

Bert Jan Lietaert Peerbolte

# Heilige teksten en heilige huisjes<sup>1</sup>

**‘Het is frappant dat in de geschriften van het vroege christendom dikwijls verwezen wordt naar de heilige teksten van Israël, maar dat die teksten nimmer gezamenlijk als enkelvoud worden aangeduid.’ Een exegeet ontvouwt de lange weg van nieuwtestamentische geschriften tot gezaghebbende Schrift en schopt tot slot tegen drie heilige huisjes van de Bijbelinterpretatie.**

De Romeinse historicus Tacitus beschrijft hoe de inwoners van Rome proberen om de orde te herstellen na de grote brand die de stad trof in het jaar 64:

Daarna richtte men zijn aandacht op zoenoffers voor de goden en raadpleegde de boeken van de Sibylle, op grond waarvan gebeden tot Vulcanus en tot Ceres en Proserpina werden gericht en Iuno's genade werd afgesmeekt door de gehuwde vrouwen, eerst op het Capitool en daarna aan het strand van de meest nabije zee, waar water werd geput waarmee men de tempel en het beeld van de godin besprenkelde.<sup>2</sup>

Tacitus vertelt hoe Nero de christenen als schuldigen aanwijst en hoe de inwoners van Rome hun heilige teksten, de Sibyllijnse boeken, raadpleegden om de goden gunstig te stemmen. Klaarblijkelijk interpreteerden zij de brand van hun hoofdstad als veroorzaakt door de woede van de goden en moest deze woede gestild worden. De beste wijze om dat te doen, zo dacht men, zou te vinden zijn in de heilige boeken: deze werden geacht instructies te bevatten over hoe om te gaan met de grillen en luimen der goden.

De wereld waarin het christendom ontstond, kende het verschijnsel van heilige teksten,<sup>3</sup> in Rome, in Egypte en in mindere mate ook in Griekse cultuursen. Toch was er geen cultuur in de oudheid waarin heilige teksten zo centraal

heilige teksten  
raadplegen  
om de wil van  
de goden te  
vernemen

stonden als die van het vroege jodendom.<sup>4</sup> De tempel van Jeruzalem was een centrum van activiteiten van scribenten. En ook daarbuiten moet een actieve praktijk bestaan hebben waarin teksten werden geproduceerd, overgeschreven en geraadpleegd om duidelijk te krijgen wat de God van Israël met zijn volk voorhad, zoals onder meer blijkt uit de bibliotheek van Qumran. Wanneer de christenen als zelfstandige groep opkomen, erven zij uit hun directe culturele omgeving de gedachte dat heilige teksten een prominent communicatiemiddel van hun God waren.<sup>5</sup>

ook voor  
christenen  
heilige teksten  
communicatie-  
middel van  
God

In dit artikel wil ik het verschijnsel van heilige teksten in de christelijke traditie op drie manieren bezien. Ik kijk allereerst naar het beroep dat de eerste christenen deden op heilige teksten. Wat was voor hen het belang van deze heilige teksten? Dan kijk ik naar de wijze waarop de praktijk van het gebruik van heilige teksten sinds het vroege christendom later, en dan met name in de Reformatie, uitliep op de verering van de Ene Heilige Schrift. Dit doe ik, om vervolgens de tegenreactie vanuit de historische kritiek te kunnen belichten. En ten slotte wil ik de vraag stellen hoe zich de geschriften van het vroege christendom, die in geloofsgemeenschappen van vandaag vereerd en gebruikt worden als Heilige Schrift, als het Nieuwe Testament, en breder: als de Bijbel, op academische wijze bestudeerd dienen te worden.

### Heilige teksten bij de eerste christenen

De eerste christenen waren Joden. De afgelopen decennia heeft deze eenvoudige constatering, met onze toegenomen kennis van het vroege jodendom, geleid tot een herwaardering van de wijze waarop de eerste christenen zich verhielden tot Joden die Jezus niet aanhingen als de Gezalfde.<sup>6</sup> In deze herwaardering is steeds scherper naar voren gekomen dat de Christusbeweging van de eerste eeuw zich voor haar geloof in Jezus als de Gezalfde, de Christus, baseerde op de geschriften van de joodse traditie. Twee essentiële elementen in het gebruik van heilige teksten door de Christusbeweging verdienen het om kort tegen het licht gehouden te worden. Allereerst is er de overtuiging dat God geacht wordt te spreken via teksten van weleer. En in de tweede plaats is van belang dat de vroege Christusbeweging meende dat God in genoemde teksten sprak over Jezus Christus.

hoe konden  
christenen  
hun geloof  
legitimeren  
met Joodse  
teksten?

De constatering dat de eerste christenen zich beriepen op teksten die voor hen het spreken van God representeerden, roept de vraag op: wat maakte dat de eerste christenen zich beriepen op teksten van het oude Israël om hun ideeën en hun geloof te legitimeren? Het antwoord op deze vraag is te vinden bij het tweede punt: de eerste christenen beriepen zich op de geschriften van het oude Israël om hun geloof te legitimeren dat Jezus de Gezalfde is, de Christus, de Messias. Zij plegen een uitleg van de geschriften van de joodse traditie waarin zij een dubbele beweging maken. Enerzijds, en daarmee doen zij hetzelfde als bijvoorbeeld de Essenen van Qumran, plegen zij een actualiserende en soms spiritualiserende lezing van de joodse heilige teksten door deze volstrekt vanuit de actualiteit van hun eigen heden te interpreteren.<sup>7</sup> Anderzijds, en op dit punt voltrekt zich de breuk met Joden die Jezus niet zien als de Gezalfde gezant van God, staat de actualiserende lezing van Wet, Profeten en andere geschriften bij de eerste christenen nagenoeg volledig in dienst van hun geloof in Jezus Christus. Het is dit geloof dat zij legitimeren met hun beroep op de

heilige teksten van het oude Israël. Dit geloof, zo wil het beroep op die teksten duidelijk maken, is geen nieuwe waarheid, maar heeft hele oude papieren. Dat is van belang, omdat in de oudheid alles wat 'nieuw' is automatisch verdacht gevonden werd. Wat goed is, is oud, is het credo in de oudheid.

Het is deze gedachte die de achtergrond vormt van pogingen om teksten uit de joodse traditie uit te leggen als betrekking hebbend op Jezus Christus. Dergelijke pogingen zijn reeds in het Nieuwe Testament zelf veelvuldig aanwezig. Vooral de allegorische methode bleek voor een dergelijke uitleg geschikt. Zo betreft Paulus in Galaten 4,21-31 de beschrijving van Abrahams twee zonen uit (vermoedelijk) Genesis 16,15 op het conflict tussen aanhangers van Christus en Joden die Christus niet aanhangen. In een even spectaculaire als wilde allegorese brengt Paulus Hagar in verband met dat deel van Israël dat Christus niet aanhangt, terwijl hij de groep volgelingen van Christus, mede bestaande uit niet-Joden, vertegenwoordigd ziet door Sara. In 1 Korintiërs 10,1-11 interpreteert Paulus de rots uit Exodus 17,1-7 en Numeri 20,1-13 als Christus, waarmee hij wil zeggen dat Christus reeds ten tijde van de tocht van Mozes en het volk Israël door de woestijn maatgevend was. In Hebrreeën 7,1-10 maakt de onbekende auteur van dit geschrift Jezus een 'hogepriester in de orde van Melchizedek', waarmee zijn status teruggaat op de vertelling van Genesis, waar Melchizedek Abraham begroet (Gen. 14,18).

Het is frappant dat in de geschriften van het vroege christendom dikwijls verwezen wordt naar de heilige teksten van Israël, maar dat die teksten nimmer gezamenlijk als enkelvoud worden aangeduid. Wanneer het gaat om één concrete passage, wordt in de verwijzing het enkelvoud 'Schrift' (*graphè*) gebruikt.<sup>8</sup> In verwijzingen naar de Schrift in meer algemene zin, zoals in de hedendaagse uitdrukking 'de Bijbel zegt...', gebruiken vroegchristelijke auteurs evenwel het meervoud: 'schriften'.<sup>9</sup> Slechts in enkele teksten worden die geschriften aangeduid als 'heilig'.<sup>10</sup> Over het algemeen gebruiken auteurs dit meervoud zonder nadere kwalificatie.<sup>11</sup>

Het loont de moeite enkele passages uit vroegchristelijke bronnen, waarin gesproken wordt over heilige teksten en hun betekenis, nader te bezien:

1. De openingsverzen van Paulus' brief aan de Romeinen bevatten een korte samenvatting van zijn visie op Jezus. In die samenvatting spreekt Paulus, haast terloops, uit dat het 'evangelie' dat hij brengt 'al bij monde van zijn (= Gods) profeten in de heilige geschriften is beloofd' (NBV). Hiermee claimt Paulus dat het door hem gebrachte evangelie geen nieuwlichterij is, maar gebaseerd is op hetgeen God zelf via zijn profeten in het verleden heeft aangekondigd. Het is frappant dat hij daarbij voor de eerste en ook enige keer in het corpus van zijn brieven de term 'heilige geschriften', of: 'heilige teksten', gebruikt. Paulus' gebruik van met name de profeten van de joodse Bijbel wijst erop, dat de aankondiging in Romeinen 1,2 geen incidentele opmerking is, maar een kernpunt weerspiegelt in Paulus' visie: voor hem heeft God via zijn profeten het evangelie van Jezus Christus aangekondigd. Het is niet voor niets dat Paulus naar de geschriften van de profeten verwijst als 'heilige teksten'. Zij verwijzen volgens hem naar God en diens plannen met de wereld.

Joodse teksten slaan op Jezus, vooral allegorisch

'Heilige Schriften' niet: 'Heilige Schrift'

2. Het geloof dat heilige teksten van God komen, wordt expliciet vermeld in 2 Timoteüs 3,16: 'Elke schrifttekst is door God geïnspireerd (Grieks: θεόπνευστος) en kan gebruikt worden om onderricht te geven, om dwalingen en fouten te weerleggen, en om op te voeden tot een deugdzaam leven (...)' (NBV). Het punt dat gemaakt wordt, is eigenlijk heel eenvoudig: God is het die de teksten die over Hem spreken adem ingeblazen heeft. Dit element uit de christelijke traditie is bekend als de *theopneustie*.

....heilige  
schriften .....  
..... woorden  
van God

3. De brief van Clemens van Rome aan de gemeente in Korinte, geschreven in de jaren 90 van de eerste eeuw, bevat in 45,2 een belangrijke opmerking over de interpretatie van heilige teksten door de vroege christenen. In het genoemde vers instrueert Clemens de Korintiërs om toch vooral te leven volgens de 'heilige teksten'. Hij wijst erop dat deze geschriften gerelateerd zijn aan de Heilige Geest: 'Jullie hebben nadrukkelijk gekeken in de heilige geschriften, die waar zijn en die er zijn door de Heilige Geest' (1 Clem. 45,2, mijn vertaling). Dezelfde typering komt ook elders in de brief voor: 'Jullie kennen de heilige geschriften, ja zelfs heel goed, geliefden, en jullie hebben nadrukkelijk gekeken in de woorden van God' (1 Clem. 53,1). Blijkbaar zijn de 'heilige geschriften' voor hem al een vanzelfsprekende autoriteit waarop hij een beroep kan doen bij zijn poging de Korintiërs te vermanen. In de tweede plaats biedt Clemens hier zicht op de wijze waarop het vroege christendom het gezag van de heilige teksten legitimeerde, waarop men zich beriep: het is, aldus Clemens, de Heilige Geest die via de 'heilige geschriften' spreekt tot de lezers. Hier wordt ook de hermeneutiek van de vroegste christenen duidelijk: God spreekt *vandaag* tot de lezers van de heilige teksten, omdat die teksten *destijds* zijn ingegeven door dezelfde Heilige Geest die tijdens het lezen van vandaag de lezer aanspreekt. Heilige teksten komen in deze benadering automatisch los te staan van de historische context waarin zij ontstonden en dienen gelezen te worden als een onmiddellijke communicatie van God, via de tekst, met de lezer of hoorder van die tekst.

in 2<sup>de</sup> eeuw  
tekent zich  
de christelijke  
canon af

4. Een laatste tekst die van belang is, is 2 Petrus 3,16. Hier, in vermoedelijk het jongste geschrift uit het Nieuwe Testament, geschreven in het eerste kwart van de tweede eeuw, verwijst de ons onbekende auteur naar de brieven van Paulus. Hij vermeldt, met een eufemisme, dat sommige dingen in die brieven moeilijk te begrijpen zijn en verwijst naar lieden die Paulus' ideeën volgens hem verdraaien. En hij voegt daaraan toe: 'dat doen zij trouwens ook met de overige geschriften' (NBV). Vermoedelijk wijst deze opmerking erop dat de brieven van Paulus, de geschriften van de joodse Bijbel en hoogstwaarschijnlijk ook een of meer van de evangeliën tezamen voor de gemeenschap die dit geschrift produceerde als gezaghebbend golden. Zo geeft 2 Petrus dus blijk van een beginnende christelijke canon. Dit is van belang, omdat klaarblijkelijk aan het einde van de eerste en het begin van de tweede eeuw er al een bundeling had plaatsgevonden van geschriften die de zich formerende christelijke godsdienst als gezaghebbend aannam.<sup>12</sup> Wat hier gebeurt, is een overgang van het gebruik van heilige teksten uit het verleden (de joodse Bijbel, het christelijke Oude Testament) naar een bundeling van teksten uit de begintijd van de christelijke beweging die als gezaghebbend werden toegevoegd aan de reeds bestaande collectie.

Later in de tweede eeuw werd de selectie van gezaghebbende christelijke teksten die werden toegevoegd aan de joodse bijbel nader bepaald. Deze selectie, zo wordt alom aangenomen, zal gemaakt zijn ter verdediging tegen lieden als Marcion, Valentinus en Basilides, die er zeer specifieke ideeën op nahielden over de vraag welke geschriften wel en welke niet als gezaghebbend mochten gelden. De proto-orthodoxie van het christendom koos voor een bundeling van vier evangeliën, het boek Handelingen en de brieven van Paulus in combinatie met een serie andere brieven. De status van het boek Openbaring bleef lang in discussie, evenals die van de brief aan de Hebreëen. Uiteindelijk zou Athanasius pas in 367 voor het eerst de canon van het Nieuwe Testament beschrijven in zijn huidige vorm. Dit proces van canonvorming is niets anders dan een proces van selectie van heilige teksten die als gezaghebbend werden beschouwd voor het geloof van de christenen. De geschriften die tot de canon gerekend werden, werden beschouwd als door God geïnspireerd. Andere geschriften als minder of in het geheel niet.

Vroeg in dit proces van canonvorming ontstaat de term 'Heilige Schrift' in het enkelvoud. Bremmer wijst erop dat deze aanduiding vanaf de apologet Theophilus in zwang raakt, al blijft zij nog steeds eerder uitzondering dan regel.<sup>13</sup> Het proces om van 'heilige teksten' te komen tot 'de Heilige Schrift' voltrekt zich evenwel in de vroege kerk en dit proces is van fundamentele betekenis voor de rest van de geschiedenis van de Bijbel.

Bij de bestudering van de geschriften van het vroege christendom speelt de kwestie van de totstandkoming van de canon een ingewikkelde rol. Lang is het gebruikelijk geweest om de canon te zien als een verschijnsel van later datum dat als het ware door de geschiedenis over de teksten heen gelegd is. De geschriften van het Nieuwe Testament zouden geschreven zijn zonder canonieke pretenties. Pas in het latere proces van canonvorming zou deze status aan hen zijn toegekend. Toch is dit te eenvoudig gesteld. De vier evangeliën pretenderen wel degelijk gezagvolle geschriften te zijn waarin wordt vastgelegd dat over Jezus gesproken dient te worden op deze en geen andere wijze.<sup>14</sup> De brieven van Paulus zijn weliswaar gelegenheidsgeschriften, maar getuige zijn herhaalde beroep op zijn apostolische status (zie bijv. Rom. 11,13; 1 Kor. 9,1-2; 15,9; 2 Kor. 12,12; Gal. 1,17) en de wijze waarop Paulus zichzelf nadrukkelijk als apostel presenteert (in Rom. 1,1; 1 Kor. 1,1; 2 Kor. 1,1; Gal. 1,1), maakt hij wel degelijk aanspraak op gezag. Ook de reactie van bijvoorbeeld leden van de gemeente van Korinte wijst hierop (2 Kor. 10,10). Niet-canonieke geschriften maakten evenzeer aanspraak op gezag en hadden een theologische pretentie – dat de geschriften van het Nieuwe Testament in de canonvorming voor gezaghebbend verklaard werden, betekent niet dat andere geschriften niet dezelfde aanspraak op autoriteit maakten. Wel betekent het, dat deze aanspraak in geringere mate is gehonoreerd. De bewuste keuze in de vroege kerk om deze geschriften wel en andere niet als gezaghebbend te aanvaarden is dus geen *toekennen* van gezag aan de canonieke geschriften, maar het *erkennen* van hun gezagsaanspraken en het *ontkennen* van diezelfde aanspraak van andere geschriften. Het bewijsmateriaal van de handschriften wijst erop, dat vele niet-canonieke geschriften zich in de eerste eeuwen konden verheugen in een grote mate van populariteit. Een voorbeeld bij uitstek hiervan is wel de *Herder van Hermas*, die in nota bene de vierde-eeuwse Codex Sinaiticus met de *Brief van Barnabas* aan het Nieuwe Testament is toegevoegd.

met de  
canon wordt  
het 'Heilige  
Schrift'

gezag van  
teksten  
erkend, niet  
toegekend

Schrift wordt  
identity marker

Guy Stroumsa heeft erop gewezen dat zich in de eerste eeuwen van onze jaartelling een religieuze aardverschuiving voltrokken heeft.<sup>15</sup> Waar voorheen het offer gold als het meest centrale punt in de religieuze beleving, verschuift het zwaartepunt in deze eeuwen naar teksten. Stroumsa typeert de Tora voor Joden aldus als een 'draagbaar vaderland', een religieuze *identity marker* die, anders dan het offer, los stond van concrete cultische plaatsen en daardoor de mogelijkheid bood om de eigen traditie naar andere plaatsen mee te nemen. Op dezelfde wijze blijkt de geschiedenis van Jezus van Nazaret, in combinatie met de heilige boeken van Israël en de geschriften van de apostelen, een draagbare *identity marker*. Waar het offer een cultische fixatie van de religie vraagt, biedt het boek ongekenne mogelijkheden tot flexibiliteit. De opkomst van het boek als centraal cultisch verschijnsel in het vroege christendom en het contemporaine jodendom leidde, met de opkomst van het lezen-in-stilte, ook tot een verder gaande individualisering van de religie.

### De 'Heilige Schrift' in Reformatie en historische kritiek

Vanaf het allereerste begin beroepen christenen zich dus op heilige teksten en bundelen zij deze als een draagbare *identity marker*. Ook al blijft het meervoud (de 'Schriften') gangbaar, toch ontstaat in de vroege kerk een enkelvoudige aanduiding: 'de Schrift'. En al worden enkel- en meervoud tot die tijd naast elkaar gebruikt, het is opvallend dat het spreken over de 'Heilige Schrift' in het enkelvoud aan populariteit wint na de wending van Constantijn, die het christendom in 313 (Edict van Milaan) toestond. Een belangrijk onderdeel van Constantijns hervormingen was, dat hij Eusebius van Caesarea opdracht gaf de heilige teksten van het christendom zorgvuldig te kopiëren en te vermenigvuldigen. Wellicht was het deze hervorming die verder vorm gaf aan de idee van de Heilige Schrift als enkelvoud.

van enkelvoud  
(Schrift) naar  
exclusief  
(alleen de  
Schrift)

In de Reformatie is het Maarten Luther die vanuit de *sacra scriptura* het principe van *sola scriptura* ontwikkelt: de gedachte dat *alleen de Schrift* bron is van het spreken over God. Luther ziet de eenheid van wat hij noemt 'de Heilige Schrift' in het feit dat ook het Oude Testament volgens hem spreekt over Jezus Christus. In de *Vorrede zum Alten Testament* van de Luthervertaling van 1534 wijst Luther op Jezus' uitspraak in Johannes 5,39: 'Aber Christus spricht Johannis am funfften: Forchet inn der Schrift denn dieselbige gibt zezeugnis von mir.'<sup>16</sup>

Luthers principe van *sola scriptura* is overgenomen door Calvijn die de ideeën van Luther verfijnt waar het gaat om de autoriteit van de Schrift. Allereerst benadrukt hij dat de interpreter moet trachten de intentie van de menselijke auteur van de tekst op het spoor te komen. Het is met name Calvijn die tracht uitleg te plegen waarbij hij de *mens auctoris*, de geest van de auteur van een tekst, als richtinggevend ziet.<sup>17</sup> Daarnaast past Calvijn op een iets andere wijze Luthers principe toe dat de Heilige Schrift zichzelf uitlegt (*scriptura sui ipsius interpres*) en daarom geen kerkelijk leergezag behoeft. In zijn analyse verlegt Calvijn het accent van het *solus Christus* van Luther naar een vorm van verbondstheologie: het leidt tot een interpretatie van de Bijbel als beschrijving van de geschiedenis van Gods verbond met de mensheid.

De ideeën van de reformatoren en hun opvolgers leidden uiteindelijk tot een dubbele reactie. De ene kwam van de contrareformatie in de rooms-katholieke

kerk. De andere, later, werd geboden door de opkomende historische kritiek. Een weergave van de contrareformatie gaat het kader van dit artikel te buiten en zal ik derhalve dan ook achterwege laten. Waar ik wel naar wil kijken, is de wijze waarop in de historisch-kritische benadering van het Nieuwe Testament en de Bijbel als geheel is omgegaan met de geloofsprincipes van eenheid en waarheid van de Schrift.

### **De historische kritiek**

De historische kritiek komt op in de zeventiende eeuw wanneer in Engeland, Nederland, Duitsland en Frankrijk tal van geleerden seculiere principes van tekstuitleg, geërfd van het humanisme, toepassen op de Bijbel. Het 'heilige' van de 'Heilige Schrift' komt onder vuur te liggen.<sup>18</sup> De opkomst van de historische kritiek in de zeventiende en achttiende eeuw brengt een groot aantal ontwikkelingen als het gaat om de bestudering van de Bijbel. De belangrijkste daarvan behoren nog vandaag tot de basisregels van het vak:

eenheid en  
waarheid  
van de Bijbel  
onder druk

1. Wat in de kerkelijke traditie geldt als geïnspireerde Heilige Schrift, wordt in de historische kritiek bestudeerd als een verzameling door mensen geschreven teksten. Deze menselijke teksten spreken zichzelf en elkaar geregeld tegen en bieden geen eenduidig beeld van God, Christus, mens en wereld.
2. De historische kritiek past de methoden van de seculiere filologie toe op teksten die in de traditie gelden als heilig. Er is geen wezenlijk verschil, volgens de historische kritiek, tussen de overlevering van teksten van het Nieuwe Testament en die van bijvoorbeeld Plato en Aristoteles.
3. De canon van het Nieuwe Testament is volgens de historische kritiek bij de bestudering van de geschriften van het vroege christendom niet wezenlijk van belang. Immers, deze geschriften zijn niet als canoniek geschreven. De canonieke status werd hun eerst later verleend en om deze teksten te begrijpen, is de canon niet alleen niet van belang. De canon is zelfs in zekere mate een sta-in-de-weg.<sup>19</sup>
4. Dat de geschriften van het vroege christendom in hun canonieke bundeling in de huidige tijd nog immer als gezaghebbend gelden voor christelijke geloofsgemeenschappen, is voor de historische kritiek in wezen irrelevant.

Deze schematische en beknopte weergave legt met name de vinger bij het feit dat de historische kritiek zich richtte tegen het zogenaamd 'dogmatische' verstaan van de Schrift. Waar de eerste christenen een schriftuitleg pleegden die hoofdzakelijk actualiserend was en, met name door het gebruik van de allegorische uitleg van de Schrift, in principe bijna iedere tekst kon betrekken op de boodschap die die tekst geacht werd te bevatten (namelijk: een verwijzing naar het evangelie van Jezus Christus), was het streven van de historische kritiek er juist op gericht de verschillende teksten waaruit de Heilige Schrift is opgebouwd elk te verstaan vanuit hun eigen veronderstelde historische context van ontstaan. Lag de nadruk in de kerkelijke traditie met name op het 'nu' van de betekenis van een tekst, in de historische kritiek kwam de focus geheel te liggen op het 'toen': een tekst dient verstaan te worden op de wijze waarop de eerste hoorders van die tekst ernaar geluisterd zullen hebben.

contextueel  
interpreteren

Dit was wat Johan Philipp Gabler, de 'Godfather' van de Bijbelse theologie,

beoogde in zijn inaugurele rede van 1787. Hij nam hiermee het principe van de Schriftuitleg van Calvijn over en boog dit om ter verdediging van de Bijbelse theologie als een historische en literaire discipline, onderscheiden van de dogmatische theologie. Gabler maakt het volgende onderscheid:<sup>20</sup>

De Bijbelse theologie is historisch van aard, doordat ze overlevert wat de gewijde schrijvers over de goddelijke zaken dachten; de dogmatische theologie is daarentegen didactisch van aard, doordat ze leert wat iedere theoloog overeenkomstig zijn begrip, overeenkomstig de tijdsomstandigheden, de periode, de plaats, de denkrichting, de school en dergelijke aanverwante zaken met het verstand over de goddelijke zaken bedenkt.

De heilige boeken van de Bijbel bevatten tijdgebonden waarheden en eeuwige waarheden en het is de taak van de theoloog onderscheid tussen die beide waarheden te maken.

tijdgebonden We moeten het goddelijke zorgvuldig van het menselijke onderscheiden en een onderscheid tussen Bijbelse en dogmatische theologie maken. En wanneer we dan terzijde hebben gelegd wat in de heilige boeken alleen maar voor die tijd en die mensen geldt, dan moeten we alleen die voorstellingen die de goddelijke voorzienigheid voor alle tijden en plaatsen wil laten gelden aan de basis leggen van ons wijsgerig denken over religie en zo het domein van de goddelijke en de menselijke wijsheid zorgvuldiger afbakenen.

Gablers onderscheid tussen tijdelijke en eeuwige waarheden valt niet meer te hanteren, maar desondanks is zijn benadering nog steeds van belang. Hij wil de Bijbel lezen als een verzameling heilige teksten, geschreven in en voor diverse historische contexten en door die contexten bepaald. Wat in Gablers benadering ook vandaag nog relevant is, is zijn voorstel om de actualiserende lezing van de Bijbel (de betekenis voor *nu*) afhankelijk te maken van de historische reconstructie (dus de betekenis voor *toen*). Anders gezegd: een historische reconstructie van de heilige teksten van het christendom is noodzakelijk om te komen tot het verstaan van de boodschap van die teksten vandaag.

synchronisch en diachronisch analyseren De bestudering van de Bijbel in het algemeen en het Nieuwe Testament in het bijzonder heeft sinds Gabler een enorme ontwikkeling doorgemaakt. Met name de opkomst van de bronnenkritiek in de negentiende eeuw en de redactie-, traditie- en vormkritiek in de twintigste eeuw hebben een verfijnd scala aan methoden opgeleverd. De laatste decennia zijn literatuurwetenschappelijke benaderingen aan de bestaande methoden toegevoegd en aldus beschikt de exegeet van de vroege eenentwintigste eeuw over een uitgebalanceerd geheel van benaderingen om de geschriften van het Nieuwe Testament zowel diachronisch als synchronisch te kunnen analyseren. De nadruk daarbij ligt voortdurend op de reconstructie van de betekenisoverdracht van de oorspronkelijke tekst, hoewel de hermeneutische wending de laatste decennia de vraag naar een actualiserende lezing van teksten hernieuwd in de belangstelling gebracht heeft.

### Heilige huisjes van nu

In de 21<sup>ste</sup> eeuw staan wij — dat moge uit het voorgaande blijken — in een lange



en eerbiedwaardige geleerde traditie. In tegenstelling tot de oudheid heeft onze cultuur echter meer waardering voor het vluchtige van het nieuwe. ‘Oud’ wordt maar al te vaak geassocieerd met ‘voorbij’, ‘achterhaald’ en ‘uit de tijd’. Dat plaatst ons voor uitdagingen; ik zie er drie en zou die willen benoemen als heilige huisjes die – zoals bekend – omver getrokken dienen te worden.

Heilig huisje nummer één is de gedachte dat de Heilige Schrift het geïnspireerde en onfeilbare Woord van God is en om die reden geen object van historisch-kritisch onderzoek zou mogen zijn. Deze gedachte kwam met name op in de verdediging van de calvinistische orthodoxie tegen de historische kritiek. Zij vindt haar wortels in de wens de Bijbel te beschouwen als bron van openbaring en verdedigt de Bijbel derhalve tegen een historisch-kritische analyse. Sporen van deze gedachte doortrekken ook vandaag nog sommige delen van de theologie. De keuze om theologisch belang toe te kennen aan de Bijbel als bron van spreken over God wordt evenwel in het geheel niet bedreigd door de wetenschappelijke, historisch-kritische analyse van diezelfde Bijbel. Integendeel: wil de theologie in het forum van de wetenschappen kunnen meespreken, dan zal de Bijbelwetenschap het object van haar werk aan de kritiek van de menselijke rede dienen te onderwerpen. Een gezonde, historisch-kritische analyse van de Bijbel is geen bedreiging voor het beoefenen van de theologie, maar dient juist daarvan een startpunt te zijn.

‘geïnspireerd  
en onfeilbaar  
Woord’ ter  
verdediging  
orthodoxie

Als tweede heilige huisje zou ik de tegenovergestelde positie willen typeren, waarin alleen een zogenaamd neutrale, godsdienstwetenschappelijke bestudering van de Bijbel verantwoord geacht wordt. Volgens deze visie zou de Bijbel alleen zo bestudeerd mogen worden als ook bijvoorbeeld de *Republiek* van Plato en de *Ethiek* van Aristoteles object van onderzoek zijn. De ontwikkeling van de afgelopen jaren in Nederland is er een geweest waarin het accent is verschoven van de traditionele theologie naar de godsdienstwetenschap. Theologie in de zin van levensbeschouwelijk verankerde bestudering van geloof en geloofsinhouden lijkt uit de mode. Hier wordt de culturele onderwaardering van een oud verschijnsel pijnlijk tastbaar. Echter: de heilige teksten van vroeger zijn ook een gezaghebbende tekst voor velen vandaag. Binnen een theologische faculteit behoort het gesprek over de actuele betekenis van het Nieuwe Testament dan ook wel degelijk tot de taak van de exegeet en niet slechts tot die van de dogmaticus of de praktisch theoloog.

Heilig huisje nummer drie is de gedachte dat voor de christelijke Heilige Schrift andere methoden en normen zouden gelden dan voor andere heilige boeken. Gegeven de multiculturele samenleving, waarin de Schrift dient te worden uitgelegd, is het van belang vanuit de bestudering van de Bijbel regels te ontwikkelen voor de bestudering van heilige teksten in het algemeen. Deze regels dienen, wat mij betreft, van toepassing te zijn niet slechts op de studie van de christelijke Bijbel, maar ook op die van de joodse Tenach, de Koran en andere gezaghebbende religieuze teksten. Heilige teksten zijn door mensen geschreven en daarmee zijn het menselijke teksten. Alleen op deze fenomenologische basis maakt een interreligieus gesprek over heilige teksten enige kans van slagen. Dit interreligieus gesprek zullen wij dienen te voeren. Het huis

voor Bijbel  
geen andere  
methoden en  
normen

waarin de verschillende tradities bij elkaar komen, kent vele kamers, maar zonder gemeenschappelijke woonkamer verliest het zijn karakter van een woning. Het zoeken naar de inrichting van de gemeenschappelijke woonkamer is maatschappelijk en academisch gezien van groot belang.

*Prof. Dr. L.J. Lietaert Peerbolte is hoogleraar Nieuwe Testament aan de Vrije Universiteit Amsterdam. e-mail L.J.Lietaert\_Peerbolte@th.vu.nl*

### Noten

1. Dit artikel is een bewerking van de tekst van de inaugurele rede die de auteur op 24 juni 2009 hield bij de aanvaarding van zijn ambt als hoogleraar Nieuwe Testament aan de Vrije Universiteit Amsterdam.
2. Tacitus, *Jaarboeken* XV,44; vert. J.W. Meijer.
3. De geschiedenis van de aanduidingen 'heilig boek', 'heilige teksten/geschriften' e.d. wordt nauwkeurig beschreven door Jan Bremmer, 'From Holy Books to Holy Bible. An Itinerary from Ancient Greece to Modern Islam via Second Temple Judaism and Early Christianity', in: M. Popović (red.), *Authoritative Scriptures in Ancient Judaism. Proceedings of the Groningen Qumran Institute Symposium, 28-29 April 2008*, SJSJ, Brill, Leiden 2010.
4. Zie m.n. M.D. Goodman, 'Texts, Scribes and Power in Roman Judea', in: Alan K. Bowman, Greg Woolf (eds.), *Literacy and Power in the Ancient World*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, pp. 99-108; Richard A. Horsley, *Scribes, Visionaries, and the Politics of Second Temple Judea*, Westminster John Knox, Louisville 2007; Karel van der Toorn, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*, Harvard University Press, Cambridge, London 2007.
5. Zie de heldere analyse van Julio Trebolle Barrera, *The Jewish Bible and the Christian Bible. An Introduction to the History of the Bible*, Brill, Leiden/Eerdmans, Grand Rapids 1998, passim, en pp. 53-141.
6. De afgelopen jaren is de traditionele visie op het uiteengaan van joden en christenen hevig bekritiseerd. Was het voorheen gebruikelijk te denken dat deze *parting of the ways* plaatsgevonden had aan het einde van de eerste eeuw, vele auteurs betogen nu dat dit eerst veel later geschiedde. Zie m.n. Daniel Boyarin, *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2004, en ook James D.G. Dunn, *The Parting of the Ways between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, SCM, London/Trinity Press International, Philadelphia 1991.
7. Een bespreking biedt Arie Zwiep in *Tussen tekst en lezer. Een historische inleiding in de bijbelse hermeneutiek*, deel 1: *De vroege kerk – Schleiermacher*, VU University Press, Amsterdam 2009, pp. 114-117.
8. Hier wordt het enkelvoud *graphè* gebruikt als 'schriftpassage': Mar. 12,10; Luc. 4,21; Joh. 2,22; 7,38, 42; 10,35; 13,18; 17,12; 19,24, 28, 36-37; 20,9; Hand. 1,16; 8,32, 35; Rom. 4,3; 9,17; 10,11; 11,2; Gal. 3,8, 22; 4,30; 1 Tim. 5,18; 2 Tim. 3,16; Jac. 2,8, 23; 4,5; 1 Pet. 2,6; 2 Pet. 1,20. Zie in het bijzonder Joh. 19,37, waar de uitdrukking *hetera graphè* ('een andere passage') voorkomt. In niet-canonieke bronnen is het beeld (uiteraard) hetzelfde: *Barnabas* 4,7, 11; 5,4; 6,12; 13,2; 16,5; 1 *Clemens* 23,3, 5; 34,6; 35,7; 42,5; 62,2; 2 *Clemens* 2,4; 6,8; 14,1, 2; *Hermas Visio* II, 2.
9. Zie ook Trebolle-Barrera, *Jewish Bible*, p. 129; hij noemt als voorbeeld de verwijzing naar Jes. 61,1-2 in Luc. 4,21.
10. Zie de analyse van Bremmer, 'From Holy Books', § 4 'Early Christianity'.
11. Aldus ook M. Hengel, *The Septuagint as Christian Scripture. Its Prehistory and the Problem of its Canon*, T&T Clark, Edinburgh 2002, p. 105: "'The Scriptures" (*hai graphai*) are mentioned quite self-evidently and without further qualification'. Voor vroegchristelijke voorbeelden, zie Matt. 21: 42; 22: 29; 26: 54, 56; Mar. 12: 24; 14: 49; Luc. 24: 27, 32, 45; Joh. 5,39; Hand. 17,2, 11; 18,24, 28; Rom. 1,2; 15,4; 16,26; 1 Kor. 15,3-4; 2 Pet. 3,16. Ook hier is buiten-canoniek bewijsmateriaal: 1 *Clemens* 45,2; 53,1 (zie beneden).
12. Een goede beschrijving van de totstandkoming en verspreiding van deze literatuur biedt Harry Y. Gamble, *Books and Readers in the Early Church. A History of Early Christian Texts*, Yale University Press, New Haven 1995, pp. 82-143.
13. Theophilus, *Apol.* 2.13, 19, 21. Bremmer, 'From Holy Books', §4 biedt een nauwkeurig overzicht van de filologische ontwikkeling.

14. Uit Luc. 1,1-4 valt bijvoorbeeld op te maken dat de auteur 1) zijn verhaal op de juiste wijze en in de juiste volgorde wil vertellen, 2) bekend was met andere vertellingen over Jezus, die hem niet juist leken, en 3) een schriftelijke instructie wil geven aan Theophilus (en daarmee ook aan andere lezers) om datgene wat uit de mondelinge overlevering al bekend was, als betrouwbaar te kenmerken door opname van juist dat materiaal in zijn evangelie. Ook het evangelie van Johannes wil mondelinge overleveringen over Jezus *op de juiste wijze* codificeren. Dit blijkt uit Joh. 11,2, waar de auteur het verhaal van de zalving van Jezus door Maria als bekend veronderstelt (hij verwijst ernaar, terwijl hij het zelf pas in 11,55-12,11 vertelt). Eenzelfde aanspraak op gezag spreekt uit Joh. 20,30-31.
15. Guy Stroumsa, *La fin du sacrifice. Les mutations religieuses de l'antiquité tardive*, Odile Jacob, Paris 2005.
16. De vertaling van 1534 is de eerste volledige Bijbelvertaling van Luther. In 1522 was deze vooraf gegaan door de publicatie van Luthers vertaling van het Nieuwe Testament. De 'Vorrede' van 1534 is om die reden van belang: in 1522 ontbrak deze nog.
17. Een heldere bespreking van Calvijns hermeneutiek biedt R. Ward Holder, *John Calvin and the Grounding of Interpretation. Calvin's First Commentaries*, SHCT 127, Brill, Leiden/ Boston 2007, pp. 29-86.
18. Een uitstekende bespreking van Verlichting en de opkomende historische kritiek biedt Zwiep, *Tussen tekst en lezer*, pp. 334-397.
19. Niettemin: voor een voorlopig, positief oordeel over de waarde van de canon voor onderzoek naar de historische Jezus, zie Henk Jan de Jonge, 'The New Testament Canon', in: J.-M. Auwers, H.J. de Jonge (red.), *The Biblical Canons*, BETL 163, Leuven University Press/Peeters, Leuven 2003, pp. 309-319.
20. Zwiep, *Tussen tekst en lezer*, pp. 382-386.