het mens-zijn zelf en daarom is het onmogelijk, bij Hem precies datgene te omschrijven wat in Hem werkelijkheid is en in andere mensen niet... Wij kunnen bij Jezus niet iets goddelijks aanwijzen dat niet in en vanuit het menselijke gerealiseerd zou zijn’[19].

Daarbij rijst wel onmiddellijk het probleem, wat ‘menselijke transcendentie’ kan betekenen, want menszijn zelf betekent al: zichzelf voort-

durend overstijgen. Daarop kan vanuit de Sartriaanse filosofie geantwoord worden, dat die antropologische zelf-transcendentie niet de uitdrukking van een overvloed is maar juist van een grondig gemis, van een gat in ons bestaan dat nooit te dempen is. Als zodanig zegt zij niets over de mogelijke *zin* van het menselijke leven. Menselijke transcendentie in Jezus zal dan alvast moeten betekenen, dat zij in Jezus' leven uiting is van het vinden van een onvoorwaardelijke grónd in God van waaruit het concrete leven van de mens Jezus begrijpelijk wordt. En dan is het de vraag *waarin* in de mens Jezus daze transcendente fundering van zijn menselijk leven zich manifesteert.

Spreken over Jezus' 'transcenderende menselijkheid' t.a.v. de medemensen doet onmiddellijk de vraag rijzen naar een relatieve dan wel absolute transcendentie, een kwalitatief graduele of een wezenlijke. Hulsbosch had eerst gesproken van slechts 'een gradueel en niet absoluut verschil'[20], maar tegelijk gezegd, 'dat Jezus in zijn menselijk bewustzijn een *wezenlijk* andere ervaring van God bezit dan de overige mensen', en dan is 'daarmee tegelijk gezegd dat hij *naar zijn wezen* van de andere mensen verschilt'[21]. Daaruit blijkt het worstelen om de juiste terminologie, waarbij Schoonenberg noteert: 'de termen "relatief" en "kwalitatief" geven goed weer dat de transcendentie van Jezus Christus *binnen* ons menszijn valt, maar zij dreigen Hem tot een toevallig hoogtepunt te maken in plaats van Gods uiteindelijke openbaring. Dit laatste komt uit wanneer gesproken wordt van een "absoluut" en "wezenlijk" verschil tussen Christus en ons, maar deze uitdrukkingen dreigen Hem buiten ons menszijn te plaatsen'[22]. Zelf formuleert Schoonenberg dan zijn visie: 'Men zou kunnen zeggen dat de Christus een hoogtepunt is van heiliging, niet van mens-zijn; maar zijn heiliging *is* mens-zijn in hoogte en diepte. Beter lijkt het, de bovengenoemde tegenstellingen niet te gebruiken en te zoeken naar een andere term, zoals "eschatologisch", "definitief", "uiteindelijk". Daarmee wordt Christus in onze historie geplaatst en zeggen we al iets over de *inhoud* van zijn menselijke transcendentie. We kunnen zeggen dat in Hem de volheid van het mens-zijn zich verwerkelijkt, juist omdat de volheid der godheid in Hem woont'[23]. Volheid van menszijn wordt niet in mythische of grieks-patristische zin verstaan, noch in een opheffing van Jezus' eigen individualiteit, maar 'in zijn betrekkingen tot ons ligt de transcendente volheid van zijn menszijn': 'mens-voor-anderen'. Later wordt dit gecorrigeerd: de uitdrukking 'Jezus is mens-voor-anderen', is eenzijdig[24].

In dit alles vindt men dus duidelijke tendenties, die het aanknopingspunt van de belijdenis van Jezus' universaliteit *in* zijn wijze van menszijn zoeken, zij het dat Jezus' menselijke transcendentie alleen in geloof te benaderen is. Dit is geenszins een contradictie. Menselijk leven zou niet levensvatbaar zijn zonder *geloof* in elkaar; iets kan echt-menselijk zijn en toch slechts toegankelijk voor geloofsvertrouwen.

Toch is het begrip 'menselijke transcendentie' niet zo probleemloos als het lijkt. Het schijnt immers te veronderstellen dat we precies weten wat 'menselijkheid' is, zodat we daaruit tot het inzicht kunnen komen

wat transcenderende menselijkheid is. Uit de angelsaksische polemiek tussen S. Sykes en J. Robinson blijkt echter, dat we zodoende met veel onbekende elementen werken. Er bestaat een tendens om de geloofsuitspraak van Chalcedon als volgt uit elkaar te leggen: 'Jezus is waarlijk God', dat is een geloofsuitspraak; 'hij is waarlijk mens' wordt dan geen geloofsuitspraak genoemd, maar een gewoon menselijke uitspraak. Dit gebruik van verschillende taalspelen wordt eveneens in het credo teruggevonden, bijv.: 'dat hij geleden heeft, gestorven is, begraven en verrezen'; lijden, dood en begrafenis zijn historisch achterhaalbare gebeurtenissen en liggen in een ander vlak dan de verrijzenis. Op zich is dit waar; maar letten we op de context: dat Jezus gestorven is, is een historisch bereikbare waarheid en kan, als zodanig, niet direct object van geloof zijn; maar object van geloof is wel: 'gestorven voor onze zonden'. Het geloof betreft mede de *zin* van een historisch achterhaalbaar feit. Iets gelijkaardigs doet zich voor in de affirmatie: Jezus is waarlijk mens. Is dit (a) een louter historische uitspraak? - (b) Is het niet tegelijk, zij het onder een andere invalshoek, een geloofsaffirmatie? - (c) Is het een apriori-vooronderstelling van elke menselijke geschiedkunde, tenzij het tegengestelde wordt bewezen? Kortom, is het juist te stellen: we *weten* dat Jezus waarlijk mens is, maar *geloven* dat hij (op een nader, voorzichtig te bepalen wijze) waarlijk God is?[25].

Van alle geschiedschrijving is de vooronderstelling dat zij met mensen en menselijk gedrag te doen heeft; dat de historicus in zijn verhaal op spoken en geesten of op boven-menselijke wezens, of wat dan ook, zal stuiten, zal bewezen moeten worden; normaal gaat hij uit van de vooronderstelling van menselijk gedrag, ook als deze mensen eventueel hetzij van geesten en spoken, hetzij van God, van engelen en duivelen zouden *spreken*. Dit impliceert een zeker voor-verstaan van wat menszijn en menselijk-mogelijk is. Maar het wordt op het ogenblik hoe langer hoe duidelijker dat begrippen als menselijkheid, vrijheid, recht, enz. lege formules zijn, in welker naam zowel 'ideengeschichtlich' als 'ideenpolitisch' zeer uiteenlopende en tegengestelde dingen werden gewettigd. Wij moeten ofwel deze begrippen terzijde laten liggen (wat wel onmogelijk lijkt), ofwel het gebruik ervan telkens verantwoorden en uitleggen.

Toch zijn hier grenzen. Zal de historicus het verhaal van mensen, die vertellen dat him meester, Jezus van Nazaret, verrezen is, apriori reeds kunnen uitsluiten uit zijn begrip van wat 'menselijk mogelijk' is? Wat *is* menselijk mogelijk? S. Sykes maakt hierbij een relevant onderscheid, nl. tussen 'aspective humanity' en 'empirical humanity'[26]. Wat is immers de basis van ons vertrouwen dat we met een echt mens te maken hebben? Enkele aspecten zijn daarin duidelijk: dat hij geboren is uit een ouderpaar binnen het menselijk geslacht (ongeacht mogelijke gevallen van parthenogenese, - in welk geval de baby een meisje is volgens de huidige kennis der Genetica), en dat hij er uitziet als een mens. Zo weten we uit de geschiedenis dat Jezus er uitzag en zich gedroeg als een mens. Dat is 'aspective humanity'.

Maar voorts is ons begrip ‘menszijn’ de resultante van een hele serie algemeenheden betreffende ‘wat normaal is’; het geheel daarvan is ‘the empirical humanity’: een beeld van menszijn gebaseerd op ontelbare voorbeelden van ons bekende menselijke wezens in verschillende fasen van hun leven.

Over Jezus' ‘aspective humanity’ bestaat geen twijfel. Maar wat m.b.t. zijn ‘empirical humanity’? De kerkvaders geven ons een duidelijk staaltje van de christelijke aarzelingen in deze. Zij kunnen moeilijk toegeven, dat Jezus echt honger en dorst zou hebben gevoeld, onwetend was of vergissingen zou hebben begaan, enz. De mogelijkheid, of Jezus valse vooronderstellingen van de eigen tijdgeest zou hebben kunnen delen, is eeuwenlang een strijdvraag geweest onder de christenen. Vooral de zondeloosheid van Jezus stelde een probleem voor zijn menszijn[27]: kón hij per se niet zondigen, *omdat* hij Zoon Gods is; of kon hij wél zondigen, maar zondigde hij, als puntje bij paaltje kwam, *feitelijk* nooit[28]? Dit alles verraadt diverse visies op Jezus' menszijn. Dat zijn *theologische* uitspraken. Bovendien streed de voor-niceense theologie over de vraag of Jezus de ‘gevallen natuur’ van de mens had aangenomen dan wel de ‘ongeschonden natuur’, die (zoals men zei) van vóór de zondeval. Al schreef paus Leo I in zijn beroemde ‘Tomus ad Flavianum’, dat Jezus Christus ‘totus in suis, totus in nostris’ is, d.i. volkomen thuis bij God en volkomen thuis bij de mensen, hij dacht niettemin aan een ‘ongeschonden natuur’ in Christus. Daarom stelt S. Sykes vanuit een incarnatietheologie de pertinente vraag, of we in die situatie apriori de inhoud van Jezus' menszijn kunnen omschrijven. Is Gods heilshandelen observeerbaar in historische verschijnselen? En als God op een bijzondere wijze in Jezus handelt voor het heil der mensen, op een wijze die elders niet observeerbaar is, wat sluit dit allemaal in voor Jezus' menszijn?

Het probleem om de focus te localiseren, waarin Gods bijzonder heilshandelen in Jezus manifest wordt voor gelovige ogen, is niet te ontlopen en daarom is de beschouwing van Jezus' *menselijkheid* niet louter een kwestie van puur historische vraagstelling. Er bestaat zowel in zgn. orthodoxe als in zgn. heterodoxe kringen steeds de neiging, dat men God voorschrijft, hoe wij heil-in-Jezus geïncarneerd wensen te zien. Opvallend is wel, dat hoe meer de theologie gaat insisteren op Jezus' *menselijkheid*, zij er des te meer behoefte aan heeft Jezus' menselijkheid op bijzondere wijze te kwalificeren: volheid van menszijn, de nieuwe mens, de definitieve en eschatologische mens, oerbeeld van alle menselijkheid, enz. Het lijkt moeilijk om aan te tonen, hoe Jezus' menselijkheid - mens zoals wij, behalve dan in zonde - zich van onze menselijkheid onderscheidt. Duidelijk is wel, dat *óns* begrip van ‘menszijn’ geen norm en criterium mag zijn om Jezus te beoordelen. Wellicht is juist zijn concrete menszijn norm en criterium voor ons begrip van menszijn, en zijn het juist die elementen in de mens Jezus die ons redenen geven om ons *christologisch* in Jezus te verdiepen. Daarom kunnen we niet definitief zeggen: Jezus is een *menselijke persoon*. Apriori ga ik in eerste instantie wel uit van de opvatting dat de mens Jezus, die in onze geschiedenis is

verschenen, een menselijke persoon is, - wat zou hij anders wel wezen? Maar, wát ‘menselijke persoon’ in Jezus *uiteindelijk* betékent, moet ik tijdens het onderzoek, voorlopig open-houden. De concrete, menselijkpersoonlijke zijnswijze van Jezus zal vanuit zijn leven, dood en verrijzenis ingevuld moeten worden; en die invulling zou mijn voor-gegeven begrip van ‘menselijke persoon’ weleens kunnen corrigeren. Jezus zou ons weleens kunnen leren wat ‘menszijn’ eigenlijk betekent, m.a.w. dat niet óns begrip van ‘menselijkheid’ de maat is waarnaar we Jezus beoordelen kunnen, maar dat *zijn* menselijkheid de maat is, waarnaar we onszelf dienen te beoordelen. Wellicht is hij van Godswege de openbaring van wat ‘menszijn’ eigenlijk wil zeggen en wordt juist *daarin* geopenbaard wat ‘God-zijn’ betekent. In een menselijke lijdensgeschiedenis machteloos op zoek naar zin, naar heil en werkelijk bevrijde en vrije humaniteit, moeten wij, geconfronteerd met de boodschap der godsdiensten, en in het bijzonder met Jezus' boodschap van de op menselijkheid bedachte Gods heerschappij, *apriori* minstens *open* staan, om te luisteren naar deze boodschap: of déze boodschap wellicht perspectief geeft, waar elders nergens bevredigende perspectieven worden geopend. De vraag is, of óns begrip van ‘normale menselijkheid’ nog als criterium mag fungeren. Maar als Jezus ‘waarlijk mens’ is, terwijl het christelijk geloof van hem beweert dat hij de persoonlijke openbaringsgestalte van de Vader - de levende God - is, dan zullen we inderdaad de consequenties moeten erkennen van *Gods heilspresentie* binnen de maat en de eindige omvang van *Jezus' menselijkheid*. In Jezus zien we dan waartoe de mens in staat is, wanneer hij helemaal ‘van God’, en helemaal ‘van de mensen’ is, - wanneer hij de ‘zaak van de menselijkheid’ ervaart als bij uitstek de ‘zaak van Gód’. En dan blijkt tevens dat de mens zijn voltooiing pas bereikt in het *risico* dat inherent is aan de verschijning van elke historische particulariteit, begrenzing en contingentie. Ook Chr. Duquoc lijkt hetzelfde te hebben ervaren, vanuit andere voorgegevens[29]: een ‘absolute idealiteit’ zonder de concrete historische contingentie en begrenzing erin mede te bedenken, kan geen fundament van christologie worden. We hoeven Jezus van Nazaret dus niet te gaan vergelijken met ons begrip van ‘menselijkheid’, maar moeten eenvoudig trachten via het nieuwe testament te achterhalen, hoe Jezus concreet zijn menszijn heeft beleefd en hoe, voor wie hem vertrouwen schonken, het duidelijk werd dat men hem kon beleven als de verlosser van alle mensen.

Hoe ambivalent en contingent het menszijn van Jezus ook geweest moge zijn, er moet grónd aanwezig zijn geweest in zijn historische menselijkheid (waar anders?) om hém, minstens na zijn dood als afsluiting van zijn leven, zó te interpreteren als in het nieuwe testament is gebeurd. Zonder deze historische fundering zou deze interpretatie van zijn vertrouwelingen na zijn dood een ideologisering en mystificering zijn. Zoeken naar die historische grond is zowel openstaan voor de reële ambivalentie van wat in Jezus verscheen als voor de mogelijkheid dat een historisch onderzoek naar de mens Jezus van Nazaret deze jodenman laat zien als

een complexe én problematische figuur, en wel zó, dat de christelijke geloofsinterpretatie, naast mogelijk andere interpretaties, verschijnt als een *rationeel zinvolle*, in Jezus' geschiedenis geldig gefundeerde mogelijkheid, zij het *historisch* niet de enige of dwingend eenzinnige mogelijkheid. Voor een menswaardige, redelijk en zedelijk verantwoorde levensoptie is dit meer dan voldoende, - geen enkele andere levensvisie of -richting kan bogen op grotere waarborgen van verantwoord reële toekomstmogelijkheden. Onder deze condities is de christelijke geschiedenisinterpretatie en conforme levenspraxis geen ideologie of mystificering.

§ 2. Unieke universaliteit: universeel appèl van het menswaardige

A. *Probleemstelling*

Dat een realiteit universele betekenis bezit wil zeggen dat zij elke mens raakt in de bepaling zelf van de uiteindelijke zin van zijn leven, m.a.w. dat zijn levensbestemming bepaald wordt door een wezenlijke en - gezien onze vrijheid - vrij aanvaarde verwijzing naar dit universeel waardevolle. Het is een universeel zin-gevende realiteit; maar je moet er ook zélf ‘zin in hebben’, wil zij metterdaad haar zingevende werking kunnen uitoefenen. M.a.w. de universele zin, die in een werkelijkheid eventueel verschijnt, heeft geen concrete consistentie, als wij hem persoonlijk niet erkennen als een appèl gericht tot ons vernemend bewustzijn. Via de persoonlijke motivering kan het universeel waardevolle een eigen fascinerende uitwerking hebben: men bepaalt aldus zelf zijn levenszin en levensbestemming in een verhouding van afhankelijkheid van wat werkelijk als universeel waardevol verschijnt.

Het gestelde probleem is nu: kan zulk een unieke universaliteit aanwezig zijn en erkend worden in één historische mens, Jezus van Nazaret? Anders uitgedrukt: heeft deze mens, Jezus van Nazaret, door zijn toenmalige volgelingen beleden als de Christus, Zoon van God en Heer, ook voor ons nú nog een betekenis, en wel zo dat ook wíj in hem definitief en beslissend heil kunnen vinden? Het daaronder liggende probleem heeft te maken met de vraag, hoe een *historisch-particulier* gebeuren een *universele* betekenis kan bezitten voor alle mensen, en dus ook voor ons nu. Indien dit al mogelijk is, lijkt een historische bemiddeling noodzakelijk.

De zin van eigen leven in constitutieve verwijzing naar Jezus van Nazaret meldt zich uiteraard als een *religieuze* stellingname, d.i. het is een bepaling van de totaal-zin van het leven. ‘Religieus’ nu zegt iets over de verhouding van de mens tot de totaliteit en daarin uiteindelijk tot de levende God; het zegt ook iets over God in zijn relatie tot de mens. M.a.w. een religieuze uitspraak impliceert altijd een antropologisch én een theologisch spreken: het is een spreken over de mens, en een spreken over God, in-een. Dit heeft tot innerlijk gevolg dat een religieuze uitspraak alleen dan een universele, alle mensen betreffende betekenis kan

hebben, wanneer zij althans enigermate zinvol geverifieerd kan worden, d.i. wanneer duidelijk kan worden gemaakt dat de gelovige belijdenis van Gods universele mensenliefde - een direct niet-empirische werkelijkheid - *tegelijk* de ware menselijkheid van de mens ontsluit - een wel ervaarbaar en aanwijsbaar gegeven.

De vraag naar de unieke universaliteit van Jezus omvat dan ook twee, wezenlijk op elkaar betrokken polen: enerzijds, ontsluiering van het ware gelaat van Gód; anderzijds, ontsluiting van het ware wezen van de méns, en zo dat het eerste door het laatste wordt bemiddeld. De enig ware, levende God wordt een abstractie en schim, universeel niet bereikbaar, als niet tegelijk het ware gelaat van het menszijn gaat oplichten in de religieuze werkelijkheid, en het spreken daarover. Alleen de eerbiediging van deze wezenlijke structuur van het religieuze spreken kan aan een aanspraak op universaliteit een zekere ‘innerlijke evidentie’ geven, die haar onderscheidt van een *ideologische* pretentie.

Maar dan lijkt me de beste toegang tot de eigenheid van Jezus van Nazaret, in zijn betekenis voor allen, inderdaad: hem benaderen nóch vanuit een voor-gegeven idee van wat God-zijn betekent, nóch vanuit een voor-gegeven voorstelling van wat menszijn - en dus menselijk persoonzijn - eigenlijk betekent. Het gaat immers niet aan, twee modellen of twee concepten - ‘menszijn’ en ‘Godzijn’ - in elkaar te passen, om aldus tot een denkbaar (óf ondenkbaar) ‘mixtum’ van een God-mens te komen, tot het abstract wellicht denkbare model van een ‘mensgeworden God’, waartoe Jezus van Nazaret dan wellicht een historische aanleiding is geweest. Naar Jezus gaan om in hem heil te vinden, is hem benaderen vanuit de onwetendheid, of beter ‘open kennis’, van wat mens-zijn eigenlijk betekent, alsook vanuit de onwetendheid of ‘open kennis’ van wat God-zijn betekent, om van hem dan wellicht de inhoud van beide te vernemen, en juist door hun interrelatie, zoals deze zich in Jezus heeft gemanifesteerd. Wij hebben natuurlijk bepaalde opvattingen zowel over de mens als over God, zoals de joden die hadden toen zij met Jezus in aanraking kwamen. Jezus zelf stond in de traditie van de eigen, jahwistischjoodse Godsbeleving. Dit voorverstaan wordt geenszins geloochend! Wel wordt ons gevraagd, open te staan voor Jezus' eigen interpretatieve beleving van de Godswerkelijkheid, die hij in zijn menszijn manifesteert.

Uiteraard is de vraag naar de uniek-universele betekenis van Jezus een vraag die alleen een *gelovig* antwoord kent, hetzij in een positieve, hetzij in een negatieve zin. Een positief antwoord heeft daarom in wezen een *theologische* relevantie; zij kan niet louter historisch zijn. Anderzijds moeten gelovige uitspraken wel een grond in de geschiedenis van Jezus hebben; in het tegengestelde geval zouden zij een gebroken, en derhalve ideologische, relatie tot de werkelijkheid hebben. Er moet dus van de historische Jezusrealiteit iets zijn uitgegaan, dat men terecht in dié gelovige uitspraken kon, mocht, en tenslotte gelovig onder woorden móést brengen. Iets ervan moet historisch zijn gebleken, dat wie Jezus ziet, inderdaad de Vader heeft gezien. Als de breuk tussen die twee niveaus te groot was geweest, had het christendom nooit een kans gemaakt[30]. Van de andere

kant blijft de gelovige affirmatie steeds kwetsbaar voor de conclusies van de historicus. Anders gezegd: de unieke universaliteit van Jezus is historisch niet *te bewijzen* noch vanuit Jezus van Nazaret als zodanig, noch vanuit een wetenschappelijke vergelijking tussen de verschillende wereldgodsdiensten. In het geding is een christelijk-gelovige affirmatie, die echter *werkelijkheid* pretendeert te *be-amen*, - al is deze werkelijkheidspretentie als zodanig zelf reeds een geloofsdaad.

Indien men evenwel, zij het in geloofstaal, een werkelijkheid beaamt - d.i. iets dat als zodanig niet door mij (als gelovige) wordt geconstitueerd, maar integendeel mijn beamen uitlokt en tot geloofsdaad constitueert -, dan zal deze historische werkelijkheid zelf de *basis* moeten bieden van wat er in geloofstaal wordt gezegd, en er tegelijk *vulling* aan geven. In het tegengestelde geval is de pretentie ideologisch. Daarom kan m.i. slechts op een tweevoudige wijze de geloofwaardigheid van de christelijke geloofsaffirmatie worden aangetoond: (a) enerzijds, door het historisch onderzoek van Jezus' doop, zijn woorden en daden, leven en dood, en het opsporen van de mogelijke betekenis daarvan, en (b) anderzijds, door te laten zien, hoe de christelijke aanspraak op universaliteit zich waar maakt in de ware menselijkheid van het menszijn, zoals dit ons tegemoet treedt in Jezus van Nazaret. Hoewel het begrip ‘ware menselijkheid’ niet verwijst naar een volkomen rationaliseerbaar gegeven, maar in zijn concrete inhoudelijkheid zelf al een bepaalde optie en visie impliceert, mag men wel zeggen dat de christelijke aanspraak op universaliteit zich wáár zal moeten maken aan het verschijnsel menszijn zelf. Uiteindelijk gaat het om de *innerlijke* verhouding tussen Jezus van Nazaret én het rijk Gods én 's mensen heil en geluk. Modern uitgedrukt: in het geding is de transcendente verschijningsvorm van wat sociologen de ‘significant anderen’ noemen.

Dat de aangepaste benadering van Jezus van Nazaret een kritiek impliceert op onze voor-gegeven begrippen en voorstellingen over God en mens, wil niet zeggen dat er hoegenaamd geen *bemiddelend voorverstaan* nodig zou zijn. Alle moderne pogingen - K. Rahner, W. Pannenberg, J. Moltmann, P. Tillich, enz. - om tot een zinvolle christologie te komen, d.i. om te komen tot een verstaanbare thematisering van de universele betekenis van een niettemin historisch-particulier gebeuren -, bewandelen de weg van de ‘bemiddeling’, d.w.z. men zoekt naar een bemiddeling tussen de historisch-*eenmalige* Jezus en zijn *universele* betekenis, uitgedrukt in oude termen als Christus, de Heer, en Zoon van God. Niettemin impliceren al deze bemiddelingstheologieën de voor-onderstelling dat de menselijke rede een universele verstaans- en handelingshorizon theoretisch zou kunnen thematiseren. De menselijke rede wordt in veel van deze christologische systemen a.h.w. ‘geëxtrapoleerd’ buiten haar sociaal-culturele en economische historische structuren, en ze dreigt een on-historische rede te worden. Het werd reeds gezegd, dat Jezus pas dan onmisbaar wordt, als de eigenlijk beslissende zin en bestemming van ons menselijk bestaan metterdaad wordt bepaald door de historische verschijning van de reële Jezus van Nazaret en eigen menselijke verwachtingen en projecties

van het menszijn er door worden gecorrigeerd; slechts binnen deze bepaling en normering is er dan ook een geldige ruimte voor ons menselijke projectiespel van verwachtingen.

B. *Het gezochte humanum*

Bij het vragen naar de levensbetekenis van een bepaalde medemens t.a.v. alle mensen, moet in elk geval reeds een onderscheid gemaakt worden tussen (a) mensen die - hoe dan ook - met de beweging-rond-Jezus historisch geconfronteerd zijn, en (b) mensen die nooit van Jezus hebben gehoord, of, er wel iets van gehoord hebben, maar in zulke maatschappelijk of persoonlijk geconditioneerde omstandigheden dat van een eigenlijke confrontatie geen sprake kan zijn. Het eigenlijke probleem ligt in het eerste lid van deze tweedeling. Indien het eerste lid een zinnige oplossing heeft gekregen, liggen alle gegevens voor de hand om ook het tweede lid (in een missiologisch perspectief) op te lossen.

Dat elke mens *mede-mens* is, ontvangend én gevend binnen het grotere geheel van allerlei uitbreidende cirkels, die tenslotte het gehele mensdom omvatten; dat derhalve elke mens uiteindelijk slechts binnen het geheel kan begrepen worden en juist daarbinnen een persoonlijk-unieke en onvervangbare betekenis heeft, is antropologisch moeilijk te loochenen. Het eigen menselijk gelaat, dat we zelf nooit zién en er blijkbaar is om door anderen bekeken te worden en om onze openheid naar de ander waar te maken, is een duidelijk symbool van ons fundamenteel aangewezen zijn op en onze gerichtheid tot de ander.

Christologisch is dit al een interessant gegeven; maar als zodanig is het een algemeen-menselijke structuur en geen eigenheid van Jezus van Nazaret. Het menszijn-voor-de-ander is een *opgave* die in de structuur van onze ‘menselijke constitutie’ a.h.w. uitgetekend ligt, - wat nog niet impliceert dat wij er metterdaad veel van terecht brengen. De vraag naar de concrete realisering van het menszijn-voor-de-ander blijft daarom in verband met Jezus van Nazaret belangrijk; maar zij wordt pas dan christologisch relevant, wanneer deze persoonlijk-unieke, bijzondere realisering van dien aard is, dat zij verwijzingspunt wordt voor de totaal-zin of ultiem bepalende zin van elk menselijk leven. Daarom is Jezus' menszijn-voorde-ander een belangrijke vooronderstelling en een voorwaarde die het zinvol nader kwalificeren van zijn christologische eigenheid mogelijk maakt.

Ook een verklaring die een inzicht in de christologische betekenis van Jezus uitsluitend wil zoeken in de richting van het feit dat Jezus dermate diep- en algemeen-menselijke, en tegelijk toch eenvoudige, voor allen toegankelijke ‘dingen des levens’ onder woorden heeft gebracht en met-terdaad gerealiseerd heeft, dat ze alle goedwillende mensen op zoek naar waarachtige menselijkheid, zullen blijven uitdagen en oproepen, is juist; - het beweerde is historisch nawijsbaar en wordt ook door niet-christenen

geaccepteerd. Het is eveneens een wezenlijke vooronderstelling en voorwaarde, om de door de kerkelijke geloofsbelijdenis bedoelde christologische of universele betekenis van Jezus zinvol verstaanbaar te maken. Maar, meer religieuze wereldliteratuur van of over 'stichters' van bestaande godsdiensten kan terecht eenzelfde aanspraak maken. Een oproep tot authentieke menselijkheid, ook elke *goede* daad, heeft uiteraard een *universele* betekenis (rekening gehouden met het onvermijdelijke pluralisme, en de sociaal-historisch gesitueerde betekenis waarin het 'authentiek-menselijke' zich hier en nu moet realiseren). Dat 'al hetgeen in de mens waardevol is, niet slechts *onderscheidend* kan zijn t.o.v. andere mensen, maar juist *verbindend*'[31], is een waarheid die men vaak niet meer hardop durft uit te spreken uit vrees anders te zijn dan anderen. De vraag is daarbij, of zulk een universeel appèl op *menselijkheid*, sprekend uit de eigenheid van Jezus, de volle historische realiteit van Jezus weergeeft. Wanneer zij exclusief bedoeld zou zijn om Jezus' eigenheid aan te duiden, stelt zich het probleem of daardoor de diepste oorspronkelijkheid en eigenheid van Jezus van Nazaret niet juist miskend worden. Uit de ontleding van Jezus' boodschap van de Gods heerschappij en van zijn levenspraxis is immers gebleken, dat de 'zaak van Jezus' wel degelijk de zaak van de mens was, maar als zaak van Gód. M.a.w. Jezus' eigenheid is niet te bereiken, als men voorbijgaat aan wat hém juist het meest ter harte ging: de op menselijkheid bedachte Gód. Jezus' verhouding tot God moet daarom wezenlijk in het betoog worden betrokken.

C. *Het humane en het religieuze*

Dat, algemeen gesproken (afgezien nog van Jezus), de religieuze verhouding tot God wezenlijk behoort tot de waarlijk-menselijke levensmogelijkheden kan weliswaar niet meer bogen op een universeel aanvaarde consensus onder de mensen, maar kan niettemin cultuurhistorisch en psychologisch zinvol worden aangetoond, zonder dat men daarom het niet-theïstisch humanisme hoeft te discrimineren. Trouwens, men kan *religie* inderdaad - nog afgezien van haar eigen inhouden - allereerst bepalen en interpreteren als aanduiding van een aan het menszijn onvervreemdbare eigenschap, die - bij neutraliseren of verdringen ervan - zich op verkapte wijze openbaart, bv. in moderne absoluutheidsmythen (zoals Vooruitgang, Heilsstaat, Nieuwe Toekomst, met eigen representatieve heiligen en eigen ritueel)[32]. De veronachtzaming van de religie door een eensporige, bv. louter technisch-rationele cultuur, geldt als een reëel gevaar omdat zij fataal een ontoelaatbare menselijke verarming in zich bergt, zoals niet alleen de 'Humanistic Psychology', maar ook maatschappijcritici als J. Habermas en L. Kolakowski hebben aangetoond[33]. Psychologie en kritische sociologie kunnen weliswaar geen uitspraken doen over de werkelijkheidswaarde van godsdienstige overtuigingen, zij kunnen wel, parallel met de ontkenning daarvan op andere gronden, een verarming van de waarneming vaststellen en wel op méér gebieden dan alleen dat

van het religieuze. Gevolg van deze verarming is: objectivering van mensen en dingen; deze worden inhoudsloos, neutraal, nuttig maar waardeloos. De menselijke gevoelens houden op vormen van communicatie te zijn met de wereld, zij worden op zichzelf dichtgeslagen, innerlijke 'toestanden' van de mens. Men de-natureert ze aldus en ont-zielt tegelijkertijd de wereld[34].

Dat het godsdienstige leven dan ook zijn éigen taal en verwoording heeft - de zgn. geloofstaal - is daarmee vanzelf gegeven. Tot hiertoe is alleen gezegd, dat de godsdienstige verhouding tot de transcendente, alomvattende werkelijkheid wel degelijk, om haar menselijkheid, een universele betekenis heeft. Meer nog: men mag zeggen, dat via deze menselijkheid de relatie van God zelf tot de mens het uiteindelijke fundament is van een mogelijke, alle mensen oproepende en alle mensen betreffende universaliteit. De *onmiddellijke* fundering van de universaliteit van het godsdienstige ligt in ons menszijn zelf, maar *uiteindelijk*, en ontologisch primair, in de realiteit van God als 'schepper van alles en allen'; m.a.w. in het monotheïsme dat Gods scheppende en reddende nabijheid belijdt. Anders gezegd: de diepste verantwoording en fundering van de universaliteit van een godsdienst ligt in de door de godsdienstige mens beleden werkelijkheid van de universele mensenliefde van God, of in de belijdenis, dat de zaak van de mens ergens samenvalt met de zaak van God. Universeel is dan werkelijk die godsdienst welke metterdaad de universele mensenliefde van de ene scheppende, nabije God belijdt.

Maar de boodschap van de levensnoodzakelijkheid van een religieuze Godsrelatie is een universele aanspraak van alle (monotheïstische) godsdiensten; als zodanig derhalve niet specifiek voor Jezus van Nazaret en de beweging rond hem. In haar algemeenheid kan de religieuze relatie tot God (en tot de werkelijke totaliteit) derhalve niet specifiek-christelijk genoemd worden. Het religieuze geeft de zin voor uiteindelijkheid en totaliteit, voor het overstijgen van zichzelf in liefde; het heeft te maken met een aanvaarding van een totaal-zin en daarom met een fundamenteel vertrouwen in de werkelijkheid als uiteindelijk *welwillend*, - in de werkelijkheid als *compassie* (zoals tibetaanse godsdiensten zeggen). Dit lijkt - in vele menselijke modulaties uitgedrukt - de belijdenis van alle religieuze ervaringen als dimensie van waarlijk-menselijk bestaan.

Deze dimensie wordt echter ervaren en ter sprake gebracht binnen de concrete geschiedenis van de volkeren aan de hand van allerlei eigengekleurde 'disclosure'- of ontdekkingservaringen binnen de structuur van de eigen cultuur. Daarvandaan het bestaan van verschillende godsdiensten, die elk op hun manier in het reine willen komen met de geschiedenis van zin en onzin, van vraag naar heil, geluk en bevrijding en ervaring van schuld en lijden.

De oorspronkelijke eigenheid van Jezus van Nazaret kan, althans in de bedoeling van het christelijk geloofsbelijden, onmogelijk gereduceerd worden tot dit *algemene* probleem van het religieuze monotheïsme of tot het probleem van God en de Godservaring. Jezus zelf zou daarbij slechts een 'chiffre' zijn van het universele heilshandelen van God in de geschiede-

nis van alle mensen, of één der vele profeten van de religieuze Godsrelatie. Indien er in Jezus, die onmiskenbaar met een *religieuze* boodschap tot de joden is gekomen, een oorspronkelijke eigenheid aanwezig is, zal deze gezocht moeten worden in de unieke eigenheid van die religieuze boodschap en de daaraan corresponderende levenspraxis, m.a.w. in de eigenheid van Jezus' Godservaring, als bron en ziel van zijn boodschap en levensoptreden. Met het oog op wat hierboven werd gesteld, worden we daarom met de fundamentele vraag geconfronteerd, of de universele mensenliefde van God tot ons is gekomen in en door een persoonlijk-menselijke, historisch-particuliere gestalte, Jezus van Nazaret geheten. Uiteindelijk zal het dus gaan om de christelijke modulatie van het universeel religieuze thema van Gods reddende nabijheid.

Daarmee is tevens al gezegd, dat de christelijke religieuze eigenheid geen exclusivisme kan insluiten tegenover andere godsdiensten; het geldt immers een christelijke eigenheid binnen de universeel-religieuze zinthematiek van Gods (universele) reddende nabijheid, welke in de meeste godsdiensten op eigen wijze aan bod komt. Maar, pas wanneer de christelijke eigenheid en identiteit enigermate gelocaliseerd zijn, kan de vraag naar de verhouding van het christendom tot de niet-christelijke godsdiensten tenvolle zinvol gesteld worden. Daarbij dient zich dan onmiddellijk een hermeneutisch probleem aan. De identiteit en dus oorspronkelijke eigenheid van Jezus en zijn beweging, de kerk, kan niet vastgelegd worden in een onveranderlijke eeuwige essentie. Juist als Jezus een universele betekenis heeft, ook voor ons nu, zal de *relatie tot ons heden* moeten binnentreden in onze omschrijving van Jezus' oorspronkelijke identiteit; en dan is deze, ónze omschrijving van die identiteit *tegelijk* al de interpreterende *geloofsakt* waarin ik Jezus als de universeel-enige belijd. Daarin constitueer *ik* hém nochtans niet tot de universeel-enige, maar geef ik me beamend weg aan deze zich aldus aan mij openbarende Jezus. Het omschrijven van de unieke universaliteit van Jezus ligt derhalve in de akt zelf van de opbouw van een hedendaagse christologie; deze is niets anders dan de Christusbelijdende interpretatie van Jezus van Nazaret, als heilsaanbieding van God aan allen.

Indien godsdienstigheid dan de beleving en de articulatie is van de verhouding van de mens tot de Transcendente en, daarin, van de Absolute tot de mens, kan men zeggen dat elke Godsbeleving, hoezeer zij ook sociaal-historisch gebonden is, in haar eigen dynamiek er toe neigt een ‘universele mensheidsreligie’ te worden. Toch zien we dat vele godsdiensten zichzelf niet zó beleven, maar zonder enig missionerend zendingsbewustzijn, ieder volk in zijn eigen godsdienst laat. Er zijn inderdaad godsdiensten die wezenlijk clan-verbonden zijn of zich aan één bepaalde cultuur gebonden verstaan. Rome en Griekenland hebben hun Olympusgoden nooit opgelegd aan de door hen bezette gebieden, tenzij toen de keizer zelf werd vergoddelijkt, als goddelijke *raison d'Etat*; maar dat was meer een staatsideologie, veeleer getuigend van universeel imperialisme dan van universele godsdienstigheid. Eigen cultuur en godsdienst zijn - zij het niet zonder enige spanning - in vele niet-christelijke godsdiensten

innerlijk sterker onderling verbonden, hetgeen een tegenwerkende rem plaatst op de interne dynamiek om een mensheidsgodsdienst te worden. Een voor alle mensen geldende, universele godsdienst zal daarom, bij alle inculturatie in diverse culturen, niettemin een *principieel voorbehoud* - in de zin van transcendentie - moeten handhaven tegenover elke cultuur, zelfs tegenover haar eigen culturele articulaties, én tegelijk niettemin (hoewel in historische contingentie) ware culturele menselijkheid moeten doen oplichten.

Daarbij mag men niet buiten beschouwing laten, dat een godsdienst in zijn eigen aard en inhoud universeel kan zijn, ook wanneer zijn stichter of feitelijke inspirator - bv. Johannes de Doper en Jezus van Nazaret - zich met hun boodschap rechtstreeks niet hebben gericht tot de gehele mensheid, of zelfs niet de expliciete bedoeling hebben gehad een nieuwe wereldgodsdienst te stichten. Een godsdienst, die belijdt dat God het heil van allen is, zonder enige discriminatie, is uiteraard intensief universalistisch, ook wanneer deze universaliteit in eerste instantie, zoals bv. door Jezus, alleen binnen het kader van Israël werd verkondigd. Dit wijst er al op, dat in de vraag naar universaliteit de *historische bemiddeling* wezenlijk is. Toch zal men over de betekenis van het historisch zekere feit, dat Jezus zijn boodschap heeft beperkt tot zijn eigen volk, het huis van Israël, theologisch niet te vlug mogen heenspringen, ook dan als er in Jezus' prediking en optreden historisch eveneens elementen aanwezig zijn waardoor hij juist als jood het particularisme van Israëls godsdienst in zijn judaïsche beleving heeft doorbroken.

Wel moet men reeds zeggen, dat Jezus' leven en dood deel uitmaken van onze concrete menselijke geschiedenis; dit Jezusgebeuren heeft daarom een verband met wat er aan voorafging en wat er op en eruit is gevolgd. Zo reeds kan het terecht object worden van een historisch verhelderende studie. Binnen dit geheel kan men aan het Jezusgebeuren *historisch* zelfs een unieke betekenis toeschrijven in betrekking tot latere gebeurtenissen, nl. het ontstaan van het christendom en de christelijke kerken. Zonder Jezus geen christendom. Maar déze unieke betekenis blijft betrekkelijk, d.i. relatief tot de kerk. Ook Mohammed heeft aldus een historisch unieke betekenis voor de opkomst van de Islam[35]. Maar een *historisch*-unieke betekenis van deze aard heeft in wezen een betrekkelijke betekenis. Spreken we echter over de betekenis van Jezus voor de menselijke geschiedenis *als geheel*, dan spreken we niet meer ‘historisch’; want betekenis hebben voor héél de geschiedenis omvat ook de toekomst, en als zodanig valt deze buiten elke geschiedschrijving.

Besluit. - Uit deze eerste verkenning kan reeds de conclusie getrokken worden, dat het onderscheidende ‘specifiek-christelijke’ van dien aard zal moeten zijn, dat het tegelijk alle mensen verbindt, en daarom alle mensen in vrijheid bindt, en wel zo dat *in* het humane het waarlijk religieuze een zekere klaarblijkelijkheid gaat vertonen. M.a.w.: (a) de universele betekenis van Jezus wordt slechts bespreekbaar, wanneer zij zich waar maakt in en aan het universele fenomeen van ons menszijn; (b) als

de christelijke geloofsbelijdenis van Jezus' universele betekenis geen ideologie is maar werkelijkheid beaamt, zal er in de geschiedenis van Jezus iets in dié richting moeten wijzen; het subject waaraan die universaliteit wordt toegekend is immers een mens uit onze geschiedenis: Jezus van Nazaret. M.a.w. er moet grónd aanwezig zijn in de historische mens Jezus om hem op die wijze te kunnen belijden. Want, indien een *historische* waarheid uitsluitend door een *dogmatische* of theologische uitspraak zou gefundeerd worden, houdt zij op historische waarheid te zijn; - (c) tenslotte, als de universele betekenis van Jezus zich via het universele verschijnsel 'menselijkheid' waar zal moeten maken, is hiermee onvermijdelijk het probleem gesteld van een (zij het daarom nog niet theoretiseerbare) *universele verstaanshorizon* als voorwaarde voor een mogelijke geloofsbelijdenis, dat Jezus de Heer van allen is, in wie alle mensen beslissend heil kunnen vinden. En daarmee is tevens een nieuwe aporie gesteld, een nieuw probleem, nl. of een universeel voor-verstaan rationeel nog wel te omschrijven valt. Kan de vraag naar definitieve zin van het menselijke leven rationeel geobjectiveerd worden?

Eindnoten:

17 In: TvT 6 (1966) 255-256.
18 Schoonenberg spreekt van 'menselijke transcendentie' en van 'transcenderende menselijkheid' in: *Geloof bij kenterend getij*, 180-181 en 177-178; zie Schillebeeckx, in: TvT 6 (1966) 276-277.
19 L.c., 177-178.
20 TvT 6 (1966) 255.
21 L.c., 270.
22 *Geloof bij kenterend getij*, 179-180.
23 L.c., 180. Hetzelfde in: TvT 12 (1972) 313-314.
24 TvT 12 (1972) 318.
25 Aldus de scherpe probleemstelling van S.W. Sykes, *Theology of the humanity of Christ*, in: *Christ, faith, history*, 53-72.
26 L.c., 54-55.
27 Zie: John A.T. Robinson, in: *Christ, faith, history*, 39-52; bovendien: Th. Lorenzmeier, *Wider das Dogma von der Sündlosigkeit Jesu*, in: EvTh 31 (1971) 452-471; H. Gollwitzer, *Zur Frage der Sündlosigkeit Jesu*, in: EvTh 31 (1971) 496-506; Pannenberg, *Grundzüge*, 368-378; A. Durand, *La liberté du Christ dans son rapport à l'impeccabilité*, in: NRTh (1948) 811-822.
28 Aldus J. Robinson: 'He was fallible, but when the sticking point came *he did not fail*', in: *Christ, faith, history*, 75.
29 Chr. Duquoc, *Christologie*, II. *Le messie*, 350-351.
30 J. Robinson, in: *Christ, faith, history*, 48.
31 Aldus, terecht, P. Schoonenberg, in: *Geloof bij kenterend getij*, l.c., 178.
32 Zie: W. Dupré, *Wat is religie*? in: *Toekomst van de religie: Religie van de toekomst*, Brugge-Utrecht 1972 (9-27); ook H. Fortmann heeft dit in zijn vele werken aangetoond; zie: P.A. van Gennip, *Het kwetsbare midden*, Bilthoven 1973.
33 Volgens J. Habermas leidt het zich niet herinneren van de grote religieuze tradities bijna onvermijdelijk tot een verval 'der fundamentalen Schichten der Identitätssicherung' (*Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt 1971, 35); in eenzelfde geest L. Kolakowski, *Der Anspruch auf die selbstverschuldete Unmündigkeit*, in: *Vom Sinn der Tradition*, München 1970, 1-18.
34 Zie ook J. Weima, *Wat willen we met de toekomst doen*? Bilthoven 1972; E. Schillebeeckx, *Naar een definitieve toekomst: belofte en menselijke bemiddeling*, in: *Toekomst van de religie: Religie van de toekomst*, l.c., (37-55).
35 In: *Christ, faith, history*, 31-32.

Hoofdstuk 2
De menselijke lijdensgeschiedenis op zoek naar zin en bevrijding

§ 1. Het probleem van de 'universele geschiedenis'

Het concept 'universele geschiedenis' wordt vaak gehanteerd als wezenlijk bemiddelingselement in de christologische synthese. Van huis uit is dit begrip evenwel zelf reeds religieus en theologisch. Maar, eenmaal zijn religieuze herkomst erkennend, kan men ook de rationele betekenis ervan nauwkeuriger omschrijven.

Zowel de historicus als de filosoof hanteren de categorie 'universele geschiedenis', maar in een zeer eigen betekenis. Als zodanig is immers de universele geschiedenis *geen realiteit*, maar een gedachte-postulaat, 'une idée de raison'. Voor de historicus is het een voor-onderstelling, in de zin van een voor-oordeel in eigenlijke zin, waarop hij zich als historicus niet verder bezint. In dit verband zegt dit begrip alleen, dat de geschiedkundige tot opdracht heeft zin-verbanden op te sporen. Hij mag noch kan uitgaan van de vooronderstelling dat mensen, groepen van mensen en culturen hermetisch gesloten gehelen vormen; hij gaat uit van de impliciete vooronderstelling dat, ondanks alle moeilijkheden en onvolmaaktheden, communicatie steeds mogelijk is. De universele verstaanshorizon van de historische interpretatie is aldus, zeer algemeen maar reëel uitgedrukt, in elk geval het menszijn áls *mogelijkheid-tot-onderlinge-communicatie*. Zo gezien is 'de eenheid van de mensengeschiedenis' de vooronderstelling van elk zinvol historisch onderzoek.

Deze vooronderstelling van de historicus moet evenwel filosofisch kritisch onderzocht worden. P. Ricoeur heeft indirect aanzienlijk bijgedragen tot de verheldering van dit probleem door twee extreme grens-types te onderscheiden in de feitelijk bestaande geschiedenisfilosofie[36]. - (a) Enerzijds, het zgn. 'hegeliaanse type' of het *eenheidssysteem* (identiteitsdenken): het geheel van de uiteenlopende filosofieën zou dan slechts één filosofie zijn, waarvan de concreet-historische, particuliere filosofieën slechts momenten zijn. Verstaan is dan: de totaliteit verstaan ('Das Wahre ist das Ganze'). Waar geschiedenis wordt voltrokken, gaan we er apriori van uit dat dít teken van menselijkheid door ons ook begrepen, verstaan kan worden; het kan verbonden worden met de brede scala van menselijkheid; dit is het voor-verstaan van alle geschiedkunde, het 'voor-oordeel' van de historicus. - (b) Anderzijds, het *pluralistische type*: elk filosofisch systeem moet in haar eigenheid als particuliere filosofie begrepen worden en niet als moment van een 'universele geest' (derhalve geen -ismen!).

We stellen evenwel vast, dat ieder type tegen een onoverschrijdbare grens stoot. Indien het hegeliaanse type zijn ideaal zou verwezenlijken, zou het tenslotte de geschiedenis *oplossen* in een *systeem*; dán is er geen reële geschiedenis meer. Maar zelfs bij Hegel wordt dit begeerde eenheidssysteem nooit bereikt! Indien anderzijds het pluralistische type volkomen zou slagen, zou de geschiedenis eveneens op-gelost worden in een veelheid van voor elkaar ontoegankelijke, losstaande en versnipperende particulariteiten, m.a.w. in een schizofreen heelal of een geheel van 'boven-tijdelijke', op zichzelf en naast elkaar staande essenties. Maar ook dit type slaagt nooit in de realisering van eigen bedoeling en moet zich hoogstens tevreden stellen met typologische benaderingen (bv.: Spinoza is een 'pantheïst'). Zowel het eenheidssysteem als de volslagen particuliere essentie *vernietigen* dus de levende geschiedenis. Zowel de 'logica' (logos) als de 'pure facticiteit' zijn het *einde* van alle reële geschiedenis! (Opmerkelijk is het daarom, dat een systeem van de 'Universalgeschichte' - hermeneutische sleutel tot het verstaan van het christendom - in wezen ook 'het *einde* van de geschiedenis' *postuleert*; aldus met name W. Pannenberg)[37]. Niettemin beantwoorden deze twee lezingen, of begrijpende benaderingen van de geschiedenis, aan twee eisen en verwachtingen en, tenslotte, aan twee waarheidsmodellen[38]. Van de eerste benadering der geschiedenis, waar men ze wil begrijpen door bemiddeling van de totaliteit, verwacht men 'ontstaan van *zin*' in de geschiedenis; de rationaliteit brengt immers zinvolle samenhangen in de geschiedenis. De keerzijde van dit rationaliteitsbeginsel is echter, dat er een flinke rest overblijft die tussen de mazen van het rationele systeem valt, - een soort 'historische afval'. Maar: 'ce déchet *est* justement l'histoire'[39]. Er *is* immers niet-zinnige geschiedenis; er is on-zin in onze geschiedenis: geweld, machtswellust, begeerte ten koste van anderen, verknechting en vertrapping, - er is Ausschwitz, en wat niet meer ook in eigen milieu, en eigen persoonlijk leven? Dat alles valt inderdaad buiten de 'logos', die de historicus in de geschiedenis zoekt, *tant pis* voor de concrete historische ervaringen! Wat men hierbij echter vergeet is dit: daarbij wordt niet alleen

de reële onzin die er in onze geschiedenis is terzijde gelaten en niet mede verrekend, maar men gaat apriori ook voorbij aan de reële mogelijkheid van 'een ándere zin' van de geschiedenis[40]! De laatste jaren is er dan ook een type van geschiedschrijving ontstaan die we een 'anti-geschiedenis' kunnen noemen, omdat zij juist de 'historische afval' tot object van eigen studie neemt[41].

Daarom, wie open-staat voor de zin en onzin, die zich uit de geschiedenis aan ons openbaren, kan niet 'hegeliaans' zijn; de twee mogelijkheden - de hegeliaanse ontdekte zin (ten koste van veel realiteit) én de mogelijke 'andere zin' (bij mede-verrekenen van alle onzin) - hebben een *gelijkwaardige* pretentie en zijn niet herleidbaar tot een eenheidssysteem. Zeggen dat een particuliere filosofie (bv. die van Aristoteles, Kant of Spinoza) slechts een moment is van 'een universele geest', is een van buiten af gewelddadig ingrijpen in de bijzondere eigenheid van elke denker, hoe sociaal-historisch hij ook gesitueerd mag zijn.

Tussen het Charybdis van de eis tot totaliteit en het Scylla van de eerbiediging van de historisch-particuliere eigenheid ligt slechts één mogelijk zinvol perspectief: *de eis tot communicatie*; dialoog in de plaats van totaliteit, en derhalve het verbod van de pretentie om 'de ander' te herleiden tot een onderdeel van mijn 'totale discours'. De vindplaats van mogelijke waarheid is daarom het menszijn-als-mogelijkheid-tot-communicatie[42].

Deze mogelijkheid van twee lezingen van de geschiedenis, die - tot het einde doorgevoerd - ad absurdum leiden, d.i. tot de opheffing van alle ware geschiedenis, openbaart niettemin een dubbel aspect van de geschiedenis zelf: elke geschiedenis is verschijning-van-zin (zij leent zich tot het vastleggen van sommige zinvolle samenhangen) én verschijning van onpeilbare, onherleidbare eigenheid, ontoegankelijk voor een identiteitsdenken. Zonder het totaliteitsbeginsel te kunnen huldigen zal men toch moeten toegeven dat wat ook door mensen ter sprake wordt gebracht, één samenhangend, voor medemensen toegankelijk geheel moét vormen. Daarom spreken we terecht van 'dé geschiedenis'. Het *systeem*, als onbereikbare grens-mogelijkheid van het verstaan van geschiedenis, openbaart ons dat de plurale geschiedenis 'potentieel één' is[43]; genuanceerder uitgedrukt: *de vraag naar universele zin* is *als vráág* (niet slechts vanuit het menselijk denken, maar vanuit de historische *werkelijkheid* zelf) onvermijdelijk gegeven. Van de andere kant worden we reëel geconfronteerd met *geschiedenissen* (in het meervoud): van mensen, groepen, volken, culturen. Wij zijn ons bovendien van dit pluralisme evenzeer bewust als van de potentiële eenheid. Daaruit volgt dat de geschiedende realiteit zich zowel als een potentiële eenheid openbaart en als een niet weg te werken pluraliteit van gebeurtenissen. M.a.w. de vraag naar universele zin van de geschiedenis is als vraag (vanuit de geschiedenis belicht door de menselijke rede) zowel *onoverkomelijk* als *on-oplosbaar*. Dit juist openbaart ons de eigen aard der geschiedenis áls geschiedenis: zij is het veld van de ambiguïteit, d.w.z.: geschiedenis is maar *reële*, contingente, menselijke geschiedenis naarmate zij nóch *absoluut-één* nóch *absoluut-pluraal* is. De

reële geschiedenis van de mensen wordt daar voltrokken waar zin en onzin naast en over elkaar liggen, met elkaar vermengd zijn, waar vreugde en lijden is, lachen en wenen, kortom: *eindigheid*. Menselijke geschiedenis is dubbelzinnig, met flitsen van licht en wolken van ondoordringbare duisternis, een rijk van weten en niet-weten. Het coëxisteren van zin en onzin in deze geschiedenis - derhalve de geschiedenis zelf - is niet volkomen te rationaliseren; de zin van de geschiedenis is voor theorie niet toegankelijk. De geschiedenis is 'het rijk van het in-exacte'[44], en daarom ook slechts toegankelijk voor niet-exacte methoden. Het einde van de geschiedenis, gezien als grens en beëindiging ervan, openbaart ons niét de zin van de geschiedenis, wel dat onze vraag naar de zin ervan even onontwijkbaar als rationeel onoplosbaar is.

Als de geschiedenis zich concreet aanmeldt als een onontwarbaar kluwen van zin en onzin, stelt zich de vraag: wát haalt het uiteindelijk: zin of onzin? En hoe? Of is het een verhaal zonder grenzen, voor altijd onbepaald-open? Of stelt deze aporie ons de vraag: moeten wíj niet veranderen en een andere geschiedenis maken? In elk geval is dit laatste wél een eerste zinvol besluit: laten wij trachten zinvoller geschiedenis te maken! De vraag is evenwel: kúnnen wij dat? Kunnen wij álle vormen van kwaad, lijden overwinnen? Zelfs alle natuurrampen beteugelen, - zelfs de dood overwinnen?... Een nieuwe vraag lijkt aldus gewettigd: stelt de menselijke geschiedenis ons wellicht niet een *theologisch* probleem, - het probleem van schepping, heil en verbond, zodat althans het niet-theoretiseerbare, maar absolute vertrouwen in de, ondanks alles, ons toevertrouwde en toegezegde *zin* van de geschiedenis (de reële mogelijkheid van een universele eenheidszin) alleen vanuit God kan bevestigd worden in overgave aan het Mysterie? *Verzet tegen* alle vormen van kwaad en lijden, in welke gestalte zij onder ons ook verschijnen, is dan toch de voorwaarde voor (zo al niet de verborgen keerzijde van) een authentiek Godsgeloof en een oprechte Christusbelijdenis. Maar tegelijk laat de historische verschijning van Jezus, in wie naar christelijk belijden de belofte van mogelijke totaal-zin concreet gegeven is, ons zien dat dit vurig en strijdend maar niettemin niet-gewelddadig verzet tegen alle vormen van kwaad, juist omdat het ook het eigenbelang van machtige mensen of groeperingen van mensen tegenspreekt, zelf gewelddadig verzet oproept; tenslotte werd de verkondiger van de blijde boodschap van goedheid voor allen, en van universele vrede, zelf uit de weg geruimd! Dit heeft ons blijkbaar iets te zeggen over de niet-theoretiseerbaarheid van de christelijke verlossing door Jezus' lijden en dood.

Uit het voorgaande volgt al, dat het christelijk Godsgeloof een veto stelt aan alle voortijdige, hetzij theoretische, hetzij praktische zin-totaliseringen, aan elk eenheidssysteem, en aan elk totalitair actieprogramma dat dé zin van de geschiedenis pretendeert te kunnen realiseren. De zin van de geschiedenis, waarover vanuit Jezus van Nazaret het christendom spreekt is én *Belofte* van totaal-zin, op grond waarvan de christen het reeds bereikte niet identificeert met de beloofde eschatologische zin, noch zich ontmoedigen laat door mislukkingen en zelfs dodelijke fiasco's, én

profetische of kritische *beoordelingsinstantie* t.a.v. alle voortijdige totaliseringen (in wereld of kerken).

Door dit alles is de vraag gesteld naar de verhouding tussen *lijdensgeschiedenis* en *heilsgeschiedenis*. Eén deel uit onze geschiedenis - het segment van de geschiedenis dat ingevuld is door het leven en de dood van Jezus - kan onmogelijk de geschiedenis als *totaliteit* bepalen, *tenzij* dit leven tot en met de dood ervan in zekere zin inderdaad de totaal-zin van de geschiedenis in zich concentreert als *eschatologisch* gebeuren, al gaat de geschiedenis verder door.

§ 2. Niet-theoretiseerbaarheid van de vraag naar uiteindelijke zin en van de universele verstaanshorizon

Particuliere zin-ervaring, zo ward gesteld, is logisch slechts mogelijk op grond van een daarin onvermijdelijk *geïmpliceerde* vraag naar totaal-zin terwille van de logische implicatie van een potentiële totaal-zin. Daarom wordt de zin van elk historisch gebeuren definitief en ten volle pas duidelijk vanuit de universele eindzin van heel de geschiedenis - *indien deze werkelijk gegeven is*. Vanuit particuliere zin-ervaringen is alleen de *vraag* naar de universele zin mede-gegeven. Deze logische implicatie zegt echter geenszins dát de 'universele geschiedenis' in werkelijkheid een definitieve positieve zin, en dus heil, zal of moet betekenen. Logos en facticiteit staan tot elkaar in een onoplosbare spanning, en voor ons blijft de geschiedenis ambigu: we kunnen niet rationeel-*theoretisch* vooruitgrijpen op een universele totaal-zin. Aangezien het historisch wordingsproces niet afgesloten is, staat ook elke particuliere zin-ervaring onder een filosofisch noch wetenschappelijk oplosbare, fundamentele twijfel.

Nu wordt de vraag naar universele zin, zowel geïmpliceerd in alle gedeeltelijke zin-ervaringen als in protesterende contrast-ervaringen in dezelfde geschiedenis, geconfronteerd met het verschijnsel 'godsdiensten'. Op duidelijke wijze wordt in de religieuze werkelijkheidsbeleving een bepaalde universele eindzin - het 'eschaton' van de geschiedenis - uitdrukkelijk gethematiseerd en gelovig beleden. Aldus spreekt het christendom over Jezus Christus als ultieme zin van alle geschiedenis. Dit is een geloofsbelijdenis. De vraag is dan, of de menselijke rede kritisch-rationeel toegankelijk is voor het *verstaan van* deze Godsopenbaring, en wel zo dat het geloof van zijn kant zich niet kan verschansen in een stormvrije zone en zich immuun verklaart voor het kritische denken.

Elders heb ik, in een weliswaar nog niet uitgewerkt essay, geponeerd, dat hetgeen voor het religieuze geloof een overtuiging en thesis is, in het theologische denken gaat functioneren als 'hypothese', die dan aan het materiaal van onze menselijke ervaringen op een of andere wijze getoetst wordt[45]. Dit betekent dan dat de minstens impliciete vraag naar totaalzin, die blijkt uit de analyse van particuliere zin-ervaringen in onze geschiedenis, *niet identiek is met* de christelijke affirmatie van de totaal-zin in Jezus Christus. Het is een open vraag, omdat de implicatie van een

totaal-zin geen aanwijsbare, bepaalde gestalte laat doorlichten waarin deze zin *realiteit* wordt, en niet louter een *logische* implicatie is. Daarop reflecterend *identificeert* de theoloog, eerst hypothetisch, de christelijke belijdenis als het antwoord dat de logisch geïmpliceerde eindzin als bepaalde realiteit bevestigt: als een bepaald antwoord op deze vraag naar universele zin. Theologisch-wetenschappelijk is deze identificatie in eerste instantie voorlopig en hypothetisch. De theoloog zal deze hypothese dienen te verifiëren (of te ontkrachten) aan de concrete gegevens van de menselijke historische ervaring[46]. Alleen zo kan de theoloog als 'wetenschapsmens' ontsnappen aan het verwijt te redeneren binnen een gesloten 'hermeneutische cirkel', die al vooronderstelt wat nog kritisch getoetst moet worden. Want hier wordt niets verondersteld: men werkt, zoals in alle wetenschappen, enkel met een *hypothese* die men gaat toetsen. Natuurlijk zal deze toetsing van een heel andere aard zijn dan de natuurwetenschappelijke verificatie van hypothesen en theorieën; zij is niet *direct* en zal ook nooit apodictisch-dwingend zijn; maar *reële* toetsbaarheid moet toch mogelijk zijn, wil de theologie zinvolle, niet-ideologische *uitspraken* kunnen doen en als zodanig een *wetenschap* genoemd worden. Er moet een methode bestaan waarmee kan worden vastgesteld of de hypothese steun vindt in onze ervaring en of zij daarin voor allen toekomst opent.

Of er metterdaad heilshandelen van God plaats vindt in Jezus van Nazaret moet *enigermate* maar *werkelijk* ervaarbaar zijn en uit te drukken in geloofstaal. Indien immers naar christelijk belijden God de ultieme albepalende werkelijkheid is (voorlopig nog 'algemeen genomen', d.i.: afgezien van de inhoudelijke bepaling als bv. almachtige liefde die zich toont in 'onmacht'), dan kan in deze werkelijkheidsvisie geen enkele aardse werkelijkheid binnen het geheel *ten volle* verstaan worden zonder haar referentie naar God; dan opent God een dieper verstaan van álle werkelijkheid. Daaruit volgt dat de 'hypothese' van de theoloog (de thesis van het geloof) op een of andere (niet-apodictische maar zeer zinvolle) wijze *getoetst* moet kunnen worden aan en steun moet vinden in de realiteit zelf van de mens, zijn wereld en samenleving, kortom: in onze historische ervaring.

Dat hiermee een duidelijke breuk gegeven is met de 'impliciete intuïtie' van de zin-totaliteit van de classicale filosofie, zoals die van D. de Petter, L. Lavelle, en de franse 'Philosophes de l'Esprit', daarvan ben ik me (sinds langer) bewust. Op een briljante wijze werd in deze traditie (niet zonder reële grond in de werkelijkheidsvisie van Thomas van Aquino) de *participatie* van de totaal-zin in alle particuliere betekeniservaringen ontleed. Deze impliciete *participatie* van de totaal-zin *in* elke afzonderlijke zin-ervaring kon Thomas - toen terecht! - nonchalant bevestigen in een middeleeuws(-patristische) samenleving, waarin de ene (christelijke) levensbestemming van de mens - de zalige Godsaanschouwing - een ook maatschappelijke vanzelfsprekendheid was met aangepaste plausibiliteitsstructuren, sociologisch gezien. Dat is het nu, in onze samenleving waarin uiteenlopende levensbeschouwingen een aanbod doen op de 'common market' van het wereldgebeuren, alleszins niet! Daarom moet

de zgn. participatie-idee vervangen worden door de idee van *anticipatie* van een totaal-zin te midden van een geschiedenis die nog in wording is. Het gevolg daarvan is, dat elke *bepaalde* of identificerende, anticipatieve totaal-zin (zij het die van het 'eschaton' van het christelijk geloof, zij het die van de klasseloze maatschappij van de toekomst of J. Habermas' ideale anticipatie van een dwangvrije communicatie in een ideaal-democratische samenleving) zich aan het forum van de *kritische rede* (in eerste instantie) alleen kan aanmelden als een 'hypothese', waarvan de *cognitieve*, en dus werkelijkheids- of waarheidswaarde, zal moeten 'blijken' uit de *toetsing* aan het materiaal van onze menselijke historische ervaringen. Deze laatste zullen de identificerende anticipatie van de totaal-zin (de christelijke, de marxistische of die van de kritische maatschappijtheorie, enz.) voor het forum van de kritische reflectie gelijk of ongelijk geven, op een althans rationeel zinvolle, zij het geenszins rationeel dwingende wijze (zoals dit in de *natuur*wetenschappen wel het geval is; maar deze hebben geen patent op 'wetenschappelijkheid'). Hierbij ben ik me ervan bewust dat het *wetenschappelijke* standpunt slechts één uit vele menselijke mogelijkheden en virtualiteiten is, en geenszins alleen-zaligmakend, - zelfs betrekkelijk. Maar het is een onvervreemdbaar recht van de menselijke kritische rede, en daarom kan geen geloof, op straffe van ongeloofwaardigheid, zich daaraan onttrekken met een beroep op het pseudo-argument dat God en godsdienst tot het buiten- of boven-wetenschappelijk niveau van ons menszijn behoren. In eigen wezen zijn ze dit werkelijk en men kan het hart van een godsdienst niet bepalen naar zijn *functionele* betekenis voor de mens en zijn samenleving. Direct is daarom geen verificatie mogelijk; indirect echter wel, nl. in het opzicht van de bepalende betekenis van het Godsgeloof voor de menselijke ervaring, d.w.z. de godsdienst wordt dan getoetst aan haar *eigen implicaties* (en hoewel dus indirect, niettemin geenszins 'extrinsiek'). De persoonlijke, maatschappelijk-politieke, wereldlijke, historische relevantie van het christelijk geloof weten aan te tonen (binnen een maatschappij- en cultuurkritische houding) wordt aldus een *indirecte* toetsing van religieuze geloofsuitspraken.

De vraag naar de universele betekenis van Jezus van Nazaret krijgt dus haar juiste levenscontext binnen de op zich niet-theoretiseerbare, universele verstaanshorizon, die (als logische implicatie) mede-gegeven is in negatieve contrastervaringen én in particuliere zin-ervaringen, - derhalve binnen de horizon van *de door onze geschiedenis zelf* opgedrongen vraag naar de uiteindelijke *zin* of *onzin* van onze mensengeschiedenis, en naar de aard van deze zin of onzin. Dat is onze vraag, omdat het proces van onze geschiedenis haar in ons bewustzijn oproept, een proces dat immers een veelkleurig, pluralistisch verhaal is met een potentiële eenheid (hoe men deze fundamentele levensthematiek concreet ook onder woorden mag brengen; want hier zijn vele invalswegen mogelijk tot wat zich als *hét* menselijk levensprobleem openbaart). Belangrijk daarin lijkt me vooral het gegeven, waarmee we voortdurend geconfronteerd worden: het on-

verzoende en onschuldige lijden, kortom: de lijdensgeschiedenis van het mensdom juist in haar rationeel of theoretisch niet meer te plaatsen schaduwvlekken. De lijdensgeschiedenis van het mensdom en het probleem van het kwaad begeleiden onze geschiedenis als een permanent woekerend ‘epifenomeen’ van onze gesitueerde vrijheid. Zowel wijsbegeerte als theologie staan radeloos en sprakeloos tegenover dit complexe geheel van het kwaad en van menselijk lijden dat veroorzaakt wordt door de natuur, door personen en door structuren. Er is teveel onschuldig en onzinnig lijden om het onheil ethisch, hermeneutisch of ontologisch te kunnen rationaliseren. En de geschiedenis is de getuige van 's mensen onvermogen om de wensdroom van een ongeschonden, lijdensvrije menselijke samenleving tot stand te brengen.

Het heil dat Jezus heeft aangeboden werd bovendien afgewezen, op grond van onze eeuwenoude en nog steeds jonge, menselijke en maatschappelijke praxis die wegwerkt en opruimt wat of wie niet past in het kader. De aanbieding van het religieuze heil is - paradoxaal genoeg - voorwaarde voor haar mogelijke verwerping. Pas daardoor is deze verwerping in haar *religieuze* betekenis verschenen en heeft ze een ethische diepte gekregen die rationeel niet meer te peilen en te meten is. Terecht spreekt men van een demonische trek in onze mensengeschiedenis, die ondanks partiële verbeteringen telkens opnieuw zichtbaar wordt: een fundamenteel menselijk onvermogen begeleidt onze schoonste bedoelingen en prestaties. De feitelijke geschiedenis biedt zelf geen enkele waarborg of hoop dat uiteindelijke sjaloom en verzoening mogelijk zijn. Wij, mensen, kunnen onze aardse geschiedenis wel degelijk doen of laten mislukken. Sjaloom, universele zin en verzoening zijn daarom, vanuit onze negatieve contrastervaringen, slechts te articuleren in parabels en eschatologische symbolen, in beelden van beloften en dreiging, tenslotte van rijk Gods of Gods heerschappij, van vergiffenis en metanoia. De verwerping van het aangeboden heil is niet theoretiseerbaar, omdat het kwaad in zijn diepte tenslotte weerbarstig is aan alle verstaan en ontsnapt aan alle theorie; het is in geen enkel ontologisch eenheidssysteem of identiteitsfilosofie in te passen, en alleen adequaat te beantwoorden door een *praxis* van verzet tegen het kwaad, niet door een theorie erover. Geloven in een universele zin van de geschiedenis laat zich daarom niet thematiseren in een filosofisch geïnterpreteerde ‘universele geschiedenis’; het laat zich alleen gelden in een praxis die kwaad en lijden trácht te overwinnen vanuit de religieuze belofte dat het anders kan. Kwaad en lijden zijn de duistere vlek in onze geschiedenis, die geen mens oplosbaar verhelderen kan en die we evenmin met een theodicee kunnen verzoenen of ooit kunnen uitwissen met maatschappijkritiek en daaruit voortvloeiende praxis (hoe nodig deze ook zijn). Hoe kan men dan de ‘universele zin’ van de geschiedenis, waarin kwaad en lijden massieve componenten zijn, rationeel en theoretisch-hermeneutisch thematiseren!

Contrastervaring, vooral in herinnering aan 's mensen feitelijke geschiedenis van opeengestapeld lijden, bezit echter een eigen kritische kenwaarde en -kracht[47], die niet te herleiden zijn tot het doelgerichte ‘Herr-

schaftswissen' (de vorm van kennis eigen aan wetenschap en techniek) of tot de diverse vormen van contemplatieve, esthetische en ludieke 'doelloze' kennis. De eigen kenwaarde van de contrastervaring van lijden op grond van ongerechtigheid is kritisch: tegenover alle vormen van zowel ontijdig contemplatieve als exclusief wetenschappelijk-technische kennis. Zij is kritisch tegenover de *puur* contemplatieve totaal-perceptie en elk theoretisch eenheidssysteem, omdat deze de universele verzoening reeds beleven; maar zij is ook kritisch tegenover de wereld-beheersende kennis van wetenschap en techniek, in zoverre deze de mens slechts als beheersend subject vooronderstellen en voorbijgaan aan de ethische prioriteit waar lijdenden onder ons recht op hebben.

De kenwaarde die eigen is aan het lijden, is niet alleen kritisch tegenover beide positieve vormen van menselijk weten, dialektisch kan zij tevens de schakel vormen tussen de beide, contemplatieve en actief-beheersende, kenmogelijkheden van de menselijke psyche. Ik ben er zelfs van overtuigd, dat alleen de lijdende contrastervaring (met haar impliciete ethische eis) in staat is om beide innerlijk te verbinden, omdat alleen zij kenmerken van beide kenvormen bezit. Want enerzijds overkomen lijdenservaringen de mens, ook al is déze vorm van ondergane ervaring, een negatief weder-varen, heel anders dan in het ook ondergane maar positieve vreugde-ervaren der contemplatieve, ludieke en esthetische belevingen. En anderzijds legt de lijdenservaring juist in het opzicht van *contrast*-beleving of kritische negativiteit de brug naar mogelijke praxis, die zowel het lijden als de oorzaken ervan weg wil nemen. Op grond van deze innerlijke verwantschap, zij het in kritische negativiteit, met zowel de contemplatieve als natuur-beheersende kennis, noem ik de eigen kenkracht van het lijden praktisch-kritisch, d.i. een kritische kenkracht die aanzet tot een nieuwe praxis, welke een betere toekomst opent en metterdaad realiseren wil (al blijft het een vraag, of dit lukken zal).

Dit alles betekent dat - gegeven onze 'condition humaine' en onze concrete maatschappelijke cultuur - contemplatie en actie, op paradoxale maar niettemin reële wijze alleen door de ethische kritiek van de geaccumuleerde lijdensgeschiedenis van het mensdom innerlijk te verbinden zijn met mogelijke zin-realisering. Als *contrast*-ervaring veronderstelt menselijke lijdenservaring immers een impliciete geluksdrang, een drang naar heil of heel-making, en als onrecht-lijden veronderstelt het minstens een vaag bewustzijn van wat menselijke integriteit of heel-heid positief zou moeten betekenen. M.a.w. als contrastervaring impliceert het indirect een bewustzijn van de positieve roeping *van* en *tot* het humanum. Wie contrastervaringen, waaruit nieuwe imperatieve opdrachten geboren worden, op hun mogelijkheidsvoorwaarden ontleedt, kan vaststellen, dat zulke negatieve ervaringen een positief maar als zodanig nog niet tot uitdrukking gebracht waarde-voelen insluiten, het tevens ontsluiten en dwingen ter sprake te brengen in het goede geweten, dat begint te protesteren. In de negatieve ervaring wordt op indirecte wijze de afwezigheid van wat behoort te zijn *ervaren* en zo krijgt men wat hier en nu gedaan moet worden in het vizier, onduidelijk nog, maar niettemin onmiskenbaar. In deze

zin is het lijden-overwinnende handelen slechts mogelijk op grond van een minstens impliciete of confuse anticipatie op een mogelijke, komende universele zin.

In tegenstelling tot de *doelgerichte* kennis van wetenschap en techniek, en ook tot de '*doelloze*' (in zichzelf zinhebbende, niet verderop wijzende) kennis van de contemplatie, is de eigen kenwaarde van de lijdende contrastervaring een kennis die om *toekomst* vraagt en ze opent. Naast de reeds gebruikte begrippen 'doel' en 'doelloos' (= in en op zichzelf zinvol) doet aldus het begrip 'toe-komst' zijn intrede in ons zoeken naar een universeel voorverstaan, waarbinnen de vraag naar Jezus een verstaanbaar antwoord kan vinden. De menselijke lijdensgeschiedenis bezit tegelijk een kritische kenkracht die appelleert op een toekomst-openende praxis. De lijdende contrastervaringen zijn daarom het negatief en dialektisch bewustworden van een verlangen en van een vraag naar komende zin en komende reële vrijheid, heil en geluk.

Binnen deze nog niet-beëindigde menselijke geschiedenis van lijden op zoek naar zin, bevrijding en heil presenteerde zich Jezus van Nazaret, met een boodschap en praxis van heil, als een medemens die evenwel door zijn nieuwe levenspraxis en zijn onschuldig lijden en sterven aan het kruis, een nieuwe en vernieuwende lezing geeft van onze oude geschiedenis. Daarin openbaart zich dat de *bemiddeling* tussen de historische mens Jezus en zijn betekenis nú voor ons concreet de *christelijke levenspraxis* is binnen onze voortgaande menselijke geschiedenis. Zonder kerkelijke solidariteit met de lijdende mens, wie of wat deze ook is, wordt het evangelie der kerken ongeloofwaardig en onverstaanbaar. Universele verstaanshorizon is derhalve een vraag naar menselijke bevrijde vrijheid, derhalve naar een praxis van feitelijke bevrijding. Hiermee is inhoudelijk niet gegeven wát echte vrijheid en menselijkheid is. De universele horizon, waarbinnen vraag en antwoord omtrent Jezus van Nazaret algemeen toegankelijk worden voor allen, is de zeer concrete vraag naar het humanum, een vraag waar met geen absolute leer (ook niet van het christendom) op geantwoord kan worden door vooruit te grijpen (het is alleen te beantwoorden langs de weg van zoekende en in hoge mate empirische initiatieven. Maar, of dit de mens zal lukken, is nergens in onze geschiedenis ingeschreven).

Welke plaats heeft Jezus van Nazaret in het geheel van deze menselijke lijdensgeschiedenis op zoek naar zin, bevrijding en heil? Uit het voorafgaande blijkt al, dat Jezus' universele betekenis niet abstract objectiverend en onbemiddeld geaffirmeerd kan worden zonder de concreet nawerkende geschiedenis van Jezus. Deze nawerking ligt dan vooral in de historischaanwijsbare, hoop-gevende en bevrijdende, christelijke levenspraxis. Daarenboven moeten we niet slechts vragen naar het onder alle mensen gegeven universeel voorverstaan van wat in Jezus ter sprake is gekomen, maar ook benadrukken, dat de kerk als draagster van de Jezusoverlevering, zelf ook de wereld moet beluisteren om haar evangelische boodschap aan te kunnen laten komen bij de mensen. In het geding is niet

slechts wat er aan universeel voorverstaan in de mensheid aanwezig is, opdat allen de boodschap van Jezus als henzelf ten diepste betreffend zouden kunnen beluisteren; maar evenzeer van de kant van de kerken van Christus hun respect om de wereld ‘wereld’ te laten zijn en hun luisteren naar wat de wereld zelf te zeggen heeft en zelf reeds doet voor het heil en het geluk der mensen. Dán kan ‘de wereld’ wellicht ook de vrijheid hebben om te luisteren naar wat het christelijk evangelie háár te zeggen heeft. De concrete vraag die de historische mensheid nú aan het evangelie stelt is: welke inbreng heeft Jezus' boodschap en praxis bij aller poging om het mensdom te bevrijden in de volle zin van het woord?

Menselijke vrijheid is geen zuiver innerlijke aangelegenheid. Zij is een lichamelijk naar buiten gekeerde vrijheid, die pas tot zichzelf komt in de ontmoeting van waarlijk vrije mensen, binnen vrijheid mogelijk makende, maatschappelijke voorzieningen en structuren. Uit onszelf zijn we slechts mogelijkheid-tot-vrijheid en is de vrijheid nog een leegte, heeft ze geen inhoud; door de cultuur geeft de vrijheid creatief vulling aan die leegte. Maar geen enkele gestalte of graad van cultuur kan die leegte volkomen vullen. Concreet gerealiseerde vrijheid is telkens geïnterioriseerde vrijheid, dat wil zeggen: innerlijke vrijheid moet het ook hebben van de ontmoeting met vrije mensen binnen maatschappelijke structuren die de vrijheid ruimte geven en haar beschermen. De maatschappelijke dimensie is een wezenlijke component van onze innerlijk vrije daad, zij is medeconstitutief voor de ervaring van onszelf en van de wereld. Bevrijde vrijheid overstijgt aldus het dualistisch onderscheid tussen innerlijkheid en uiterlijkheid. Er is een constitutieve verhouding tussen persoonlijke identiteit en collectieve consensus of erkenning, tussen innerlijke vrijheid en vrij-makende maatschappelijke structuren.

Bevrijding of heil is dan overwinning van alle menselijke, persoonlijke én maatschappelijke, vervreemdingen; heil is het heel-zijn van de mens, z'n leefwereld en zijn geschiedenis. Persoon en maatschappij staan in een onherleidbaar dialectische spanning tot elkaar. En de ‘leegte’ van onze vrijheid wordt door de cultuur nooit volkomen gevuld. Er blijft steeds een ‘tegoed’, een openheid. Enerzijds kan men de maatschappij niet de transcendentale, al-omvattende horizon van de werkelijkheid noemen; dan miskent men de onaantastbaarheid van de menselijke persoon, die niet louter het resultaat is van het maatschappelijk proces. Anderzijds is de persoonlijke innerlijkheid met haar noodzakelijke privacy en intimiteit evenmin een transcendentale, al-omvattende horizon. Gevolg daarvan is, dat de vervreemding in het menselijk leven persoonlijk nóch maatschappelijk volkomen te overwinnen is; bevrijde vrijheid of heil overstijgt persoon én samenleving. Er is menselijk leed dat sociaal-politiek niet op te lossen is; in de beste samenlevingsstructuren kan men nog stukgaan aan vervreemding; optimale structuren maken de mensen niet automatisch tot goede, volgroeide menselijke mensen. De *natuur* is te vermenselijken, maar blijft toch grotendeels en onontkoombaar vreemd aan de mens (men denke alleen al aan de dood!); en er is, tenslotte, onze onverliesbare eindigheid, die bron van Godsvertrouwen kan zijn, maar ook van eenzaam-

heid en angst. Dat een wereldlijke factor heer en meester van menselijk totaal-heil wil zijn is daarom het begin van de tyrannie.

Uiteindelijke verzoening van de gespletenheid van ons bestaan kan daarom slechts het gevolg zijn van een werkzame realiteit die persoon en maatschappij, d.i. de totaal-werkelijkheid, *omvat* zonder haar *geweld* aan te doen[48]. Daarmee wordt de mogelijkheid geopend, om de vraag naar heil en bevrijding in verband te brengen met de vraag naar God; de vraag naar *heil*-van-Gódswege. Alleen absolute vrijheid die tevens creatieve liefde is, lijkt in staat universele verzoening te realiseren. Daarmee zijn we bij de vraagstelling gekomen, of niet de praktische erkenning van het God-zijn van God tevens de erkenning van de menselijkheid van de mens is. Dit brengt ons bij de kernboodschap van Jezus: de op menselijkheid bedachte Gods heerschappij. Ondanks de *historische* mislukking van deze boodschap legde Jezus getuigenis af van zijn onverwoestbare zekerheid van het heil-van-Godswege, van een zekerheid die bij hem was gefundeerd op een uitzonderlijke Abba-ervaring. Daarin ligt voor ons een belofte-van-Godswege dat heil en heel-making van de mens mogelijk is en dat het menselijk leven uiteindelijk zinvol is. Geloof in Jezus maakt het aldus mogelijk de twee theoretisch niet te verzoenen aspecten in onze menselijke geschiedenis: kwaad-en-lijden én heil *samen* te affirmeren, en op een in Jezus gegronde wijze niettemin het laatste woord te kunnen en mogen en moeten geven aan heil en goedheid, omdat de Vader groter is dan alle leed en groter dan ons onvermogen om de diepste werkelijkheid uiteindelijk als een betrouwbare gave te kunnen beleven.

Eindnoten:

36 P. Ricoeur, *Histoire et vérité*, Parijs (1955), uitg. 3, z.j., 66-80; 'Histoire de la philosophie et historicité'.
37 Zie de discussie tussen I. Berten en W. Pannenberg, in: I. Berten, *Histoire, révélation et foi*, Brussel 1969, 107-108.
38 Ricoeur, l.c., 69.
39 L.c.
40 'Une autre façon d'avoir du sens' (Ricoeur, l.c., 70-71).
41 O.m.: F. Fanon, *Damnés de la terre*, Parijs 1968; R. Jaulin, *La paix blanche*, Parijs 1970; N. Wachtel, *La vision des vaincus: les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole 1536-1570*, Parijs 1967.
42 Emm. Lévinas, *La philosophie et l'idée de l'infini*, in: RMM 62 (1957) 241-253; *Liberté de commandement*, in: RMM 58 (1953) 264-273.
43 Ricoeur, l.c., 77.
44 L.c., 79.
45 Zie: *Geloofsverstaan: interpretatie en kritiek* (Theol. Peilingen, n. 5), Bloemendaal 1972, 211-216, vooral 214.
46 Tot de explicitering van de implicaties van mijn eigen essay bracht me vooral een artikel van W. Pannenberg, *The nature of a theological statement*, in: Zygon 7 (1972) 6-19.
47 E. Schillebeeckx, *Naar een 'definitieve toekomst': belofte en menselijke bemiddeling*, in: *Toekomst van de religie, Religie van de toekomst*? Brugge 1972, vooral 48-53; en de bekende memoria-artikelen van J.B. Metz, vooral: *Toekomst vanuit de herinnering aan het lijden*, in: Conc 8 (1972), n. 6, 5-21.
48 Aldus scherp geformuleerd door W. Kasper, *Einführung in den Glauben*, Mainz 1972: '...eine Grösze..., welche das Ganze umgreift und eint, ohne es zu vergewaltigen' (110).

Sectie III
Jezus, parabel van God en paradigma van menselijkheid

Hoofdstuk 1
Heilshandelen van God in de geschiedenis

§ 1. Historisch spreken en spreken in geloofstaal

Velen hebben moeilijkheden met uitdrukkingen als: God handelt in de geschiedenis. Is dit mythologisch spreken? D.w.z. zegt men daarmee, zij het in mythologische taal, eigenlijk iets niet over God maar over de méns, zodat de ermee bedoelde realiteit, in een kritische tijd, inhoudelijk beter en aangepaster in louter menselijke categorieën kan worden verwoord? Ofwel, zeggen we daarin naar waarheid werkelijk iets van God zelf, zij het in menselijk tekortschietende, slechts evocatieve en suggestieve (op begrippelijk vlak 'analoog' genoemde) taal?

Ons spreken over God is nooit eenzinnig, hoogstens 'analoog', d.i. een indirect spreken: *vanuit* de wereld en ons menszijn zeggen we iets van Gód zelf, maar met begrippen en uitdrukkingen die eigenlijk alleen op onze wereldlijke werkelijkheid zijn geijkt. God handelt immers niet in de geschiedenis zoals mensen daarin handelend optreden. Naar onze moderne ervaringen wordt onze geschiedenis binnen de natuurgeschiedenis gemaakt door mensen, en is zij niet, zoals men in de oudheid dacht, de speelbal van bovenaardse, goede of slechte geesten. Binnen de hun tot grote hoogte steeds vreemd blijvende kosmische natuur zijn de (steeds overlevende) mensen - ik zeg niet: 'de mensheid' (die een abstractie is en géén *handelend subject* kan zijn) - zelf de handelende subjecten van de geschiedenis. *Historisch* spreken over de geschiedenis is daarom iets anders dan *in geloofstaal* spreken over niettemin dezelfde geschiedenis. Indien we dan zeggen dat God handelt in de geschiedenis spreken we geen historische taal, maar religieuze taal. Niettemin komt in de geloofstaal dezelfde geschiedenis ter sprake waarover de geschiedschrijver spreekt. Geloofstaal heeft een van het historisch spreken onderscheiden functie, met een eigen logica. In de twee gevallen spreken we over ónze, *door mensen gemaakte* geschiedenis. Wie er historisch over spreekt werkt als zodanig niet met een Godsbegrip; dit is voor hem eventueel slechts een uiting van overtuigingen van mensen, die hij bestudeert.

Daaruit volgt al, dat Gods handelen in de geschiedenis geen 'interventie'-handelen is, waarvan de historicus het resultaat zou kunnen meten en toetsen. Gods handelen is uiteraard goddelijk handelen, d.i. absoluuttranscendent, scheppend. Maar dit nog zo transcendente handelen zou geen handelen *in* de geschiedenis genoemd kunnen worden, als dit abso-

lute initiatief van God niet tegelijk *immanent* zou zijn in onze geschiedenis, zonder daardoor zijn transcendentie te verliezen; m.a.w. deze immanentie is geen *schakel* in het geheel van de wereldlijk historische factoren die de geschiedenis uitmaken, en niettemin realiteit. Het is dus een handelen dat niet opgeteld kan worden bij wat de geschiedenis als handelen van vrije mensen reeds is. Toch zeggen we daarbij, in geloofstaal, iets over Gód zelf en niet slechts iets van bv. de menselijke levenshouding t.a.v. God, bv. van de liefde of gehoorzaamheid van de mens tegenover God; men zegt daarin tegelijk dat God zó is dat hij uitgerekend liefde oproept en verering van de mens verdient. Indien God inderdaad de Geheel-Andere zou zijn zonder herkenbare immanentie in onze wereld, dan zouden we Hem het best vereren door over Hem te zwijgen. Dat God, de Geheel-Andere, juist Schepper is, betekent dat Hij tegelijk de Laatst-Intieme, de Heel-Nabije is. Dit alles betekent dat Gods transcendent, scheppend handelen op een of andere manier tot expressie zal komen in onze wereld; anders was er geen grond, zelfs geen aanleiding toe, om ook maar op evocatieve en analoge wijze verantwoord te spreken over Góds handelen in onze geschiedenis. De transcenderende akt, die God is, zou voor ons niet eens bespreekbaar zijn - ook niet in geloofstaal -, als zij zich niet zou manifesteren in het binnenverkeer van onze wereld. Daarom heeft het spreken in geloofstaal over Gods handelen in de geschiedenis een *ervaarbare*, zij het slechts in geloof *interpreteerbare* basis in ons menselijk staan in wereld en geschiedenis. Want ons spreken over Gods transcendentie heeft geen andere grond dan ónze contingentie; de religieuze taal haalt zijn materiaal uit onze contingentie-ervaring als ‘disclosure’, waarin diepere perspectieven zich openen.

Maar als voor de Godgelovige de wereld en de geschiedenis in werkelijkheid het veld is van Gods handelen, dat evocatief van zich laat horen, dan moeten het religieuze spreken, of de geloofstaal, en het wetenschappelijke spreken, hoe onderscheiden ook, werkelijk iets met elkaar te maken hebben; beide bespreken dezelfde werkelijkheid: onze wereld en onze geschiedenis. Als bv. het natuurwetenschappelijk of historisch spreken wáár zijn, dan moet de levende natuur en onze geschiedenis innerlijk van dien aard zijn dat ze werkelijk basis zijn van en vulling geven aan het natuurwetenschappelijke en historische verhaal. Maar dan geldt evenzeer, dat diezelfde wereld en geschiedenis innerlijk ook van dien aard zijn dat zij basis zijn van en vulling geven aan de geloofstaal en het theologisch verhaal. M.a.w.: er moeten *in* de geschiedenis zelf sporen zijn, om op een verantwoorde wijze in geloofstaal te mogen en te kunnen spreken over heilshandelen van God in de geschiedenis[49].

In geloofstaal spreken betekent dat de menselijke relevantie van wat in de ‘profane’ en in de wetenschappelijke taal over natuur en geschiedenis wordt gezegd, tegelijk een religieuze relevantie bezit, uiteindelijk relevant is voor God en onze relatie tot Hem. De religieuze taal van het geloof voegt niets nieuws, geen ‘nieuwe informatie’ toe aan wat de niet-religieuze taal reeds heeft gezegd (waar zou zij die nieuwe informatie vandaan halen?), maar zij brengt ter sprake en thematiseert het *niet-goddelijke*

of contingente karakter van de reeds bespreekbaar gemaakte werkelijkheid: zij ziet daarin als in een schaduw het langs komen van de scheppende God, - als eertijds Mozes, die Gód niet zag, alleen 'zijn rug' toen Hij al voorbij was.

§ 2. Openbaring of heilshistorisch handelen van God als ervaren en in geloofstaal ter sprake gebracht

A. *Scheppend handelen van God in onze wereld: 'menselijke persoon' en 'van God zijn'*

Een Godgelovige spreekt over de mens in termen van 'geschapen zijn' door God, waarmee hij wil uitdrukken, dat de mens heel zijn bestaan en activiteit ten diepste *ontleent* aan de scheppende God. Hij is a.h.w. 'eerst' ván God en pas daarin en daardoor zichzelf; zijn bestaan en leven is 'ge-grond' in God: heel zijn leven wordt gedragen door de onuitputtelijke vrijheid van God, die de mens op een transcendente wijze letterlijk aan hemzelf schenkt. Wanneer dan uit het 'profane' spreken blijkt dat de mens persoon is, betekent dit, in geloofstaal uitgedrukt, dat hij persoon is door de transcenderende, actieve immanentie van God. God is door transcendentie immanent, d.w.z. alwat de mens aan positiviteit bezit is echt van hemzelf maar áls ontleend aan God. Hoewel reëel van God onderscheiden, kan de menselijke persoon naar zijn grónd niet aan God tegengesteld worden. De grond van het onderscheid tussen God en mens (schepsel) kan daarom niet aan de kant van God liggen, alleen aan de kant van de mens, en niet eens in wat hij positief is, maar alleen in het feit dat hij dit positieve menszijn *niet in en uit zichzelf* heeft, m.a.w. de grond van het reële onderscheid tussen God en mens is gelegen in de *eindigheid* van de mens. Juist door deze eindigheid zijn alle schepselen ook naar wat ze positief zijn, werkelijk van God onderscheiden. We kunnen God en mens dan ook niet bij elkaar optellen als twee, naast elkaar staande of concurrerende wezens. God valt niettemin buiten de geëigende omschrijving en definitie van wat menszijn is, terwijl de mens zichzelf puur aan God ontleent. 'Menszijn' is aldus een zeer bepaalde, inhoudelijke omschrijving van een wijze van 'ván God zijn'. Door 'van God te zijn' is de mens zichzelf.

Beide 'aspecten' - zichzelf zijn én van God zijn - zijn geen deel- maar *totaal*-'opzichten' van eenzelfde werkelijkheid, zodat het ene niets nieuws toevoegt aan wat het andere al is. Daarom kunnen we hierbij niet van 'twee componenten' spreken, noch van 'twee naturen': een 'menselijke persoon' en een 'van God zijn'. Een zekere spanning, een dialectiek van 'aspectuele' aard is echter niet te loochenen. Men kan de dingen, ook de mens, in zichzelf, d.i. als het ware in hun eigen seculair werkelijkheidsgehalte, beschouwen zonder rekening te houden met hun constitutief 'van God zijn'; maar juist in deze, hun (in zichzelf toegankelijke) eigenheid en zelfstandigheid zijn ze voor de geloofstaal (die hun constitutieve af-

hankelijkheid van God belijdt) juist ‘van en door God’. Hun eigenheid en hun schepsellijkheid zijn niet twee *deel*-aspecten of twee componenten die samen een geheel zouden vormen. Ze zijn bij elkaar evenmin optelbaar. Voor de geloofstaal is een schepsel daarom zelfs méér van God dan van zichzelf, omdat ze het zelfzijn uit Gods transcendentie putten. M.a.w.: het schepsel, de mens, valt niet samen met zijn diepste werkelijkheid; er is in hem een tegoed, een naar de transcendent scheppende, door immanentie inwonende God verwijzende innerlijke realiteit (die hijzelf is). Juist daarom is de werkelijkheid, waarin we leven en die we zelf zijn, een onuitputtelijk mysterie: het Mysterie zelf van God overvloeiend in zijn schepselen. De profane en de wetenschappelijke taal spreken dan ook, op hun manier, over een werkelijkheid die ook zij nooit adequaat kunnen verhelderen. Zij putten uit het onuitputtelijke, hoe gering hun studieobject ook moge wezen.

Daarom moeten we over die twee *totaal*-‘aspecten’ van de ene werkelijkheid, waarin we staan, uiteraard in twee verschillende talen spreken, want de toegangsweg - ofschoon beiderzijds alleen gegeven in de menselijke waarneming - splitst zich daar, waar *in* deze waarneming voor sommigen een ‘disclosure’ plaatsvindt en wij in de seculaire eigenheid van mens en wereld een bres en een diepte-dimensie waarnemen waarin we de sporen van hun ‘van God zijn’ ervaren. Deze schepsellijkheid, of het ‘van God zijn’, wordt in geloofstaal bespreekbaar gemaakt; het ‘zichzelf zijn’ der dingen daarentegen, wordt langs vele invalshoeken ter sprake gebracht: in het psychologisch en sociologisch spreken, in natuurwetenschappelijk en historisch spreken, enz. Dit betekent tegelijk dat het diepste geheim der dingen, vooral van de mens, positief-wetenschappelijk niet bespreekbaar is, daaraan ontsnapt, terwijl het tevens dit wetenschappelijk spreken mogelijk maakt. Het uiteindelijk probleem van menselijk heil tout court ligt daarom op een *buiten-wetenschappelijk* niveau, - hoezeer op het wetenschappelijke, en dus ook technische, niveau heel wat gedaan kan worden voor de bevrijding van de mens, voor zover hij vervreemd is van zichzelf door lichamelijke, psychische en maatschappelijke conditioneringen.

Elk schepsel is aldus voor de gelovige, die de scheppende levende God belijdt, naar eigen maat en definitie een constitutieve verwijzing naar God. Voor mensen betekent dit dat hun eigen wezensmaat hen openstelt voor een bewuste, wederkerige presentie tussen God en mens, - zij het van zeer eigen aard. Want juist dit ‘van God zijn’, dat de mens in alles begeleidt omdat dit grond en bron is van eigen menszijn, is tevens de wortel en voedingsbodem van alle godsdienstigheid, minstens als *constitutieve vraag* naar wat eigen problematisch ‘er zijn’ grond en zin kan geven; het fundeert tevens de kern van het werkelijkheidsgehalte én ervaringsgehalte van wat zich in onze geschiedenis als godsdiensten aanmeldt.

Onafhankelijk van deze innerlijke verwijzing naar God in de kern van ons bestaan kunnen we ons bezinnen op de menselijke persoon en tot het inzicht komen, dat de mens eigenlijk pas persoon wordt door zelfgave aan de medemens in een wereld die hij heeft te humaniseren. Tot *inzicht*

daarvan is godsdienstigheid per se niet nodig. Menszijn-voor-anderen kan dan ook de ontdekkende definitie zijn van een mens die - terzijde van de Godgelovige mensen - in de geschiedenis staat. De ander heeft mij nodig om zelf te zijn en tot persoonsidentiteit te komen. Het besef dat mensen voor elkaar een 'last' of een 'zegen' kunnen zijn, is inderdaad een culturele, door de mens achterhaalbare werkelijkheid. In geloofstaal zal de Godgelovige mens ditzelfde uitdrukken, en toch meer. Op het moment dat de ander appelleert aan mijn zorgende inzet voor hem - iemand voor wie ik werken kan en mag en die voor mij een uitnodiging tot zorg en toewijding betekent - manifesteert dit alles tegelijkertijd de soeverein-vrije roepstem van de zich in onze mensenwereld bekend makende Schepper. De Godgelovige zal dit, op grond van wat *werkelijkheid* voor hem is, ver-talen als een oproep tot *communio* ook met God, beleefd in de (ambivalente) gestalten van onze zeer gesitueerde, historische medemenselijkheid en verantwoordelijke zorg voor onze menselijke geschiedenis. Deze liefde en zorg zijn weliswaar historisch en geografisch gesitueerd, maar niettemin onbegrensd; ze hebben intiemere, ook bredere en tenslotte verre horizonten, die a.h.w. steeds verder worden ge-opend. Op die manier wordt het zorgend medemens-zijn, het openbreken van de menselijke liefde, via mijn begrensde en toch grenzeloos openwaaierende situatie (vooral in moderne omstandigheden), virtueel onbegrensd en universeel. De Godgelovige ziet daarin een flits van de universele, scheppende liefde van de ene God, die in en door mensen bevrijding wil realiseren tot heil van de mensen.

Toch mag men bij dit alles niet vergeten dat het schepsel, concreet de mens, God niet alleen *openbaart* maar tegelijk *versluiert*. Dit wil zeggen: Gods transcendentie-door-immanentie, en t.a.v. de mens (als persoonlijk wezen) door overstelpende immanentie, heeft een *verwijzend* karakter. Men begrijpe dit goed: ik wil geenszins zeggen dat Gods eigen transcendentie *tegenover* zijn eigen immanentie in de wereld (de geschiedenis en de mensen) zou staan (dit is inderdaad een ondenkbare gedachte); maar men zal toch wel dienen te stellen, dat Gods immanentie ons slechts een niet-goddelijke, schepsellijke profiel-kijk toelaat op zijn transcendentie, die immers *niet geconstitueerd* wordt door zijn immanentie in het schepsel. Dit laatste wel affirmeren zou m.i. de definitie zijn van pantheïsme of panentheïsme. Weliswaar is het niet zo gemakkelijk een bevredigende bepaling te geven van pantheïsme in tegenstelling tot zowel het christelijk scheppingsbegrip als allerlei leerstellingen van monistische, a-kosmische en pan-kosmische godsdienstigheid. Bovendien loopt, zoals reeds L. Lavelle zei, zelfs het (christelijk) theïsme steeds een pantheïstisch risico[50]. Het pantheïsme wordt niet bepaald door zijn sterke nadruk op de eenheid tussen God en zijn schepselen; uitdrukkingen als 'sumus aliquid Dei' of 'sumus Dei' - wij zijn 'van God' - kunnen zowel een christelijke als een pantheïstische betekenis hebben; en veel vormen van authentiek pantheïsme accepteren bovendien zowel Gods scheppingsactiviteit als een daarvan onderscheiden term, het schepsel. Het specifiek-eigene van pantheïsme ligt in de loochening van de *gratuïteit* of het radicale 'genade'-karakter

van het schepsel-zijn, zodat het (verzwegen of uitdrukkelijk) beweert dat God de schepselen innerlijk *behoeft* tot voltooiing van de definitie zelf van het God-zijn van God. Door zulk een pantheïstische Godsopvatting wordt de mogelijkheid van een zich soeverein-vrij uitleveren van God aan zijn schepselen, de mens, principieel uitgesloten, daar de behoefte tot zelfvoltooiing dan elke vrije en overstelpende zelfmededeling van God onmogelijk maakt. Dan is een *zelfgave* van God een inhoudsloos woord. Bovendien berooft men dan de geschiedenis van de zin die zij voor Gods *vrijheid* kan bezitten.

Als God derhalve zijn eigenheid of God-zijn (tegenover ons betekent dit: zijn transcendentie) niet pút uit zijn zelfs overstelpende immanentie in de schepselen - die niet Góds transcendentie beperken of verkorten, maar zijn presentie slechts binnen begrensde, schepsellijke, niet-goddelijke maat laten verschijnen -, dan betekent dit inderdaad dat het menszijn, juist in zijn openbaring van het 'van God zijn', het God-zijn wel degelijk tegelijkertijd *versluiert*. En daardoor krijgt het een *verwijzend* karakter naar datgene wat Gods transcendentie (Gód zelf) *in en uit zichzelf* is, daar deze juist niet geconstituteerd wordt door zijn immanente presentie in onze geschiedenis; deze immanentie is immers veeleer *vrije gave*. Beeldend uitgedrukt: het schepsel - wereld, geschiedenis, mens - is de aanwezigheid van en de ruimte waarin God *'bij gave'* is; Gód zelf is de aanwezigheid van en de ruimte waarin God *uiteraard* is, in en door zijn absoluut-vrije God-zijn zelf. Dit te loochenen zou m.i. juist een beperking en verkorting van Gods transcendentie behelzen. Juist daarom kan onze mensenwereld slechts een bemiddelde onmiddellijkheid[51] tussen God en mens doorlaten. Niet, alsof daarmee een tweevoudig transcendentiebegrip zou gecreëerd zijn: Gods innerlijke eigenheid én zijn transcendentie-doorinterioriteit; wél, dat wij slechts een beperkt perspectief krijgen op de transcenderende God *via* zijn immanentie en sporen in deze wereld, in de geschiedenis en in de mens, onze medemensen. Inderdaad, slechts een 'zien van Gods rug', zoals het oude testament het uitdrukt. Niet echter, omdat God al 'voorbij' is, maar omdat Hij de historische mens steeds 'voor' is: Hij is God-'vóór ons uit'. Voor historische, nog toekomstmakende mensen is Gods transcendentie-door-interioriteit inderdaad wezenlijk naar-de-toekomst-verwijzend: Hij gaat ons voor *naar* een toekomst, *zijn* toekomst-in-ons. 'Geborgenheid in God' is dan ook toekomst-zekerheid, hoop en vertrouwen. Niet: berusting in het heden.

Hoezeer schepselen, en zij alleen, ons Gods presentie bemiddelen, toch zijn zij niet Gód, ook niet in hun kosmische of historische *totaliteit*. Wij hebben daarom slechts een perspectief op God vanuit het niet-goddelijke, d.i. vanuit datgene wat God juist niét tot God maakt: de schepsellijke wereld. Dit inzicht zal men voor ogen moeten houden, als de vraag wordt gesteld naar de unieke eigenheid van de Godsopenbaring die zich in Jezus heeft voltrokken.

Uit het voorafgaande volgt wel, dat de menselijk eigen en universele uniciteit van Jezus van Nazaret - die de christelijke kerken belijden -, zal dienen te blijken uit de eigenheid en uniciteit van zijn verhouding tot

de medemens, als levenspraxis die gedragen wordt door een eigen en unieke verhouding tot de levende God, - en wel binnen de beperkte, zeer contingente, ambivalente grenzen van een beperkte aardse geschiedenis. Van een 'boven-historische' absolute idealiteit zal apriori geen sprake kunnen zijn. Jezus is *dé* 'significant andere' onder ons.

B. *Heilshandelen van God in de geschiedenis*

Grond van elk verantwoord, zij het evocatief en analoog spreken over Gods handelen in onze wereld, is zijn door immanentie transcenderende scheppingsactiviteit: onze wereld en haar geschiedenis zelf. Er kunnen echter *in* onze wereld goede gronden aanwezig zijn om *in ons spreken over* Gods handelen in de wereld differentiaties aan te brengen, van waaruit wij (zonder deze differentiëringen in God zelf te verleggen) de levende realiteit van God *anders benoemen*. Ultieme grond en bron van deze wereld, ook in haar differentiaties, blijft immers de levende Godswerkelijkheid.

Ondanks alle continuïteit blijkt er bv. tussen mens en dier een niet te miskennen onderscheid op te treden. In de mens openbaart zich een verrassende nieuwheid, iets specifiek-menselijks, - een zekere discontinuïteit met overige schepselen. Wie gelooft in de scheppende God en deze werkelijkheid dan ook in geloofstaal bespreekbaar maakt, kan en mag daarom, zij het in evocatieve en analoge taal, verantwoord spreken van een '*bijzonder* handelen' van God met heel de mens, en dan ook van een *bijzondere*, overstelpende immanentie van de transcendente God, - een immanentie met name, die (gezien het menselijke bewustzijn) werkelijk 'aanwezigheid' kan worden: tegemoetkoming, vraag naar ontmoeting, roeping, zich als present aanmelden, 'openbaring'. Op grond derhalve van bv. het onderscheid tussen innerlijke natuurprocessen en menselijke geschiedenis (ondanks hun wezenlijke ineenstrengeling) mag de Godgelovige, verantwoord en gegrond, spreken van Gods *bijzonder* handelen in de menselijke geschiedenis.

In zijn geschiedenis gaat het de mens om zijn heil en geluk, om het gezochte humanum. Van daaruit kan de Godgelovige Gods handelen in de geschiedenis terecht Gods *heilshandelen* in de geschiedenis noemen. Ook dit heilshandelen Gods is transcendent, is geen 'inter-ventie' in de 'gewone' loop der geschiedenis. Het is als elk eigen-goddelijk handelen 'scheppend', soeverein-vrij, transcendent en daardoor niettemin *immanent* in onze geschiedenis; het *is* deze zgn. 'profane geschiedenis' zelf maar naar haar 'totaal'-aspect van 'van God zijn'. Het zal dan ook slechts in een 'disclosure'-ervaring naar zijn ervaarbare en herkenbare expressies in deze geschiedenis in geloofstaal ter sprake kunnen komen. Er zullen daarom 'sporen' van Gods heilzaam voorbijgaan te vinden moeten zijn in onze geschiedenis om op een gegronde wijze te kunnen spreken van zijn heilshandelen in de geschiedenis. Zoals we bv. vanuit de ervaren discontinuïteit tussen mens en dier in geloofstaal anders spreken

over Gods handelen met mens en dier, zal - bij alle continuïteit - een menselijke ervaring van discontinuïteit de enige reden kunnen zijn, waarom we verantwoord van een *bijzonder* heilshandelen van God in de geschiedenis spreken. Het algemene heilshandelen van de scheppende God, coëxtensief met heel de mensengeschiedenis, zal de Godgelovige in geloofstaal pas dan 'bijzonder heilshandelen' kunnen en mogen noemen, wanneer binnen deze geschiedenis zich inderdaad ergens 'discontinuë' verschijnselen voordoen, verschijnselen niettemin als het werk van mensenhanden. Ook hier is geen sprake van niet-transcendent, en dus *interveniërend*, heilshandelen van God. Dit alles impliceert al, dat God zich slechts in een 'indirecte openbaring' als heilshistorisch handelen manifesteert en aan mensen bekend maakt. In de *bemiddeling* van bevrijdend handelen van mensen op zoek naar heil-van-Godswege openbaart God zich 'indirect' in de geschiedenis als heil voor mensen. Vooral in verrassende, 'discontinuë' historische gebeurtenissen, ervaringen en interpretaties toont zich Gods heilsinitiatief. Indien Gods heilshandelen werkelijke en goddelijke realiteit is, zullen er in onze geschiedenis 'tekenen' te vinden zijn van Gods bevrijdend bezig zijn met de mens, - tekenen die opgemerkt, gezien en geïnterpreteerd moeten worden, omdat zij in zich, als elk historisch verschijnsel, dubbelzinnig zijn, ambivalent en om interpretatie vragen. Pas in de interpretatie, pas als ervaren en ter sprake gebracht door mensen, worden zij als tekenen van Gods heilshandelen in de niettemin door mensen gemaakte geschiedenis erkend.

C. *Definitief heilshandelen van God in de geschiedenis*

Mocht er een definitief en beslissend heilshandelen van God in onze geschiedenis zijn, dan zal ook dit beslissend en definitief handelen in ervaarbare, in geloofstaal geïnterpreteerde en ter sprake komende historische gebeurtenissen voltrokken worden. Wanneer Jezus van Nazaret beleden wordt als eschatologisch, definitief heilshandelen van God, zal dit religieus ervaarbaar en in geloofstaal bespreekbaar moeten zijn vanuit de aardse historische verschijning van Jezus. Dan zal binnen alle continuïteit van onze normaal menselijke geschiedenis niettemin een opvallende 'discontinuïteit', een overstelpende Godsimmanentie in Jezus zichtbaar zijn geworden, die ervaren kan worden en in geloofstaal ter sprake kan komen als *historisch* werkzaam *teken*, waarin Gods definitief heilshandelen zich tot heil van alle mensen concentreert. Dan zal binnen onze geschiedenis in Jezus een beslissend teken van definitief heil verschenen moeten zijn. Dan hebben we inderdaad te maken met een menselijk verhaal waarin het 'verhaal van God' zelf ter sprake is gekomen.

Dit betekent dat in het menselijk leven van Jezus de ultieme bestaanszin van de mens in woord en daad tot uitdrukking is gekomen, en wel normatief en exemplarisch. Ook hier komt de Godsmanifestatie pas in de interpretatieve geloofsdaad tot 'openbaring', derhalve in de geloofsdaad van hen die Jezus begrijpen en accepteren als metterdaad bepalend voor

hun zelf- en werkelijkheidsverstaan. Openbaring loopt dan uit in het beamend geloofsantwoord: inderdaad! zó moet waarachtig menselijk bestaan geleefd worden. Eschatologische presentie van God in Jezus én ultiem menselijk werkelijkheidsverstaan zijn correlatief.

De betekenis hiervan is, dat we over Jezus Christus zowel historisch als in geloofstaal zullen moeten spreken, terwijl beide talen eenzelfde werkelijkheid bespreken, zonder dat we a.h.w. in een 'derde taal' (die beide vorige in een eenheidstaal zou overkoepelen) die twee *totaal*-aspecten van Jezus' leven - hij is volledig mens, én daarin is hij beslissende, historische verschijning van definitief heilshandelen van God - in-één kunnen vatten en bespreken, terwijl toch het definitieve heilshandelen in zijn transcendentie slechts *in* de historische mens Jezus in geloof ervaarbaar wordt. Beide talen behouden hun eigen logica (terecht zei Chalcedon: 'inconfuse'), maar ze bespreken allebei de ene Jezus van Nazaret. Van 'een en dezelfde', de mens Jezus van Nazaret, wordt dan gezegd dat hij waarlijk historisch mens is en toch tegelijk juist daarin definitief heilshandelen van God. Hoe deze twee totaal-'opzichten' uiteindelijk gezien moeten worden is het *christologisch probleem*.

Eindnoten:

49 Zie: Peter R. Baelz, *A deliberate mistake*? in: *Christ, faith, history*, 13-34; verg. Sch. Ogden, *The reality of God and other essays*, Londen 1957, ch. 6, 164-187.
50 L. Lavelle, *La voie étroite*, in: TPh 13 (1951) (42-61) 54.
51 E. Schillebeeckx, *Stilte gevuld met parabels*, in: *Politiek of mystiek*? Brugge-Utrecht 1973, 69-81.

Hoofdstuk 2
Het christologisch probleem

§ 1. Definitief heil-in-Jezus van godswege

A. *Góds boodschap in Jezus*

Historisch gezien is het niet uit te maken, of een aan tijd en geschiedenis gebonden mens een universele, alle mensen bepalende betekenis heeft. Maar, sporen en tekenen daarvan, die *vragen om* een *identificerende interpretatie* door anderen, moeten dan echter wel gegeven zijn binnen onze menselijke verstaanshorizon, opdat de uitspraak betreffende Jezus' unieke universaliteit niet ideologisch zou zijn. Jezus van Nazaret moet dan historisch minstens verschenen zijn als een ten opzichte van het menselijk definitieve heil *katalyserende vraag, - een uitnodiging*. Christenen hebben deze vraag en uitnodiging op een zeer bepaalde wijze geinterpreteerd: zij vonden de definitieve toezegging van heil en bevrijding in Jezus van Godswege en hadden daarin voldoende redenen om Hem ook aan anderen aan te bevelen en dus om over Jezus Christus te getuigen. Dit gebeurde tot vandaag toe, en zo worden ook wij nu nog geconfronteerd met de mogelijkheid van de katalyserende vraag en uitnodiging die Jezus is; maar... in een heel nieuwe situatie: voor ons brengt Jezus

God ter sprake in een tijd die het in de meeste van zijn levenssectoren - zo niet in alle - zonder God blijkt te stellen. De vraag die van Jezus uit-

gaat kan dan niet zijn de al dan niet verantwoorde bewering dat Jezus de historische belichaming is van een existentiële óf maatschappijkritische boodschap. Voor deze boodschap hebben wij, in de 20e eeuw, hoe langer hoe minder behoefte om terug te grijpen naar een mens die in de eerste eeuw van onze tijdrekening heeft geleefd; - waarom ook? De historische Jezus was een mens die ons de vraag blijft stellen, of niet de Godsrealiteit de belangrijkste aangelegenheid is van het menselijke leven, een vraag die bij positieve beantwoording een radicale 'metanoia' van ons vraagt: een *heroriëntering* van eigen leven. Daarom is de vraag, die Jezus ons blijft stellen, in eerste instantie fundamenteel *des-oriënterend*.

Vooral in een moderne situatie doen wij er goed aan het onderscheid te maken tussen *Jezus van Nazaret* als zijnde deze katalyserende vraag en uitnodiging, én het *christologisch antwoord* van de christelijke kerken op deze vraag. Dit lijkt me mede het gevolg van de nieuwe pastorale situatie waarin wij leven, nl. dat we (naast het eigen belijden en vieren van het in Jezus van Godswege gevonden heil) in de verkondiging (en ook in de christologie) Jezus allereerst weten voor te stellen als een vraag die katalyseert wat onze diepst-menselijke, persoonlijke en maatschappelijke levensproblematiek is. Zo wás trouwens de aardse Jezus iemand die in bepaalde, historisch zeer gesitueerde omstandigheden de vraag opriep om voor of tegen hem stelling te nemen. Zelf geeft Jezus nooit rechtstreeks een antwoord op de vraag wie hij is. Zijn persoonlijke identiteit is a.h.w. verweven in zijn boodschap, levenspraxis en dood. De vraag die zijn boodschap, optreden en dood voor ons oproepen, kan daarom slechts ten volle beantwoord worden door antwoord te geven op de persoon van Jezus. Zoals elk historisch gebeuren deelde de aardse Jezus immers in de ambiguïteit van de geschiedenis, die om interpretatie en identificatie vraagt.

In Jezus worden we geconfronteerd met een mens, die vanuit zijn persoonlijke Abba-beleving ons heilszeker een 'toekomst vanuit God' aanzegt en in zijn optreden reeds aanreikt. Zonder de realiteit van deze zeer oorspronkelijke Abba-beleving is zijn boodschap een illusie, een inhoudsloze mythe. Vertrouwen schenken in Jezus is zichzelf grónden in datgene waarin Jezus' ervaring bij name gegrond was: *de Vader*. Dit impliceert de erkenning van de authentieke, niet-illusoire werkelijkheid van Jezus' Abba-beleving. Deze erkenning is slechts mogelijk in een akt van *geloofsvertrouwen*, die, ofschoon niet afhankelijk van redelijke motieven, toch voldoende rationele motieven kan aanbrengen om dit geloofsvertrouwen menselijk en zedelijk niet onverantwoord te noemen. De 'historische Jezus' *laat* het christelijk antwoord *toe* als een, vanwege de dubbelzinnigheid van elk historisch verschijnsel, *nooit dwingende* maar redelijk en zedelijk *verantwoorde*, aan het historisch verschijnsel herkenbare, interpretatie, die als zodanig de redelijke motieven overstijgt zonder ze buiten te sluiten.

Het schokkende van de consequentie van Jezus' levenspraxis, boodschap en historische mislukking daarvan in zijn dood, ligt - in onze moderne situatie - hierin, dat de hedendaagse gedachte van totale emancipa-

tie door zelfbevrijding op de helling wordt geplaatst door Jezus. Zijn dood-door-terechtstelling, die zijn heilszekerheid in de komende, niettemin op menselijkheid bedachte Gods heerschappij niet deed wankelen - hij bleef, oog in oog met zijn naderende dood, heil-van-Godswege aanbieden - is voor ons de uitdagende boodschap dat historische mislukkingen niet het laatste woord zijn, - dat we zelfs in radicale fiasco's mogen blijven vertrouwen op God. Jezus' boodschap is wezenlijk bedoeld als boodschap over God en vanwege God, een boodschap die hij zowel in de successen en mislukkingen van zijn leven als in het historisch fiasco op het kruis tot het einde toe volhield, als bezegeling van de authenticiteit van zijn leven en boodschap. Dit leven van Jezus roept ons op tot een metanoia, die luidt: blijft, wat er ook mag gebeuren, vertrouwen in God; dan wordt - hoe? 'ik weet het niet', zie immers naar het kruis! - bevrijding, eschatologisch voltooid heil voor mensen gerealiseerd. Dit is Jezus' uitdagende boodschap, die enerzijds ruimte laat voor en stimuleert tot het menselijk bevrijdings- en emancipatieproces, anderzijds dit overstijgt in een rotsvast vertrouwen op een totaal-heil dat alleen God kan geven, en dat een transcendent goddelijk antwoord is op de eindigheid zelf van ons menszijn, een eindigheid onder welker index en exponent ook elke emancipatie en kritische praxis staan. Door zijn eindigheid (de metafysieke scheur in zijn wezen) is de mens een wezen wiens heil, heel-zijn en vervulling zijn aangewezen op de genadigheid en de ontferming van zijn Schepper. Zijn gelovig besef, door God in Jezus Christus *te worden aanvaard*, markeert vooruitgrijpenderwijs de overwinning van de genade, zelfs in de historische, niet meer te plaatsen nederlaag van de menselijke eindige autonomie.

Zelfs in zijn sterven is Jezus niet krampachtig bedacht op eigen identiteit en dus zelfbehoud, maar op de zaak van de aan zijn brekende ogen zich onttrekkende maar toch zeker komende Gods heerschappij. Daarom stelt Jezus' boodschap, ondertekend met zijn dood, ons zelfverstaan op de helling door God ter sprake te brengen, die zich *zwijgend* openbaarde in Jezus' historisch weerloze mislukking op het kruis. God is bedacht op menselijkheid, maar in een wereld die dat blijkbaar zelf niet steeds is; daardoor krijgt Gods menslievendheid in Jezus een kleur die wijzelf hebben gemengd. God overstijgt in zijn menslievendheid echter al onze mengsels en maaksels zonder onze eigen, eindige autonomie te verkrachten. Niet voor niets is het een joods denker en filosoof, E. Lévinas[52], die kon spreken van de onweerstaanbare macht van de 'weerloze andere' die vertrouwen blijft. Maar daaruit blijkt dat *ethiek* en *godsdienst*, hoewel innerlijk verbonden, niet zonder meer identiek kunnen zijn.

Waarom - zo kan men stellen - niet een eendere inspiratie gezocht bij andere figuren in onze wereldgeschiedenis? Daarover zou uitvoerig gediscussieerd kunnen worden; maar de vraag gaat voorbij aan een zeer concreet voor-gegeven: met name, dát Jezus in onze concrete geschiedenis is verschenen, daaruit niet meer is weg te denken, zodat de herinnering aan deze verschijning een niet weg te werken *historische* uitdaging blijft. Het christelijk identificerend antwoord op deze uitdaging heeft daarom vol-

doende redenen om dit Jezusvertrouwen te blijven aanbevelen en daarvan te getuigen, niet alleen ‘verbaal’ maar vooral door een concreet levensgetuigenis waarin de door Jezus verkondigde praxis van het rijk Gods vlees en bloed tracht te worden. ‘Boodschap’ zonder deze levenspraxis kan het, in moderne omstandigheden, inderdaad niet meer doén! Dan wordt zij ideologische propaganda, geen uitdaging of uitnodigend getuigenis. Daarom is - zelfs een ‘nieuwe’ - theologische christologie in haar getuigenis inefficiënt, als zij niet een theologische reflex is van wat in het leven der kerken zich aan praxis van het rijk Gods, aan christelijke orthopraxis - in gebed en zorg voor de medemens - metterdaad te zien geeft. Pas dan wordt ook een diepere bezinning op Jezus' identiteit vruchtbaar.

Men zoú kunnen zeggen - en het *is* metterdaad het zowel obscure als luciede aanvoelen van niet-weinigen onder ons: is ‘menselijk leven’ niet leven van illusies en... sterven in illusies? Ik zou zeggen: inderdaad! dát is een alternatieve mogelijkheid. Alleen, ik beschouw ze niet als het *christelijk* alternatief, en geloof dat tegenover het historisch fiasco van Jezus van Nazaret niet de geschiedenis maar de goedwillende anti-kwade, - Gód - het *laatste* woord heeft. Dit hebben de oude christenen onder woorden trachten te brengen met hun belijdenis van Jezus' verrijzenis. Déze verwoording kan, terecht, onder kritiek staan. Wat ik evenwel als christelijk gelovige niet zal prijsgeven is *dit*: de historische mislukking van Jezus van Nazaret is voor wie gelooft in een ‘God van schepping en verbond’ onmogelijk het laatste woord. Is hiermee het nieuwtestamentisch, ‘christelijk antwoord’ niet - ook rationeel, zij het niet rationalistisch dwingend! - diep-menselijk, en reëel zinvol, ‘opdat gij niet treurt gelijk anderen, die geen hoop hebben’ (1 Thess. 4,13)? Menselijke geschiedenis - met haar successen, fiasco's, illusies en desillusies - wordt *overstegen* door de levende God. Dat is de kérn van de christelijke boodschap.

B. *Heil-in-Jezus of in de verrezen Gekruisigde*?

Door de dood wordt het menselijk leven in de geschiedenis weliswaar definitief afgesloten, en dus als een bepaalde, afgeronde totaliteit zichtbaar, maar de dood zelf *constitueert* dit geheel niet. Hoewel daarom slechts na de dood een eindoordeel geveld kan worden over iemands leven, kan men aan de dood geen exclusieve, al-bepalende betekenis toekennen. Zolang Jezus leefde in onze contingente, niet-beëindigde menselijke geschiedenis was voor degenen die in hem reeds enigermate Gods heilsopenbaring mochten ervaren, deze openbaring derhalve on-af, nog in wording. ‘Christologie’ is daarom wezenlijk een gelovige uitspraak over de *totaliteit* van Jezus' leven. De christelijke ‘disclosure’-ervaring veronderstelt daarom het levensgeheel van Jezus. Pas met Jezus' dood, afsluiting van zijn aardse leven, kan óns verhaal over Jezus beginnen, - ook al zal ons Jezusverhaal of onze Christus-erkenning tegelijk een herkennen zijn van Jezus van Nazaret, - geen mythe of gnose.

In feite werden Jezus' boodschap, levenspraxis en tenslotte zijn persoon verworpen. Zuiver historisch is Jezus in zijn levensproject metterdaad mislukt. Daarom kunnen zijn boodschap en praxis, hoe wezenlijk ook, niet het laatste woord zijn, - althans willen zij voor ons grónd van reële hoop kunnen zijn. Juist op deze vraag antwoordt het evangelie met het geloof in Jezus' verrijzenis.

Vooral uit de zgn. missiepreken in de Handelingen (zie Deel III) is gebleken, dat er een band is tussen Jezus en de Geest (Hand. 10,34-43; 2,22-36; 4,24-31; 3,12-26; 13,16-41). In die preken verheldert Lucas voor grieken de betekenis van 'christus', gezalfde, nl. de met Gods Geest vervulde: 'God was met hem' (Hand. 2,22; 3,14; 10,38); Christus zelf is 'van God' (1 Kor. 3,23). Jezus is bezit van God: '*uw* heilige', '*uw* dienaar', '*zijn* messias', '*mijn* zoon' (Hand. 2,27; 3,14; 4,27; 13,35; 3,13; 3,26; 4,27; 4,30; 3,18; 13,33). Het verworpen worden van Jezus door mensen wordt gecontrabalanceerd door het *toebehoren* van Jezus *aan God*. Geloven in de aardse Jezus betekent (in die missiepredicaties): hem erkennen als Gods eschatologische profeet van en voor Israël, de laatste bode 'van Godswege', vervuld met Gods Geest, verkondigend de nabije Gods heerschappij en het in woord en daad overbrengend. Geloven in de *verrezen* Jezus is: hem erkennen in zijn universele heilsbetekenis voor alle mensen. Deze twee fasen worden omvat, enerzijds door het eigensoortig toebehoren van Jezus aan God, anderzijds door de trouw van God aan deze Jezus. De verrijzenis, als handelen Gods in en met Jezus, *bekrachtigt* daarom niet alleen Jezus' boodschap en levenspraxis, zij *onthult* ook zijn persoon als onlosmakelijk verbonden met God en met deze boodschap. In Jezus' dood en verrijzenis ontmoeten 's mensen *uiterste verwerping* van Gods heilsaanbod en de *blijvende aanreiking* van dit heil in de verrezen Jezus elkaar. De verrezen Gekruisigde is Gods overwinning op wat van de kant van de mens een verwerping was van het aanreiken van definitief heil van Godswege in Jezus. Door de verrijzenis *breekt* God zelfs deze verwerping van het definitieve heil. God schenkt aldus in Jezus Christus definitief heil, toekomst aan wie geen toekomst meer heeft noch eigenlijk verdient. Hij had ons al lief 'toen wij nog zondaars waren' (Rom. 5,8). In de verrezen Jezus toont God zich als de macht van het anti-kwaad, van onvoorwaardelijke goedheid, die op een soevereine wijze de overmacht van het kwaad niet erkennen wil, en bréékt. In zijn opperste nood, in lijden en kruisiging trouw aan zijn profetische zending en boodschap, geeft Jezus zijn persoonlijk geheim, het mysterie van zijn persoon prijs: zijn onschendbare binding aan God, terwijl ook de Vader zijn geheim t.a.v. Jezus prijsgeeft: het blijvend zich bekennen van de Vader tot Jezus. Jezus' leven, zijn kruis en verrijzenis uit-kracht-van-de-Geest openbaren zodoende de diepte van de Vader-Zoon-relatie, en roepen inderdaad het trinitarisch Godsprobleem op.

Met de zending van Jezus tot Israël vervult God de toezegging van het oude verbond en zegt aldus *ja* tot schepping en verbond. Pas wanneer Israël dit definitief heilsaanbod van God in Jezus verwerpt, brengt God in en door de verrijzenis van Jezus een 'nieuwe schepping'. Zo *is* Jezus

van Nazaret tegelijk de voltooiing van het oude testament, en heeft in hem als de verworpene maar niettemin verrezene, het nieuwe testament een aanvang genomen. Ondanks alle continuïteit tussen onze reële mensengeschiedenis en de nieuwe schepping op basis van Jezus' verrijzenis, is er, *op grond van de verwerping* van Jezus áls voltooier van schepping en verbond, een door menselijke activiteit niet te overbruggen discontinuïteit. Deze is innerlijk verbonden met continuïteit dankzij het nieuwe, verrassende heilshandelen van God, dat alle fiasco van de afgewezen en gekruisigde voltooier van schepping en verbond *overstijgt* en de Verworpene bevestigt in zijn functie van universele heilbrenger. Van deze overstijging is *in* onze geschiedenis Jezus' integratie van eigen verwerping en dood in zijn reële heilsaanbieding (zin van héél zijn leven) de binnen-historische index. 'Het was Gód die ons in Jezus Christus met zichzelf heeft verzoend' (2 Kor. 5,19).

Omdat Jezus' toebehoren aan Hem, die hij 'Abba' noemde, door God in de verrijzenis wordt bevestigd, is de verrijzenis tevens Gods bevestiging van Jezus' boodschap en levenspraxis. Tegelijk is daarmee gezegd, dat de inhoud van de eschatologische bevrijding, in geloofstaal uitgedrukt met de categorie 'verrijzenis uit de doden', zal moeten worden ingevuld vanuit het historisch optreden van Jezus, derhalve vanuit zijn woorden en daden, die erdoor 'bevestigd' worden. Het dilemma: heil in Jezus van Nazaret, of heil in de verrezen Gekruisigde, is daarom een vals dilemma, daar in het tweede lid Gods bekrachtiging van 'Jezus van Nazaret' wordt beleden, terwijl het eerste lid concreet vulling geeft aan wát door God wordt bekrachtigd. Anders gezegd: een 'verrezen Gekruisigde' zonder de concrete Jezus van Nazaret is een mythe of een gnostisch mysterie, terwijl de 'historische Jezus' ondanks zijn overrompelende boodschap en levenspraxis, zonder wat christenen de verrijzenis noemen een mislukking te méér zou zijn geweest, zich invoegend in de rij van onschuldig terechtgestelden in onze menselijke lijdensgeschiedenis, - een kortstondige hoop, die telkens wel het vermoeden lijkt te bevestigen, dat veel mensen dit niet némen, maar waarvan tegelijkertijd het utopische karakter wordt ervaren, gezien de eigen aard en zwaartekracht van onze eigen geschiedenis.

Er is dus geen breuk tussen 'Jezus van Nazaret' en de 'verrezen Gekruisigde'. Vanwege het leven dat er aan voorafging stelt de dood van Jezus ons weliswaar voor een fundamentele Godsvraag, met als enige alternatieven: ofwel dat wij moeten zeggen dat God, d.i. de God van de door Jezus verkondigde Gods heerschappij, een illusie was van Jezus (en een desillusie voor zijn volgelingen); ofwel dat wij door deze verwerping en dood van Jezus genoopt worden ons verstaan van God, onze eigen Godsopvattingen, en ons verstaan van de geschiedenis grondig te herzien en als ongeldig prijs te geven, daar de eigen aard van God pas geldig gaat verschijnen in leven en dood van deze Jezus, en daardoor ook een nieuw perspectief op de toekomst wordt ontsloten. God, over wiens volstrekte betrouwbaarheid Jezus sprak, is ofwel een tragische farce, ofwel wij worden uitgenodigd om ons te bekennen tot deze God van Jezus, zowel in diens prediking als in diens historische mislukking. Geloof-in-Jezus kan

niet anders dan in de vorm van déze *Godsbelijdenis*.

Binnen dit christelijk geloof ligt de breuk dan niet in Jezus' dood, - tenslotte werd deze door hem ervaren als *betrokken in* zijn zending-vanheilsaanbieding en als historische consequentie van zijn zorgende liefdedienst aan de mensen (dit is wel het minste, maar dan ook zekere, dat men als 'historisch harde' kern uit de avondmaalstraditie zal moeten overhouden). De breuk ligt wel in de *verwerping* van zijn boodschap en praxis, die uitliep op de verwerping van zijn persoon. Daarom treft Gods bekrachtiging in de verrijzenis de *persoon zelf* van Jezus inherent aan zijn boodschap en levenspraxis. Zowel de verwerping van, als Gods 'amen' op de persoon van Jezus bekrachtigen het specifieke van het Jezusgebeuren, waarin *persoon* én *levensproject* - dus persoon, boodschap en praxis - een onlosmakelijke eenheid vormen. Daarom kon voor het christelijk belijden Gods heerschappij het gezicht krijgen van *Jezus Christus*, en kon men over de 'Heer Jezus Christus' spreken als concreet synoniem van de door Jezus verkondigde Gods heerschappij.

Als we spreken over Gods amen op Jezus' persoon, boodschap en levenspraxis, moeten we wel bedenken dat ook deze uitspraak een *geloofsaffirmatie* is, - geen bekrachtiging of legitimatie in de gewoon menselijke zin van het woord. De verrijzenis bevestigt dat God voortdurend met Jezus was, zijn leven lang, - tot in de menselijke verlatenheid van zijn kruisdood, moment ook van Gods eigen zwijgen. Een geloofsovertuiging - de verrijzenis - kan geen legitimatie zijn van een andere geloofsovertuiging, nl. van Gods heilshandelen in Jezus van Nazaret. De echte, voor allen klaarblijkelijke legitimatie blijft aldus *volkomen eschatologisch* (dit is de zin van de parousie). Daarom is ons geloof in de verrijzenis ook zelf nog een profetie en belofte voor deze wereld, - als profetie onbeschermd en onbeschut, weerloos en kwetsbaar! En daarom wordt het christelijk leven niet zichtbaar 'in het gelijk gesteld' door de historische feiten. Maar de in Jezus' verrijzenis gelovende mens wordt door dit geloof wel bevrijd van iedere dwang tot zelf-rechtvaardiging en van iedere eis dat God nu reeds de mens en zijn wereld publiekelijk in bescherming zou dienen te nemen en zou moeten bekrachtigen. De knecht is niet meer dan zijn Heer. Zoals Jezus het deed waagt de christen het, zichzelf en de rechtvaardiging van zijn leven aan Gód toe te vertrouwen; hij is bereid die rechtvaardiging te ontvangen waar Jezus dat deed: over de dood heen. Daarom is hij, verzoend met deze handelwijze van God, ook verzoend met zichzelf, met de anderen, met de geschiedenis, waarin hij niettemin emancipatie én gerechtigheid tracht te realiseren. Juist daarom kan hij zich zonder geweld of grimmigheid ook volledig inzetten om deze wereld beter te maken tot een rechtvaardiger en gelukkiger wereld zonder vervreemding. Maar, evenmin als Jezus, kan de christen legitimerende geloofsbrieven voorleggen, tenzij door zijn concrete praxis van het rijk Gods in deze, onze mensengeschiedenis.

C. *De innerlijke heilsbetekenis van Jezus' verrijzenis*

De verrijzenis van Jezus functioneerde in vele theologische tradities vaak als het grote *wonder*, weliswaar door God aan Jezus voltrokken maar zonder enige relatie tot ons. Zij werd a.h.w. empirisch-objectivistisch voorgesteld, alsof het voor gelovigen én ongelovigen vanuit het lege graf en de verschijningen eigenlijk duidelijk zou moeten zijn, zij het niet mathematisch precies, dát Jezus verrezen is. In huidige reformatorische en, minder duidelijk, in enkele katholieke publikaties bestaat daarentegen een moeilijk te loochenen tendens om Jezus' verrijzenis te *identificeren* met de levensvernieuwing en het christelijk paasgeloof van de leerlingen na de dood van hun Meester. Vanuit deze paschale levensvernieuwing geven de leerlingen dan ‘de zaak van Jezus’ door. Deze auteurs (vooral R. Bultmann en W. Marxsen) laten ons daarbij echter in het ongewisse, of Jezus zelf persoonlijk is verrezen en of Hij, over de dood heen levend en op een nieuwe wijze in ons midden aanwezig, deze levensvernieuwing der apostelen juist zélf tot stand brengt, - uit zijn kracht.

Alvorens deze richting te verwijten wat ze m.i. inderdaad ten onrechte verzwijgt, zal men toch dienen te vragen, of zij niet, in wat ze positief beweert, een (traditioneel veeleer verzwegen) waarheidsaspect bevat. Deze theologen hebben, zo meen ik, wel degelijk een facet in het vizier gekregen dat in de traditionele verrijzenisleer niet zelden werd verwaarloosd. Tegen een soort empiristisch objectivisme, waarin men *buiten de geloofsakt om* en dus buiten enige geloofservaring, zicht zou kunnen krijgen op Jezus' verrijzenis, hebben zij m.i. terecht gereageerd. De kritische vraag is echter, of zij, terecht de apostolische geloofservaring beklemtonend, op hun beurt niet voorbijgaan aan wat Jezus zelf is overkomen en dus aan datgene waardoor de paaservaring der leerlingen is kunnen ontstaan: de verrezen Jezus zelf (al zijn sociaal-psychologische, socio-culturele interpretaties ook zinvol vanuit hún invalshoek, de *christelijke* interpretatie eist - vanuit haar invalshoek - rationeel gezien eenzelfde consideratie. Waarom ook niet?). Minstens wekken bepaalde exegetische theologen de indruk dat verrijzenis en verrijzenisgeloof *identiek* zijn; m.a.w. dat de opstanding niet aan de persoon van Jezus voltrokken zou zijn maar a.h.w. alleen aan de gelovige leerlingen. ‘Verrijzenis’ is dan veeleer een symbolische uitdrukking van de levensvernieuwing der leerlingen, zij het uit kracht van hun inspiratie vanuit de aardse Jezus. Het is onduidelijk, of die auteurs precies dat bedoelen. Wel is daaruit (wellicht tegen hun diepste intenties) een gepopulariseerde versie ontstaan, waarin dát onmiskenbaar wordt bedoeld, verdedigd en af en toe zelfs vooral vanaf de kansel verkondigd (zie boven blz. 479-491). Maar deze interpretatie lijkt me vreemd zowel aan het Nieuwe Testament als aan de grote christelijke tradities. Daarvan distantieer ik me ten volle.

Uit de boven gegeven ontleding van wat er eigenlijk schuilgaat achter de verhalen van de verschijningen is immers gebleken, dat het verrijzeniskerygma weliswaar voorafging aan de *ingevulde verhalen* van ‘verschijningen van Jezus’, maar dat anderzijds in het Nieuwe Testament een niet

te loochenen innerlijke samenhang wordt gesuggereerd tussen Jezus' verrijzenis en de christelijke paas- of geloofservaring, uitgedrukt in het model van ‘verschijningen’. De paaservaring heb ik omschreven als een ‘bekeringsproces’, niet zomaar in de zin van ‘spijt hebben’ dat zijn leerlingen Jezus op een of andere manier in de steek hadden gelaten (dit facet van hun ‘bekering’ was blijkbaar al begonnen vóór Jezus' dood, althans indien we historische waarde moeten toekennen aan Mc. 14,72c en Lc. 22,62), maar - dat aspect inbegrepen - als de *grote omkeer*, waardoor na de dood van Jezus zijn volgelingen Hem erkennen en belijden als de Christus - een bekeringsproces dus waardoor zij in de strikte zin van het woord ‘christen’ werden. Uit die ontleding van de paaservaring blijkt dat het *objectieve* én het *subjectieve* aspect van het apostolische verrijzenisgeloof niet losgekoppeld kunnen worden. Buiten de geloofservaring om, is het onmogelijk zinvol te spreken over Jezus' verrijzenis. Dat zou spreken zijn over ‘kleuren’ terwijl iedereen geboren blind is. Zonder er identiek mee te zijn, is de verrijzenis van Jezus - d.i. wat na zijn dood met hemzelf persoonlijk is gebeurd - niet te scheiden van de paas- of geloofservaring der leerlingen, d.w.z. van hun bekeringsproces, waarin ze het werk zien van de Geest van Christus (zie boven, bv. blz. 313 en 320). Zonder deze christelijke geloofservaring ontbreekt het de leerlingen aan elk orgaan dat hen zicht op Jezus' verrijzenis zou kunnen geven. Maar behalve dit subjectieve aspect blijkt evenzeer, dat er (naar christelijke geloofsovertuiging) ook geen paaservaring van vernieuwd leven mogelijk is geweest zonder de persoonlijke verrijzenis van Jezus, en wel zo dat Jezus' persoonlijk-lichamelijke verrijzenis (naar *logische* en *ontologische* prioriteit; een chronologische prioriteit heeft hier geen zin) ‘voorafgaat’ aan elke geloofservaring. Dat Jezus is verrezen, Hijzelf, betekent daarom niet alleen dat Hij door de Vader uit de doden is opgewekt (wat betekent dit ‘op zich’ immers *voor ons*?), maar, tegelijkertijd - en even wezenlijk - dat God hém in de dimensie van ónze geschiedenis een gemeente (kérk zou men nadien zeggen) schenkt; het betekent tegelijkertijd dat de bij de Vader verhoogde Jezus *bij ons* is, op een volkomen nieuwe wijze. Juist uit deze onlosmakelijke binding tussen de persoonlijke verrijzenis van Jezus en de christelijke geloofservaring van Jezus' paschale presentie in hun midden wordt voor de leerlingen de innerlijke heilsbetekenis van Jezus' verrijzenis onmiddellijk duidelijk, - de betekenis van Jezus' verrijzenis juist voor ons! De boven gegeven opzettelijk ampele ontledingen van wat nu eigenlijk in het Nieuwe Testament wordt bedoeld met ‘verschijningen van Jezus’, lieten zien dat juist in en door de *ervaring* van Jezus' hernieuwde aanwezigheid en het (na zijn dood) opnieuw aanreiken van heil, de leerlingen tot de geloofszekere overtuiging zijn kunnen komen dat Jezus verrezen is. Daarom is Jezus' verrijzenis innerlijk tegelijk *Geesteszending*, en dus innerlijk verbonden met de christelijke geloofs- of paaservaring, - werk van Christus' Geest, maar niet door enig ‘hocus pocus’ doch langs menselijke wereldlijke, historische wegen, vanuit een bepaalde invalshoek bovendien toegankelijk voor menselijke analyse. Jezus' verrijzenis blijkt uit de boven gegeven ontleding daarom tegelijkertijd Geesteszending én kerk-stichting

te zijn: gemeenschap van de Verrezene met de zijnen op aarde. Daarom heb ik er boven zozeer op geïnsisteerd dat het verrijzenisgeloof geen christelijke ‘pure interpretatie’ van de aardse Jezus is, maar dat deze christologische interpretatie nieuwe geloofservaringen ná Jezus' dood moét impliceren. De paaservaring ligt in het ervaringsgebeuren van de herverzameling der leerlingen, niet slechts *in de naam van* (ofschoon wij de joodse betekenis daarvan onderschatten!), maar *uit kracht van* de verrezen Christus zelf: ‘Waar twee of drie in Zijn naam zijn verzameld, is Jezus *in hun midden*’; deze nieuwtestamentische tekst is m.i. wellicht de zuiverste, adequate weergave van de paaservaring. Jezus' verrijzenis en de herverzameling van zijn leerlingen, in feite: kerk-wording (afgezien nog van elke afscheuring van het joodse volk Gods) en dit op basis van de apostolische geloofservaring na Jezus' dood, zijn twee reële facetten van slechts één groots heilsgebeuren: van bij de Vader is Jezus op een nieuwe wijze aanwezig bij zijn volgelingen op aarde. Daarom kan men over Jezus' persoonlijke verrijzenis niet spreken zonder tegelijk te spreken over zijn heilspresentie in ons midden als hier en nu *ervaren* en *ter sprake gebracht* in het verrijzenisgeloof: paaservaring, levensvernieuwing en herverzameling óf kerk-zijn. Juist in en door de gelovige paaservaring en de ervaren levensvernieuwing (in het Nieuwe Testament uitgedrukt in het model van ‘verschijningen’) wordt ter sprake gebracht wat Jezus zélf is overkomen: Hij lééft! *Werkelijkheid*servaring en *ervaring*swerkelijkheid, zei ik (blz. 322), zijn hier niet te scheiden. Dit te beweren heeft dus niéts te maken met de opvatting dat Jezus *alleen* ‘*in* het kerygma’ of ‘*in* onze geloofservaring’ verrezen zou zijn, terwijl Hijzelf nog steeds ‘in het dodenrijk’ zou vertoeven. Deze interpretatie wijs ik af.

Zowel empirisme als fideïsme moeten we bijgevolg overstijgen. Hierbij ‘interioriseer’ ik dus niet méér dan het Nieuwe Testament al doet in zijn verhaal van de verschijningen, die - hoe ook te verklaren - in elk geval wijzen op het subjectief, interioriserend ervaringsaspect áls correlaat van Jezus' persoonlijke verrijzenis. Met inachtneming van de wel bijzondere, *einmalige* eigenheid van de allereerste, voor óns geloof mede-bepalende paas- en geloofservaring der *apostelen*, die immers ook vóór zijn dood Jezus hadden gekend (een omstandigheid die hun een unieke bevoorrechting gaf, - uitverkiezing, zegt niet zonder reden de geloofstaal), zou ik daarom althans de structuur van wat bedoeld is met ‘verschijningen van Jezus’ (nl. de innerlijke relatie tussen de verrezen Jezus en de geloofservaring der Godsgemeente of kerk) inderdaad ook willen ‘generaliseren’: de *oorsprong* van het christendom wijst tevens op het blijvend *wezen* ervan (zie boven, blz. 288). Ondanks de onherhaalbare eigenheid van de oer-apostelen, die Jezus vóór zijn dood hebben gekend, verschilt de wijze van het verantwoord ‘christen worden’ van de toenmalige apostelen en van ons nú in wezen niet zo bar veel. Voor alle christenen mag daarom de geloofsuitspraak, dat God Jezus uit de doden heeft opgewekt, metterdaad gelden als een beschrijving van een onmiddellijke werkelijkheidservaring, en niet als een van de ervaringssituatie los te koppelen secundaire interpretatie of ideologische constructie. Andermaal: juist *in* de gelovige

paaservaring wordt ter sprake gebracht wat Jezus zélf is overkomen, tot heil van allen. Dit gold voor de apostelen maar geldt - wil ons geloof geen ‘usantie’ zijn - evengoed voor hedendaagse christenen (dankzij de bemiddeling van de levende kerkgemeente). Dit alles wordt duidelijk vanuit het openbaringsbegrip dat boven werd ontleed: Openbaring is Gods heilshandelen in de geschiedenis, áls ervaren en in geloofstaal ter sprake gebracht door Godgelovige mensen, op basis van de allereerste ‘oerverhalen’, die voor een christen zijn begonnen met de *historische realiteit* van Jezus van Nazaret (zij het niet zonder insluiten van de algemeen-menselijke religieuze ‘oerverhalen’).

Systematisch terugblikkend op de exegetische analyses rijst nog een ander probleem op. In verband met deze problematiek wordt immers soms gezegd, dat de verrijzenis slechts de keerzijde van de dood is, nl. het heilsaspect van Jezus' dood. Ook daarvan distantieer ik me. Ik heb (boven) de nadruk gelegd op de *negativiteit* van de dood, ook van Jezus' dood juist als dood van een méns. Wel is het duidelijk dat de negativiteit van de dood door Jezus innerlijk gevuld werd door zijn Abba-beleving en, daarin, door zijn mensenliefde, zijn profetische liefdedienst totterdood. Als het ware van buiten het innerlijk-negatieve wezen van de dood werd Jezus' dood positief ‘gevuld’, gedragen als hij werd door zijn positieve dienstbaarheid, - als dienaar van de zaak van de mens als zaak van God. Zinvol wist Jezus het onzinnige - de dood - te dragen, zelfs in te schakelen in zijn actueel aanbieden-van-heil. Maar daarmee is de onzinnige dood zelf niet geannuleerd of ongedaan gemaakt! Jezus' verrijzenis moet daarom méér zijn dan louter ‘het openbaar worden van wat in de dood van Jezus is gebeurd’, zoals sommigen beweren. Juist als *corrigerende* overwinning op de negativiteit ook van Jezus' dood is de opstanding van Jezus (van Godswege) uiteraard een nieuw en ander gebeuren dan Jezus' lijden en dood, zelfs in hun heilsdimensies. Daarom is de verrijzenis van Jezus wezenlijk ook een verhoging, een volkomen nieuwe bestaanswijze, en niet alleen de bestendiging, tot in eeuwigheid, van zijn persoon, boodschap en levenspraxis. Eigen eind-identiteit krijgt de mens tenslotte alleen van Godswege, zij het op basis van zijn aardse levensgemeenschap met God, máár: over de dood heen en door Gods overwinning op de dood en op al het negatieve van onze menselijke lijdensgeschiedenis.

Daarom kan de christengelovige gegrond zeggen - vanuit zijn *verrijzenisvisie* op Jezus' dood (niet anders!), dat door het sterven van Jezus aan de dood zelf de macht is ontnomen om ons te scheiden van Gód. Want, in elk religieus, vooral joods-religieus verstaan van het *leven* (de ervaringshorizon van de christelijke Jezusinterpretatie) is de dood (in en uit zichzelf) niet alleen een scheiden uit het aardse leefmilieu, een scheiding van dierbaren en naastbestaanden, maar einde van alles én dus naar zijn kerngebeuren (voor de Godgelovige) een scheiding van God: einde van de levensverbondenheid met God, en, daarin en daarom, van alle medemenselijkheid en medeschepsellijkheid. Maar Jezus' verrijzenis, bij wijze van verhoogd, nieuw levensbestaan, toont aan, dat althans *zijn* dood Hém niet heeft kunnen scheiden van zijn levensgemeenschap met God, zijn

Abba. Zó heeft in Christus de dood een volkomen *nieuwe* betekenis gekregen: in zijn dood houdt God Jezus vast, en is de dood overwonnen. Aldus wordt ook voor ons, over de dood heen, een nieuwe levensruimte ontsloten: levensverbondenheid met God kan door geen lijden en dood aangetast worden voor wie, zoals Jezus, op God blijft vertrouwen.

Alvorens op zoek te gaan naar de allerdiepste gronden van dit verrassende Jezusgebeuren, dat een zinvol antwoord blijkt te geven op de pijnlijke vraag van onze menselijke lijdensgeschiedenis op zoek naar zin en bevrijding, kan men de nieuw-testamentische gegevens betreffende ‘verrijzenis’ en ‘verschijning’ van Jezus systematisch-theologisch als volgt resumeren: Jezus' verrijzenis, erkend en beleden in en door de apostolische bekerings- of paaservaring, is: (a) Gods legitimatie, bekrachtiging of goedkeuring van Jezus' persoon, boodschap en levenspraxis van dienstbaarheid totterdood; (b) zij is tevens verhoging en nieuwe schepping, d.w.z. Gods *corrigerende* overwinning op de negativiteit van de dood en de menselijke lijdensgeschiedenis, waarin Jezus deelde; m.a.w. er is levenna-de-dood; (c) de verrijzenis is tegelijkertijd Geesteszending en, daarin, kerk-stichting, hernieuwde levensgemeenschap van de persoonlijk levende Jezus Christus met de zijnen op aarde. Maar over deze drie, meest wezenlijke aspecten van Jezus' verrijzenis kan een christen slechts spreken vanuit gelovige - kerkelijke (d.i. tevens collectieve) - *ervaringen*, en nooit buiten deze geloofservaring om.

Dit brengt ons tot het volgende besluit. De kérn van heel het Nieuwe Testament, in verband met Jezus' verrijzenis en verschijningen, komt hier op neer: de kerkelijke, christelijke *overtuiging* (het zijn immers ménsen, christenen, die beweren dat Jezus is verrezen, en de *bewering* van ménsen dat hier Godsopenbaring ter sprake komt, neemt niet weg dat dit een bewering van *mensen* is, die *beweren* dat dit alles door Gods genade is gedragen; men mag de problematiek van dit alles niet minimaliseren), *de overtuiging* dat Jezus verrezen is (inhoud van de christelijke verkondiging), is een *geloofszekerheid* die *alleen van God komt*. Over de wijze waarop de goddelijke herkomst van deze geloofszekerheid historische vorm kreeg (want van een supranaturalistisch ‘hocus pocus’ kan geen sprake zijn), kan op exegetische gronden oneindig gediscussieerd worden. Wie echter de genadevolle, goddelijke herkomst van deze apostolische overtuiging accepteert (en de nieuwtestamentische affirmatie van deze goddelijke herkomst werd, boven, uitentreure beklemtoond in de ontleding van de ‘Jezusverschijningen’), *staat op christelijke bodem*. Hij mag niet worden verketterd, en kan dan om zijn wijze van voorstellen alleen nog op historisch-kritische en antropologische argumenten beoordeeld en, zo nodig, bekritiseerd worden, maar dan als broeder in hetzelfde christelijke geloof.

§ 2. Noodzakelijkheid, moeilijkheid en grenzen van een theoretische christologische persoonsidentificatie

Het antwoord, waardoor christenen Jezus van Nazaret als beslissend en definitief heil-van-Godswege erkennen en dus in Jezus' menselijk verhaal het 'verhaal van God' herkennend belijden, kan niet 'geëxegetiseerd' worden tot een soort conclusie van een diepgaande ontleding der nieuwtestamentische teksten (hoezeer deze ook nodig is, om achter het ware Jezusverhaal te komen). Want de bemiddelde nabijheid van Gods erbarmen wordt juist in deze Jezus, zowel in zijn versluierende als in zijn onthullende bemiddeling, meer verdicht dan waar ook elders. Nergens was immers de versluierende bemiddeling zo onwaarschijnlijk groot: men heeft Jezus zelfs in naam van orthodoxe godsdienstigheid de dood in kunnen sturen. Toch is nergens Gods onmiddellijke en gratuïte nabijheid in Hem zo tastbaar aanwezig voor wie hem open tegemoet treedt en zich onder zijn metanoia plaatst: kerkelijke tradities durven hem 'waarlijk God' te noemen. Een persoon kan niet als persoon benaderd worden langs de weg van de wetenschappelijke en theoretische analyse. Wie zichzelf op het spel zet, kan echter - nú nog - het Jezusverhaal zo beluisteren dat hij er de Parabel van God zelf in herkent en daardoor het paradigma van de menselijkheid van ons menszijn: een nieuwe ongehoorde bestaansmogelijkheid, dankzij de op menselijkheid bedachte God. Maar het behoort tot het *plot*, de intrige van het Jezusverhaal, dat zijn schokkende vrijheid tot ergernis strekt van wie aan hem aanstoot neemt (Lc. 7,23) en, tevens als bevrijdende vrijheid tot heil wordt van wie het waagt zich toe te vertrouwen aan het fascinerend mysterie van Jezus' levensverhaal.

Daarom stelt zich inderdaad de vraag, of een te grote theoretische precisering met betrekking tot wie Jezus Christus is, niet meer schaden kan dan baten. Een theoretische precisering van het Godsgebeuren, waardoor Jezus overweldigd is en dat de zin en het hart van zijn leven uitmaakt, verarmt dit gebeuren en staat daarom aan de rand van de afgrond van ketterse, eenzijdige vertekening. Dit geldt hier te meer, omdat in dit geval bovendien een gewelddadige dood in het geding is. En hoezeer men (op grond overigens van een kritisch verantwoorde exegese) moet stellen, dat Jezus, in het perspectief van zijn naderende dood, deze heeft geintegreerd in zijn overgave aan God en in zijn heilsaanbieding aan de mensen - kern van heel zijn leven -, men kan anderzijds de negativiteit van deze dood, vooral gezien als verwerping, niet wegredeneren. *Heil* en menselijke *lijdensgeschiedenis*, vooral de geschiedenis van onschuldig, onrechtvaardig lijden, laten zich theoretisch of rationeel niet verzoenen of bemiddelen. *Enerzijds* werd heilsgeschiedenis voltrokken in Jezus' leven zelf; dit feit is door zijn dood niet weg te werken en wordt er niet door gesuspendeerd; *anderzijds* is Jezus' lijden en dood als verwerping historisch zonder meer onheil te noemen; de negativiteit daarvan valt niet te loochenen. Een *theoretische*, in de zin van rationeel doorzichtige, verzoening tussen beide is onmogelijk. Dit klopt met de boven gegeven ont-

leding, waarin gesteld werd dat ook de universele verstaanshorizon zich theoretisch niet laat rationaliseren. Daarom moeten wij zeggen, dat slechts één uitweg mogelijk is: heil-van-Godswege ter sprake brengen 'in de nietidentiteit van' Jezus' lijdensgeschiedenis en dood[53]. Dit plaatst het lijden wel degelijk *buiten* God en laat het binnen de wereldlijke, eigen wettelijkheid der 'condition humaine' en menselijke vrijheid; het suggereert wel dat juist in deze *niet-goddelijke* lijdens- en stervenssituatie Jezus zich niettemin met de zaak van God blijft identificeren, zonder door eigen lijden God zelf te contamineren. God blijft blijkbaar in en tegenover Jezus soeverein-vrij: 'Mijn wegen zijn niet de uwe' (Jes. 55,8); wat geldt voor élk mensenkind. Maar juist met dit onbegrijpelijke heeft Jezus zich, in strijd maar van harte, bij het naderen van zijn dood, in overgave geidentificeerd, zoals God van zijn kant in Jezus' verrijzenis het rijk Gods identificeert met Jezus! Juist in het niet-goddelijke van onschuldig lijden en dood, en daarom in het uiteindelijk ondoorzichtige, heeft Jezus zijn persoonlijke identificatie met de komende Gods heerschappij 'doorstaan' en volgehouden. De definitieve en hoogste openbaring van God vond daarom plaats in een *stilzwijgende* maar niettemin *uiterst intieme* nabijheid van God bij de lijdende en stervende Jezus, die daarin de menselijke levensconditie tot op de bodem heeft doorleefd, en tegelijkertijd zijn onschendbaar toebehoren aan God. Juist dát is theoretisch niet meer in een rationeel sluitend systeem onder te brengen. Hier kan alleen geloofsgetuigenis worden afgelegd. Hier begint *ons verhaal*.

Dit inzicht maakt ons inderdaad voorzichtiger bij de poging om de soteriologische betekenis van Jezus' dood *theoretisch* nader te preciseren. We worden hier geconfronteerd met een niet meer te thematiseren heil, dat zich wel aanbiedt als zin en beginsel om er uit te leven. Deze terughoudendheid slaat terug op de poging tot een theoretisch overmatige precisering van Jezus' persoonsidentiteit. Kennelijk staat Jezus helemaal aan de kant van God en tegelijk volkomen aan de kant van de mens: radicaal solidair met God en zijn soeverein-vrije God-zijn, maar tevens volkomen solidair met de mensen. Dit is inderdaad de bepaling zelf van de op menselijkheid bedachte Gods heerschappij, máár: door Jezus beleefd *in* de radicale vervreemding van onschuldig lijden en dood, het niet-goddelijke. Dit maakt het kruis bij bepaling niet tot een gebeuren tussen God én God[54], maar integendeel tot de index van het te bestrijden *anti-goddelijke* in onze mensengeschiedenis, dat niettemin in Jezus van binnen uit wordt overstegen door zijn *toebehoren aan God*. Dit toebehoren aan God in een anti-goddelijke situatie heeft ons tot heil gestrekt. Jezus weigerde elke concurrentie tussen Gods eer en hoogheid en 's mensen geluk en heil. Maar wie kan dit alles theoretisch nader preciseren, als zowel een definitie van God als een definitie van wat menszijn is, ons in hun juistheid ontgaan? Onder dit voorbehoud staat dan ook de volgende poging tot nadere precisering, die uiteraard zich beweegt op het vlak van de 'second order'-geloofsuitspraken, waarin de menselijke reflectie een grotere inbreng heeft en waarvan het resultaat mede te meten moet zijn zowel aan haar betekenis en relevantie voor het menselijk heil van Gods-

wege, als aan haar ‘doxologische’ betekenis, d.i. aan de mate waarin deze reflectie biddende Godshulde dient.

§ 3. Op zoek naar de grond van Jezus' Abba-ervaring, ziel van zijn boodschap, leven en dood, en openbaring van zijn levensgeheim

Uit de ontleding in Deel II is gebleken, dat Jezus' ter sprake brengen van God als heil voor de mens zijn onmiddellijke bron heeft in zijn persoonlijke beleving van de werkelijkheid van God, die hij op een voor die tijd opvallende, eigen wijze ‘Abba’ noemde, een begrip ontleend aan het joodse familiale leven in die tijd. Men kan terecht verder doorvragen, met name: waarop steunt uiteindelijk dit zich zo uniek gefundeerd weten van Jezus in God, tot uiting gekomen in een Abba-ervaring die bron kon worden van zijn heilszekere verkondiging van de komende Gods heerschappij en tevens de krachtbron van een levenspraxis die vooruitliep op de praxis van het rijk Gods?

Gezegd is reeds, dat de wortel van elk werkelijkheids- en ervaringsgehalte van een religieuze ervaring gelegen is in de schepsellijke status van ons eindige menszijn, m.a.w. in de gegeven realiteit van de eigenmenselijke, eindige autonomie als van binnenuit gedragen door Gods scheppende activiteit. Dit eindig ‘zichzelf’-zijn *is* tenslotte méér ‘van God’ dan ‘van zichzelf’, en daarom een spoor van Gods realiteit in het hart zelf van ons bestaan.

De christologische vraag wordt dan: kan deze fundamentele, schepsellijke status, dit ‘van God zijn’ - gemeenschappelijk aan alle mensen en daarin tegelijk naar ieders eigen, gesitueerd en persoonlijk profiel gedifferentieerd -, ook in Jezus *toereikende* grond zijn van waaruit zijn eigen, wel zeer geprofileerde Abba-beleving verhelderd kan worden? Ofwel: overstijgt deze oorspronkelijke Godsbeleving de draagkracht van deze algemeen-schepsellijke status? Juist als christologische vraag *veronderstelt* dit het gelovige erkennen van definitief heil-in-Jezus van Godswege; daarbuiten heeft een christologische vraag immers geen zin. Wel kan het geloofsvertrouwen in definitief heil-van-Godswege in en door Jezus impliciet reeds een christologische vraag hebben beantwoord; maar dan is het zaak deze impliciete christologie daaruit te distilleren.

Het ‘in, van en door God zijn’ - definitie van de schepsellijke status van een menselijke persoon (zie boven) - zou men, algemeen, niet zonder enige grond een ‘enhypostasie’ kunnen noemen, een opgenomen zijn van de menselijke persoon *in* de ‘persoon’ (hypostasis) van God[55]. Wel moeten we er ons bewust van zijn, dat we dan een theologische terminologie hanteren op een zeer on-historische wijze, en daarom ook verwarrend. En al is menselijke taal zeer elastisch, haar historische bepaaldheid stelt eigen eisen. Anderzijds kan een opvallend niet-historisch gebruik van een bepaalde terminologie, door de eerste schok ervan, ons juist attent maken op een aspect dat gewoonlijk aan de aandacht ontsnapt, omdat de

zaak ons zo vertrouwd is. Indien immers de scheppende tegenwoordigheid van God in de mens - een verwijlen van de mens in God, zoals de oosterse theologie het prefereert te noemen - Gód zelf is, dus zijn 'persoon' (hypostasis), dan is het 'van en in God zijn' van een geschapen menselijke persoon wel degelijk een 'en-hypostasie'; het een is het ander. Als God in zijn wezen pure 'hypostasie' is (hoe verder ook nog te bepalen), dan is 'schepsel-zijn' uiteraard een 'hypostatische vereniging'. Maar dit zegt dan ook niets meer of minder dan dat de dingen en mensen door God zijn geschapen, en dat, in het bijzonder, de mens zich bewust kan worden van Gods inwoning. We kunnen daarom het gebruik van de terminologie 'hypostatische vereniging' in dit verband beter ter zijde laten; zij zegt niets nieuws en, gezien haar historisch gebruik, kan zij alleen verwarring scheppen, zoals vaak bij een on-historisch hanteren van een zeer precies omlijnde terminologie[56].

Bij bepaling is een schepsel, hoezeer ook 'van God' en juist daardoor 'zichzelf', niettemin *niet-God*, een seculaire werkelijkheid, door eigen schepsellijkheid geroepen zichzelf juist niet als 'God' te zien, en bovendien, om niets buiten God als God te bejegenen. Het scheppingsgeloof is in wezen een radicale kritiek op elke ideologische afgoderij vanuit de jaloerse eerbied voor Gods enige transcendentie. Van hieruit wordt, in eerste instantie, bv. de reactie van zowel de joodse als de moslim-godsdienst tegen de christelijke eredienst, de mens Jezus Christus betreffend, reeds begrijpelijk; zij komt voort uit de aan joden, moslims en christenen gemeenschappelijke, jaloerse ijver voor het monotheïstisch belijden van de Ene God. Minstens moet deze reactie eerst met christelijke sympathie tegemoet getreden worden; ook voor christenen is het jahwistisch monotheïsme, waarin en waaruit Jezus zelf leefde, de grondaffirmatie van het christelijk credo. Tegen deze achtergrond van het joodse monotheïsme zal ook Jezus' eigen Abba-ervaring geïnterpreteerd dienen te worden.

Vooral omdat 'menszijn', binnen alle schepsellijkheid, naar eigen menselijke zijnsmaat juist een 'open wezen' is, moeilijk in specifieke - zij het algemeen-schepsellijke - grenzen af te bakenen (zoals het geval is voor andere schepselen, ondanks grensoverschrijdingen ook hier)[57], zullen we juist in Jezus' geval apriori rekening moeten houden met het wezen van de mens als gesitueerde, niettemin open vrijheid die geen natuur-predeterminatie toelaat. De mogelijkheden en concrete modaliteiten van het 'van God zijn' van een bepaalde mens kunnen daarom onmogelijk apriori ingeperkt worden vanuit de pretentie van onze kennis der grenzen van het 'menszijn'. Zelfs al zouden we, benaderenderwijs, de reikwijdte én de grenzen kunnen omschrijven van wat de situering en conditionering van de menselijke, lichamelijke, psychische en maatschappelijke conditie van onze vrijheid omvatten, we kunnen onmogelijk van te voren voorspellen waartoe - binnen deze conditioneringen - *menselijke vrijheid* in staat is, temeer niet als deze zich gegrond weet in de absolute vrijheid van God. Wat bv. een mens, die zijn leven bouwt op de levende God, daaruit aan onverwoestbare zekerheid kan putten met het oog op uiteindelijke mogelijkheden 'vanuit God' en wat daardoor

aan historische explosieve krachten losgeslagen kan worden, zal mij geen enkele ‘speculatieve antropologie’ kunnen vertellen. De eigen, historische kracht van het godsdienstig bewustzijn van het ‘Deus, intimior intimo meo’, d.i. van de scheppende God die in en via onze menselijke geschiedenis op een door immanentie of heel-intiem nabije transcenderende wijze *absolute initiatieven* neemt, is door geen enkele, niet-religieuze benaderingswijze te overzien of af te meten. Daarom maken deze niet vooraf te begrenzen mogelijkheden van het ‘religieuze bewustzijn’ ons waakzaam, om de grond van Jezus' oorspronkelijke Abba-beleving niet te vlug in iets anders te zoeken dan in zijn schepsellijke status als mens.

Binnen deze religieuze verhouding verlegt Jezus het epicentrum van zijn leven naar God toe, de Vader. Maar dit wil niet zeggen dat hij zijn centrum *buiten* zichzelf vindt. Deze ‘ruimtelijke’ voorstelling is misleidend, vanaf het ogenblik dat de Godvertrouwende zich ervan bewust is, dat dit ‘buiten’ - ‘groter dan ik’ (zie Joh. 14,28) - eigenlijk ‘intimior intimo meo’ is, d.i. juist het menszijn van Jezus in zijn diepste zelfstandigheid constitueert. De van zijn schepsellijkheid bewuste mens beleeft zichzelf als pure gave Gods. Vanwege de oorspronkelijke diepte van Jezus' ervaring, zichzelf als gave van God, Vader, ging het kerkelijke - ook het christelijk-oecumenische - zich met hem identificerend geloof, Jezus ‘de Zoon’ noemen, waarmee Jezus' schepsellijke relatie tot God werd gespecificeerd. Wat volgens de niet-religieuze taal - terecht - *menselijke persoon* wordt genoemd, wordt in christelijke geloofstaal *Zoon Gods* genoemd, vanwege de constitutieve relatie van deze mens tot de *Vader*.

Daarbij moge duidelijk zijn, dat het zichzelf funderen van een mens op en in God, op basis van zijn erkende schepsellijkheid, in geen enkel opzicht ooit menselijk zijnsverlies tot gevolg kan hebben. Als volgens de geloofstaal, die *werkelijkheid* poogt te verwoorden, zichzelf ‘gronden’ in God bron van ware en verrassende menselijkheid is, zal de hoogste Godsbeleving een voor onze menselijkheid onverwachte ‘mens-openbaring’ zijn. Vanuit de authentieke zin van wat schepsellijkheid betekent, kan (ondanks alle verlagende en storende misvorming, waartoe juist het ‘menselijk hoogste’ vanwege de complicaties van onze menselijke eindigheid steeds aanleiding kan geven) de hoogste eenheid van een mens met God (in en uit zichzelf) nooit eigen menselijk zijnsverlies tot gevolg hebben, daar Gods scheppende activiteit de mens juist in zijn (zij het eindige) niettemin eigen autonomie en volle menselijkheid constitueert. Bovendien, hoe intiem deze Godseenheid zich in een historisch mens vertonen zal, nooit zullen we kunnen spreken van twee *componenten*: menselijkheid én goddelijkheid, alleen van twee totaal-‘aspecten’: werkelijke menselijkheid *waarin* het ‘van God zijn’, in dit geval het ‘van de Vader zijn’, zich realiseert.

Daarom is het misleidend, als men zou zeggen dat Jezus die *in zichzelf* menselijke persoon is, in de Logos ‘wordt opgenomen’, waardoor dit menselijke persoon-zijn wordt verdiept en voltooid. Het misleidende ligt hierin, dat twee taalspelen, waarin Jezus - zoals elke mens - bespreekbaar gemaakt wordt, door elkaar worden gehaald. Men stelt Jezus éérst

- uiteraard binnen één bepaald taalspel - als reeds in zichzelf geconstitueerd tot ‘menselijke persoon’, om dan - in een tweede instantie, in feite in geloofstaal - over zijn opgenomen worden in de Logos te spreken. Dit spreken zowel binnen het eerste als binnen het tweede taal-niveau is terecht; misleidend is alleen de ingenuë combinatie der twee, want dan lijkt ‘vooraf’ Jezus als in zichzelf reeds geconstitueerd tot menselijke persoon ‘voorondersteld’ te worden, zodat deze persoon ‘daarna’ volgens de geloofstaal ‘in de Logos wordt opgenomen’. Uit wat voorafging moge duidelijk zijn, dat voor de religieuze taal, die niettemin de eigenheid van de niet-religieuze taal erkent en beaamt, juist dit ‘voor-gegeven’ persoon-zijn, los van zijn ‘van de Vader’ zijn, nergens en nooit gegeven is. Het is wel een rechtmatig resultaat van de onvermijdelijk tweetalige benadering van één en dezelfde werkelijkheid, die zich óm haar zelfstandigheid én tevens óm haar ‘van de Vader zijn’ tot deze dubbele benadering metterdaad leent. We hebben geen overkoepelende eenheidstaal die de twee totaal-opzichten in-één zou kunnen uitspreken. Maar dan kan volgens de eigen logica van de geloofstaal, dit ‘menselijk persoon-zijn’ van Jezus niet meer *voor-ondersteld* worden aan de hem opnemende, constitutieve relatie tot de Vader. Deze relatie stelt juist dit persoon-zijn in zijn eigen persoonlijke Jezus-eigenheid. Binnen het menselijk ‘profaan’ taalspel sprekend zal men Jezus uiteraard een ‘menselijke persoon’ noemen - zonder menselijk-persoonlijke zijnswijze is niemand ‘mens’. In geloofstaal zegt men, dat de mens Jezus juist als mens deze persoon is dankzij zijn constitutieve relatie tot de Vader, zoals - op zijn niveau - elke mens juist als mens deze persoon is dankzij zijn wezenlijke relatie tot de scheppende God. Voor Jezus betekent dit, dat zijn relatie tot de Vader hem *in zijn menselijkheid* tot *Zoon van God* maakt. Op dezelfde, analoge manier noemen we elke mens een persoon, maar in geloofstaal zeggen we, zonder de vorige affirmatie te loochenen (integendeel daarin de grond van dit persoon-zijn aanduidend), dat juist dit persoon-zijn geheel en al ‘van God’ is. Jezus is als mens deze persoon doordat hij juist daarin ‘Zoon van de Vader’ is en, uiteraard, zonder enig verlies aan menselijkheid, integendeel: door bevestiging, verdieping en voltooiing van alwat positieve menselijke perfectie, dus a-fortiori, menselijk-persoonlijke zijnswijze, inhoudt. ‘Anhypostasie’, als menselijk persoonsverlies, moet in Jezus daarom uiteraard geloochend worden; maar deze negatie van enig verlies is tenslotte nog geen positieve bepaling van wat Jezus' menselijk-persoonlijke zijnswijze in zijn relatie tot de Vader precies inhoudt.

Het presentie-model, dat voor elk schepsel (vooral en formeel voor een menselijk persoon) opgaat, geldt uiteraard ook voor Jezus; maar het is in en uit zichzelf, gezien zijn algemeenheid en mogelijke modaliteiten, niet in staat om de eigenheid van de presentie van God, de Vader, in Jezus nader te bepalen, zolang althans niet gezegd wordt wat de *grond van* deze aanwezigheid is. Het gaat niet om een goddelijke presentie aan en in een mens die rééds door Gods scheppingsakt ‘vooraf’ in zichzelf tot persoon zou zijn geconstitueerd, en dán, a.h.w. in tweede instantie, ‘in de Logos wordt opgenomen’. De vraag is dus: is de algemeen scheppende, con-

stitutieve akt van God de grond van Jezus' bewuste of mystieke verbondenheid met de Vader, dankzij zijn volkomen vervulling door de H. Geest? Of is deze scheppende constituerende akt, juist inzoverre ze *tegelijk* de mens Jezus tot Zoon van de Vader constitueert, de grond van Jezus' persoon-zijn én dientengevolge mystieke vereniging met de Vader?

De patristiek en heel de christelijke traditie hebben steeds getracht vanuit de inhoud van het gebrachte heil de persoon zelf van Jezus te bepalen. Omdat het heil 'van Godswege' is, werd de heilbrenger zelf goddelijk genoemd en men besloot daaruit dat Jezus een goddelijke persoon is. Het leidend beginsel, dat er althans een significant, innerlijk en werkelijk verband is tussen de persoon van Jezus en het door hem van Godswege gebrachte heil, lijkt me juist; het wordt duidelijk gesuggereerd door de evangeliën die Jezus Christus zien als de eschatologische heilsgave van God. Maar dan zal het *definitieve* of *eschatologische* karakter van het gebrachte heil ons tenslotte iets moeten zeggen betreffende de persoon zelf van de heilbrenger, en niet de griekse vooronderstellingen van dit patristische beginsel.

Gezien dit alles komt de christologie op een bepaald ogenblik inderdaad bij een tweesprong: de keuze voor de weg van de Unitariërs, of voor de weg van de Trinitariërs. Wellicht heeft men niet steeds voldoende begrip voor een unitarische christologie (al lijkt zij mij geenszins een oplossing!). Want, al is veel geschreven over de drieëne God, alwat over de Triniteit wordt gezegd pendelt voortdurend tussen een weinig inhoudelijk 'modalisme' en een te veel zeggend 'tri-theïsme', terwijl de pogingen, die dit Scylla en Charybdis willen vermijden, in haast ijle, inhoudsloze, zuiver-verbale distincties vervallen[58]. Dit is echter het gevolg van een beschouwing van de Triniteit los van de christologische Jezusinterpretatie, terwijl de onmiddellijk na-bijbelse Triniteitsleer zich duidelijk presenteert als een explicitering van het Christusmysterie. Deze laatste conclusie heeft al tot gevolg, dat we niet *vanuit* de Triniteit Jezus moeten begrijpen, maar andersom: alleen vanuit Jezus is Gods *volheid van* éénheid (niet zozeer: 'unitas trinitatis' maar 'trinitas unitatis') voor ons enigermate toegankelijk. Pas vanuit Jezus' leven, dood en verrijzenis weten we dat de Triniteit de goddelijke wijze van Gods volstrekte wezenseenheid is. Alleen vanuit Jezus van Nazaret, zijn Abba-ervaring - bron en ziel van zijn boodschap, optreden en dood - en zijn verrijzenis kan iets zinvols worden gezegd over Vader, Zoon en Geest. Want, belangrijk in de Abba-beleving van Jezus is, dat deze unieke toewending van Jezus tot de Vader in absolute prioriteit 'voorafgegaan' en innerlijk gedragen wordt door de unieke toewending van de Vader zelf tot Jezus. Welnu, de oud-christelijke traditie noemt deze zelfmededeling van de Vader - grond en bron van Jezus' eigen Abba-ervaring - 'het Woord'. Dit impliceert dat het *Woord Gods* de *al-dragende grond is van heel de Jezusverschijning*.

In zijn menselijkheid is Jezus zo intiem 'van de Vader' dat hij *juist daarin* 'Zoon van God' is. Daarmee is al gesuggereerd, dat het centrum van Jezus' menszijn niet in zichzelf was gelegen, maar in God, de Vader. Dit blijkt ook uit de historische gegevens over Jezus; centrum, steun,

‘hypostase’ in de zin van wat standvastigheid geeft, was zijn verhouding tot de Vader, met wiens zaak hij zich identificeerde. Jezus is als deze mens constitutief ‘allo-centrisch’: gericht op de Vader en op het ‘heil van Godswege’ voor de mensen; daaruit haalt hij eigen profiel en gezicht. *Dit* identificeert Jezus van Nazaret. Zijn autonomie als Jezus van Nazaret *is* zijn constitutieve totaal-relatie tot Degene die hij ‘Vader’ noemt, de op menselijkheid bedachte God. Dit is zijn Abba-ervaring, ziel, bron en grond van zijn doen en laten, leven én sterven.

Waarop gaat deze ervaring terug? Elke menselijke persoonlijke ervaring staat in al haar oorspronkelijkheid tevens in een sociale ervaringstraditie, en is nooit een puur putten uit innerlijke volheid zonder bemiddelingen. Jezus' menselijk zelfbewustzijn was zoals bij elke mens een bewustzijn in en aan de concrete leefwereld waarin hij stond, - voor Jezus was dit de joodse, synagogaal gevoede vroomheid, in een gezin waarin de vader de opdracht had de jongens te initiëren in de Wet, Gods openbaring. De ervaring van de scheppende God, de Heer van de geschiedenis, werd in Jezus mede gevoed door de levende traditie waarin hij stond; de levende hand van God werd er in natuur en mensenwereld ervaren. Dit schepsel-bewustzijn, waarvan het Heer-zijn van God de levende kern is, spreekt reeds duidelijk in Jezus' kernboodschap van de Gods heerschappij. In tegenstelling evenwel tot Johannes de Doper en de traditionele, profetische overlevering verkondigt hij niet Gods eschatologische oordeel (al verzwijgt hij dit niet), maar wel Gods naderend definitief heil voor de mens, met een beslistheid die bij de fatale dood niet verzwakt. Ofwel heeft deze man in een illusie geleefd, - zoals sommigen kúnnen zeggen, omdat na zijn dood de geschiedenis gewoon haar weg verder is gegaan -, ofwel schenkt men hem vertrouwen, mede op grond van heel zijn optreden en wijze van sterven, een vertrouwen dat dan alléén mogelijk is in de vorm van een Godsbelijdenis, nl. dat God hem gelijk geeft. Deze laatste, met name christelijke oplossing, impliceert tenslotte de belijdenis: het komende heil *is* deze mens Jezus zelf, de verrezen Gekruisigde. Eigenlijk is er geen tussenweg: ofwel een illusie, ofwel, ‘indien dit van God komt’ (Hand. 5,35-39), is Jezus' boodschap van *naderend* heil wáár, d.i. een realiteit, die dan nergens anders te vinden is dan in de verrezen Jezus zelf. De identificatie van het komende rijk Gods met Jezus Christus is - voor wie niet de thesis van de illusie huldigt - dan het enige aangepaste antwoord op Jezus' stellige heilsboodschap. Deze identificatie is echter niet louter te funderen op de schepsellijke status van Jezus, van waaruit wel de boodschap van de Gods heerschappij gevoed kon worden en ook, in contrast-ervaring met het tijdsgebeuren, een profetisch bewustzijn geboren kon worden, maar niet een heil-van-Godswege dat met de mens Jezus zelf is geïdentificeerd.

Natuurlijk is dit een identificatie van christenen; het lijkt *als zodanig* niet direct iets te zeggen over de eigen Abba-beleving van Jezus zelf, tenzij men deze beleving krediet geeft: Jezus verkondigt Góds naderend eschatologisch komen; Gód zelf identificeert dit komen met de verrezen Gekruisigde, in geloof door de christenen erkend: Jezus is het *eschatolo-*

gisch heil. E. Haulotte heeft in een formeel structuralistische beschouwing over de schriftuur m.i. een zeer juiste intuïtie gehad, toen hij schreef: Tout se passe comme si le propre de cet être (Jésus) était *d'être dit par d'autres*[59], Jezus' wezen is van dien aard dat het door anderen geidentificeerd moet worden. Dit kan ook niet anders, wanneer Jezus' dood wezenlijk medebehoort tot Góds boodschap in Jezus en wanneer dus de verrijzenis (alleen in identificerend geloof van Jezusgetrouwen te achterhalen) wezenlijk deel uitmaakt van de heilsboodschap *van Godswege*. (Terecht zegt daarom de christelijke traditie dat het apostolisch getuigenis wezenlijk hoort bij de 'constitutieve openbaring' in Jezus Christus).

Boven werd gezegd, dat elk schepsel, ondanks zijn eenheid een tweevoudigheid van aspectuele aard bezit: volkomen 'zichzelf' én daarin volkomen 'van God'. Deze tweevoudigheid van totaal-opzichten vinden we ook in Jezus, en wel op een bijzondere wijze. In Jezus openbaart zich het goddelijke uiteraard alleen op een creatuurlijke, menselijke wijze, die wij in dit geval een 'menselijke transcendentie' of een 'transcenderende menselijkheid' kunnen noemen: eschatologische menselijkheid. Maar, iedere openbaringsmanifestatie van God, ook die in Jezus' transcenderende menselijkheid, blijft *oneindig inadequaat* met Gods goddelijke transcendentie. Gevolg daarvan is, dat de mens Jezus, persoonlijke openbaring van God, ook *tegelijk* God versluiert. Daarom is er in Jezus' menselijkheid niet alleen manifestatie van God, maar tegelijkertijd innerlijke *verwijzing naar* de oneindige goddelijke transcendentie, grónd van wat zich in Jezus' menselijke transcendentie manifesteert. Het openbarend én het versluierend, en daarom *verwijzend*, karakter van Jezus' *menselijke* transcendentie of eminentie mag dus niet uit het oog worden verloren. M.a.w. Jezus' menselijke transcendentie zelf vraagt, terwille van haar innerlijk *verwijzend* karakter, naar een diepere grond van de eigenheid van zijn Abba-ervaring.

Van Jezus uitgaande blijkt onmiskenbaar dat Jezus bidt tot de Vader; m.a.w. hij staat in een 'interpersoonlijke' verhouding tot de Vader; hij spreekt van 'mijn Vader'. *Tegenover* de Vader is Jezus onmiskenbaar persoon te noemen. Al hebben we geen historisch zekere Jezus-echte gegevens over de nieuwtestamentische belofte dat Jezus de H. Geest zal mededelen, toch spreken alle evangeliën in al hun tradities over de christelijke ervaring van de eschatologische gave van de Geest, de '*andere* paracleet', en juist in verband met Jezus' verkondigde, komende Gods heerschappij en hun gelovige identificatie van Jezus met dit rijk Gods dat de eschatologische zending van de Geest door Jezus met zich meebrengt. Ook *tegenover* de H. Geest is Jezus, zij het anders dan tegenover de Vader, aldus een persoon. Dit betekent dat door en in de persoon van de mens Jezus, Gód ons gaat verschijnen als interpersoonlijke relatie tussen de Vader, Jezus Christus en de H. Geest. Vanuit de *persoon Jezus* noemen wij daarom, op goede gronden zij het analoog en evocatief, ook de Vader persoon en de H. Geest persoon, en door dit *tegenover* van Jezus zowel t.o.v. de Vader als t.o.v. de H. Geest openbaart Jezus ons 'drie personen' in God: Vader, Jezus Christus, de Pneuma. Een onder-

scheid tussen ‘heilseconomische’ en ‘binnentrinitarische’ Triniteit is daarom zinloos t.a.v. de kenstructuur van een (vanuit Jezus) analoog spreken, dat zich bewust is van de eindigheid van zijn spreken, maar tevens van de gefundeerdheid (Jezus zelf) van de ken-intentionaliteit ervan. Terecht zei Thomas: deze menselijke begripsinhouden intenderen een werkelijkheid in God maar zijn niet als zodanig toepasselijk op God[60]; ze *gelden* voor de Godswerkelijkheid zelf, maar ons ontgaat de goddelijke wijze van dit gelden. In en vanuit Jezus wordt althans op een menselijke wijze, derhalve in ‘menselijke vervreemding’, ons iets duidelijk van dit goddelijk gelden. Jezus' eigen menszijn (niets anders) openbaart ons aldus God als Drieëenheid.

Met dit alles bleef ‘de persoon’ van Jezus Christus nog enigermate in het vage. Er werd gezegd: vanuit Jezus weten we dat God ‘drie-persoonlijk’ is: Vader, Jezus Christus, H. Geest. Aangezien vanuit Jezus God aldus naar zijn innerlijke volheid, ons onbekend uit de schepping, geopenbaard wordt, is deze benoeming in haar articulatie uiteraard ‘mensvormig’, een mensvormigheid die het eigenlijke antropomorfisme niettemin overstijgt. Uit de Abba-beleving van Jezus blijkt, op grond van de nadruk op het doen van de wil van de Vader, dat het bedoelde correlaat van Vader duidelijk ‘de Zoon’ is. De door Jezus geopenbaarde volheid of triniteit van Gods absolute eenheid is aldus: Vader, *Zoon*, H. Geest. Als *openbaring* van God constitueert Jezus derhalve niet wát in God beantwoordt aan de ‘Zoon van God’, de Vader en de Geest. Wel is de mens Jezus de grond waarom wij de binnentrinitarische werkelijkheid met ons menselijk begrip ‘persoon’ kunnen benoemen, omdat de mens Jezus geïdentificeerd is met de binnentrinitarische werkelijkheid die vanuit de mens Jezus Zoon van God wordt genoemd, reden waarom hij juist als mens de trinitaire eenheid kan *openbaren* en tevens voldoende grondslag waarom wij vanuit Jezus, als geïdentificeerd met de Zoon, mogen spreken van drie goddelijke personen (zij het dus vanuit de mens Jezus en derhalve met een menselijk persoonsbegrip).

Hiermee zijn we volop in de moeilijkheden terechtgekomen. De evangeliën spreken niet van ‘personen’ *in* God, en dat doen evenmin de eerste christologische grote concilies; en wanneer wij van personen spreken doemt de hele filosofische en semantische geschiedenis van het persoonsbegrip op. Wat is ‘goddelijke persoon’, als we vanuit een menselijk persoonsbegrip, zij het analoog, over God moeten spreken, en juist dit menselijk persoonsbegrip één der meest bediscussieerde begrippen is uit heel de filosofische reflectie van onze geschiedenis? Vooral: sluit het feit dat Jezus Zoon Gods is uit, dat hij een menselijke persoon is? Wat is m.a.w. de *positieve* zin van het loochenen van Jezus' menselijke anhypostasie? De twee vragen hangen nauw samen.

Men lost de kwestie niet in een handomdraai op door een beroep op het persoonsbegrip van de common sense; want daarin blijft heel de problematiek van het begrip ‘persoon’ juist bedekt. De ‘Linguistic Ana-

lysis', in zoverre die uitgaat juist van de 'Ordinary Language', heeft zich intensief met het persoonsbegrip bezig gehouden; maar de werken van P.F. Strawson, S. Hampshire en G. Ryle konden wel enige verheldering brengen maar het probleem niet klaren. Opmerkelijk is wel de poging van Strawson die in zijn 'descriptieve metafysiek', uitgaande van de alledaagse taal, de fundamenten en grondstructuren van ons menselijk conceptueel systeem wil blootleggen[61]. Hij zoekt, als eens Aristoteles, naar 'grond-categorieën' en algemeen geldende 'universalia' in ons aller menselijk denken: 'a massive central core of human thinking which had no history'[62]; en die massieve kern bestaat uit bepaalde grondbegrippen: 'There are categories and concepts which, in their most fundamental character, change not at all' (l.c.). In verband met wat ik boven heb gezegd, hebben we hierbij dan te maken met het niveau van de 'structurele geschiedenis', de háást onbeweeglijke kern in de geschiedenis van het menselijk denken. En daartoe behoort het persoonsbegrip. In de structuur van dit persoonsbegrip is volgens de analyse van Strawson mede gegeven, dat een subject, een persoon, zichzelf niet kan poneren zonder tegelijk de ander, de mede-persoon, te bevestigen. Zonder de bevestiging van de ander kan ik geen idee verkrijgen van wat ik zelf als persoon ben[63]. M.a.w. persoon-zijn impliceert interpersoonlijkheid. Dit roept al de presumptie op, dat als God *persoonlijk* is (een infra-persoonlijke voorstelling van God komt zinnig niet in aanmerking) Hij - op een of andere wijze - ook 'interpersoonlijk' zal zijn; juister gezegd (volgens het christelijk belijden): dat de triniteit de *volheid* is van Gods persoonlijke, absolute wezenseenheid, en dat God daarom, zonder enige *wording* (in de zin van uitgroeien naar eigen definitie), niettemin eeuwige jeugd en innerlijke dynamiek is, Leven, geen onaandoenlijke zelf-denker. Inderdaad vinden we - zij het telkens binnen een andere conjuncturele verstaanshorizon - dit grondbegrip van de menselijke persoon overal terug waar mensen zich op het persoon-zijn hebben bezonnen. Zelfs voor de middeleeuwse theologen, die de intersubjectiviteit niet thematiseren, behoort het 'divisum *ab alio*' m.a.w. de 'andere persoon', tot de mogelijkheidsvoorwaarde van de definitie van de persoon. In de patristiek was het niet anders[64]. Ik kan besluiten: het zgn. moderne persoonsbegrip verschilt van bv. dat van het concilie van Chalcedon niet structureel maar meer 'oppervlakkig', m.n. conjunctureel. Het zijn juist de structurele elementen die de opening geven voor een zeer *dynamische* opvulling van het persoonsbegrip, - definitie zelf van alwat 'dynamisch' is! Zo kon W. Pannenberg in zijn 'Grundzüge der Christologie' vele moeilijkheden omzeilen, omdat hij in feite slechts spreekt over de structuur-elementen van het persoonsbegrip en 'wijselijk' zwijgt over het vooral moderne conjuncturele aspect, nl. de persoon als bewust aktcentrum met een eigen, onherleidbaar bewustzijn en vrijheid. Thomas van Aquino durfde dit probleem wel aan, maar moest er de consequentie uit trekken: 'formeel zijn de (drie goddelijke) personen *niet als personen* onderscheiden, maar als naar oorsprong anti-thetische relaties' (zie boven); hij leek daartoe gedwongen omdat er in God slechts één bewustzijn en één vrijheid is, het

ene bewustzijn en de *ene* vrijheid van de drie goddelijke personen. Men kan betwijfelen, of déze eenheid wel een contra-indicatie is, als liefde onder menselijke personen reeds spreekt van 'één denken' en 'één willen'! Wat is de *goddelijke* modus daarvan in God? De voor ons onvoorstelbaar absoluut ene vrijheid en het absoluut ene denken van de drie Personen. *Volheid* van eenheid, geen eenzame overbepaaldheid. M.a.w. ook Thomas trekt zich a.h.w. terug op de *structurele* elementen van het persoonsbegrip: het wezenlijk *relationele* in de persoonswerkelijkheid, gericht-zijn op mede-personen, terwijl (in God) de grond van die gerichtheid de ene goddelijke natuur of de ene goddelijke vrijheid is. Reeds het begrip 'persoon' vervult in deze visie wat (op grond van een reactie tegen een verstard persoonsbegrip) de 'Process-Theology' nog nodig meent te hebben (als 'consequent nature' in God) om de dynamiek van Gods wezen te kunnen handhaven, - of het Palamisme nog nodig meent te hebben (nl. onderscheid tussen Gods 'natuur' - ousia - en Gods 'energieën') om diezelfde dynamiek in het goddelijk wezen te kunnen redden. Beide zijn gelukkige reacties op een on-christelijke 'Deus immutabilis'.

Dit relationele aspect is (hoe merkwaardig het ook lijkt) toegankelijker voor ons aller menselijk begrip dan te bepalen wat dat 'ik' (dat op een ander gericht staat) dan zélf is! (Kinderpsychologen hebben vastgesteld, dat ook babies eerst 'de ander' ontdekken en dan pas de wereld en zichzelf.) Wellicht wordt men pas echt 'persoon', als men niet bezorgd is om eigen identiteit, maar, zichzelf verliezend, zich met de ander identificeert.

Kenmerkend voor het tweevoudig aspect in het persoonsbegrip zijn de twee definities die de middeleeuwse theologie hebben beheerst: enerzijds de definitie van Boëthius[65], anderzijds die van Richardus van St.-Victor[66]. Boëthius (die bewust een poging heeft gedaan om zowel Chalcedon als het neo-chalcedonisme ruimte te geven) zegt wel wélke natuur een persoon is, nl. een concrete, tot bewustzijn en vrijheid bekwame substantie of natuur, maar zegt niet hóe een persoon tot persoon-zijn komt. Hij verwaarloost, zegt Richardus, de oorsprongsrelatie, de relatie tot de persoon door wie men tot persoon wordt gemaakt; Boëthius gaat voorbij aan het 'unde habeat esse'. Gevolg daarvan is, zo had diaken Rusticus vóór hem reeds opgemerkt, dat de mens Jezus volgens Boëthius' persoonsbepaling eigenlijk een 'menselijk persoon' genoemd moet worden, terwijl anderzijds zijn definitie niet opgaat voor de Triniteit[67], m.a.w. het persoonsbegrip van Boëthius lijkt dan *theologisch* over heel de lijn onbruikbaar, christologisch zowel als trinitarisch. Als gevolg daarvan deed in de vroege scholastiek het totaliteitsbegrip zijn intrede in de westerse persoonsopvatting: iemand kan niet tegelijk 'twee personen' zijn, want dan wordt elk van beiden een deel van één ongedeeld geheel en dit spreekt het wezen van het persoonsbegrip tegen. Eigenlijk zou Jezus op grond van zijn concreet-menselijke, formeel-geestelijke natuur zonder meer menselijke persoon genoemd moeten worden, zegt Rusticus[68], maar omdat hij een ondeelbare eenheid vormt met het Woord, kan men dat in dit

ene geval niet zeggen: alleen ‘het ene geheel’ is persoon. Men accepteert aldus het menselijk-personalistisch karakter van Jezus' menszijn en vanuit de ‘en-hypostasie’ dicht men hem nagenoeg een nominale ‘an-hypostasie’ toe, daar Jezus aan reëel menszijn eigenlijk niets verliest. Dat waren hoogst subtiele discussies op het scherp van het mes, - men trachtte in evenwicht te blijven tussen de eisen van de filosofische antropologie en wat hun als geloofseis verscheen vanuit het dogma. Opvallend is, dat Thomas die vooral in zijn antropologie Boëthius' definitie van de persoon hanteert, deze in zijn triniteitsleer in feite bijwerkt met de definitie van Richardus (het interrelationele persoonsbegrip) én met Rusticus' totaliteitsbegrip[69]. Het zijn deze drie elementen van het persoonsbegrip die we in de hedendaagse ‘Linguistic Analysis’ terugvinden!

Sinds de Verlichting ontstond een nieuwe twist rond het persoonsbegrip. In de strijd om het atheïsme in 1798 zei J.G. Fichte dat God niet zonder innerlijke tegenspraak als persoon kon worden gedacht. Voor Fichte sluit het begrip persoon wezenlijk eindigheid in zich. Want ‘persoon’ vraagt wezenlijk om een partner, een vis-à-vis *tegenover* het andere, - iets of iemand anders. Anders gezegd: bij het begrip ‘ik’ hoort wezenlijk het ‘niet-ik’, het ‘Gij’ en het ‘Dat’ (Du und Es). Een Ik dat alles zou zijn en geen ‘tegenover’ zich vindt, is baarlijke onzin. Persoonzijn is daarom wezenlijk begrensd en eindig. God is dus geen persoon. Hegel reageert tegen deze redenering van Fichte (één der grondslagen van Feuerbachs atheïsme). Hij geeft toe dat ‘persoon’ een tegenover impliceert, maar niet per se ‘buiten zich’, als begrenzing van het eigen Ik. Integendeel, het behoort tot het wezen van de persoon zó op een Tegenover te zijn betrokken, dat dit Ik zichzelf ‘veruitwendigt’ *in* een Tegenover, om zo in het andere (de ander) zichzelf terug te vinden, hetzij in het ding dat het Ik bearbeidt of erkent, hetzij in het Gij, met wie het Ik in liefde en vriendschap is verbonden. Een persoon vindt zichzelf in die mate in de ander terug als hij zich aan de ander heeft prijsgegeven en uitgeleverd. Zo wordt in het persoonlijke leven de *tegenstelling* tot de ander, en dus de eindigheid, juist opgeheven en overwonnen. Persoon áls persoon, d.i. het wezen zelf van persoon-zijn, sluit oneindigheid in. Zo is God, de Triniteit, de hoogste unieke realisering van persoon-zijn. Dit belet niet, dat er ook eindige personen zijn, maar dit is dan uiteraard een beperking van het persoon-zijn. De menselijke persoon is als persoon begrensd door en afgegrensd tegenover een ander menselijk persoon; hij wordt door de ander *be-grensd*. D.w.z. de menselijke persoon kan de tegenstelling tot de ander *slechts gedeeltelijk* overwinnen; geen mens kan zich volledig met de ander identificeren. De mens is dus persoon in een verzwakte, vervreemde zin, niet in de volle zin van het woord.

In dit hegeliaanse persoonsbegrip is veel aanwezig - zij het in een andere gedachtensfeer - van de woelige persoonsstrijd zowel uit de patristiek als uit de 12e en 13e eeuw, bovendien ook veel inspiratie uit de christelijke triniteitsbelijdenis. De moderne fenomenologie van de persoon sluit goeddeels aan bij dit hegeliaanse begrip. Zichzelf-zijn maar door gave aan de ander, in wie men zichzelf terugvindt - volkomen of in een

zekere vervreemding -, is dan ook het courante huidige persoonsbegrip. Het valt samen met wat we de structurele elementen van het persoonsbegrip kunnen noemen.

Wanneer we nu *niet uitgaan* van dit moderne persoonsbegrip, maar gewoon van wat zich concreet in het leven, de dood en de verrijzenis van Jezus heeft gemanifesteerd, is het opvallend hoe deze reële Jezusgegevens *zich zeer goed laten begrijpen binnen* de structurele elementen van het persoonsbegrip.

Het gegeven is immers: definitief heil-van-Godswege in Jezus van Nazaret, de verrezen Gekruisigde. 'Het is *God* die ons verlost in Jezus Christus' (zie 2 Kor. 5,19). God verlost, maar in en door de mens Jezus, zijn boodschap, leven en dood. De vraag is dan: is het mogelijk dat Jezus van Nazaret binnen de *grenzen* van een menselijk-persoonlijke zijnswijze het wézen uitleeft van een 'goddelijke persoon', d.i. zichzelf-zijn in radicale zelfgave aan de ander, hetgeen binnengoddelijk geen enkel element van vervreemding of begrenzing insluit? Is deze goddelijke zelfgave ook te beleven binnen de *begrenzing* van een menselijke persoonswijze, d.i. in radicale zelfgave aan en identificatie met de Vader én met de anderen, de medemens, en zelfs met de uitstotende, hém verwerpende anderen? De menselijke *begrenzing*, waarbinnen in Jezus Góds verlossend heil of zelfgave wordt voltrokken, wordt dan de ruimte waarin die radicale zelfgave van God *in* de vervreemding van menselijk leven en dood *historische realiteit* wordt. Dan is het begrip, of juister, de realiteit van een menselijk-persoonlijke zijnswijze juist nodig om de diepte van de verlossende zelfgave van Gód begrijpelijk te maken en niettemin lijden, dood en vervreemding niet naar God te verleggen, maar ze te laten waar zij in feite thuishoren: in de wereldlijke werkelijkheid van het menselijk bestaan. Daardoor worden begrenzing, menselijke vervreemding en dood uiteindelijk *overwonnen*, en het eindige verlost: de menselijkheid van de mens wordt bevrijd tot *aanvaarding* van zijn *eindigheid* en dus zijn 'van God zijn'. Op alwat uit liefde is gedaan in onze mensenwereld rust Gods eschatologische belofte. Heil-in-Jezus is heil-van-Godswege, en niettemin onder ons historisch bemiddeld door onze concrete geschiedenis: het is een heel-maken, waardoor begrenzing en vervreemding, onmacht en zelfs dood uiteindelijk worden overwonnen; het eindige zelf - want dát zijn we - wordt verlost: in Jezus wordt de menselijkheid van de mens bevrijd tot een verloste én verlossende aanvaarding, dat we onze eigen *wezensbelofte*, die we voor elkaar zijn, slechts 'door genade' kunnen en mogen realiseren, en dat we de roep tot liefde mogen ervaren, die ons elk afzonderlijk én gezamenlijk, persoon én samenleving, overstijgt in een verlossende ervaring van een *absolute waarborg*, die ons allen te boven gaat en ons menszijn nochtans geenszins vreemd is: de levende God!

Eigenlijk is hiermee niets nieuws gezegd dat we uit de ontleding van de evangeliën al niet wisten; het is alleen een trinitarische explicitering van het Christusmysterie, dat volgens de christelijke belijdenis de verlossende openbaring is van het mysterie van God als trinitaire volheid van absolute eenheid: God als wezenlijke gave in de noodzakelijke wezen-

heid van absolute vrijheid. Zo wordt in de menselijkheid van Jezus ons het ware gelaat van God getoond. Boven werd gezegd, dat Jezus' unieke toewending tot de Vader naar absolute prioriteit 'voorafgegaan' en gedragen wordt door de volstrekte toewending van de Vader tot Jezus en dat deze zelfmededeling van de Vader in de oud-christelijke traditie juist 'het Woord' wordt genoemd. Dieper dan de Abba-ervaring, en grond daarvan, is derhalve het Woord Gods, zelfmededeling van de Vader. Dit betekent dan inderdaad zo iets als een 'hypostatische identificatie' zonder anhypostasie: deze mens, Jezus, is binnen de menselijke begrenzing van een (psychologisch en ontologisch) persoonlijk-menselijke zijnswijze identiek de Zoon, d.i. 'de tweede' van de trinitarische volheid van goddelijke eenheid, 'de tweede', die in Jezus tot *menselijk* zelfbewustzijn en medemenselijkheid komt. Een identiteit tussen twee *eindige* persoonlijke zijnswijzen (twee personen in-één) is inderdaad een innerlijke tegenspraak; een identiteit echter van een eindige persoonlijk-menselijke zijnswijze en een goddelijke, oneindige (en dus *analoge*) wijze van persoonzijn is géén contradictie, daar de grond van het onderscheid tussen schepsel en God niet in de schepsellijke volmaaktheid ligt maar in de eindigheid ervan, terwijl alwat er positief in is, toch al volkomen 'ontleend' is aan God. Schepsel en God kunnen nooit bij elkaar worden opgeteld. De constitutieve relatie tot God zit al in de wezens- en persoonskern van elk schepsel. Zo is, dankzij de hypostatische identificatie van wat *vanuit Jezus* in God 'Zoon Gods' wordt genoemd, met Jezus' persoonlijk-menselijke zijnswijze, de *mens* Jezus een constitutieve (zoons-)relatie tot de *Vader*, een verhouding die in de dynamische wording van Jezus' menselijk leven uitgroeit tot een zich verdiepende, wederkerige enhypostasie, met de verrijzenis als hoogtepunt. Hierbij staat Jezus *tegenover* de Vader en de Geest; echter niet *tegenover* de Zoon Gods! In hem wordt het ene goddelijk bewustzijn en de absolute vrijheid, zoals zij binnen-goddelijk 'zoonlijk' wordt beleefd (in volmaakte eenheid met de Vader) *in vervreemding* vermenselijkt tot een menselijk bewust aktcentrum en menselijke (gesitueerde) vrijheid. In die zin moet men zeggen, dat Jezus' persoon-zijn geenszins buiten zijn menszijn ligt, maar kunnen we hem uiteindelijk ook niet (zonder velerlei nuances) tout court een 'menselijke persoon' noemen, want dán zou er inderdaad een ondenkbaar *tegenover* komen tussen de mens Jezus en de Zoon Gods, - een theorie die inderdaad - in deze lijn - consequent is verdedigd, na Deodatus de Basly, door Léon Seiller[70]. Men zou wél mogen zeggen, dat het Woord zélf 'menselijke persoon' is geworden zónder 'tegenover' tussen deze mens Jezus en de Zoon Gods. Maar dit lijkt me juist niet mogelijk zonder wat stamelend bedoeld wordt met 'hypostatische identificatie' (ik verkies deze term boven 'unio hypostatica'). Juist dit gegeven (alleen vanuit Jezus te benaderen) suggereert ons, dat in Jezus' menselijk leven de Vader op een andere wijze 'persoon' is dan de Zoon 'persoon' is, reden wellicht waarom vooral de oosterse christologie en triniteitsleer de Vader 'de brón van de godheid' noemen. Wanneer wedan *vanuit* Jezus uiteindelijk tot de Triniteit zijn gekomen, kunnen we Jezus tenslotte ook vanuit de Triniteit zelf beter

begrijpen, - als men dan maar bedenkt dat dit theologie 'in de dérde macht' is!

Dit alles sluit voor mij wel in, dat God niet pas bij de menswording van Jezus Christus 'trinitarisch' *wordt*; deze gedachte kan ík niet dénken. Wel is het voor mij even duidelijk, dat het feit dat we de Drieëenheid drie goddelijke *personen* noemen, slechts vanuit de mens Jezus mogelijk is en dat dit pas ook dan reëel zinvol is. Onze werkelijke menselijke geschiedenis, waarin Jezus bovendien deelt, *betekent* ook iets voor het leven zelf van God. Hij is niet 'onaandoenlijk': dát heeft de bijbel ons toch wel geleerd! Zó gezien is de 'Process Philosophy'[71] met haar onderscheid tussen 'existential non-dependence' en 'actual dependence' in God iets reëels op het spoor gekomen, al is de uitdrukking 'consequent nature' daarbij wel ongelukkig. Dit onderscheid lijkt me ook niet nodig voor wie de dynamiek van Gods eeuwig-jeugdig wezen beaamt, een eeuwigheid waarin pure absolute vrijheid geen contingentie betekent. In God is nergens 'natuurnoodzakelijkheid', Hij is in zijn wezen zelf pure en absolute vrijheid, die tevens *trouw* betekent aan zichzelf en zijn schepping. Begrippen als 'natuur' en 'persoon' zijn op zich reeds onadequaat om Gods absolute vrijheid te kunnen vatten. Wat in God vrijheid is zonder contingentie-of-wording, is, aan onze kant van de werkelijkheid gezien, pure contingentie. Daarom kunnen we beter zeggen (gezien het *feitelijk* gegeven zijn van onze geschiedenis én Jezus), dat enerzijds God geen God zou zijn zonder schepselen en Jezus van Nazaret, anderzijds wij, en ook Jezus (van ons uit gezien) hadden kunnen niét zijn. Déze *spanning* lijkt me een zuiverder perspectief te geven op het goddelijk wezen van God en de schepsellijkheid van heel onze geschiedenis dan de (langs omwegen door Hegel beïnvloede) distincties van de 'Process Philosophy', die ook trouwens een *mysterie* enigermate onder woorden tracht te brengen, zonder evenwel voldoende de 'niet-veranderlijkheid' (wat al zuiverder is dan 'onveranderlijkheid') van God samen te zien met de eeuwige dynamiek van het wezen van absolute vrijheid, die - naar menselijk stamelen - eeuwige 'nieuwheid' is zonder groei of wat, aards, veranderlijkheid wordt genoemd. Distincties *in* God aanbrengen *precies op grond van* de onadequaatheid van ons *spreken over* God lijkt me een hachelijke onderneming.

Jezus van Nazaret, de verrezen Gekruisigde, is de Zoon Gods op de wijze van een feitelijke en contingente mens: binnen de zijnsmaat van waarachtige en onverkorte, historische menselijkheid bracht hij ons - door zijn persoon, prediking, levenspraxis én dood - de levende boodschap van de onbeperkte zelfgave, die God in zichzelf is en ook voor ons, mensen, wil zijn. Gezien het contingente, niet-noodzakelijke *feit* van onze geschiedenis - en het Jezusgebeuren daarin - zou God niettemin geen Gód zijn zonder dit historisch gebeuren. Daarom is déze, onze geschiedenis (die er uit zichzelf niet had hoeven te zijn) niettemin de enig realistische weg waarop wij zinvol over Gods wezen kunnen spreken. Door zijn historische zelfgave, aanvaard door de Vader, heeft Jezus ons getoond

wié God is: een ‘Deus humanissimus’. Hoé de mens Jezus tegelijk voor ons de gestalte kan en mag zijn van een door overstelpende immanentie, onze toekomst transcenderende, aanwezige goddelijke ‘persoon’, de Zoon, is ondanks zijn door ons ingeziene niet-tegenspraak en zinvolle beleving ervan door Jezus van Nazaret, m.i. een *theoretisch* verder onpeilbaar mysterie. ‘Anagkè stènai’: soms is het hoog tijd - hoogtij! - voor zwijgende hulde en aanbidding, en voor een kritische herinnering aan de grote traditie van de ‘theologia negativa’. Wij weten tenslotte niet, na alwat we van Hem weten, wié God is.

Wel vraagt dit boek (dat ik immers een prolegomenon heb genoemd) een wezenlijk complement in wat ik noemen zou: een reflectie op wat ‘genade’ is, d.i. een uiteenzetting waarin binnen een hedendaagse verstaans- en handelingshorizon het probleem van *verlossing* en *emancipatie* - het huidige probleem van onze bevrijdingsgeschiedenis - ter sprake zou moeten komen. Wellicht krijgt dit boek dus nog een vervolg.

Eindnoten:

52 E. Lévinas, *Totalité et Infini*, Den Haag 1961; zie ook: *Het menselijk gelaat*, Utrecht 1969.
53 Aldus een gelukkige formule van J.B. Metz: *Erlösung und Emanzipation*, in: StdZ (1973) (171-184) 182.
54 J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, München 1972.
55 Aldus P. Schoonenberg, in: TvT 12 (1972) 313-314.
56 Historisch gaat het niet louter om een ‘unio *in* hypostasi’ maar ook, en formeel, om een ‘unio *secundum* hypostasin’, d.w.z., zoals Thomas deze traditie goed verwoordt: ‘unio in persona secundum rationem personae’ (*Q.D. de unione Verbi Incarnati*, a.1. ad 8), d.i. zo dat de goddelijke persoon eigenlijk de persoonsfunctie van de mens Jezus uitoefent.
57 Thomas noemt deze openheid zelfs een ‘capacitas ad unionem hypostaticam’ (*Summa Theologiae*, III, q.6, a.4, ad 3).
58 Men ziet Thomas' worstelen met dit probleem: formeel zijn volgens hem de goddelijke personen niet eens áls personen onderscheiden, maar als ‘relationes’, d.i. naar oorsprong antithetische relaties (*Q.D. de potentia*, q.9, a.4); elders zegt hij: ‘distinctio divinarum hypostasum est *minima distinctio realis quae possit esse*’ (*In I Sent.* d.26, q.2, a.2, ad 2; *De potentia*, q.9, a.5, ad 2; *Contra Gentiles*, IV, 14; *Summa Theologiae*, I, q. 40, a.2, ad 3). Kennelijk wil Thomas het monotheïsme tegen elke vorm van tri-theïsme beveiligen.
59 E. Haulotte, *Lisibilité des ‘Ecritures’*, in: *Langages* 6 (1971) 103.
60 De ‘res significata’ en de ‘res concepta’ zijn bij Thomas nooit adequaat; de akt echter van het *signifiëren* reikt verder dan het begrippelijk voorstellingsmoment. Zie: E. Schillebeeckx, *Het niet-begrippelijk kenmoment in onze Godskennis volgens Thomas van Aquino*, in: *Openbaring en Theologie* (Theologische Peilingen, n. 1), Bilthoven 1966^{2}, vooral 207-213 en 215-232. Het zij gezegd, dat Thomas niet de implicaties kent van wat modernen noemen het ‘vader-symbool’ en de ‘symbooltheorie’ in het algemeen.
61 P.F. Strawson, *Individuals. An essay in descriptive metaphysics*, Londen 1959.
62 L.c., 10.
63 Over het persoonsbegrip: l.c., vooral 87-116.
64 Zie o.m.: Fr. Erdin, *Das Wort Hypostasis. Seine bedeutungsgeschichtliche Entwicklung in der altchristlichen Literatur bis zum Abschlusz der trinitarischen Auseinandersetzungen*, Freiburg 1939; G. Kretschmar, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*, Tübingen 1956; A. Malet, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Parijs 1956; J. Schneider, *Die Lehre vom Dreieinigen Gott in der Schule des Petrus Lombardus*, München 1961; J. Jolivet, *Godescalc d'Orbais et la Trinité. La méthode de la théologie à l'époque carolingienne*, Parijs 1958; M. Bergeron, *La structure du concept latin de personne*, Ottowa-Parijs 1932; M. Marshall, *Boethius' definition of person and mediaeval understanding of the Roman theatre*, in: *Speculum* 25 (1950) 471-482; I. Backes, *Die Christologie des hl. Thomas von Aquin und die Griechischen*

Kirchenväter, Paderborn 1931; V. Schurr, *Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der skytischen Kontroversen*, Paderborn 1935, vooral 108-232.

65 *Opuscula sacra*, tract. 5, *Opusculum contra Eutychen et Nestorium*, 2: 'Reperta personae est igitur definitio: persona est naturae rationalis individua substantia' (PL 64, 1343).

66 *De trinitate*, 4: 'intellectualis naturae incommunicabilis existentia' (PL 196, vooral 944-945).

67 *Contra acephalos disputatio* (PL 67, 1195-1196; 1238-1241).

68 L.c. (PL 67, 1239).

69 Vooral *Quaest. Disp. de potentia*, q.9, a.4. De drie kenmerken van 'persoon-zijn': (a) 'substantia completa', - (b) per se subsistens, - (c) 'separatim ab aliis' (zie vooral *In III Sent.* d.5, q.1, a.3). Het gaat bij Thomas dus om een drievoudige onmededeelbaarheid (zie ook: Summa Theologiae, III, q.2, a.2c en ad 1, ad 2, ad 3; I, 29, a.4).

70 L. Seiller, *L'activité humaine du Christ selon Duns Scot*, Parijs 1944.

71 De 'process philosophy' is gefundeerd op beginselen van twee amerikaanse (godsdienst-)filosofen Alfred N. Whitehead en Charles Hartshorne. Zie vooral: A. Whitehead, *Process and reality*, New York 1929; *Religion in the making*, New York 1926; Ch. Hartshorne, *The divine reality. A social conception of God*, New Haven 1964[2] (1948); zie ook de feesbundel: *Process and divinity. The Hartshorne Festschrift* (W. Reese and E. Freemann eds.), La Salle (Illinois) 1964; voorts: Eul. R. Baltazar, *God within process*, New York-Londen 1970. Theologen die een 'process theology' uitwerken zijn vooral: Norman Pittinger, *Process thought and christian faith*, New York-Londen 1968; *Christology reconsidered*, Londen 1970, en: *'The last things' in a process perspective*, Londen 1970 (waarin een volkomen binnenwereldlijke eschatologie is uitgewerkt), en enigermate Sch. Ogden, *The reality of God and other essays*, Londen 1967[3] (1963).

Hoofdstuk 3
Theoretische christologie, verhaal, en praxis van het rijk Gods

Het naderend heil-van-Godswege dat Jezus predikte, waarvoor hij leefde en is gestorven, de op menselijkheid bedachte Gods heerschappij, blijkt tenslotte de persoon zelf van Jezus Christus te zijn, de eschatologische mens Jezus van Nazaret, die bij God verhoogd is en ons uit zijn volheid de Geest van God toezendt, waardoor onder de mensen 'communicatie' wordt ontsloten. De persoon zelf van Jezus van Nazaret is aldus de openbaring van het eschatologisch gelaat van alle menselijkheid en daarin de openbaring van de trinitarische volheid van Gods wezenseenheid, als in wezen én in absolute vrijheid gave aan de mens. Jezus' menszijn is voor ons de vertaling van God. Zijn menselijke pro-existentie is onder ons het sacrament van de pro-existentie of zelfgave van Gods eigen wezen. In Jezus heeft God in zijn Zoon ook op een menselijke wijze God willen zijn voor ons. De unieke universaliteit ligt derhalve in Jezus' eschatologische menselijkheid, sacrament van Gods universele mensenliefde. Jezus heeft, zichzelf vergetend, zich volledig geïdentificeerd met de zaak van God áls zaak van de mens. God heeft zich met deze identificatie van Jezus ook zélf geïdentificeerd, d.i. Jezus *is* de eersteling van het rijk Gods. De zaak van God als de zaak van de mens ligt gepersonifieerd in de persoon zelf van Jezus Christus. Ergens is dit de enige kern van wat 'christendom' heet. Daarmee is Jezus' universeel middelaarschap mede geaffirmeerd. Hij is de eersteling en 'de leider' van een nieuwe mensheid doordat hij vooruitgrijpenderwijs de praxis van het rijk Gods heeft beleefd, en omdat déze praxis door God is bekrachtigd. Jezus bracht aldus geen nieuw totaal-systeem, waarin alles begrijpelijk zou wor-

den en zijn zinnige plaats vinden. Vóór en ná Jezus blijft elk theoretisch totaal-systeem een ideologie; onze mensengeschiedenis blijft volkomen open. Maar de praxis van het eschatologisch rijk is in deze wereld, in onze geschiedenis wel degelijk mogelijk gemaakt. De geschiedenis staat onder *een belofte*, die tot praxis van bidden en doen oproept, - maar een filosofie of theologie van de geschiedenis blijven onmogelijk, theoretisch ontoereikend en open. Daarom kan wat Jezus is over-komen, nog vele mensen overkomen: moord op onschuld. Ook Christusgelovigen geldt de vermaning van de profeet Micha: 'ze beroepen zich dan nog op Jahwe en zeggen: Jahwe is met ons. Ons kan geen kwaad overkomen' (Micha 3,10-11). Zoals Jezus kan ook ons dit wél overkomen; dan pas moet ons Godsvertrouwen de vuurproef doorstaan. Heil-in-Jezus van Godswege is nooit in een theoretisch sluitend systeem te brengen. 'Zalig wie aan Mij geen aanstoot neemt.'

Al is deze christologische explicitering van Jezus van Nazaret (de verkondiger van Gods heerschappij, die menselijk gedrag onder kritiek plaatst, en de voorganger in de praxis van het rijk Gods) een innerlijke noodzakelijkheid gebleken (vanuit de Jezusgestalte zelf), zij kan echter ook gevaarlijke nevenverschijnselen in het leven roepen. De christologisering van Jezus van Nazaret kán zijn boodschap en praxis inderdaad 'kalt stellen' of neutraliseren door Jezus van Nazaret te vergeten en alleen een hemels cultusmysterie over te houden: de grote Ikoon Christus, die men zo ver weggeduwd heeft naar de kant van God (zélf tevoren al uit de mensenwereld weggeschoven), dat ook Hij, Jezus Christus, alle kritische kracht in deze wereld verspeelt. Vechten voor de goddelijkheid van Jezus kan in een wereld, die God allang vaarwel heeft gezegd, bij voorbaat een verloren slag worden. Het miskent ook de diepste bedoeling van Gods heilsbestel, nl. dat God juist op een *menselijke* wijze ons tegemoet wilde komen, om - inderdaad - Hém uiteindelijk te kunnen vinden. Willen we Gods heilsbedoelingen respecteren, dan stellen we ons onder kritiek van de mens Jezus; dan pas krijgen we uitzicht op de levende God! Dit eist geduld, - ook catechetisch. Om het cru te zeggen: terwijl God zelf er op uit is, zich in menselijke gestalte te vertonen, willen wij (van onze kant) juist deze menselijkheid zo vlug mogelijk voorbij lopen om een 'goddelijke Ikoon' te bewonderen, waaruit de trekken van de kritische profeet zijn gladgestreken. Zó 'neutraliseren' we de kritische kracht van Gód zelf, en dreigt het gevaar dat wij naast de vele ideologieën, die de mensheid reeds rijk is, er alleen een nieuwe ideologie bijkrijgen: de christologie! Ik vrees soms, dat wij met de scherpe kant van onze belijdende geloofsuitspraken over Jezus de kritische visie van zijn profetie, die wel degelijk sociaal-politieke consequenties heeft, botmaken. Eenzijdige vergoddelijking van Jezus, d.i. hem uitsluitend naar Gods zijde verwijzen, is inderdaad een historische lastpost en spelbreker en een gevaarlijke herinnering aan een provocerende, levende profetie wegwerken uit onze geschiedenis, - ook een manier om Jezus als profeet het zwijgen op te leggen! Tegenover deze christologie geldt: 'Waarom toch noemt gij mij: Heer! Heer! als ge niet doet wat Ik zeg?... Gaat weg van Mij, gij

allen, *bedrijvers van ongerechtigheid*' (Lc. 6,46 en 13,27). Het is goed dit, juist ná dit *christologisch* gedeelte - als theologie in de tweede en zelfs in de derde macht -, uitdrukkelijk te stellen.

Jezus' uniek universele betekenis, die (naar christelijke geloofsbelijdenis) alle mensen raakt in de bepaling van hun lotsbestemming, wordt echter tegelijk *historisch bemiddeld*: door zijn eschatologische verzameling van gelovigen, de 'Kerk van Christus'. De bemiddeling tussen de *historische* betekenis van Jezus en zijn *universele* betekenis is gelegen in de *historische zending* van de kerk in de wereld. Dat is de onvergetelijke, én gevaarlijke, betekenis die ter sprake is gebracht in wat het nieuwe testament 'Jezus' verschijningen' heeft genoemd. Universaliteit van Jezus Christus, 'katholiciteit' van zijn kerk, en missionaire, getuigende zending (vooral door de *praxis* van het rijk Gods) van de christelijke kerken zijn evenzovele facetten van een en dezelfde, historisch steeds bemiddelde geloofswerkelijkheid: door óns verricht gelovig dienstwerk onder leiding van de Geest van Christus. De kerk bemiddelt aldus uit kracht van Jezus' Geest de wijze waarop God met alle mensen bezig is. M.a.w.: de unieke universaliteit van Jezus is concreet een christelijke historische *opdracht*, 'opdat zij U kennen, de enige ware God en Hem die Gij hebt gezonden, Jezus Christus' (Joh. 17,3), dankzij de kerkelijke 'praxis van het rijk Gods'. Zulk een bepaling van het wezen der kerk is tevens een *performatief* spreken, niet zonder meer een descriptieve beschrijving van haar concrete verschijningsvorm, - al komt dit wézen toch steeds 'ergens' tot uitdrukking, bijvoorbeeld in de anonieme bezigheid van zovele 'gewone christenen', - leken zowel als hogere en lagere ambtsdragers! De 'anonieme christen' is vooral *in de kerken* te vinden! Over de grenzen van de christelijke confessies heen vinden 'christenen' daarin elkaar. Daarom is ook de *institutionele*, oecumenische erkenning van het 'ene christendom' een eerste en dringende voorwaarde, -: zichzelf herkennen *in* een anders geaard maar werkelijk christendom. En dan denk ik - vanuit het plurale, maar fundamenteel toch éne christendom van het 'nieuwe testament' - dat wij scheidingen *cultiveren* waar ze naar nieuwtestamentische evaluatie niet meer houdbaar zijn.

Er is echter nog een aspect dat vanuit de eschatologische mens Jezus, de Zoon Gods, duidelijk geworden mag zijn. De toekomst is voor ons geen uit-staande hoop, zolang wijzelf niet *met het verleden* in het reine zijn gekomen. Er wordt pas toekomst geopend als we ons verzoend hebben met het verleden. Verlossing is niet slechts perspectief op een nieuwe toekomst, zij is dat pas door overwinning ook van de voorbije geschiedenis, op de wijze van verzoening met eigen verleden. Verlossing is: zich zo verzoenen met eigen verleden dat vertrouwen in de toekomst opnieuw mogelijk wordt. Dit laatste is onmogelijk zonder het eerste. 'Gerechtvaardigd zijn', als term van religieuze taal, betekent verzoend zijn met Gods gedrag, en dus met de geschiedenis, met eigen verleden, met eigen leven en dood, én toekomstvertrouwen. Dit alles is de consequentie van wat Jezus *metanoia* als *gevolg* van de komende Gods heerschappij noemt.

‘Metanoia’ sluit in: afgerekend hebben met het verleden en vertrouwend de toekomst tegemoetgaan, een toekomst die niettemin *open* blijft, risico niet uitsluit en niet theoretisch afgeschermd kan worden. De kerken van Christus zijn de ruimten waarin de unieke universaliteit van Jezus ervaarbaar wordt, óf waarin zij wordt verduisterd, zodat ook de wéreld in de mist verdwijnt.

Waarom, uiteindelijk, iemand een persoon vertrouwt is een mysterie. Men kan daartoe psychologische, biografische, sociologische, cultuurhistorische en familiale factoren aanvoeren; zij gelden, terecht, binnen de sector van deze beperkte verklaringsniveaus. Maar zij laten het mysterie van elke persoon intact en kunnen nooit het geloofsvertrouwen verklaren. Evenmin is een beroep op Gods genade bedoeld als *verklaring*. Spreken over Gods genadewerk is in de taal van de geloofsbelijdenis spreken over het menselijk mysterie van vertrouwen in iemand. Ieder mens leeft ergens vanuit ‘modellen’, en geen mens kan het vertrouwen dat hij in iemand heeft, ooit rationeel klemmend funderen. Maar om iemand te kunnen vertrouwen en het steunen op zijn betrouwenswaardigheid niet tot een lichtvaardige beslissing te maken is juist substantiële informatie over zijn leven, optreden en dood een voor-vereiste. Daarom heb ik Deel I, II en Deel III zo ampel uitgewerkt. Het doet ons mede motieven aan de hand om met ons christelijk geloof in het reine te komen. Een zicht op elk zinvol leven, a-fortiori op de persoon van Jezus van Nazaret, leidt tot metanoia, tot levensherziening, en tot de ontdekking, hoe matig christelijk wij leven, hoe de consequente praxis van het rijk Gods ook onder christenen zeldzame gebeurtenissen zijn. ‘Nieuws over Jezus’, tenslotte het eu-aggelion, brengt ons feitelijk leven in het geding; het werkt, na een desoriëntatie, bevrijdend!

Vaak wordt christologie een kwestie van systeem en systematisatie, waarbij de parabel vertellende en weldoend rondgaande mensenverdediger Jezus van Nazaret, tevens mysticus en exegeet van God, slechts als aanleiding dient. Dit te zeggen is geen aanmoediging om er het zwijgen toe te doen of continuë reflectie af te remmen, integendeel. Het betekent alleen de uitdrukking van een heilige schroom waarmee een mysterie van liefde en solidariteit van een door Gods Geest vervulde medemens benaderd dient te worden. En tevens de uitnodiging om de *theoretische theologie* te verbinden zowel met *verhalen* (niet te vroeg maar evenmin te laat) als vooral met *orthopraxis*, d.i. de praxis van het rijk Gods, zonder welke elke theorie en elk verhaal hun geloofwaardigheid verliezen, zeker in een wereld die onmachtig roept om gerechtigheid en bevrijding. Pas dan worden theorie, verhaal-en-parabel, - gepaard aan de praxis van het rijk Gods -, voor deze wereld een daadwerkelijke uitnodiging om, in reële vrijheid, zélf een antwoord te geven op de vraag: ‘maar gij, *lezer*, wie zegt gij dat Ik - Jezus van Nazaret - ben?’

Vervolgverhaal van de kreupele

In het begin van dit boek staat het verhaal uit de Handelingen (4,10-12) over de kreupele dorpsfiguur, die genezen werd toen hij van Petrus het 'verhaal van Jezus' te horen kreeg. Ook M. Buber kent de kracht van het verhaal, wanneer hij een rabbi laat vertellen: 'Mijn grootvader was lam. Eens vroeg men hem een geschiedenis van zijn leraar - de grote Baalschem - te vertellen. Toen vertelde hij, hoe de heilige Baalschem bij het bidden gewoon was te springen en te dansen. Mijn grootvader stond op en vertelde; het verhaal sleepte hem zo mee dat hij springend en dansend moest laten zien hoe de meester het gedaan had. Van dat ogenblik af was hij genezen. Zo moet men verhalen vertellen'[72].

Mocht dít boek 'Verhaal van een Levende' een *verantwoorde inleiding* zijn tot een terug opnemen van het 'vertellend geloven'[73], met praktischkritisch effect, vanuit het biddend verwijlen in de wereld van het rijk Gods en zijn geëigende praxis, dan prijs ik me gelukkig. Is dit niet het geval, dan mag voor mijn part dit boek morgen op de lijst komen van modern antiquariaat.

Eindnoten:

72 M. Buber, *Werke*, dl. 3, München 1963, 71.
73 K. Derksen, *Vertellend geloven*, in: *Reliëf* 41 (1973) 230-244. Zie literatuur: Deel I, Sectie, 1, voetn. 14.

Technische informaties

A. Verklaring van enkele technische en vreemde termen

Nota. - In deze lijst zijn alleen enkele, in exegese, theologie of algemene literatuurwetenschap gebruikelijke, technische termen opgenomen, waarover bv. ‘de grote Van Dale’ geen of onvoldoende bescheid geeft. Niet opgenomen zijn begrippen (zoals ‘mensenzoon’, ‘apocalyptiek’) die in het boek uitdrukkelijk en ampel ontleed zijn. Technische of vreemde termen, die bij het eerste gebruik ervan in dit boek worden uitgelegd maar voorts door heel het boek heen (en dan zonder herhaalde uitleg) voorkomen, worden ten gerieve van de lezer wél in deze lijst opgenomen. Voor enkele begrippen, die exegetisch als voor-ondersteld gelden, was in dit vocabulaire een langer verhaal nodig (bv. voor Formgeschichte, semiotische analyse), omdat de uitleg ervan in de tekst van het boek de draad van het verhaal onnodig zou verduisteren, terwijl zij anderzijds niet als bekend verondersteld kunnen worden.

Actualisering: 597
Aeon: 598
Aporie: 598
Anamnese: 598
An-hypostasie (zie: hypostase).
Apocrief: 598
Aretalogie: 599
Articulatie (zie: geloofsarticulatie).
Canoniek: 599
Chassidisme (chassidisch): 600
Chiffre: 600
Christologisch: 600
Deutero- en trito-jesajaans: 600
Deuteronomistisch: 600
Disclosure en disclosure-ervaring: 691
En-hypostasie (zie: hypostase).
Epifanie (en epifaan): 691
Ervarings- en verstaanshorizon: 691
Eschatologisch: 602
Etiologisch verhaal: 602
Formgeschichte: 602
Geloofsarticulatie: 603
Gnose (gnostisch en gnosticisme): 603
Hermeneuse en hermeneutiek: 604
Homologie: 604
Hypostasie: 604
Interpretandum en interpretament: 604
Intertestamentaire literatuur (zie: apocrief).
Kerygma(tisch): 604
Kyriaal: 605
Linguïstische signalen: 605
Memoria Jesu (zie: anamnese).
Metanoia: 605
Ontologisch: 605

Orthopraxis: 605
Paradigma: 605
Parenese (parenetisch): 606
Performatief spreken: 606
Pre-existentie en pro-existentie: 606
Prolegomenon: 606
Pseudo-epigrafen (zie: apocrief).
Redaktionsgeschichte: 607
Sapientieel: 607
Semiotiek en structurele tekstontleding: 607
Sicariërs (zie: zeloten).
Soteriologie: 608
Synoptisch: 608
Thematiseren: 608
Theologoumenon: 609
Topiek en topos: 609
Traditionsgeschichte: 609
Trito- en deutero-jesajaans (zie: Deutero-jesajaans).
Verstaanshorizon (zie: ervaringshorizon).
Vormkritiek (zie: Formgeschichte).
Zeloten en sicariërs of 'rovers': 610

Actualisering

Is een term uit de → hermeneutiek of uitlegkunde: een bepaald (bv. bijbels) spreken, binnen een joodse, griekse of antieke → ervaringshorizon geformuleerd, wordt binnen onze gewijzigde, hedendaagse levens- en wereldervaring op een nieuwe wijze ter sprake gebracht - 'geactualiseerd' -, opdat de eertijds bedoelde zin ervan ook vandaag over zou komen. Actualisering is dan zoveel als interpretatie; maar omdat de oude uitspraak

zelf al een interpretatie is, kán men ook spreken van 'herinterpretatie' of 'actualiserende interpretatie'. In de actualisering gaat blijken wat het verleden ons nú te zeggen heeft. Anderzijds betekent 'actualisering' evenzeer het hedendaagse operationaliseren van de evangelische boodschap t.a.v. volkomen-nieuwe ervaringen, die - als zodanig - vreemd zijn aan de bijbel. Actualisering eist daarom een *Jezus-getrouwe* en toch *creatieve* interpretatie.

Aeon

Van het griekse 'aioon': tijd, levenstijd, tijdsperiode; vandaar: de wereldtijd, als tijd van de gehele aardse geschiedenis; tenslotte ook: de eeuwigheid. In dit boek komt het woord slechts voor in de context van de apocalyptiek: 'oude' en 'nieuwe aeon'. De oude aeon is de tijd van onze geschiedenis gezien als lijdensgeschiedenis; de 'nieuwe aeon' is de universele heilstijd zonder tranen of ongerechtigheid; deze wordt als naaardse eeuwigheid begrepen maar ook en vooral als onbepaalde heilstijd op aarde na het schielijk ingrijpen van God, die 'de omslag der tijden' bewerkstelligt (ook: → eschatologisch).

Aporie

Van het griekse 'aporia' (a-poros betekent 'no exit', 'geen doorgang': eigenlijk een slop (Sackgasse; a dead end). Men kan een moeilijkheid, die uit een bepaalde probleemstelling is gerezen, zo oplossen dat er weer een andere moeilijkheid uit ontstaat en men zich op den duur vast heeft geargumenteerd binnen de eenmaal gestelde problematiek; d.i. 'systeem-immanent' is er dan geen uitweg meer. Men wordt dan genoopt het aanvankelijk probleem heel anders te gaan formuleren of → articuleren, om te ontsnappen aan de aporie.

Anamnese

Van het grieks: 'herinnering' (anamnèsis). Dit vreemde woord wordt in dit boek alleen gebruikt, wanneer het gaat om een 'herinnering aan Jezus' (memoria Jesu) welke niet ontspruit uit een *louter* historische interesse maar áls historische belangstelling opgenomen is in een gelovige en belijdende ervaring van de verrezen, levende Heer.

Apocrief

'Apokruphon' betekent 'verborgen'. Apocriefe geschriften worden door de officiële (oude) kerk, die geschriften genoemd, welke voor de openbare kerk niet 'officieel' of 'openbaar' waren maar a.h.w. 'verborgen', d.i. voor het geloof geen maat-gevende betekenis hadden en deswege niet zijn opgenomen in de → canonieke heilige schrift, ondanks hun religieuze (joodse of christelijke) inhoud. Apocrief noemt men vooral 'evangeliën' (bv. Thomas-ev.; Petrus-ev., enz.), 'Handelingen der apostelen' (bv.

Acta Thomae, enz.) en tenslotte joodse of christelijk apocalypsen welke niet → canoniek zijn, in tegenstelling tot onze vier evangeliën, de ‘Handelingen der Apostelen’ (van Lucas) en de Apocalyps of het nieuw-testamentische ‘boek der Openbaringen’. Voor het oude testament is er tussen katholieken en protestanten een duidelijk verschil in officiële appreciatie betreffende bepaalde boeken, met name het boek Wijsheid, de twee eerste boeken der Makkabeeën, Sirach, Baruch, Tobit, Judith en, tenslotte, sommige griekse fragmenten in Esther en Daniël. Sinds de zestiende eeuw worden deze gedeelten van de bijbel door katholieken wel eens ‘deutero-canonieke’ boeken (canoniek van ‘tweede rang’) genoemd, omdat ze niet vanaf het begin door alle christelijke gemeenten als

canoniek werden beschouwd; het zijn vooral boeken die in ere worden gehouden door grieks sprekende joden, maar voor de hebreeuwse of aramees sprekende joden niet als 'joods-canoniek' golden. De katholieken beschouwen ook deze boeken als canoniek, terwijl de protestanten ze apocriefen noemen. 'Apocrief' worden die bepaalde, door katholieken canoniek genoemde, delen uit de bijbel genoemd, welke door de protestanten als niet-canoniek (en dus niet-geïnspireerd) worden beschouwd, terwijl dezen de naam 'pseudo-epigrafen' geven aan die (joodse of christelijke) werken welke katholieken 'apocriefen' noemen (zie verder: intertestamentaire literatuur). Vandaar de zwevende betekenis van het woord 'apocrief', naargelang katholieken of protestanten het gebruiken, omdat deze laatsten ook de katholieke, zgn. 'deutero-canonieke' boeken als 'pseudo-epigrafen' beschouwen, d.i. apocriefen: buiten de 'canonieke bijbel' vallend. Vandaar ook een zeker confessioneel verschil in wat men 'intertestamentaire literatuur' noemt, d.i. de joodse of reeds christelijk geïnspireerde, buitencanonieke literatuur van de periode a.h.w. 'tussen' (of gelijklopend met) de canonieke recent-'oudtestamentische' en de 'nieuwtestamentische' literatuur. - Na een zekere twijfel over de canoniciteit van bepaalde christelijke literatuur (de Hebreeënbrief, 2 Petr., 2 Joh., 3 Joh., Jac., Jud. en het boek der Openbaringen), wordt deze nieuwtestamentische literatuur nu ook door de protestanten (te samen met de katholieken) algemeen als canoniek aanvaard. In de 'louter kritische' studie van de oude, joodse en christelijke literatuur maakt men geen onderscheid tussen canonieke, door het joodse en christelijk geloof als 'door God geïnspireerd' beschouwde boeken en de gelijktijdige, niet-geïnspireerde, joodse en christelijke literatuur.

Aretalogie

Wordt in het boek op blz. 345-350 ampel ontleed. Daarom kort samengevat: het griekse woord 'aretè' betekent deugdzaamheid, wijsheid en heldenmoed, kracht. Aretalogie is een soort heidens equivalent van de christelijke heiligenlevens (hagiografie) en levens van martelaren, waarin met eerbied en enthousiasme het bewonderenswaardige leven van wijze of moedige mensen wordt bezongen, meestal in overtreffende trap. Aretalogie is dan een literair genre, waarin het leven van deze mensen wordt beschreven tot stichting van anderen. Hun betekenis voor ons wordt uitgedrukt door hun uiteindelijk 'verhoogd worden' bij de goden (van wie ze zijn uitgegaan) en doordat men in het literaire genre van 'verschijningen' (na hun dood) henzelf de grondbetekenis van hun leven laat vertellen.

Canoniek

'Kanoon' (grieks) betekent richtsnoer, norm; vandaar: canoniek, wat toon-aangevend is in de zin van norm en criterium. In dit boek wordt het alleen gebruikt voor hetgeen norm, criterium, richtsnoer is voor de authenticiteit of juiste gerichtheid van het christelijk geloof, nl. de canonieke geschriften van het oude en nieuwe testament. Canoniek zijn die oude christelijke geschriften welke door de christelijke gemeenten werden erkend als de officiële uitdrukking van hun gemeenschappelijk geloof en als dusdanig dan ook door de kerkleiders ambtshalve werden bekrachtigd; als zodanig zijn ze onderscheiden van joodse en oud-christelijke literatuur uit dezelfde

tijd, van → apocriefen en van ketterse literatuur. - ‘Voor-canoniek’ betekent (in verband met het nieuwe testament): de christelijke Jezus-interpretaties die (mondeling of wellicht schriftelijk) in omloop waren nog voordat de canonieke geschriften van het nieuwe testament het licht zagen; daaruit juist putten deze canonieke geschriften hun materiaal, deze overleveringen doorgevend, corrigerend en synthetiserend vooral vanuit het geloof in Jezus' dood en verrijzenis.

Chassidisme (chassidisch)

Hiermee is niet de gelijknamige joodse school van spiritualiteit in de middeleeuwen bedoeld, maar wel een bepaalde vroomheidsbeleving in de geschiedenis van het oude jodendom sinds de Makkabeese strijd tegen de vergrieksing van het joodse leven. ‘Chassidim’ (= vromen) in technische zin ontstonden uit een samenkomen van diverse, reeds langer bestaande niet-homogene groepen welke in de tijd na het boek Sirach plaatsvond; zij vormen een eschatologisch georiënteerde omkeer-beweging, geïnspireerd door het → deuteronomistisch geschiedenisbeeld en sapientiële ideeën. Medio tweede eeuw voor Chr. valt de chassidische beweging uiteen; daaruit ontstaan dan zowel de essenen als de farizeeën. Het ‘chassidisme’ was in Jezus' tijd een levende overlevering.

Chiffre

Dit woord gaat terug op het duitse en franse, filosofische gebruik ervan met als oorspronkelijke grondzin: ‘de sleutel van een kryptogram’. De duitse filosoof K. Jaspers gebruikte deze woordbetekenis, om de manier te verwoorden waarop het transcendente enigermate beleefbaar wordt *binnen* de metafysische ervaring, die zich echter niet laat objectiveren: wat daarin zichtbaar wordt, is niet nader te omschrijven; men kan er alleen naar ‘verwijzen’ in evocatieve taal. - In verband daarmee (maar dan - uitgezonderd op p. 37 - veeleer in ongunstige zin) wordt ‘chiffre’ in dit boek gebruikt als *leeg* chiffre, d.w.z. een soort blanco-papier dat ieder naar believen kan invullen: een onbekende X., waarvan eenieder de inhoud zelf kan bepalen vanuit eigen wensen en verlangens zonder bepalende invloed vanuit het te benoemen gegeven zelf. ‘Chiffre’ houdt dan verband met *pure* projectie.

Christologisch

Betekent in dit boek: Jezus van Nazaret identificeren als iemand die van Godswege definitief en beslissend heil brengt aan de mensen. Deze identificatie → thematiseren, verder uitbouwen door er de implicaties van te ontleden is dus ‘christologisch bezig zijn’. Christologie is derhalve een gelovige reflectie ‘in de tweede macht’ op de historische verschijning van Jezus van Nazaret.

Deutero-jesajaans; trito-jesajaans

In tegenstelling tot de oudere delen van het oudtestamentische boek Jesaja, die zich de profetische activiteit van de grote profeet Jesaja (ongeveer 765-700) herinneren en weergeven (Jes. 1-39), zijn de hoofdstukken Jes. 40 t/m 55 veeleer van een onbekende profeet uit het einde van de ballingschap (de ‘tweede’ of Deutero-Jesaja), en de hoofdstukken Jes. 56 t/m 66 een profetische verzameling, die, substantieel althans, stamt uit de tijd ná de ballingschap (de ‘derde’ of Trito-Jesaja).

Deuteronomistisch

‘Deuteronomisch’ betekent: het boek Deuteronomium betreffend, het vijfde boek van de zgn. ‘vijf boeken’ (de pentateuch). Deuteronomistisch daarentegen betekent de eigen spiritualiteit van die traditiegehelen, die (als onderscheiden van de jahwistische, elohistische en priesterlijke tradities) te vinden zijn in het boek Deuteronomium, alsook in Josua, Rechters, Samuel en de Koningen en voorts allerlei traditiestukken in latere joodse literatuur hebben beïnvloed. Het einde van het Noord-Rijk en vooral van het Zuid-Rijk (in 587) markeert het begin van de deuteronomistische geschiedenisopvatting. God bemint zijn volk, maar als dit ontrouw is, zal de vloek waarover Deuteronomium

spreekt, aan dit volk voltrokken worden. Dragers van deze traditie waren de plattelands-levieten uit het Noord-Rijk die na de val van dit Rijk naar Jerusalem kwamen (met hun 'collecties') en in conflict leefden met de Jerusalemse priesters; zij werden daar echter de 'theologische kracht' waarvan de inspiratie haar neerslag vond in de 'deuteronomistische traditie': 'deuteronomistisch' slaat op de 'tweede editie' van het boek Deuteronomium (tijdens de restauratie van Josias). Daarin wordt de deuteronomistische geschiedenisopvatting voltooid vanuit een inzicht in de babylonische ballingschap en vanuit sapientiële ideeën. De → chassidische beweging werd vooral door dit deuteronomistisch geschiedenisbeeld bezield.

Disclosure en disclosure-ervaring

Geloofstaal of religieus spreken steunt op een ervaring van een bijzondere aard. Daarin ligt een empirische basis: men ervaart dingen die voor allen toegankelijk zijn, maar sommigen ervaren daarin (plotseling of geleidelijk) een diepere dimensie, die als zodanig niet meer objectiveerbaar is en zich toch werkelijk te kennen geeft via deze empirische (of historische) ervaringsgegevens: er zit méér in het verschijnsel, dan wat zich openbaar, louter empirisch en vlakweg beschrijvend laat ervaren. Iemands vriendelijke blik kan plots een heel nieuwe wereld voor ons doen opengaan. Dat is een 'disclosure' (ontsluiting; 'openbaring'), die niet louter subjectief is. In registreerbare feiten gaat zich aldus een diepere werkelijkheid ontsluiten, waardoor degene die deze disclosure-ervaring beleeft, tegelijkertijd tot zichzelf komt. Daarom is een 'ontsluitings'-ervaring niet een objectiverend constateren terwijl zij toch terug gaat op een objectief appèl; bovendien heeft zij een katalyserende werking, waardoor de 'openbaring' beslag legt op heel de persoon die deze disclosure ondergaat (self-disclosure). Datgene wat zich op deze wijze onthult, laat zich niet in objectiverende taal vastleggen, maar kan alleen op evocatieve wijze onder woorden gebracht worden; daarom gebruikt men geen *beschrijvende* taal, maar evocatieve 'geloofstaal' om aldus de inhoud van de ervaring enigermate voor anderen openbaar en verstaanbaar te maken, als uitnodiging om hetzelfde te kunnen mee-beleven. - Hiermee is niet geloochend, dat er ook valse, illusoire disclosure-ervaringen kunnen zijn!

Epifanie (epiphaneia); epifaan

In dit boek wordt 'epifanie' - openbaar worden - steeds gebruikt voor het zichtbaar worden ('epifaan' of doorzichtig worden) van God in de mens Jezus: in zijn daden (bv. zijn wonderen), in zijn dood, in het leven der christelijke gemeente, in wat genoemd wordt 'Jezus' verschijningen', enz. 'Epifanie' wijst op de zichtbare, actuele aanwezigheid van God in het optreden van de mens Jezus. De 'epifanie-christologie' spreekt in 'openbaringstermen' over het heil dat van Godswege in Jezus verscheen.

Ervarings- en verstaanshorizon

Zoals we in het gewone taalgebruik spreken van 'horizon', waarachter we niets kunnen zien maar waarbinnen we de zichtbare dingen gewaar worden, spreken we

- in een weliswaar overdrachtelijke maar toch zeer reële taal - over een horizon, *waarbinnen* wij de dingen (personen, zaken, gebeurtenissen) *ervaren* en ze interpreterend *verstaan*, en wel zo dat we niet over deze horizon héén kunnen kijken, buiten deze horizon niets ervaren en verstaan. In feite omvat deze ervarings- en verstaanshorizon heel het historisch gebeuren waarin we staan en dat ons gemaakt heeft tot wat we zijn als wezens die desondanks op de toekomst gericht staan. Onze ervaringshorizon is daarom historisch en sociaal. Maar (naar een bepaald filosofisch, en vooral christelijk inzicht) wordt hij gedragen door een (heden, verleden en toekomst) tijd-omspannende, diepere (→ ontologische) ervaringshorizon. Door dit diepte-moment is onze ervaringshorizon

niet ‘afgesloten’ maar ‘open’, uiteindelijk open naar het Godsmysterie toe; niets van wat werkelijkheid heet, valt er volkomen buiten. In onze alledaagse ervaringen en ons dagelijks denken blijft de historische en sociale (ook ontologische) ervaringshorizon onbesproken, maar onbewust spreekt hij wel degelijk mee en kleurt aldus al onze oordelen en uitspraken. Men kan deze horizon echter ook tot op een zekere, zij het beperkte hoogte → thematiseren (ook → hermeneutiek). (Zie voor nadere specificatie: deel IV van dit boek, blz. 472-477.)

Eschatologisch

Volgens Van Dale: ‘de leer der laatste dingen betreffend’, d.i.: ‘alwat geleerd wordt aangaande 's mensen lot na de dood’. Deze omschrijving is wel oorspronkelijk maar, theologisch, onvoldoende, ‘Eschata’ betekent ‘uitersten’; alwat de uiteindelijke, diepste maar dan ook allerlaatste zin van het menselijk leven betreft, wordt ‘eschatologisch’ genoemd; derhalve niet alleen het *na-aardse*, maar ook datgene wat de *definitieve* zin van het leven, alsmede de eindtijd betreft, en wel als heilstijd (daarbij openlatend of dit het ‘einde van de geschiedenis’ is dan wel een historisch onbeperkt zich uitstrekkende heilstijd). De context moet telkens de bedoelde nuance aangeven, al ligt stééds de nadruk op het aspect van het ‘definitief beslissende’, wat pas eindtijdelijk en na de dood openbaar wordt maar reeds in het heden op het spel staat en daar wordt beslist.

Etiologisch verhaal

‘Etiologisch’ komt van het griekse spreken (logos) over de ‘aitia’ (oorzaak, grond) der dingen. ‘Grond’ heeft, zoals ‘arché’, te maken zowel met ‘beginsel’ als met ‘begin’, vooral vanuit de antieke vooronderstelling dat de aanvang (‘in den beginne’) a.h.w. het *wezen* der dingen onthult; ‘een begin’ staat dan telkens model voor *universele* ervaringen van de mensheid. Een ‘etiologisch verhaal’ wil dus geen reconstructie geven van feiten of gebeurtenissen in hun historisch precies verloop in het verleden; het wil veeleer een inzicht geven in het wezen en de innerlijke structuur van bepaalde ervaringen in het heden.

Formgeschichte

‘Vormgeschiedenis’ (al is dit nederlandse woord in de exegetisch bedoelde zin niet gebruikelijk) is een vooral door duitse exegeten gebruikte methode. Deze gaat uit van de vooronderstelling (die nu wel een ‘wetenschappelijk feit’ genoemd mag worden), dat de evangeliën zijn gevormd vanuit bestaande losse, kleine eenheden (‘units’ genoemd; globaal genomen de pericopen in onze evangeliën): een verhaal van een wonder, van een gezegde van Jezus, enz. Deze werden - voor-canoniek - reeds samengevoegd volgens bepaalde genres, die men catalogiseert als logia of woorden van Jezus, novellen, wonderen, paradigmata, enz. Belangrijk hierbij is, dat de evangeliën, die deze overleveringen doorgeven en verzamelen, dit doen vanuit een Christusbelijdende (en dus binnen een reeds kerkelijke) belangstelling. In eerste instantie zijn de evangeliën daarom uitingen van kerkelijk geloof in Jezus,

beleden als de Christus. De oudere Formgeschichtler (= exegeten die de formgeschichtliche methode beoefenen) beweerden daarbij eenzijdig, dat de kerk zelf de *grond* was van *waaruit* deze pericopen onmiddellijk zijn gegroeid (d.i. ze hebben hun 'Sitz im Leben' in - katechetische, liturgische, apologetische en andere - behoeften van de kerk zelf); het zijn dus creaties van de kerk. Deze eenzijdigheid stuitte terecht op veel verzet, omdat daardoor de band van het christelijk geloof (→ kerygma) met de historische werkelijkheid van Jezus van Nazaret, herleid wordt tot een wel erg dunne draad; de historische grondslag van het christelijk geloof in Jezus van Nazaret werd aldus problematisch. Daarom ging de jongere tak in de Formgeschichte, zonder de kerkelijke 'Sitz im Leben' van de pericopen-overlevering te loochenen, er meer de nadruk op leggen, dat binnen deze kerkelijke → actualisering

nog duidelijk de (antiek-)historische interesse voor de aardse Jezus meespreekt en dat het op basis van linguïstische signalen in de tekst zelf, mogelijk is te wijzen op het bewustzijn der evangelisten van de afstand tusen 'herinnering aan Jezus' én 'kerkelijke actualisering'. - Met behulp van de Formgeschichte tracht men o.m. door te dringen tot de oudste laag van de → voor-canonieke overlevering, om zo doende de weg te openen naar Jezus van Nazaret. Omdat de Formgeschichtler vaak vanuit de Formgeschichte conclusies trekken m.b.t. de *chronologie* van uiteenlopende tradities, terwijl deze vaak op serieuze bezwaren stuiten, spreken vooral angelsaksische exegeten liever van 'vorm-kritiek' dan van 'vorm-geschiedenis'. Zie ook: → Redaktionsgeschichte en → Traditionsgeschichte.

Geloofsarticulatie

'Articulatie' is het resultaat van een → thematisering, d.w.z. zij is het uitdrukkelijk ter sprake brengen, in een weloverwogen formulering, van wat aanvankelijk nog enigermate on-gearticuleerd of onuitgesproken in een (geloofs-)ervaring inhoudelijk gegeven was. Tegelijkertijd echter spreekt in het begrip: 'iets articuleren', het latijnse woord 'artus' mee, d.i. 'gewricht' of 'geleding'. Vandaar de middeleeuwse uitdrukking 'articulus fidei' of geloofsartikel, in de zin van een cardinaal ('cardo': gewrichtsas) gewrichtsmoment. Een gelovige ervaring 'tot geloofsarticulatie brengen' betekent een bepaalde geloofsinhoud ook op die wijze formuleren, dat daarin de betrokkenheid ervan op de evangelische *kernboodschap* gaat oplichten.

Gnose, gnostisch, gnosticisme

'Gnôsis' (grieks) betekent 'kennis'. De gnose of het gnosticisme was in de 2e eeuw (na Chr.) een filosofisch-religieuze beweging van eclectische aard maar toch binnen een duidelijk religieus-filosofisch levensproject. Grondidee ervan was: de mens heeft in zich, met name in zijn ziel, een goddelijke vonk, die in de stof werd neergestort en verlossend terug moet opstijgen naar zijn goddelijke oorsprong. Deze verlossing of opstijging gebeurt krachtens een bode (een schijn-mens), die goddelijke kennis bemiddelt. Daarom wordt aan de kennis een centrale plaats toegekend als verlossingsmedium, - kennis in de vorm van een bijzondere openbaringskennis, die via traditie en initiatie wordt medegedeeld. Kennis is heil. Wanneer in dit boek gezegd wordt, dat het christendom geen gnose is, betekent dit dat men het christelijk geloof niet herleiden mag tot een leer of louter tot 'orthodoxie'. - Aangezien de gnose is ontstaan uit een algemene trend naar verinnerlijking en ascetische godsdienstigheid, naar 'wereldvlucht', spreekt men terecht ook van een 'pre-gnose'. Deze pre-gnose is noch een louter binnen-joods, noch een louter binnen-christelijk verschijnsel, noch een oriëntalisering (veroostersen) van het christendom, maar een algemeen, typisch laat-antiek fenomeen waarin heel de cultuur betrokken was. Vooral omdat er enig verband bestaat tussen de laat-joodse wijsheidsliteratuur en het latere, echte gnosticisme, wordt er eindeloos gediscussieerd over in het nieuwe testament al dan niet aanwezige 'gnostische' begrippen, naargelang men het gnosticisme zich uit het judaïsme laat ontwikkelen, beschouwt als een oosters syncretisme of een hellenistische levensfilosofie, ofwel als een binnen-christelijke, ketterse beweging in de 2e eeuw. Historici spreken tegenwoordig steeds meer over een algemene

‘gnostische procliviteit’ (pre-gnose) van heel de cultuur bij het ontstaan van het christendom. De fransen en angelsaksers maken daarom het onderscheid tussen ‘gnose’ en ‘gnosticisme’, die ze beide niettemin ‘gnostisch’ kwalificeren. Anderen spreken van ‘pre-gnose’ en ‘gnose’, er de nadruk op leggend dat men de eerste niet te zeer mag lezen *in het licht* van de tweede, die ouder materiaal actualiseert tot het gnosticisme-van-de-2e-eeuw. Vele ideeën van de apocalyptiek en van het platonisme keren terug in het gnosticisme, waarin zij pas hun eigenlijk gnostische betekenis hebben. Begrippen op zich (bv. plêroma) zeggen *als zodanig* nog niets over hun eventueel ‘gnostische’ betekenis.

Hermeneutiek (hermeneuse, hermeneutisch)

Hermeneuse is ‘uitleg’; hermeneutiek is ‘uitlegkunde’, die de mogelijkheidsvoorwaarden van een hermeneuse of uitleg (bv. verstaan van de bijbel) onderzoekt. Dit onderzoek is nodig vanwege de steeds groeiende → ervarings- en verstaanshorizon van onze ervaringen, ons denken en ons ter sprake brengen van deze ervaringen. Zie ook: → actualisering.

Homologie

Betekent ‘geloofsbelijdenis’; ‘homologein’, belijden, is inhoudelijk niet onderscheiden van de ‘pistis’, het geloof. Belijden doet men met de mond, geloven met het hart (Rom. 10,9-10). Een homologie of geloofsbelijdenis gebeurt hetzij in de vorm van een acclamatie (Jezus de Heer!), hetzij in de vorm van een belijdende geloofsuitspraak, die betrokken is op Gods handelen in Jezus (bv. Gal. 8,11; 2 Kor. 4,14; 1 Thess. 4,14).

Hypostase (hypostasiëren; an-hypostasie en en-hypostasie)

‘Hypostasis’ is het griekse woord voor ‘hetgeen steunt en onderschraagt’ of, in overdrachtelijke zin, voor ‘iets substantieels’ (substantiële voeding; een substantiële lezing). In een filosofisch taalgebruik kreeg het de betekenis van ‘persoon’ als afgeronde, zelfstandige, op zichzelf staande existentie.

‘Hypostasiëren’ is dan verzelfstandigen, in deze zin dat men van een slechts functionele kwalificering van iets of iemand een op zichzelf staande grootheid maakt.

In de christologie is er bovendien sprake van ‘an-hypostasie’ en ‘en-hypostasie’. An-hypostasie (an = ‘on-’, of: ‘niet’) duidt op een toestand van afwezigheid van menselijk persoon-zijn; bedoeld wordt dat Jezus wel een menselijke natuur heeft en (in die zin) mens is, maar dat zijn persoon-zijn wordt geconstitueerd door de goddelijke persoon, die tot gevolg zou hebben dat Christus dan geen menselijke persoon is. Dit geeft minstens de indruk dat Christus niet volledig en onverkort mens is.

En-hypostasie (en = in) betekent (in de vooronderstelling van an-hypostasie) dat de menselijk on-persoonlijke natuur niettemin door de goddelijke persoon gepersonaliseerd wordt. De an-hypostasie is in dat geval het gevolg van de en-hypostasie in het goddelijk Woord. In de huidige christologie tracht men (op uiteenlopende wijzen) de en-hypostasie te verklaren zonder an-hypostasie, d.i. Jezus lijdt geen menselijk persoonsverlies en toch is hij één met de Zoon Gods.

Interpretandum en interpretament

Interpretandum is ‘hetgeen geïnterpreteerd moet worden’, - wat dus alleen in een interpretatie tot verstaanbaarheid wordt gebracht. Dit laatste (de interpretatie dus) kán men ook het interpretament noemen. Maar sóms wordt de term ‘interpretament’ gebruikt in de zin van ‘slechts een interpretament’; dan betekent het niet een interpretatie (bv. verrijzenisgeloof) van éénzelfde, door allen bedoeld interpretandum

(bv. de realiteit van Jezus' verrijzenis), maar van een heel ander interpretandum (bv. Jezus' aardse leven en dood). In het ene geval is het verrijzenisgeloof het interpreterend verstaan van een in zichzelf onbereikbaar, na-paschaal werkelijk gebeuren, in het laatste geval daarentegen is het een interpreterend verstaan van het voor-paschale gebeuren van Jezus' leven en dood.

Kerygma (kerygmatisch)

Kerygma betekent letterlijk de boodschap die een heraut luidkeels mededeelt. Een kerygmatische uitspraak over Jezus van Nazaret is een christologische uitspraak, waarin Jezus beleden en verkondigd wordt als degene in wie beslissend en definitief heil wordt

ervaren. Het woord kerygma (→ Formgeschichte) kreeg een gunstige of ongunstige bijklank in de theologie, naargelang men deze kerkelijke Christusbelijdenis (kerygma) al dan niet gefundeerd acht in de werkelijkheid van de aardse Jezus. In dit boek staat de auteur op het standpunt, dat het Christus-kerygma een gelovige, belijdende en verkondigende interpretatie (door de geloofsgemeenschap) is van wat zich in de aardse Jezus (zijn persoon, zijn boodschap en levenspraxis) werkelijk heeft voltrokken, terwijl een 'kerygma' dat, hoe dan ook, in geen enkel opzicht vulling zou kunnen krijgen vanuit de aardse Jezus veeleer een 'ideologie', een mystificatie of desnoods een → theologoumenon genoemd zou moeten worden.
'Kerygma-theologen' worden hier juist die theologen genoemd, die uitgaan van de kerkelijke Christus-belijdenis en daarbij de *theologische* betekenis van de aardse Jezus hetzij loochenen, hetzij minimaliseren.

Kyriaal

Adjectief van 'Kyrios', de Heer; letterlijk dus: 'Heer-lijk'; het wijst op het 'Heerzijn' van Jezus, op zijn verhoging en heilsmacht.

Linguïstische signalen

Dit is een term uit de → semiotische, structurele tekstontleding. Het betekent dat er in de tekst zelf tekenen en signalen, vingerwijzingen, liggen die de lezer zeggen hoe de tekst vraagt om verstaan te worden. Daardoor wordt duidelijk, dat men een bepaalde tekst bv. als een poëtische, niet-historische tekst moet verstaan, of als een roman, een didactische zedenles, een historisch verhaal of een religieuze interpretatie van menselijke ervaringen, enz.

Metanoia

Betekent boete en bekering in de zin van een rechtsomkeert maken. Het omvat vanuit het Godsgeloof een radicale zelfkritiek. Metanoia is de consequentie en implicatie van het komen van het rijk Gods.

Ontologisch

D.i. 'spreken over' (logos) hetgeen iets - persoon, zaak, gebeuren - naar eigen werkelijkheid ('on', 'ontos') is. In dit boek wordt het (overigens uitzonderlijk) gebruik van dit woord aangewend in de zin van: wat iets uitzegt over de zich aan mij meldende werkelijkheid naar haar door mezelf niet geconstitueerde, mij echter bepalende realiteit.

Orthopraxis

Letterlijk: het ‘rechte handelen’. In dit boek betekent orthopraxis steeds het handelen overeenkomstig de maatstaf of de richtlijnen van het rijk Gods (criteria en richtlijnen welke in dit boek worden ontleed).

Paradigma

Van het griekse ‘para-’ en ‘deigma’: d.i. een voor-beeld *tegenover* een na-bootsing; derhalve een voorbeeldige of exemplarische werkelijkheid. Het woord kreeg vooral in de griekse filosofie een bijzondere betekenis: het ondermaanse is slechts een afspiegeling van de ware werkelijkheid, die in de hemelse sferen aanwezig is; deze laatste is dan ‘paradigma’, oerbeeld, norm en criterium naar hetwelk ons aardse leven gestalte

moet krijgen. Als Jezus paradigma van ware menselijkheid wordt genoemd, betekent dit dat Jezus heeft voor-geleefd wat wij, in creatieve trouw en in andere levensomstandigheden dan die hijzelf kende, moeten realiseren. Daarin is hij dan norm, criterium, oriëntatie en inspiratie. Dit betekent echter niet dat de volledige betekenis van Jezus voor ons is uitgeput door zijn paradigmatische aard.

Parenese (parenetisch)

Van het grieks 'parainesis' (paraenese, of parenese). Het is een exegetisch begrip, waardoor in bijbelse pericopen dat literair genre wordt aangeduid, waarin sprake is van vermaningen, bemoediging, troost, of oproep tot een bepaald handelen overeenkomstig de eisen van de Gods heerschappij. Parenese betreft dus ethische richtlijnen, die in het nieuwe testament de eigentijdse consequenties van het geloof in Christus voor het menselijk handelen ter sprake brengen. In de parenese wordt daarom ook vaak de in de bijbelse omgeving geldende, niet-bijbelse, voorgegeven ethiek opgenomen en 'in Christo' geïntegreerd. Deze laatste normen zijn dus niet per se altijd geldend.

Performatief spreken

Dit is een term uit de linguïstische taalanalyse. Bedoeling van deze term is, uit te drukken dat 'taal' niet steeds een *beschrijvend* spreken is. Er zijn 'uitspraken' die geenszins iets beschrijven maar bv. emoties willen uitlokken, een gedragsregel voorschrijven of menselijk gedrag willen beïnvloeden. Dit noemt men dan performatief spreken. Een illustratief voorbeeld daarvan is de trouwbelofte bij een huwelijkssluiting: het is een spreken dat *uitwerkt* wat het *betekent*. Beloften, het sacramentele woord, verklaringen als 'hiermede verklaar ik de vergadering voor geopend', zijn vormen van 'performatief spreken'. Deze nog zeer algemene theorie kreeg nadien allerlei (noodzakelijke) distincties in verband met de 'waarheidswaarde' van het performatieve spreken, dat genuanceerder ligt dan eerst was voorgesteld.

Pre-existentie en pro-existentie

Pre-existentie (van: 'prae-existentia') is in de klassieke christologie vanouds de technische term, die 'het bestaan van eeuwigheid af' van Christus áls Zoon Gods affirmeert: naar zijn God-zijn bestond Christus reeds vóór zijn ontvangenis en geboorte, áls Zoon van God. De tweede persoon van de Drieëenheid werd in de tijd mens (menswordings-christologie).

Pro-existentie daarentegen is een modern neologisme, vooral uit de fenomenologie. Het betekent 'bestaan voor de ander', menszijn-voor-de-ander. Men kan het vertalen met 'medemenselijkheid', dienstbaarheid aan de medemens.

Prolegomenon

Van het grieks ‘pro-legein’ (vooraf iets zeggen). Wat vooraf gezegd moet worden, alvorens men dus tot zijn eigenlijk onderwerp komt, noemt men een ‘prolegomenon’. Daar nu mijn bedoeling uiteindelijk is, een soteriologie te schrijven, d.i. me te bezinnen op wat ‘christelijke verlossing’ eigenlijk betekent, vooral in relatie tot de moderne emancipatieve bevrijdingsbewegingen en tot andere vormen van menselijke heel- en gezondmaking, kan heel dit boek beschouwd worden als een prolegomenon daarop. In bredere zin (afgezien van verdere bedoelingen) noem ik dit afgeronde boek een prolegomenon, omdat hierin niet wat men pleegt te noemen ‘de hele christologie’ ter sprake komt, alleen de grondslagen ervan.

Redaktionsgeschichte

Deze exegetische methode vertegenwoordigt feitelijk een nog jongere tak van de → Formgeschichte. Zij tracht, door schifting van 'traditie' en 'redactie' (waarbij de Formgeschichte dus diensten verleent), de totaal-conceptie van elke redacteur (de evangelist) op het spoor te komen. De evangelisten zijn immers niet slechts compilatoren, die overgeleverd materiaal verzamelen en tot één geheel redigeren; integendeel, zij waren ook creatieve auteurs met een eigen, zeer bepaalde theologische visie, *waarin* zij de overgeleverde pericopen, of verzamelingen van pericopen, integreren. Door die redactie krijgen de oudere tradities dus nieuwe perspectieven. De theologische visie van de evangelist staat in (soms kritische) relatie tot de theologie van de christelijke gemeente waartoe de evangelist behoort. Deze redaktionsgeschichtliche methode leidt tot een juister inzicht in de eigenheid van de Mc.-, Mt.-, Lc.- en Joh.-christologieën.

Sapientieel

Letterlijk: 'de wijsheid betreffend'. In dit boek wordt deze term gebruikt voor de joodse wijsheidsliteratuur, die een lange voorgeschiedenis heeft doorgemaakt en veelal met de naam 'Salomo' is verbonden. Deze volkswijsheid en levenskunst van Israël (niet zonder verwantschap met de oud-oosterse, vooral egyptische en mesopotamische wijsheid) kwam later in aanraking met de griekse volkswijsheid (vooral in Alexandrië, waar veel diaspora-joden woonden) en verbond zich reeds vóór Jezus' tijd bovendien met Israëls profetische overleveringen, zodat men mag spreken van een recent-judaïsche, profetisch-sapientiële traditie. Deze versmolt zich alweer met de apocalyptiek. De recent-judaïsche, sapientiële overlevering was, zij het in een hellenistische sfeer, vaak een getrouwer weergave van Israëls Jahwistische vroomheid, dan de gevestigde Jerusalemse godsdienstigheid dit in Jezus' tijd was.

Semiotiek (en structurele tekstontleding)

De semiotiek is een bepaalde, nieuwe tak in de literatuurwetenschappelijke methodes, welke vooral wordt beoefend i.v.m. de verklaring van 'mythische verhalen' en het nieuwtestamentisch verhaal. Zij houdt enerzijds verband met het ruimer, met name antropologisch structuralisme van Cl. Lévi-Strauss, anderzijds met de heroplevende interesse voor 'verhalende culturen' en de 'narratieve geschiedenis' (zie boek, dl. I, blz. 62-64). De semiotiek is nog een wetenschap-in-wording, grotendeels in de fase van hypothese, zonder duidelijke eenheid (er zijn uiteenlopende 'semiotieken'), tenslotte nog op zoek naar haar eigen theorie. Het feit van een niet-uniforme semiotiek achten haar voorstanders zelfs enigszins noodzakelijk voor de 'semiotiek van het verhaal'. 'Sèmeion' is 'teken'; semiotiek kan men dus een 'leer van het teken' noemen, maar in een zeer speciale betekenis; zij is zo iets als een 'psycho-analyse' van *teksten*, in deze zin dat zij weigert de oppervlakkige, onmiddellijk voor de hand liggende betekenis van een tekst te nemen voor de eigenlijke zin ervan. Ondanks haar wordingsfase heeft de semiotiek van het bijbelse verhaal (vooral in Frankrijk) reeds menig resultaat geboekt, zodat de exegeet er niet aan voorbij kan gaan. - De semiotiek gaat uit van de tekst die als

geheel concreet voor ons ligt; haar methode is bij voorkeur immanent en ‘synchroon’, binnen de ene tekst blijvend, zonder ‘diachrone’ of historische belangstelling, althans in eerste instantie, derhalve niet-geïnteresseerd in de voor-geschiedenis van een tekst (wat juist de fundamentele interesse was van de → Formgeschichte). De semiotiek gaat er van uit, dat vóór alle andere, mogelijke en wellicht nog geldige benaderingen van de bijbelse tekst, men eerst de *binnen-textuele* elementen moet onderzoeken (‘binnen-textueel’ betekent allereerst ‘intra-textueel’, d.i. binnen het geheel van bv. het Mc.-ev., en vervolgens ‘extra-textueel’, d.i. tussen verschillende teksten, bv. die van Mc. vergelijken met die van Mt.; of het nieuwe testament vergelijken met de apocriefe literatuur). Het semiotisch model geeft vooral aandacht aan het ‘semantisch niveau’ (d.i. de inhoud van het verhaal) en de ‘narratieve structuur’ ervan (de formele

structurering van die inhoud in het verhaal). Juist daarom spreekt men ook van ‘structurele analyse’ (en is de semiotiek een bepaalde vorm van wat ruimer het ‘structuralisme’ wordt genoemd). Van de narratieve structuur worden vooral ‘leidende regels’ onderzocht, codes die ons in staat stellen de tekst te ‘de-coderen’. Een der grondbeginselen van deze semiotiek is, dat men de tekst niet mag herleiden tot het niveau van het ‘significatum’, d.i. de - economische, historische, of zelfs → kerygmatische enz., - werkelijkheid, die *er onder* zou liggen. De semiotiek wil niet onder of achter de teksten iets ontdekken, maar de zin der teksten zelf begrijpen. ‘Zin’, in de structurele analyse van de ‘semiotiek van het verhaal’, zijn alle types van *correlatie* binnen en buiten déze tekst; dus elke trek in een verhaal die verwijst naar een ander moment van het verhaal, is zin-ontsluitend (het gaat in de feitelijk gepractiseerde semiotiek niet om het ‘niveau des signifiés’ - het betekende - maar om het ‘niveau des signifiants’ - het betekenende. De zin ervan kan men dus niet vatten door in een woordenboek de betekenis van het gebruikte woord er op na te slaan, maar door de correlaties op te sporen waarin het in het verhaal functioneert. Wezenlijk hierbij is de zgn. ‘anagogische code’, d.w.z.: de tekst, en niets anders, moet zelf zijn zin prijsgeven, en de opposities - vooral ‘semantische assen’, als hoog-laag, licht-duisternis, dood-leven, zwaar-licht, vaderzoon, enz. - hebben hierbij een zeer geprononceerde functie. Men begint de analyse dan met een zekere, vrij willekeurige afbakening van een ‘verhaal-eenheid’ (isotopie) (bv. het passieverhaal) en gaat dan de narratieve structuur ervan ontleden. ‘Deductie’ speelt hierbij de hoofdrol op basis van wat men noemt de ‘verhaal-competentie’ van de mensheid; uit een groot aantal teksten der verhalende literatuur distilleert men een ‘algemeen model’ van dit menselijk verhaalvermogen. Daarbij onderscheiden althans sommige semiologen meestal vier elementen in een verhaal: het poëtische, het emotieve, het conatieve en het referentiële element. Feit is echter, dat de meeste semiologen vooral de poëtische elementen ontleden (en daarin metterdaad tot suggestieve inzichten zijn gekomen) en dat zij bovendien de referentiële elementen volkomen verwaarlozen. Het is immers niet te loochenen, dat er in het bijbelse verhaal → linguïstische signalen (dus binnen de tekst als tekst) te vinden zijn met een niet te betwijfelen *referentiële*, of over de tekst heen wijzende code (die daarom vraagt om een → hermeneutisch, en niet alleen structureel verstaan van het verhaal). Het structureel en deductief verstaan van de bijbel leidt aldus tot ‘transformatie’ van de bijbeltekst (d.i. iets dat reeds gezegd of verhaald werd, zelf nog eens zeggen), want de semiotiek kent geen ‘oorspronkelijk’ verhaal; elk verhaal is al een ‘vertaling’ (transformatie) (‘L'objet n'est pas décrit par la lecture mais se ré-écrit grâce à elle’, C. Chabrol, een bekend frans semioloog). M.i. kan men wel stellen, dat een ‘semiotische analyse’ van de tekst moet *voorafgaan aan* andere, formgeschichtliche, redaktionsgeschichtliche en, uiteindelijk, hermeneutische verheldering of verstaan van de bijbeltekst.

Soteriologie

‘Sôtèria’ betekent heil of verlossing. Soteriologie is verlossingsleer: de visie die men heeft op 's mensen heil, verlossing of bevrijding.

Synoptici (en synoptisch)

Betekent ‘te samen leesbaar’. De drie evangeliën - Mc., Mt. en Lc. - moeten a.h.w. ‘te samen gelezen’ worden, hen met elkaar vergelijkend, omdat ze elk op eigen manier grotendeels hetzelfde overgeleverd materiaal over Jezus ter sprake brengen (zie in het boek: de Q-traditie). Al is het met het Joh.-ev. enigszins anders gesteld, zodat men dit tegenover de synoptische evangeliën plaatst, er bestaat nu een lichte tendens om het begrip ‘synoptische evangeliën’ te doorbreken en er (op een weliswaar eigen wijze) ook het Joh.-ev. bij te betrekken. In dit boek wordt ‘synoptisch’ in de klassieke zin gebruikt (de drie eerste evangeliën).

Thematiseren

Iets dat in onze ervaring impliciet, werkelijk en normalerwijs a.h.w. verzwegen, mede-gegeven is expliciteren, d.i. onthullen, bereflecteren en uitdrukkelijk ter sprake brengen. M.a.w. het tot *thema* van onderzoek maken en theoretisch formuleren, wordt 'thematiseren' genoemd. (De term gaat oorspronkelijk terug op de 'fenomenologische' methode van Heidegger en vooral Husserl.)

Theologoumenon

Algemeen gesteld, betekent een 'theologoumenon' een interpretatie die (slechts) theologische waarde heeft. Maar dit vreemde woord wordt pas dan gebruikt, wanneer daarbij bedoeld is, dat een theologische interpretatie (a) onderscheiden is van een gemeenschappelijk erkende, het geloof normerende geloofsinterpretatie, en (b) bovendien onderscheiden is van een historisch verifieerbare affirmatie. Zo is de situering van Jezus' geboorte 'in Betlehem' enerzijds geen geloofsgegeven, anderzijds ook geen historisch geverifieerd feit. Geen historische herinneringen, maar *theologische* exegese van oudtestamentische teksten (met een oorspronkelijk geheel andere teneur) was aanleiding om van 'Betlehem' te gaan spreken in verband met Jezus' geboorte. Of Jezus in Nazaret dan wel in Betlehem is geboren, raakt niet het christelijk geloof; het is een 'theologoumenon'. In een theologoumenon wordt echter vaak een bepaald geloofsgegeven gethematiseerd.

Topiek; topos

In de 'rhetorica' is er sprake van 'topica' of topiek, d.i. 'de leer van het vinden en rangschikken van gegevens voor een redevoering of verhandeling van algemeen beschouwelijke aard; leer der gemeenplaatsen of topoi' (Van Dale). In dit boek wordt 'topos' of 'topiek' gebruikt in de zin van 'gemeenplaats', een 'model', waarbij bepaalde karakteristieken steeds terugkeren.

Traditionsgeschichte

Deze term betreft het historisch onderzoek naar bepaalde overleveringsgehelen, een onderzoek dat tevens de → Formgeschichte en de → Redaktionsgeschichte vooronderstelt. Het oude testament is geen monolitisch blok; er zijn allerlei 'spiritualiteiten' aanwezig, zoals bv. de priesterlijk-levitische, de oudere en jongere sapientiële traditie, de apocalyptische, de chassidische en deuteronomistische, enz. Zeer bepaalde milieus zijn vaak dragers van bepaald georiënteerde traditiegehelen (al is er op den duur contaminatie van al deze oorspronkelijk onafhankelijke tradities). De traditiehistorische achtergrond onderzoeken van bijbelse begrippen als 'bode', 'wijsheid', 'christus', 'Heer', 'Zoon', enz. (zowel synchroon als diachroon, d.i. zowel binnen één evangelie, als binnen het hele nieuwe testament en de voor-canonieke voorgeschiedenis en haar oudtestamentische wortels) noemt men 'Traditionsgeschichte'. De juiste plaatsing van een bijbels begrip binnen het preciese traditiegeheel, waarin het thuishoort, is een hulp om de betekenis van die bijbelse

begrippen nauwkeuriger te bepalen en af te grenzen tegen andere betekenissen, die eenzelfde begrip heeft binnen andere traditiegehelen (waarmee het nadien niettemin vaak werd versmolten), omdat men daardoor de eigen overleveringsintentie, het motief waarom men een bepaalde overlevering doorgeeft, op het spoor komt. De Traditionsgeschichte is ook van belang voor de wordingsgeschiedenis van het nieuwe testament zelf: onderzocht wordt of een logion van Jezus overgeleverd is in de context van de liturgie (bv. in de avondmaalstraditie) dan wel in de catechese of → parenese, in de wonderen-traditie, enz. Het geïntegreerd-zijn in een bepaald traditiegeheel beïnvloedt mede de betekenisinhoud van een bijbels begrip. - In dit boek wordt in feite grote waarde gehecht aan het opsporen van de traditiehistori-

sche achtergrond van de voor de christologie relevante joodse modellen en sleutelwoorden, - al blijven over het resultaat van zulk een onderzoek vaak twijfels hangen vanwege de onontwarbare versmelting van velerlei aanvankelijk zeer afgetekende traditiegehelen.

Zeloten en sicariërs of 'rovers'

Ouder dan de 'partij' van de farizeeën en essenen bestond er in het oude Israël een *traditie* van 'zeloten', en wel vooral in priesterlijke kringen. Zij waren, zoals Jahwe 'de jaloerse God' (Ex. 20,5; 34,14), zelf ook ijverzuchtig, jaloers op Israël, Jahwe's exclusieve bezit; elke bezetting van eigen land door vreemde machten was een 'gruwel voor Jahwe' en daarom 'ijverden' zij voor Israëls bevrijding en waren zelfs bereid tot gewapend verzet. Het religieuze motief had hierbij dus tegelijk een wezenlijk politieke betekenis. Voorbeeld daarvan (tot navolging nopend) was Pinehas zoon van priester Eleazar zoon van Aäron de priester (priesterlijk traditiestuk in Num. 25,10-11; Num. 31,6-54). Ook tijdens de Makkabeese opstand noemt Mattathias zichzelf of andere strijdmakkers herhaaldelijk ijveraars voor God en Wet: 'zeloten' (zie 1 Makk. 2,23-68; 2 Makk. 4,2). Het Wijsheidsboek beschrijft deze spiritualiteit aldus: Jahwe die 'zijn ijverzucht (qana; zelus) als wapenrusting zal nemen en heel de schepping zal bewapenen om zijn vijanden te straffen' (Wijsh. 5,17). Tijdens de Joodse Oorlog (66-70/73 na Chr.) is er (bij de historicus Josephus) sprake van 'zeloten' o.a. onder leiding van een man, die zich een tweede, nieuwe naam, 'Pinehas', toeschreef (duidelijke verwijzing naar de spiritualiteit van de oude priesterlijke verzetsstrijder). Zeloten, in de nieuwtestamentische tijd, zal men daarom moeten zoeken in de milieus van *tempelpriesters* die, enerzijds, in verzet kwamen tegen Rome vanwege de 'tempelverontreiniging' én, anderzijds, tegen de joodse onwettelijke, recent-zadokitische, met de romeinen collaborerende hogepriesters in Jerusalem: zij 'ijverden' tijdens die joodse opstand voor de heiligheid van de tempel en het priesterschap, in verzet tegen de romeinen. - Onderscheiden van deze priester-zeloten waren er ook allerlei groepen, die Josephus 'rovers' noemt of, met een romeins woord, 'sicariërs' (dolkdragers). Josephus ziet echter niet voldoende, dat ook de sicariërs niet zomaar plunderende roversbenden waren (die er in de woestijn ook wel waren), maar (niet-priesterlijke) verzetsstrijders met - zoals de zeloten - eenzelfde religieuze 'ijver voor Jahwe' en tegen de romeinen (wellicht, vooral in Galilea, tevens uit sociale motieven). In deze groepen leefde bovendien een sterk messiaanse verwachting (een echte jood zal weer koning worden namens Jahwe); sommigen van deze 'bendeleiders' presenteerden zich ook als messias-pretendenten (en werden als verzetsstrijders gekruisigd; anderen werden in de strijd vermoord). Gedurende de Joodse Oorlog schijnen deze verzetsstrijders zich aangesloten te hebben bij de priesterlijke zeloten, zodat ze dan vaak gezamenlijk opereerden; maar allerlei conflicten brachten dwars-splitsingen, zodat het duidelijke onderscheid tussen 'zeloten' en 'sicariërs' in de hitte van de oorlog enigszins verduisterde. Beide groeperingen waren bezield met een gelijklopende 'archaïsche ideologie', maar vormden toch eigenlijk niet één beweging. Zowel Judas de Galileeër, die in het jaar 6 de romeinse belasting weigerde, die Quirinius had uitgeschreven, en deze 'gruwel voor Jahwe' wilde keren via subversieve acties, als de verzetsstrijders van bv. Massada tijdens de Joodse Oorlog, noemt Josephus 'rovers' en 'sicariërs'. In het feit dat volgens de evangeliën Jezus werd gekruisigd 'tussen twee *rovers*', kan hoogstwaarschijnlijk meeklinken dat het hier niet gaat om gewone

bandieten maar om twee verzetsstrijders (mede naar aanleiding van het historisch twijfelachtige verhaal over de verzetsstrijder ‘Jezus Barabbas’, die vrijgelaten zou zijn).

B. Afkortingen

Afkortingen voor (door alle secties van het boek heen) herhaaldelijk geciteerde werken volgen hierna. Andere *titel*-afkortingen in de *voetnoten* verwijzen - bijmiddel van het springende woord in elke titel - naar werken die binnen eenzelfde sectie, aan het hoofd ervan (sectie, hoofdstuk of paragraaf) in de tekst zelf zijn vermeld, óf, anderszins, binnen de drie voorafgaande laatste bladzijden in voetnoot voluit werden geciteerd.

Berger, *Gesetzesauslegung*	=	Kl. Berger, *Die Gesetzesauslegung Jesu. Ihr historischer Hintergrund im Judentum und im Alten Testament*, dl. 1: *Markus und Parallelen* (WMANT, 40), Neukirchen-Vluyn 1972.
Berger, *Amen-Worte*	=	Kl. Berger, *Die Amen-Worte Jesu. Eine Versuchung zum Problem der Legitimation in apokalyptischer Rede* (BZNW, 39), Berlijn 1970.
Bultmann, *Tradition*	=	R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT, N.F. 12), Göttingen 1970[8] (mit Ergänzungsheft).
Bultmann, *Theologie*	=	R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1965[5] (ik citeer uit 1958[3]).
Conzelmann, *Grundriss*	=	H. Conzelmann, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, München 1968[2].
Christ, Faith, History	=	*Christ, faith and history* (ed. by S. Sykes and J.P. Clayton), *Cambridge Studies in Christology*, Cambridge 1972.
Cullmann, *Christologie*	=	O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1965[3].
Hahn, *Hoheitstitel*	=	F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum* (FRLANT, 83), Göttingen 1963.
Hoffmann, *Q-Studien*	=	P. Hoffmann, *Studien zur Theologie der Logienquelle* (Neut. Abh., N.F. 8), Münster 1972.

Van Iersel, *Der Sohn*	=	B. van Iersel, *'Der Sohn' in den synoptischen Jesusworten*, Leiden 1961.
Käsemann, *Besinnungen*	=	E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, 2 dln., Göttingen 1965[4] (1960) (verzamelde artikelen).
Lührmann, *Q-Redaktion*	=	D. Lührmann, *Die Redaktion der Logienquelle* (WMANT, 33), Neukirchen-Vluyn 1969.
Robinson-Koester, *Trajectories*	=	J.M. Robinson and H. Koester, *Trajectories through early christianity*, Philadelphia 1971 (duitse vert.: *Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums*, Tübingen 1971).
Roloff, *Das Kerygma*	=	J. Roloff, *Das Kerygma und der irdische Jesus*, Göttingen 1970.
Schulz, *Q-Quelle*	=	S. Schulz, *Q. Die Spruch-Quelle der Evangelisten*. Zürich 1972.
Steck, *Gewaltsames Geschick*	=	O.H. Steck, *Israel und das gewaltsames Geschick der Propheten* (WMANT, 23), Neukirchen-Vluyn 1967.
Strack-Billerbeck	=	P. Billerbeck und H.L. Strack, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 4 dln. en twee aanvullende delen (hrsg. J. Jeremias met K. Adolph), München I-IV, 1965; V: 1956; VI: 1961.
Tödt, *Der Menschensohn*	=	H.-E. Tödt, *Der Menschensohn in der synoptischen Ueberlieferung*, Gütersloh 1963[2] (1959).
Vielhauer, *Aufsätze*	=	Ph. Vielhauer, *Aufsätze zum Neuen Testament* (Theologische Bücherei,

		31), München 1965 (verzamelde artikelen).
Weeden, *Mark-traditions*	=	Th.J. Weeden, *The Mark-traditions in conflict*, Philadelphia 1971.

C. Pseudo-epigrafen *(of niet-canonieke, zgn. intertestamentaire literatuur)*

J. Becker, *Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der zwölf Patriarchen* (AGSU, 8), Leiden-Keulen 1970.
P. Bogaert, *L'apocalypse syriaque de Baruch I-II* (Sources chrétiennes, 144), Parijs 1969.
R.H. Charles (ed.), *The Greek versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs*, Oxford 1908 (= Darmstadt 1960).
R.H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, 2 dln., Oxford 1963.
R.H. Charles, *The Book of Enoch*, Oxford 1912.
C. Clemen (hrsg.), *Assumptio Moysis* (Kleine Texte, 10), Berlijn 1904.
J. Flemming und L. Radermacker, *Das Buch Henoch* (GCS, 5), Leipzig 1901.
O. von Gebhardt (hrsg.), *Psalmoi Salomonis* (TU, XIII-2), Leipzig 1895.
J. Geffcken (hrsg.), *Die Oracula Sibyllina* (GCS, 8), Leipzig 1902.
M. Hadas, *The third and fourth books of Maccabees* (JAL, 12), New York 1953.
E. Hennecke und W. Scbneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, 2 dln., Tübingen 1964[3].
E. Kautzsch (hrsg.), *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, 2 dln., Tübingen 1900 (of Darmstadt 1962).
G. Kisch (hrsg.), Ps.-Philo, *Liber Antiquitatum Biblicarum*, Notre-Dame 1949.
K. Kuhn, *Konkordanz zu den Qumran-Texten*, Göttingen 1960.
G. Vermès, *The Dead Sea Scrolls in English*, Harmondsworth 1962.
B. Violet, *Esra-Apokalypse* (GCS, 18/32), 2 dln., Leipzig 1910, 1924.

D. Gebruikte sigla (tijdschriften, woordenboeken, series)

AGSU	=	Archiven zur Geschichte des Spätjudentums und Urchristentums (Leiden-Keulen)
ASNT	=	Acta Seminariorum Novi Testamenti (van Uppsala) (Lund)
AThANT	=	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments (Basel-Zürich)
BHTh	=	Beiträge zur historischen Theologie (Tübingen)
Bibl	=	Biblica (Rome)
BLit	=	Bibel und Liturgie (Wenen)
BRes	=	Biblical Research (Chicago)

BuK	=	Bibel und Kirche (Stuttgart)
BuL	=	Bibel und Leben (Düsseldorf)
BZ	=	Biblische Zeitschrift (Freiburg i. Br.)
BZNW	=	Beiheft zur 'Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft', zie ZNW
CBQ	=	The catholic biblical Quarterly (Washington)
CollBrugGand	=	Collationes Brugenses et Gandavenses (Gent; Brugge)
Conc	=	Concilium (internationaal theologisch tijdschrift)
DBS	=	Dictionnaire de la Bible. Supplément (Parijs)
EvQ	=	The Evangelical Quarterly (Londen)
EvTh	=	Evangelische Theologie (München)
ETL	=	Ephemerides Theologicae Lovanienses (Leuven; Gembloux)
FRLANT	=	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments (Göttingen)
GCS	=	Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte (Leipzig)
GuL	=	Geist und Leben (Grasz-Würzburg)
HThR	=	The Harvard theological Review (Cambridge, Mass.)
IKZ	=	Internationale katholische Zeitschrift (Frankfurt)
Interpretation	=	Interpretation (Richmond, USA)

JAL	=	Jewish Apocryphal Literature (New York)
JBL	=	Journal of biblical literature (Boston)
JRel	=	The Journal of Religion (Chicago)
JTS	=	The Journal of Theological Studies (Londen)
KuD	=	Kerygma und Dogma (Göttingen)
LThK^2	=	Lexikon für Theologie und Kirche (Freiburg i. Br.; 2e uitg.)
LVie	=	Lumière et Vie (Lyon)
Neut.Abh.	=	Neutestamentliche Abhandlungen (Münster)
NovT	=	Novum Testamentum (Leiden)
NovTSuppl	=	Supplements to NovT
NRTh	=	Nouvelle Revue Théologique (Leuven-Tournai)
NTD	=	Das Neue Testament Deutsch (Göttingen)
NTS	=	New Testament Studies (Cambridge en Washington)
NZSTh	=	Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie (Berlijn)
OrSyr	=	L'Orient Syrien (Parijs)
PhJ	=	Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft (Fulda)
RAC	=	Reallexikon für Antike und Christentum (Stuttgart)
RB	=	Revue Biblique (Parijs-Jerusalem)
RechBibl	=	Recherches Bibliques (Brugge)

RGG[3]	=	Die Religion in Geschichte und Gegenwart (Tübingen, 3e uitg.)
RHE	=	Revue d'histoire ecclésiastique (Leuven)
RHPR	=	Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse (Strassbourg)
RMM	=	Revue de Métaphysique et de Morale (Parijs)
RHS en RAM	=	Revue d'Histoire de la Spiritualité (vervangt sinds 1972: Revue d'Ascétique et de Mystique) (Parijs)
RQumran	=	Revue de Qumran (Parijs)
RSPT	=	Revue des Sciences philosophiques et théologiques (Parijs)
RSR	=	Recherches de Science Religieuse (Parijs)
SBS	=	Stuttgarter Bibel-Studien (Stuttgart)
ScotJTh	=	The Scottish Journal of Theology (Edinburgh)
StdZ	=	Stimmen der Zeit (Freiburg i. Br.)
TCR	=	The Clergy Review
ThGl	=	Theologie und Glaube (Paderborn)
ThLZ	=	Theologische Literaturzeitung (Leipzig)
ThPQ	=	Theologisch-praktische Quartalschrift (Linz)
ThPh	=	Theologie und Philosophie (Freiburg i. Br.)
ThQ	=	Theologische Quartalschrift (Tübingen-Stuttgart)
ThR	=	Theologische Rundschau (Tübingen)
ThS	=	Theological Studies (Woodstock)
ThSt	=	Theologische Studiën (Utrecht)

ThStKr	=	Theologische Studien und Kritiken (Hamburg)
ThWAT	=	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament (Stuttgart)
ThWNT	=	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (Stuttgart)
ThZ	=	Theologische Zeitschrift (Basel)
TPh	=	Tijdschrift voor Filosofie (Leuven)
TrThZ	=	Trierer Theologische Zeitschrift (Trier)
TvT	=	Tijdschrift voor Theologie (Nijmegen-Brugge)
TU	=	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur (Leipzig-Berlijn)
UnSQR	=	Union Seminary Quarterly Review (New York)
VT	=	Vetus Testamentum (Leiden)
VTS	=	Supplements to VT
WMANT	=	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament (Neukirchen-Vluyn)
WUNT	=	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament (Tübingen)

ZAW	=	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (Berlijn)
ZKTh	=	Zeitschrift für katholische Theologie (Innsbruck)
ZNW	=	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche (Gieszen)
ZRGG	=	Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte (Marburg)
ZThK	=	Zeitschrift für Theologie und Kirche (Tübingen)
Zygon	=	Zygon. Journal of religion and science (Chicago)

E. Bibliografisch thema-register

Nota. - De thema-literatuur staat vermeld in de tekst zelf aan het begin van elke sectie, hoofdstuk of paragraaf. Detail-literatuur wordt bovendien in de voetnoten gegeven.

Abba-ervaring: 210-211.
Afscheidsmaal (en avondmaal): 561, n. 143; en: 569, n. 97.
Apocalyptiek: 95.
Boetebewegingen: 95; 556, n. 41.
Canoniciteit: 578, n. 2.
Davidszoon: 367; 580, n. 60.
Derde dag: 430.
Dood en verwerping van Jezus: 223.
Eschatologische profeet: 359-360.
Evangelie: 87.
Grieks (en joods) Godsbegrip: 591, n. 13.
Heilig graf: 270-271.
'Historische Jezus'
- wetenschappelijke benadering: 50-51.
- verhalende geschiedenis: 552, n. 14 en 15.
- criteria voor historische 'Jezus-echtheid': 71-72.
Interpretament en ervaring: 577, n. 122.
Joden en christenen: 551, n. 11.
Johannes de Doper: 103.
1 Kor. 15,3-5: 574, n. 72.
Lessing-vraag: zie Verlichting.
Leven-na-de-dood (in het late jodendom): 586-587, n. 1.

Liefdegebod: 563, n. 177.
Lijdende rechtvaardige: 566, n. 26; 577, n. 126; 583, n. 133.
Maagdelijke geboorte: 590-591, n. 5.
Machtsdaden (zie: wonderen).
Maranatha-christologie: 330.
Menselijke transcendentie (christologie ‘van onder uit’): 488-489.
Mensenzoon: 374-375.
Navolging van (en bekering tot) Jezus: 179.
Ontrukkings-theorie: 572, n. 48.
Paaservaring: 270-271; 295 en 310.
Parabels: 126.
Parousie-christologie (zie: maranatha-).
Patristische christologie: 591, n. 13; 591, n. 15; 591, n. 17; 592, n. 23.
Persoonsbegrip: 596, n. 64.
Process-Philosophy: 596, n. 71.
Q-traditie en Q-bron: 80.
Rijk Gods (heerschappij): 115.
Rom. 1,3-4: 586, n. 193.
Schriftbewijs: 588, n. 22.
Semiotiek en structurele tekstanalyse: 575, n. 88-89.
Sicariërs (zie: Zeloten).
Tafelgemeenschap (‘tollenaars en zondaars’): 164.
‘Theios Anèr’-christologie: 345-346; 580, n. 48.
Tempelreiniging: 563, n. 184.
‘Umwelt’ van Jezus: 35.
Vasten en niet-vasten: 560, n. 124.
Verlichtings-christologie (Lessing-vraag): 593-594, n. 5.
Verloochening en bekering (van Petrus en de leerlingen): 263, n. 1.
Verrijzenis (en verhoging): 423; 270-271; 295; 586, n. 1.
Verschijningen: 270-271; 295; 310.
Verstaans- en ervaringshorizon: 593, n. 1, n. 2, n. 3, n. 4 en n. 4a.
Wet (tora): 188-189.
Wijsheids-christologieën: 350.
Woestijnbekoringen: 579, n. 29.
Wonder: 147.
Zaligprijzingen: 559, n. 101.
Zeloten (en sicariërs): 581, n. 98 en 100; 568, n. 88.
Zending: 562, n. 149.
Zondeloosheid (van Jezus): 594, n. 27.

F. Register van auteurs

Nota. - Verwezen wordt naar de *bladzijden* in dit boek, waar de auteur ter sprake komt. Geregistreerd zijn alleen 'hedendaagse' auteurs. I.v.m. 'feestbundels' worden in dit register de daaruit geciteerde *auteurs* opgenomen (niet ook de naam van de auteur, aan wie de feestbundel werd aangeboden, die meestal al op andere gronden is opgenomen in dit register). Bij voetnoten (vanaf blz. 551) wordt, na de paginering, naar de noot verwezen.

D.K. Aland: 578, n. 2.
M. Albertz: 270; 575, n. 77.
A. Alt: 35.
P. Althaus: 423.
Fr. Andermann: 551, n. 11.
K. Aner: 593, n. 5.
R. Aron: 557, n. 55.
Sch. Asch: 551, n. 11.
J.B. Audet: 579, n. 34; 583, n. 142.
E. Auerbach: 126.
G. Aulèn: 566, n. 21.

H. Bacht: 593, n. 26.
I. Backes: 596, n. 64.
P.R. Baelz: 594, n. 35; 595, n. 49.
J.A. Baird: 552, n. 15.
L. Bakker: 423.
E. Baltazar: 596, n. 71.
H.R. Balz: 330; 374; 423; 567, n. 49; 578, n. 25; 585, n. 179; 590, n. 57.
E. Bammel: 80; 569, n. 107.
H. Bardtke: 586, n. 1.
K. Barth: 38.
R. Barthes: 575, n. 88 en 89.
H.W. Bartsch: 223; 270; 253, n. 16; 563, n. 184 en 190; 574, n. 72; 583, n. 141; 586, n. 193.
D. de Basly: 543.
W. Bauer: 429; 554, n. 43; 563, n. 177; 587, n. 12; 591, n. 13.
R. Baumann: 50.
G. Baumbach: 581, n. 98.
W. Baumgartner: 574, n. 68.
F.C. Baur: 345; 359.
T. van Bavel: 488.
F.W. Beare: 562, n. 149; 578, n. 17.
R. Beauvery: 210.
J. Becker: 103; 115; 359; 555; n. 22; 556, n. 22. 44. 46. 47; 557, n. 67. 70; 558, n. 77; 578, n. 21; 612.
L. Beethoven: 485.
J. Behm: 556, n. 41.
P. Benoit: 80; 82; 270.
Klaus Berger: 87; 179; 188; 322; 330; 350; 359; 367; 374; 402; 412; 414; 417; 551, n. 13; 554, n. 43; 555, n. 65; 555, n. 15; 558, n. 76. 81; 562, n. 158. 160. 161; 563, n. 172. 174. 192. 194; 564, n. 195. 196. 197. 203. 205; 565, n. 224;

566, n. 8. 9. 12-15. 19. 20. 22. 23; 569, n. 101; 575, n. 93; 576, n. 107. 108. 109; 577, n. 127; 579, n. 34; 581, n. 87; 582, n. 104. 106. 110. 112; 584, n. 150. 152. 153. 155. 156. 160. 162. 163; 585, n. 166-169. 175. 176; 586, n. 186. 187. 190-192. 194. 195. 200; 587, n. 2; 590, n. 51; 594, n. 15; 611.
Peter Berger: 551, n. 2.
M. Bergeron: 596, n. 64.
H Berkhof: 488.
I. Berten: 423; 595, n. 37.
G. Bertram: 570, n. 2; 590, n. 51.
H.D. Betz: 179; 345; 580, n. 48.
O. Betz: 95.
P. Biehl: 71.
L. Bieler: 345.
P. Billerbeck (= Strack-Billerbeck): 360; 556, n. 31; 557, n. 75; 560, n. 121. 130; 561, n. 141. 146; 562, n. 154; 563, n. 179. 189; 565, n. 211. 220; 577, n. 130; 581, n. 74; 585, n. 179. 184; 587, n. 1; 588, n. 25; 589, n. 41. 42; 611.
E. Biser: 126; 223.
M. Black: 71; 79; 330; 561, n. 138; 578, n. 9. 10.
J. Blank: 115; 121; 126; 147; 188; 295; 310; 367; 430; 553, n. 16; 555, n. 16. 18; 557, n. 49. 50; 560, n. 107. 110; 572, n. 32; 578, n. 1; 583, n. 141.
Th. Blatter: 115.
J. Blinzler: 223; 330; 568, n. 86; 571, n. 10.
E. Bloch: 484.
P. Bogaert: 612.
M.-E. Boismard: 80; 82; 585, n. 178.
Th. Boman: 50; 552, n. 10; 553, n. 25; 572, n. 33; 580, n. 47. 48; 584, n. 157.
J. Bonsirven: 35; 95; 580, n. 72.
H. Borgen: 223.
G. Bornkamm: 51; 59; 71; 558, n. 86; 563, n. 177.
F.H. Borsch: 374; 376; 382; 583, n. 132.
H. Borsch: 590, n. 5.
H. Bourgeois: 551, n. 7.
J. Bowker 569, n. 103. 104. 105. 106.
S. Brandon: 200; 202; 563, n. 184; 581, n. 98.
F. Braudel: 593, n. 1.

G. Braumann: 164; 560, n. 124.
H. Braun: 56; 69; 72; 95; 103; 188; 196; 488; 553, n. 28. 30; 556, n. 41; 563, n. 167. 181; 566, n. 15; 574, n. 68; 587, n. 14.
M. Brod: 551, n. 11.
J. Broer: 270.
R.E. Brown: 571, n. 23; 590, n. 5.
Sch. Brown: 263.
W. Brownlee: 103.
N. Brox: 592, n. 23.
P. Brunner: 115.
M. Buber: 25; 551, n. 11. 12; 596, n. 72.
R. Bultmann: 38; 50; 56; 57; 61; 71; 74; 115; 247; 359; 375; 381; 382; 483; 552, n. 11; 553, n. 34; 556, n. 43; 560, n. 124; 562, n. 151; 569, n. 2; 571, n. 18; 582, n. 116. 128; 583, n. 130. 138; 585, n. 182; 586, n. 196; 589, n. 36; 611.
Chr. Burchard: 295; 563, n. 177; 575, n. 78. 92; 576, n. 95. 99. 102.
P. van Buren: 488.
C. Burger: 410; 580, n. 60; 585, n. 183; 586, n. 185. 191. 193. 201.
F.C. Burkitt: 71; 76; 554, n. 46. 48.
I. Buse: 103.
C. Bussmann: 423.
F.J. Buytendijk: 564, n. 207.

D.G. Calvert: 71; 553, n. 31.
H. van Campenhausen: 270; 572, n. 44; 574, n. 69.
C.E. Carlston: 554, n. 51.
J.C.E. Carlston: 71.
J. Carmichael: 551, n. 11.
J. Carmignac: 581, n. 101.
P. Carnley: 594, n. 10. 11.
K. Carroll: 310.
R. Casey: 330.
D. Catchpole: 569, n. 107.
H. Cazelles: 270.
L. Cerfaux: 439; 572, n. 32; 589, n. 46.
C. Chabrol: 271; 575, n. 88; 608.
R.H. Charles: 612.
P. Chaunu: 593, n. 1.
M.-D. Chenu: 593, n. 25.
M. Chevallier: 367; 580, n. 70.
Schalom ben Chorin: 551, n. 11.
F. Christ: 350.
J.P. Clayton: 611.
C. Clemen: 612.
H. Cohen: 551, n. 11.
P. Colin: 488.
C. Colpe: 375; 376; 382; 558, n. 81; 582, n. 116. 124; 589, n. 36.
Y. Congar: 31; 551, n. 15.
H. Conzelmann: 71; 74; 79; 115; 223; 263; 270; 295; 310; 330; 367; 375; 381; 383; 423; 553, n. 34; 564, n. 210; 565, n. 213; 566, n. 26; 568, n. 84; 571, n. 28; 574, n. 72; 576, n. 95. 110. 112; 582, n. 118-127; 583, n. 130; 611.

J. Coppens: 359-360; 367; 375; 583, n. 136.
C. Cranfield: 103.
O. Cullmann: 71; 74; 310; 330; 360; 367; 375; 390; 423; 553, n. 34; 554, n. 37. 42; 567, n. 59; 568, n. 88; 582, n. 124; 583, n. 135. 139. 141; 586, n. 1; 589, n. 41; 611.

N.A. Dahl: 50; 69; 71; 77; 223; 552, n. 10; 553, n. 27; 554, n. 44. 45. 53. 58.
C. Daniel: 581, n. 98.
J. Daniélou: 103; 330; 591, n. 13.
G.C. Darton: 103.
A. Dauer: 223; 263.
A. Dechent: 566, n. 26.
G. Delling: 147; 223; 271; 423; 559, n. 107; 574, n. 68; 586, n. 201; 591. n. 5.
J. Delobel: 164; 560, n. 128.
J. Delorme: 95; 270; 272-273; 566, n. 25; 571, n. 30. 31. 32; 572, n. 32. 36. 40; 572, n. 34. 36. 40. 43; 573, n. 64. 66; 574, n. 68. 73; 575, n. 74. 75; 576, n. 112; 587, n. 14. 15; 589, n. 44. 45.
L. Dequeker: 375.
K. Derksen: 596, n. 73.
H. Desroche: 555, n. 20.
M. Dibelius: 77; 103; 269; 554, n. 55; 556, n. 43.
H. Diem: 50.
A. Dihle: 564, n. 200.
T. van Dijk: 575, n. 88.
C.H. Dodd: 71; 115; 126; 270; 554, n. 46; 568, n. 75. 82. 83; 578, n. 11; 588, n. 22.
H. Donner: 559, n. 103.
H. Drexler: 164.
G.R. Driver: 583, n. 142.
D. Dulling: 367.
J. Dupont: 310; 430; 558, n. 92; 559, n. 101; 571, n. 19; 572, n. 32; 579, n. 29; 586, n. 201.
W. Dupré: 594, n. 12. 32.
Chr. Duquoc: 423; 488; 493; 594, n. 29.
A. Durand: 594, n. 27.

G. Ebeling: 50; 488.
H.J. Ebeling: 560, n. 124.
W.P. Eckert: 511, n. 11.
R. Edwards: 330; 579, n. 26.
E. Eichholz: 126.
R. Eisler: 200.
H. Elert: 423.
L.E. Elliott-Binns: 554, n. 43; 580, n. 47.

V. Eppstein: 563, n. 184.
Fr. Erdin: 596, n. 64.
J. Ernst: 330; 383; 580, n. 60; 582, n. 126; 583, n. 140.

F. Fanon: 595, n. 41.
E. Fascher: 270; 587, n. 14.
R. Feneberg: 164; 561, n. 143.
A. Festugière: 591, n. 15; 591, n. 16.
A. Feuillet: 103; 350; 579, n. 29.
J.G. Fichte: 541.
F. Fiebig: 126.
L. Finegan: 570, n. 2.
A. Finkel: 551, n. 11.
K. Fischer: 223.
J. Fitzmyer: 367; 583, n. 143; 584, n. 146.
J. Flemming: 612.
H. Flender: 115; 417; 586, n. 193. 199. 201.
E. Flesseman-van Leer: 223; 566, n. 26; 567, n. 56; 588, n. 22.
D. Flusser: 551, n. 11.
W. Foerster: 35; 330; 556, n. 27.
G. Fohrer: 443; 551, n. 6; 557, n. 56; 568, n. 69; 590, n. 61.
R. Formesyn: 147.
H. Fortmann: 594, n. 32.
J. Frank: 578, n. 2.
H. Frankfort: 552, n. 9.
H. Freedmann: 589, n. 35.
G. Friedrich: 345; 568, n. 84; 572, n. 48; 573, n. 59; 586, n. 1.
S. Frost: 95.
E. Fuchs: 50; 71; 588, n. 22.
R. Fuller: 71; 147; 270-271; 295; 310; 330; 553, n. 34; 574, n. 68; 575, n. 86; 576, n. 104. 112; 577, n. 132; 579, n. 28. 43; 580, n. 46; 583, n. 139; 590, n. 53.
R.W. Funk: 126.
F. Furet: 593, n. 1.
W. Fürst: 223.

R. Gagg: 585, n. 182.
G. Galot: 488.
R. Garaudy: 21.
A. Gardeil: 39.
O. von Gebhardt: 612.
C. Geertz: 594, n. 12.
J. Geffcken: 612.
A. Gelin: 559, n. 101.
P.A. van Gennip: 594, n. 32.
A. George: 210; 223; 271; 566, n. 25; 572, n. 47; 591, n. 5.
G. Georgi: 580, n. 49.
B. Gerhardson: 295; 317; 552, n. 12; 576, n. 113.
H. Geyer: 271; 423.
J. Giblet: 210; 360; 581, n. 75. 76. 78; 584, n. 145. 148.
L. Gilkey: 577, n. 122.

F. Gils: 188; 310; 360.
J. Gnilka: 95; 330; 556, n. 42; 557, n. 53; 567, n. 53.
M. Goguel: 585, n. 182.
M. Goldstein: 551, n. 11.
H. Gollwitzer: 594, n. 27.
L. Goppelt: 295.
J. Göters: 223.
A. Grabner-Haider: 423.
F.C. Grant: 71.
H. Grasz: 50-51; 271; 423; 553, n. 22; 570, n. 2; 572, n. 44; 574, n. 68. 72; 576, n. 110.
E. Gräszer: 383; 558, n. 86; 583, n. 129. 134.
N. Greinacher: 488.
P. Grelot: 271; 367; 581, n. 93; 588, n. 22.
G. Greshake: 591, n. 17; 592, n. 23.
A. Grillmeier: 593, n. 26.
L. Grollenberg: 179; 562, n. 165.
J. Gross: 592, n. 17.
W. Grossouw: 423.
W. Grundmann: 71; 210; 571, n. 18; 590, n. 2.
Ch. Guignebert: 35.
A.H. Gunneweg: 35.
G. Gusdorf: 564, n. 207. 208.
E. Güttgemanns: 80; 126; 552, n. 10; 553, n. 24.

W.S. Haas: 552, n. 9.
J. Habermas: 498; 508; 594, n. 13. 33.
M. Hadas: 611.
E. Haenchen: 330; 360; 585, n. 182.
F. Hahn: 51; 71; 95; 179; 210; 223; 231; 253; 330; 331; 360; 367; 375; 383; 430; 441; 561, n. 133; 562, n. 149. 150; 563, n. 186; 567, n. 59; 568, n. 67; 569, n. 91; 573, n. 60; 574, n. 72; 576, n. 110; 577, n. 132. 133; 578, n. 8. 14. 17. 22; 579, n. 28. 40. 43; 580, n. 46. 49; 581, n. 87; 582, n. 115. 116. 124; 583, n. 128; 584, n. 149; 585, n. 182. 184; 586, n. 185. 188. 191. 193. 201; 587, n. 14; 588, n. 26; 590, n. 51; 611.
R.G. Hamerton-Kelly: 591, n. 11bis.
S. Hampshire: 539.
H. Harsch: 72.
Ch. Hartshorne: 596, n. 71.
J. Hasenfuss: 590, n. 5.
V. Hasler 555, n. 65; 565, n. 218.
R. Haubst: 592, n. 23.
G. Haufe: 374; 573, n. 60; 589, n. 41.
E. Haulotte: 537; 595, n. 59.

G.W.F. Hegel: 503; 541.
A. Heising: 164; 561, n. 142.
A. Heitmann: 592, n. 17.
E. Heitsch: 51.
M. Hengel: 35; 95; 115; 179; 185; 187; 263; 350; 360; 372; 551, n. 3; 554, n. 43; 555, n. 17; 558, n. 82; 562, n. 149. 153. 155. 163. 165; 563, n. 168. 184; 565, n. 218; 568, n. 80; 577, n. 118; 578, n. 17; 581, n. 78. 80; 581, n. 98; 582, n. 102; 584, n. 145; 585, n. 180; 586, n. 1; 587, n. 7.
E. Hennecke: 612.
J. Héring: 115; 572, n. 32.
E. Hirsch: 295.
P. Hoffmann: 80; 330; 556, n. 27. 43; 557, n. 69; 558, n. 82; 559, n. 101; 562, n. 149. 150; 565, n. 224; 579, n. 29. 30. 32; 582, n. 124; 586, n. 1; 587, n. 11. 15; 611.
O. Hofius: 164.
H. Holtzmann: 570, n. 2.
M.D. Hooker: 375; 382; 583, n. 132.
M. Horstmann: 223.
F.L. Hoszfeld: 559, n. 103.
A. Hulsbosch: 488; 489; 490; 594, n. 17.

B. van Iersel: 71; 87; 164; 173; 210; 214; 271; 272; 554, n. 51. 52; 555, n. 9; 561, n. 134. 138. 140; 562, n. 151. 156. 157; 563, n. 193; 565, n. 214. 215. 217. 220. 224. 225; 567, n. 59; 571, n. 30. 31; 574, n. 72; 575, n. 82; 579, n. 29. 32; 586, n. 193; 587, n. 11; 611.
J. Isaac: 551, n. 11.
H.I. Iwand: 488.

W. Jäger: 591, n. 15. 17.
R. Jaulin: 595, n. 41.
J. Jeremias: 35; 71; 79; 103; 126; 164; 210; 214; 223; 330; 382; 554, n. 61; 557, n. 64; 560, n. 128; 564, n. 209. 210; 565, n. 215. 218. 224; 567, n. 59; 571, n. 28; 572, n. 32. 41; 574, n. 72; 581, n. 76; 585, n. 182.
J. Jolivet: 596, n. 64.
W. de Jong: 360.
A. Jülicher: 126.
E. Jüngel: 188; 223; 423; 488; 554, n. 57.

A. Kabak: 551, n. 11.
I. Kant: 479; 504; 594, n. 9.
M. Kähler: 30; 359.
J. Kahmann: 179.
Ph. Kaiser: 488.
E. Käsemann: 51; 57; 59; 71; 72; 74; 103; 115; 147; 330; 553, n. 34; 554, n. 38. 40; 555, n. 63; 556, n. 40; 557, n. 65; 561, n. 138; 565, n. 218; 569, n. 2; 574, n. 72; 578, n. 2. 7; 611.
W. Kasper: 488; 595, n. 48.
H. Kasting: 263; 295.
E. Kautsch: 612.
L.E. Keck: 51; 71; 87; 330; 375; 488; 552, n. 10; 579, n. 37.
A. Kee: 560, n. 124.

G. Kegel: 423; 580, n. 58; 587, n. 15. 16; 588, n. 29; 590, n. 60.
K. Kertelge: 147; 164; 560, n. 116. 117; 561, n. 133.
H. Kessler: 223; 568, n. 70; 569, n. 97. 102.
S. Kierkegaard: 56.
H.P. Kingdom: 581, n. 98.
G. Kisch: 612.
B. Klappert: 223; 423; 574, n. 72.
J. Klausner: 551, n. 11.
G. Klein: 115; 263; 310; 551, n. 9; 557, n. 72; 569, n. 1. 2; 574, n. 69.
W. Knörzer: 115.
Kl. Koch: 95; 360.
R. Koch: 367.
L. Koehler: 564, n. 210.
L. Koehler-W. Baumgartner: 574, n. 68.
H. Koester: 330-331; 345-346; 350; 552, n. 10; 553, n. 25; 578, n. 16; 579, n. 28; 580, n. 50. 55. 58; 611.
L. Kolakowski: 498; 594, n. 33.
A. Kolb: 488.
R. Koselleck: 552, n. 14.
E. Kottje: 552, n. 10.
W. Kramer: 330; 423; 584, n. 149; 585, n. 170.
H.J. Kraus: 566, n. 26.
W. Kreck: 223.
J. Kremer: 271; 423; 572, n. 44; 574, n. 72.
G. Kretschmar: 596, n. 64.
T. de Kruyff: 210.
A.W. Kuhn: 580, n. 48.
G.K. Kuhn: 551, n. 5.
K. Kuhn: 367; 612.
Th.S. Kuhn: 475; 593, n. 3.
H.M. Kuitert: 488.
W. Kümmel: 51; 71; 126; 553, n. 16. 34; 558, n. 86; 579, n. 26.
H. Küng: 488.

P. de Labriolle: 591, n. 13.
J.E. Ladd: 115.
M. Lagrange: 35.
G.W. Lampe: 423.
K. Lang: 488.
Pinehas E. Lapide: 551, n. 11.
C. Larcher: 350.
N. Lash: 593, n. 4a.
R. Laurentin: 585, n. 164.
L. Lavelle: 507; 518; 595, n. 50.
R. Le Déaut: 581, n. 73; 584, n. 143; 588, n. 34; 589, n. 34.

B. Lee Whorf: 551, n. 2.
J. Lebreton: 591, n. 13; 592, n. 21.
S. Légasse: 559, n. 101; 565, n. 223.
K. Lehmann: 430; 574, n. 72; 576, n. 110; 589, n. 37.
M. Lehmann: 71; 553, n. 34; 554, n. 40. 42. 45. 54; 555, n. 64.
B. Leibniz: 477.
R. Leivestad: 375; 382; 582, n. 123.
Fr. Lentzen-Deis: 103; 147; 590, n. 4.
X. Léon-Dufour: 223; 271; 423; 574, n. 68.
W. Lepenies: 593, n. 5.
G.E. Lessing: 54, 477-479; 481; 594, n. 6. 7. 8.
E. Lévinas: 524; 595, n. 42. 52.
L. Liébart: 593, n. 26.
H. Lietzmann: 176; 561, n. 143.
M. Limbeck: 188-189.
G. Lindeskog: 51.
E. Linnemann: 126; 223; 263; 270; 569, n. 1; 571, n. 16. 19. 20. 25. 27; 586, n. 193.
W. Lohff: 51.
G. Lohfink: 295; 346; 423; 572, n. 48; 573, n. 50. 54. 56. 60; 578, n. 133; 589, n. 40; 590, n. 51.
E. Lohmeyer: 35; 103; 176; 556, n. 30; 560, n. 124; 561, n. 143; 570, n. 2.
E. Lohse: 35; 95; 115; 126; 211; 271; 557, n. 64; 563, n. 180; 568, n. 72; 572, n. 32; 574, n. 72.
A. Loisy: 328.
Alb. B. Lord: 552, n. 14.
Th. Lorenzmeier: 594, n. 27.
M. Lot-Borodine: 592, n. 17.
K. Löwith: 594, n. 14.
Th. Luckmann: 551, n. 1.
D. Lührmann: 71; 80; 295; 330; 340; 552, n. 10; 553, n. 18. 20. 24; 556, n. 43; 557, n. 57; 558, n. 48. 85. 86. 87. 88; 562, n. 149. 150; 563, n. 177. 178; 578, n. 22. 23; 579, n. 26; 611.
N. Luhmann: 594, n. 13.

F. Maatje: 575, n. 88.
M. Maccoby: 581, n. 98.
O. Macquard: 593, n. 5.
R. Maddox: 374; 382; 582, n. 117; 583, n. 131.
G. Mainberger: 223.
A. Malet: 596, n. 64.
J. Mánek: 179.
T.W. Manson: 71; 79.
W. Marchel: 210; 564, n. 209. 210; 565, n. 214. 216.
H. Marcuse: 91.
L. Marin: 271; 572, n. 43; 575, n. 88.
H. Marrou: 552, n. 15; 555, n. 21; 591, n. 15.
I.H. Marshall: 374; 382.
M. Marshall: 583, n. 132; 596, n. 64.
R. Martin: 350.
R. Martin-Achard: 586, n. 1.

J.L. Martyn: 552, n. 15.
W. Marxsen: 51; 87; 271; 321-322; 330; 375; 423; 552, n. 4; 554, n. 42; 569, n. 102; 570, n. 2; 572, n. 34; 577, n. 124; 579, n. 38; 590, n. 51.
Ch. Masson: 263.
H.K. McArthur: 71; 554, n. 46.
C. McCown: 103.
Br.O. McDermott: 423; 573, n. 51; 577, n. 119.
D.M. McKinnon: 423.
Ph. Merlan: 591, n. 13.
J.-B. Metz: 147; 593, n. 2; 595, n. 47. 53.
J. Meyendorff: 592, n. 17.
E. Meyer: 330.
H. Meyer: 51.
R. Meyer: 360.
W. Michaelis: 570, n. 2.
R. Michiels: 488.
F. Mildenberger: 430.
A. Mitscherlich: 210.
B. Möhler: 552, n. 10.
J. Moltmann: 488; 496; 595, n. 54.
A.W. Montefiore: 210.
A. Moore: 423.
R. Morgenthaler: 402; 584, n. 159.
A.W. Mosely: 552, n. 15; 555, n. 21.
C.F. Moule: 578, n. 10.
U.B. Müller: 95; 367; 375; 556, n. 44; 573, n. 60; 581, n. 91. 92; 582, n. 116. 117. 118. 119. 120. 121. 122. 124; 583, n. 133; 585, n. 179; 589, n. 41.
G. Muschalek: 488.
Fr. Muszner: 51; 87; 147; 244; 271; 423; 558, n. 79; 560, n. 111; 568, n. 75. 81. 82; 572, n. 44; 579, n. 26.

W. Nauck: 559, n. 101; 576, n. 107.
A. Néher: 360.
J. Nélis: 586, n. 1.
D. Nestle: 563, n. 177; 591, n. 15.
F. Neyrinck: 271; 572, n. 46; 591, n. 5.
G. Nickelsburg Jr.: 322; 412; 417; 566, n. 26; 567, n. 45. 46. 59; 577, n. 126; 583, n. 133; 586, n. 200; 586, n. 1; 587, n. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9; 589, n. 48.
N. Niederstraszer: 591, n. 17.
K. Niederwimmer: 147; 554, n. 58; 559, n. 104.
D.E. Nineham: 579, n. 28.
A.D. Nock: 35.

N. Nolte: 593, n. 5.
F. Nötscher: 430.

W. Oelmüller: 593, n. 5; 594, n. 13.
H. Oepke: 587, n. 14.
Sch. Ogden: 595, n. 49; 596, n. 71.
K.H. Ohlig: 578, n. 2.
C. Orrieux: 210.
H. Ott: 51.
St. Otto: 591, n. 17.

W. Pannenberg: 115; 423; 488; 496; 503; 539; 551, n. 10; 577, n. 119; 591, n. 5. 7; 591, n. 13; 594, n. 27; 595, n. 37. 46.
W.A. de Pater: 147.
J. Pedersen: 565, n. 219.
A. Pelletier: 271; 574, n. 68.
N. Perrin: 71; 75; 115; 126; 223; 330; 375; 381; 552, n. 16; 553, n. 34; 554, n. 41. 46; 579, n. 37.
C. Perrot: 587, n. 14.
R. Pesch: 71; 87; 147; 154; 164; 173; 186; 310; 423; 555, n. 1; 558, n. 86. 89; 559, n. 106; 560, n. 107. 108. 111. 112; 561, n. 134. 137. 138. 140; 563, n. 166; 580, n. 52; 590, n. 60; 591, n. 5. 10.
W. Pesch: 559, n. 94.
D. de Petter: 507.
G. Petzke: 346.
M. Philonenko: 562, n. 160.
N. Pittinger: 423; 596, n. 71.
J. Plagnieux: 592, n. 23.
J. van der Ploeg: 586, n. 1.
O. Plöger: 95; 360.
J. Pohier: 210.
M. Pohlenz: 591, n. 15.
P. Pokorný: 210; 565, n. 212; 590, n. 2.
A.P. Polag: 559, n. 107; 560, n. 111; 568, n. 77; 583, n. 137.
J.E. Pollard: 591, n. 13.
W. Popkes: 223; 231; 567, n. 59; 569, n. 91; 589, n. 36.
I. de la Potterie: 585, n. 167.
E. Pousset: 271; 573, n. 63.
Th. Preiss: 375.
G.L. Prestige: 591, n. 13.

G. von Rad: 95; 581, n. 77.
L. Rademacker: 612.
K. Rahner: 423; 488; 496; 593, n. 2.
L. Ranke: 54.
J. Ratzinger: 488.
B. Reicke: 35.
S. Reimarus: 53.
Kl. Reinhardt: 488.
K. Rengstorf: 179; 423; 559, n. 105; 560, n. 115; 571, n. 18; 572, n. 32.
P. Reymond: 556, n. 42.

W. Richter: 71.
Fr. Ricken: 552, n. 7; 592, n. 19. 21.
P. Ricoeur: 39; 503-505; 564, n. 207; 577, n. 122; 595, n. 36. 38. 39. 40. 43. 44.
M. Riedel: 593, n. 5.
J. Riedl: 223; 591, n. 5.
H. Riesenfeld: 558, n. 80.
B. Rigaux: 164; 271; 423.
H. Ringgren: 210; 564, n. 210.
James M. Robinson: 51; 69; 71; 423; 552, n. 10; 553, n. 18. 25. 28. 31. 33; 578, n. 16; 579, n. 28; 580, n. 50. 55. 58; 611.
John A.T. Robinson: 330; 488; 491; 594, n. 27. 28. 30.
J. Rohde: 423.
J. Roloff: 51; 87; 147; 154; 164; 178; 189; 196; 200; 223; 231; 239; 249-250; 310; 346; 552, n. 10; 553, n. 16. 17; 555, n. 1. 6. 7. 8; 557, n. 48. 57; 560, n. 113. 114. 118. 120. 122-125. 129; 562, n. 148. 149; 563, n. 183-189; 566, n. 18; 568, n. 63. 64. 67. 68. 73. 80; 569, n. 90. 91. 94. 96; 576, n. 107; 577, n. 117. 118; 578, n. 17; 580, n. 49. 51; 611.
D. Rössler: 95.
M. Rostowtzeff (= Rostowzew): 35.
C. Roth: 563, n. 184.
H.H. Rowley: 95.
L. Ruppert: 234; 322; 412; 414; 417; 566, n. 25. 26. 33. 37. 39-41; 567, n. 43. 45. 46. 47. 49. 52. 57. 60; 568, n. 63. 72; 577, n. 126; 582, n. 109. 118; 582, n. 118; 583, n. 133; 586, n. 200; 587, n. 2. 3; 589, n. 37. 38. 45. 48.
G. Ryle: 539.

J.T. Sanders: 350; 439; 589, n. 46. 47. 49.
R. Schäfer: 210.
J. Scharbert: 360.
D. Schellong: 593, n. 5.
L. Schenke: 223; 271; 274; 570, n. 2. 4; 571, n. 32; 572, n. 35. 36.
P. Scheuermann: 488.
G. Schille: 71; 78; 80; 147; 179; 263; 272; 330; 553, n. 18. 22. 24. 26; 554, n. 59; 560, n. 124; 562, n. 156; 568, n. 62; 571, n. 31. 32; 574, n. 72; 590, n. 53.
E. Schillebeeckx: 488-489; 593, n. 2. 4; 594, n. 18. 34; 595, n. 45. 47. 51. 60.
J.C. Schiller: 485.
A. Schindler: 592, n. 23.
H.R. Schlette: 423.
H. Schlier: 87; 271; 416; 423; 553, n. 16; 555, n. 3; 580, n. 59; 586, n. 193. 195.
W. Schmauch: 588, n. 32.
P.W. Schmiedel: 554, n. 40.

J. Schmidt: 95.
Kl. Schmidt: 115.
N. Schmithals: 552, n. 13.
J. Schmitt: 271; 573, n. 63.
R. Schnackenburg: 87; 115; 179; 271; 555, n. 6. 8. 10; 558, n. 77; 560, n. 131; 563, n. 169; 587, n. 14.
W. Schneemelcher: 211; 612.
G. Schneider: 223; 263; 268; 367; 410; 571, n. 17. 19. 21. 23; 573, n. 49; 585, n. 182. 183; 586, n. 190. 191; 591, n. 5. 8.
J. Schneider: 330; 556, n. 44; 596, n. 64.
J. Schniewind: 201; 563, n. 187.
D. Scholem: 367.
H. Scholz: 593, n. 5.
T.M. Schoof: 489.
P. Schoonenberg: 489; 490; 594, n. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 31; 595, n. 55.
W. Schrage: 223; 555, n. 11.
J. Schreiber: 223; 570, n. 4.
J. Schreiner: 95.
G. Schrenk: 210; 564, n. 210; 589, n. 44.
N. Schreurs: 577, n. 122.
L. Schrottroff: 164.
K. Schubert: 367; 586, n. 1.
Ans. Schulz: 179; 185; 562, n. 162.
S. Schulz: 51; 76; 77; 80; 179; 181; 189; 192; 210-211; 330; 331; 340; 350; 552, n. 10; 553, n. 21. 23. 25; 554, n. 43. 49. 56; 555, n. 4; 556, n. 27. 42. 43. 44; 557, n. 57. 68. 69; 558, n. 87; 559, n. 102. 107; 560, n. 108. 111. 132; 562, n. 149. 150. 152. 159; 563, n. 167. 175. 178; 564, n. 209; 565, n. 213. 222. 223. 224; 565, n. 2; 568, n. 75; 570, n. 12; 577, n. 132; 578, n. 5. 10. 13. 15. 17. 18. 19. 21. 22. 23. 24; 579, n. 27. 28. 29. 31. 32. 33; 583, n. 137; 590, n. 51. 56; 611.
E. Schürer: 35.
H. Schürmann: 51; 71-72; 223; 250; 261; 489; 568, n. 74. 80. 87; 569, n. 89. 97. 98. 99; 571, n. 10; 591, n. 5.
V. Schurr: 596, n. 64.
P. Schutz: 282; 573, n. 62.
H. Schwantes: 423.
P. Schwanz: 592, n. 17.
S. Schwartz: 551, n. 11.
R. Schwarz: 594, n. 5.
E. Schweizer: 179; 211; 223; 322; 375; 382; 565, n. 212; 566, n. 25; 568, n. 63; 589, n. 42. 44. 45. 48.
C. Scobie: 103.
R. Scroggs: 580, n. 45.
Ph. Seidensticker: 271; 570, n. 2; 574, n. 72; 577, n. 123.
L. Seiller: 543; 596, n. 70.
M. Simon: 589, n. 35.
J. Sint: 103; 423.
E. Sjöberg: 375.
R. Slenczka: 594, n. 5.
C. Smith: 179.
M. Smith: 581, n. 98.

P. Smulders: 593, n. 26.
D. Sölle: 489.
D.M. Stanley: 295.
J. Starcky: 367; 581, n. 94. 95. 97.
O. Steck: 95; 360; 404; 555, n. 15; 556, n. 28. 31; 559, n. 103; 565, n. 4. 5. 7; 585, n. 166. 171; 611.
J. Steinmann: 103.
W. Stempel: 552, n. 14.
Kr. Stendahl: 587, n. 1.
K. Stierle: 552, n. 14.
P. Stockmeier: 591, n. 16. 17.
Strack (zie Billerbeck).
D.F. Strauss: 56; 61; 359.
P.F. Strawson: 539; 596, n. 61. 62. 63.
G. Strecker: 51; 72; 87; 223; 552, n. 13; 560, n. 119; 572, n. 48.
A. Strobel: 179.
P. Stuhlmacher: 51; 72; 87; 152; 189; 553, n. 16; 555, n. 3; 560, n. 109; 579, n. 34; 584, n. 158. 161.
G.M. Styler: 360.
J. Suggs: 350.
A. Suhl: 147; 588, n. 22.
S.W. Sykes: 489; 491; 492; 594, n. 25. 26; 611.

K. Tagawa: 559, n. 106.
V. Taylor: 223; 570, n. 2.
H.M. Teeple: 360; 375; 381; 383; 578, n. 15; 582, n. 116. 127; 583, n. 129.
J. Thomas: 95.
W. Thüsing: 223; 330; 423; 488; 570, n. 2; 577, n. 133; 579, n. 45; 590, n. 51. 54.
H. Thyen: 164.
S. van Tilborg: 580, n. 57.
P. Tillich: 483; 496.
H.-E. Tödt: 231; 330; 375; 383; 430; 558, n. 84; 561, n. 133; 563, n. 181; 577, n. 132; 578, n. 24; 579, n. 26. 28. 30. 33. 41; 582, n. 116. 124. 128; 590, n. 51; 611.
W. Trilling: 72; 103; 310; 554, n. 39.
E. Trocmé: 126; 131; 200; 553, n. 19; 558, n. 91; 559, n. 106; 563, n. 184. 191.
E. Troeltsch: 30; 551, n. 14.
G.W. Trompf: 271.

W.C. van Unnik: 367; 580, n. 70.

A. Vanhoye: 223.
G. Vass: 593, n. 2.
A. Vergote: 211.

G. Vermès: 584, n. 143. 146; 612.
Dan O. Via: 126; 559, n. 97.
Ph. Vielhauer: 95; 103; 115; 330; 331; 375; 381; 441; 577, n. 133; 578, n. 8. 21; 582, n. 127; 585, n. 179; 586, n. 185; 590, n. 51; 611.
F. Viering: 223.
B. Violet: 612.
H.J. Vogt: 592, n. 19.
A. Vögtle: 51; 103; 115; 123; 147; 164; 223; 271; 310; 317; 552, n. 10; 553, n. 16; 555, n. 17; 557, n. 63. 64. 72. 74; 558, n. 77. 81; 570, n. 2; 575, n. 83. 84; 579, n. 28; 591, n. 5.
P. Volz: 587, n. 1.
G. Voss: 72; 367.
Th.C. Vriezen: 581, n. 89.

J. de Waard: 584, n. 143.
N. Wachtel: 595, n. 41.
G. Wagner: 573, n. 64.
N. Walker: 430.
R.C. Ware: 423.
H. Weber: 423.
Th.J. Weeden: 87; 263; 266; 271; 330; 331; 344; 440; 552, n. 3. 15; 560, n. 125; 570, n. 2. 4. 10. 14; 572, n. 35; 578, n. 6; 579, n. 35. 38. 39. 40. 42; 580, n. 49. 50; 590, n. 52; 611.
J. Weima: 594, n. 34.
H. Weinrich: 552, n. 14; 559, n. 98; 575, n. 88.
A. Weiser: 126; 559, n. 95. 96.
J. Weisz: 570, n. 2; 572, n. 32.
B. Welte: 593, n. 2. 4a.
Kl. Wengst: 350.
C. Westermann: 556, n. 31; 588, n. 22.
N. Whitehead: 596, n. 71.
B.L. Whorf: zie B. Lee (Whorf).
D. Wiederkehr: 489.
J. Wijngaards: 430.
U. von Wilamowitz-Moellendorf: 591, n. 15.
H.A. Wilcke: 590, n. 60.
U. Wilckens: 87; 164; 271; 273; 350; 423; 552, n. 10; 555, n. 6; 556, n. 44; 558, n. 87; 560, n. 128. 129; 567, n. 52. 56. 59; 572, n. 34; 573, n. 65; 574, n. 72; 575, n. 78; 586, n. 201; 587, n. 14. 15; 589, n. 41; 590, n. 51.
M. Wilcox: 263; 571, n. 24.
A. Wilder: 139; 559, n. 99.
M. Wiles: 591, n. 13; 592, n. 20. 21.
B. Willems: 223.
J.H. Wilson: 423; 590, n. 60.
H. Windisch: 295.
W. Wink: 103.
L. Wittgenstein: 476.
E. Wolff: 115.
Chr. Wolff: 477.
H.W. Wolff: 95; 556, n. 41; 559, n. 103; 567, n. 59.
S. van der Woude: 360; 581, n. 99; 588, n. 34.

W. Wrede: 585, n. 182.
P. Wülfing von Martitz: 211.
E. Würthwein: 556, n. 41.

Y. Yadin: 581, n. 100.
J. Ysebaert: 585, n. 167.

N. Zimmerli: 95.
H. van Zoelen: 551, n. 8.

G. Register van bijbelplaatsen (met annex: apocriefen)

Vooral van reformatorische zijde kwam een dringende vraag om een register van bijbelplaatsen. Daarom ben ik blij aan dit verlangen tegemoet te kunnen komen. Mijn dank gaat hierbij uit naar de dames en heren studenten die dit register hebben samengesteld.

Bij de zgn. apocriefen en intertestamentaire literatuur werd de gebruikelijke katholieke indeling aangehouden (zie in de Bijlagen: 'Technische en vreemde woorden', onder het trefwoord 'apocriefen'). Wanneer in het boek eventueel parallel-teksten worden geciteerd zonder dat deze uitdrukkelijk worden vernoemd (bv. Mc. 1,7 *par* = paralleltekst, of *parr* = paralleltekst en), wordt ook in dit register de parallel-plaats niet uitdrukkelijk vermeld.

I. Oude Testament

GENESIS

1,11-12: *104*
2,2-3: *196*
5,24: *573, n. 50*
12,1-9: *183*
12,7: *574, n. 68*
17,1: *574, n. 68*
18,1-2: *574, n. 68*
22,4: *589, n. 35*
26,2.24: *574, n. 68*
27,4: *573, n. 57*
35,9: *574, n. 68*
35,11: *574, n. 68*
42,17vv: *433; 588, n. 27*
48,3: *574, n. 68*
49,1: *558, n. 79*

EXODUS

3: *391*
3,2: *574, n. 68*
3,6: *289*
3,14: *220*
6,3: *574, n. 68*
7,3: *559, n. 105*
8,19: *152*
11: *391*
12: *391*
14: *391*
15,22: *391; 575, n. 91; 588, n. 30*
15,23-25: *391*
16: *391*
17,1-7: *391*
19,11-16: *433; 588, n. 27*

20,5: *610*
20,8-11: *196*
21,2-6: *143*
23,10-11: *143*
23,20: *397; 400; 408*
23,21: *397; 398*
23,22-23: *397*
24,1-2.9-17: *143*
24,8: *253*
24,18: *281*
28,41: *580, n. 62 en n. 63*
29,7.29: *580, n. 62*
30,30: *580, n. 63*
33: *391*
33,1-12.15-18: *391*
33,2: *397*
33,20: *289; 391*
33,21-23: *289*
34: *391*
34,6.9.10: *391*
34,14: *610*
34,28.34: *391*
40,13: *580, n. 62*
40,15: *580, n. 63*
40,34: *391*

LEVITICUS

7,36: *580, n. 63*
10,7: *580, n. 63*
19,18: *194; 205-206; 210*
19,34: *205*
25,1-7.18-22: *143*

NUMERI

3,3: *580, n. 63*
12,1-3: *580, n. 69*
12,5: *574, n. 68*
19,6: *563, n. 176*
21,4-9: *391*
24: *372*
24,14: *558, n. 79*
24,15-17: *370; 372; 394*
24,18-19.21: *372*
25,10-11: *610*
27,17: *176*
28,9-10: *196*
31,6-54: *610*

DEUTERONOMIUM

1,36-37: *580, n. 69*
4,21-22: *580, n. 69*

5,10: *205*
5,12-15: *196*
5,28-29: *394*
6,4-5: *205; 206*
6,6: *205*
6,22: *559, n. 105*
7,9: *205*
7,19: *599, n. 105*
10,12: *205*
11,1.13.22: *205*
13,2-3: *157; 559, n. 105*
13,4: *205*
15: *143*
17,12: *257-260; 569, n. 103*
18: *394*
18,9-14: *362*
18,15: *360; 365-366; 370; 390; 393; 394; 397; 452*
18,16-18: *360; 365-366; 370; 393-394*
18,19: *360; 393; 394*
18,20-22: *362*
19,9: *205*
21,23: *232; 322*
26,8: *559, n. 105*
26,26: *205*
29,1-3: *313*
30,6: *205*
32,7-8: *376*
33,5-6: *573, n. 50; 580, n. 69*
33,8-11: *370; 394*
34,10: *363*

JOZUA

1,11: *588, n. 31*
5,13: *574, n. 68*
6: *366*

RECHTERS

3,10: *580, n. 67*
6,11-12.21: *574, n. 68; 580, n. 67*
6,34: *580, n. 67*
11,29: *580, n. 67*
13: *574, n. 67*
13,3: *574, n. 68*
13,23: *289*
13,25: *580, n. 67*
14,19: *580, n. 67*
15,14: *580, n. 67*

1e BOEK SAMUEL

2,4-9: *589, n. 45*
2,10: *360*
3,1: *580, n. 71*
10: *580, n. 71*
10,1: *580, n. 61 en n. 68*
10,6.9: *580, n. 68*
11,6: *580, n. 67*
13,14: *360*
15,22: *208*
16,13: *580, n. 61 en n. 67*
21,1-7: *196*

2e BOEK SAMUEL

1,2: *433*
2,7: *409; 421*
7: *386*
7,4-12: *360*
7,12-16: *360; 451; 452; 580, n. 90*
7,17: *360*
19,11: *580, n. 61*
22: *236; 566, n. 28*
23,1-7: *360*

1e BOEK KONINGEN

1,39: *580, n. 61*
5,9-14: *372*
9,4: *361*
11,4: *361*
12,12: *433*
17,17-24: *153*
19,10: *556, n. 31*
19,16: *580, n. 64*
19,19-21: *181*
22,19: *376*

2e BOEK KONINGEN

1,7-8: *555, n. 24*
2,7-10: *281*
2,9-11: *573, n. 50 en n. 57*
2,17: *575, n. 91; 588, n. 30*
4,18-37: *153*
5: *153*
11,12: *580, n. 61*
17,7-20: *95; 225*
17,26: *580, n. 65*
20,5: *433*
20,8: *433*
23,25: *205*
23,30: *580, n. 61*

1e BOEK KRONIEKEN

21,16: *574, n. 68*

2e BOEK KRONIEKEN

Hfdst. 1 t/m 9: *372*
3,1: *574, n. 68*
20,25: *575, n. 91; 588, n. 30*
36,14-16: *555, n. 14; 565, n. 6*

EZRA

5,1-2: *363*
9,10: *225; 406*
9,11: *95; 225; 406*

NEHEMIA

8,8: *363*
9,26: *95; 225; 406; 556, n. 31*
9,30: *95, 361*

TOBIT

10,11: *573, n. 57*
13,2: *587, n. 15*

ESTER

4,8: *587, n. 13*
4,16: *588, n. 27*
5,1: *433; 588, n. 27*

1e BOEK MAKKABEEËN

1,44-49: *226; 563, n. 173*

1,50: *426*
1,60-63: *426*
2,23-68: *610*
2,58: *573, n. 50*
6: *417*
9,22: *347*
9,27: *363*
13,46-51: *373*
14,25-49: *364*

2e BOEK MAKKABEEËN

3,23.26: *272*
4,2: *610*
5,14: *588, n. 31*
6: *426*
7: *426-427*
7,30: *228; 563, n. 173*
7,32: *568, n. 72*
7,34: *582, n. 114*
7,37-38: *240*
8,36: *186*
9: *417*
13,12: *575, n. 91*

JOB

1,6: *376*
2,1: *376*
5,11-16: *589, n. 45*
5,20: *587, n. 13*
28: *350*
38 t/m 42: *350*

PSALMEN

2: *215; 360; 370; 382; 386; 399; 409; 415; 421; 440; 451*
2,7: *360; 379; 390; 420; 436; 452; 453; 454; 455; 567, n. 59*
2,8: *360; 379*
2,9: *360; 581, n. 90*
2,10-12: *360*
5: *566, n. 30*
5,9: *566, n. 29*
7: *566, n. 30*
7,4-10: *566, n. 32*
7,7-9: *566, n. 31*
7,10b: *566, n. 31*
8: *409*
9,29: *566, n. 37*
13,2-3: *236*
16: *440*
16,4: *562, n. 164*
16,10: *437; 440*
17: *566, n. 30*

17,13-14: *566, n. 31*
18: *236; 566, n. 28*
18,21: *566, n. 27*
18,22-24: *566, n. 27*
18,25: *566, n. 27*
21,2: *360*
22: *144, 237; 409*
22,2: *237; 566, n. 25*
22,7-22: *236; 566, n. 25*
22,23vv: *567, n. 55*
22,29: *367*
25: *144; 566, n. 30*
26,12: *567, n. 53*
27,2.5: *589, n. 45*
29,3: *587, n. 15*
30: *567, n. 48*
31: *237; 566, n. 30; 567, n. 48*
31,2: *566, n. 29*

31,6: *237*
31,20-25: *567, n. 55*
33,20-21: *435*
34: *144; 566, n. 36*
34,11: *567, n. 53*
34,20: *567, n. 48*
34,20a: *567, n. 42*
25,23-28: *566, n. 31 en n. 32*
36,22: *567, n. 53*
37: *566, n. 36*
37,9-11: *144*
37,13-14.16: *567, n. 53*
38,9-10: *567, n. 53*
39: *236*
40,2-12: *567, n. 48*
41: *566, n. 25; 567, n. 55*
42: *566, n. 25*
47: *367*
49,16: *573, n. 50*
50,6: *438*
53,5: *567, n. 53*
62,10: *567, n. 53*
69: *237; 566, n. 25*
69,2-3: *567, n. 53*
69,22: *237*
69,31-35: *567, n. 55*
71: *566, n. 30*
71,2: *566, n. 29*
72: *372*
72,2: *144*
75,8-11: *589, n. 45*
78,43: *559, n. 105*
85,14: *567, n. 53*
88: *237*
89: *215; 360*
89,29-30: *379*
93: *367*
95: *367*
96: *367*
97: *367*
98: *367*
99: *367*
103,19: *376*
104,24: *350*
105,15: *580, n. 64*
108,2-3: *567, n. 53*
109: *408; 409*
109,1: *410*
110: *215; 360; 370; 382; 386; 390; 409; 410; 415; 421; 440; 451; 585, n. 181*
110,1: *332; 342; 399; 408-410; 421; 436-437; 441; 585, n. 182*
110,4: *379*

110,5-6: *581, n. 90*
118,22: *556, n. 38*
118,28: *255*
119: *236; 237; 566, n. 30*
119, 40: *566, n. 29*
136,5: *350*
143: *566, n. 30*
143,1: *566, n. 29*
143,11: *566, n. 29*

SPREUKEN

1,7: *215-216*
1,8: *216*
2,1: *215*
3,1: *215*
3,19: *350*
4,1-2: *215*
4,8-9: *582, n. 113*
5,1: *215*
6,20: *215*
7,1: *215*
8,15: *582, n. 113*
8,22: *350*
8,23: *350; 563, n. 171*
8,23-31: *350*
9,1: *350*
10,1: *215*
10,2: *587, n. 13*
15,20: *215*
16,7: *208*
16,19: *144*
19,22: *566, n. 38*
23,14: *587, n. 13*
23,22.25: *215*
28,28: *566, n. 38*

PREDIKER

3,11: *563, n. 171*

WIJSHEID

1: *424-425*
1,4-7: *424; 427*
1,8-15: *424*
2: *238; 406; 414; 417; 424-425*
2,1-11: *425*
2,10-20: *144; 567, n. 59; 589, n. 45 en n. 49*
2,12: *424*
2,12-20: *234; 235-236*
2,13: *373; 407*
2,13-17: *424; 435; 567, n. 59*
2,16: *421*

2,18: *373; 374; 407; 413; 417; 424; 435; 567, n. 59*
2,19: *373; 406; 417; 424; 435*
2,20: *424; 435*
2,24: *566, n. 16*
3: *406; 417; 424-425*
3,7-9: *425*
4: *406; 417; 424; 425*
4,16: *425*
4,18-19: *424*
4,20: *424-425*
5: *406; 414; 417; 424-425*
5,1: *374; 414; 417; 424-425*
5,1-7: *234-235; 424-425; 435; 567, n. 59; 589, n. 45 en n. 49*
5,2a: *567, n. 59*
5,8: *562, n. 160*
5,8-14: *424-425*
5,15: *424*
5,17: *610*
6: *406; 417; 424; 425*
6 t/m 10: *580, n. 56*
6,12 t/m 9,18: *218*
6,22: *563, n. 171*
7: *406; 415; 417*
9,4-5: *373; 407*
9,8: *563, n. 171*
10,10: *218*
12,1: *218*
14,13: *563, n. 171*
16,13: *587, n. 15*
18,4: *576, n. 105*
18,13: *374*
24,14: *563, n. 171*

JEZUS SIRACH (Sir.)

1,1-20: *350*
3,2.6: *216*
4,9-10: *194*
7,27: *216*
15,14: *563, n. 171*
16,26: *563, n. 171*
24,3-7: *350*
24,9: *563, n. 171*
34,15: *206*
36: *556, n. 28*
39,25: *563, n. 171*
48,5: *587, n. 13*
48,9: *573, n. 60*
48,10: *314; 365-366*
48,10b: *566, n. 24; 589, n. 41; 575, n. 93*
48,11: *365*
51,1-12: *567, n. 48*

JESAJA

1,10-23: *556, n. 29*
1,24-25: *556, n. 36*
2,2: *558, n. 79*
2,2-5: *47*
3,14-15: *144*
4,4: *556, n. 42*
5,1-7: *138*
5,9-10: *144*
5,24: *556, n. 34*
6,9-10: *313*
7,1: *454-455*
7,14: *368; 370*
8,14: *556, n. 38*
8,18: *559, n. 105*
9,1-4: *368*
9,5: *368; 370*
9,6: *368*
10,17: *556, n. 34*
10,18-19: *556, n. 35*
10,33-34: *105*

11,1: *361; 368*
11,1-9: *581, n. 90*
11,2: *361; 368; 390; 452*
11,3: *368*
11,4: *144; 368; 369*
11,5: *368*
11,6: *368; 369*
11,7-10: *368*
13: *426*
14: *426*
16,5: *368*
20,3: *559, n. 105*
24,23: *367*
25,8: *429*
26: *426*
26,19: *152; 426; 429*
29,9-10: *313*
29,18: *313; 337*
29,18-19: *152; 337*
29,19-21: *144*
30,24: *556, n. 32*
30,1-2: *144*
32,15: *581, n. 79*
35,5: *313; 337; 405*
35,5-6.8: *152*
35,6: *405*
38,10-20: *567, n. 48*
40,3: *107; 555. n. 23*
40,3-4: *555, n. 23*
40,3-5: *556, n. 33*
40,4-5: *365*
41,15-16: *556, n. 32*
41,18-19: *555, n. 23*
42: *362*
42,1: *361; 377; 389; 390; 403; 567, n. 59*
42,1-2: *361; 389; 390; 412; 452*
42,1-4: *88; 361; 389*
42,3-4: *361; 389; 412*
42,5: *361*
42,6-7: *154; 313; 314; 361; 403; 566, n. 24; 575, n. 93*
42,16: *313; 314; 403; 566, n. 24; 575, n. 93*
42,18: *152; 313*
42,19-21: *313*
43,8: *152; 313*
43,15: *367*
43,18-19: *106*
43,19: *105; 109*
43,19-20: *555, n. 23*
44,3: *581, n. 79*
44,6: *367*
45,1: *368*

45,4: *439*
45,23: *439*
47,14: *556, n. 34*
48,16: *580, n. 66*
48,20-21: *555, n. 23*
49,1: *362; 363; 377; 390; 403*
49,1-2: *88; 362; 363; 377; 390; 403*
49,3: *362; 363; 377; 390; 403*
49,4: *439*
49,6: *305; 313-314; 366; 403; 575, n. 93*
49,7: *439*
49,8-9: *313-314; 566, n. 24; 575, n. 93*
49,9: *575, n. 93*
49,10-11: *555, n. 23*
49,13: *144*
50,4-9: *238; 566, n. 23*
50,6: *567, n. 58*
50,10: *313-314; 403; 566, n. 24; 575, n. 93*
51,4-6: *313; 314; 404; 566, n. 24; 575, n. 93*
51,10-11: *555, n. 23*
51,16: *88; 403*
51,17: *144*
52: *402; 417; 425; 426*
52,7: *88; 153; 185; 362; 363; 403; 405*
52,7-10: *555, n. 23*
52,13: *425-426; 439; 567, n. 59; 589, n. 45*
52,13 t/m 53,12: *234-235; 566, n. 33; 589, n. 45*
52,14: *439*
52,15: *425; 439*
52,17: *409*
52 t/m 53: *144; 587, n. 3*
53: *238-240; 408; 417; 425-426; 439; 567, n. 59*
53,1-6: *425; 439*
53,4: *156*
53,7: *439*
53,8: *425; 439*
53,9-11: *439*
53,11: *566, n. 35*
53,12: *425; 439; 567, n. 54*
53,13: *439*
54,3-4: *556, n. 29*
54,13: *144*
55,6: *105; 109*
55,8: *262; 526*
56,7: *201-202*
56,10: *313*
57,3: *556, n. 29*
57,15: *144*
59,10: *313*
59,21: *88; 362; 403; 405*
61: *390; 402*
61,1: *153; 337; 362; 363; 389; 390; 402-405; 409; 452*
61,1-2: *142; 147; 185*
61,1-3: *88; 144; 152*

61,2: *362; 363; 389; 402-405*
61,3: *403*
62,1: *313-314; 566, n. 24; 575, n. 93*
63: *452*
64: *452*

JEREMIA

1,5: *390*
5,4: *580, n .65*
5,21: *313*
6,9.12: *575, n. 93; 576, n. 107*
7,1-15: *556, n. 39*
7,3.11: *201*
8,7: *580, n. 65*
15,7: *556, n. 32*
16,1-7: *182*
21,14: *556, n. 35*
22,7: *556, n. 35*
23,4: *176*
23,5-6: *368*
23,20: *558, n. 79*
25,4a: *555, n. 14; 565, n. 6*
25,5-6: *555, n. 14; 565, n. 6*
26,5: *555, n. 14; 565, n. 6*
27,2: *113*
28,10: *113*
29,19: *555, n. 14; 565, n. 6*
31,31vv: *445*
32,20-21: *559, n. 105*
33,15-16: *368*
35,15: *555, n. 14; 565, n. 6*
38,14-15: *413*
38,45: *413*
41,28: *413*
44,4: *555, n. 14; 565, n. 6*
51,33: *556, n. 32*

EZECHIËL

2,2: *580, n. 66*
11,5: *580, n. 66*
11,19: *581, n. 79*
13,3: *562, n. 164*
17,22-24: *368*
20,25; *189; 227*
20,26: *189*
21,2-3: *556, n. 35*
24,15-24: *182*
29,16: *562, n. 164*
33,24: *556, n. 29*
34,5-8.23: *176*
36,25-26: *556, n. 42*
36,26-27: *581, n. 79*

40 t/m 48: *563, n. 188*
47,1-12: *556, n. 42*

DANIËL

2,20-23: *351*
2,28: *232*
2,31-35: *98*
2,34: *379*
2,36-45: *98*
2,44-45; *98; 557, n. 73*
2,45: *369*
3,33: *558, n. 78*
3,38: *208*

3,100 (33) NBG 4,3: *100*
4,11.15-20: *105*
4,31: *369; 557, n. 73*
5,11-12.14; *584, n. 155*
5,5: *152*
5,27: *369*
6,27: *557, n. 73*
7: *228; 375; 377; 385; 425*
7,4-8: *99*
7,9: *377*
7,11: *99; 108; 385*
7,13: *332; 342-343; 370; 372; 375-377; 421*
7,13-14: *99-100, 108; 421; 585, n. 179*
7,14: *290; 370; 372; 375; 376-377; 382; 399*
7,20: *563, n. 173*
7,25: *99; 563, n. 173*
8,25: *379*
9,25: *360*
9,27: *558, n. 81*
10,13-21: *426*
10,14: *555, n. 79*
10,20-21: *100; 376*
11,33: *351; 379*
11,33-35: *235; 236*
11,34: *379*
11,35: *351, 379*
12,1: *235; 379; 426; 427; 440*
12,1-3: *235*
12,2: *235; 379; 426-427; 440; 587, n. 10*
12,3: *100; 235; 351; 379; 426-427; 440*
12,7: *99*
12,10: *351; 578, n. 20*
12,12: *101; 220*
12,13b: *558, n. 81*

HOSEA

1,1-9: *113*
2,5(7): *562, n. 164*
2,14: *555, n. 23*
6,2: *433-434; 588, n. 27 en n. 31; 589, n. 35*
6,3: *433-434*
6,6: *196; 208-209*
9,7: *580, n. 66*
12,10: *555, n. 23*

JOËL

3,1vv: *364; 445; 556, n. 42*
3,2-5; *364*
3,13: *556, n. 32*

AMOS

4,1: *556, n. 29*
5,4-5: *107*
5,18-20: *107-108*
5,21-25: *201*
6,1-14: *107*
7,15: *181*
8,2: *556, n. 33*
9,7-10: *556, n. 39*
9,13: *181*

OBADJA

18: *556, n. 34*
21: *367*

JONA

2,1: *431*
2,2-10: *127; 567, n. 48*
3,3: *588, n. 30*

MICHA

2,1-12: *144*
3,10-11: *546*
4,1: *558, n. 79*
4,1-8: *144*
5,1-3: *368*
5,4; *581, n. 90*

NAHUM

1,10: *556, n. 34*

HABAKUK

1,4: *566, n. 34*
1,13: *566, n. 34*

HAGGAI

2,9: *563, n. 188*
2,20-23: *368*

ZACHARIA

1,3: *98*
1,4-6: *406; 555, n. 14; 565, n. 6*
4: *368*
4,3: *394; 404*
4,11-14: *394-404*

7,7: *406; 555, n. 14; 565, n. 6*
7,12: *361; 406; 555, n. 14; 565, n. 6*
9,9: *368*
9,9-10; *144*
11,1-2: *556, n. 35*
11,12-13: *567, n. 54*
12,10-12: *556, n. 42*
13,1: *556, n. 42*
13,1-6: *556, n. 42*
13,4: *555, n. 24*
13,7: *266; 267; 269; 567, n. 54*
14,8: *563, n. 188*
14,9: *367*
14,16: *367*
14,21: *201; 563, n. 18*

MALEACHI

3,1: *123*
3,19: *556, n. 34*
3,23-24: *556, n. 44; 589, n. 41*

II. Nieuwe Testament

MATTHEÜS

1,16: *403*
1,18-19: *453*
1,20: *453; 574, n. 68*
1,23: *291; 390*
2: *591, n. 5*
2,11: *455*
2,13.19: *574, n. 68*
2,23: *572, n. 37*
3,2: *106; 555, n. 26; 556, n. 37; 557, n. 60*
3,5: *94*
3,7-10: *104*
3,8: *556, n. 37*
3,10: *105; 109*
3,11: *106-108; 385; 556, n. 45; 578, n. 3; 581, n. 81*
3,13-17: *113*
3,15-18: *104*
3,16: *390; 458*
3,17: *390; 452*
4,1-11: *153; 336; 579, n. 29*
4,3.6: *413*
4,5-6: *161*
4,14: *305*
4,18: *403*
4,23: *555, n. 2*
5,1: *143*

5,1-12: *570, n. 12*
5,2-3: *143*
5,3: *143; 557, n. 58; 576, n. 106*
5,3-12: *142*
5,3 t/m 4,6: *141; 579, n. 28*

5,7: *136*
5,11-12: *565, n. 3; 585, n. 172*
5,12: *556, n. 31*
5,14: *314; 566, n. 24; 575, n. 93*
5,16: *565, n. 221*
5,18: *193; 563, n. 175; 579, n. 28*
5,19-20: *557, n. 60*
5,23-24: *136*
5,32: *193; 204; 563, n. 175; 579, n. 28*
5,39-42: *194; 563, n. 175; 579, n. 28*
5,43: *118; 210*
5,43-48: *135; 563, n. 175; 579, n. 28*
5,44: *194; 210*
5,45: *565, n. 221*
5,45-48: *194*
5,47: *561, n. 140*
5,48: *136; 565, n. 221*
6,1.8: *565, n. 221*
6,9: *171; 214; 216*
6,9-13: *578, n. 19; 579, n. 28*
6,10: *115; 132; 559, n. 93*
6,10-13: *171; 214*
6,12.14-15: *135; 171; 565, n. 221*
6,18: *565, n. 221*
6,19-22: *141; 579, n. 28*
6,24: *141*
6,25-33: *141; 579, n. 28*
6,32: *565, n. 221*
7,1-5: *579, n. 28*
7,7-11: *579, n. 28*
7,11: *565, n. 221*
7,12: *136; 194; 206; 209; 254; 336; 563, n. 175; 564, n. 202; 579, n. 28*
7,21-22: *339*
7,24-27: *132*
8,5: *338-339*
8,5-13: *151; 152; 156; 158*
8,6-13: *338-339*
8,8-9: *132; 152*
8,10: *159-160*
8,10-11: *47*
8,11: *557, n. 58*
8,13: *159; 162*
8,14-15: *156*
8,17: *156; 568, n. 65*
8,19: *181*
8,20: *175; 181-182; 583, n. 130*
8,21-22: *181*
8,25: *570, n. 6*
8,26: *162*
9,2-8: *147*
9,3.6.8: *171*

9,7-16: *580, n. 56*
9,10-12: *172*
9,13: *172; 183; 208*
9,14: *164; 198*
9,15-17: *164*
9,22: *159*
9,27: *161; 411*
9,28-29: *159*
9,29: *162*
9,35: *555, n. 2*
9,36: *118; 174*
9,37-38: *180; 186; 578, n. 17; 580, n. 56*
10: *578, n. 17*
10,2: *403*
10,5-6: *119; 291*
10,5b-8: *243*
10,6: *174; 554, n. 47*
10,7: *180; 186; 243; 557, n. 58; 559, n. 93*
10,7-9: *123; 578, n. 17*
10,7-16: *580, n. 56*
10,8-15: *180; 186*
10,9-16: *578, n. 17*
10,15: *559, n. 93*
10,16: *180*
10,20: *565, n. 221*
10,23: *385: 559, n. 93; 574, n. 70; 582, n. 101; 583, n. 130*
10,28-31: *579, n. 28*
10,29: *565, n. 221*
10,32-33: *335; 398; 559, n. 93; 579, n. 28; 583, n. 130*
10,33: *182*
10,37: *183*
10,38: *182; 183; 187*
10,39: *77; 183*
10,40: *349*
10,40-41: *570, n. 3; 561, n. 139*
10,42: *594, n. 15*
11,1-2: *412*
11,2: *111; 337; 405*
11,2-6: *120; 142; 556, n. 45*
11,3: *337; 559, n. 93; 578, n. 3; 581, n. 81*
11,4: *337*
11,5-6: *337; 348*
11,7: *103*
11,9: *555, n. 25; 581, n. 81*
11,10: *123*
11,11: *557, n. 58; 594, n. 15*
11,12-13: *74; 110; 119; 557, n. 58*
11,13-15: *388*
11,14: *581, n. 81*
11,16-19: *95; 114; 136; 139; 165; 338; 388; 583, n. 130*
11,19a: *166*
11,20: *388*
11,21-24: *242: 568, n. 75*
11,24: *559, n. 93*

11,25-27: *214; 217; 338; 407; 565, n. 216 en n. 221; 580, n. 56*
11,27: *217; 218; 290; 338; 407*
11,29: *183*
11,29-30: *414*
12,1-4: *198*
12,5: *196; 198*
12,6: *198; 247*
12,7: *198; 208*
12,8: *198*
12,14: *130*
12,18: *412; 567, n. 59*
12,19-21: *412*
12,22-23: *151; 411; 568, n. 77*
12,22-30: *151; 338; 388*
12,23: *161*
12,24: *161; 227*
12,24vv: *227*
12,27: *152*
12,28: *557, n. 58*
12,32: *399; 557, n. 76; 583, n. 130*
12,34: *556, n. 29*
12,35-40: *132*
12,38-42: *588, n. 23 en n. 27*
12,39: *156; 255*
12,40: *431; 583, n. 130; 588, n. 27*
12,41-42: *412*
12,49-50: *570, n. 3*
13,11: *130; 166*
13,13: *570, n. 3*
13,16-17: *266; 570, n. 3 en 12*
13,24-30: *132*
13,31: *338; 557, n. 58*
13,32: *338*
13,33: *338; 557, n. 58*
13,36-43: *559, n. 100*
13,38: *291*
13,39-40: *558, n. 81*
13,43: *216; 561, n. 139*
13,44-46: *132; 137*
13,49: *558, n. 81; 561, n. 139*
13,51: *570, n. 3*
13,54-56: *218*
13,57: *242; 266*
13,58: *161*
14,5: *111*
14,13: *243*
14,14-17: *175; 243*
14,14-21: *569, n. 95*
14,18-21: *163; 175; 243*
14,22: *163; 243*
14,23-30: *163*
14,31: *162; 163*
14,32: *163*
14,33: *570, n. 6*

15,9: *130*
15,12: *166*
15,21-23: *161*
15,22: *411*
15,24: *119; 161; 174; 243; 291; 389*

15,25-27: *161*
15,26: *104*
15,28: *162; 163*
15,32: *575, n. 91; 588, n. 30*
15,32-39: *156; 175; 243; 569, n. 95*
15,39: *243*
16,1: *246; 566, n. 16*
16,4: *156*
16,5: *175*
16,5-10: *175*
16,6: *175; 246*
16,9: *38*
16,11-12: *175; 246*
16,14: *110; 389*
16,15: *78; 140*
16,17: *317; 318; 570, n. 8*
16,17-19: *570, n. 11; 575, n. 84; 576, n. 114*
16,18-19: *292; 317*
16,20: *315*
16,21: *244; 432; 587, n. 18; 588, n. 23 en n. 27*
16,22vv: *570, n. 8*
16,24: *182; 186-187*
16,25-26: *182; 186*
16,27: *182; 184; 186; 559, n. 93; 578, n. 22; 583, n. 130*
16,28: *186; 559, n. 93*
17,15vv: *570, n. 8*
17,20: *159; 162; 163*
17,22: *583, n. 130*
17,23: *432; 587, n. 18; 588, n. 23 en n. 27*
17,24-27: *155*
18,6-10: *594, n. 15*
18,16: *163*
18,18: *292*
18,20: *291*
18,21-35: *174*
18,23vv: *131-132; 135*
18,24-35: *135*
19,3: *566, n. 16*
19,17: *185*
19,24: *557, n. 60*
19,28: *185; 371; 441; 558, n. 81; 570, n. 8 en n. 12*
19,29: *184-185*
20,1-16: *131; 135; 139; 560, n. 127*
20,14: *171*
20,16: *138*
20,19: *432; 587, n. 18; 588, n. 23 en n. 27*
20,28: *583, n. 130*
20,30: *161*
20,30-31: *411*
20,31: *411*
21,5: *202*

21,9: *161; 411; 559, n. 93*
21,11: *388*
21,12-14: *200; 202*
21,15: *161; 200; 202; 411*
21,25: *106*
21,21: *159; 162*
21,16-17: *200; 202*
21,31: *136; 169; 557, n. 60*
21,33-46: *137; 559, n. 100*
21,41-45: *585, n. 181*
21,43: *557, n. 60*
21,46: *388*
22: *210*
22,1-14: *136; 173; 559, n. 100*
22,22: *267*
22,35: *204*
22,36: *204; 209*
22,37-38: *204*
22,39: *204; 207*
22,40: *204*
22,41-46: *367*
23,4: *563, n. 175*
23,6-7: *563, n. 175; 579, n. 28*
23,9: *408; 565, n. 221*
23,11: *136*
23,12: *590, n. 50*
23,13: *336; 563, n. 175; 579, n. 28*
23,13-16: *142, 192*
23,22: *556, n. 29*
23,23: *142, 192; 198; 207; 336; 564, n. 175 en n. 202; 579, n. 28*
23,24-25: *198*
23,25: *142; 192; 563, n. 175; 579, n. 28*
23,26: *192; 198*
23,27: *142; 192, 336; 563, n. 175; 579, n. 28*
23,27-28: *198*
23,29: *142, 192*
23,29-30: *390*
23,29-31: *579, n. 28*
23,29-36: *563, n. 175; 565, n. 3; 585, n. 172*
23,31-32: *556, n. 31*
23,34: *337; 390; 556, n. 31*
23,34-36: *337; 390; 580, n. 56*
23,37: *337; 390; 556, n. 31*
23,37-39: *337; 565, n. 3; 585, n. 172*
23,39: *559, n. 93*
24,1-2: *203*
24,3: *558, n. 81*
24,14: *555, n. 2*
24,20: *192*
24,25-41: *444*
24,26-28: *338*
24,29-31: *342*
24,30: *559, n. 93*
24,36: *559, n. 93*

24,37-41: *338*
24,42: *339*
24,43: *338*
24,44: *338; 559, n. 93*
24,45-51: *338; 339; 580, n. 56*
25,1: *343*
25,1-3: *444*
25,1-13: *132; 168; 343; 590, n. 53*
25,13: *559, n. 93*
25,14-30: *131-132; 338-339; 559, n. 100*
25,21.23: *131*
25,31: *559, n. 93*
25,31-46: *136*
26,8: *570, n. 8*
26,13: *38*
26,26-28: *253*
26,31: *266*
26,32: *277*
26,35: *266*
26,36-38: *264; 265*
26,39: *214; 264-265; 565, n. 216*
26,40-41: *264; 265*
26,42: *214; 216; 264-265; 565, n. 216*
26,43: *264; 265*
26,44: *264-265; 267*
26,45-46: *264-265*
26,47-51: *265*
26,52-56: *224; 265*
26,56: *267*
26,60: *203*
26,61: *203; 226; 434; 435; 588, n. 23 en n. 27*
26,64: *413; 559, n. 93; 585, n. 181*
26,66-75: *265*
26,68: *405; 413*
27,10: *567, n. 54*
27,17: *403*
27,19: *568, n. 61*
27,34: *237*
27,35: *566, n. 25*
27,39: *566, n. 25*
27,40: *413; 588, n. 23 en n. 27*
27,43.46: *566, n. 25*
27,53: *587, n. 17*
27,57: *574, n. 67*.
27,62: *228; 246; 277*
27,63-64: *228; 277; 587, n. 18*
27,64: *588, n. 19*
27,65-66: *277*
28,1-10: *9*
28,1-5: *277*
28,1 vv: *588, n. 24*
28,6-7: *277; 278; 588, n. 19*
28,9: *290; 315*
28,9-10: *277; 278; 282; 571, n. 29*

28,10: *289; 290; 315*
28,11-15: *277*
28,16: *289; 290; 292; 293; 294; 347*
28,17: *289; 290; 292; 294*

28,18: *289; 290; 292; 436*
28,19: *183; 289; 290-292; 320; 436*
28,20: *289-290; 292; 349; 436; 558, n. 81*

MARCUS

1,1: *87-90; 113; 148; 421*
1,1-8: *556, n. 27*
1,3: *107*
1,4: *105; 109; 171; 556, n. 37*
1,5: *94*
1,6: *103*
1,7: *107; 385; 556, n. 45*
1,9-11: *113; 159*
1,10: *452*
1,10-11: *390*
1,11: *416; 452; 567, n. 59*
1,12-13: *336*
1,13: *249*
1,14: *87; 89*
1,14-15: *88; 120; 159*
1,15: *87; 132; 557, n. 59; 559, n. 93*
1,16-20: *181, 183*
1,17: *186*
1,18: *267*
1,21-28: *157*
1,21.31: *158*
1,23-24: *150*
1,23-28: *159*
1,24: *158; 572, n. 37*
1,25: *340*
1,27: *158*
1,29-31.32: *155*
1,32-34: *155; 157; 568, n. 78*
1,34: *340*
1,37: *570, n. 5*
1,37-38: *570, n. 6*
1,38: *568, n. 78*
1,39: *159*
1,41: *157*
1,44: *340*
1 t/m 3: *157*
2: *174; 192; 195; 198; 242*
2,1-12: *146; 561, n. 140*
2,1b: *568, n. 78*
2,1-3: *560, n. 126; 561, n. 140*
2,5: *159; 162*
2,6: *560, n. 126; 561, n. 140*
2,7: *171*
2,10: *171-172*
2,12-13: *568, n. 78*

2,14: *181; 183*
2,15: *172; 173; 181*
2,15-16: *561, n. 134*
2,15-17: *560, n. 127*
2,16: *114; 165; 172-173; 191; 558, n. 91*
2,17: *118; 172-173; 389; 554, n. 47; 561, n. 140*
2,18: *111; 164; 165; 167; 341*
2,18-22: *560, n. 124 en n. 126*
2,19: *341*
2,19-20: *164-165; 167-168; 341*
2,20: *341; 343*
2,20-22: *164-165; 560, n. 124*
2,25-27: *198*
2,28: *172; 198; 583, n. 130*
2,1 t/m 3,5: *129*
3,1-5: *129; 174; 197; 198; 232*
3,2: *568, n. 77*
3,4: *8; 150*
3,5: *174; 197-198; 232; 242*
3,6: *130; 174; 197; 232; 242; 246; 560, n. 126*
3,7-8: *158; 181; 375*
3,7-12: *157-158; 579, n. 37; 568, n. 78*
3,9-10: *375*
3,11: *340; 375; 412*
3,12: *340; 375*
3,13: *181; 347*
3,14-15: *181; 186*
3,20: *568, n. 78*
3,21: *388*
3,22: *159; 388; 583, n. 137*
3,22-30: *157*
3,27: *155*
3,28: *228*
3,28-29: *340; 398-399; 408; 580, n. 45*
3,29: *340; 398-399; 557, n. 76*
4,1: *568, n. 78*
4,10-12: *131*
4,10: *570, n. 5*
4,11: *557, n. 59; 570, n. 13*
4,11-12: *130; 166*
4,12: *313*
4,13: *266; 570, n. 5 en n. 6*
4,26: *557, n. 59*
4,34: *131*
4,34 t/m 5,43: *157*
4,35: *162*
4,36: *162; 267*
4,37-39: *162*
4,38-41: *570, n. 5 en n. 6*
4,40: *162; 264*
4,41: *162*
5,1-20: *151; 579, n. 29*
5,6: *268*
5,7vv: *150; 340*

5,19: *157*
5,21: *568, n. 78*
5,21-33: *160*
5,22-43: *153*
5,24: *568, n. 78*
5,25-34: *158*
5,31: *570, n. 5*
5,34: *159; 160; 162*
5,35: *160*
5,36: *159-160*
5,37-43: *160*
5,43: *340*
6,1-6: *157*
6,2: *156; 161; 166; 242*
6,2-3: *130*
6,3: *161; 166; 218; 266; 273; 408*
6,4: *164; 242; 389*
6,5: *156*
6,5-6: *161*
6,6-13: *180; 186; 243; 578, n. 17; 568, n. 78*
6,12b: *568, n. 78*
6,14: *242; 323; 389; 428*
6,15: *388-389; 555, n. 25*
6,17: *111*
6,17-29: *557, n. 53*
6,20: *111; 207*
6,30-31: *176; 243*
6,32-33: *176*
6,33-34: *568, n. 78*
6,34: *118; 157*
6,34-36: *175-176*
6,34-44: *569, n. 95*
6,37: *163; 175-176; 570, n. 5 en n. 6*
6,38-40: *175-176*
6,41: *175-177*
6,42-44: *175-176*
6,44: *568, n. 78*
6,45: *178; 243*
6,45 t/m 8,26: *570, n. 6*
6,51-52: *570, n. 5 en n. 6*
6,52: *243*
6,53-56: *158; 159*
6,55-56: *568, n. 78*
6 t/m 8: *157*
7: *157; 228*
7,1-2: *191*
7,3: *191; 204*
7,4: *191*
7,5: *191; 204*
7,6: *191*
7,7: *191; 204*
7,8: *191; 204; 228*
7,9: *191*
7,10: *191; 207*

7,11-14: *191*
7,15: *191; 198*
7,17: *191; 570, n. 5*
7,17-18: *570, n. 6*
7,17-22: *191*
7,18: *191; 266*
7,24: *161; 338*
7,24 t/m 8,10: *156*
7,25-30: *161; 264*
7,27: *104*
7,28: *400*
7,31-36: *151; 159*
7,36: *340*
7,37: *8; 147-148; 151; 159; 568, n. 79*
8: *157*
8,1: *568, n. 79*
8,1-2: *175-176; 243*

8,1-9: *156; 569, n. 95*
8,1-26: *570, n. 6*
8,2: *157; 575, n. 91; 588, n. 30*
8,3: *175-176; 243; 268*
8,4: *163; 175-176; 243; 264; 568, n. 79; 570, n. 5 en n. 6*
8,5-6: *175-176; 243*
8,7-8: *175-177; 243*
8,9: *175-176; 243*
8,10: *178; 243*
8,11: *570, n. 5 en n. 6*
8,11-13: *156*
8,13: *266-267*
8,14-16: *177; 264*
8,17: *177; 243; 264; 266*
8,18: *177; 243; 264*
8,18-19: *38*
8,19-20: *177; 264*
8,21: *177; 243; 264; 266*
8,22: *572, n. 36*
8,22-26: *151; 158*
8,26: *340*
8,27: *341; 343; 388*
8,27-30: *157; 264*
8,28: *341; 343; 388; 389*
8,29: *78; 140; 341; 411*
8,30: *341*
8,31: *255; 231-232; 237-238; 264; 267; 341; 343; 430; 435; 583, n. 130; 588, n. 23 en n. 27*
8,31-33: *341; 343; 570, n. 8; 579, n. 36*
8,32-33: *264; 266*
8,34-35: *341; 570, n. 7*
8,34: *186; 267*
8,35: *89; 182; 186; 248; 267; 341; 555, n. 1*
8,36: *182; 186*
8,36-37: *341*
8,37-38: *182*
8,38: *182; 341; 385; 441; 447; 559, n. 93; 578, n. 22; 583, n. 130*
8,39: *341*
9,1: *340-341; 441; 557, n. 59; 558, n. 81; 559, n. 93; 582, n. 101; 590, n. 55*
9,2: *341; 347; 366*
9,3: *272*
9,3-8: *341; 441*
9,7: *408; 416; 441; 567, n. 59*
9,9: *583, n. 130*
9,10: *572, n. 36*
9,10-25: *150*
9,12: *231; 579, n. 36; 583, n. 130*
9,14: *160; 347; 568, n. 79*
9,14-30: *157-158; 347; 570, n. 8*
9,15: *568, n. 79*
9,15-22: *160; 264*

9,22: *157*
9,23: *159-160; 162; 264*
9,24-27: *160; 264*
9,28-29: *160*
9,30: *255*
9,31: *174; 231-233; 238; 255; 341; 579, n. 36; 583, n. 130; 588, n. 23 en n. 27*
9,31-33: *570, n. 7*
9,32: *255; 266; 572, n. 36*
9,34: *264*
9,35: *136; 254; 264; 570, n. 7*
9,36-40: *264*
10,1b: *568, n. 79*
10,1-2: *228*
10,2: *566, n. 16*
10,2-12: *563, n. 193*
10,5: *204; 566, n. 15*
10,11: *193; 204; 207*
10,12: *207*
10,13-16: *184; 264*
10,14: *557, n. 59; 570, n. 8*
10,17: *400*
10,17-18: *184; 231*
10,18: *74; 400*
10,19: *184; 207; 231*
10,20-30: *184; 231*
10,21-22: *570, n. 7*
10,23: *119*
10,23-31: *570, n. 8*
10,25: *562, n. 160*
10,26: *442*
10,29: *89; 555, n. 1*
10,29-30: *551, n. 1; 557, n. 76*
10,31: *231*
10,32: *255*
10,32-40: *341*
10,33: *238; 255; 341; 579, n. 36*
10,33-34: *341; 583, n. 130*
10,34: *255; 341; 441; 588, n. 23 en n. 27*
10,35-45: *341; 570, n. 7*
10,37: *341; 441*
10,42-45: *119*
10,43: *249*
10,44: *136*
10,45: *239; 249-250; 583, n. 130*
10,46: *160; 568, n. 79*
10,46-52: *157; 411*
10,47-48: *160-161*
10,49-52: *160*
10,52: *563, n. 170*
11,1-10: *411; 414*
11,3; *400; 411; 414*
11,8-10: *568, n. 79*
11,9-10: *559, n. 93*
11,10-18: *568, n. 79*

11,11: *411*
11,12-14: *151*
11,13: *268*
11,15-16: *110; 200; 247; 557, n. 48*
11,17: *200-201*
11,18: *110; 200; 242; 557, n. 48*
11,8b: *568, n. 79*
11,20-22: *151*
11,22: *163*
11,23: *159; 162; 163*
11,25: *135; 174; 565, n. 221*
11,27-33: *110; 200; 557, n. 48*
11,32: *555, n. 25*
12,1: *267*
12,1-9: *137*
12,1-12: *559, n. 100*
12,10: *556, n. 38*
12,12: *589, n. 41*
12,13-27: *232*
12,15: *566, n. 16*
12,27: *585, n. 182*
12,28: *204-208*
12,29-32: *204; 207; 208*
12,32-34: *564, n. 204*
12,33: *204; 207-208; 254*
12,34: *204; 207-208; 557, n. 59; 558, n. 86*
12,35: *367; 409; 410; 416; 451*
12,35-37: *585, n. 181 en n. 182*
12,36: *332; 367; 408-410; 416; 451*
12,37: *367; 409-410; 416; 451*
13: *354*
13,1: *203*
13,2: *203; 247*
13,9: *344*
13,9-10: *89*
13,10: *295; 344; 551, n. 1*
13,11: *340; 344; 580, n. 45*
13,12: *344*
13,13: *343-344*
13,14: *342*
13,14-19: *132; 441*
13,20: *342; 441-442*
13,21-27: *157; 342; 441*
13,26: *332; 341-343; 559, n. 93; 579, n. 36; 583, n. 130*
13,27: *341-342*
13,32: *74: 559, n. 93*
13,34-35: *558, n. 92*
13,34-37: *132*
14: *232*
14,3-9: *170*
14,4: *570, n. 8*
14,9: *38; 89; 295*
14,10vv: *265*
14,14: *400*

14,18: *566, n. 25*
14,21: *232; 267; 583, n. 130*
14,22-23: *233*
14,24: *233; 239; 241; 253*

14,25: *123; 233; 256; 341; 439; 557, n. 59*
14,27: *233; 266; 268-269; 317; 567, n. 54*
14,28: *233; 266; 268-270; 274; 317; 341-342; 347; 570, n. 4; 587, n. 18*
14,29-30: *233; 266; 268-270*
14,31: *233; 265-270*
14,32-35: *233; 265*
14,34: *566, n. 25*
14,36: *213-214; 233; 248; 265; 565, n. 216*
14,37-38: *233; 263; 265*
14,39: *265*
14,40: *263; 265; 295*
14,41: *174; 232; 265; 561, n. 140; 572, n. 36; 583, n. 130*
14,42: *224; 265*
14,43-52: *265-266*
14,50: *73; 295; 572, n. 36*
14,53 t/m 15,5: *567, n. 53*
14,54: *266; 268*
14,55: *238*
14,56: *203; 238*
14,57: *238*
14,58: *201; 238; 247; 434-435; 588, n. 23 en n. 27*
14,59: *203; 238*
14,60: *238; 259*
14,61: *238; 259; 341; 568, n. 65*
14,61-62: *341-343; 375; 567, n. 59*
14,62: *233; 238; 259; 341-343; 375; 413; 441; 559, n. 93; 567, n. 59; 579, n. 36 en n. 37; 583, n. 130; 585, n. 181*
14,63: *238*
14,63-64: *413*
14,64: *228; 238; 260*
14,65: *567, n. 58*
14,66-71: *233; 265-266; 268*
14,67: *572, n. 37*
14,72: *233; 265-266; 268-269; 528b: 570, n. 4*
15,1: *260*
15,1-5: *567, n. 53*
15,2-41: *571, n. 32*
15,14: *260*
15,19: *567, n. 58*
15,22-41: *570, n. 14*
15,23-24.26: *566, n. 25*
15,29: *247; 566, n. 25; 588, n. 23 en n. 27*
15,29-32: *413*
15,34: *237; 564, n. 25*
15,39: *238; 295; 343; 416*
15,40: *266; 268*
15,40-42: *572, n. 33*
15,41: *249; 266*
15,42-47: *274; 570, n. 14*
15,43: *557, n. 59; 574, n. 67*
15,47: *273-274*

16,1: *272-276*
16,1-8: *9; 341; 570, n. 14; 572, n. 32*
16,2: *272; 274-276; 341; 571, n. 32; 588, n. 24*
16,3-5: *272; 274-275*
16,6: *272; 274-275; 278; 341; 587, n. 18; 588, n. 19*
16,7: *266; 268; 270; 274; 275; 289; 317; 341-342; 347; 572, n. 36 en n. 42; 574, n. 71*
16,8: *266, 268; 270; 274; 275; 292; 294; 341; 347; 570, n. 4 en 15; 572, n. 33 en n. 42*
16,9-20: *81; 272; 289; 292; 294; 341; 344; 552, n. 3; 555, n. 1; 571, n. 29; 574, n. 71; 585, n. 181; 587, n. 18*
16,19-20: *266; 272*

LUCAS

1,2: *307*
1,5: *109*
1,26-38: *453; 454*
1,32: *419-420; 437*
1,33: *420*
1,69.71.77: *590, n. 59*
1,75: *207*
1,76: *555, n. 25*
1-2: *591, n. 5*
2,11: *404*
2,19: *572, n. 33; 591, n. 5*
2,25: *207*
2,26: *403; 419*
2,32: *305; 566, n. 24; 575, n. 93; 576, n. 107*
2,46: *433; 575, n. 91*
2,51: *572, n. 33; 591, n. 5*
3,3: *105*
3,5-6: *107*
3,7: *94*
3,7-9: *104*
3,8: *109*
3,16: *107-108; 385; 556, n. 45; 578, n. 3; 581, n. 81*
3,21: *390; 452*
3,21-22: *113*
3,22: *390; 419-420; 437; 452*
4: *390*
4,1-13: *153; 336*
4,3: *336; 419*
4,9: *336; 413; 420*
4,16: *389*
4,17-21: *142; 389; 403*
4,19-21: *389*
4,24: *242*
4,38-39: *156*
4,43: *557, n. 61*
5,1-11: *156; 570, n. 3*
5,2: *183*
5,10: *186*
5,11: *183*

5,17-26: *147*
5,20: *171*
5,21: *171; 228*
5,22-26: *171*
5,28: *183*
5,29-32: *172*
5,33-39: *164*
6,1-11: *198*
6,3: *579, n. 28*
6,15: *246*
6,20: *334; 557, n. 58; 570, n. 3*
6,20-21: *141; 579, n. 28*
6,20-23: *570, n. 12*
6,20-45: *123*
6,22: *95*
6,22-23: *565, n. 3; 585, n. 172*
6,27-28: *254; 563, n. 175; 579, n. 28*
6,29-31: *563, n. 175; 579, n. 28*
6,29-36: *194*
6,31: *339*
6,32vv: *561, n. 140; 563, n. 175: 579, n. 28*
6,36: *136; 565, n. 221*
6,37-38.41-42: *579, n. 28*
6,46: *339; 547*
6,46-49: *123*
7,1-10: *151-152; 156; 338-339*
7,9: *159-160; 338-339*
7,11-17: *153; 156*
7,14: *575, n. 92*
7,16: *153; 156; 389*
7,18-23: *120; 142; 152; 241; 242; 337; 388; 556, n. 45*
7,19: *337; 388; 559, n. 93*
7,19-20: *337; 388; 578, n. 3; 581, n. 81*
7,23: *241-242; 266; 337; 388; 398; 529*
7,25-27: *389*
7,28: *557, n. 58*
7,29: *438*
7,31-35: *114; 139; 338*
7,33-34: *103; 583, n. 130*
7,36-47: *554, n. 47; 560, n. 127*
7,36-50: *147; 170; 172; 558, n. 91*
1,39: *388*
7,41-43: *132*
7,44-50: *139*
7,50: *159; 162; 170; 172*
8,1-3: *572, n. 33*
8,10: *218*
8,13: *302*

8,16; *314*
8,28: *419*
8,48.50: *159*
9,1-6: *180*
9,2: *557, n. 61; 559, n. 93*
9,7-8: *323; 388*
9,9: *323; 388; 389*
9,10: *243*
9,11: *175; 243; 557, n. 61*
9,11b-17: *569, n. 95*
9,12: *175; 177; 243*
9,13-15: *175; 243*
9,16: *175; 177; 243*
9,17: *175; 243*
9,19: *389*
9,20: *78; 140; 419*
9,22: *432; 587, n. 18; 588, n. 23 en n. 27*
9,23: *182; 185-186*
9,24: *442*
9,24-25: *182; 186*
9,26: *182; 184; 186; 559, n. 93; 578, n. 22*
9,27: *186; 559, n. 93; 590, n. 55*
9,35: *419*
9,51: *345; 437; 568, n. 84; 572, n. 48*
9,51-56: *265; 570, n. 8*
9,54: *400; 414*
9,58: *95; 175; 583, n. 130*
9,60: *557, n. 61*
9,62: *557, n. 61*
10,1: *400*
10,2-12: *578, n. 17; 580, n. 56*
10,2-4: *180; 181; 186*
10,4: *575, n. 92*
10,5-6: *180; 181; 186; 243*
10,7: *180; 181; 186*
10,8-12: *180; 181; 186; 243*
10,9: *123; 557, n. 58; 559, n. 93*
10,11-12: *559, n. 93*
10,13-15: *242; 568, n. 75*
10,14: *559, n. 93*
10,16: *349*
10,17: *400*
10,21: *338; 407; 565, n. 216*
10,21-22: *338; 407; 580, n. 56*
10,23-24: *266; 570, n. 8 en n. 12*
10,25: *185; 204; 207; 209*
10,26-28: *185; 204-207; 209*
10,29: *185; 209*
10,30-35: *185*
10,33-35: *128*
10,36-37: *185; 210*

10,38-42: *558, n. 91; 572, n. 33*
11,1-4: *171; 214; 578, n. 19; 579, n. 28*
11,3: *132; 559, n. 93*
11,4: *135*
11,9-13: *579, n. 28*
11,13: *565, n. 221*
11,14: *151; 338, 388*
11,14-23: *151; 338; 388; 568, n. 77*
11,19: *152*
11,20: *132; 151; 338; 348; 388; 557, n. 58*
11,27: *575, n. 92*
11,29: *156*
11,29-32: *588, n. 23 en n. 27*
11,30: *583, n. 130*
11,31-32: *95*
11,37-52: *558, n. 91*
11,39; *192; 563, n. 175; 579, n. 28*
11,42: *192-193; 336; 564, n. 202*
11,42-44: *142; 563, n. 175; 579, n. 28*
11,43-44: *192*
11,44: *336*
11,46: *192-193*
11,46-47: *142, 192*
11,46-48: *225; 563, n. 175; 579, n. 28*
11,46-48: *142; 192; 225; 563, n. 175; 579, n. 28*
11,47-51: *565, n. 3; 585, n. 172*
11,49vv: *225; 337; 389; 565, n. 3; 567, n. 50; 580, n. 56*
11,52: *142; 192; 336; 389; 563, n. 175*
12,4-7: *579, n. 28*
12,8: *233*
12,8-9: *332; 334-336; 385; 398; 559, n. 93; 579, n. 28; 583, n. 130*
12,9: *182*
12,10: *399; 583, n. 130*
12,20: *131*
12,22-31: *141; 579, n. 28*
12,30.32: *565, n. 221*
12,33-34: *141; 579, n. 28*
12,36: *250*
12,37: *249-251*
12,38: *444*
12,39: *338*
12,39-40: *132; 338*
12,40: *338; 559, n. 93*
12,42-48: *132; 133; 338; 339; 444*
12,49: *389*
12,50: *255*
13,6-9: *132*
13,10-17: *156; 192; 198*
13,18.20: *338; 557, n. 58*
13,21: *338*
13,27: *547*
13,28: *557, n. 58*
13,31: *225*
13,31-33: *434-435; 565, n. 3; 585, n. 172; 588, n. 23*

13,32: *588, n. 27*
13,32-33: *225; 255*
13,33: *389; 567, n. 50*
13,34: *337*
13,34-35: *95; 565, n. 3; 585, n. 172*
13,35: *559, n. 93*
14,1: *118*
14,1-6: *156; 192; 198; 558, n. 91*
11,11: *590, n. 50*
14,14: *561, n. 139*
14,15: *557, n. 61*
14,16-24: *136; 173; 182; 559, n. 100*
14,25: *182-183*
14,26: *182-184*
14,27: *182-183; 187; 575, n. 92*
14,28-33: *182*
15,1-2: *139*
15,1-7: *174*
15,1-10: *136; 139*
15,2: *560, n. 127*
15,4-7: *137*
15,4-10: *554, n. 47; 560, n. 127*
15,7: *173-174*
15,8: *174*
15,8-10: *137*
15,11: *215*
15,11-32: *119; 134; 171; 215; 554, n. 47; 560, n. 127*
15,20-32: *131*
15,24: *134*
15,29-30: *134*
16,1-2: *132*
16,8: *138; 557, n. 76*
16,13: *141*
16,16: *74; 119; 120; 193; 199; 557, n. 58 en n. 61*
16,17-18: *193; 563, n. 175; 579, n. 28*
16,19-31: *131*
16,22: *585, n. 177*
17,6: *159; 162; 163*
17,7-10: *131; 133; 248*
17,11-19: *156; 160*
17,19: *159; 160; 162*
17,20-21: *132; 374*
17,20: *374; 557, n. 61; 559, n. 93*
17,22: *559, n. 93*
17,23-24: *332; 338*
17,24: *332; 338; 559, n. 93; 583, n. 130*
17,25: *231*
17,26: *338; 559, n. 93*
17,26-37: *338*
17,30: *559, n. 93*
17,33: *77; 183; 248*
18,7: *131*

18,8: *559, n. 93*
18,9-14: *131; 132; 171; 173*
18,14: *171; 590, n. 50*
18,16: *570, n. 8*
18,22-30: *210*
18,24-30: *570, n. 8*
18,26: *442*
18,33: *431; 588, n. 23 en n. 27*
18,38-39: *411*
18,42: *159*
19,1-10: *554, n. 47; 558, n. 91; 560, n. 127*
19,9: *590, n. 59*
19,10: *174; 583, n. 130; 590, n. 59*
19,11: *557, n. 61; 582, n. 110*
19,11-27: *132; 338; 339; 559, n. 100*
19,38: *559, n. 93*
19,39-40: *570, n. 8*
19,45-46: *200; 202*
19,47-48: *200*
20,1-8: *110*
20,4: *113*
20,9-16: *137*
20,9-19: *559, n. 100*
20,18: *413; 556, n. 38*
20,34: *557, n. 76*
20,35: *587, n. 15*
20,41-44: *585, n. 181*
21,15: *580, n. 45*
21,25-27: *342*
21,27: *342; 559, n. 93*
21,28: *342*
21,31: *559, n. 93*
21,34-35: *559, n. 93*
22,3: *265*
22,10: *575, n. 92*
22,15: *567, n. 51*
22,15-17: *250; 253*
22,15-18: *123*
22,16: *557, n. 61*
22,18: *250; 253; 256; 557, n. 61; 559, n. 93*
22,19: *38; 250*
22,19-20: *569, n. 97*
22,20: *250; 253*
22,24-27: *249; 250*
22,27: *136*
22,28: *265; 441*
22,29-30: *420; 441*
22,30: *570, n. 12*
22,31: *265; 268*
22,31-32: *318; 570, n. 11*
22,32: *267; 268*

22,33-34: *265*
22,34: *266*
22,37: *567, n. 54*
22,38: *267*
22,40: *265*
22,42: *214; 216; 565, n. 216*
22,45-46: *264; 265*
22,50: *267*
22,54-55: *265; 268*
22,56-60: *268*
22,62: *528b*
22,65: *228*
22,67: *265; 413*
22,69: *303; 420; 585, n. 181*
22,69-71: *420*
23,29: *559, n. 93*
23,34: *565, n. 216; 566, n. 25*
23,34-45: *214*
23,35: *413; 419*
23,37.39: *413*
23,46: *214; 237; 565, n. 216; 567, n. 50*
23,47: *237; 567, n. 50; 568, n. 61*
23,48: *567, n. 50*
23,49: *73; 266; 267; 282*
23,50: *574, n. 67*
24: *281*
24.1: *588, n. 24*
24,1-4: *278; 279*
24,5: *270; 276; 278; 279*
24,6: *278-279*
24,7: *278-279; 231; 233; 432; 588, n. 18, n. 23 en n. 27*
24,8: *290*
24,8-11: *278-279*
24,10: *290; 572, n. 33*
24,11: *294*
24,12: *272; 278; 279; 574, n. 71*
24,13: *292; 315*
24,13-35: *177; 232; 292; 315; 571, n. 29*
24,19: *292; 315; 432; 567, n. 50; 588, n. 27*
24,20: *292; 315*
24,21: *292; 315; 371; 432; 575, n. 91; 588, n. 23 en n. 30*
24,23-24: *292; 315*
24,25-26: *292; 315; 406*
24,26: *177; 232; 238; 292; 315; 406; 567, n. 51; 575, n. 80*
24,27: *177; 232*
24,27-32: *292; 315*
24,28-29: *177; 178; 232*
24,30: *176-178; 232*
24,31: *176-178: 232; 279*
24,32: *177; 232*
24,33: *289; 292; 315*
24,33-40: *177*
24,34: *285-286; 289; 292-294; 315; 317-318; 571, n. 28; 574, n. 68 en n. 71; 587, n. 18; 588, n. 18 en n. 19*

24,35: *292; 315*
24,36: *289; 291; 292; 318*
24,37-43: *289; 291-292; 294; 570, n. 15; 571, n. 29*
24,41-43: *176-177*
24,44-46: *238; 289; 291; 292; 315*
24,46: *289, 291-292; 315; 432; 567, n. 51; 575. n. 80; 588, n. 23 en n. 27*
24,47: *289; 291-292; 315; 320*
24,48: *289; 291-292; 307; 315*
24,49-51: *289; 291-292; 315; 437*
24,50-53: *280*
24,51: *289; 315*
24,52: *289; 290; 315; 437; 573, n. 58*
24,53: *289; 315; 437*

JOHANNES

1,3-8: *400*
1,8: *576, n. 106*
1,8-9: *305; 314; 400; 575, n. 93*
1,9: *305; 314; 400; 566, n. 24; 576, n. 107*
1,10: *400*
1,12: *292*
1,14: *391; 400; 455*
1,15: *556, n. 45*
1,15-21: *578, n. 3; 581, n. 81*
1,16: *390*
1,17: *390-391*
1,18: *390-391; 407; 585, n. 178*
1,21: *388; 556, n. 45*
1,21-25: *555, n. 25*
1,25: *402*
1,29-34: *113; 391*
1,32: *390-391; 452*
1,35: *111*
1,35-36: *265*
1,35-51: *112*
1,37: *183; 265*
1,38-46: *265*
1,41: *402*
1,47: *183; 265*
1,48-51: *265*
2,1-11: *391*
2,11: *265*
2,13-16: *391*
2,13-22: *200; 202; 588, n. 23, n. 27 en n. 31*
2,19: *203; 226; 247; 431*
2,20: *588, n. 23*
2,22: *435; 570, n. 9; 587, n. 18*
3,1: *391*
3,2: *391; 400; 574, n. 67*
3,3: *391; 557, n. 62*
3,3-5: *391*
3,14: *391*
3,17: *456*

3,19-21: *305; 314; 566, n. 24; 575, n. 93; 576, n. 107*

3,22: *76*
3,22-36: *112*
3,25: *111*
3,35: *455*
4: *391*
4,1-2: *112*
4,7-42: *560, n. 127*
4,34: *216*
4,37: *80*
4,44: *242*
5: *557, n. 62*
5,1-29: *199*
5,12-23: *455*
5,18: *130; 575, n. 86*
5,30: *199; 216*
5,31-47: *199*
6: *391*
6,1: *175; 178; 243*
6,1-15: *175; 243; 569, n. 95*
6,6: *566, n. 95*
6,14-15: *388-389; 578, n. 3; 581, n. 81*
6,38: *216*
6,40: *455*
6,42: *218; 408*
6,51-58: *562, n. 147*
6,66: *265*
6,67: *242; 265*
6,67-71: *575, n. 81*
6,68-69: *265*
7,11: *568, n. 77*
7,12: *228*
7,20: *388*
7,27-29: *218*
7,39: *437*
7,41-42: *410*
8,6: *566, n. 16*
8,12: *305; 314; 566, n. 24; 575, n. 93; 576, n. 107*
8,21: *292*
8,24.26: *292*
8,48: *388; 568, n. 74*
8,48-50: *388*
8,58: *575, n. 86*
9,1-39: *199*
9,16: *388*
10: *391*
10,17-18: *430*
10,20: *388; 568, n. 77*
10,20-21: *388*
10,24-25: *413*
10,30: *575, n. 86*
10,32: *266*

10,33: *575, n. 86*
10,38: *455*
10,45: *575, n. 86*
11: *391*
11,7-16: *570, n. 9*
11,17: *433*
11,39: *433*
11,41: *565, n. 216*
12,1-8: *558, n. 91*
12,16: *570, n. 9*
12,37-40: *265*
12,45: *575, n. 86*
12,48: *398*
12,49: *405*
13,1-17: *249; 251*
13,6-8: *570, n. 9*
13,13.16: *400*
13,18: *238; 249; 251*
13,20: *399*
13,34-35: *204; 209*
14,4-9: *570, n. 9*
14,9: *575, n. 86*
14,10: *405; 455*
14,12: *455*
14,16-17: *437; 570, n. 9*
14,17: *292*
14,25-26: *570 ,n. 9*
14,26: *37; 292; 357; 404; 437*
14,28: *401; 455; 533*
15,22: *292*
15,26: *37; 292; 357*
15,27: *292*
16,7: *437; 570, n. 9*
16,7-15: *292*
16,12-13: *570, n. 9*
16,13-14: *37; 292; 357*
16,15: *292; 408*
16,16-18: *570, n. 9*
16,16-24: *560, n. 125*
16,25: *570, n. 9*
16,30: *265*
16,32: *265; 408*
17: *455*
17,1: *565, n. 216*
17,3: *547*
17,5: *565, n. 216*
17,6-26: *570, n. 9*
17,8: *405; 408*
17,11: *565, n. 216; 575, n. 86*
17,21.24-25: *565, n. 216*
18,2vv: *265*
18,4-7: *224*
18,8: *224; 264*
18,15-27: *265*

19,15: *260*
19,19: *572, n. 38*
19,24: *238; 566, n. 25*
19,28: *238*
19,38: *574, n. 67*
20,1: *588, n. 24*
20,1-11: *292*
20,8-9: *272*
20,9: *292; 294*
20,11-14: *278; 282-283*
20,14-18: *571, n. 29*
20,15: *277-278; 282-283*
20,16: *278; 282*
20,17: *214; 278; 282; 289-290; 315; 437*
20,18: *278; 282; 292; 315*
20,19: *289; 291-293; 315*
20,19-23: *289; 291-292; 315; 320; 438; 570, n. 15; 571, n. 29*
20,22-23: *289; 291-292; 320; 438; 570, n. 15; 571, n. 29*
20,24: *289; 294-295; 315; 575, n. 81*
20,24-29: *289; 294-295; 315; 571, n. 29*
20,26: *289; 294-295; 315; 588, n. 24*
20,30-31: *295; 315; 347*
21: *294*
21,1: *289*
21,1-9: *178*
21,2-6: *289; 347*
21,7: *289; 292; 347*
21,8-13: *289; 347*
21,10-11: *176; 178*
21,12-13: *177-178*
21,14: *176; 178*
21,14-15: *289*
21,15-17: *269-270; 574, n. 71*
21,18-23: *590, n. 55*
21,20-23: *292*

HANDELINGEN

1,1: *280*
1,2: *280; 282*
1,3: *567, n. 51; 574, n. 68*
1,3-5: *280*
1,4-5: *318*
1,6: *280; 282; 582, n. 101*
1,8: *292; 307; 566, n. 24; 575, n. 93; 576, n. 107*
1,11: *560, n. 125*
1,13: *246*
1,14: *572, n. 33*
1,16-20: *292*
1,17-25: *569, n. 92*
1,21-22: *73; 292; 305; 307*
1,23-26: *292*
2: *37*
2,19: *559, n. 105*

2,22: *347; 559, n. 105; 560, n. 116*
2,22-23: *575, n. 76*
2,22-24: *225*
2,23: *289*
2,23-24: *572, n. 38 en n. 39*
2,23-26: *572, n. 38*
2,24: *289; 355; 587, n. 18*
2,24-32: *289*
2,25-26: *280*
2,29: *280*
2,32: *289; 291; 307; 587, n. 18*
2,34: *243; 585, n. 181*
2,34-35: *243*
2,36: *403*
2,42-45: *179*
2,43: *559, n. 105*
2,46: *168; 179*
2,47: *179; 590, n. 59*
3,2: *13; 575, n. 92*
3,6: *419*

3,10: *13; 590, n. 53*
3,10-21: *590, n. 53*
3,11-26: *390*
3,12: *390; 418; 526*
3,13: *390; 418; 419; 526*
3,13-15: *575, n. 76*
3,14: *207; 237; 418-419; 526; 568, n. 61*
3,15: *289; 291; 307; 390; 418; 526; 572, n. 39; 577, n. 120; 587, n. 18*
3,16: *159; 289; 390; 418; 526*
3,17: *390; 418; 526*
3,18: *390; 418; 419; 526; 567, n. 51*
3,19: *390; 418; 526*
3,19-21: *280; 573, n. 60*
3,20: *343; 390; 418; 419; 526*
3,21: *44; 343; 390; 418; 526; 589, n. 41*
3,22-26: *390; 418; 526*
3,26: *184; 390; 418-419; 526*
4,2: *418*
4,10: *13; 225; 275; 289; 418; 419; 449; 551, n. 1; 572, n. 39; 575, n. 76; 577, n. 120; 587, n. 18*
4,11: *289; 418; 549*
4,12: *13; 418-419; 549; 551, n. 1*
4,16.22: *559, n. 105*
4,24-31: *526*
4,25: *452*
4,26: *419; 420; 452*
4,27: *302; 403; 419; 420; 526; 567, n. 59*
4,30: *419; 559, n. 105; 567, n. 59*
5,12: *559, n. 105*
5,30: *289; 418; 437; 452; 572, n. 39; 575, n. 76; 577, n. 120; 587, n. 18*
5,30-31: *225*
5,31: *289; 320; 418; 419; 437; 452; 585, n. 181*
5,31b: *437*
5,32: *291; 307; 418*
5,34-39: *258*
5,35-39: *364; 536*
5,36: *364; 366*
5,41: *302*
5,42: *419*
6,1-4: *569, n. 92*
6,5: *90*
6,8: *559, n. 105*
6,11.13: *226*
6,14: *572, n. 37*
7,10.34: *576, n. 96*
7,36: *559, n. 105*
7,37: *390*
7,51: *229; 406*
7,52: *229; 237; 406; 556, n. 31; 568, n. 61*
7,53: *229; 406*
7,55-56: *342*

7,56: *233; 342; 383*
8,5: *90; 419*
8,6.13: *559, n. 105*
8,26-40: *90*
8,32-33: *568, n. 65*
8,35-36: *302*
9: *295-297; 299-302; 304-306; 308-310; 313-314*
9,2: *581, n. 100*
9,2-8: *305*
9,4: *298; 305*
9,5: *302; 305*
9,9: *302; 403*
9,10-18: *298*
9,15: *297-298; 306-307*
9,15-16: *576, n. 103*
9,16: *298; 303*
9,17: *285; 298; 302; 305; 307; 574, n. 68*
9,18: *298; 302*
9,19: *302*
9,20: *302-303*
9,21: *303*
9,22: *9; 419*
9,23-31: *303*
9,26-27: *9*
9,27: *302-303; 307; 309*
10: *390; 421*
10,2: *184, 303*
10,22: *207*
10,30-32: *184*
10,34-43: *418; 419; 431; 526; 575, n. 79*
10,35: *207*
10,37: *105*
10,38: *147; 403*
10,39: *176; 289; 307; 575, n. 79*
10,40: *176; 225; 289; 572, n. 39; 577, n. 120; 587, n. 18; 588, n. 18*
10,41: *176-177; 286; 291; 307; 588, n. 18*
10,43: *320*
10,44-47: *445*
10,48: *419; 445*
11,1-3: *561, n. 140*
11,3: *179*
11,14: *590, n. 59*
11,19b: *574, n. 69*
11,26: *90*
11,29: *569, n. 92*
12,11: *576, n. 96*
12,16: 285
12,25: *569, n. 92*
13: *302; 307*
13,1-3: *296; 303*
13,3: *192*
13,5: *303*
13,14: *303*
13,16-22: *417; 418; 526*

13,23: *588, n. 18*
13,23-26: *417; 418; 419; 526*
13,24: *105; 107; 108; 556, n. 37*
13,25: *385*
13,26: *303; 590, n. 59*
13,27: *284; 303*
13,27-32: *417; 418; 420; 526*
13,27-29: *284; 303*
13,28-29: *284*
13,30: *285; 588, n. 18*
13,30-37: *587, n. 18; 577, n. 120*
13,31: *285; 286; 291; 307; 574, n. 68*
13,33: *417-420; 426; 440; 452; 454*
13,34: *587, n. 18; 588, n. 18*
13,34-41: *417; 419; 420; 440; 526*
13,37: *588, n. 18*
13,38-41: *289*
13,44: *308*
13,45: *303; 308*
13,46: *303; 306; 308*
13,47: *303; 305-306; 308; 314; 566, n. 24; 575, n. 93*
13,48: *303; 308*
13,50: *303*
14: *307*
14,2-5: *303*
14,3: *303; 559, n. 105*
14,9: *159; 590, n. 59*
14,11.14.15: *401*
14,19: *303*
14,22: *302*
14,23: *192*
14,27: *303*
15: *307*
15,1-41: *590, n. 59*
15,7: *88*
15,10: *575, n. 92*
15,12: *559, n. 105*
15,26: *419*
16: *307*
16,17: *590, n. 59*
16,18: *419*
16,30-31: *590, n. 59*
16,34: *179*
17: *307*
17,1: *303; 588, n. 18*
17,2: *303*
17,3: *303; 567, n. 51; 588, n. 18*
17,10: *303*
17,13: *303*
17,24-26: *227*
17,28: *459*
17,30: *304*
18: *307*
18,5: *303; 308; 419*

18,6: *303; 308*
18,7: *308*
18,21-22: *303*
18,25-26: *581, n. 100*

18,28: *303; 419*
19: *307*
19,4: *556, n. 37*
19,5-6: *445*
19,9: *581, n. 100*
19,22: *569, n. 92*
19,23: *581, n. 100*
20: *307*
20,24: *88; 569, n. 92*
20,32: *576, n. 98*
20,35: *38; 571, n. 24*
21: *302; 307*
21,8: *90*
21,19: *304; 569, n. 92*
21,27-40: *304*
21,28: *226*
21,35: *575, n. 92*
22: *295-297; 299-301; 304; 306-308; 310*
22,2-5: *304*
22,4: *304; 581, n. 100*
22,5: *304*
22,6-9: *305*
22,8: *305; 572, n. 37*
22,9: *305*
22,10: *304-305*
22,11.13: *305*
22,14: *237; 304-305; 307*
22,15: *305; 307*
22,17: *305-307*
22,18: *306-307*
22,19-21: *306*
23: *307*
23,11: *306-307*
23,27: *576, n. 96*
24: *307*
24,5: *572, n. 37*
24,14.22: *581, n. 100*
25: *307*
25,11: *306*
26: *295-297; 299-301; 306-310; 320; 576, n. 101*
26,5: *576, n. 100*
26,7: *576, n. 100*
26,9: *572, n. 37*
26,10-11: *576, n. 100*
26,12: *308*
26,13-16: *307-308*
26,16: *574, n. 68*
26,17: *307-308; 314; 576, n. 96*
26,18: *308; 314; 320; 576, n. 100*
26,22: *406*
26,23: *308; 314; 406*

26,26: *14; 551, n. 2*
26,32: *306*
28,6: *401*
28,23-27: *303; 308*
28,28: *303; 308-309*

BRIEF AAN DE ROMEINEN

1,1: *296*
1,1-3a: *421*
1,3: *355*
1,3-4: *415; 417; 452; 456; 586, n. 193 en n. 195*
1,4: *416; 429; 436; 585, n. 174: 587, n. 15 en n. 17; 589, n. 39*
1,16-17: *303*
1,18: *207*
2,13: *561, n. 139*
3,4: *438*
4,17: *355*
4,24: *555, n. 5; 577, n. 120; 587, n. 15 en n. 18; 588, n. 21 en n. 39*
4,25: *207; 320; 355; 587, n. 18; 588, n. 19*
5,8: *239; 526*
5,9-10: *590, n. 58*
6: *353*
6,4: *353; 587, n. 15; 588, n. 19*
6,4-9: *353; 587, n. 18*
6,9: *587, n. 15; 588, n. 19*
7,4: *587, n. 15 en n. 18; 588, n. 19*
7,11: *587, n. 15; 588, n. 21*
8,3: *455; 456*
8,4vv: *416; 456*
8,9: *407; 445*
8,15: *214; 407*
8,17: *582, n. 114*
8,21: *445*
8,24: *443*
8,32: *239*
8,34: *36; 342; 355; 436; 585, n. 181; 587, n. 15 en n. 18; 588, n. 19; 589, n. 39*
9: *303; 415*
10: *303*
10,4: *239*
10,5-10: *332*
10,9: *577, n. 120; 587, n. 15 en n. 18; 589, n. 39*
10,9-10: *590, n. 58; 604*
10,9-13: *590, n. 58*
10,21: *574, n. 70*
11: *303*
11,13: *304; 569, n. 92*
11,25-27: *443; 582, n. 110*
11,26: *303*
12,7: *569, n. 92*
13,11: *443*
13,12: *314*
14,9: *332; 355; 436*

15,19: *559, n. 105*
15,31: *569, n. 92*
16,7: *574, n. 69*
16,16: *318; 551, n. 6*

1e BRIEF AAN DE KORINTHIERS

1: *352*
1,2: *318; 551, n. 6*
1,9: *585, n. 174*
2: *352*
2,6: *587, n. 15*
2,12: *445*
3: *352*
3,15: *590, n. 58*
3,16: *445*
4: *352*
4,10-13: *349*
4,15: *405*
4,20: *446*
6, 14: *587, n. 18*
7,10: *204*
11,25-26: *253*
15: *353-354*
15,1: *285; 288; 353*
15,2: *288; 353*
15,3: *36; 239; 240; 251; 282; 284-286; 288-289; 293; 295-296; 309-310; 318; 349; 353; 436; 577, n. 121*
15,3-5: *588, n. 19*
15,3-8: *9; 282; 574, n. 72*
15,4: *36; 275; 282; 284; 285-287; 289; 293; 295-296; 309-310; 318; 349; 353; 355; 431-432; 436; 571, n. 29; 574, n. 71 en n. 72; 587, n. 18; 588, n. 19*
15,5: *36; 284-289; 293; 295-296; 309-310; 317-318; 349; 353; 571, n. 29; 574, n. 71 en n. 72*
15,5-8: *282*
15,6: *284; 285-287; 289; 293; 296; 349; 353; 436; 574, n. 68*
15,7: *284-287; 289; 293; 296; 349; 353*
15,8: *284-287; 289; 293; 296; 349; 436; 574, n. 68*
15,9: *285-287; 295-296; 551, n. 6*
15,10: *286; 295-296*
15,11: *285-286; 288; 295-296; 353-354*
15,12: *285; 353; 442; 587, n. 15 en n. 18*
15,23: *353; 455*
15,23-28: *455; 575, n. 74*
15,24-28: *343; 443*
15,25: *585, n. 181*
15,26: *354*
15,29-34: *443*
15,30-32: *575, n. 74*
15,51: *443; 590, n. 62*
15,58: *443; 575, n. 74*

16,22: *331*
28,8-11: *587, n. 15*

2e BRIEF AAN DE KORINTHIËRS

1,21-22: *390; 404*
1,23: *404*
2,14: *407*
3,1: *349*
3,2-3: *45; 47*
3,7vv: *569, n. 92*
3,17: *38, 445*
4,1: *569, n. 92*
4,5: *349; 399*
4,7-12: *349*
4,14: *577, n. 120; 588, n. 21; 589, n. 39; 604*
5,15: *587, n. 18*
5,16: *347*
5,18: *292; 320; 446; 569, n. 92*
5,19: *527; 542*
6,4-10: *349*
11,2: *168*
12,7-10: *580, n. 48*
12,12: *559, n. 105*

BRIEF AAN DE GALATEN

1,1: *587, n. 15; 588, n. 21*
1,1-3: *585, n. 174*
1,4: *239; 576, n. 96*
1,6-8: *555, n. 5*
1,7: *555, n. 5*
1,12-13: *576, n. 100*
1,13: *296*
1,14: *296; 314; 576, n. 100*
1,15: *295-296; 309; 390*
1,16: *295-296; 309-310; 576, n. 100*
1,17: *295-296*
1,19: *574, n. 70*
2,1-10: *179*
2,9: *304; 574, n. 70*
2,11-14: *179; 265*
2,12: *574, n. 70*
2,15: *561, n. 140*
2,16: *231*
3,2: *314*
3,2-5: *231*
3,5: *559, n. 105*
3,13: *322*
3,16: *586, n. 194*
3,26: *407*

4,4: *455-456*
4,5: *455*
4,6: *214: 407; 445*
4,8-11: *192*
4,29: *416*
5,1: *20*
8,11: *604*

BRIEF AAN DE EFEZIËRS

1,3: *585, n. 174*
1,13: *404*
1,18: *576, n. 98*
1,19-21: *589, n. 39*
1,20: *342; 343; 354; 585, n. 181; 587, n. 15; 588, n. 21*
1,21-13: *354*
2,4-7: *353*
3,1.13: *576, n. 103*
4,8-10: *436*
5,2: *239*
5,8-13: *314*
5,14: *314; 353*
5,21-33: *168*

BRIEF AAN DE FELIPPENZEN

1,2: *585, n. 174*
1,19: *407; 445*
1,23: *560, n. 125*
2,6: *351*
2,6-11: *436; 438; 439*
2,7-8: *332; 351*
2,9: *332; 351; 401*
2,10: *332; 342-343; 351; 401*
2,11: *342-343; 351; 401; 585, n. 174*
3,10-11: *438; 587, n. 17*
3,21: *438*

BRIEF AAN DE KOLOSSENZEN

1.3: *585, n. 174*
1,12: *576, n. 98*
1,13: *353; 576, n. 97*
1,15: *342-343; 351*
1,15-20: *342-343; 351; 590, n. 53*
1,24: *576, n. 103*
2,8: *405*
2,12: *577, n. 120; 587, n. 15; 588, n. 21*
2,16-17: *192*
2,20-21: *405*
3,1: *342-343; 436; 585, n. 181*

1e BRIEF AAN DE THESSALONICENZEN

1,1-3: *585, n. 174*
1,9: *436; 576, n. 97*
1,9-10: *573, n. 50*
1,10: *9; 124; 284; 332; 355; 430; 436; 577, n. 120; 587, n. 15 en n. 18; 590, n. 58*
2,10: *207*
2,15-16: *556, n. 31*
4,13: *2; 525*
4,13-18: *17; 582, n. 101*
4,14: *284; 355; 587, n. 18; 604*
4,15: *590, n. 55*
4,15-17: *571, n. 24; 582, n. 101*
4,16: *331*
4,17: *279; 331; 590, n. 62*
5,1-6: *314*
5,2: *314; 443*
5,9: *590, n. 58*

2e BRIEF AAN DE THESSALONICENZEN

2,9: *559, n. 105*

1e BRIEF AAN TIMOTHEÜS

1,2: *585, n. 174*
1,12: *309*
3,16: *285; 351; 436; 438; 574, n. 68*
4,3: *346*
6,11: *207*

2e BRIEF AAN TIMOTHEÜS

1,2: *585, n. 174*
2,8: *355; 438; 587, n. 18*
2,11: *582, n. 114*
2,18: *354*
3,1: *444*
3,11-12: *576, n. 103*

BRIEF AAN TITUS

2,12: *207*
3,4: *116*

BRIEF AAN FILEMON

3: *585, n. 174*

BRIEF AAN DE HEBREEËN

1,3: *342-343; 436; 585, n. 181*
1,5: *436*
1,13: *343; 585, n. 181*
2,4: *559, n. 105*

2,9: *436*
2,18: *567, n. 51*
3,3-4: *351*
5,5: *436*
6,4: *314*

8,1: *342-343; 585, n. 181*
9,26: *558, n. 81; 567, n. 51*
10,9: *216*
10,12-13: *342-343; 585, n. 181*
10,32: *314*
11,5: *573, n. 50*
11,36-37: *556, n. 31*
12,2: *342-343; 436*
12,3: *585, n. 181*
13,12: *567, n. 51*

BRIEF AAN JACOBUS

1,9: *590, n. 50*
2,1: *400*
4,10: *590, n. 50*
5,10: *556, n. 31*
5,16: *561, n. 139*

1e PETRUSBRIEF

1,3: *585, n. 174*
1,5: *590, n. 58*
1,10: *406*
1,11: *406-407*
1,15-16: *186-187*
1,19-21: *555, n. 5*
1,20-21: *589, n. 40*
1,20: *444*
1,21: *577, n. 120; 587, n. 18; 588, n. 21; 589, n. 39*
2,9: *314; 576*
2,9-12: *314*
2,21-22: *187; 239*
2,21-24: *567, n. 51; 568, n. 65*
2,23-24: *239*
3,18: *351; 355; 568, n. 61; 589, n. 40*
3,19: *342-343; 351; 589, n. 40; 590, n. 53*
3,20-22: *351*
3,21: *35; 589, n. 30 en n. 40*
3,22: *342; 343; 351; 585, n. 181; 589, n. 39 en n. 40; 590, n. 53*
4,1: *567, n. 51*
5,6-10: *590, n. 50*

2e PETRUSBRIEF

1,12-15: *38*
1,16-21: *390*
3,1-2: *38*
3,3: *444*

1e JOHANNESBRIEF

2,1: *568, n. 61*
2,20.22: *404*
2,22-25: *455*
2,27: *404*
3,7: *561, n. 139*
4,2-3: *455*
4,9: *456*
4,12: *455*
4,20-21: *207*

2e JOHANNESBRIEF

7: *455*
9: *455*

BRIEF VAN JUDAS

14: *100; 332*
15: *100*
18: *444*

APOCALYPS

1,6: *371*
1,9: *558, n. 78*
1,13: *383*
3,10: *578, n. 20*
3,14: *80*
3,21: *585, n. 181*
7,9-13: *272*
11,1: *581, n. 80*
11,2: *581, n. 80*
11,3: *366*
11,3-7: *406; 582, n. 108*
11,8: *401*
11,9-10: *406*
11,12: *573, n. 50*
11,15: *100*
13,13-14: *559, n. 105*
14,14: *383*
16,14: *100*
20,11: *100*
21,2: *378*
21,4-5: *273*
21,5: *80*
21,7: *582, n. 114*
21,10: *378*
22,6: *80*
22,17: *168*
22,20: *331*

III. Pseudo-epigrafen

A. *Intertestamentaire literatuur (joodse, hellenistisch-joodse, syrisch-joodse en egyptisch-joodse)*

1 HENOCH
(zie: *351; 376-377*)

1,9: *332*
4,1: *100*
9,6: *378*
22: *427; 587, n. 10*
37 t/m 71: *99; 370; 587, n. 10*
37 t/m 69: *379*
38,2: *237*
39 t/m 62: *582, n. 117*
39,3: *378*
39,6-7: *377*
40,5: *377*
41,9: *447; 584, n. 152*
42,1-3: *447; 584, n. 152*
45,3: *377*
45,6: *377*
46,1: *99*
46,1-6: *377; 417*
46,3-4: *100*
47,3: *377*
48: *378*
50: *556, n. 46*
50,1: *587, n. 10*
51,3: *447; 584, n. 152*
51,4: *100*
52,4: *378; 585, n. 179*
53,6: *237*
56,5-8: *378*
57: *378*
60-63: *582, n. 117*
62: *417; 425*
62,13-16: *100*
62,15: *587, n. 10*
64-71: *582, n. 117*
69,26-29: *100*
69-71: *582, n. 117*
70,1-4: *379*
71,1-9: *379*
71,10: *377; 379*
71,11-17: *379*
89,59vv: *100*
90,28-38: *563, n. 188*
90,35: *100*
90,37-39: *378*
90,38: *100*
91,13: *563, n. 188*
102: *427*

103: *427; 567, n. 44*
104: *426-427*
104,1-6: *235*
104,3: *567, n. 44*

SLAVISCHE HENOCH

57,2: *573, n. 57*
64,4: *573, n. 57*

4 EZRA: *379; 380; 387*

4,26vv: *100; 558, n. 78*
4,30: *98*
5,4-5: *99*
6,6: *381*
6,10: *380*
6,26-27: *573, n. 60*
6,59: *380*
7,26: *378*
7,29vv: *587, n. 10*
7,30-31: *381*
7,33: *100*
7,50: *98*
7,79: *567, n. 45*
7,89: *567, n. 45*
7,96: *567, n. 45*
8,27: *567, n. 45*
8,56.58: *567, n. 45*
12,12-45: *573, n. 61*
13: *380-381*
13,1-13.25: *379; 585, n. 179*
13,26: *380*
13,43-44: *581, n. 83*
13,55: *582, n. 110*
14,9: *573, n. 60*

5 EZRA

2,40-47: *582, n. 110*

ASSUMPTIO MOYSIS

10: *379; 417; 426*
10,1vv: *99; 376; 557, n. 73*

BARUCH-APOCALYPS (Syrische Baruch, of 4 Baruch)

3,38 t/m 4,1: *584, n. 153*
4: *378-380*
13,3: *573, n. 60*
25,1: *573, n. 60*
29,4-8: *581, n. 83*
30,1-5: *587, n. 10*
50,2 t/m 51,3: *587, n. 10*
51: *577, n. 131*

76,2: *281; 573, n. 60*
76,4: *281; 573, n. 61*
(Griekse Baruch; of 3 Baruch; of: Paralipomenon Jeremiae)

6,9.12: *566, n. 24; 575, n. 93; 576, n. 107*
15,7-8: *567, n. 45*
23,4: *98*
49 t/m 51: *417; 427*
50,4: *427*
52,6-7: *567, n. 45*
73,1: *100*

TESTAMENTA XII PATRIARCHARUM

Test. Benjamin

3,3: *228*
3,3-4: *564, n. 198*
4,2: *564, n. 199*
4,4: *564, n. 198*
10: *428*
10,2: *575, n. 93; 576, n. 93*

Test. Dan

5,13: *582, n. 111*

Test. Gad

5,3: *564, n. 198*

Test. Issachar

5,2: *564, n. 198*
7,5-6: *564, n. 198 en n. 199*

Test. Salomon

3,4: *372*
15,3: *372*
16,3: *582, n. 104*
20,1: *582, n. 105*

Test. Job

4,6: *562, n. 160*
15,8: *562, n. 160*

Test. Levi

2,11: *584, n. 155*
4,3: *576, n. 106*
13,9: *582, n. 113*
14,3-4: *566, n. 24; 575, n. 93; 576, n. 106*

16,2-4: *566, n. 23*
17: *369*
17,2-3: *585, n. 176*
18: *369*
18,3-9: *576, n. 105; 582, n. 108*

Test. Zabulon

5,1: *564, n. 199*
6,4: *564, n. 199*
7,2: *564, n. 199*
8,1: *564, n. 199*
9,8: *566, n. 24; 575, n. 93; 584, n. 155*
51,4-6: *576, n. 107*

Test. Juda

25: *427*

JUBILEEËN

1,17: *563, n. 188*
1,27: *563, n. 188*
1,29: *563, n. 188*
22,10vv: *573, n. 57*
23,26-29: *98*
23,27-31: *426*
31,9-20: *581, n. 94*
31,15: *582, n. 108*

ORACULA SIBYLLINA

3,767: *557, n. 73*
4: *428*
5,420vv: *563, n. 189*
8,318: *584, n. 155*

PSEUDO-PHILO (*Liber Antiquitatum*)

22,5: *566, n. 11*
51,4-6: *566, n. 24; 575, n. 93; 576, n. 107*

JOSEPH EN ASENATH (zie: *562, n. 160*)

22: *582, n. 108*
46: *575, n. 93*
46,18-19: *566, n. 24; 576, n. 107*
47,1-2: *576, n. 107*

QUMRAN-TEKSTEN

CD:

4,4: *584, n. 144*
6,11: *584, n. 144*

QD:

7,18-21: *581, n. 95*
12,23: *581, n. 95*
14,19: *581, n. 95*
19,10-11: *581, n. 95*
19,35-20,1: *581, n. 95*
20,1: *581, n. 95*

1 QH:

4,27: *576, n. 105 en n. 106*

1 QS:

1,4: *557, n. 65*
1,10: *557, n. 65*
9,11: *370*

1 QP Hab:

2,5: *584, n. 144*
7,7-14: *99*
9,6: *584, n. 144*

4 Q Mess ar:

581, n. 97

4 QarP:

370

4 QFlor:

370; 391

4 QTest:

391

JOSEPHUS (FLAVIUS)

Antiquitatum Judaicarum Libri (= Antiquitates)

2,201-204: *581, n. 76*
2,233-331: *581, n. 76*
4,114: *582, n. 103*
4,116-117: *582, n. 103*
4,326: *581, n. 76*
8,105: *576, n. 117*
8,44-49: *582, n. 104*
10,210: *582, n. 103*
17,43vv: *584, n. 144*
18,5: *557, n. 54*
20,64: *574, n. 68*
20,97-98: *581, n. 84*
20,169-170: *581, n. 85*
20,188: *581, n. 86*

De bello Judaico:

2,26vv: *581, n. 85*
3,162: *576, n. 117*
6,212-313: *582, n. 102*
6,285-286: *581, n. 80*

PHILO

Quaestio in Exodum:

2,29: *581, n. 76*

Vita Moysis:

1,158: *582, n. 107*

Prob. liber:

117: *582, n. 111*

De Cherubim:

40-52: *591, n. 9*

PSALMI SALOMONIS

2,3-18: *427*
2,22-31: *427*
3,12: *323*
3,13-15: *427*
6,17-20: *564, n. 201*
8,7-26: *427*
8,17: *556, n. 28*
17: *369*
17,4: *581, n. 90*
17,5-8: *369*
17,21: *380*

17,22-31: *379-380; 581, n. 90*
17,40: *581, n. 90*
18: *369*
18,5: *380*

2e BOEK MAKKABEEËN

3,26: *272*
3,33: *272*

3e BOEK MAKKABEEËN

6,38: *213*

4e BOEK MAKKABEEËN

1,11: *271*
6,28-29: *240*
7,3: *427*
7,22: *427*
13,7: *427*
14,5-6: *427*
15,3: *427*
16,13.25: *427*
17,12.18.19: *427*
17,21: *240*
18,6-19: *235*
18,15: *435; 567, n. 42*

B. Christelijke apocriefen

EV. PETRI

35-45: *271*

ACTA PHILIPPI

15, p. 8: *566, n. 10*
141, p. 82: *566, n. 17*

(KOPTISCHE) APOC. PETRI

1: *566, n. 17*

PROTO-EV. JACOBI

19,1-3: *453; 591, n. 6*

Over de auteur

E.C.F.A. Schillebeeckx (Antwerpen, 1914) studeerde filosofie en theologie bij de Vlaamse en Franse dominicanen en aan diverse instituten in Parijs. Direct na de Tweede Wereldoorlog ging hij doceren aan de dominicaanse theologie-opleiding te Leuven en kreeg een belangrijke plaats in de kerkelijke vernieuwing aldaar. In 1958 werd hij naar Nederland geroepen al hoogleraar dogmatiek en geschiedenis van de theologie aan de katholieke universiteit te Nijmegen wat hij zou blijven tot zijn emeritaat in 1983. Ook hier ging hij gelden als een van de belangrijkste vernieuwingsgezinde katholieke theologen die kerk, geloof en theologie in directere relatie wilden brengen met de eigentijdse cultuur. Daarvoor nam hij onder meer in 1961 het initiatief tot het Tijdschrift voor Theologie.

Tijdens het Tweede Vaticaans Concilie was Schillebeeckx adviseur van de Nederlandse bisschoppen. Met Y. Congar, K. Rahner en H. Küng, was hij in 1965 betrokken bij de oprichting van het internationale theologische tijdschrift Concilium.

Naast een groot aantal eredocoraten, onder meer aan de Leuvense universiteit, ontving hij in 1982 de Erasmusprijs voor Europese cultuur.

In 1974 verscheen Schillebeeckx' grote studie ‘Jezus, het verhaal van een levende’. Hierin onderzocht hij wat er over de figuur van Jezus van Nazaret historisch te achterhalen viel en probeerde hij hem voor hedendaagse mensen te portretteren als gelooftwaardige belichaming en ‘heil van Godswege’. De wijze waarop het boek technisch-exegetische en systematisch-theologische discussies met elkaar verbond, vestigde definitief Schillebeeckx' naam als een van de grote katholieke theologen van deze tijd.

Zijn theologische verkenning van Jezus' betekenis vervolgde hij in ‘Gerechtigheid en liefde’ (1977) en ‘Mensen als verhaal van God’ (1989). Blijvende betrokkenheid bij de kerkelijke vernieuwing uitte hij in een groot aantal artikelen en in zijn studie ‘Pleidooi voor mensen in de kerk’ (1985).

In chronologische volgorde zijn de belangrijkste werken van Schillebeeckx:

Sacramentele heilseconomie (1952)
Christus, sacrament van de godsontmoeting (1959)
Het huwelijk, aardse werkelijkheid en heilsmysterie (1963)
Vijf delen verzamelde artikelen (‘Theologische Peilingen’), waaronder:
‘Geloofsverstaan’ (1972)
Jezus het verhaal van een levende (1974)
Gerechtigheid en liefde. Genade en bevrijding (1977)
Pleidooi voor mensen in de kerk (1985)
Mensen als verhaal van God (1989)
Theologisch testament (1994).

Vertalingen van zijn boeken verschenen in het Duits, Engels, Frans, Italiaans, Japans, Pools, Portugees en Spaans.

Een compleet overzicht van Schillebeeckx' werk, inclusief alle artikelen en vertalingen, is te vinden in het boek ‘Bibliography 1936 - 1996 of Edward Schillebeeckx o.p.’.