

Jaarboek 2001



THEOLOGIE EN EXEGESE

THOMAS INSTITUUT UTRECHT

Board

Prof. dr. K.-W. Merks
Dr. H.J.M. Schoot
Prof. dr. R.A. te Velde

Director

Prof. dr. H.W.M. Rikhof

Administration Office

Dr. C.M. Pumplun
Thomas Instituut te Utrecht
c/o KTU
Heidelberglaan 2
NL-3584 CS Utrecht
tel. +31-30-2533129
url: <http://www.thomasinstituut.org>

JAARBOEK 2001

Thomas Instituut te Utrecht

◆ **THEOLOGIE EN EXEGESE** ◆



Henk J.M. Schoot (ed.)

Editorial Board

Dr. H.J.M. Schoot (Editor in Chief)
Dr. C.M. Pumplun (Editorial Secretary)
Dr. W.G.B.M. Valkenberg, Dr. A.C.M. Vennix,
Dr. L.G.M. Winkeler, Prof. dr. J.B.M. Wissink

Print

Peeters Orientaliste, Herent (België)

ISSN 09026-163X

© Thomas Instituut te Utrecht, 2002

Previous volumes of the *Jaarboek Werkgroep Thomas van Aquino* (1982-1988) and the *Jaarboek Thomas Instituut te Utrecht* (since 1989) can be purchased at the administration office if still available.

This *Jaarboek 2001 Thomas Instituut te Utrecht* can be ordered at the administration office at the price of Euro 12,00 (Netherlands), Euro 18,00 (Belgium) or Euro 23,00 (other countries). The amount can be transferred to bank account no 1586059 of the 'Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht', with reference of 'Jaarboek Thomas Instituut 2001'.

INHOUDSOPGAVE

Henk J.M. Schoot

INTRODUCTION.....	7
-------------------	---

Carlo Leget

'LEVEN' IN HET JOHANNESCOMMENTAAR VAN THOMAS.....	11
1. Leven in het Johannescommentaar: hoe te beginnen?.....	12
2. Lezend door de lens van Thomas' voorwoord.....	13
2.1 Verhevenheid (<i>altitudo</i>).....	15
2.2 Volheid (<i>amplitudo</i>).....	17
2.3 Volmaaktheid (<i>perfectio</i>).....	19
3. Thomas' exegese en de huidige betekenis.....	21
3.1 Exegese en theologische hermeneutiek.....	21
3.2 Thomas' Johannescommentaar en de hedendaagse theologische agenda.....	24
Summary.....	27

Maarten Menken

DE EVANGELIST JOHANNES EN DE KERKLERAAR THOMAS. Een reactie op Carlo Leget.....	29
Summary.....	36

Pim Valkenberg

JOHANNES, THOMAS EN DE ANDERE LEERLINGEN	
Aantekeningen bij Thomas' interpretatie van Johannes 8 en 20	37
1. Exegeten en systematici.....	37
2. Johannes en de anderen.....	40
3. Thomas als Schrift-meester.....	44
4. Johannes, Thomas en de joden: n.a.v. Johannes 8.....	47
Summary.....	52

Sjef van Tilborg

JEZUS TEMIDDEN VAN DE JODEN VAN HET

LOOFHUTTENFEEST IN JOHANNES 8.....	53
1. Introductie.....	53
2. De literaire functie van het begrip 'Ioudaioi'.....	56
3. De verwijzing naar de extra-talige werkelijkheid van het begrip 'Ioudaioi'.....	61
Summary.....	66

Harm Goris

THEOLOGISCH DE BIJBEL LEZEN? Een bespreking met

kanttekeningen van Stephen Fowl, <i>Engaging Scripture</i>	67
1. Theologische exegese.....	67
2. Uitgangspunten van <i>Engaging Scripture</i>	70
2.1. Theologische visie op de Bijbel.....	71
2.2. Historische en sociologische achtergrond van bijbelwetenschappen als distincte discipline.....	72
2.3. Betekenistheorie.....	73
3. <i>Engaging Scripture</i> : lezing door gelovigen.....	76
4. <i>Engaging Scripture</i> : christelijke leescultuur.....	78
5. Enkele kritische kanttekeningen.....	80
Summary.....	84

Joop F.M. Smit

THEOLOGISCHE SCHRIFT-INTERPRETATIE VOLGENS

STEPHEN FOWL: <i>ENGAGING EN ENRAGING</i>	85
1. Fowls Positie.....	86
2. De status van de tekst.....	89
2.1. Tekst en betekenis.....	89
2.2. Tekst en ideologie.....	90
3. De bijdrage van de bijbelwetenschap.....	92
3.1. Lezen.....	92
3.2. Interpreteren.....	94
3.3. De huidige context.....	95
4. Besluit.....	97
Summary.....	98

Syds Wiersma

“VAN WIE IS DE HEILIGE SCHRIFT?” Impressies van een
ontmoeting tussen exegeten en systematisch theologen..... 99

Jozef Wissink

MORELE ERVARINGSWIJSHEID. Over de inaugurele oratie
van prof. dr. F. Vosman..... 113

1. Inleiding..... 113
2. Samenvatting..... 113
3. Observatie vanuit Thomas..... 116

Cristina M. Pumplun

ANNUAL REPORT 2001..... 121

INTRODUCTION

Our yearbook 2001 is the 21st of its kind, and once again it publishes the results of Aquinas research undertaken in Utrecht and the Netherlands. This year it attests of the Institute's open mindedness in a special way, since its authorship includes scholars from the theological discipline of biblical exegesis as well.

The main part of this collection of studies consists of six contributions made to a mutual discussion between exegetes and systematic theologians. This day of study was organised by the Thomas Institute on November 23, 2001, in Utrecht, under the title "To whom belongs Holy Scripture?". Two lectures provided for by two members of our Institute, dr. Carlo Leget and dr. Pim Valkenberg, at a conference on Aquinas' commentary on John in Dearborn/Michigan, triggered the Institute's long-standing interest in the dialogue between exegesis and dogmatics.

Thomas Aquinas belongs to an age in which there was no personal distinction, let alone separation, between interpreting Scripture and integral and systematic reflection on God and all things related to Him. On the contrary, Aquinas was *magister in Sacra Pagina* and wrote many commentaries on biblical books, as well as master in theology. It causes contemporary Aquinas scholars to wonder whether the wide gap between modern exegesis and dogmatics (Van Iersel even talks about a 'small schism'), is insurmountable indeed, and to the detriment of who and what this must be. For a gap is what resulted from the rise of Christian humanism, the protestant distinction between Scripture and Tradition, the development of the sciences, the discovery of historical method and consciousness, and the rise of modern subjectivity and individualism. There no longer exists an evident

desire to combine both disciplines in the interest of theology (or church) as such. Bernard Lonergan's efforts, in his *Method in Theology*, to both distinguish and respect the autonomy of 'functional specialisms' such as 'interpretation' and 'systematics', as well as to construe a synthetic and constructive relationship between them, seems to belong to a former age already. Nevertheless it is only thirty years ago that Lonergan's book was first published (1972). Needless to say is that every effort to once again start a dialogue between both disciplines, is of the utmost importance for theology. Therefore the editorial board is thankful for the opportunity to publish all contributions to the day of study mentioned. All of them, though in a different degree, were revised after the actual presentation. For this reason most of them have lost the format of a lecture, and are partly able to incorporate some of the discussions. The discussion itself is contained in this volume as well, since Syds Wiersma, doctoral student in theology of the Catholic Theological University in Utrecht (KTU), was kind enough to provide us with his observations.

Carlo Leget, post-doctoral research fellow and lecturer in moral theology at the KTU in Utrecht, and member of the Thomas Instituut, addresses the concept of life in Aquinas' commentary on the Gospel of John. Leget considers life to be a key concept for both the book of John itself and the theology of Aquinas. He studies the way in which Aquinas reads John, and compares Aquinas' interpretations to those of modern theology, comparing methods of exegesis, medieval and modern, as well.

Maarten Menken, professor in New Testament studies of the KTU, responds to Leget's approach in a rather critical vein. He doubts the lasting exegetical relevance of Aquinas' commentary, as well as Leget's distinction between searching behind and in front of the text.

The next contribution is made by Pim Valkenberg, lecturer in systematic theology at the University of Nijmegen and member of the Thomas Instituut as well. Valkenberg is known for his thoroughgoing analysis of Aquinas' study of Scripture. This forms the background of the study he now presents, on the debates

between Christ and the Pharisees in John 8. It is shown how Aquinas succeeds in being both a master in exegesis and in theology.

Sjef van Tilborg is professor in New Testament studies in Nijmegen. He presents his exegetical views on John 8 and allots Aquinas' interpretation a place among existing modern interpretations, focusing on meaning and referent of the expression 'the Jews'. Van Tilborg opts for a mere intratextual meaning.

Recently, new proposals were made to once again integrate exegesis and dogmatics. The name of Stephen Fowl stands out as one of those scholars attempting to construe an integrated theological reading of Scripture. Harm Goris, lecturer in systematic theology at the KTU and member of the Thomas Instituut, presents Fowl's study *Engaging Scripture*. Goris is sympathetic to Fowl's enterprise, but criticises his disregard of academic theology altogether in Christian exegesis.

The same point is made, though more vehemently, by Joop Smit, lecturer in New Testament studies at the KTU. Smit is highly critical of Fowl, because he finds Fowl to be underestimating the importance of professional biblical scholarship and circumventing the Enlightenment.

As mentioned above, the discussion is outlined by Syds Wiersma in a closing paper. The impression of this dialogue confirms the existence of a wide gap, and there exists no illusion that the world of theology was changed after November 23. Nevertheless we hope to contribute to an ongoing debate in publishing these papers, convinced that not only divergences but also shared insights came to the fore.

Two contributions close this yearbook 2001. On November 1, dr. Frans Vosman delivered his inaugural lecture as chairholder in moral theology at the KTU. Jozef Wissink, professor in pastoral theology of the KTU, gives his comments on this lecture, which deals with the concept of insecurity in traditional moral theology against the background of the modern distinction between objective and subjective morals. Dr. Cristina Pumplun, secretary

of studies of the Thomas Instituut, presents the Annual Report of the Institute over the year 2001.

We kindly thank all those who have joined together to continue this costly tradition of publishing a yearbook of the Thomas Instituut. For the first time in many years no English study, nor in another international language, is contained among those presented. We would like to stress that this is not our new policy, but to be regarded as an incident. We hope that this introduction, combined with the English summaries, will make up for this.

June 6, 2002

Henk J.M. Schoot
Editor-in-Chief

'LEVEN' IN HET JOHANNESCOMMENTAAR VAN THOMAS

Carlo Leget

Zowel in het evangelie van Johannes als in de theologie van Thomas van Aquino is 'leven' een sleutelwoord.¹ De centrale rol die dit concept vervult in Thomas' theologie heeft voor een groot deel te maken met de belangrijke plaats die aan dit woord toegekend wordt in het vierde evangelie. Blijkbaar biedt het woord 'leven' mogelijkheden die het bijzonder geschikt maken om de geheimen van het geloof te communiceren.

Met de constatering dat Johannes en Thomas bijzondere waarde toekennen aan het woord 'leven' komt tevens de vraag op hoe beiden – ieder binnen het culturele denkraam dat hen tot hun beschikking stond – deze centrale plaats vormgegeven hebben. In deze bijdrage wordt de blik gericht op het Johannescommentaar van Thomas. De bijdrage valt uiteen in twee delen. Om te beginnen wordt een schets gegeven van de wijze waarop Thomas als theoloog het evangelie van Johannes leest. Het concept 'leven' speelt in deze interpretatie zowel formeel als materieel gezien een centrale rol. Vervolgens zal de vraag behandeld worden hoe Thomas' uitleg van Johannes zich zou kunnen verhouden tot de hedendaagse theologie en welke concrete uitwerkingen denkbaar zijn met betrekking tot het concept 'leven'. Op die manier wordt een weg geschetst waarlangs inzichtelijk wordt hoe het denken

¹ Cf. G.R. Beasley-Murray, *The Gospel of Life. Theology in the Fourth Gospel*, Peabody (Mass.) 1991, 2. Voor de theologie van Thomas cf. mijn *Living with God. Thomas Aquinas on the Relation between Life on Earth and 'Life' after Death*, Leuven 1997.

van een dertiende-eeuwse kerkleraar kan helpen om het evangelie in onze tijd te verstaan.

1. **Leven in het Johannescommentaar: hoe te beginnen?**

Thomas' commentaar op het evangelie van Johannes is een omvangrijk werk. Het concept 'leven' en alle afgeleiden daarvan komen op talloze plaatsen en in vele betekenissen voor. Alvorens ons tot het commentaar op het vierde evangelie te wenden is het daarom nuttig om eerst een globale indruk te krijgen van de wijze waarop Thomas dit sleutelbegrip hanteert. Drie betekenissen van het woord 'leven' dienen zich dan aan. Al deze betekenissen zijn ontleend aan het denken van Aristoteles.

In een eerste betekenis verwijst 'leven' naar het 'zijn' van een bepaalde groep van zijnden. In de wereld treffen we schepselen aan die zichzelf op een of andere manier bewegen: door te groeien of door het vermogen om zichzelf te verplaatsen. Deze schepselen noemen we 'levend'.²

In een tweede betekenis, één die ons minder vertrouwd voorkomt gezien ons spraakgebruik, verwijst 'leven' naar dé specifieke activiteit van een bepaald levend wezen. Volgens deze betekenis zou je het vermogen om zaken te 'begrijpen' het 'leven' van mensen kunnen noemen.³

In een derde betekenis verwijst het woord naar wat wij 'levensvoering' zouden noemen. Op die manier gebruiken ook wij het begrip 'leven' nog: iemand leidt een contemplatief leven, of een hondenleven, of misschien wel beide.⁴

Wanneer we de werken van Thomas systematisch bestuderen, blijkt vervolgens dat 'leven' primair een naam van God is en dat dit woord analoog gebruikt wordt wanneer het zowel

² Aristoteles, II *De anima* 7 (415b13): "vivere autem viventibus est esse, causa autem et principium horum anima" (geciteerd in *STh* I, q. 18 art. 2 s.c.).

³ Cf. *Sententia libri Ethicorum* IX, 11.

⁴ Cf. idem, I, 5.

aan God als aan schepselen toegeschreven wordt. In meest eigenlijke zin komt God de naam 'Leven' of 'de Levende' toe.⁵

Deze eerste verkenning maakt duidelijk dat 'leven' een concept is met de nodige rekbaarheid. Wanneer we Thomas' theologie erop doorzoeken, vinden we het dan ook in ieder traktaat terug. Of het nu over oesters of engelen gaat, over natuurlijk leven, genadeleven of het eeuwig leven: het begrip wordt in een breed scala van contexten gehanteerd.⁶ Deze rijkdom brengt echter ook de nodige problemen met zich mee voor wie grip wil krijgen op dit concept. De complexiteit neemt toe wanneer 'leven' ook in het evangelie van Johannes nog eens een keer een sleutelwoord blijkt te zijn.

Om dit probleem hanteerbaar te maken, heb ik ervoor gekozen om naar het begrip 'leven' te kijken door de hermeneutische lens die Thomas zelf aanreikt in zijn voorwoord op het Johannescommentaar. Deze benadering heeft mijns inziens twee voordelen: (1) het biedt de mogelijkheid om trouw te blijven aan Thomas' eigen hermeneutiek – hetgeen de betrouwbaarheid van de interpretatie ten goede zou moeten komen – en (2) er wordt van meet af aan geanticipeerd op de hermeneutische vragen die in het tweede deel van deze bijdrage centraal staan.

2. Lezend door de lens van Thomas' voorwoord

Thomas opent zijn commentaar op het Johannesevangelie met een voorwoord waarin hij de eigen aard van het vierde evangelie en zijn schrijver introduceert.⁷ Hierbij neemt hij een tekst uit Jesaja 6 tot uitgangspunt. Deze tekst staat bekend als het roepingsvisioen van Jesaja. Het 'heilig heilig heilig' uit dit hoofdstuk klinkt nog

⁵ Cf. *STh* I, q. 18 en *ScG* I, c. 97-99.

⁶ De verschillende betekenissen van het woord *vita* in al zijn vertakkingen en toepassingen heb ik in kaart gebracht in het eerste hoofdstuk van mijn *Living with God*.

⁷ In *Ioan.* prolog [1-11]. Verwijzingen naar het commentaar van Thomas zullen gegeven worden volgens de nummering van paragrafen in de uitgave Taurini (Marietti) 1952.

altijd in de liturgie wanneer het tafelgebed gebeden wordt. In de Vulgaatversie, zoals Thomas die citeert, luidt deze tekst:

Ik zag de Heer, gezeten op een hoge en verheven troon,
en het hele universum was vol van zijn majesteit
en de dingen die onder hem waren, vulden de tempel.⁸

Thomas volgt Augustinus in de opvatting dat het vierde evangelie iets toevoegt aan de eerste drie. Waar Matteus, Marcus en Lucas vooral hun aandacht richten op het actieve leven van Christus, heeft Johannes ook aandacht voor het contemplatieve leven. Wanneer we deze tekst opvatten alsof Johannes hem gezegd zou hebben, dan ontdekken we een drievoudig karakteristiek van Johannes' contemplatie. Deze is namelijk verheven, vol en volmaakt.

Johannes' contemplatie is verheven omdat deze de geschapen wereld overstijgt en tot kennis omtrent de Schepper zelf komt. De antieke filosofie kwam ook wel tot een zeker begrip van God, via Gods *auctoritas*, eeuwigheid, waardigheid en ondoorgrondelijkheid. Maar Johannes zet een stap verder: hij sluit deze vier wegen in en komt tot God zelf.

Johannes' contemplatie kan vol genoemd worden omdat hij niet alleen God – als oorzaak – beschouwt, maar ook alles wat uit deze oorzaak voortkomt. Op die manier omvat het evangelie de gehele schepping.

De volmaaktheid van dit evangelie, ten slotte, ligt in het feit dat het object van beschouwing, God, werkelijk bereikt wordt. In de Godskennis die hier bereikt wordt, vindt een aankleven en instemmen plaats van zowel het verstand als de streefvermogens.

Deze laatste opmerking is interessant. Er zal later op teruggekomen worden. Thomas zegt hier in feite dat de volmaakte contemplatie van God iets is van de gehele mens. Je zou het ook kunnen omdraaien: om God goed te beschouwen is een bepaalde

⁸ “Vidi Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum: et plena erat omnis terra majestate ejus: et ea quae sub ipso erant, replebant templum.”

gesteldheid van ken- en streefvermogen vereist, een gesteldheid die bovendien om Gods genadige werking vraagt. Dat Thomas dit ook werkelijk zo bedoelt, blijkt uit zijn opmerkingen over de schrijver van het vierde evangelie. Johannes betekent letterlijk 'in wie genade is', zo weet Thomas te melden. Dat klopt ook met wat we lezen in 1 Kor 2:11, dat alleen degenen die vol van Gods genade zijn de geheimen van God kunnen zien. Bovendien: Johannes was de geliefde leerling en ook dat heeft een hermeneutische diepte – alleen aan intieme vrienden vertel je je geheimen.

Hoe werkt dit alles nu door op Thomas' lezing van het vierde evangelie als het gaat om het concept 'leven'? Laten we de drie karakteristieken van Johannes' contemplatie eens van naderbij bekijken.

2.1 *Verhevenheid (altitudo)*

De verhevenheid van Johannes' contemplatie betreft het feit dat zijn beschouwing van God de vier wegen van de oude filosofen omsluit en overtreft. Kort en krachtig kan men stellen dat Thomas de verbinding tussen God als Schepper (*auctoritas*) en God als 'leven' legt in zijn exegese van Johannes 1:3-4. Thomas kent een andere interpunctie dan wij gewend zijn, zodat het vers voor hem luidde: "Alles is door Hem gemaakt en zonder Hem is niets gemaakt. Wat gemaakt was in Hem was leven." Thomas merkt dan op dat al het geschapene door God wordt gekend. Dus al het geschapene is in God, zoals datgene wat gekend wordt in het intellect is van degene die kent. Omdat in God diens wezen en diens handelen *secundum rem* samenvallen en omdat kennen een specifieke vorm van 'leven' (tweede betekenis) is, kun je zeggen dat alles wat door God gekend wordt, in Hem 'leven' is.⁹

De weg via Gods eeuwigheid (*aeternitas*) wordt in het evangelie van Johannes omsloten door het begrip 'eewig leven'.

⁹ In *Ioan.* I, lectio 2 [89-95] Cf. ook *STh* I 18.4.co.

God is eeuwig leven en wanneer Hij zichzelf geeft, geeft Hij daarmee eeuwig leven.¹⁰

De derde weg is die van de Gods waardigheid (*dignitas*). Thomas verbindt dit met de Platoonse opvatting dat alles wat participeert-in-iets-anders teruggevoerd moet worden op iets dat dit in essentie bezit. Alleen God is leven in essentie en beginsel van leven. Wanneer God mens wordt, komt daarmee dus de bron van leven rechtstreeks onder de mensen wonen.¹¹

De vierde weg betreft Gods ondoorgrondelijkheid (*incomprehensibilitas*). In Johannes 1:18 lezen we: "Niemand heeft ooit God gezien; de Eniggeboren Zoon, die in de schoot van de Vader is, Hij heeft Hem doen kennen." Er is geen geschapen intellect dat God kan bevatten. Alleen Gods genade zorgt ervoor dat wij hem kunnen kennen. Het genadeleven mondt dan ook uit in het eeuwig leven.¹² Deze verbinding tussen genade en kennis kwamen we al tegen in de naam van de vierde evangelist: 'hij die vol van genade is'.

De gedachten die Thomas hier langs deze vier lijnen ontvouwt, zijn dezelfde als die in *Summa Theologiae* I, quaestio 18.¹³ Gods leven is leven in essentie. Hij is het criterium van wat leven in wezen is. Zolang wij in dit sterfelijke lichaam verblijven, wijst onze gebrekkige kennis wel in de richting van God, maar zijn essentie vatten doen we niet. Met betrekking tot de kennis van wat 'leven' in essentie is, wordt de werkelijkheid dus als het ware omgekeerd. We worden uitgenodigd om de werkelijkheid van alle levensvormen te verstaan vanuit Degene, die leven (*via positiva*) op de meest verheven (*via eminentiae*) maar voor ons onbevattelijke (*via negativa*) wijze heeft en is.

¹⁰ *In Ioan.* III, lectio 3 [480].

¹¹ *In Ioan.* V, lectio 5 [782].

¹² *In Ioan.* I, lectio 11 [213].

¹³ Voor een uitgebreide lezing van deze quaestio, cf. mijn *Living with God*, 25-46.

2.2 *Volheid (amplitudo)*

Om zicht te krijgen op de volheid van Johannes' contemplatie in verbinding met het concept 'leven', is het dienstig om Thomas' indeling van het vierde evangelie te bekijken. Thomas begint met een tweedeling tussen het eerste hoofdstuk – dat zich concentreert op de goddelijkheid van het geïncarneerde Woord – en de rest van het evangelie, waar besproken wordt wat Christus tot stand heeft gebracht. Dit tweede deel verdeelt hij dan weer onder in de hoofdstukken 2 tot 11 waarin het actieve leven van Christus centraal staat en de hoofdstukken 12 tot 21 waarin zijn lijden en sterven belicht worden. Het concept 'leven' en zijn tegendeel spelen hier dus al een structurerende rol, zij het dan op een tamelijk oppervlakkige wijze.

Interessanter en inhoudelijker wordt het met de hoofdstukken 3 tot 11 waar het gaat om datgene wat de genade van Christus bewerkt. Thomas ontwikkelt zijn gedachten over de structuur van deze hoofdstukken tegen de achtergrond van de parallel tussen het inwendige en het uitwendige leven. Deze parallel is bekend uit zijn ordening van de zeven sacramenten. De hoofdstukken 3 tot 11 vallen dan uiteen in twee delen: de hoofdstukken 3 en 4 gaan over de geestelijke wedergeboorte, de hoofdstukken 5 tot 11 over de drie grote geschenken die kinderen van hun ouders krijgen: leven (*vita*), voeding (*nutrimentum*) en onderricht (*doctrina*). Thomas ontleent de gedachte van de drie geschenken aan Aristoteles, die plotseling een verrassende hulp blijkt in het doorzien van de structuur van het vierde evangelie.¹⁴

Dwars door zijn uitleg van deze hoofdstukken heen, lopen een reeks tegenstellingen die de achtergrond vormen waartegen Thomas zijn betoog ontvouwt: lichamelijk versus geestelijk, zichtbaar versus onzichtbaar, uitwendig versus inwendig en tijdelijk versus eeuwig. Achter al deze tegenstellingen kan het woordje 'leven' gezet worden en ze hebben alle van doen met hetgeen de genade van Christus bewerkt. Ons leven wordt van

¹⁴ Aristoteles ontwikkelt deze gedachte in VIII *Eth* 7.5 (1162a6).

binnenuit vernieuwd. Zoals we zojuist met betrekking tot onze kennis gezegd hebben dat de werkelijkheid als het ware op zijn kop komt te staan, zo wordt hij hier als het ware binnenstebuiten gekeerd. Hoe gaat Thomas hier te werk?

Wat de geestelijke wedergeboorte betreft: het gesprek met Nicodemus maakt duidelijk dat de misverstanden tussen de voorname Farizeeër en Christus alles van doen hebben met het belang van een geestelijke wedergeboorte.¹⁵ Iedere vorm van leven gaat gepaard met een eigen aard van kennis (de eerste en de tweede betekenis van leven zijn immers met elkaar verbonden). Met onze lichamelijke ogen kunnen wij de goddelijkheid van Christus niet waarnemen. Jezus lijkt niet meer dan een mens zoals ieder ander. Om zijn goddelijkheid te kunnen waarnemen is een ander vermogen nodig, dat verbonden is met een ander leven. Hiertoe moet ieder mens worden herboren. De gedachte wordt verder uitgewerkt in de drie geschenken die ieder kind van zijn ouders krijgt en die wij van Christus krijgen met het nieuwe leven.

Het eerste van deze geschenken is het leven zelf. In overeenstemming met de omkering van binnen en buiten, speelt hier nog een omkering een rol die Thomas uitwerkt in termen van een tweevoudige verrijzenis, van lichaam en ziel. Hoe spectaculair en problematisch-voor-het-denken de lichamelijke verrijzenis aan het einde der tijden ook mag zijn, in het evangelie van Johannes leren we dat de lichamelijke verrijzenis slechts secundair is ten opzichte van de verrijzenis van de ziel die uit de dood van het ongelooft overgaat in het geloofsleven. Dat is het ware wonder dat hier en nu kan geschieden.¹⁶

Bij het tweede geschenk, het geestelijk voedsel, zien we een zelfde omkering. Geestelijk voedsel is van groot belang om het nieuwe leven in stand te houden. Wanneer we het brood des levens tot ons nemen, gebeurt echter het omgekeerde van wat met lichamenlijk voedsel gebeurt. Bij materieel voedsel wordt het voedsel onderdeel van degene die het eet. Bij het geestelijk

¹⁵ *In Ioan. III, lectio 1 [431].*

¹⁶ *In Ioan. V, lectio 4 [779].*

voedsel worden wij veranderd in datgene – of liever Degene – die wij tot ons nemen. Zoals lichamelijk voedsel wordt opgenomen in ons lichaam, zo worden wij door het geestelijk voedsel inwendig – wat ken- en streefvermogens betreft – veranderd in Christus.¹⁷

Het derde geschenk is onderricht: volgens Thomas brengt het onderricht van Christus zowel licht als leven – het is een *doctrina illuminativa et vivificativa*. Zoals we al gezien hebben, zijn leven en kennen bij Thomas intrinsiek met elkaar verbonden of, zoals Thomas het uitdrukt: het licht van Christus brengt leven, want “wij leven in zoverre dat wij verstand hebben.”¹⁸

Samenvattend kan gesteld worden dat het evangelie van Johannes de werkelijkheid dus niet alleen op zijn kop zet, maar ook binnenste buiten keert. Het lichamelijke leven staat in dienst van het geestelijke, het zichtbare in dienst van het onzichtbare, het uitwendige van het inwendige en het tijdelijke is gefundeerd op het eeuwige. Het evangelie is één grote uitnodiging tot bekering. Het kan gelezen worden als een voortdurende oefening om door te dringen tot het geestelijke, onzichtbare, inwendige, intieme, eeuwige hart van de werkelijkheid. De lezer wordt in deze beweging meegetrokken. Dat brengt ons bij het derde karakteristiek, de volmaaktheid van de contemplatie van Johannes.

2.3 *Volmaaktheid (perfectio)*

Thomas beschouwt Johannes’ contemplatie als volmaakt omdat hij de werkelijkheid van God werkelijk bereikt met instemming van zowel de ken- als streefvermogens. Johannes was, met andere woorden, vertrouwd met de geheimen van God. Daarom kon hij het evangelie schrijven. Die geestelijke wedergeboorte, het innerlijke nieuwe leven, de voeding en het onderricht: dit alles kende hij uit eigen ervaring. Wat echter voor de schrijver van het evangelie geldt, geldt ook voor de lezer. Zonder geestelijke

¹⁷ In *Ioan.* VI, lectio 6 [950].

¹⁸ In *Ioan.* VIII, lectio 2 [1145].

wedergeboorte is geen verstaan mogelijk van datgene waar het evangelie over spreekt. Het doel van het evangelie is dat allen die het lezen tot geloof komen. Daarmee weerspiegelt het evangelie zelf de theologisch-hermeneutische cirkel van dit geloof: we worden opgeroepen tot bekering, maar we verstaan deze bekering pas ten volle wanneer we bekeerd zijn.

Wat heeft dit nu te maken met het concept 'leven' zoals Thomas dat bij Johannes terugvindt? Of anders gesteld: toont het woord 'leven' zich ook hier als bijzonder geschikt om de geloofsgeheimen ter sprake te brengen? Naar mijn idee is dit inderdaad het geval. Ik denk dan in het bijzonder aan het werkwoord *vivificare*, dat ik opvat als een hermeneutische categorie.¹⁹ *Vivificare*, 'levend maken', is precies datgene wat gebeurt bij de lezer die de theologische diepte van een tekst vat. Het is een transformerende ervaring waarbij de gecommuniceerde boodschap gaat werken in degene die de boodschap ontvangt.

En daarmee verschijnt de bijzondere geschiktheid van het concept 'leven' om de geheimen van het geloof te communiceren. De grond hiervan ligt in de flexibiliteit van het concept en de samenhang tussen de drie betekenissen die Thomas onderscheidt. Wanneer we de volmaaktheid van Johannes' contemplatie parafraseren in de drie betekenissen van het concept 'leven', dan kunnen we stellen dat we door de geestelijke diepte van de Schrift te verstaan, deelhebben aan het object dat we proberen te begrijpen. Wij worden veranderd op het niveau van het zijn (eerste betekenis). Daarmee komt de karakteristieke menselijke activiteit van het kennen (tweede betekenis) tot een vervulling, die

¹⁹ De woorden *vivificare* en *vivificativus* zijn typisch woorden die een grote rol spelen in het Johannescommentaar van Thomas: terwijl het *Scriptum super libros sententiarum* en de *Summa theologiae* qua omvang ongeveer 4 ½ keer zo groot zijn als de *Lectura super Ioannem*, komt het woord *vivificare* slechts 71 maal in het *Scriptum* en 76 maal in de *Summa* voor, tegen 68 maal in de *Lectura*. Het woord *vivificativus* wordt slechts 48 maal gebruikt in Thomas's gehele oeuvre, waarvan 26 maal in de *Lectura super Ioannem*, 5 maal in the *Summa* en geheel niet in het *Scriptum* (de *Catena aurea* staat hier op de tweede plaats met 14 maal).

resulteert – als het goed is – in een bepaalde levensvoering (derde betekenis).

3. Thomas' exegese en de huidige betekenis

Wat moeten wij nu vandaag de dag met Thomas' inzichten aanvangen? Was dit een aardige oefening in een dramatisch achterhaalde denktrant of kan Thomas' uitleg van het Johannesevangelie ons ook vandaag nog helpen? Hoe verhoudt zijn exegese zich dan tot de hedendaagse exegese? Ieder antwoord is afhankelijk van de wijze waarop de corresponderende vraag gesteld is. Ik zou de vraag aldus willen stellen: waarom is Thomas' exegese voor ons van belang en hoe verhoudt deze zich tot de hedendaagse exegese? Om die vraag te kunnen behandelen, neem ik mijn insteek bij de hedendaagse exegese.

3.1 *Exegese en theologische hermeneutiek*

In de hedendaagse literatuur over de verhouding tussen exegese en systematische theologie wordt wel een onderscheid gemaakt tussen exegetische methoden die focussen op de vraag wat er 'achter de tekst' ligt (historische kritische methode), methoden die zich richten op de structuur 'in de tekst' (tekstimmanente benaderingen als structuralisme) en benaderingen die het accent leggen op degene die zich 'voor de tekst' bevindt: de lezer.²⁰ Ieder van deze drie benaderingen is mijns inziens van belang, wil men uiteindelijk komen tot een verantwoorde theologische lezing van de tekst: dat wil zeggen een lezing waarin de vraag gesteld wordt hoe God hier en nu tot ons spreekt.

Wanneer we dan naar Thomas' mogelijke bijdrage kijken, dan lijkt het mij evident dat hij ons niet heel veel verder kan helpen op het niveau van de vragen 'achter de tekst' (de historisch

²⁰ Cf. Max Turner and Joel Green, "New Testament Commentary and Systematic Theology: Strangers or Friends?", in Joel B. Green and Max Turner (eds.), *Between Two Horizons. Spanning New Testament Studies and Systematic Theology*, Grand Rapids 2000, 1-22, pp. 4-6.

kritische methode). In de afgelopen eeuwen heeft deze benadering zich ontwikkeld tot een geheel eigen specialisme. Onze kennis op dit vlak is toegenomen. Thomas zou het er – gezien het belang dat hij hecht aan de *sensus litteralis* – naar mijn idee overigens mee eens zijn dat hier nieuwe standaarden gelden.²¹

Maar ook als het gaat om wat we leren uit de aanwijzingen ‘in de tekst’ (tekstimmanente benaderingen) denk ik, dat we – om het paradoxaal te zeggen – Thomas aan onze kant zouden hebben als we zijn dertiende-eeuwse visie verlaten. Waar hij Christus interpreteert op het model van de *Magister* die zijn leerlingen instrueert, en zwaar leunt op onderscheidingen van Aristoteles, moeten we zeggen dat zijn lezing gedateerd is. Onze kennis van de literaire genres en compositietechnieken uit het Midden Oosten van Christus’ tijd is toegenomen en we hebben nu verfijndere technieken om de tekstimmanente benadering vorm te geven.

Maar wat te denken van het derde niveau: dat van de lezer, die zich ‘voor de tekst’ bevindt? Hier begint het echt spannend te worden. Want hoeveel kennis een lezer ook heeft van de kwesties die ‘achter de tekst’ of ‘in de tekst’ liggen, ze zullen nooit kunnen bewerkstelligen dat de tekst enige theologische betekenis voor hem of haar heeft. Ik kan alles weten van Oudegyptische teksten over Osiris, toch zullen ze nooit dezelfde theologische betekenis voor mij krijgen als de teksten over Abraham. Waarom? Omdat het verhaal van Abraham constituerend is voor de gemeenschap waarin ik op zoek ben naar de theologische betekenis van deze Bijbelse verhalen en die van Osiris niet.

We betreden hier een drievoudige hermeneutische cirkel, zoals Paul Ricoeur ons leert, die alles te maken heeft met de circulaire wijze waarop de Christelijke traditie zich gefundeerd weet door het Woord van God.²²

²¹ Over de verhouding tussen de *sensus litteralis* en de theologische lezing bij Thomas vgl. Eugene F. Rogers, Jr., *Thomas Aquinas and Karl Barth. Sacred Doctrine and the Natural Knowledge of God*, Notre Dame 1995, hoofdst. 3-6.

²² Paul Ricoeur, “Expérience et langage dans le discours religieux”, in J.-L. Chrétien e.a. (eds.), *Phénoménologie et Théologie*, Paris 1992, 15-39, pp. 21-25.

De eerste cirkel betreft de relatie tussen het Woord van God en de Schrift: de Schrift is heilig omdat ze Gods Woord bevat en ze bevat Gods Woord omdat ze heilig is. De heilige Schrift is de eerste plaats waar Gods Woord zich manifesteert. De Schrift is daarin uniek en onderscheiden van iedere andere vorm van literatuur.

Deze cirkel is opgenomen in een tweede, grotere cirkel: die tussen Gods Woord en de Schrift enerzijds (in hun circulaire relatie) en de gemeenschap van de Kerk anderzijds. De Kerk ziet zichzelf namelijk als gevestigd op het Woord van God, zoals ontvangen door een bepaalde interpretatie van de Schrift. Tegelijkertijd is het de gemeenschap die de standaard bepaalt voor die interpretatie van de Schrift.

Deze beide cirkels zien we dan nog eens herhaald in het innerlijk van iedere gelovige die de Schrift leest en probeert om de betekenis van een bepaalde tekst te begrijpen voor zijn of haar eigen leven. Ook hier zien we een circulariteit tussen de Schrift zoals gelezen binnen de gemeenschap van de Kerk enerzijds en het eigen leven zoals gelezen in het licht van de Schrift (zoals gelezen binnen de gemeenschap van de Kerk) anderzijds.

Deze drie cirkels van Ricoeur maken duidelijk dat er geen vloeiende overgang is tussen de exegetische methoden die focussen op kwesties 'achter de tekst' of 'in de tekst' enerzijds, en een theologische lezing anderzijds. Voor een theologische lezing van de Schrift zul je de drievoudige hermeneutische cirkel moeten binnentreden. Je zult dus een keuze moeten maken. Die voortdurende keuze om het verstaan van de wereld en je eigen leven in die drievoudige cirkel gestalte te geven, noemt Ricoeur een existentiële cirkel.²³

Dit alles betekent niet dat een theologische lezing de kwesties achter de tekst of in de tekst kan overslaan. Het betekent wel dat deze kwesties de betekenis van een tekst niet uitputten, maar nog alle ruimte open laten voor een theologische lezing.

²³ Ibid., 25: "Tel est le cercle existentiel : un hasard transformé en destin à travers un choix continu."

Stephen Fowl spreekt in dit verband van een “underdetermined”, een ‘onderbepaalde’ interpretatie die ruimte laat voor een theologische lezing, die zijn criteria elders heeft, namelijk in de gemeenschap van de Kerk waarbinnen die tekst gelezen wordt.²⁴

Precies op dit punt wordt Thomas naar mijn mening van belang. De reden hiervoor is eenvoudig: Thomas is mede-constituerend voor de christelijke traditie waarin ik sta en waarbinnen ik de Schrift lees. Wanneer Thomas binnen die traditie geldt als kerkleraar, wordt hij beschouwd als een betrouwbare gids als het gaat om het doordenken van de mysteries van ons geloof. De continuïteit tussen Thomas’ theologische lezing en de onze ligt in het feit dat hij een oude traditie representeert die zich, zoals we gezien hebben, bewust is van de hermeneutische circulariteit die een rol speelt en het uiteindelijke criterium voor de betekenis van een tekst legt in de mate waarin de tekst helpt om meer vertrouwd te raken met God.²⁵

3.2 *Thomas’ Johannescommentaar en de hedendaagse theologische agenda*

Gezien het voorafgaande zou ik kort de volgende inzichten willen noemen, die ik van belang acht voor de hedendaagse theologische agenda. Ik ben me ervan bewust dat ik me daarbij meer gelegen laat liggen aan de interpretatiegemeenschap die de kerk vormt, dan aan de interpretatiegemeenschap die door de hedendaagse vakexegeten gevormd wordt. Maar aangezien – zoals Ricoeur aantoonde – een theologische lezing haar fundamenteen heeft in de eerstgenoemde gemeenschap, waag ik in alle voorlopigheid de volgende lijnen te trekken.

²⁴ Stephen Fowl, *Engaging Scripture. A Model for Theological Interpretation*, Oxford 1998, 56-61.

²⁵ Voor de wijze waarop Thomas’ exegese ‘onderbepaald’ is, verwijs ik naar Eugene F. Rogers, Jr., “How the Virtues of the Interpreter Presuppose and Perfect Hermeneutics: The Case of Thomas Aquinas”, in *Journal of Religion* 76 (1996), 64-81.

Met betrekking tot de verhevenheid van Johannes' beschouwing heb ik gesteld dat Thomas de werkelijkheid cognitief in zekere zin op zijn kop zet: hoewel we ons begrip van 'leven' opdoen uit de schepping, blijft de bron van leven – die het uiteindelijke criterium van de begripsinhoud bevat – buiten ons bereik. Dit betekent feitelijk dat wij als levende wezens, die geschapen zijn naar Gods beeld en gelijkenis, niet meer dan een notie hebben van wat we zijn en naar welke bestemming we toe leven. De diepte van ons leven kan pas gekend worden vanuit haar vervulling in het eeuwig leven. Dit zou naar mijn idee een grote nederigheid tot gevolg moeten hebben, zowel in verband met ons kennen als ons handelen.

Met betrekking tot de volheid van Johannes' contemplatie hebben we gezien dat het vierde evangelie door Thomas gelezen wordt als een voortdurende uitnodiging tot bekering, een voortdurende oefening om door te dringen in het geestelijke, onzichtbare, inwendige, intieme, eeuwige hart van de werkelijkheid. Door deze oefening wordt de werkelijkheid binnenstebuiten gekeerd. In Thomas' uitleg verschijnt het vierde evangelie zo als een pedagogische versie van de opvattingen die uitgedrukt worden in Thomas' eschatologie. Deze wereld zal herschapen worden, maar dan vanuit zijn verborgen centrum, de omgang met God.²⁶ Een christelijk leven (in de derde betekenis) zou mijns inziens altijd getekend moeten zijn door een tot werkelijkheid komen van deze eschatologische geloofswaarheid in het hier en nu. Deze verborgen kern zichtbaar te maken in onze huidige cultuur – die zo geobsedeerd is door alles behalve innerlijkheid – vormt naar mijn idee een enorme uitdaging.

Met betrekking tot de volmaaktheid van Johannes' contemplatie heeft Thomas mijns inziens een belangrijke les voor ons met betrekking tot onze toegang tot de centrale geheimen van het christelijke geloof. We leren dat alleen Gods genade onze ogen kan openen, en ons doen beseffen hoe ons leven is ingebed in en gericht op Gods leven. Tegelijkertijd ontdekken we dat het vierde

²⁶ Dit is meer gedetailleerd uitgewerkt in mijn *Living with God*, hoofdstuk 4.

evangelie, het evangelie van de geliefde leerling “in wie genade is”, zelf een poëtische en fascinerende kracht heeft die geen lezer onberoerd laat en de lezer als het ware in de tekst trekt. Het concept van ‘leven’ speelt hier een belangrijke rol, zo laat Thomas zien. De elasticiteit van dit begrip maakt het mogelijk om verschillende dimensies van dit proces met elkaar te verbinden.²⁷

²⁷ Een uitgebreidere Engelstalige versie van dit artikel zal in de loop van dit of volgend jaar verschijnen in *Reading John with St. Thomas Aquinas*, M. Dauphinais & M. Levering eds. (Washington: CUA Press).

Summary

'Life' is a key word in both Aquinas's theology and the fourth Gospel. In this contribution two questions will be addressed. The first question is how Thomas deals with this concept in his commentary on the Gospel of John. The second question concerns the way Aquinas's exegesis relates to doing theology at the threshold of the third millennium.

This paper opens with an introduction in which three meanings of the concept of 'life' are introduced. The concept is used analogically, which makes it apt for dealing with the mysteries of faith. Subsequently, Aquinas's prologue to the Commentary on St. John is taken as a hermeneutical lens that helps discovering how 'life' plays a central role with respect to the three characteristic features that Thomas attributes to John's contemplation: height, fullness and perfection.

The question how Thomas's exegesis relates to contemporary theology is dealt with in the light of the modern distinction between types of exegesis that deal primarily either with issues 'in', 'behind' or 'in front of' the text. Aquinas's contribution to contemporary theology regards mainly the third type of interpreting Scripture. After having clarified – with the help of Paul Ricoeur – the threefold hermeneutical circle of any theological reading of Scripture, the paper ends with three remarks concerning the relevancy of the conclusions for contemporary theology.²⁸

²⁸ A more elaborate English version of this paper will be published this or next year in *Reading John with St. Thomas Aquinas*, M. Dauphinais & M. Levering eds. [Washington: CUA Press].

DE EVANGELIST JOHANNES EN DE KERKLERAAR THOMAS

Een reactie op Carlo Leget

Maarten Menken

Carlo Leget heeft in zijn artikel twee vragen aan de orde gesteld: hoe gaat Thomas in zijn commentaar op Johannes om met het begrip 'leven'? Wat betekent de exegese van Thomas vandaag de dag? Ik wil eerst enkele kanttekeningen maken bij het eerste deel van zijn betoog, en daarna uitvoeriger ingaan op het tweede deel, omdat dat direct raakt aan het thema van de studiedag "Van wie is de Heilige Schrift? Een ontmoeting tussen exegeten en systematisch theologen rond het evangelie van Johannes". Naar mijn mening is de communicatie tussen exegeten en systematisch theologen een zaak van belang en ik ben de organisatoren van de studiedag dankbaar dat ze dit punt hebben aangekaart.

Om te beginnen ga ik in op Thomas' beschouwingen over 'leven' in Johannes. Allereerst valt mij op dat er een groot verschil is in wat ik voor het gemak maar even de 'atmosfeer' van denken noem van respectievelijk Thomas en Johannes. Thomas lijkt mij een typische scholasticus, een omvattend en synthetisch denker, die in zijn toelichtingen op het begrip 'leven' in Johannes dat begrip in zijn totaliteit bespreekt: van de meest primitieve vorm van leven tot aan het leven van God zelf. Hoe relevant is dat allemaal om het vierde evangelie te verstaan? Johannes – die geen wijsgerig of theologisch betoog schrijft maar een verhaal over Jezus, waarin hij theologische terminologie gebruikt – hanteert datzelfde begrip op een heel andere manier. Voor hem is 'leven' vrijwel steeds

'eeuwig leven',¹ dat degene die in Jezus gelooft nu al heeft en dat in de toekomst voltooid zal worden.² Het begrip heeft voor Johannes een eschatologische kleur. Hij gebruikt het in het dualistische kader van de keuze tussen leven en dood, leven en oordeel, licht en duisternis, waarheid en leugen. De vierde evangelist lijkt mij een veel existentiëler denker dan Thomas en men zou de vraag kunnen stellen hoe groot de affiniteit van Thomas met deze evangelist eigenlijk is. (Dergelijke vragen kan men overigens bij iedere uitlegger stellen.) Ik wil wel opmerken dat Thomas' omschrijving van het johanneische 'eeuwig leven' als deelhebben aan God zelf³ mij binnen de context van het vierde evangelie zeer ter zake lijkt.⁴

Een tweede punt betreft de structuur die Thomas in het eerste deel van het evangelie waarneemt. Leget merkt op dat Thomas hier de toets van de moderne wetenschap niet kan doorstaan, maar desondanks doet Thomas hier naar mijn mening interessante observaties. Thomas ziet in Johannes 5, 6 en 7 tot 11 achtereenvolgens de gaven van leven, voeding en onderricht naar voren komen, een trits die teruggaat op Aristoteles, volgens wie kinderen van hun ouders drie weldaden ontvangen, namelijk leven, voeding en onderricht.⁵ Als ik in moderne termen probeer uit te drukken wat Thomas hier doet, dan zou ik zeggen: hij past een standaardschema dat in de *Umwelt* van de evangelist bekend was, toe op het evangelie. Als uitleggers van Johannes zich, om het evangelie beter te begrijpen, beroepen op theorieën uit Aristoteles' *Poetica* of *Rhetorica*, dan mag een uitlegger zich ook op deze theorie beroepen.

Men mag dan natuurlijk wel van die uitlegger vragen dat hij of zij dit schema toetst aan de realiteit van de tekst van het

¹ Zie bijvoorbeeld Joh 3:36, 5:24, 26.

² Zie met name Joh 3:14-18, 36, 5:24-29, 6:35-51; 11:25-26.

³ *In Ioan.* III, lectio 3 [480]: frui Deo.

⁴ Zie met name Joh 17:3.

⁵ *In Ioan.* V, lectio 1 [699]; cf. Aristoteles, *Ethica Nicomachea* 8.14.5 (1162a6-7).

evangelie. Dat nu doet Thomas naar mijn mening onvoldoende. In feite gaat het er mijns inziens in Johannes 5 tot 11 in wisselende metaforen permanent over dat Jezus en zijn woord leven geven, ook in Johannes 6. In de joodse *Umwelt* van Johannes is brood, of voedsel in het algemeen, een vaste metafoor voor Gods woord of Gods wijsheid of de Thora.⁶ Bij nadere toetsing blijkt de trits van Aristoteles in Johannes 5 tot 11 niet aanwezig, maar Thomas heeft die trits intussen wel gebruikt ter ondersteuning van een sacramentele verklaring van Johannes 6.⁷

Ik stap over naar Legets tweede vraag: wat betekent Thomas' exegeese vandaag de dag? Leget begint met de onderscheiding van drie dimensies in de hedendaagse exegeese: men kan op zoek gaan naar wat *achter* de tekst ligt, naar wat *in* de tekst ligt, en naar wat *vóór* de tekst ligt. Hij verbindt deze drie dimensies met drie methoden: men zoekt *achter* de tekst met behulp van de historisch-kritische methode, *in* de tekst met behulp van tekstimmanente benaderingen en *vóór* de tekst met behulp van reader-response benaderingen, waarin men focust op de lezer als degene die betekenis construeert.

Voor de eerste twee niveaus, die de letterlijke betekenis van het Schriftwoord betreffen – en die ongeveer samenvallen met wat men tegenwoordig diachrone en synchrone benadering noemt – hebben we volgens hem aan Thomas niet heel veel. We weten intussen aanzienlijk meer en hebben betere methoden dan in de dertiende eeuw. Dat laatste is ongetwijfeld in veel opzichten waar. Ik denk bijvoorbeeld aan Thomas' beschouwingen over de auteur van het vierde evangelie. Het neemt niet weg dat we naar mijn mening ook voor het zakelijk verstaan van de bijbeltekst profijt kunnen hebben van de uitleg van Thomas en van al die andere exegeten uit de tijd vóór de Verlichting. Ze blijken vaak intuïtief verrassend scherp en precies te lezen en alternatieve interpretaties

⁶ Zie bijvoorbeeld Sir 24:21; Philo, *De fuga et inventione* 137; *Genesis Rabba* 70.5.

⁷ *In Ioan.* VI, lectio 3 [895]; VI, lectio 4 [914]; VI, lectio 6 [954,959-964]; VI, lectio 7 [969-977].

te formuleren. Bij vroege kerkvaders komt daar nog bij dat ze wat tijd, plaats en cultuur betreft in veel opzichten dicht staan bij de auteurs van het Nieuwe Testament. Bij vroege Griekse kerkvaders komt daar nog het aspect van de taal bij.

Waar ik bezwaar tegen heb, is de voorstelling van zaken als zou historisch-kritische exegese zich beperken tot de vraag naar wat *achter* de tekst ligt. Volgens mij is dat een misverstand, overigens niet alleen bij Leget. Ik zou met mijn Leidse emeritus-collega Marinus de Jonge de historisch-kritische benadering van het Nieuwe Testament – om mij daar maar toe te beperken – omschrijven als “de interpretatie van de geschriften die in het Nieuwe Testament te vinden zijn, binnen de context van de geschiedenis van de vroege Christenheid en met behulp van methoden die gebruikt worden bij de bestudering van andere geschriften uit het verleden”.⁸ Karakteristiek voor deze benadering is dus niet dat men *achter* de tekst zoekt – al kan dat nodig zijn – maar dat men volstrekt serieus neemt dat de geschriften van het Nieuwe Testament ontstaan zijn en primair hebben gefunctioneerd in de joodse en Grieks-Romeinse wereld van het begin van onze jaartelling. Dat is een inzicht dat we in wezen te danken hebben aan de Verlichting en ik beschouw dat inzicht als een verworvenheid waarachter we niet meer terug kunnen.

Natuurlijk weet ik dat gebruik van de historisch-kritische benadering of van onderdelen ervan wel eens tot excessen heeft geleid, maar iedere methode kan nu eenmaal misbruikt worden. Ik wil met nadruk stellen dat de historisch-kritische benadering van de bijbelse geschriften óók een *theologisch* project is. De eruit voortgekomen inzichten hebben bijgedragen tot een andere visie op God en op onszelf en onze wereld in relatie tot God. Over thema's als schepping en erfzonde is men anders gaan denken mede onder invloed van historisch-kritische Schriftuitleg. Men heeft ontdekt dat de uitleg die in de loop van de traditie aan bepaalde bijbelpassages gegeven is, soms slechts beperkt of

⁸ M. de Jonge, “De Historisch-Kritische Methode”, in A.F.J. Klijn (ed.), *Inleiding tot de studie van het Nieuwe Testament*, Kampen 1982, 71-85, hier 71.

helemaal niet aansluit bij wat men op goede gronden meent te moeten houden voor de betekenis die de tekst voor de eerste lezers of hoorders had.⁹ Laten we vooral niet vergeten dat dergelijke inzichten voor velen bevrijdend hebben gewerkt.

Volgens Leget komen we pas met het derde niveau van Schriftuitleg, dat van de lezer die vóór de tekst staat, op het niveau van de spirituele betekenis van de Schrift, van de theologische betekenis die de tekst voor mij als lezer heeft, en op dit niveau is volgens hem de exegese van Thomas nog steeds relevant. Ik ben het geheel met hem eens dat een tekst als het evangelie van Johannes de lezer om een keuze, om een persoonlijk antwoord vraagt. De evangelist is op dat punt volstrekt duidelijk als hij zijn boek voor de eerste keer besluit met de woorden: “Deze [tekenen] zijn opgeschreven opdat jullie zouden geloven dat Jezus de Christus is, de Zoon van God, en opdat jullie door te geloven leven zoudt hebben in zijn naam ” (20:31).

Ik ben het ook met Leget eens dat een historisch-kritische of meer literair georiënteerde bijbeluitleg dat persoonlijke antwoord nog niet geeft. De bijbeltekst blijft in die benaderingen vooralsnog een grootheid buiten mij, die ik met een zekere objectiviteit probeer te bestuderen. En dat moet ook, wil mijn exegese toetsbaar zijn voor anderen, of dat nu gelovigen of ongelovigen, christenen of niet-christenen zijn. De heilige Schrift is tenslotte niemands privé-bezit.

Mijn probleem met Legets standpunt is tweeledig. Op de eerste plaats begrijp ik niet waarom het woord “theologisch” voor dit derde niveau van Schriftuitleg gereserveerd moet worden. Ik zou denken dat men zich ook op het eerste en tweede niveau met theologie bezighoudt, op zijn minst met teksten met theologische inhouden. Hier spelen vermoedelijk verschillen van opvatting mee

⁹ Voor een recent voorbeeld zie D.G. Powers, *Salvation through Participation. An Examination of the Notion of Believers' Corporate Unity with Christ in Early Christian Soteriology*, Diss. Universiteit Leiden 2001. Powers laat zien dat het concept “corporatieve eenheid tussen Christus en de gelovigen” meer recht doet aan de soteriologie van Paulus dan het klassieke concept “plaatsvervangings”.

over wat 'theologie' en 'theologisch' betekenen. Ik laat dit punt verder rusten.

Op de tweede plaats wordt uit Legets betoog niet echt helder hoe de drie niveaus van uitleg zich nu precies in zijn visie onderling verhouden. Wat voor rol spelen de bevindingen van de eerste twee niveaus op het derde niveau? Aan de ene kant stelt hij dat een "theologische lezing" de inzichten die door historisch-kritische, tekstimmanente en andere interpretaties verkregen zijn, niet kan overslaan. Aan de andere kant laten volgens hem deze inzichten ruimte voor een "theologische lezing" die haar criteria elders heeft. Dat "elders" doelt dan op de gemeenschap van de kerk en daar wordt Thomas als kerkleeraar binnen de traditie van belang. Wat houdt dat niet overslaan van historisch-kritische en andere exegetische inzichten in? Betekent dat kennisnemen van deze inzichten en ze vervolgens naast je neerleggen, of ze serieus nemen en in ieders persoonlijke lezing van de bijbeltekst recipiëren? En wat is de betekenis van die criteria elders?

Ik zou denken dat het allereerste criterium ook voor de zogenaamde 'theologische lezing' de bijbeltekst zelf is, ontsloten met behulp van synchrone en diachrone methoden. De traditie van interpretatie van de bijbeltekst lijkt mij een secundair criterium. De traditie kan behulpzaam zijn om mogelijke betekenissen te suggereren en ook om ontsporingen in interpretatie te laten zien, maar over de betekenis die ik als gelovige aan de bijbeltekst geef, beslis ik uiteindelijk in gesprek met de tekst. Daarbij poog ik de tekst zo eerlijk en zo precies mogelijk te lezen, met alle middelen die mij daarbij kunnen helpen. Ik beweer niet dat de bijbeltekst op dit niveau slechts één betekenis zou kunnen hebben, wel dat synchrone en diachrone methoden hier de grenzen van de mogelijke betekenissen vastleggen. We moeten ons hoeden voor een soort van dubbele waarheid, alsof er los van de wetenschappelijke ook nog een gelovige uitleg van de bijbeltekst zou bestaan. Ik beweer niet dat die twee interpretaties samenvallen, maar wel dat wat op wetenschappelijk niveau niet door de beugel kan, in een 'theologische lezing' ook niet thuishoort.

Als we over 'traditie' spreken, moeten we niet vergeten dat tot de traditie waarin wij anno 2002 de Schrift lezen ook de Verlichting behoort. Dat betekent voor mij dat ik de Schrift niet meer naïef-historiserend kan lezen of als zonder meer met het woord van God samenvallend kan zien. Er is niet langer een soort van stormvrije zone waarin we onbekommerd om wat de wetenschap ons heeft geleerd, de Schrift theologisch zouden kunnen lezen. Doen alsof dat wel zou kunnen, is intellectueel oneerlijk.

Ik wil tot slot proberen mijn positie met een voorbeeld te verduidelijken. Thomas geeft aan Johannes 6, Jezus' broodwonder en rede over het levensbrood, een sacramentele interpretatie en hij is niet de enige die dat doet.¹⁰ In de exegese van de laatste twee eeuwen is men er vrij algemeen van overtuigd geraakt dat de teneur van Johannes 6 christologisch is, niet sacramenteel. Er is veel discussie geweest over het slotdeel van de broodrede (vv. 51c-58), met zijn eucharistisch aandoende terminologie ("wie mijn vlees eet en mijn bloed drinkt ...", vv. 54, 56), maar ook daarvan kan men naar mijn mening op goede historisch-kritische en tekstimmanente gronden aantonen dat de interesse primair christologisch is. De evangelist wil daar laten zien dat de *gekruisigde* Jezus het levensbrood is.¹¹ Laten we voor het gemak even aannemen dat deze interpretatie binnen de grenzen van genoemde methodes correct is, hoewel discussie natuurlijk mogelijk blijft. Wat betekent dat dan voor onze eigen lezing van deze tekst?

Als ik Leget goed begrijp, dan mag Thomas als kerkleeraar een belangrijke partij blijven meeblazen. Ik zou hier toch voor de nodige nuances willen pleiten. Thomas blijft uit historisch oogpunt interessant als belangrijke getuige van een bepaalde traditionele interpretatie en zijn beschouwingen over het

¹⁰ Zie C.H. Lindijer, *De sacramenten in het vierde evangelie*, Verhandelingen Teylers Godgeleerd Genootschap NS 29, Haarlem 1964, 9-51, met name 26-27.

¹¹ Zie M.J.J. Menken, "John 6,51c-58: Eucharist or Christology?", in *Biblica* 74 (1993), 1-26; herdrukt in R.A. Culpepper (ed.), *Critical Readings of John 6*, Biblical Interpretation Series 22, Leiden 1997, 183-204.

sacrament kunnen nuttig zijn bij hedendaagse theologische reflectie.

We moeten vaststellen dat Thomas als exegeet het in de tekst van Johannes gelegde accent verlegt: Johannes' tekst is op de allereerste plaats christologisch. Wanneer we als gelovigen willen verstaan wat de evangelist ons te zeggen heeft, dan moeten we ons niet laten leiden door een traditie die hier door een zekere 'sacramentele obsessie' getekend wordt. We moeten ons integendeel laten leiden door de evangelist die duidelijk maakt waar de prioriteit hoort te liggen. Algemener gezegd: de Schrift moet óók kritische instantie blijven ten opzichte van de traditie. Kortom: als de evangelist enerzijds en de kerkleeraar als interpreter van de evangelist anderzijds niet overeenstemmen, dient men de voorkeur te geven aan de evangelist.

Summary

In response to Leget's paper, Menken first briefly comments on some aspects of Aquinas's interpretation of the Fourth Gospel. Next, he goes into the question of the present-day significance of Aquinas's exegesis. In his view, the essential characteristic of historical-critical exegesis is not that it searches behind the text, but that it tries to interpret the biblical writings within their historical context. The biblical text itself, opened up with the help of synchronic and diachronic methods, has to be the primary criterion for a personal, believing reading of the bible.

JOHANNES, THOMAS EN DE ANDERE LEERLINGEN

Aantekeningen bij Thomas' interpretatie van Johannes 8 en 20

Pim Valkenberg

Wanneer het erom gaat de kloof te slechten tussen exegeten en systematici is het een goede zaak, de bijdragen van beide vakken op elkaar af te stemmen. Om deze reden is mijn bijdrage niet echt thematisch opgebouwd, maar geeft het een theologische lezing – in dialoog met een exegetische lezing – van Johannes 8 in de voetsporen van Thomas van Aquino. Het gaat hier om Thomas' commentaar op één van de vele twistgesprekken tussen Jezus en de Farizeeën in het Evangelie van Johannes, een passage die bekend staat als het dieptepunt van anti-judaïsme in het Evangelie. Wat doet Thomas daarmee, zo is mijn vraag. Ik doe dat tegen de achtergrond van mijn theologische lezing van Johannes 20 in de interpretatie van Thomas, die ik uitvoeriger in mijn proefschrift uiteengezet heb. Ik begin echter met twee reeksen inleidende opmerkingen onder de titels *Exegeten en Systematici* en *Johannes en de anderen*.

1. Exegeten en Systematici

Ik herinner me nog dat we in mijn studietijd op de KTHU het systeem hadden van een hoofdvak en twee bijvakken en dat het voor systematici min of meer verplicht was om een exegetisch bijvak te kiezen. De meeste systematici deden dat bij mijn weten ook en zo vormde Nieuwe Testament en Systematische theologie min of meer een standaardcombinatie. De achtergrond daarvan was, uiteraard, dat een systematicus toch niet kan zonder een band

met de Schrift als ziel van de theologie, volgens de gevleugelde uitdrukking van *Dei Verbum*.¹ Intussen was ik wel zo eigenwijs om mij aan deze klassieke combinatie niet te houden en te kiezen voor godsdienstwetenschappen en godsdienstpsychologie als bijvakken. Ik moest daar later vaak aan denken toen ik worstelde met het slothoofdstuk van mijn proefschrift over *Plaats en functie van de heilige Schrift in de theologie van Thomas van Aquino*, waarin ik een verbinding tussen Thomas en de hedendaagse theologie probeerde te leggen. Ik leerde inmiddels in Nijmegen, zij het vanuit de verte, vormen van exegetische kennis die anders waren dan de historisch-kritische methoden die ik in Utrecht geleerd had en mij is altijd de indruk bijgebleven dat de theologische exegetische van Thomas zich beter laat verenigen met de intenties van de lezer-georiënteerde exegetische dan met die van de historisch-kritische exegetische.

Inmiddels had de betreunde Nieuw-testamenticus Bas van Iersel een befaamd opstel laten verschijnen in de bundel *Meedenken met Edward Schillebeeckx* waarin hij een soort gemiddelde schetste van de wijze waarop systematici gebruik maken van de resultaten van de exegetische en tevens liet zien op welke wijze de benadering van Schillebeeckx boven dat gemiddelde uitstak.² De ondertitel van het betoog van van Iersel – “Is het einde van een klein schisma in zicht?” – doet vermoeden dat hem een soortgelijke vraag bezighield als de vraag die ons vandaag bij elkaar brengt. En tenslotte verraste de exegete Sjef van Tilborg zijn collega’s op de faculteitsdag van 7 maart 1997 – inderdaad, op de feestdag van de H. Thomas van Aquino volgens de oude kerkelijke kalender – door een verhandeling over het

¹ Tweede Vaticaans concilie, dogmatische constitutie over de goddelijke openbaring *Dei verbum*, nr. 24: “Omdat de heilige geschriften het woord van God bevatten en wegens hun geïnspireerd karakter waarlijk het woord van God zijn, moet de studie van de Heilige Schrift als het ware de ziel vormen van de heilige theologie.”

² Bas van Iersel, “Van bijbelse theologie naar bijbelse theologen: is het einde van een klein schisma in zicht?”, in Hermann Häring e.a. (red.), *Meedenken met Edward Schillebeeckx: bij zijn afscheid als hoogleraar te Nijmegen*, Baarn 1983, 54-68.

scheppen van bijbelse verhalen, waarin hij heel precies naging hoe een aantal van zijn collega-theologen in hun systematische arbeid bijbelse verhalen herschiepen.³

Maar ook twee zwaluwen maken nog geen lente. Ik denk niet dat we met een groots gebaar kunnen verklaren dat exegeten en systematici nu voortaan als leden van dezelfde theologische opleiding gaan samenwerken aan één theologische Schriftlezing. Ik denk dat er daarvoor nog te veel het gevoel is dat exegeten gemakkelijk door systematici misbruikt worden in hun omvattende thematische betogen. Ik denk ook dat zoiets als 'bijbelse theologie' nog te veel smaakt naar een verleden waarin de exegeten nauwelijks werd toegestaan om zich vrijelijk met een voluit literaire benadering bezig te houden. En ik denk tenslotte dat het individualisme van de vrije wetenschapsbeoefenaar ook hier nog doorheen speelt. Ik heb in ieder geval het idee dat ik bij drie Nijmeegse exegeten drie verschillende houdingen tegen zal komen als ik een begrip als 'bijbelse theologie' of 'theologische schriftlezing' zal laten vallen. Als directeur onderwijs heb ik de ervaring opgedaan dat ik leiding moest geven aan een team van docenten dat verantwoordelijk was voor de methodencolleges. Mijn collega-exegeet wilde met een groot wantrouwen tegen grote verhalen niet verder gaan dan een *agreement to disagree* op mijn vraag of wij als theologen samen nog ergens voor staan: wij zijn het erover eens, zo betoogde hij, dat we het daarover niet eens zijn. Dat is de enige basis van waaruit wij verder kunnen gaan. Inmiddels heb ik gemerkt – als docent aan onze nieuwe internationale opleiding – dat de poging om aan studenten uit Afrika en Azië bij te brengen wat ons nu stempelt als Europese wetenschappelijke theologieopleiding, ons toch weer dichter bij elkaar brengt onder de noemer van interculturele hermeneutiek. Er zit dus nog beweging in. Maar het is een wereld die grondig verschilt van de nieuwe geëngageerdheid van Stephen Fowl en de

³ Sjef van Tilborg, "Het scheppen van bijbelse verhalen", in P. Chatelion Counet en E. Eynikel (red.), *Is het Grote Verhaal verloren? Het scheppen van bijbelse verhalen*, KUN-theologie in discussie 3, Kampen 1997, 25-36.

andere aanhangers van *radical orthodoxy*, of van de nieuwe katholieke geëngageerdheid van Matthew Levering en Michael Dauphinais, de organisatoren van de conferentie in Detroit bij wie Carlo Leget en ik in oktober 2001 te gast waren. Over Fowl wordt elders in dit *Jaarboek* geschreven. Laat ik me dus tot Johannes en Thomas bepalen.

2. Johannes en de anderen

Toen ik een aantal jaren geleden op zoek ging naar literatuur over de commentaren van Thomas van Aquino op de Schrift, kon ik maar weinig studies daarover vinden. Het merendeel van deze studies was echter gewijd aan het commentaar op Johannes. Hetzelfde geldt voor vertalingen van commentaren van Thomas of delen daarvan. In dit opzicht is het duidelijk dat er onder Thomaslezers een duidelijke traditie bestaat die aan zijn commentaar op Johannes de voorkeur geeft. Ik vind dit een interessante, maar ook eenzijdige traditie, en dit zal ik in drie punten uiteenzetten.

In de eerste plaats is er een gemeenschappelijkheid tussen het Evangelie volgens Johannes en de *reportatio*⁴ van het commentaar dat Thomas van Aquino daaraan gewijd heeft. Het zijn namelijk beide bij uitstek theologische werken. Thomas maakt dit duidelijk door in zijn befaamde proloog te verwijzen naar Jesaja 6,1: “Ik zag de Heer, gezeten op een hoge en verheven troon”, en hij werkt verder de begrippen ‘beschouwing’ (*contemplatio*) en ‘verhevenheid’ (*altitudo*) uit als kenmerkend voor Johannes. Eén van de redenen is dat Johannes, schrijvend na de anderen, in het bijzonder de nadruk legt op de Godheid van Jezus, terwijl de anderen vooral over de geheimenissen van Zijn

⁴ De term *reportatio* betekent dat de tekst door Thomas of één van zijn leerlingen of afschrijvers is neergeschreven. Lang heeft men gedacht dat zijn commentaar op Johannes een *expositio* zou zijn, hetgeen betekend zou hebben dat Thomas deze tekst eigenhandig herschreven zou hebben, maar J.-P. Torrell laat hier in zijn *Initiation à Saint Thomas d’Aquin*, Fribourg / Paris 1993, 289 gerede twijfel aan blijken.

mensheid geschreven hebben.⁵ Thomas herkent Johannes dus als een ware theoloog, als iemand die spreekt over Christus als over God de Heiland: *de Deo salvatore*.⁶ In zijn commentaar zoekt Thomas dan ook graag de dieptestructuur in de woorden van Johannes. Daarom spreekt hij steeds over *mysterium* en *signum*, twee woorden die aanduiden dat er diepere betekenissen achter de woorden van het Evangelie verscholen zitten.

Uiteraard is het deze theologische diepgang die de belangrijkste reden geweest is waarom dit Evangelie in de kerkgeschiedenis zo'n succes gehad heeft. Maar er zit een keerzijde aan: als het Evangelie volgens Johannes niet gezien wordt als aanvulling en verdieping van de andere Evangelieën (en zo ziet Thomas het), dan wordt de Godheid van Christus gemakkelijk gescheiden van diens mensheid en ontstaat een eenzijdige visie op Zijn persoon. Dit dreigt bijvoorbeeld te gebeuren in de Catechismus van de Katholieke Kerk, waar in de christologie de 'neerdalende' benadering van Johannes zozeer wordt benadrukt dat de pluriformiteit van de apostolische getuigenissen in het Nieuwe Testament daardoor gevaar loopt.⁷ Iets dergelijks geldt van Thomas ook: iemand die zijn Johannescommentaar kent, kent hem beter als theoloog dan de grote massa die alleen de *Summa contra Gentiles* of de *Summa theologiae* kent. Maar als men de bijbelse kant van Thomas als theoloog echt wil leren kennen, moet men te rade gaan bij zijn commentaren op Paulus⁸ en op de Psalmen, die qua theologische

⁵ In *Ioan.* prol. [10]: "[...] cum Evangelistae alii tractent principaliter mysteria humanitatis Christi, Ioannes specialiter et praecipue divinitatem Christi in Evangelio suo insinuat". Verwijzingen naar het commentaar van Thomas zullen gegeven worden volgens de nummering in de uitgave Taurini (Marietti) 1952.

⁶ Zie de proloog tot het derde deel van zijn *Summa theologiae*: "... de ipso omnium Salvatore ac beneficiis eius humano generi praestitis nostra consideratio subsequatur".

⁷ Zie J. Dupuis s.j., "The Incarnation of the Son of God", in M.J. Walsh (ed.), *Commentary on the Catechism of the Catholic Church*, London 1994, 112-126.

⁸ Hetwelk ten dele een *expositio* is, in tegenstelling tot zijn *reportatio* op Johannes. Dat betekent dat men een gereder kans heeft om de echte theoloog tegen te komen in zijn Romeinencommentaar dan in zijn Johannescommentaar.

diepgang zeker niet voor zijn commentaar op Johannes onderdoen. En liefst moet men ook de *Glossa continua super Evangelia* lezen, om te zien waar Thomas dit alles vandaan heeft. In dit opzicht is Johannes slechts één bijbelse getuige temidden van andere leerlingen.

Thomas geeft ons in zijn commentaar op Johannes 20-21 ook enkele gedachten over het thema ‘Johannes en de anderen’. Zo neemt hij als aanleiding bijvoorbeeld de vermelding van “de andere leerling, die van wie Jezus hield” in Johannes 20:2 en volgens een oude traditie is dat Johannes zelf.⁹ Maria van Magdala loopt naar deze leerling en Petrus toe om hen te vertellen wat ze bij het graf gezien heeft. Zij gaan samen naar het graf toe, en Thomas volgt wat hier gebeurt op de voet, want in zijn uitleg zijn alle details door de Evangelist zorgvuldig verteld.¹⁰ Johannes is jonger en sneller en komt als eerste bij het graf, maar hij wacht om Petrus als eerste binnen te laten. Op het niveau van de *littera*, van het plot zouden we bijna zeggen, is dit een gedrag wat een jongere betaamt. Maar op het geestelijk niveau staat Johannes voor de joden en Petrus voor de volkeren.¹¹ Dezelfde aanduiding, “de leerling van wie Jezus hield”, keert nog eens terug in 21:7 en 21:20. Ook hier maakt Thomas een vergelijking tussen Johannes en Petrus. Zo zegt hij bijvoorbeeld dat Johannes een dieper begrip had in zijn geloof, maar Petrus een onstuimiger vertrouwen.¹² Of – naar aanleiding van de vraag: “Simon bar Jona, heb je me meer lief dan hen?” (Joh 21:15) – merkt Thomas op dat Jezus Johannes in het bijzonder liefhad omwille van drie redenen: zijn begrip, zijn jeugd en zijn maagdelijkheid. Maar hij had Johannes meer lief met een menselijke liefde en Petrus meer met een goddelijke liefde, en wel omdat Petrus staat voor het actieve leven en Johannes voor het

⁹ Hoewel er ook wel aan Andreas wordt gedacht. Zie P. Chatelion Counet, “Het messiasgeheim in Johannes: analyse van het impliciete gebod tot zwijgen”, in *Tijdschrift voor Theologie* 41 (2001) 253-279, hier 256.

¹⁰ Hij zegt: “nota quod non sine causa Evangelista etiam particularia diligenter narrat” (*In Ioan. XX, lectio 1* [2480]; cf. [2485]).

¹¹ Zie het commentaar op Johannes XX, lectio 1, vooral 2480-2487.

¹² *In Ioan XXI, lectio 2* [2594] in de woorden van Johannes Chrysostomus.

contemplatieve leven. Hier schemert overigens iets van de mendicant door, wiens orde als motto had: *contemplata aliis tradere*, het beschouwde aan anderen doorgeven.¹³

Tenslotte wil ik nog een derde aspect aan de orde stellen met betrekking tot het thema 'Johannes en de anderen', namelijk de nogal slechte faam van het Evangelie volgens Johannes in de interreligieuze dialoog. Uiteraard gaat het hier dan om een moderne kwestie en in dit opzicht moet men van Thomas dan ook geen antwoorden verwachten op onze vragen.¹⁴ Maar het besef dat we niet kunnen doorgaan met theologiseren alsof het Christendom een religieus monopolie heeft, bepaalt onze hedendaagse theologische horizon toch wel voor een groot deel. Daarom moeten we erkennen dat het vierde Evangelie zijn negatieve kanten heeft en gelezen moet worden in de context van het Nieuwe Testament als geheel. Het is bekend dat de woorden "Ik ben de weg, de waarheid en het leven" (Joh 14:6) dikwijls als argument worden gebruikt om te benadrukken dat Christus de enige weg tot het heil is. Nu denk ik overigens wel dat deze woorden wat anders kunnen en moeten worden uitgelegd, omdat hier geen sprake is van een oordeel over anderen die Christus niet kennen, maar van een richtlijn voor de apostelen die Christus wel kennen, maar de weg naar de Vader niet weten.¹⁵ Maar afgezien daarvan is het Evangelie volgens Johannes natuurlijk onmiskenbaar een deel van de geschiedenis van het christelijk anti-judaïsme. Meer in het bijzonder is Johannes 8 het vertrekpunt geweest van een traditie die aangezet heeft tot het haten en zelfs verduivelen van joden. Peter Tomson zegt daarover: "Johannes 8 is het klassieke aanknopingspunt van de jodenhaat".¹⁶ Reden

¹³ *In Ioan. XXI, lectio 5* [2639-2643].

¹⁴ Cf. P. Valkenberg, "How to Talk to Strangers: Aquinas and Interreligious Dialogue in the Middle Ages", in *Jaarboek 1997 Thomas Instituut te Utrecht 17* (1998), 9-47.

¹⁵ Zie P. Valkenberg, "Christ and the Other Ways", in T. van den Hoogen, H. Küng, J.-P. Wils (eds.), *Die widerspenstige Religion. Festschrift für Hermann Häring*, Kampen 1997, 377-396, hier 385-386.

¹⁶ P. Tomson, *'Als dit uit de Hemel is...'. Jezus en de schrijvers van het Nieuwe Testament in hun verhouding tot het Jodendom*, Hilversum 1997, 364.

genoeg om in het laatste deel van dit artikel op Johannes 8 terug te komen. Maar nu wil ik eerst kort de resultaten samenvatten van mijn eigen promotieonderzoek en deze toespitsen op de rol van Thomas als *Magister in sacra Pagina*, als Schrift-meester dus.

3. Thomas als Schrift-meester

Ik meen te hebben aangetoond dat het dagelijkse werk van Thomas als *Magister in sacra Pagina* een onmiskenbare invloed heeft gehad op zijn systematische theologie en wel met name op zijn rijpste synthese, de *Summa theologiae*. Ik stem in met de onvolprezen Marie-Dominique Chenu, die zegt dat we in Thomas' theologie over de mysteriën van het leven van Jezus te maken hebben met een stuk bijbelse theologie,¹⁷ maar ik breid dit graag uit tot de gehele systematische theologie van Thomas. Ik denk dat je dit in de eerste plaats kunt aantonen door een kwantitatieve analyse van het aantal verwijzingen naar de Schrift in zijn werk, maar vooral ook door een kwalitatieve analyse van de functies die de Schrift bekleedt in zijn theologische teksten. Ik maak daarbij een onderscheid tussen een aantal secundaire functies, waarin de Schrift op dezelfde manier kan worden gebruikt als iedere andere bron, en een theologisch primaire functie waarin de Schrift een geheel eigen plaats heeft als bron en kader van de theologische tekst zelf. In deze functie bepaalt de Schrift de mogelijkheid van theologische kennis over Gods openbaring.¹⁸

Om nu te laten zien hoe de exegetische werkzaamheid van Thomas invloed gehad heeft op zijn systematisch-theologische werkzaamheid, moeten we een onderscheid maken tussen twee soorten theologische reflectie op de Schrift die in de tijd van Thomas leidden tot twee tekstgenres. Aan de ene kant was er de

¹⁷ Het gaat over *STh* III, quaestiones 27-59. Zie M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Montréal / Paris 1950, 222; ook M. Corbin, *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, Paris 1974, 800.

¹⁸ Zie voor dit onderscheid W.G.B.M. Valkenberg, *Words of the Living God. Place and Function of Holy Scripture in the Theology of St. Thomas Aquinas*, Leuven 2000, 51.

oudere literaire vorm van de *expositio*, waarbij de theoloog het verloop van de Schrifttekst volgt. Doorgaans wordt deze *expositio litterae* ingeleid door een *divisio*, waarbij de tekst nauwkeurig wordt geanalyseerd naar de logische ordening ervan. De uitleg wordt afgesloten met één of meerdere bevestigende citaten uit de Schrift, ingeleid door een *ideo* of *unde*: “en daarom zegt de auteur ook...”. In de Schriftcommentaren van Thomas kunnen we echter ook sporen vinden van een ander genre, namelijk de *quaestio* waarin de aandacht getrokken wordt door een probleem van theologische of exegetische aard. In zekere zin is de emancipatie van deze theologische *quaestio* uit de directe context van de Schrift-lezing één van de kenmerkende eigenschappen van de zich ontwikkelende scholen uit de twaalfde en dertiende eeuw, waaraan wij de term ‘scholastiek’ te danken hebben. Hierdoor onderscheidt zich de wijze van Schrift-lezing aan de universiteiten van de wijze waarop de Schrift werd gelezen in de abdijen en de kloosters. Daarom zou men verwachten dat de stijl van de *quaestio* meer kenmerkend zou zijn voor Thomas’ rijpere theologische werken dan voor zijn jeugdwerken. Maar het tegendeel is het geval: ik meen te kunnen aantonen dat nu juist de invloed van de ‘oudere’ literaire vorm van de *expositio* groter is in Thomas’ latere werken zoals zijn *Summa theologiae* dan in zijn jeugdwerken, zoals het *Scriptum*. Dit vraagt natuurlijk om een verklaring.

Ik denk dat Beryl Smalley’ vanuit een historisch perspectief gelijk heeft als zij zegt dat Thomas een beweging vertegenwoordigt van de traditionele geestelijke lezing van de Schrift in de *expositio* die voortkomt uit de *lectio divina* naar de meer wetenschappelijke lezing van de Schrift in de *quaestio* of sterker nog de *disputatio*. Dat hij zich beweegt van de ‘monastieke’ nadruk op de geestelijke Schriftzinnen naar de ‘Aristotelische’ nadruk op de letterlijke Schriftzin.¹⁹ Maar een andere geleerde Thomas-kenner, Michel Corbin, legt voor mij gedeeltelijk overtuigend uit waarom Thomas, terwijl hij beter bekend raakte met Aristoteles en met het procédé van

¹⁹ Zie B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford³ 1983, 301.

wetenschappelijke theologie, tegelijk toch een meer traditionele wijze van Schrift-uitleg toepast in zijn *Summa theologiae*. Dankzij Aristoteles leerde Thomas namelijk inzien dat theologische kennis radicaal afhankelijk is van Gods openbaring door de Schrift. Naarmate Thomas dus beter Aristotelisch leerde denken, steunde hij minder op de filosoof en meer op de Schrift in zijn theologische werken.²⁰

Ik ben het dus met Corbin eens, maar ik denk dat mijn onderzoek nog een belangrijker reden laat zien waarom Thomas zo te werk gaat. Dat is zijn groeiende vertrouwdheid met de Schrift in zijn dagelijks werk als *Magister in sacra Pagina* en zijn dagelijkse bidden en zingen van de Schrift als lid van de orde der Predikbroeders. Een vergelijkende analyse van literaire genres heeft mij geleerd dat Thomas in het derde deel van zijn *Summa* het genre van de *expositio* duidelijk meer gebruikt dan hij eerder deed in zijn *Scriptum*. Dat komt in de volgende zes kenmerken tot uitdrukking die je in de *Summa* inderdaad meer vindt dan in het *Scriptum*:

- Een uitgebreide uitleg van een in een argument gehanteerde tekst uit de Schrift in het antwoord op dit argument.
- Het gebruik van Schriftcommentaren van de kerkvaders, soms afkomstig uit Thomas' eigen verzameling in de *Glossa continua* op de Evangelieën (de *Catena aurea*).
- Een uitleg van de letter van de Schrift-tekst door middel van een verwijzing naar een bepaalde uitdrukkingwijze of woord in de grondtekst van de Schrift.
- De unieke plaats van de Schriftcitaten in de argumenten *sed contra*, die dikwijls de basis vormen voor het antwoord dat Thomas geeft.
- Het groter aantal citaten uit de Psalmen, de Romeinenbrief en het Evangelie volgens Johannes: dit waren de bijbelgedeelten die Thomas als *Magister* las in de tijd dat hij ook aan het derde deel van de *Summa theologiae* werkte.

²⁰ Zie M. Corbin, o.c., 720 en 841.

- Tenslotte het groter aantal bevestigende citaten uit de Schrift. Het lijkt erop dat Thomas de Schrift gebruikt als bewijspplaats, maar het is in feite andersom. Hij wil laten zien dat zijn redenering vanaf het begin reeds van die Schriftplaats en de uitleg daarvan uitging.

In deze zin schreef Chenu dus dat de *Summa theologiae* kan worden gekenschetst als ‘bijbelse theologie’, omdat het werk een uitvloeisel is van zijn theologische Schriftuitleg.²¹ Dit kenmerk is slechts losjes verbonden met de aanwezigheid van een groot aantal uitdrukkelijke verwijzingen naar de Schrift; het is veel sterker verbonden met de theologisch primaire functie van de Schrift als bron en kader van Thomas’ theologie. Mijn onderzoek heeft laten zien dat deze primaire functie overal in Thomas’ theologie te vinden is, meer of minder duidelijk naargelang de inhoud van de tekst en het literaire genre. In een vergelijkende theologische lezing van de teksten van Thomas heb ik echter tot nu toe deze primaire functie van de Schrift steeds kunnen aantonen. Dat is ook logisch: precies deze verbinding met de Schrift als getuigenis van Gods openbaring maakt het tot theologie. In dit opzicht kunnen we zeggen dat Thomas zich in zijn *Summa theologiae* tot de kern van de zaak bepaalt, niet alleen omdat het hier gaat om een werk voor beginners die de fundamentele Schriftverwijzingen zouden moeten weten, maar ook en vooral omdat Thomas in toenemende mate de Schrift las en gebruikte als normatieve bron en kader voor zijn theologie.

4. Johannes, Thomas en de joden: naar aanleiding van Johannes 8

Al eerder in dit artikel heb ik melding gemaakt van het feit dat Johannes 8 het vertrekpunt is geweest van een traditie die aangezet heeft tot het haten en zelfs verduivelen van joden. Ook Thomas heeft weet van het problematische begrip ‘Ioudaioi’ in het

²¹ Zie Chenu, o.c., 221.

Johannesevangelie. Zo staat er in Joh 20:19 te lezen dat de leerlingen na de verrijzenis van Jezus bijeen waren terwijl de deur op slot was “uit vrees voor de joden”. Dat nu is merkwaardig want zij waren zelf joden. Terwijl Thomas hier in zijn commentaar niet op ingaat, geeft hij in zijn *Catena* op Matteüs wel een reeks verklaringen van kerkvaders, onder andere de verklaring dat het hier om de joodse overheden gaat of om de Judeërs in tegenstelling tot de leerlingen die Galileeërs waren. Des te opvallender dat hij er in zijn Johannescommentaar niets over zegt. Dat komt, zo is mijn stelling, omdat hij een theologische exegese wil geven en dus niet geïnteresseerd is in historische joden ten tijde van Jezus noch in de actuele joden van zijn eigen tijd. Dat kan teleurstellend zijn omdat hij daarmee onze belangstelling voor feitelijke joden niet deelt, maar het is in zekere zin een voordeel omdat hij zich uit theologische motieven niet aansluit bij de rabiate traditie van jodenhaat.

In zijn commentaar op Johannes 8 laat Thomas deze theologische visie op de joden ook duidelijk zien. Het is in zekere zin een traditionele visie, gestempeld door het idee dat de joden vleeselijke mensen zijn en dus de woorden des Heren niet op geestelijke wijze kunnen begrijpen,²² dat zij dwalen omdat zij de Godheid van Jezus niet erkennen. Zij zien dus slechts de mensheid van Jezus en kunnen hem derhalve niet naar waarde schatten.²³ Dit alles is traditioneel en volgt een retoriek die je ook nog als binnen-joods zou kunnen bestempelen. Spannender wordt het in Johannes 8:23, waar Jezus zegt: “U bent van beneden; ik ben van boven. U bent van deze wereld; ik ben niet van deze wereld”. Naar aanleiding van dit vers neemt Thomas, die zich in deze fase van zijn commentaar sterk door Augustinus en Origenes laat bepalen,²⁴ stelling tegen de Manicheeërs en de Gnostici (met een referentie

²² Naar aanleiding van Johannes 8:22: “Cum enim carnales essent, verbi Domini [...] carnaliter intelligebant”. In *Ioan.* VIII, lectio 3 [1173].

²³ Naar aanleiding van Johannes 8:15: “duplex causa erroris erat in eis. Una, quia eius divinitatem ignorabant; alia, quia de eo secundum humanitatem tantum iudicabant”. In *Ioan.* VIII, lectio 2 [1150].

²⁴ Zie bijvoorbeeld de citaten in *In Ioan.* VIII, lectio 3 [1173] en [1175].

aan Valentinus), die zeiden dat het benedenste de materie was, het rijk van de Duivel, terwijl Christus als door God gezondene van dit aardse en materiële leven geen deel kon uitmaken en daarom een hemels lichaam had.²⁵

Deze anti-dualistische tendens bepaalt dan vervolgens Thomas' uitleg van de vreselijke woorden in Johannes 8:44: "U bent zonen van de duivel, die is uw vader, en u doet niets liever dan uitvoeren wat uw vader in de zin heeft". Opnieuw is hier Origenes, samen met Augustinus, de geestelijke vader van Thomas' gedachtegoed: "Laten we oppassen", zo paraphraseer ik, "dat we hier niet in dwaling vervallen en een tegenstelling tussen goede mensen-van-boven en slechte mensen-van-beneden construeren". De Manicheeërs leggen deze woorden van Jezus uit als ondersteuning van hun dualisme. Ikzelf ben ook meteen geneigd te denken aan de *benê ha-chôsjèq*, de 'zonen der duisternis', die volgens sommige geschriften van Qumrân tegenover de kinderen des lichts staan. Maar, zo legt Origenes uit, het gaat hier niet over de substantie, doch over de wil. Daarom worden de joden 'zonen van de duivel' genoemd, niet omdat ze slechte mensen zijn, maar omdat ze de werken van de duivel nadoen.²⁶ Thomas legt uit wat hij hiermee bedoelt door te verwijzen naar een eerdere uitspraak van Jezus in hetzelfde hoofdstuk (8:39): "Als u werkelijk kinderen van Abraham bent, zou u doen wat Abraham deed". Thomas, die vermoedelijk geen Grieks kende, tekent hierbij aan dat de Vulgaat leest: *fili Abrahæ*, terwijl de Griekse tekst *semen Abrahæ* (Gr.: *teknè*) zou hebben. Hij gebruikt dit om een verschil aan te geven tussen 'kinderen van Abraham' en 'zaad van Abraham'. Deze passage is daarom interessant, omdat jodendom, christendom en islam zich alledrie op Abraham als hun vader beroepen, en er daarom een boek geschreven kan worden over de concurrerende uitleg die ze geven

²⁵ *In Ioan.* VIII, lectio 3 [1176].

²⁶ *In Ioan* VIII lectio 6 [1240]. Heel geserreerd samengevat in de laatste zin: "Non ergo Iudæi ut mali, dicuntur filii diaboli natura, sed imitatione".

van elkaars toebehoren tot Abraham.²⁷ De joden zijn weliswaar zaad van Abraham, omdat ze deel uitmaken van wat God in Abraham begonnen is, maar zij zijn niet tot zijn volmaaktheid gekomen en daarom zijn zij geen kinderen van Abraham, omdat de volmaaktheid in de werken tot uiting komt.²⁸ Als je er eenmaal op let, is het opvallend hoe vaak deze anti-gnostische interpretatie van het Johannesevangelie bij Thomas voorkomt, telkens gestuurd door Origenes – en soms door Augustinus – die daar een morele interpretatie tegenover stelt: het gaat in het conflict tussen Jezus en de joden niet over de strijd tussen de van nature goede machten van de geest en de van nature slechte machten van de materie, maar het gaat om een strijd tussen Hem die de werken van zijn Vader doet en de joden die duivelse influisteringen nalopen.²⁹ De joden zijn dus niet van duivelse aard, maar zij bedrijven de “werken der leugenachtigheid” zoals het aan het einde van vers 44 heet. Daarom heet hun vader ‘leugen’.

Het zal duidelijk zijn dat Thomas hiermee niet de anti-joodse tendens van Johannes 8 ongedaan maakt. Dat zou wellicht onze behoefte zijn, maar het is niet de behoefte van Thomas. Bij hem zijn en blijven de joden deel van een theologisch construct waarin zij de duistere achtergrond vormen waartegen het licht van Christus helderder kan worden waargenomen. Dat leidt mij tot drie conclusies.

Ten eerste: Thomas leest de tekst van Johannes als een historische discussie tussen Jezus en toenmalige joden. Er is geen referentie aan actuele joden in de tekst van Thomas te vinden.

Ten tweede: hij laat zich sterk leiden door een patristieke uitleg, waarbij onder de hoede van Origenes en Augustinus stelling genomen wordt tegen een dualisme van materie en geest. Om het in Barthiaanse terminologie te zeggen: deze uitleg bevat

²⁷ Dit boek is reeds geschreven door Karl-Josef Kuschel, *Streit um Abraham: was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint*, München 1994. De Nederlandse vertaling van dit boek (*Strijd om Abraham*, Zoetermeer 2001) is overigens pas zeer onlangs uitgekomen.

²⁸ *In Ioan.* VIII, lectio 5 [1222].

²⁹ Vergelijk in *In Ioan.* VIII, lectio 6 onder andere [1246] en [1251].

een anti-docetische spits. Verwezen wordt naar een meer ethisch discours, waarin het doen van de werken van de Vader door Jezus centraal staat, en de joden gezien worden als lieden die deze werken niet kunnen begrijpen en ze daarom dwarsbomen. Naar aanleiding van een eerdere passage in Johannes 8 noteerde Thomas dan ook dat de joden de Wet niet kennen en naleven. Het ware geloof is dus in het doen van de werken van God. Dat klinkt eerder joods of islamitisch dan christelijk: niet de orthodoxie staat voorop, maar de orthopraxis.

Ten derde levert de tegenstelling tussen letter en geest, vleselijk en geestelijk verstaan, wel een sleutel voor waar het Thomas om te doen is in zijn lezing van Johannes. Een theologische lezing van de Schrift betekent dat we in de historiciteit, de materialiteit en de menselijkheid verwijzingen ontdekken naar het geheim van de Godheid. De letter van de geschiedenis wordt daarbij niet ontkend – dat zou docetisch zijn – maar juist gelezen als spoor van God. Dat is de manier waarop Johannes volgens Thomas de synoptici overneemt en tegelijk bijbuigt: de mensheid van Jezus is belangrijk maar uiteindelijk niet het hele verhaal. Dit komt voor mij op onnavolgbare wijze terug in het verhaal van de ontmoeting tussen Jezus en Maria van Magdala na zijn verrijzenis in Johannes 20: de menselijke dimensie hiervan is belangrijk, maar verwijst uiteindelijk naar een andere dimensie.³⁰ Volgens Thomas verwijst het beroemde *Noli me tangere* (Raak me niet aan) naar deze andere dimensie, waarin Jezus van Nazareth de verrezen Heer is. Precies de combinatie van deze twee elementen maakt Thomas voor mij een theoloog die ook voor de hedendaagse exegese nog interessant zou kunnen zijn. Enerzijds is er aandacht voor de historie, voor het menselijke ontmoetingsgebeuren, een aandacht die zich zelfs uitstrekt naar de narrativiteit, de ‘plot’ van het verhaal. Anderzijds heeft het verhaal uiteindelijk een sacramentele functie. Thomas zou in zijn

³⁰ Ik heb dit element verder uitgewerkt in de lezing die ik in Detroit gehouden heb (6 oktober 2001), maar ook in een bijdrage aan het congres *Theology and Conversation* (Leuven, november 2001). Beide Engelstalige publicaties zullen in de loop van 2002 of 2003 verschijnen.

Johannescommentaar spreken van *mysterium* of *signum*. In Jezus ontmoeten we uiteindelijk de Levende, om het eens met de woorden van een tamelijk bekende collega-predikbroeder van Thomas uit Nijmegen te zeggen.³¹

Summary

In the ongoing debate between exegetes and systematic theologians, this paper develops a theological reading of John 8, following Thomas Aquinas. It discusses his exegesis of one of the famous debates between Christ and the Pharisees, which is generally considered to be one of the most infamous specimens of Christian anti-Judaism. How does Aquinas deal with this tradition? In a theological approach, both Thomas and John will be considered as one of the biblical and theological witnesses of Christ, who give an account of their faith among a multitude of saints. Against this background, Aquinas stands out as a Master of Scripture, whose theological reading of Scripture largely influenced his systematic theology.

³¹ Ik zie hier een continuüm in het werk van Edward Schillebeeckx, gaande vanaf zijn *Christus, sacrament van de godsontmoeting* (1957), via *Jezus, het verhaal van een levende* (1974) tot aan *Mensen als verhaal van God* (1989). In die zin is Schillebeeckx zeker een Thomist te noemen.

JEZUS TEMIDDEN VAN DE JODEN VAN HET LOOFHUTTENFEEST IN JOHANNES 8

Sjef van Tilborg

1. **Introductie**

Er zijn teksten die een blijvende impact hebben: soms positief, soms negatief. In elke generatie keren ze terug en beïnvloeden ze het discours dat dan gaande is. Johannes 8 hoort hierbij en vooral de centrale zinnen die Jezus tegen zijn joodse gesprekspartners zegt:

“Weet u waarom u mijn taal niet verstaat? Omdat u niet in staat bent te luisteren naar mijn woord. U bent zonen van de duivel, die is uw vader, en u doet niets liever dan uitvoeren wat uw vader in de zin heeft. Vanaf het begin stond hij de mens naar het leven en bevond hij zich buiten de waarheid, omdat er in hem geen waarheid is. Als hij leugentaal spreekt, spreekt hij zoals hij geaard is: hij is een geboren leugenaar.” (Joh 8:43-44)

Jezus zegt tegen zijn gesprekspartners dat zij de duivel als vader hebben en dat zij willen doen wat hun vader vanaf het begin van de mensheid gedaan heeft: moorden en liegen. Aan het verhaal over de hof van Eden is te denken waarin de duivel langs leugens Eva en Adam tot de gebodsovertreding heeft verleid en aan het verhaal van Abel en Kaïn waarin de duivel Kaïn aanzet tot de moord op zijn broeder.

In Bultmann's Johannescommentaar, een tekst die voor het eerst gepubliceerd is in 1941, staat soms het lexeem 'de joden' tussen aanhalingstekens – "die 'Juden'" – maar meestal niet. Onze Johannestekst heeft bijvoorbeeld als titel: "Die Teufelskindschaft der Juden", zonder enige restrictie.¹ De joden zeggen dat God hun vader is, maar Jezus bestrijdt dat. Ze geloven immers niet in hem als de gezondene van de vader. De joden zijn dus ongelovigen. Maar dat niet alleen. Zoals hun vader, de duivel, zijn de joden moordenaars en leugenaars. "Durch ihren Unglauben zeigen die 'Juden', daß sie Teufelskinder sind. Diese Teufelskindschaft bestimmt ihr Sein: [...] sie sind auf Mord und Lüge aus."² Of, zoals Bultmann hiervoor al geschreven heeft, namelijk bij de eerste keer dat het woord 'Ioudaioi' in Johannes gebruikt wordt (1:19): "Die Ioudaioi sind eben das jüdische Volk nicht in seinem empirischen Bestande, sondern in seinem Wesen."³ Verschrikkelijk.

Nu zou je kunnen denken: dat is ondertussen achterhaalde exegese. Dat is echter absoluut niet het geval. John Ashton noemt in *Understanding the Fourth Gospel* (1991) de exegese van Bultmann elegant, omdat Bultmann – overigens niet in deze woorden maar wel feitelijk – een onderscheid gemaakt heeft tussen de functie of de betekenis van het woord 'Ioudaioi' en de referent. Het woord 'Ioudaioi' refereert, verwijst naar de joodse gezagsdragers, niet naar het volk van Jeruzalem of Judea, of nog minder naar het joodse volk in zijn geheel. De functie of de betekenis van het woord is iets heel anders en is ook veel belangrijker. In de woorden van Ashton zelf: "the essential role of the Jews in the Fourth Gospel [...] is to represent and symbolise human obduracy and incomprehension when confronted with the revelation of Jesus."⁴

Dat is wat mij betreft een elegant onderscheid, maar de

¹ Rudolf Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1941, 238-246. Hier met aanhalingstekens. Dat gebeurt al vanaf de eerste druk in 1941.

² *Ibid.*, 242.

³ *Ibid.*, 59.

⁴ John Ashton, *Understanding the Fourth Gospel*, Oxford 1991, 135.

moeilijkheid is dat Ashton zich hierna gaat afvragen, waar toch die diepe haat vandaan gekomen is en dat hij het antwoord op deze vraag verbindt met een reconstructie van de geschiedenis van de johanneïsche gemeenschap. Sinds J. Martyn's boek *History and Theology in the Fourth Gospel* (1968) is het maken van een dergelijke reconstructie een geliefd tijdverdrijf van exegeten geworden. Martyn had gezien dat men de tekst van het Johannesevangelie kon lezen als een tekst over een tweevoudig verhaal: de geschiedenis van Jezus in de dertiger jaren en de geschiedenis van de johanneïsche gemeenschap tussen de dood van Jezus en het schrijven van het boek. Martyn zelf was heel bescheiden geweest in de toepassing van zijn leesmodel. Maar bij de mensen die zijn studie gingen gebruiken, was dat minder het geval. Er ontstond een explosie aan voorstellen over deze geschiedenis van de johanneïsche gemeenschap, zoals in ons geval bij Ashton.

Volgens hem zijn er gedurende deze geschiedenis allerlei heftige discussies geweest over de titels van Jezus, dat wil zeggen, over de vraag hoe ver zich de christologie mocht uitstrekken: Jezus als de Zoon van God (Joh 10), Jezus die de naam Ik Ben draagt (Joh 8), Jezus die gelijk is aan God (Joh 5). De meest bittere discussies in het Johannesevangelie spelen zich af rond deze naamgevingen. Dat is volgens Ashton geen toeval. Het evangelie wil namelijk zijn lezers bevestigen in hun standpuntbepaling tegenover het normatieve jodendom. De discussies tussen Jezus en joden zijn de weerspiegeling van de bittere discussies tussen Christenen en Joden. Als deze discussies onder de categorie catechese vallen, dan is het niet de catechese van de zondagsschool. Het zijn herinneringen aan de gevaarlijke halsstarrigheid – “obduracy” – van de joodse tegenstanders van de gemeenschap.⁵

Duidelijk is dat in deze tekst langs een omweg de reële joden – de joden waarnaar gerefereerd wordt – toch weer zijn teruggekomen en dat bij deze joden functie en referentie weer

⁵ Ibid., 150.

volledig samenvallen. Dezelfde woorden worden gebruikt: “obduracy and incomprehension”. Het gaat over echte joden en de christenen moeten zich tegen hen goed verdedigen, want de joden die de christenen zijn tegengekomen, zijn ongelovigen, bastaarden en potentiële moordenaars – verschrikkelijk.

Nu zouden we kunnen denken dat Ashton zich op een zo zeldzame manier met Bultmann verbonden heeft dat men haast kan zeggen: Bultmann is God en Ashton is zijn profeet – en dat is niet bij alle exegeten het geval. Dat is waar, maar de invulling van het begrip ‘Ioudaioi’ is in de exegese nog steeds een hele moeilijke topic gebleven: Is het mogelijk de Johannesteksten zo te lezen dat ze in ieder geval niet het antisemitisme bevorderen? Hoe de proliferaties van negatieve betekenissen in te dammen? Hoe trouw te blijven aan wat de Johannesteksten zelf zeggen? Hoe deze niet beter te maken dan ze zijn, maar ook niet slechter?

Er worden allerlei oplossingen voorgesteld en elk heeft zo zijn eigen charme en beperktheid. Het is niet goed mogelijk dit uitputtend te behandelen, maar de meest belangrijke wil ik toch noemen. Ik orden de verschillende voorstellen langs het onderscheid tussen *sense* – literaire functie – en *reference*, de verwijzing naar de extra-talige werkelijkheid.

2. De literaire functie van het begrip ‘Ioudaioi’

De meest extreme positie is die welke ik hierboven min of meer uitgewerkt heb. Het Johannesevangelie geeft een heel eigen narratieve betekenis aan het begrip ‘joden’. Het is buitengewoon negatief en het komt er samengevat op neer dat gezegd wordt dat ‘de joden’ de vertegenwoordigers in menselijke vorm zijn van de kosmos, de icoon van de anti-goddelijke krachten in en van de wereld. Het is een positie die in de exegese nog steeds royaal vertegenwoordigd is. Ik zelf heb bijvoorbeeld ooit eens over Joh 8 geschreven: “De afkomst van de joden is in discussie. Langs de figuur van Abraham worden de stellingen ingenomen. De tekst gaat uit van een absolute scheiding tussen Jezus en zijn gesprekspartners. Ofschoon zelf een jood, spreekt Jezus tegen de

joden over Abraham als over 'jullie vader' (8,37.56), terwijl de joden zelf steeds 'onze vader' zeggen (8,33.39.53), in een meervoud dat geen gemeenschap sticht. De joden staan met hun vader Abraham aan de andere kant van de communicatielijn. [...] Het is forse taal die gesproken wordt en die als binnen-joodse discussie niet meer denkbaar is. Er staan twee partijen tegenover elkaar, die elkaar niet veel meer te vertellen hebben. Het culmineert in uitspraken waarin de joden en de kosmos gelijk worden gesteld (8,23), in uitspraken vooral die gaan over het vaderschap van de duivel: jullie willen de verlangens van jullie vader tot uitvoer brengen: mensen vermoorden en liegen is daarom jullie eigen aard (8,44). [...]

Wat in beeldtaal over Abraham gezegd wordt – dat Abraham als de vader van de gelovigen, niet de vader van de joden is –, wordt in de tekst ook letterlijk uitgedrukt: de joden kennen God niet. Nergens sterker dan hier, blijkt hoezeer de theologie van Johannes Jezusgebonden is: omdat de joden Jezus niet kennen, kennen ze ook God niet. De toegang tot de kennis van God is voor hen afgesloten”.⁶ Verschrikkelijk.

Er zijn meerdere bezwaren tegen een dergelijke interpretatie in te brengen. Ik noem er een paar. De implicatie van de tekst zou zijn dat Jezus zich buiten het jodendom geplaatst heeft en dat is moeilijk aan te nemen: Jezus als niet-jood of als anti-jood in discussie met joden. Dat gaat helemaal in tegen de manier waarop Jezus zichzelf presenteert – waarop Johannes Jezus presenteert – zoals onder andere blijkt uit de zelfpresentatie van Jezus langs de Ik Ben-zinnen.

Zoals bij Bultmann, en eerlijk gezegd bij alle mensen die hier over schrijven, is er de verwarring om de 'joden' die in het verhaal een negatieve rol spelen, te veralgemeniseren tot 'de joden'. 'De joden' zijn van beneden en van deze wereld (8:23), de vader van 'de joden' is de duivel (8:44), zoals de duivel zijn 'de joden' mensenmoordenaars en leugenaars (8:44) en omdat 'de

⁶ Sjef van Tilborg, *Belichting van het bijbelboek Johannes*, Bostel/Leuven/Brugge 1988, 100-101.

joden' Jezus niet aanvaarden kennen ze God niet. Deze eenzijdig negatieve veralgemenisering houdt geen rekening met het feit dat allerlei andere joden in de tekst positief op Jezus reageren. De tekst verwoordt immers naast deze negatieve reacties bij herhaling ook positieve reacties van 'joden' (7:12,31,41,46; 8:30,31). In de exegese krijgt dit geloven-in-Jezus dikwijls een negatieve kwalificatie – het is maar een beginnend geloven, het is een onvolmaakte vorm van geloven en dergelijke – en dat volgens mij ten onrechte. De toehoorder van de tekst wordt een dubbele reactiemogelijkheid voorgehouden. De positieve en negatieve sancties die aan deze keuzemogelijkheid verbonden zijn, geven aan waar de voorkeur van de verteller ligt.

De laatste zinnen bereiden de tweede positie voor. Bij deze exegese wil men af van de ontologische uitspraken over het vaderschap van God en van de duivel. Het zijn, in deze interpretatie, 'slechts' morele kwalificaties: aan het gedrag van de mensen kan men zien wie hun vader is. Als men goed handelt, is men kind van God. Als men slecht handelt, laat men zien dat men onder invloed van de duivel staat. De scheidslijn in de tekst loopt tussen moreel goede en moreel slechte joden. De toehoorder van de tekst – die niet persé joods hoeft te zijn – wordt een keuzemogelijkheid voorgehouden. In deze tweede positie wordt de positieve of negatieve keuze voorgesteld als een soort eenmalige, persoonlijke beslissing die heel de toekomst van iemands leven bepaalt.

Een woordrijke verdediger van deze exegetische positie is Stephen Motyer in zijn boek *Your Father the Devil? A New Approach to John and 'the Jews'* (1997). De titel geeft al aan dat precies onze topic het hoofdthema is van het boek. In de woorden van Motyer is het van vitaal belang dat men de zinnen “u bent zonen van de duivel, uw vader” (8:44), “u bent niet van God” (8:47) een ethische en geen ontologische betekenis geeft. De tendens om dit soort zinnen in Johannes scherp dualistisch uit te leggen is in de exegese wijd verbreid, omdat men er van uitgaat dat in deze zinnen de werkelijke natuur van de joden geopenbaard

wordt, een natuur die de joden op een niet meer te herstellen manier tot de ongelovige tegenstanders van Jezus heeft gemaakt. Volgens Motyer moet men zich afvragen of de impliciete lezer – bedoeld zijn, denk ik, de eerste lezers van de tekst – de tekst verstaan kan hebben vanuit dit ontologisch dualisme.

Er zijn drie contra-argumenten. In de teksten die min of meer contemporain zijn met het Johannesevangelie is dikwijls sprake van een ethisch dualisme en eigenlijk nooit van een ontologisch dualisme. Uit de veelheid van teksten die Motyer verzameld heeft, heb ik er een paar geselecteerd. In de teksten van Qumran is sprake van de leer van de twee geesten, de geest van de waarheid en de geest van de leugen. De geest van de leugen is de Engel van de Duisternis, die aan het hoofd staat van de kinderen van het bedrog. Allemaal ethische termen die geen ontologische implicaties hebben. In het boek Jubileëen wordt op een soortgelijke manier gesproken over de geest van Beliar die de mensen verstrikt laat raken in allerlei zonden, die met name de leugen verspreidt en die de mensen tot moord aanzet (Jub 1:20,21; 7:27). In het Testament van de Twaalf Patriarchen speelt Beliar opnieuw een zelfde rol. En in de Palestijnse targums op Gen 3 staat dat de duivel een leugenaar en een moordenaar is. Het zaad waarover het in Gen 3:15 gaat – “ik zal vijandschap stichten tussen jou [de slang] en de vrouw, tussen jouw zaad en het hare” – is vertaald met “zoon”, zodat er een tegenstelling ontstaat tussen de zonen van de vrouw en de zonen van de slang: “ik zal vijandschap stichten tussen jouw zonen en de zonen van de vrouw”.

Een tweede argument ten gunste van een ethische interpretatie van de tweedeling betreft de manier waarop gebruik gemaakt wordt van de figuur van Abraham. In de pseudo-epigraphen uit die tijd wordt Abraham altijd beschreven als de volmaakte rechtvaardige. Dus als Jezus in Joh 8:39 zegt: “Als jullie kinderen van Abraham zouden zijn, dan zouden jullie de werken van Abraham doen”, wil Jezus zijn toehoorders aansporen even rechtvaardig als Abraham te zijn. Ze zouden ook Jezus als een hemelse figuur gastvrijheid moeten geven, zoals Abraham dat

deed met de drie mannen die engelen bleken te zijn. Maar de joden uit Joh 8 gedragen zich integendeel helemaal anders. Ze willen Jezus vermoorden en daarmee bewijzen ze dat ze niet de kinderen zijn van God, maar van een andere vader.

Het derde argument ter ondersteuning van de ethische-morele interpretatie gaat over de functie van de Wet in Joh 8. Praktisch komt daar de hele decaloog ter sprake: moord (8:40,44), overspel (8:41), het valse getuigen (8:44), de slechte begeerte (8:44) en het eren van je vader (8:49). In Joh 8 gaat het dus niet alleen over mensen die de dood van Jezus willen, maar over mensen die de Wet in zijn geheel niet onderhouden, opnieuw dus over een ethisch-morele zaak.⁷

De derde positie sluit hier sterk bij aan. Thomas bevindt zich op deze positie. Een samenvatting van zijn uitleg in de context van de manier waarop Thomas zijn theologie verbindt met zijn kennis van de Schrift is in deze bundel te vinden in de studie van P. Valkenberg.⁸ De uitleg is als eerste voorgesteld door Origenes in zijn commentaar op Johannes en zij heeft binnen de patristiek en ook daarna veel invloed uitgeoefend. Ik denk dat ze ook in het moderne discours een belangrijke rol zou kunnen spelen. In deze uitleg wordt het morele karakter van het vaderschap van God of van de duivel nog serieuzer genomen. Er zijn drie uitgangspunten.

Zoals Motyer in zijn uitleg laat ook Origenes zien dat in de tekst van Johannes zelf meerdere zonden ter sprake komen, ofschoon Origenes niet zo gefocust is op het geheel van de decaloog. Hij noemt met name het doden van Jezus, het liegen, het overspel, het eren van je vader en het ongeloof. Het gaat dus niet over één enkele zonde die wezensbepalend zou zijn, maar over een veelvoud hiervan die niet aan één persoon is toe te schrijven, of minder nog aan één particuliere groep.

⁷ St. Motyer, *Your Father the Devil? A New Approach to John and 'the Jews'*, Carlisle 1997, 185-195.

⁸ Zie hierboven P. Valkenberg, "Johannes, Thomas en de andere leerlingen. Aantekeningen bij Thomas' interpretatie van Johannes 8 en 20", 35-50.

Linguïstisch – Origenes houdt van dit soort observaties – is er een verschil in formulering tussen het ‘uit God geboren zijn’ en het ‘met de duivel verbonden zijn’. Tegenover het ‘God als vader hebben’ staat niet ‘de duivel als vader hebben’, maar slechts ‘uit de duivel zijn’ (8:41 tegenover 8:44).

Het derde uitgangspunt is het meest distinctief. Anders dan in de exegese die onder invloed van de existentialistische interpretatie van Bultmann het keuze-moment als uniek, beslissend en eschatologisch definitief beschouwt, is er volgens Origenes bij niemand van de betreffende personages ooit sprake van één definitieve beslissing. Datzelfde geldt voor de lezers van de tekst. Het gaat over mensen en die worden niet geleid door enkelvoudige, definitieve beslissingen ten goede of ten kwade. Er kunnen zich allerlei mogelijke overgangen voordoen: Petrus die voor Jezus gekozen heeft en hem toch in de steek laat en dan weer bij Jezus terugkomt, Nikodemus die groeit in zijn geloof in Jezus, Judas die Jezus overlevert en een duivelskind wordt en die de weg terug blijkbaar niet meer gevonden heeft, leerlingen die Jezus niet verstaan en die toch onder de bescherming van de naam van God leven. Wie moreel goed handelt, zal groeien in de kennis van God en wordt een steeds beter kind van God. Wie moreel slecht handelt, raakt in de ban van de duivel en verliest zijn kennis van God. Hij of zij is dan ‘uit de duivel’, maar altijd is er de mogelijkheid tot bekering.

3. De verwijzing naar de extra-talige werkelijkheid van het begrip ‘Ioudaioi’

De eerste positie is als eerste voorgesteld door Malcolm Lowe (1976),⁹ bekritiseerd door Peter Tomson (1986)¹⁰ en

⁹ Malcolm Lowe, “Who were the IODAIIOI?”, in *Novum Testamentum*, 18 (1976), 101-130.

¹⁰ Peter J. Tomson, “The Names Israel and Jew in Ancient Judaism and the New Testament”, in *Bijdragen* 47 (1986), 120-140; 266-289. Zie ook Peter J. Tomson, ‘Als dit uit de hemel is...’ *Jezus en de schrijvers van het Nieuwe Testament in hun verhouding tot het Jodendom*, Hilversum 1997, 90-94; 245-248; 289-298.

heropgenomen door Bruce Malina en Richard Rohrbaugh (1998).¹¹ De vraag is of het woord 'Ioudaioi' alleen een regionale betekenis heeft of ook een nationale. Dat wil zeggen, moet men het vertalen met 'de Judeeërs' of met 'de joden'? Zoals uit teksten van Josephus blijkt, zijn in de eerste eeuw AD beide betekenissen mogelijk. In *De Joodse Oorlog* beschrijft Josephus een gevecht tussen Galileeërs en Samaritanen (2.232.233). De oorzaak van het conflict was het feit dat "een Galileeër, één van de vele Ioudaioi die naar het feest in Jeruzalem opgegaan was, vermoord was". Dat wil zeggen, dat in één zin dezelfde man zowel 'Galilaios' als 'Ioudaios' wordt genoemd.

Het artikel van Lowe heeft indruk gemaakt en veel exegeten hebben consequent een lange tijd vastgehouden aan de regionale vertaling van het woord 'Ioudaioi', dat wil zeggen aan de vertaling 'Judeeër' en 'Judeeërs'. Dat klopt ook voor een heel stuk, maar het vervelende is dat er in het Johannesevangelie een aantal uitdrukkingen en een paar plaatsen zijn waar het duidelijk niet kan. Het betreft de volgende uitdrukkingen: het feest van de joden, de koning van de joden, de vrees voor de joden. Het gaat hier noodzakelijkerwijs over 'nationale' zaken en niet over regionale. De teksten die niet in te passen zijn, staan in hoofdstuk 6. Jezus is dan in Galilea, waar regionaal geen Ioudaioi wonen, en toch heet het publiek dat aanvankelijk alleen het volk genoemd wordt (6:22) in 6:41 en 6:52 tamelijk onverwacht "de Ioudaioi". En dat moet met "de joden" vertaald worden. Dit geldt zeker als men deze teksten in verbinding brengt met het woestijnverhaal: het morren en twisten bij Massa en Meriba, waar niet de Judeeërs geweest zijn, maar Israël in zijn geheel.

De tweede positie is van een hele andere allure. Als de 'Ioudaioi' in de negatieve betekenis van het woord ter sprake komen, zijn altijd alleen de joodse autoriteiten bedoeld, waarbij men niet alleen moet denken aan de hoogste joodse autoriteiten, maar aan

¹¹ Bruce J. Malina, Richard L. Rohrbaugh, *Social-Science Commentary on the Gospel of John*, Minneapolis 1998, 44-48.

personages die menen met gezag te mogen optreden: onder andere de joden waaruit het gezantschap uit Jeruzalem bestaat, die Johannes de Doper ondervragen (1:19), de joden die van Jezus eisen dat hij zijn vreemd gedrag in de tempel legitimeert (2:18), de joden die tegen de lamme man, die door Jezus genezen is, zeggen: "Het is sabbat; je mag je bed niet dragen" (5:10).

Urban von Wahlde heeft deze positie ingebracht (1982).¹² Hij onderscheidde daar drie betekenissen van het woord 'Ioudaioi': de nationale betekenis (de joden), de regionale betekenis (de Judeeërs) en een betekenis die alleen in Johannes voorkomt en waarbij de term exclusief verwijst naar de joodse autoriteiten. In zijn nieuwe artikel uit 2000¹³ verandert hij dit laatste in "the authoritative position of the traditional Judaism, the position which rejected Jesus".¹⁴ Een iets andere formulering, verderop in zijn tekst luidt: "the term [Ioudaioi] was intended to refer to the hostility of authoritative 'Jewish' synagogue officials. Yet as John portrays it, it may well have been that in fact the authoritative group was, historically, located in Judea".¹⁵

Over deze ontwikkeling kan ik niet erg enthousiast zijn. Zoals ik bij de bespreking van de theorie van J. Ashton heb laten zien, is het een verandering van opvatting die samenhangt met de invloed van Martyn's theorie over het dubbele verhaalniveau in Johannes – de geschiedenis van Jezus en de geschiedenis van de Johannes-gemeenschap – met als af te wijzen effect dat opnieuw reële joden als de schuldigen te voorschijn komen. Hoezeer men ook zou willen dat het alleen gaat over mensen uit een vroegere geschiedenis die nu voorbij en over is, op deze manier blijven ze altijd interfereren met andere, reële joden die een soortgelijke positie innemen, dat wil zeggen met reëel bestaande synagoge-

¹² Urban von Wahlde, "The Johannine 'Jews'. A Critical Survey", in *New Testament Studies* 28 (1982) 33-60.

¹³ Urban von Wahlde, "'The Jews' in the Gospel of John. Fifteen Years of Research (1983-1998)", in *Ephemerides Theologicae Lovaniensis* 76 (2000) 30-55.

¹⁴ *Ibid.*, 53.

¹⁵ *Ibid.*, 54.

joden die zeggen dat Jezus niet de Messias is, of misschien beter uitgedrukt, die er geen behoefte aan hebben te zeggen, dat Jezus de Messias is.

De derde positie wordt, voor zover ik dat kan overzien, door helemaal niemand ingenomen, tenzij nu door mijzelf als een discussiepunt. Bij mijn reflectie op Johannes 8 stootte ik op 8:40, waar staat: "Nu zoekt u mij, een mens, te doden, terwijl ik u de waarheid gezegd heb die ik van God gehoord heb. Zoiets deed Abraham niet". In de klassieke uitleg zou hier gezegd zijn dat de joden Jezus-moordenaars waren. Deze verschrikkelijke uitleg – of nu 'de joden' tussen aanhalingstekens staan of niet, doet er eigenlijk niet zo erg toe – herinnerde mij aan de verklaring van het Vaticaans Concilie over de houding van de kerk ten opzichte van de niet-christelijke godsdiensten, met name over de joden, dat als er al over een Jezus-moord door joden gesproken mocht worden, men dit in ieder geval nooit meer zou mogen uitstrekken naar actuele, levende joden, maar dat men deze beschuldiging voor altijd in tijd, plaats en personen zou moeten lokaliseren. Schuldig aan de dood van Jezus zijn alleen die mensen – joden en niet-joden – die rond het jaar 30 in het toenmalige Jeruzalem actief betrokken waren bij deze moord en niemand anders.¹⁶

Ik veronderstel dat deze gedachtegang ook toegepast kan worden op het Johannesevangelie. Ook hier moet men de 'beschuldigingen' in tijd, plaats en personen vastleggen, hier dan in overeenstemming met de fictionele gang van zaken van het Johannesevangelie. De verwijten die Jezus de joden doet, gelden niet 'de joden', maar deze joden, dat wil zeggen de joden, die op

¹⁶ Letterlijk staat er: "Hoewel de gezagsdragers van de Joden met hun aanhangers de dood van Christus hebben doorgedreven, kan toch datgene wat tijdens zijn lijden bedreven werd noch alle toen levende Joden zonder onderscheid noch de Joden van onze tijd aangerekend worden" (*Nostra Aetate* 4). Het begrip "schuldig aan godsmoord", dat in de discussies een belangrijke rol gespeeld heeft, wordt alleen nog gebruikt in het "Verslag", de inleidende toespraak, waar iets over de geschiedenis van de tekst verteld wordt. Het woord zou in de tekst van *Nostra Aetate* zelf weggelaten zijn, omdat "het in veel gebieden verkeerd verstaan wordt".

het Loofhuttenfeest rond het jaar 30 met Jezus in de tempel waren en met hem in discussie gingen. Deze joden – niet ‘de’ joden – willen Jezus ter dood brengen. Deze joden – niet ‘de’ joden – zijn van de duivel. Deze joden – niet ‘de’ joden – zijn vertegenwoordigers (niet ‘de’ vertegenwoordigers) van de kosmos.

Laat ik zo duidelijk mogelijk zijn. Omdat ik er de concilietekst als vergelijking bijhaal, ligt een groot misverstand op de loer. De concilietekst spreekt over reëel bestaande mensen, zowel in historische zin – de mensen die in Jeruzalem betrokken zijn geweest bij de kruisdood van Jezus – als in actuele zin: de nu levende joden. Dat wil ik de Johannestekst uiteraard niet laten zeggen. De vergelijking tussen de concilietekst en de Johannestekst moet beperkt blijven tot het inzicht van de noodzaak om de referenties naar tijd, plaats en personen in te dammen. Verder moet men niet gaan. De Johannestekst is een narratieve tekst en niet een discursieve zoals de concilietekst. Het referentiële karakter werkt daarom helemaal anders. De Johannestekst verwijst naar werkelijkheden buiten de tekst: een kruis van hout, een paleis van steen, mensen van vlees en bloed. Maar dit is een referentie die opgenomen is in het verhaal en daaraan ook vastgeklonken is. Buiten dit verhaal bestaat de specifieke combinatie van deze opeenvolging van gebeurtenissen in deze tijd, op deze plaats en met deze mensen niet. Het verhaal van Johannes is een unieke narratieve constructie met uiteraard vele en veelsoortige referenties naar een niet-talige wereld. Maar wat het vertelt, heeft nooit bestaan en bestaat ook niet, althans niet op deze manier, in de reële wereld. Terwijl we bij andere narratieve teksten zo goed weten, dat een narratieve wereld nooit verward moet worden met de reëel bestaande wereld, zijn we dat bij het begrip ‘Ioudaioi’ in Johannes blijkbaar helemaal verloren geraakt. Het is noodzakelijk om ons dat weer eens goed voor ogen te houden.

Summary

This paper describes different exegetical proposals regarding the use of the lexeme 'the Jews' in John's Gospel. Especially in John 8 this expression seems to give an anti-Jewish flavour to the text which surpasses the permissible. In order to constrain the multiplication of meanings different proposals are made: a distinction between reference and meaning of the word (S. Motyer; J. Ashton; R. Bultmann; Thomas; Origen), the distinction between the regional and the national meaning of the word (M. Lowe; B. Malina; R. Rohrbaugh) and the attempt to tie up the reference of the word to specific Jewish groups (U. von Wahlde).

In conclusion a new proposal is made. It is necessary to respect more intensively the function and reference of a word in a narrative text. In these texts the words only function inside the text and do not refer directly to persons or to things outside the text. It means, if a reader sees the lexeme 'the Jews' in John, s/he should 'translate' it into 'the Jews, who, according to this story, are present on this narrative place and in this narrative time'.

THEOLOGISCH DE BIJBEL LEZEN?

Een bespreking met kanttekeningen van Stephen Fowl, *Engaging Scripture*

Harm Goris

De laatste twintig jaar is er in de Angelsaksische wereld, en met name in de Verenigde Staten, een opmerkelijke herleving van het debat rond de aard en de functie van de bijbelwetenschappen en hun verhouding tot andere academische disciplines, met name de dogmatische theologie. Meestal wordt dit debat aangeduid met het trefwoord 'theologische exegese' (*theological exegesis*). Een van de meest vooraanstaande en uitgesproken deelnemers aan de huidige discussie is Stephen Fowl, hoogleraar theologie aan het Loyola College, Maryland. In 1998 publiceerde hij zijn studie *Engaging Scripture: a model for theological interpretation*, waarin hij zijn visie op een christelijke lezing van de bijbel uiteenzet.¹ In dit artikel wil ik het boek van Fowl kritisch bespreken. Daartoe zal ik eerst kort de achtergrond schetsen van het debat over theologische exegese. Daarna geef ik een uitleg en samenvatting van Fowls studie en ten slotte zal ik enkele kritische kanttekeningen en vragen formuleren.

1. Theologische exegese

Tot het begin van de jaren tachtig van de vorige eeuw had de historisch-kritische methode praktisch de alleenheerschappij onder de – Amerikaanse – bijbelwetenschappers. Met het werk van

¹ Stephen E. Fowl, *Engaging Scripture. A Model for Theological Interpretation*, Oxford 1998. Grote delen ervan verschenen eerder in de vorm van artikelen. De studie is gepubliceerd in Blackwells reeks 'Challenges in Contemporary Theology'.

Rhoads en Michie over Markus en van Culpepper over Johannes deden echter ook nieuwere literaire methoden hun intrede, ten eerste de al in de veertiger jaren in de Verenigde Staten ontstane benadering van het 'New Criticism' en ten tweede de zogeheten 'reader responsive' betekenisstheorie uit de jaren zeventig.

De historisch-kritische methode zocht de betekenis 'achter de tekst', dat wil zeggen in de ontstaansgeschiedenis van de tekst. Men zag de verschillende ontwikkelingsstadia van de tekst, de intenties en motieven van de oorspronkelijke auteur(s) en van de latere redacteuren en de culturele, sociale en politieke context waarin zij schreven als bepalend voor het ontdekken van de betekenis van de tekst. New Criticism daarentegen lokaliseerde de betekenis niet zozeer 'achter' maar 'in de tekst'. De tekst zou moeten worden beschouwd als een '*meaning making machine*', als een zelfstandige eenheid die in zichzelf betekenis uitdrukt, los van de auteur(s) en de historische context waarin hij ontstaan is. Door *closereading* en een zorgvuldige analyse van de structuur en dynamiek van de tekst zelf, vooral van de interne spanningen, kan de betekenis worden blootgelegd.²

In reactie op New Criticism verlegde Reader-Response Criticism de aandacht naar vragen vóór de tekst, naar de lezer(s). Betekenis, zo stelde men, hangt niet af van de intentie van de auteur en is ook niet een eigenschap van de tekst zelf, maar ontstaat pas in de interactie met de lezer.³ In de meer radicale versies van deze theorie wordt de betekenis helemaal afhankelijk van de lezer. Het – postmodernistisch – gevolg daarvan is dat teksten niet langer één vaststaande betekenis hebben maar polyvalent worden: zoveel hoofden, zoveel zinnen.

² In Europa hadden structuralistische betekenisstheorieën een soortgelijke kritiek als New Criticism op de historisch-kritische methode. Met name de semiotische benadering van Greimas werd door een groot aantal bijbelwetenschappers toegepast in de exegese. Ook Frans Breukelman en diens 'Amsterdamse School' legde de nadruk op de structurele compositie.

³ In Europa had eerder ook Gadamer al nadruk gelegd op de interactie tussen lezer en tekst.

In de loop van de jaren tachtig hebben onder – Amerikaanse – bijbelwetenschappers ook andere literaire methoden ingang gevonden: contextuele feministische en marxistische interpretatiemodellen, retorische, semiotische en narratieve analyses, deconstructie en benaderingen die sociaal-wetenschappelijk gefundeerd zijn (sociologisch, cultureel-antropologisch, psychologisch of psychoanalytisch). In Europa is hetzelfde patroon te zien: methodologische pluriformiteit en eclecticisme kenmerken vandaag de dag de bijbelwetenschappen.⁴

Het is tegen deze achtergrond dat een aantal Amerikaanse bijbelwetenschappers weer expliciet zoekt naar een relatie tussen bijbelexegese en systematische theologie. De zogenaamde canonieke benadering (*canonical approach* of *canonical criticism*), die vanaf de jaren zeventig werd ontwikkeld in het werk van Brevard S. Childs en James A. Sanders was hiervan al een voorbode. Childs en Sanders benadrukten dat exegeten de bijbel als een eenheid en als de canon of regel van een geloofsgemeenschap moeten zien, maar beiden richtten zich aanvankelijk vooral op het ontstaan en de rol van bijbelse canon vanuit historisch perspectief. De hedendaagse voorstanders van een theologische bijbellezing willen daarnaast ook de actuele theologische betekenis van de Schrift verduidelijken. Bovendien hebben zij een uitgesproken belangstelling voor premoderne exegese, met name die van de kerkvaders en de middeleeuwse scholastieke theologen als historisch voorbeeld van theologische bijbelinterpretatie.

Er is inmiddels een grote hoeveelheid literatuur verschenen over het onderwerp, maar twee publicaties wil ik met name noemen. Onder redactie van Stephen Fowl verscheen in 1997 een bundel onder de titel *The Theological Interpretation of*

⁴ Een beknopt overzicht en een beschrijving van de nu gangbare exegetische methoden wordt gegeven in het eerste deel van "De interpretatie van de Bijbel in de Kerk", een document van de pauselijke Bijbelcommissie uit 1993. De Nederlandse vertaling ervan is verschenen in de reeks *Een-twee-een. Kerkelijke documentatie* 22 (1994) nr. 3.

the Scripture.⁵ Na enkele inleidende artikelen geeft de bundel een aantal premoderne en hedendaagse voorbeelden van Schriftuitleg waarin exegese en theologie worden geïntegreerd. Een tweede, uitgebreidere introductie op de context van de hedendaagse theologische exegese is de bundel *Between Two Horizons*, gepubliceerd in 2000 onder redactie van Joel Green en Max Turner.⁶ De artikelen in deze bundel schetsen ook de uitgangspunten van een nieuw en ambitieus project, de uitgave van een reeks theologische bijbelcommentaren, getiteld *Two Horizons Commentary*. Deze serie beoogt om “bijbelse exegese terug te brengen in een vitale relatie met theologie, maar in een dialogische en kritische manier die geen van beide zal onderdrukken”.⁷

Het is tegen de achtergrond van de hedendaagse methodische pluriformiteit in de bijbelwetenschappen, de fundamentele discussies rond betekenis­theorie en het verlangen naar reïntegratie van exegese en systematische theologie dat Fowls *Engaging Scripture* moet worden geplaatst.

2. Uitgangspunten van *Engaging Scripture*

Het boek heeft drie uitgangspunten op basis waarvan Fowl argumenteert voor zijn opvatting hoe de bijbel door christenen moet worden gelezen en geïnterpreteerd. Deze drie punten zijn: (1) een specifieke visie op de bijbel als Heilige Schrift, (2) een kritische analyse van de historische en sociologische achtergrond van bijbelwetenschappen als een aparte academische discipline, (3) een fundamentele kritiek op gangbare betekenis­theorieën en op het begrip ‘betekenis’ als zodanig. Ik zal elk van deze punten

⁵ Stephen E. Fowl (red.), *The Theological Interpretation of the Scripture. Classic and Contemporary Readings*, Cambridge (Mass) 1997. De bundel verscheen als eerste deel in de serie ‘Blackwell Readings in Modern Theology’.

⁶ Joel B. Green en Max Turner (red.), *Between Two Horizons. Spanning New Testament Studies and Systematic Theology*, Grand Rapids (MI) 2000.

⁷ Green, Turner, o.c., 5.

hieronder kort toelichten en daarna Fowls visie meer inhoudelijk weergeven.

2.1 *Theologische visie op de Bijbel*

Hoewel Fowl de Bijbel nergens 'het Woord van God' noemt, of spreekt over Gods openbaring in de Bijbel, stelt hij wel dat de Bijbel voor christenen de Heilige Schrift is, dat wil zeggen, dat het de normatieve standaard vormt voor het christelijk geloof, praxis en eredienst. Fowl stelt voor om de normativiteit of het gezag van de Schrift niet zozeer op te vatten als een monadische eigenschap van een boek, maar eerder relationeel, in termen van verhoudingen tot andere zaken. Hij expliciteert drie van die relaties (pp. 2-10).

Ten eerste is de Schrift normatief met betrekking tot zijn bronnen. Evenals de voorstanders van de canonieke lezing benadrukt Fowl dat de uiteindelijke tekstvorm, de canon zoals wij die nu hebben, normatief is en niet prototypen zoals de Jahwist, de Elohist of de Quelle Q. Hoewel de canon niet voor alle kerken identiek is en het proces van canonvorming historisch contingent – om niet te zeggen 'rommelig' – is geweest, stelt Fowl dat het praktisch en theologisch niet wenselijk is om wijzigingen aan te brengen in een tekstgeheel dat al zo'n 1700 jaar constituerend is voor christelijke geloofsgemeenschappen.

Ten tweede noemt Fowl de verhouding van de Schrift tot andere teksten, met name contemporaine teksten uit de bijbelse periode. Die kunnen eventueel helpen bij het interpreteren van Schriftpassages, maar zijn niet doorslaggevend en hebben nooit hetzelfde gezag als de Schrift zelf.

Als derde en belangrijkste verhouding waarin de normativiteit van de Schrift gelegen is, noemt Fowl de relatie van de Schrift tot de christelijke gemeenschap. Hij wijst erop dat de meeste Schriftteksten zelf gericht zijn aan een geloofsgemeenschap en dat hun uitleg plaats vond en vindt in een geloofsgemeenschap. Cruciaal volgens Fowl is dat de Schriftlezing door de geloofsgemeenschap gebeurde en gebeurt met een specifiek doel, namelijk om te komen tot een steeds

inniger en waarachtiger leven voor God, gemeenschap met de Drie-ene en met elkaar. Als een rode draad loopt door Fowls boek de idee van een spiraalbeweging tussen Schriftuitleg en het concreet gestalte geven aan een individueel en een gemeenschappelijk geloofsleven. Hoe de christenen vorm geven aan hun overtuigingen, praktijken en eredienst wordt bepaald door de manier waarop zij de Schrift lezen, terwijl omgekeerd hun Schriftlezing wordt bepaald door de manier waarop zij hun geloof gestalte geven in concrete, historisch steeds veranderende contexten. Er is dus een voortdurende wisselwerking tussen Schriftinterpretatie en geloofsleven. Deze interactie, zo benadrukt Fowl telkens, is theoretisch “underdetermined”, dat wil zeggen: zij kan niet tevoren, op grond van een theorie, universeel worden bepaald. De wederzijdse bepaling van christelijke Schriftuitleg en christelijk geloofsleven is in Fowls optiek vooral een zaak van de praktische rede. Ik zal hier later op terugkomen.

2.2 Historische en sociologische achtergrond van bijbelwetenschappen als distincte discipline

Volgens Fowl zijn bijbelwetenschappers vanaf het ontstaan van hun vak, rond 1800, sterk gericht geweest op het veiligstellen, afgrenzen en institutionaliseren van hun vak als eigen, autonome wetenschappelijke discipline. Oorspronkelijk was de meest gangbare aanduiding van het vak de term ‘bijbelse theologie’, maar zoals William Wrede – een van de geestelijke vaders van de zogeheten ‘Religionsgeschichtliche Schule’ – al stelde, is dat een verkeerde benaming. ‘Geschiedenis van de religie van het Oude Israël’, respectievelijk ‘van de vroegchristelijke gemeenten’ zouden treffender zijn. Ondanks het pleidooi van Wrede voor een exclusief historisch-beschrijvende benadering, bleef het vak in de praktijk in een soort spagaat steken. Enerzijds wilde men descriptief volgens het moderne wetenschapsideaal te werk gaan, gewoonlijk in aansluiting bij historische en/of literaire methoden, anderzijds wilde men ook relevantie voor de systematische theologie claimen. Dat laatste is volgens Fowl nooit echt gelukt:

de historische claims waren óf te mager óf te speculatief om een betekenisvolle rol te spelen in de systematische theologie. Dat is volgens Fowl ook de belangrijkste reden waarom Krister Stendahls onderscheid tussen enerzijds exegese, die beschrijft en vraagt naar wat de tekst *betekende*, en anderzijds theologie, die vertaalt naar de actualiteit en vraagt naar wat de tekst *betekent*, in de praktijk nauwelijks vruchtbaar is gebleken.⁸ Dat de historische resultaten te mager zijn, illustreert Fowl aan de hand van de vraag naar de eenheid van de bijbelse theologie: de eenheid van Oude en Nieuwe Testament of die van de vier evangeliën. Een unificerend concept, betoogt Fowl, is niet te vinden buiten de theologie om, bijvoorbeeld de idee van de eenheid van Gods wil en voorzienigheid, of de eenheid van de persoon van Jezus Christus. Bovendien stelt hij dat 'theologie' geen eigenschap van de tekst zelf is, die methodisch geabstraheerd kan worden uit de tekst, los van de verdere interpretatiedoelstellingen en context van de interpreet zelf.

Fowl verbindt zijn historische analyse van het vak bijbelwetenschappen met een sociologisch-kritische evaluatie van het wetenschapsbedrijf. Professionalisering van de wetenschap met vaste aanstellingen van personeel, onderzoeksbudgetten, publicatiedruk en wetenschappelijke productie als een handelsartikel op de markt heeft de fragmentarisering van de theologiebeoefening versterkt en de eigenheid van elke discipline meer benadrukt.

2.3 *Betekenisstheorie*

Een fundamentele kritiek op de notie van 'betekenis' vormt het derde uitgangspunt van Fowl. Hij onderscheidt drie benaderingen

⁸ Stendahl deed dit voorstel in 1962. In plaats van de termen '*meant-means*' wordt de onderscheiding ook wel aangeduid met 'exegese-hermeneutiek' of '*meaning-significance*'. Voor een uitgebreidere kritische beschouwing ervan zie Joel Green, "Scripture and Theology: Uniting the Two So Long Divided", in *Between Two Horizons* (zie noot 6), 23-43, pp. 32-35.

van interpretatie: de *determinate*, *anti-determinate* en de *underdetermined* interpretatie.

De eerste benadering wil de ene, onveranderlijke betekenis van een tekst ontdekken. Betekenis is in deze opvatting een eigenschap die in de tekst verstopt zit en door de interpreter eruit gehaald moet worden via een aantal interpretatieve procedures met als doel een einde aan de interpretatie te maken. Vervolgens, als de betekenis is vastgesteld, moet die worden toegepast op en richting geven aan de actuele christelijke geloofsovertuiging en praxis. In deze benadering wordt de tekst gezien als een puzzel die opgelost moet worden en wordt de betekenis meestal voorgesteld als iets dat de auteur erin heeft gestopt, de intentie van de auteur. Fowl sluit zich aan bij de gangbare kritiek op deze laatste opvatting, zoals die ook al door het New Criticism werd verwoord. Bovendien wijst Fowl op enkele implicaties van een *determinate* interpretatie die theologisch weinig aantrekkelijk zijn. Zo wordt bijvoorbeeld een christelijke lezing van het Oude Testament (die men ook al in het Nieuwe Testament vindt!) problematisch en moet geconcludeerd worden dat het grootste deel van de westerse theologie het mis heeft gehad omdat men de Schrift uitlegde zonder een specifieke, wetenschappelijk gefundeerde interpretatietheorie.

De tweede benadering, die Fowl aanduidt met de term *anti-determinate interpretation*, is de postmoderne reactie op de eerstgenoemde positie. Fowl voert Derrida op als wellicht de meest bekende vertegenwoordiger hiervan. Volgens Derrida wordt het hele westerse denken beheerst door een gewelddadige 'metafysica van de presentie', dat wil zeggen, een vorm van denken die één betekenis eenduidig en alomvattend wil vast- en opleggen. Volgens de postmodernisten is het zowel intellectueel als ook ethisch vereist om dat denken open te breken door nauwkeurig de tekst te analyseren, de 'vreemde' elementen die erin verdonkermaand zijn op te sporen en die vervolgens te gebruiken als hefboom om de tekst open te breken. Fowl plaatst vier kritische kanttekeningen bij deze opvatting.

Ten eerste is de ethiek die met het deconstructiedenken gegeven is een professionele ethiek, die alleen beschikbaar is voor academici met de juiste intellectuele technieken en kennis. De gewone doorsnee bijbellezer beschikt niet over zulk verfijnd gereedschap.

Ten tweede is de *anti-determinate* interpretatie gebaseerd op een historische claim, namelijk dat heel het westerse denken bepaald is door het machtsdenken van de metafysica van de presentie. Fowl betwijfelt de historische correctheid daarvan. Als voorbeeld verwijst hij naar Catherine Pickstocks deconstructie van Derrida's lezing van de Phaedrus van Plato.⁹ Socrates, zo argumenteert Pickstock, verdedigt geen logocentrisme, maar verwijt de Sofisten dat zij door hun retorica de taal tot een handelsartikel op de markt hebben gemaakt en zo reële verschillen uitsluiten. Volgens Fowl zijn er dus voorbeelden te vinden in de westerse geschiedenis waarin niet wordt gedacht vanuit de metafysica van de presentie. Daar kan men aansluiting bij zoeken, in plaats van uitsluitend uit te gaan van het deconstrueren van teksten.

Ten derde verwijt Fowl de postmodernen een wat hij noemt 'metafysica van de tekstualiteit'. Derrida's prioriteit van het schrijven boven het spreken is niet alleen gebaseerd op een arbitraire lezing van Plato maar is ook metafysisch arbitrair. Het leidt tot een metafysica waarin teksten de handelende instanties zijn en niet mensen; een metafysica die geen werkelijke verschillen kent, maar alleen die verschillen die een geradicaliseerde versie van de Saussure's linguïstiek toelaat. En ten vierde wijst Fowl erop dat een voortdurende opschorting van interpretatie christenen niet helpt bij het vormgeven aan hun geloofsleven. Het leidt tot verlamming en instabiliteit.

Fowl pleit voor een alternatief, de zogeheten *underdetermined* interpretatie. Fowl ontleent deze notie aan Jeffrey Stout, die in een artikel uit 1982 voorstelt om de notie van 'betekenis' in zijn geheel te laten vallen omdat die te veelzinnig en

⁹ Fowl verwijst hierbij naar haar boek *After Writing: On the Liturgical Consummation of Philosophy*, Oxford 1998.

te verwarrend is.¹⁰ In plaats van de vraag ‘welke betekenis(sen) heeft de tekst?’ zou men de doelstellingen en de belangen van de interpreter moeten expliciteren: welke vraag stel ik als lezer aan de tekst, met welk doel lees ik de tekst? Niet de keuze voor een interpretatieve methode, maar het oogmerk van de interpreter is cruciaal. Zo kan de lezer bijvoorbeeld de tekst bevragen op: wat waren de communicatieve intenties van de auteur in de context waarin hij schreef? Wat zijn de contextuele verbindingen tussen de tekst en diens materiële of *gender-based* productiemiddelen? Waar het in deze benadering om gaat volgens Fowl is dat er niet één, algemene, alomvattende opvatting van interpretatie is of één interpretatietheorie. In die zin is deze benadering *underdetermined*: er zijn verschillende, in principe gelijkwaardige manieren om een tekst te lezen. Het hangt af van de doelstelling(en) als interpreter. Fowl kiest dus voor een vorm van een lezergeoriënteerde (*reader responsive*) benadering.

3. *Engaging Scripture: lezing door gelovigen*

Volgens Fowl stelt de gelovige christen heel andere vragen aan de Schrift dan de professionele bijbelwetenschapper. Hoe kan de Schrift mij/ons helpen mijn/ons christelijk geloofsleven concreet dieper en waarachtiger gestalte te geven? Dat is de centrale vraag die de gelovige stelt en waarop theologische exegetische antwoorden moeten geven.

Fowl benadrukt dat de gelovige de Schrift niet vanuit een neutraal, archimedisch standpunt bevrage, maar vanuit de eigen concrete context zoals die bepaald is door onder andere sociaal-culturele factoren, geloofsovertuigingen en kerkelijke praktijken. Die context bepaalt de theologische lezing van de Schrift. Maar dat betekent niet dat de Schrift zonder meer een wassen neus is, die naar believen kan worden gebogen om ook onrechtvaardige praktijken van gelovigen (denk aan de christelijke verdedigingen

¹⁰ Jeffrey Stout, “What is the Meaning of a Text?”, in *New Literary History* 14 (1982) 1-12.

van slavernij) te sanctioneren en te bevestigen. Dat gevaar bestaat wel degelijk, maar – aldus Fowl – de Schriftlezing moet ook een kritisch-tegenover blijven: Schriftlezing kan en moet soms individuen en geloofsgemeenschappen transformeren op een manier die zij niet voorzien hadden. Het is niet alleen een kwestie dat geloofsovertuigingen, kerkelijke praktijken en gemeenschapsbelangen de lezing van de Schrift vormgeven, maar ook dat, omgekeerd, de lezing van de Schrift vormgeeft aan die overtuigingen en praktijken. Er is een complexe wisselwerking tussen beide.

Aansluitend hierop gaat Fowl in op een tegenargument van de andere kant, namelijk de stelling dat Schriftteksten zelf ideologisch geladen zouden zijn en racistische, androcentrische of elitistische ideeën en praktijken bevestigen die door een *underdetermined* interpretatie niet kritisch ontmaskerd zouden kunnen worden. Ten eerste brengt Fowl hier tegenin dat het weinig vruchtbaar is om te denken over ideologie als een eigenschap van een tekst. Het brengt dezelfde verwarring met zich mee als het idee van de ‘betekenis’ als eigenschap van een tekst. Mensen en gemeenschappen hebben ideologieën en belangen, niet teksten.

Als voorbeeld daarvan neemt Fowl de cyclus van Abrahamverhalen in Genesis. Oorspronkelijk dienden die verhalen als ‘voorouderverhalen’ om de identiteit van één stam vast te stellen in onderscheid tot de stammen die verhaalden over Isaac of Jacob als hun voorouder. Later zijn de verhalen bijeengebracht om de eenheid van de hele gemeenschap van verschillende stammen te vormen en uit te drukken. Vervolgens laat Fowl zien hoe hetzelfde Abrahamverhaal weer later wordt geherinterpreteerd door Paulus in de Galatenbrief, door Philo en door Justinus Martyr. Telkens wordt het verhaal anders gelezen omdat de interpreter andere doelstellingen heeft en in een andere context leeft. Paulus leest het bijvoorbeeld om antwoord te geven op de vraag hoe de heidenen deel van het Godsvolk kunnen worden, namelijk zonder de besnijdenis, terwijl dat juist was waar de meeste christenen in die tijd zonder meer van uitgingen. Philo

daarentegen gebruikt het Abrahamverhaal om te betogen dat naleving van de Wet de beste manier is om de hellenistische levensidealen gestalte te geven. Justinus Martyr ten slotte gebruikt het om de Joden te onterven en te verdedigen dat Abraham niet hun werkelijke vader is.

Er bestaan dus vele, verschillende, ideologisch geladen interpretaties van één en dezelfde tekst. Vragen naar wat dé ideologie van de tekst is, levert niets op. Welke fase van de ontstaansgeschiedenis zou voorrang moeten hebben? Hoe moet de ideologie gereconstrueerd worden? Zijn latere interpretaties dan per definitie onjuiste verdraaiingen?

Kortom, een interpretatietheorie of methode helpt niet om een zondige uitleg van de Schrift te voorkomen. Daarvoor is iets anders nodig. Fowl pleit voor de vorming van het karakter van de lezer en voor het kweken van een specifieke cultuur binnen de geloofsgemeenschap als sleutel om de Schrift theologisch te kunnen verstaan.

4. *Engaging Scripture*: christelijke leescultuur

Aan de hand van een aantal exemplarische Schriftteksten geeft Fowl een drietal bouwstenen voor de vorming van specifieke praktijken, gedragingen en disposities waarmee de individuele gelovige en de geloofsgemeenschap christelijk kunnen leren lezen. Als eerste noemt Fowl dat de gelovige lezer zichzelf erkent als zondaar, als iemand die niet het oog “*haploos*” (Luc 11:34) op God gericht heeft, dat wil zeggen als iemand die niet volkomen oprecht, onvoorwaardelijk heel zijn aandacht op God richt. Die zonde-erkenning moet niet geïsoleerd gebeuren, maar binnen een gemeenschap waarin belijdenis, boete en verzoening gepraktiseerd worden. Dat geheel leidt tot een groei in deugd, het oog “*haploos*” op God en de naaste richten. Het heeft ook gevolgen voor hoe men de Schrift leest. Niet dat direct alle interpretatieverschillen binnen de gemeenschap opgelost worden, maar er ontstaan wel betere voorwaarden waarbinnen die verschillen bediscussieerd kunnen worden. Het leidt tot wat Donald Davidson interpretatieve

welwillendheid (*interpretive charity*) heeft genoemd. Men probeert niet direct het eigen gelijk te halen, maar zoekt naar verheldering en naar overeenkomsten met de ander. Verder neemt men bij voorbaat aan dat de ander goede (beweeg-)redenen heeft voor zijn positie. En ten slotte is, zoals Alasdair MacIntyre betoogt, die positie (voorlopig) de beste, welke de krachtige argumenten van de ander kan verklaren zonder diens zwakten over te nemen.

Een tweede element dat Fowl noemt is de hulp van de Heilige Geest. De Geest brengt in herinnering en helpt ons de Schriften telkens opnieuw te verstaan. Maar, zo merkt Fowl op, de Geesteservaring is niet zelfinterpreterend, zij moet als zodanig worden geduid. Hoe een bepaalde Schriftinterpretatie feitelijk en concreet wordt her- en erkend als door de Geest geïnspireerd kan niet tevoren worden bepaald op basis van een theoretische methode of criteria. Dat moet in de praktijk blijken. Fowl verwijst naar Hnd 10-15, waar het gaat over de discussie of heidenchristenen besneden moeten worden. In deze tekst wordt een aantal praktijken en disposities genoemd die een belangrijke rol spelen in het onderkennen van het werken van de Geest. Dat zijn bijvoorbeeld het getuigen van het werk van de Geest in anderen en niet zozeer in jezelf en het wijs kunnen luisteren naar zulke getuigenissen. Verder ook vriendschap en tafelgemeenschap, geduld, aandacht en geen overhaast oordeel. In lijn hiermee verwijst Fowl naar Amerikaanse theologen die stellen dat Hnd 10-15 de centrale tekst zou moeten zijn in het hedendaagse debat over de positie van homoseksuelen in de geloofsgemeenschap, in plaats van de klassieke teksten zoals het verhaal van Sodom en Gomorra.

Een derde element voor de vorming van deugdzame Schriftlezers is wat Nicholas Lash "word-care" heeft genoemd: zorgvuldigheid en aandacht voor het spreken. Het spreken van waarheid houdt ook in dat men elkaar de waarheid zegt, maar op een wijze die opbouwend en gemeenschapsstichtend is (*edifying speech*). Dit veronderstelt ook een bepaalde openheid naar elkaar en weet hebben van elkaar. En dat impliceert weer een kritische

herziening van de gangbare tegenstelling tussen privé en openbaar, bijvoorbeeld in kwesties rond persoonlijk bezit en inkomen, consumptiepatronen of opvoeding van kinderen.

Er is kortom, zoals Fowl in het laatste hoofdstuk beklemtoont, een vorm van christelijke phronesis, praktische wijsheid, nodig. De taak van de professionele bijbelwetenschap is daarbij marginaal. Hooguit kan de gelovige lezer naar believen *ad hoc* gebruik maken van bepaalde wetenschappelijke resultaten. Fowl vergelijkt dit met het patristisch motief van de 'plundering van de Egyptenaren' (*spolia Aegyptorum*), dat door Origenes en andere kerkvaders werd gebruikt om de toepassing van heidense wijsheid in het christelijke denken te verdedigen. Maar de centrale sleutel voor het theologisch verstaan van de Schrift is in de ogen van Fowl de vorming van de deugdzame, christelijke lezers.

5. Enkele kritische kanttekeningen

In de optiek van Fowl wordt slechts een marginale plaats ingeruimd voor de bijbelwetenschappen. Maar de rol van de systematische en in het bijzonder van de dogmatische theologie lijkt nog minder begerenswaardig. De systematische theologie wordt in het geheel niet door hem genoemd – wat toch opmerkelijk is voor een hoogleraar in de theologie. Alle heil lijkt te moeten komen van de praktische theologie, eventueel aangevuld met wat moraaltheologie. Een belangrijke oorzaak voor deze veronachtzaming van de systematische theologie lijkt mij te zijn dat er in Fowls boek verschillende tegenstellingen door elkaar heen spelen zonder dat die goed onderscheiden worden. Een soortgelijke diversiteit van tegenstellingen speelde ook al een centrale rol bij het ontstaan van de moderne bijbelwetenschap. Verschillende, onderling samenhangende factoren zijn van invloed geweest op het opkomen van de bijbelwetenschap als een distincte, zelfstandige academische discipline rond 1800.

Ten eerste kwam er vanuit het piëtisme al in de zeventiende eeuw verzet tegen de tot dan toe heersende protestantse, universitaire theologie, die in de ogen van velen te

scholastiek, dat wil zeggen, te rationalistisch en te filosofisch was. Daartegenover stelde men een meer bijbels geïnspireerde theologie, waarvoor de term 'bijbelse theologie' werd bedacht.¹¹

Twee andere factoren hangen samen met de opkomst van de Verlichting. Ten eerste was er het verlangen naar autonomie van (gelovige) burgers om hun geloof te bevrijden van het keurslijf van kerkelijke dogma's en leerstellingen. Men wilde een eigen geloof belijden, niet een geloof dat door de traditie of de kerkelijke overheid van buitenaf werd opgelegd en bepaald. Dat verlangen uitte zich vooral in het liberaal protestantisme. Ten tweede was er het streven van theologen naar een verwetenschappelijking van de theologie volgens de idealen van de Verlichting. Hun werk moest – als het al niet 'salonfähig' was – op zijn minst 'akademiefähig' zijn. Om dat te bereiken nam men afstand van de dogmatische theologie (en het daarmee verbonden Aristotelisch en scholastiek begrippenkader) en zocht men met name aansluiting bij de geschiedschrijving en bij de filologie.

Er speelden dus verschillende tegenstellingen waarvan telkens een term positief en de andere negatief gewaardeerd werd: bijbels gefundeerd geloof tegenover rationalistische filosofie (of ook wel: semitisch/hebreeuws versus hellenistisch denken), kritische autonomie van de gelovige burger tegenover kerk en traditie, descriptieve en waardevrije wetenschap tegenover normerend geloof, en pas in laatste instantie de tegenstelling bijbelwetenschap en systematische theologie. Naar mijn mening moeten al deze tegenstellingen goed onderscheiden worden. Bovendien moeten de daarmee (impliciet) verbonden waardeoordelen onderkend worden, namelijk dat de bijbelwetenschap zou staan voor 'echt' bijbels, kritisch, wetenschappelijk, objectief en vrij terwijl de systematische theologie geassocieerd wordt met rationalistisch, dogmatistisch, onwetenschappelijk, normerend en (confessioneel) gebonden.

¹¹ Vgl. Gerhard Ebeling, "Was heißt 'Biblische Theologie'?", in G. Ebeling, *Wort und Glaube*, deel I, Tübingen 1967, 69-89.

Fowl keert zich tegen elke wetenschappelijke benadering van het geloof, of dat nu gebeurt in de bijbelwetenschappen of in de systematische theologie of welke andere theologische discipline dan ook. Hij keert zich tegen de academie als zodanig ten gunste van de kerkelijke geloofsgemeenschap, tegen theoretische reflectie ten gunste van praktische – of moeten we zeggen: pragmatistische – wijsheid en deugdzaamheid. Volgens mij is dit een vals dilemma. Het is geen óf-óf maar een én-én situatie. Beide kanten moeten elkaar aanvullen. Het rationeel-argumentatieve discours van de wetenschap moet niet worden uitgespeeld tegen praktische wijsheid en moraliteit. Meer en accuratere historische kennis, grotere conceptuele helderheid en beter inzicht in de samenhang van de geloofsgeheimen kunnen bijdragen aan de verdieping van het geloofsleven en de praktische wijsheid, ook van die van anderen. En omgekeerd kan een vervolmaking van de morele en intellectuele deugdzaamheid, zowel van de individuele wetenschapper zelf, als van de kerkelijke en academische gemeenschap waartoe hij/zij behoort, helpen om de wetenschappelijke taak beter uit te voeren. Ditzelfde geldt mijns inziens ook voor een andere tegenstelling die soms gemaakt wordt, namelijk die tussen een dogmatisch-theologische en een narratieve benadering van de bijbel. De geloofsverhalen uit de Schrift kunnen en moeten in een dynamische wisselwerking met de systematisch-theologische reflectie staan. De eerste hebben wel het primaat, maar voor een dieper gelovig verstaan ervan en om bepaalde interpretaties als onchristelijk uit te sluiten, is systematische theologie onontbeerlijk.

Voor de discussie over de verhouding tussen bijbelwetenschap en systematische theologie is het boek van Fowl minder vruchtbaar, maar ik denk wel dat het onderkennen van de verschillende tegenstellingen (en de daarin vervatte waardeoordelen) kan helpen bij het verhelderen van het gesprek tussen bijbelwetenschappers en systematisch theologen.

Een tweede kanttekening die ik wil maken is positiever. Fowl pleit in navolging van Jeffrey Stout voor het expliciteren van de intentie

waarmee de lezer een tekst benadert. Het lijkt mij dat het expliciet maken en het zich bewust worden van de vraag 'waartoe lees ik deze tekst?', i.c. 'waartoe lees ik de bijbel?' van cruciaal belang is. Deze vraag moet zowel door de bijbelwetenschapper als door de systematisch theoloog gesteld en beantwoord worden. Hoe het antwoord of de antwoorden moeten luiden is een andere kwestie. Maar ons bewustworden van de vraag helpt om het theologische karakter van de exegese duidelijk te maken tegenover een zuiver historische of literaire benadering, waarmee men ook het Gilgamesj-epos of Ulysses van Joyce kan lezen, en om de overeenkomsten en verschillen tussen exegese en systematische theologie te verhelderen. Die vraag naar de intentie van de interpreter gaat vooraf aan alle andere vragen naar methode, keuze van bronnenmateriaal etc., hoe belangrijk deze laatste kwesties ook zijn.

Ik deel de mening van Fowl en anderen dat in dit opzicht de patristische en middeleeuwse bijbelexegese van groot belang kunnen zijn, niet zozeer vanuit louter historisch perspectief, met het oog op de *Wirkungsgeschichte* van bijbelteksten, maar als gesprekspartner in het huidige debat. Hun expliciet gelovige én theologisch-academische lezing van de Bijbel als Heilige Schrift, de opvattingen over intellectuele deugden, de leer van de vier schriftzinnen, de stelling dat God de *auctor (principalis)* is van de Schrift en hun interesse voor literaire en historische aspecten van bijbelteksten – hoe gebrekkig hun kennis daarvan ook is in onze ogen – kan nieuwe perspectieven bieden aan de hedendaagse discussie over de verhouding tussen bijbelwetenschap en theologie.

Summary

In his book *Engaging Scripture*, Stephen Fowl proposes a specifically Christian praxis of reading Scripture. He criticises and rejects the theories of signification of both historical criticism and of postmodernism and advocates a so-called ‘underdetermined’ interpretation of Scripture. A Christian reading of Scripture, he argues, should be in interaction with the concrete religious practices of the community and aimed at deepening the life of faith. Fowl argues in favour of the development of a Christian ‘phronesis’, or practical wisdom, which promotes certain reading habits like ‘interpretive charity’ and ‘word-care’ on the basis of which the community of believers engages in an ongoing, edifying interpretation of Scriptural texts.

My major point of criticism is that Fowl’s approach does not only push aside biblical studies, but disregards the role of academic theology altogether in Christian exegesis. In my view, academic theological discourse is of vital importance for the Church’s reading of Scripture. A first step to make this role more fruitful is for biblical scholars and dogmatic theologians to learn to recognise the various – often prejudiced – contrasts that, allegedly, characterise their disciplines: e.g. descriptive vs. normative, biblical Semitic vs. rational Greek, critical autonomy vs. denominational commitment.

THEOLOGISCHE SCHRIFT-INTERPRETATIE VOLGENS STEPHEN FOWL: *ENGAGING EN ENRAGING*

Joop F.M. Smit

De eerste zes hoofdstukken van *Engaging Scripture. A Model for Theological Interpretation* van Stephen Fowl heb ik over het algemeen met instemming gelezen.¹ Natuurlijk waren er vraagtekens. Ook las ik tussen de regels door een opvatting van bijbelwetenschap die mij niet zinde. Toch voelde ik mij door deze hoofdstukken vooral aangesproken, ‘engaging’ dus. Het zevende en laatste hoofdstuk – de *Conclusion* – bracht een ingrijpende omkeer teweeg. Fowl brengt hierin expliciet zijn visie op bijbelwetenschap naar voren. Daarmee riep hij verontwaardiging en ergernis bij mij op. Als exegeet voelde ik mij aangevallen, uiteindelijk ‘enraging’ dus. Fowl is van oordeel dat christelijke interpretatie van de Schrift geen boodschap heeft aan wetenschappelijke bestudering van de bijbel. Minder keurig, maar duidelijker gezegd: de christelijke gemeenschap kan de bijbelwetenschap missen als kiespijn.

Voordat ik zowel het ‘engaging’ als het ‘enraging’ nader uitwerk moet ik eerst de positie van waaruit ik reageer enigszins verduidelijken. Ik ga niet met Fowl in gesprek namens de bijbelwetenschap als zodanig. Bijbelwetenschappers denken heel verschillend over de relatie tussen zichzelf als wetenschapper en de christelijke gemeenschap. Ook de betekenis van de

¹ Stephen E. Fowl, *Engaging Scripture. A Model for Theological Interpretation*, Oxford 1998.

wetenschappelijke productie is in dit opzicht zeer uiteenlopend. Laat ik Fowl toegeven dat ook in mijn ogen een flink deel van de wetenschappelijke publicaties een soort *l'art pour l'art* geworden is. Ik spreek dus niet namens alle vakgenoten, maar namens mijzelf als een exegeet die zichzelf beschouwt als vrijgesteld door de geloofsgemeenschap om dit werk te doen. Bovendien spreek ik vanuit mijn overtuiging dat deze geloofsgemeenschap bijbeluitleg hard nodig heeft. Zonder die overtuiging was ik nooit aan dit werk begonnen.

Verder wil ik u er vooraf op wijzen dat Fowl, anders dan u wellicht verwacht, niet de relatie tussen systematische theologie en bijbelwetenschap bespreekt. Volgens hem is de systematische theologie evenzeer als de bijbelwetenschap in de greep van academische disciplineren en versnippering. Theologische interpretatie staat voor Fowl niet gelijk aan systematisch theologische interpretatie, maar aan de interpretatie van de christelijke gemeenschap. Hij spreekt dan ook afwisselend zonder onderscheid van theologische en van christelijke interpretatie.

Mijn reactie zal uit drie onderdelen bestaan. Eerst zal ik kernachtig aangeven wat Fowl onder theologische of christelijke interpretatie verstaat, wat hij als bijbelwetenschap beschouwt en hoe hij de relatie tussen beide ziet. In het tweede onderdeel zal ik twee samenhangende punten van kritiek formuleren met betrekking tot de status van de tekst. In het laatste onderdeel zal ik een aantal positieve redenen geven waarom de bijbelwetenschap voor de geloofsgemeenschap onmisbaar is.

1. Fowls positie

Wanneer ik puntsgewijs samenvat wat Fowl bij theologische interpretatie voor ogen staat, krijg ik het volgende beeld.

1. De bijbel is voor christenen gezaghebbende Schrift, d.w.z. de normatieve standaard voor geloof, praxis en erediens – denken, doen en vieren – van de christelijke gemeenschappen.

2. Theologische interpretatie kent een hermeneutische cirkel. Er is sprake van interactie tussen christelijke overtuigingen en praktijken enerzijds en schrift-interpretatie anderzijds. Christelijke overtuigingen en praktijken geven vorm aan de interpretatie en worden op hun beurt weer door die interpretatie gevormd. Fowl spreekt in dit verband steevast van “to shape” en “to be shaped by”.
3. De context van waaruit en met het oog waarop de schrift-interpretatie plaats vindt is de christelijke geloofsgemeenschap.
4. De persoon – Fowl spreekt van “character” – van de uitlegger is van groot belang. Haar of zijn uitleg is van waarde als hij of zij door andere gelovigen die hem/haar van nabij kennen als betrouwbare gelovige wordt beschouwd.
5. Het doel van de theologische interpretatie is te komen tot een diepere gemeenschap met God en met anderen.

Ik kan mij in dit christelijke kader waarbinnen Fowl de interpretatie plaatst best vinden. Mijn problemen ontstaan als ik zie hoe hij de wetenschappelijke exegese daar tegenover en daar buiten plaatst. Zijn opvatting over de professionele bijbelwetenschap luidt, puntsgewijs weergegeven, als volgt.

1. De bijbel is voor de bijbelwetenschap een boek zoals andere boeken.
2. Wetenschappelijke interpretatie volgt een strikte, afstandelijke methodiek.
3. De context waarbinnen de interpretatie plaats vindt, is de academie gekenmerkt door een strikte scheiding van disciplines.
4. De persoon van de uitlegger speelt geen rol van belang. Hij of zij is aan de regels van het vak gebonden.
5. Het doel van de wetenschappelijke bijbelinterpretatie is de reconstructie van de geschiedenis van de religie van Israël en van de eerste christenen.

Het zal u duidelijk zijn dat de verhouding tussen deze twee interpretatie-gemeenschappen en hun respectievelijke aanpak zeer moeizaam is. Fowl windt daar bepaald geen doekjes om. Zijn stellingname werkt hij als volgt uit:

1. Christelijke schrift-interpretatie en wetenschappelijke bijbel-interpretatie vormen een scherp contrast. Bijbelwetenschap staat in principe buiten de kerk. Vijandschap ligt meer voor de hand dan vruchtbare samenwerking. In haar rapport *De interpretatie van de Bijbel in de Kerk* (1993) suggereert de Pauselijke Bijbelcommissie geheel ten onrechte dat de wetenschappelijke bestudering van de bijbel voor de kerk noodzakelijk zou zijn.²
2. Christenen mogen *ad hoc* gebruik maken van resultaten van de bijbelwetenschap. Met een verwijzing naar Ex 12:35-36 kwalificeert Fowl dit als "plundering the Egyptians".³ Tevens ziet hij dit – *mirabile dictu* – als een uiting van interpretatieve wellevendheid, "interpretive charity" zoals hij dat noemt, waartoe christenen verplicht zijn.⁴
3. Professionele bijbelwetenschappers die ook christen zijn, kampen met een onmogelijke dubbele binding. Deze zal in het beste geval leiden tot een moeizaam compromis, maar bergt ook het gevaar in zich van een ongewenste schizofrenie.

² Pauselijke Bijbelcommissie, "De interpretatie van de bijbel in de kerk", *Een-Twee-Een. Kerkelijke Documentatie* 22 (1994). Zie Fowl, o.c., 184, noot 15.

³ Exodus 12:35-36 luidt: "De Israëlieten deden wat Mozes hun gezegd had en vroegen aan de Egyptenaren gouden en zilveren sieraden en kleding. De Heer stemde de Egyptenaren gunstig ten opzichte van het volk, zodat zij hun verzoek inwilligden. Zo plunderden de Israëlieten Egypte." Origenes (rond 230) en Gregorius van Nyssa (rond 390) lezen deze tekst als een aanwijzing hoe christenen gebruik dienen te maken van de heidense filosofie. Zie Fowl, o.c., 181-182.

⁴ Vrijwel direct onder het opschrift "Plundering the Egyptians" merkt Fowl op: "Indeed, the interpretive charity I advocated earlier probably requires Christians to avail themselves of the work of those who do not otherwise read scripture with the same interests as Christians do. Such use, however, will always be on an *ad hoc* basis." *Ibid.*, 179.

Het is met name deze voorstelling van de positie van de bijbelwetenschap die mijn misnoegen wekt. Ik zal in de volgende twee onderdelen laten zien dat er binnen het door Fowl geschetste christelijke kader wel degelijk een voorname rol voor de beoefenaars van de bijbelwetenschap is weggelegd.

2. De status van de tekst

Fowl laat in zijn boek uitgebreid zien hoe christelijke overtuigingen en praktijken de interpretatie van de Schrift dienen te beïnvloeden. Over de beïnvloeding die deze overtuigingen en praktijken op hun beurt van de schriftinterpretatie ondergaan laat hij zich nauwelijks uit. De interactie wordt eenzijdig uitgewerkt. Een aanvechtbare teksttheorie rechtvaardigt en versterkt dit. Fowls visie op de status van de tekst stelt hem in staat de professionele bijbelwetenschap als tekstwetenschap bij uitstek overbodig te verklaren. Hierbij zijn twee thema's in het geding: tekst en betekenis, en tekst en ideologie.

2.1. *Tekst en betekenis*

Fowl vindt de discussie over de vraag of teksten een betekenis hebben verwarrend, onvruchtbaar en ook principieel onjuist. Zelf geeft hij er de voorkeur aan drie soorten interpretaties te onderscheiden: *determinate*, *anti-determinate* en *under-determined interpretation*.

Onder *determinate interpretation* verstaat hij de opvatting dat een tekst één en niet meer dan één betekenis heeft. Met een verwijzing naar de vele betekenissen die in de geschiedenis van de uitleg aan teksten zijn toegekend wijst Fowl dit zoeken naar de ene ware uitleg terecht af.

Anti-determinate interpretation staat voor deconstructie. Interpretatie is nooit helemaal sluitend. Elke interpretatie vertoont losse eindjes die aanknopingspunten bieden voor nieuwe interpretatie en dit proces is open en eindeloos. Het systematisch

volgen van deze parasitaire weg leidt volgens Fowl tot instabiliteit en praktische verlamming.

Fowl pleit voor *underdetermined interpretation*. Daarmee lijkt hij te willen zeggen dat de tekst nauwelijks bepaald is en daarom een veelheid aan interpretaties toelaat. Hij illustreert dit met het voorbeeld van een Franse monnik die in 1200 in Parijs woont. Deze monnik leest en interpreteert de psalmen als onderdeel van zijn dagelijkse gebed. Als docent behandelt hij deze psalmen aan de universiteit. Als getalenteerd kunstenaar verlucht hij een manuscript van het psalmenboek met passende miniaturen en op zondagen preekt hij over de psalmen. Geen van deze interpretaties is de ware uitleg. Zij staan gelijkwaardig naast elkaar.

Dit is een interessant voorbeeld. Het laat inderdaad zien dat een tekst niet eenduidig is en ruimte laat voor diverse inkleuringen. Daarmee is voor Fowl de kous blijkbaar af. Met geen woord rept hij over de rol die de tekst in dit interpretatieproces speelt. Daardoor suggereert hij minstens dat de tekst naar gelang de theologische, kerkelijke of vrome behoeften in de gewenste vorm kan worden gekneed. Naar mijn overtuiging doet hij daarmee de tekst tekort. Als het goed is zal de bewuste monnik toch in elke psalm een andere boodschap ontdekken. Bovendien kan hem in principe worden gevraagd heel de waaier van zijn interpretaties aan de hand van de tekst te verantwoorden. 'Onderbepaald' is niet hetzelfde als onbepaald. Het is de bijzondere taak van de bijbelwetenschap om aandacht en zorg te hebben voor die betrekkelijke bepaaldheid van de tekst en te vragen dat deze als leesinstructie wordt gerespecteerd. De bijbelwetenschapper behartigt het belang van de tekst en dient te waarborgen dat deze volop de kans krijgt om de overtuigingen en praktijken van de christelijke gemeenschap te vormen.

2.2. *Tekst en ideologie*

Fowls uiteenzetting over tekst en ideologie laat opnieuw zien hoe weinig bepaald een tekst in zijn ogen is. Zijn stelling luidt: teksten

hebben geen ideologie. Het is een zinloze bezigheid om in bijbelteksten ideologie te willen ontdekken en bekritisieren. De verhalen rond Abraham fungeren als een soort bewijs. Deze zijn in de loop der tijden voor de meest uiteenlopende doeleinden gebruikt. Oorspronkelijk versterken deze verhalen de eigen identiteit van een afzonderlijke stam tegenover andere stammen. Verbonden met de andere aartsvader-verhalen onderbouwen zij vervolgens de politieke unie van de gecombineerde stammen. Door middel van een allegorische lezing presenteert Philo Abraham als de wijze bij uitstek. De verhalen dienen nu om de acceptatie en de aantrekkingskracht van het Jodendom in het hellenistische Alexandrië te versterken. Paulus gebruikt de Abraham-verhalen ter ondersteuning van zijn programma om joden en niet-joden in één gemeenschap samen te brengen. Justinus bewijst met deze verhalen dat de christenen de plaats van de joden als volk van God hebben overgenomen.

Dit voorbeeld is opmerkelijk omdat het overtuigend bewijst, wat het wil ontkennen. Het laat immers onmiskenbaar zien, dat de brief aan de Galaten, waarin Paulus zijn ideologische lezing van de Abraham-verhalen boekstaaft, ideologische trekken heeft.⁵ Hoe beperkt de bewijskracht van dit voorbeeld van Fowl is, blijkt ook als ik er een ander voorbeeld naast zet. Neem de strikt hiërarchisch opgebouwde huisregels zoals die in de brieven aan de Kolossenzen en Efeziërs te lezen zijn.⁶ Het lijkt mij evident dat in de onderschikking van vrouwen, kinderen en slaven de patriarchale ideologie in deze teksten zelf aanwezig is. Hetzelfde geldt voor de eerste Brief aan Timoteüs, hoofdstuk 3, waar alleen huisvaders die hun huis goed besturen in aanmerking komen om *episkopoi* in het huis van God, de *ekklesia*, te zijn.⁷ Naar mijn overtuiging zit ideologie wel degelijk in teksten ingebouwd en is het naïef en gevaarlijk dit te ontkennen.

⁵ Fowl ziet over het hoofd dat Paulus' interpretatie van de Abraham-verhalen - zoals deze vooral in Gal 3-4 en Rom 4 is vastgelegd - als uitleg is gecanoniseerd.

⁶ Kol 3:18-4,1; Ef 5:21-6,9.

⁷ Zie E. Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, London 1983, 251-270, 288-291.

Ook hier ligt een taak voor bijbelwetenschappers. Zij zijn geroepen deze ideologische implicaties van bijbelteksten te onthullen en te benoemen. Dat is een noodzakelijke, vaak ook wat ondankbare taak. Zo is het Johannesevangelie mij lief, maar tegelijk vind ik dat er uitdrukkelijk op gewezen moet worden dat dit evangelie anti-judaïstische en sektarische trekken heeft.⁸ Dit om te voorkomen dat deze trekken in de christelijke gemeenschappen die dit evangelie lezen ongemerkt worden gereproduceerd.

Tijd voor een tussentijdse conclusie: De interpretatie die Fowl voorstaat is al te *underdetermined* en gaat in de richting van *undetermined*. De tekst lijkt voor hem een lege ruimte, die naar het believen van de geloofsgemeenschap met de gewenste interpretatie kan worden gevuld. De rol die de tekst in de interactie van het interpretatie-proces speelt komt niet uit de verf. De overbodigheid van de wetenschappelijke bijbeluitleg is hiervan het logische gevolg.

3. De bijdrage van de bijbelwetenschap

Als bijbelwetenschapper wens ik mij niet door Fowl buiten de christelijke gemeenschap te laten plaatsen. Ik situeer mij zelf daarbinnen en denk juist als bijbelwetenschapper deze geloofsgemeenschap op een specieke manier van dienst te kunnen zijn. Ik zal de bijdrage die de bijbelwetenschap kan leveren aan het goed functioneren van de christelijke gemeenschap onder drie kopjes kort uitwerken: lezen, interpreteren en context.

3.1. Lezen

Het is niet nodig en ook geen ideaal dat alle christenen exegeten worden. Het is echter wel te wensen zijn dat veel van hen beter

⁸ Zie R. Bieringer, O. Pollefeyt, F. Vandecasteele-Vanneuville (eds.), *Anti-Judaism and the Fourth Gospel. Papers of the Leuven Colloquium 2000*, Jewish and Christian Heritage Series 1, Assen 2001. Zie Sjef van Tilborg hierboven: "Jezus temidden van de Joden van het Loofhuttenfeest in Johannes 8", 53-66.

leren lezen. Met beter bedoel ik dan: met grotere aandacht voor de woorden, de zinnen en vooral ook de samenhang van de tekst. Fowl pleit voor meer bijbelkennis, voor bijbelkatechese in een liturgisch kader, voor het navolgen van grote lezers uit de pre-moderne tijd. Mij lijkt dit wel nuttig en noodzakelijk, maar niet voldoende. Het is bij dit alles hard nodig dat de aandacht voor de tekst als tekst wordt gescherpt. Dit kan op verschillende niveau's. Dit is volgens mij een specifieke bijdrage die de bijbelwetenschap kan bieden. Ik bevind mij hier in goed gezelschap. Ik kan mij, in navolging van Fowl, op Augustinus beroepen. Deze begint zijn bijbelse hermeneutiek – *De doctrina christiana* – met de volgende doelstelling:

“Er zijn bepaalde voorschriften voor de studie van de bijbel die in mijn ogen met groot profijt kunnen worden onderwezen aan wie met die studie bezig zijn. Zij kunnen dan vorderingen maken, niet alleen door de lectuur van andere auteurs die de verhulde passages in de Schrift hebben ontsloten, maar ook door zulke passages zelf op te helderen. Ik ben van plan deze regels te onderwijzen aan wie de wil en de capaciteit heeft om te leren [...]”⁹

⁹ Aurelius Augustinus, *Wat betekent de bijbel? Christelijke scholing in tekstbegrip en presentatie*, *De doctrina christiana* ingeleid, vertaald en toegelicht door J. den Boeft en I. Sluiter, Amsterdam/ Leuven 1999, 41. Ook het slot van het voorwoord is verhelderend: “Wie een geschreven tekst voorleest aan een gehoor, spreekt zijn lezing van die tekst uit. Wie echter het alfabet onderwijst, wil bewerkstelligen dat anderen ook kunnen lezen. Beide soorten onderwijzers geven kennis door die ze zelf gekregen hebben. Degene die aan zijn gehoor uiteenzet wat hij in de Schrift begrijpt, vervult als het ware de taak van een voorlezer, die zijn lezing van de tekst hardop uitspreekt. Wie echter uitlegt hoe men de Schrift moet begrijpen, is te vergelijken met iemand die het alfabet onderwijst, dat wil zeggen: iemand die je leert lezen. Wie kan lezen, heeft, wanneer hij een boek heeft gevonden, niemand nodig om hem voor te lezen wat erin staat. Net zo heeft degene die de regels die ik poog te onderwijzen in zich heeft opgenomen, bij een eventuele duistere passage bepaalde richtlijnen bij de hand die te vergelijken zijn met de letters van het alfabet. Hij hoeft dan geen andere uitlegger te zoeken om hem de verborgen zin te onthullen, maar hij kan

Volgens Augustinus is het nodig gelovigen in het abc van de uitleg te onderrichten zodat zij zelf leren lezen. Dit lijkt mij bij uitstek een taak voor de bijbelwetenschap.

3.2. *Interpreteren*

Teksten lenen zich voor meerdere interpretaties en het interpretatieproces bereikt nooit een einde. Binnen de geloofsgemeenschap zijn de bijbelwetenschappers bij uitstek geroepen om deze beweging gaande te houden. Dit omvat meerdere activiteiten.

Allereerst behoort het tot hun taak nieuwe interpretaties voor te stellen. Een mooi voorbeeld hiervan biedt Krister Stendahl, de latere Lutherse aartsbisschop van Stockholm. Rond 1965 opperde hij dat Paulus vanuit de verkeerde vraag gelezen wordt.¹⁰ De vraag waarmee hij zich bezighoudt is niet: "Waar vind ik een genadige God?", maar "op welke voorwaarden krijgen niet-joden in Christus deel aan de beloften van Abraham?" Deze aanzet leidde dankzij de inspanning en het vakwerk van veel bijbelwetenschappers tot een nieuwe kijk op Paulus.¹¹ Daarmee doet nu ook Fowl – "plundering the Egyptians" – zijn voordeel.¹²

Een ander aspect van dezelfde zorg voor de tekst is te voorkomen dat allerlei kritische teksten worden afgevlakt en getemd. Hoezeer dit nodig is blijkt als de profeet Amos in de liturgie wordt gelezen. God roept dan uit dat Hij geen liturgie en gezang meer wil en prompt daarop zet het koor een nieuw lied in en vervolgt de liturgie haar voorgeschreven weg.¹³ Zo behoort het

zelf door het naspeuren van bepaalde signalen in de tekst de verborgen betekenis zonder enige vergissing achterhalen en hoeft in elk geval niet bij een ongerijmde en verkeerde opvatting uit te komen." Ibid., 45.

¹⁰ Zie K. Stendahl, *Paul among Jews and Gentiles*, London 1977.

¹¹ Zie b.v. J.D.G. Dunn, "The New Perspective on Paul", in *Bulletin John Rylands Library* 65 (1983) 95-122. Dit artikel is voorzien van een "additional note", ook te vinden in J.D.G. Dunn, *Jesus, Paul and the Law. Studies in Mark and Galatians*, London 1990, 183-214.

¹² Fowl, o.c., 137-145.

¹³ Amos 5: 21-24.

bijvoorbeeld tot de opdracht van bijbelwetenschappers ervoor te zorgen dat de kritische kracht van Jezus' parabels niet wordt gesmoord in vroomheid of leerstellige beschouwingen, maar luid en duidelijk blijft klinken.¹⁴

Bijbelwetenschappers zijn ook de behoeders van passages die worden gemarginaliseerd en uitgeschakeld. Een sprekend voorbeeld hiervan is het verhaal van de ontmoeting op Paasmorgen tussen Maria van Magdala en de verrezen Heer. Deze *apostola apostolorum* heeft lang onopgemerkt in de schaduw van de leerling die Jezus liefhad en Simon Petrus gestaan. In het officiële lezingenrooster is er voor haar op Paasmorgen nog altijd geen plaats.¹⁵

Tenslotte zijn exegeten ook geroepen om met gedegen vakwerk tegenspel te leveren tegen vrijwel gecanoniseerde interpretaties die desondanks correctie behoeven. De letterlijke interpretatie van de scheppingsverhalen in Genesis 2 en 3 is daar een overtuigend voorbeeld van.

De christelijke gemeenschap dient heel deze kritische en vakkundige zorg voor de tekst van de Schrift niet aan buitenstaanders over te laten, maar aan professionele wetenschappers in eigen huis toe te vertrouwen.

3.3. *De huidige context*

De Schrift mag dan canoniek zijn, dit neemt niet weg dat het boek 2000 jaar oud is en door christenen die leven in de eenentwintigste eeuw wordt gelezen. Wel is er een onafgebroken traditie van lezers en uitleggers, maar ook deze kan de kloof niet zonder meer overbruggen. De Schrift is vol literaire genres die ons vreemd

¹⁴ Een goed voorbeeld in dezen is J.R. Donahue, *The Gospel in Parable. Metapher, Narrative and Theology in the Synoptic Gospels*, Philadelphia 1988.

¹⁵ Over Maria van Magdala in Joh 20 zie R. Brown, "Roles of Women in the Fourth Gospel", in *Theological Studies* 36 (1975) 688-699; opnieuw gepubliceerd in R. Brown, *The Community of the Beloved Disciple*, New York 1979, 183-198. Een breed overzicht biedt E. de Boer, *Maria Magdalena. De mythe voorbij. Op zoek naar wie zij werkelijk is*, Zoetermeer 1996.

geworden zijn. Het gevaar is groot dat wij deze vanuit onze huidige context verkeerd lezen en begrijpen. Het letterlijk lezen van poëtische teksten en het opvatten van geloofsverhalen als historische verslagen is aan de orde van de dag. Christelijke gemeenschappen zijn niet immuun voor dergelijke heilloze verwisseling van categorieën, zij zijn er integendeel bijzonder vatbaar voor. Het gevolg hiervan is dat in naam van het geloof van weldenkende christenen een onnodig *sacrificium intellectus* wordt gevraagd.

Het is een belangrijke taak van de bijbelwetenschap om de Schrift voor hedendaagse lezers toegankelijk te houden. Daartoe dient deze wetenschap de aard van de verschillende literaire genres te analyseren en te verhelderen om zodoende de juiste schakelingen mogelijk te maken en foutieve schakelingen te voorkomen of te corrigeren. *Israëls visie op het verleden* uit 1957 is hiervan een sprekend voorbeeld. Han Renckens maakt in dit boek door exegetisch vakwerk het genre van de beginverhalen zo helder dat een hedendaagse gelovige ze weer ongedwongen, in een soort tweede naïviteit, als zinvolle verhalen kan lezen.¹⁶ Een recenter voorbeeld zijn de verhalen over Jezus' geboorte en verrijzenis met name zoals die door Matteüs en Lucas worden verteld. De bijbelwetenschap maakt duidelijk dat dit geloofsverhalen zijn waarin, vooruitkijkend en terugkijkend, de betekenis die Jezus' optreden van God uit heeft, aan het licht wordt gebracht.¹⁷ Desondanks vormen ze nog steeds inzet van een krampachtige discussie.

¹⁶ H. Renckens, *Israëls visie op het verleden. Over Genesis 1-3*, Woord en beleving, Tielt/ Den Haag 1957. Meer recent E. van Wolde, *Verhalen over het Begin. Genesis 1-11 en andere scheppingsverhalen*, Baarn 1995.

¹⁷ Deze consensus komt het duidelijkst naar voren in collectieve, populariserende publicaties, zoals W. Weren e.a., *Geboorteverhalen over Jezus: feit en fictie*, Boxtel/ Brugge 1988; J. Bulckens e.a., *De lente doet pijn. Over sterven en verrijzen nu en later ... vroeger en vandaag*, Kapellen 1974. Zie ook R. Brown, *Jezus de Christus. Geboren uit een vrouw. Opgestaan uit de dood*, Boxtel 1975.

4. Besluit

Toen ik mij afvroeg welke leesgemeenschap Fowl eigenlijk als ideaal voor ogen staat was daar ineens het beeld van het klassieke seminarie voordat de historisch-kritische methode in het curriculum werd ingevoerd. Daar werd immers de Schrift gelezen vanuit en met oog op christelijke overtuigingen, belangen en praktijken; daar was ook de gewenste liturgische context; daar werd bijbelkennis bijgebracht en werden de pre-moderne kerkleraren hooggehouden; daar sprak men elkaar op gedrag aan en was privé grotendeels publiek. Daar heersten echter ook afzondering en geslotenheid en een benauwd anti-modernisme. Fowl wil klaarblijkelijk de Verlichting negeren of omzeilen. Ik vind dat een heilloze weg. Christenen in de westerse wereld zijn aan zichzelf en aan hun tijdgenoten verplicht om door de Verlichting heen te gaan en daardoor gelouterd een nieuw evenwicht te vinden. Op dat punt levert de bijbelwetenschap een belangrijke bijdrage. Er staat vaak niet wat al te kleingelovigen denken dat er staat. Daarom zijn loyale, vakbekwame en lastige bijbelwetenschappers voor de kerk onmisbaar.¹⁸

¹⁸ Zie de "Nota over exegese en theologie" in E. Schillebeeckx, *Jezus. Het verhaal van een Levende*, Bloemendaal 1974, 28-32.

Summary

For Christians the Bible is their scripture, providing the normative standard for the faith, practice, and worship of Christian communities. From this point of view Fowl describes and pleads for an interaction in which scriptural interpretation should shape and be shaped by the convictions, practices and concerns of Christian communities. Professional biblical scholarship is not necessary for Christians to interpret scripture in the way they are called to do. In fact their concerns are starkly opposed to those of the professional guild. As a professional biblical scholar and also a committed Christian I am angered by Fowl's view. So, I first criticise his understanding of the status of the text. In my view his examples of underdetermined interpretation look very much like undetermined interpretation. Christian concerns decide what the text has to say. Some counter-examples show that there is more determination and ideology in the text than Fowl admits. Next, I propose several positive contributions which professional biblical scholars have to offer with regard to the well-being of Christian communities. Among them are a more perceptive way of reading the letters, sentences and structure of the text; an ongoing process of interpretation and a correct understanding of old literary genres which are easily and often disastrously misunderstood, especially by Christian readers. In my view Fowl tries to circumvent the Enlightenment. To me that is no option. To themselves as well as to their contemporaries Christians are obliged to pass through the Enlightenment on their way to a new reading of the Bible as scripture.

“VAN WIE IS DE HEILIGE SCHRIFT?”

Impressies van een ontmoeting tussen exegeten en systematisch theologen

Syds Wiersma

Bij het afscheid van Edward Schillebeeckx als hoogleraar in Nijmegen in 1982 schreef Bas van Iersel het artikel “Van bijbelse theologie naar bijbelse theologen”.¹ Nadat hij hierin oorzaken en ontwikkeling van de moeizame verhouding tussen dogmatiek/systematische theologie en bijbelwetenschappen heeft beschreven en heeft geconstateerd dat uit onvrede met deze situatie aan de kant van de dogmatici/systematici de roep om een meer bijbelse theologie toenam, vraagt hij zich op grond van publicaties van K. Lehmann en H. Kessler af of de eerste stappen naar een betere integratie van exegese en systematische theologie niet al zijn gezet.² Hij toetst vervolgens werken van Rahner, Küng, Sobrino en Schillebeeckx aan de vraag of en in hoeverre zij in hun dogmatiek de Schrift verwerken en de wetenschappelijke exegese integreren. Zijn conclusie luidt dat de theologie op het punt van dit “klein schisma” inderdaad een oecumenische weg is ingeslagen. Van Iersel stelt dat bij de vier genoemde theologen Schrift en exegese niet dienen om theologische stellingen te ondersteunen, maar uitgangspunten zijn voor theologische reflexie. Hij vindt dat er binnen de systematische theologie “inderdaad een overgang plaatsvindt naar een wijze van theologie-beoefening die alleen

¹ B. van Iersel, “Van bijbelse theologie naar bijbelse theologen: is het einde van een klein schisma in zicht?”, in H. Häring e.a. (red.), *Meedenken met Edward Schillebeeckx: bij zijn afscheid als hoogleraar te Nijmegen*, Baarn 1983, 54-68.

² Het gaat om de volgende publicaties: K. Lehmann, *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift*, Freiburg 1968 en H. Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu*, Düsseldorf 1970.

door bijbelse theologen kan plaatsvinden, d.w.z. door theologen die zo getraind zijn in de verwerking van de resultaten van de bijbelwetenschap dat zij die op een kundige wijze een plaats geven binnen hun theologische reflexie".³ Voor exegeten vindt Van Iersel deze ontwikkeling een belangrijke reden om naast de wegen die zij vanuit prangende kwesties binnen de eigen discipline te beproeven hebben, ook voorwerk voor een bijbels georiënteerde systematische theologie te verrichten.⁴

Twintig jaar later en vele integratiecolleges aan o.a. de KTU verder zaten exegeten en systematici op uitnodiging van het Thomas Instituut maar weer eens bijeen om, zoals het programma voor deze studiedag het zei, zich te buigen over de vraag hoe zij het "ijzeren gordijn" (Brevard Childs) tussen beide disciplines kunnen aanpakken. Hoewel ik op grond van zijn artikel vermoed dat Van Iersel eerder over een vouwvondje dan over een ijzeren gordijn zou spreken, zou hij het initiatief zeer hebben toegejuicht. Hij zou, neem ik aan, ook bereid zijn geweest om door de rookgordijnen heen te gaan die de deelnemers aan de studiedag in eerste instantie van de kern van de zaak leken af te houden. Maar misschien spreek ik alleen voor mezelf als ik zeg dat het heel wat gepuzzel vroeg om de verschillende gegevens die loskwamen bijeen te brengen in een samenbindend kader. Dit artikel is zowel een verslag van de belangrijkste schermutselingen tijdens de dag zelf als een persoonlijke poging nadien om te komen tot een synthese waarmee ik als student theologie voorlopig hoop verder te kunnen.

Het eerste rookgordijn werd gegeven met het feit dat het Thomas Instituut de organisator van deze studiedag was. Thomas moest

³ Van Iersel, o.c., 67.

⁴ Vanzelfsprekend juicht Van Iersel ook de exegeten toe die werken aan een meer synthetische bijbelse theologie, waarbij hij overigens zeer kritisch staat tegenover het soort boeken dat zich aandient met titels als "Christologie van het nieuwe testament" of "Theologie van het nieuwe testament" en hiermee de indruk wekken dat met hun inhoud het laatste woord over het nieuwe testament is gezegd.

daarom op één of andere wijze centraal staan, uiteraard. Maar Thomas leefde in een tijd die weliswaar zijn ijzeren gordijnen, maar nog niet een schisma tussen dogmatici en exegeten kende, sterker nog, dergelijke specimens van de menselijke soort waren in de dertiende eeuw nog niet ontdekt. Daarom leek een ontmoeting rondom Thomas als bijbelcommentator voor de discussie tussen exegese en systematische theologie in eerste instantie een omweg. Niet een vervelende omweg, want zo is Thomas niet, maar toch ogenschijnlijk niet een weg die direct zou leiden tot de pointe van de kwestie.

Natuurlijk, de derde inleider, Pim Valkenberg, liet zien dat Thomas door zijn dagelijkse werk als *Magister in sacra Pagina* steeds beter met de Schrift vertrouwd raakte en dat zijn latere systematische theologie ook bijbelse theologie mag worden genoemd, maar de vraag bleef hangen – en werd tijdens de slotsessie met de inleiders ook door één van de deelnemers expliciet gesteld: Wat kunnen moderne exegeten en systematische theologen nog met premoderne vormen van exegese? Hebben die vormen heden ten dage nog recht? Kan het in de wetenschappelijke schriftuitleg dat niet alleen de *littera* wordt gevolgd, maar bijvoorbeeld ook de allusie wordt gehanteerd?

Carlo Leget, de eerste inleider, stelde dat Thomas' commentaar op het evangelie van Johannes ons tegenwoordig niet veel verder helpt voor wat betreft exegetische verworvenheden als historisch-kritische en tekstimmanente methoden. Maar binnen de *reader-response* benadering, waar zich volgens Leget de meest uitgelezen plek bevindt voor de constructie van de theologische betekenissen van de tekst en waar de hermeneutische cirkels van Ricoeur worden betreden, dáár vooral wordt het commentaar van Thomas interessant. Leget laat zien dat Thomas zich bewust is van het feit dat de theologie leeft vanuit een hermeneutische circulariteit. Het is niet zo dat de theoloog vanuit een buitenperspectief de Schrift op neutrale wijze kritisch kan benaderen. Dat leidt niet tot theologie, maar hooguit tot literatuurwetenschap. Wij geloven immers dat ook Gods Woord zich in de Schrift manifesteert en dat dit, als het goed is, de

theoloog de Schrift in trekt. Theologie kan alleen vanuit een binnenperspectief geschreven worden. Daar ergens dringt ook het belang van andere interpretaties binnen de geloofsgemeenschap zich op en kan, als het meezit, de traditie haar autoriteit verdienen. Aan de hand van het Johannescommentaar toont Leget aan dat Thomas ons veel kan leren over wat het betekent vanuit dit binnenperspectief, dus als een gelovige, de Schrift te lezen.

Maarten Menken sprak dít niet tegen. Hij stipte zelfs aan dat Thomas niet alleen vanuit een *reader-response* benadering interessant is voor de moderne exegese, maar dat ook zijn structurele lezing van Johannes en zijn invoering van een aristotelisch schema – dat in de *Umwelt* van de evangelist bekend was – zijn exegese de moeite waard maken. Thomas doet dit weliswaar niet op een wijze die de toets der moderne exegese kan doorstaan – en dat zou ons tot voorzichtigheid met zijn uitleg moeten manen – maar dat betekent niet dat wij vandaag de dag geen profijt van zijn bijbeluitleg kunnen hebben. Ditzelfde geldt voor vele andere premoderne schriftuitleggers.

Maar dat was niet de portee van Menkens inleiding. Waar het hem om ging, was dat Leget alleen het derde niveau van schriftuitleg – dus wanneer de lezer zich bewust is van de hermeneutische cirkel waarin hij zich bevindt en primair op zoek is naar een persoonlijk, gelovig antwoord op de voorliggende Schrifttekst – “theologisch” noemt. De eerste twee niveaus – synchrone en diachrone methoden van exegese – verdienen volgens Menken evengoed het predikaat ‘theologisch’. Niet omdat zij reeds het uiteindelijke, persoonlijke antwoord geven, maar wel omdat zij zich bezighouden met theologische teksten en omdat wij vanaf de Verlichting hebben ontdekt dat zij terecht behoren tot de wetenschappelijke theologie. Dit gesteld hebbende, merkte Menken op dat een visie op het ‘theologische’, zoals door Leget verwoord, ons geen zicht biedt op de onderlinge verhouding tussen de drie niveaus van schriftuitleg. Dit kan leiden tot een positie waarin “los van de wetenschappelijke ook nog een

gelovige uitleg van de bijbeltekst zou bestaan”.⁵ Menken zei het niet letterlijk zo, maar zijn suggestie was duidelijk dat een dergelijke opvatting over wat wel en wat niet tot het theologische behoort niet alleen de schismatieke relatie tussen bijbelwetenschap en systematische theologie versterkt, maar ook een kloof tussen theologie als wetenschap en theologie binnen de geloofsgemeenschap zou doen ontstaan. Hiermee leverde Menken vooraf reeds een goede bijdrage aan de oplossing van het tweede rookgordijn dat de deelnemers nog te wachten stond. Ik bedoel het boek van Stephen E. Fowl, *Engaging Scripture*,⁶ dat voor de middag stond geprogrammeerd.

Engaging Scripture bleek een boek dat nauwelijks een bijdrage levert aan de discussie over de verhouding tussen moderne exegese en systematische theologie. Daar waren ook de beide inleiders het over eens. Harm Goris en Joop Smit stelden beiden dat Fowl zeer wantrouwend tegenover de vruchten van beide disciplines staat en dat hij niet op zoek is naar hun mogelijke integratie, maar veeleer het streven naar een geloofsgemeenschap bepleit, waarin door de karaktervorming van de schrijftlezer en het ontwikkelen van een praktische christelijke wijsheid de wetenschappelijke schrijftuitleg voor de opbouw van de gemeenschap niet nodig is. Eigenlijk dus een soort kruistocht tegen de theologie als wetenschap. Het was dan ook niet verwonderlijk, dat de eerste vraag die tijdens de slotsessie vanuit de zaal werd gesteld, het waarom van *Engaging Scripture* op deze studiedag aan de orde stelde. Pim Valkenberg moest bekennen dat hij in de voorbereiding op de dag de suggestie had gedaan om Fowl in te brengen. Hij noemde hiervoor twee redenen. Ten eerste wijst Fowl erop dat de schrijftuitleg in de eerste plaats ons geloof behoort te verdiepen. Hij vindt dat de moderne exegese eerder vaak wetenschap voor de wetenschappelijke bühne is, dan dienst

⁵ Zie hierboven Menken, “De evangelist Johannes en de kerkleer Thomas”, 34.

⁶ Stephen E. Fowl, *Engaging Scripture. A Model for Theological Interpretation*, Oxford 1998.

aan de geloofsgemeenschap. Ten tweede – en dit lag duidelijk in het verlengde van Legets inleiding – brengt Fowl de hermeneutische cirkel tussen geloven en het lezen van de Schrift ter sprake. De Schrift kan alleen echt theologisch worden uitgelegd als zij met gelovige ogen tegemoet wordt getreden.

Joop Smit ontkende in zijn inleiding het belang van de beide punten die Fowl aansnijdt niet. Hij wilde echter wel gezegd hebben, dat Fowls voorstelling van de positie van de bijbelwetenschap ten opzichte van de geloofsgemeenschap niet deugt. Bovendien vond hij dat Fowls overbodig verklaren van de bijbelwetenschap als tekstwetenschap op een aanvechtbare teksttheorie berust. Waar Menken benadrukte dat de exegetische methode “theologisch” moet worden genoemd, benadrukte Smit dat naar zijn overtuiging de geloofsgemeenschap de exegese hard nodig heeft. Hij bracht hiervoor een aantal redenen naar voren, die hij onder de kopjes *lezen*, *interpreteren* en *context* classificeerde. Als het goed is leert de bijbelwetenschap de theologen beter schriftlezen, houdt zij het interpretatieproces binnen de geloofsgemeenschap op gang, maakt zij ons bewust van de chronologische en contextuele kloof die bestaat tussen ons en de schrijvers van de Schrift of het publiek waarvoor de Schrift werd geschreven en heeft zij tot belangrijke taak om ondanks die kloof de Schrift toegankelijk te houden.

Fowls tegenstelling tussen de wetenschappelijke theologie en de deugdzaam lezende geloofsgemeenschap was overigens ook het belangrijkste kritiekpunt van Harm Goris. Deze vond ook dat Fowl een vals dilemma scheidt. Maar Smit maakte duidelijk dat dit valse dilemma niet alleen van de moderne bijbelwetenschap maar evenzeer van systematische theologie gehakt maakt. Beide zijn volgens Fowl in de greep van academische disciplineren en versnippering.

Mijn indruk is dat Fowl wanhopig op zoek is naar een grotere eenheid in de schriftuitleg. Maar in plaats van manieren voor te stellen die de wetenschappelijke versnippering kunnen verhelpen, scheidt hij zijn walhalla buiten de theologie in een gelovige maar

anti-wetenschappelijke leesgemeenschap. Hoe mis Fowl het heeft, bewijst mijns inziens de interpretatiegeschiedenis van bijvoorbeeld Johannes 8:21-59. De bijdragen van Pim Valkenberg en vooral van Sjef van Tilborg over deze hoogst problematische bijbelbladzijden toonden aan hoe hard een wetenschappelijke benadering voor het heil van de kerk en de wereld nodig kan zijn en hoe belangrijk het is dat bijbelwetenschap en systematische theologie de handen ineen slaan.

Het problematische van Johannes 8 is tweeledig. In de eerste plaats lijkt Jezus in het heetst van de discussie zijn tegenstanders te verduivelen – “de vader uit wie gij zijt is de duivel, en gij verkiest te volbrengen wat uw vader verlangt; hij was een moordenaar van begin af aan en hij bevindt zich niet in de waarheid omdat er in hem geen waarheid is; wanneer hij leugentaal spreekt, spreekt hij uit zijn eigen wezen, want een leugenaar is hij, ja, de aartsleugenaar.” (Joh.8:44)

In de tweede plaats betitelt de evangelist Jezus' tegenstanders hier als *hoi Iuodaioi*. Verschrikkelijke teksten met een desastreuze werkingsgeschiedenis. Vanuit de diepste afgronden van onze geschiedenis moeten we hier de vraag stellen wat Jezus toch in hemelsnaam bedoeld kan hebben en of het überhaupt mogelijk is Johannes zo te lezen dat wij onder geen beding antisemitisme bevorderen. Van Tilborg droeg een aantal mogelijkheden aan.

In de eerste plaats wat betreft de bedoeling van Jezus. Vanuit verschillende hoeken leren we dat hier niet een ontologisch dualisme wordt gepredikt. Bij monde van Origenes en Augustinus – en later ook Thomas, zo laat Valkenberg zien – leert de traditie ons dat wij de tegenstelling als een morele kwalificatie moeten opvatten: Jezus wil zeggen dat je gedrag bepaalt, wie je vader is en dat je hierin een keuze hebt en moet maken. Steeds opnieuw, benadrukt Origenes. Dat de tekst niet gaat over een ontologisch, maar over een ethisch dualisme wordt volgens Stephen Motyer ondersteund door onderzoek naar contemporaine teksten (Qumran-teksten, Jubileën, Testament van de Twaalf Patriarchen,

Palestijnse targums)⁷. Belangrijker is nog dat de tekst zelf bewijzen aandraagt voor een ethische interpretatie: de figuur van Abraham die als de rechtvaardige bij uitstek wordt gepresenteerd, Jezus oproep aan zijn toehoorders om als kinderen van Abraham ook Abrahams werken te doen (Joh 8:37-40), allusies op verschillende geboden uit de decaloog (Joh 8:40-50) – allemaal ethische categorieën. Interpretaties van kerkvaders, historisch-kritische resultaten en een tekstimmanente benadering ondersteunen elkaar hier. Daarmee worden andere visies, niet alleen bepaalde ketterse, maar ook binnenkerkelijke opvattingen die tot vele zwarte bladzijden in de geschiedenis van joods-christelijke verhoudingen hebben geleid, weerlegd.

Ook de tweede vraag – wie zijn de *Ioudaioi*? – vraagt om exegetisch maatwerk. Er zijn de laatste decennia verschillende oplossingen voorgesteld, maar als ik Van Tilborg goed begrijp, zijn ze geen van allen echt bevredigend. Daarom grijpt hij veiligheidshalve terug op een wijs woord uit *Nostra Aetate*: de moord op Jezus mag alleen worden toegeschreven aan mensen die er destijds en dáár actief bij betrokken waren. Een beschuldiging mag zich nimmer uitstrekken tot contemporaine joden of joodse gemeenschappen. Vanuit deze stelregel moet men ook de *Ioudaioi* in Johannes 8 interpreteren. Hier gebeurt methodisch iets interessants. Een exegeet kiest vanuit het besef van de weerzinwekkendheid van de geschiedenis en vanuit de keuze daaruit te willen leren voor een interpretatiekader waarbuiten de exegetische volgens hem niet mag gaan. En hoewel er hier ook exegetische overwegingen meespelen – het is bijvoorbeeld vanuit historisch en theologisch oogpunt ondenkbaar dat Jezus als gelovige jood met joodse leerlingen als volgelingen dé joden of hét Jodendom zou hebben verduiveld – gaat Van Tilborg volgens mij nog een stapje verder. Hij zegt dat het ongewenst is om een bepaalde groep binnen het Jodendom van die tijd met de *Ioudaioi* te identificeren, omdat dan opnieuw reële joden als de schuldigen

⁷ Zie hierboven Van Tilborg, “Jezus temidden van de Joden van het Loofhuttenfeest in Johannes 8”, 59.

worden aangewezen en die onvermijdelijk zullen interfereren met joden die in andere tijden soortgelijke posities innemen.

Ik weet niet of ik het helemaal met Van Tilborg eens ben dat het gevaar van interferentie in zo'n geval haast onvermijdelijk is, maar ik vind het principe dat hij hanteert iets om over na te denken. Het lijkt op zelfcensuur. Van Tilborg zegt dat het onheil uit de geschiedenis ons heeft ingehaald en dat er alles voor te zeggen is om de interpretatie van bepaalde gevaarlijke passages uit de Schrift aan regels te binden. Ik juich dit van harte toe. Er wordt hier, om het op zijn rabbijns te zeggen, een hek om de Schrift gezet. Dit betekent: volg hier de veilige, geautoriseerde interpretatie want met eigen, alternatieve interpretaties begeef je jezelf op glad ijs. Het is misschien enigszins te vergelijken met wat voor ons een dogma is: een leesregel, een grensbepaling. *Pas op, schrikdraad!* Tot hier en niet verder.

Nu zal er binnen de christelijke theologie van na de holocaust waarschijnlijk weinig bezwaar tegen zijn dat interpretaties à la *Nostra Aetate* op dit punt een hek om het Johannesevangelie zetten. Wie dat niet zou willen, gaat, lijkt mij, de schaamte voorbij. Maar het idee van de noodzaak om in de Schrift betekenissen af te perken, is natuurlijk wel een gevoelig punt binnen de theologie, zeker binnen de exegese. Dat bewees ook de discussie die in de slotsessie van de studiedag rondom dit punt ontstond.

De zaak werd door één van de deelnemers meteen op scherp gezet. Hij vroeg zich af of wij Johannes 8 nu pas goed lezen of dat wij de tekst exegetisch met vooringenomen ideeën te lijf gaan omdat wij vinden dat het zo niet kan, niet mag. Joop Smit antwoordde dat hij het gebruik van de menselijke ervaring en geschiedenis in de exegese belangrijk en legitiem vindt. Het maakt dat wij kritischer naar teksten durven kijken. Zaken die in onze ogen niet mogen of kunnen, bijvoorbeeld op grond van gemeenschappelijke ervaringen uit het verleden, kunnen ertoe leiden dat wij anders gaan lezen. Evengoed werkt het vaak andersom. Nieuwe schriftinterpretaties kunnen leiden tot wendingen in geloof en zelfs

in de kerkelijke leer. Natuurlijk ontstaan in zo'n proces ook regelmatig spanningen met de kerkelijke overheid, maar als men open naar elkaar blijft en bereid is met elkaar in gesprek te blijven, zullen de oplossingen uiteindelijk voor handen komen, aldus Smit. Pim Valkenberg sloot zich hierbij aan. Hij zei het terecht te vinden dat bijvoorbeeld de mensenrechten een belangrijk criterium bij onze interpretatie van de Schrift zijn. Eén van de aanwezigen illustreerde dit treffend door te zeggen dat, als wij het over teksten met betrekking tot sodomie hebben, de kerk van nu het beter zou moeten weten dan de apostel van toen.

Deze kwestie bracht onmiddellijk de vraag naar de verhouding tussen de Heilige Schrift en het Woord van God ter sprake. Maarten Menken zei tijdens de discussie: als ik zeg dat de Schrift over Christus gaat, moet ik tegelijkertijd bekennen dat ik veel voorbeelden van teksten zie waarbij ik denk: "als *dit* over *Christus* gaat..." De vraag werd toen gesteld of met een wat gereserveerdere visie op bepaalde woorden van de Schrift het Woord van God uiteindelijk niet verloren raakt. Sjef van Tilborg zei daarop dat wij altijd pas achteraf kunnen vaststellen wat Woord van God was. Aan de vruchten zien wij of bij iemand de Schrift ook Woord van God is geworden.

Daarmee was de discussie terug bij het 'theologisch' moment, bij de onvermijdelijkheid, ook binnen de theologie, om uiteindelijk een persoonlijke geloofskeuze te maken. Intussen hoorde men het in de hoofden van de dogmatici steeds duidelijker kraken van de vraag hoe het nu toch met de eenheid van de Schrift zat. Was die nog ergens of mocht de moderniteit die weg exegetiseren?

Ik moest denken aan mijn favoriete Nijmegenaar, Piet Schoonenberg, die zo geprobeerd heeft om enerzijds de eigenheid van de moderne exegese en de systematische theologie van elkaar te onderscheiden en anderzijds ze weer op elkaar af te stemmen. Nadat hij heeft vastgesteld dat elk boek van de Schrift eerst in zijn eigenheid moet worden gelezen en in zijn context moet worden geplaatst, vindt hij, dat vervolgens de stap moet worden gezet naar een samenbrengende wijze van lezen. Hij noemt dit de "post-

exegetische eenheidslezing". Schoonenberg wil uitgaan van de fundamentele eenheid van de Schrift, in die zin dat het ene mysterie van Christus de rode draad en de diepere zin is. Vanuit het geloof in dit mysterie en tegelijkertijd op zoek naar dit mysterie wil hij dat de lezer een dialoog tussen teksten op gang brengt, waarbij noch de context van de afzonderlijke teksten, noch de context van de lezer nu en de geloofsgemeenschap nu buiten beschouwing mogen worden gelaten. Alleen zo kan onze traditie zich telkens weer vernieuwen en ons geloof leefbaar blijven, vindt Schoonenberg.⁸ Hij wil dus dat de systematische theologie de uitgangspunten, methoden en resultaten van de moderne exegetische volledig serieus neemt. Ze moeten worden gebruikt bij de stap terug naar de diepere eenheid onder de teksten. Schoonenberg doet er niet moeilijk over dat fenomenen als traditie, geschiedenis en ervaring daarbij richtinggevend zijn, omdat hij gelooft dat Christus niet alleen de Schrift maar ook de harten van zijn gelovigen verlicht en zal doen spreken.

Ik moest hier vooral ook aan denken, toen er tijdens de slotsessie een klein KTU-schisma tussen de hoogleraar Nieuwe Testament en de hoogleraar systematische theologie dreigde te ontstaan. Het ging om de uitleg van Johannes 6, het broodwonder en de rede over het levensbrood, die Maarten Menken ter afsluiting en illustratie van zijn lezing al aan de orde had gesteld. Menken zei dat Thomas aan deze tekst een sacramentele interpretatie geeft, maar dat er op goede historisch-kritische en tekstimmanente gronden is aan te tonen dat de interesse primair christologisch is, namelijk dat de evangelist wil laten zien dat de gekruisigde Jezus het levensbrood is. Hij raadde ons aan om ons bij de interpretatie van Johannes 6 niet te laten leiden door een uitlegtraditie die hier door een zekere "sacramentele obsessie" getekend wordt.⁹ De hoogleraar systematische theologie stelde dat als het in de broodrede om contact met Jezus gaat en wij deze

⁸ Zie o.a. P. Schoonenberg, *De Geest, het Woord en de Zoon. Theologische overdenkingen over Geest-christologie, Logos-christologie en drieënhedenleer*, Kampen 1991.

⁹ Zie hierboven Menken, o.c., 36.

teksten nu lezen, een sacramentele interpretatie niet zo vreemd is, want hoe anders komen wij met Jezus in contact. Hij vond het ook een taak voor de systematische theologie om dit soort verbanden te laten zien. Leve Schoonenberg, wilde ik roepen, maar Joop Smit interrumpeerde beide heren en vond dit een goed voorbeeld van zijn stelling dat teksten zich voor meerdere interpretaties lenen. Als een sacramentele interpretatie aansluit bij de tekst, waarom zou deze dan als niet van toepassing moeten worden afgewezen.

Menken wees er vervolgens op dat hij het had gehad over de tekst van *Johannes* en niet over de respons hierop van de lezer. Eén van de aanwezigen bracht toen naar voren, dat als het Johannes om de gekruisigde ging, het niet met de wezenlijke bedoeling van zijn tekst spoort als een sacramentele interpretatie wordt afgewezen, immers in het sacrament gaat het ook primair om de gekruisigde. Maar Menken bleef volhouden dat men zich dan op een ander niveau dan het puur tekstuele begeeft. Kortom, de klassieke discussie tussen schriftgeleerden van wie de één het primaat van de *pesjat*, de *plain sense* van de tekst, verdedigt en van wie de ander daarnaast ook het wezenlijke belang van de *darasj*, het zoeken naar verdere betekenissen, benadrukt.

Schoonenberg zou op zo'n moment waarschijnlijk gezegd hebben dat iedere theoloog zijn eigen competentie heeft. De exegeet moet zich houden bij de tekst, de auteur en zijn context. Dat is zijn vak. De systematisch theoloog kan niet anders dan vanuit de tekst de stap naar andere niveaus te maken en de teksten elkaar te laten belichten om van daaruit te spreken over meerdere facetten van het mysterie. Dat is zijn vak. Het op eigentijdse wijze expliciteren van de *nexus mysteriorum* is waar het in de systematische theologie om behoort te gaan.

Daarmee is de exegeese niet gedevalueerd, juist niet. Als de exegeet op goede gronden vaststelt dat het in Johannes 6 primair om de gekruisigde Christus gaat, dan moet de systematisch theoloog de consequenties daarvan laten zien voor bijvoorbeeld de sacramententheologie, om de eerste allusie maar eens te noemen. En als Thomas de Gekruisigde tot de kern van zijn

sacramentenleer maakt, en dat doet hij,¹⁰ dan moet de moderniteit met enige jaloezie bekennen dat hier in hem de ontmoeting heeft plaatsgevonden die bij ons nog altijd maar moeizaam tot stand wil komen.

¹⁰ *STh* III, quaestio 62, art. 5.

MORELE ERVARINGSWIJSHEID

Over de inaugurele rede van
prof. dr. F. Vosman¹

Jozef Wissink

1. Inleiding

Op 1 november 2001 hield professor Vosman, lid van het Thomas Instituut, zijn inaugurele rede bij de aanvaarding van de leerstoel moraaltheologie aan de Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht. Ik wil hierna een korte samenvatting bieden van de rijke, misschien zelfs wel te rijke inhoud en daarna op enkele dingen uit de rede wijzen, waaraan te merken is dat het een lid was van het Thomas Instituut, dat hier oreerde.

2. Samenvatting

Vosman signaleert, dat in het kerkelijk en statelijk spreken over morele kwesties steeds vaker gedacht wordt in termen van de tegenstelling tussen objectieve en subjectieve moraal. Het kerkelijk leergezag urgeert sterk de objectieve morele orde (met als bijbehorende termen: intrinsiek goed en kwaad, geoorloofd en ongeoorloofd; het begrippenpaar “eervol-oneervol” verdwijnt) en verzet zich tegen een vergaande subjectivering van de moraal, waarin goed bij definitie samenvalt met wat ik wil – het is goed

¹ Frans Vosman, *Goed gebleken. Een doordening van onzekerheid in traditionele moraaltheologische traktaten over onderscheidingsvermogen en scrupulositeit tegen de achtergrond van de hedendaagse tegenstelling objectieve en subjectieve moraal*. Rede, uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van hoogleraar moraaltheologie aan de Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht op donderdag 1 november 2001, Utrecht 2001, 36 pp.

omdat ik het wil; de kiezer heeft immers altijd gelijk.... Vosman verzet zich tegen het dilemma dat in deze tegenstelling gesuggereerd wordt. Hij wil aan de ene kant recht doen aan de eis tot authenticiteit, zoals die door de moderne subjectiviteit geurgeerd wordt, maar aan de andere kant die subjectiviteit niet in totale zelfconstructie van het eigen leven opsluiten. Hij sluit hier aan bij auteurs als Charles Taylor en Iris Murdoch.

Vosman zoekt ter bemiddeling van de door hem aanvaarde radicale subjectiviteit en de door hem eveneens aanvaarde objectiviteit van goed en kwaad naar de ontwikkeling van een bruikbaar concept van moreel relevante ervaring. Met dit laatste bedoelt hij niet slechts de zogenoemde 'morele ervaring' (de ervaring van voor een moreel dilemma te komen staan of de zogenoemde contrastervaring). Vosman zoekt hulp bij een fenomenologie van de zintuiglijke ervaring, zoals die door de Duitse fenomenoloog Hermann Schmitz is ontwikkeld en die grote aandacht heeft voor wat de ontmoeting met allerlei werkelijkheid bij ons aan lijfelijke 'beweging' losmaakt. Daarmee toegerust wendt hij zich naar analyses uit de morele en spirituele traditie aangaande het fenomeen van de morele onzekerheid of *scrupulositas*. In dat verband komen ook teksten over de "geestelijke onderscheiding" aan de orde. Hij is zich ervan bewust dat die analyses meestal in het kader staan van de menselijke religieuze heilsvraag of van de tegenstelling tussen wet en geweten, objectieve morele orde en onzekerheid en vooral tussen ingevingen-van-God en ingevingen-van-de-duivel. Dus moeten deze analyses een "kwartslag gedraaid" worden, willen wij ze hanteerbaar maken binnen het overstijgen van de tegenstelling tussen objectieve orde en subjectieve authenticiteit. Maar in die draaiing leveren ze vervolgens moreel relevante wijsheid op, zieden ze belevenissen uit, zodat morele ervaringswijsheid ontstaat. Vosman laat een aantal van deze analyses passeren: Heinrich von Langenstein (1325-1397), Jean Gerson (1363-1429), Alonso Rodriguez S.J. (1538-1616) – en via hem Cassianus en Ignatius van Loyola – en tenslotte Antonin Eymieu S.J.

(schrijvend rondom 1900). Vosman noteert en passant hoe de morele onzekerheid oorspronkelijk een normaal gegeven is in het leven van een mens en hoe zij in het kader van een toenemend accent op de zelfbeheersing en zelfconstructie als een fataliteit en gaandeweg zelfs als een ziekte (scrupulositeit) ervaren wordt.

Vosman legt er groot accent op dat in de genoemde traditiedocumenten sprake is van scherpe waarneming van de innerlijke “bewegingen” in de mens en dat men weet heeft van blijvende ambiguïteiten zowel ten aanzien van normatieve kwalificaties als ten aanzien van moreel relevante feiten (de betekenis van handelingen bijvoorbeeld). Het concept “beweging” (*motus*) moet in de moraaltheologische reflectie in ere hersteld worden. In de begripstegenstelling tussen objectieve morele orde en subjectieve authenticiteit streeft Vosman naar een opening van het subject voor het objectieve, waarbij tegelijk inductief naar het waarlijk goede gezocht wordt. Juist vanuit het serieus nemen van de ervaring met ons doen en laten kunnen we oog krijgen voor wat goed en voor wat slecht bleek te zijn en wennen we aan onze positie van instabiel subject. Er blijft in dit project ook plaats voor zoiets als de teleologie, zij het als zoekconcept. Ze blijkt als zodanig zelfs onmisbaar.

Tenslotte zet Vosman de volgende aandachtspunten voor de beoefening van de katholieke moraaltheologie in Nederland op de agenda: a) dat de kernvraag blijft hoe wij in leven en sterven God kunnen naderen en bij Hem geluk kunnen vinden; b) dat ze als theologie werkt vanuit het geloof en dus vanuit een maatschappelijk excentrische positie; c) dat de moraaltheologie de reflectie op praktijken van subject-opening, die momenteel binnen het vak spiritualiteit behandeld worden, herneemt als eigen opdracht; d) dat de moraaltheologie beter af kan zien van politiek en maatschappelijk succes – er is veel vraag naar ethiek en er zijn vele ethische commissies – dan van de eigen inhoudelijke traditie.

3. Observaties vanuit Thomas

Vosman heeft geen verhaal gehouden over de moraaltheologie van Thomas. Zijn verhaal wordt aangestuurd door een volstrekt moderne vraagstelling, geeft ook overwegend moderne antwoorden en raadpleegt met name laat-middeleeuwse en moderne elementen uit de traditie. De vraag naar Thomas of thomisme in deze tekst wordt dus van buitenaf naar de tekst toegedragen. Thomas figureert expliciet slechts op één plek in zijn rede (als we afzien van het citaat van John Finnis die ons terecht wordt voorgesteld als “Thomaskenner”). Die ene plek is overigens wel een saillante, omdat ze staat in het kader van Vosmans pleidooi voor een grotere plaats voor het concept “beweging” in de moraaltheologie en voor een nauwkeurige fenomenologie van de lijfelijke bewegingen (zoals die van de onzekerheid): daar merkt Vosman op dat Thomas in het aristotelisch deel van zijn moraaltheologie grote aandacht heeft voor *motus*, *actio* en *passio* (p.28).

Hoewel het Thomas-aandeel formeel dus uiterst beperkt was in deze rede, merkte ik dat ik vanuit mijn kennis van de *Secunda Pars* van de *Summa Theologiae* met regelmaat verbindingen kon leggen tussen Vosman en Thomas en met even grote regelmaat positieve instemming kon geven aan het gestelde. Ik wil enkele momenten noemen. Het gaat me daarbij niet om een soort “Thomas vond dit ook allemaal al”-houding. Ik wil ook niet al het goede uit deze rede uiteindelijk naar Thomas herleiden. Ik doe iets eenvoudigers: ik luister als lid van het Thomas Instituut naar de inaugurele oratie van een medelid en noteer denkbewegingen, waar ik invloed van Thomas – of van Thomasleerlingen, zoals Theo Beemer – vermoed of waar in elk geval atmosferisch een positieve verhouding tot het gedachtegoed van Thomas geconstateerd mag worden.

Omdat Thomas nog niet dacht in termen van een dichotomie tussen een objectieve morele orde en subjectiviteit, wordt hij door

aanhangers van beide polen aangehaald. De voorstanders van de objectieve morele orde leggen grote nadruk op zijn denken over de natuurwetten (die ook wetten van God zijn) als één van de gronden voor morele oordelen. Men leze er *Veritatis Splendor* maar op na. De voorstanders van de subjectieve pool beroepen zich op het feit dat het *bonum* goed (b)lijkt in het aantrekken van het menselijk streven (de wil en de passies) en op de overwegende rol van de *ratio* bij het identificeren van goed en kwaad (omdat een goed onderscheiden moet worden van een slechts schijnbaar goed). Wanneer een moraaltheoloog weigert zich op één van de twee polen vast te leggen, maar beide polen naar elkaar toe open leest en wanneer dat niet gebeurt op de wijze van het laffe compromis, maar op de wijze van een zekere radicalisering van in dit geval de subjectieve pool, dan heeft de stijl van denken al een zekere affiniteit met die van Thomas. Ik denk hier aan de manier, waarop Thomas de nieuwe Aristotelische inbreng verzoende met het vigerende Augustijnse kader van de theologie, eerder via een radicalisering van het Aristotelisch element dan door van die pool wat af te doen.² Ik signaleer dus overeenkomst met Thomas zowel naar inhoud – het niet kiezen voor één van de polen – als naar denkstijl.

Een tweede trek van verwantschap is de aandacht die Vosman opbrengt voor auteurs uit de spirituele traditie als Cassianus, Ignatius en het reintroduceren van het belang van hun inzichten aangaande de onderscheiding der geesten in het moraaltheologisch vertoog. Zowel de auteurs als een aantal van hun thema's zijn gaandeweg uit de moraaltheologische reflectie verdwenen en verhuisd naar de "*theologia ascetica et mystica*". Tegen die achtergrond moet men de woorden van de volgende zin goed proeven: "Het is niet langer mogelijk dat de moraaltheologie reflectie op de praktijken van zich openen, zoals bidden, bezit weggeven, vasten, ongelijk toegeven, en praktijken van

² Vergelijk de analyse van Alasdair MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*, London 1990, 105-126.

ontvangen, zoals directe confrontatie met mensen van andere culturen en overtuigingen op persoonlijk en structureel niveau, verbannen houdt in andere delen van de theologie.”³ Nu heeft deze splitsing van disciplines pas lang na Thomas plaatsgevonden: voor de ascetische en mystieke theologie moeten we daarbij aan de zeventiende eeuw denken.⁴ Bij Thomas vinden we in de *Secunda Pars* dan ook, naast thema’s die steeds en altijd deel hebben uitgemaakt van de moraaltheologie, thema’s als de leer over de *passiones animae*, de leer van de rechtvaardiging door het geloof, een verhandeling over de zaligsprekingen, de vruchten van de Geest en de gaven van de Geest, over profetie, inspiratie en het religieuze leven. De *Secunda Pars* gaat dan ook meer over “hoe God de handelende en ondergaande mens naar zijn/haar einddoel leidt” dan over wat er aan menselijk handelen mag of niet mag. Ook hier geldt: Vosmans reïntegratievoorstellen lijken me zeer zinvol.

Nu gaat het hier niet slechts om het *Heimholen* van een aantal thema’s uit de spiritualiteitwetenschap naar de moraaltheologie. Het betekent ook een voorstel om sommige vragen aangaande menselijke handelingen anders te stellen dan velen tegenwoordig vanzelfsprekend zijn gaan vinden. Thomas stelt zijn vragen vaak ook net een slag anders dan wij in eerste instantie denken. Voor mijzelf is het één van de ontdekkingen van mijn Thomas-studie geweest dat de eenvoudige vraag “of suicide geoorloofd is?” (*STh.* II/II, quaestio 64, art. 5), bij Thomas een heel ander associatieveld oproept dan bij ons. Bij ons roept de vraag meteen op: mag het of mag het niet? Zo behandelt Kuitert die vraag dan ook. Bij Thomas valt de vraag vanwege de context

³ De voorbeelden van “praktijken van ontvangen” doen niet slechts aan de discipline spiritualiteit denken, maar ook aan de categorieën van de sociale leer van de kerk. Ook daar geldt dat het van wezenlijk belang is dat de moraaltheologie deze kant van het menselijk project als wezenlijk eigen erkent en herkent.

⁴ Zie voor het desintegratieproces van theologie en spiritualiteit het gelijknamige hoofdstuk uit Otger Steggink en Kees Waaijman, *Spiritualiteit en mystiek. I. Inleiding*, Nijmegen 1985, 41-47.

van de behandeling van de deugd der rechtvaardigheid ook te formuleren als: kan suïcide een daad van gerechtigheid zijn?⁵ Wanneer Vosman een pleidooi voert voor een hernieuwde aandacht voor een scherpe fenomenologie van de bewegingen van de ziel, wanneer hij de door geestelijke oefening tot ervaringswijsheid uitgekookte belevingen weer tot gelding wil brengen, dan voltrekt hij niet slechts een toe te juichen reïntegratie van de spiritualiteit in het morele denken, maar proef je ook een grote onvrede met de wijze waarop in het gangbare kerkelijke en wijsgerig-ethische vertoog überhaupt naar kwaad en goed gevraagd wordt. Vosman opent dit antiprogramma expliciet, waar hij enige eenzijdigheden van *Veritatis Splendor* aanwijst (p.7-8) en waar hij wijst op de wijze van argumenteren van de Nederlandse wetgever (p. 8) en op de veronderstellingen van de door de Gezondheidsraad bijeengeroepen ethische commissies (p. 32).

Bij het voorgaande sluit aan dat Vosman uitdrukkelijk een pleidooi voert voor moraaltheologie als theologische wetenschap en dat hij zich ertegen verzet om theologie te reduceren tot ethiek. Hij noteert: “De morele reflecties verdringen dan namelijk de Godsvraag, dat wil voor moraaltheologen zeggen de vraag, hoe wij in leven en werken, voorafgaand en voorbij aan ons toedoen, God kunnen naderen en in Hem en bij Hem ons geluk en onze vreugde kunnen vinden.” (p. 31) Dat is slechts een haarbreed verwijderd van de weergave van de inhoud van de *Secunda Pars*, zoals ik die hiervoor gaf.

Er viel voor vrienden van Thomas op 1 november 2001 het nodige te genieten.

⁵ Zie Jozef Wissink, *Thomas van Aquino. De actuele betekenis van zijn theologie. Een inleiding*, Zoetermeer 1998, 162.

ANNUAL REPORT 2001

Cristina M. Pumplun, Secretary of Studies

1. Study and research at the Thomas Instituut

From 1-14 July Prof. Dr. H.W.M. Rikhof, director of the institute, joined the Thomas Aquinas Summer School in Vilnius (Lithuania). He gave six lectures and seminars on negative theology, language and Trinity in Aquinas.

From 4-6 October Dr. C. Leget and Dr. P. Valkenberg gave lectures at an international conference in Dearborn/Michigan (USA), entitled Reading John with St. Thomas Aquinas.

This visit caused the institute to organise a day of study in Utrecht on 23 November about the relationship between exegesis and systematic theology. Six papers were given on two central subjects: the commentary on the gospel of St. John by Thomas Aquinas and a critical discussion of Stephen Fowl's book *Engaging Scripture* (1998). The contributions to this day of study were published in this volume of the *Jaarboek Thomas Instituut*.

Since 1 October Drs. S. Mangnus has studied at the Institut Saint Thomas d'Aquin at Toulouse (France) to prepare a PhD on Aquinas.

On 1 November Prof.dr. F.J.H. Vosman delivered his inaugural lecture as ordinary professor of moral theology at the Catholic Theological University of Utrecht, entitled *Goed gebleken. Een uitweg uit de tegenstelling subjectieve versus objectieve moraal*.

Dr. H.J.M.J. Goris was appointed associate professor of dogmatic theology at the Catholic Theological University of Utrecht on 1 September.

On 1 November Dr. P.J.J. van Geest accepted an endowed chair on Augustinian studies at the Catholic Theological University of Utrecht. The chair had been installed under auspices of the Dutch Province of the Augustinian Order.

Several meetings of the Research Group Thomas Aquinas were devoted to the discussion of a policy plan 2001-2006 of the institute. This long-term policy on research and management includes the following objectives for the next five years:

- Searching for more institutions to become official participants in the interuniversity Thomas Instituut.
- Developing a new line of research around the subject of the theological virtues and recruiting junior researchers.
- Continuing the current policy regarding the organisation of conferences, days of study and publications.
- Presenting the Thomas Instituut in front of a larger domestic public.
- Striving for the establishment of an endowed chair on Aquinas Studies.
- Increasing attention for international contacts and interdisciplinarity.
- Establishing a visiting scholarship.

2. The Board of the Institute and the Foundation

Most of the issues mentioned above were discussed in meetings of the Board of the Institute, which convened on 29 January, 22 May and 1 November.

Prof.dr. H.A.G. Braakhuis and Mr. E. Trietsch left the Board according to the regulations concerning the composition of the Board of the Institute, formulated in the new articles of agreement of the interuniversity institute. During the meeting on 22 May, the Board welcomed Dr. H.J.M. Schoot, associate

professor of dogmatic theology at the Catholic Theological University of Utrecht as Secretary of the Board. Prof.dr. K.-W. Merks, ordinary professor of moral theology at the Theological Faculty of Tilburg, was appointed Chairman of the Board. Prof.dr. H.W.M. Rikhof was appointed Director of the institute for the next five years.

There were no personnel changes in the Board of the Thomas Foundation, which convened on 3 September where the Secretary of Studies presented the first version of the policy plan 2001-2006 mentioned above.

3. Jaarboek Thomas Instituut

Due to some extensive technical changes the *Jaarboek* was published later than planned, in October, but we are happy that it actually did appear still in 2001.

Dr. A.C.M. Vennix, associate professor for metaphysics and epistemology at the Faculty of Philosophy of the Catholic University of Nijmegen, joined the editorial board.

4. Series of Publications

In the year under review another volume was published in the series of the institute: Paul van Geest, Harm Goris, Carlo Leget (eds.), *Aquinas as Authority*, Publications of the Thomas Instituut te Utrecht, Volume VII, 338 pp. This is a selection of the papers that were presented during the second conference of the Thomas Institute, which was held from 14-16 December 2000.

5. Translation Series

No new volumes appeared in the year under review.

6. Members of the Thomas Instituut

31 December 2001

Catholic Theological University Utrecht

Staff

- Prof. dr. P. van Geest
- Prof. dr. H.W.M. Rikhof
- Prof. dr. F.J.H. Vosman
- Prof. dr. J.B.M. Wissink
- Dr. A.M.G. Van den Bossche
- Dr. H.J.M.J. Goris
- Dr. C.J.W. Leget
- Dr. H.J.M. Schoot

Candidates for a
Doctorate

- Drs. M.-R. Hoogland c.p.
- B. Lee-Goddard s.s.t.t.
- S. Gradl s.s.t.t.
- Drs. Tj. Jansen s.j.
- Drs. F.G.B. Luijten

Tilburg Theological Faculty

Staff

- Prof. dr. K.-W. Merks
- Prof. dr. R.A. te Velde
(UVA, Philosophy)

Catholic University of Nijmegen

Staff

- Dr. P.J.J.M. Bakker
- Prof. dr. H.A.G. Braakhuis (Philosophy)
- Prof. dr. P.J.M. van Tongeren (Philosophy)
- Prof. dr. P.G.J.M. Raedts (History)

-Dr. W.G.B.M.
Valkenberg (Theology)
-Dr. A.C.M. Vennix
(Philosophy)
-Prof. dr. mr. B.P.M.
Vermeulen (Law)

Utrecht University
Staff

-Dr. A. Vos (Theology)
-Prof. dr. A. Orbán (Arts/
Late Latin)

Other members of the institute

-Prof. dr. Th.C.J. Beemer
(Catholic University of
Nijmegen, emeritus)
-Prof. dr. F.J.A. de Grijs
(Catholic Theological
University of Utrecht,
emeritus)
-Drs. J.W.C.M. van
Reisen (Augustinian
Institute, Eindhoven)
-Drs. P.L. van Veldhuijsen

9. Research programmes and research projects

The projects referred to are carried out by members of the institute. Each programme consists of several projects.

The theology of Thomas Aquinas, its sources and its influence on subsequent theology

(Catholic Theological University of Utrecht)

Gabriel Biel, a devout theologian. Research into the interrelatedness of spirituality of the Devotio Moderna and academic theology in the work of Gabriel Biel

-P. van Geest

Simplicitas Dei. The reception of Aquinas' doctrine of God in the theology of the 14th and 15th century

-H.J.M.J. Goris

God's crucial allmightiness. Thomas on the relation between God's allmightiness and the passion of Christ

-M.-R. Hoogland (H.W.M. Rikhof)

Embodying grace. An analysis of the texts of the feast of Corpus Christi

-Tj. Jansen (H.W.M. Rikhof, A.H.C. van Eijk)

Life is always a good

-C.J.W. Leget

Forgiveness as gift of the spirit. Thomas on the sacrament of confession

-F.G.B. Luijten (H.W.M. Rikhof)

Trinity in Thomas Aquinas

-H.W.M. Rikhof

Christologia Recepta. On the reception of Aquinas' christology 1300-1600 by several commentators

-H.J.M. Schoot

The Concept of Trinity and Reconstruction of Identity in Christian Theology of Interreligious Dialogue (also part of the research programme of the Faculty of Theology at the Catholic University of Nijmegen, entitled: "Religious identity interactions in a plural and secularized society")

-W.G.B.M. Valkenberg

The status of the sacramental structure: in the Thomistic-tridentine tradition and in the actual context of thinking radical difference

-A.M.G. Van den Bossche

The meaning of the term 'passion' (and its connotations) in handbooks of moral theology

-F.J.H. Vosman

Transcendence and Transcendentals
(Tilburg Theological Faculty)

Current meaning of Aquinas' ethics

-K.-W. Merks

Metaphysics in Aquinas and the Thomist tradition

-R.A. te Velde

Individual projects

'De passionibus animae' in Thomas Aquinas

-Th.C.J. Beemer

Gottessehnsucht. Eine lutherische Annäherung an die Glückslehre des Thomas von Aquin

-S. Gradl

Capacitas Dei

-B. Lee-Goddard

Subject and normativity (programme)

-P.J.M. van Tongeren

The question of the eternity of the world in Thomas Aquinas, Bonaventure, Siger of Brabant and Boethius of Dacia

-P.L. van Veldhuijsen

10. Publications in 2001

This list contains all publications by members of the Thomas Instituut in so far as they include Thomas Aquinas as a topic or a topic in relation to his life and works. It also contains all publications by members whose research has been located at the Thomas Instituut.

Scientific publications

Geest, P. van - The Interiorisation of the Spirituality of the Modern Devotion by Gabriel Biel (†1495). Preconditions and Outlines - Augustiniana 51 (2001) 183-223

Geest, P. van - Inleiding - Thomas a Kempis, De Navolging van Christus. Naar de Brusselse autograaf vertaald door G. Wijdeveld, ingeleid door P. van Geest (4th edition, Kampen/Kapellen 2001) 9-36

Goris, H.J.M.J. - Thomism in Zanchi's Doctrine of God - W.J. van Asselt en E. Dekker (eds), Reformation and Scholasticism: An Ecumenical Enterprise - Baker Book House/Grand Rapids MI (2001) 121-39

- Jansen sj, Tj.P.I. – Aquinas as Authority? Impressions of the 2000 Conference, organised by the Thomas Instituut te Utrecht - Jaarboek 2000 Thomas Instituut te Utrecht 20 (2001) 124-132
- Merks, K.-W., Beck, H. (red.) - Over moed. De deugd van grenservaring en grensoverschrijding - Budel/Damon (2001) 298pp.
- Merks, K.-W. - Moraal – de moed tot het onvolmaakte - K.-W. Merks, H. Beck (red.), Over moed. De deugd van grenservaring en grensoverschrijding - Budel/Damon (2001) 271-296
- Merks, K.-W. (Hrsg.) - Verantwortung – Ende oder Wandlungen einer Vorstellung? Orte und Funktionen der Ethik in unserer Gesellschaft (29. Internationaler Fachkongreß für Moralthologie und Sozialethik, September 1999/Tilburg) - Münster/LIT (2001) 290pp.
- Merks, K.-W. - Zur Einführung - K.-W. Merks (Hrsg.), Verantwortung – Ende oder Wandlungen einer Vorstellung? Orte und Funktionen der Ethik in unserer Gesellschaft (29. Internationaler Fachkongreß für Moralthologie und Sozialethik, September 1999/Tilburg), Münster/LIT (2001) 9-20
- Merks, K.W. - Über Schuld und Autonomie. Plädoyer für den Aufbruch aus der Innerlichkeit - Bijdragen. International Journal in Philosophy and Theology 62 (2001) 249-279
- Rikhof, H.W.M. - Invention of Tradition. The Trinity as Test - J.W. van Henten, A. Houtepen (eds), Religious Identity and the Invention of Tradition. Studies in Theology and Religion vol. 3 - van Gorcum/Assen (2001) 97-110

- Rikhof, H.W.M.- Openden naar de toekomst - T. Merrigan, K Struys (eds), Verleden opendn naar heden en toekomst. Meedenken met de christologie van Piet Schoonenberg - Averbode (2001) 99-123
- Rikhof, H.W.M.- Bij wijze van epiloog - A.H.C. van Eijk, A.P.H. Meijers (red.), Gedoopt, gevormd, gezonden. Status en statuut van de pastoraal werk(st)er. Utrechtse studies 2 - Meinema/ Zoetermeer (2001) 227-235
- Schoot, H.J.M. - Language and Christology, The Case of Henry of Gorkum († 1431), Thomist - Recherches de Théologie et Philosophie médiévales LXVIII.1 (2001) 142-162
- Schoot, H.J.M. - In de persoon van Christus, Hoofd en Herder; over wijding en zending van de priester en zending van de pastoraal werk(st)er - A.H.C. van Eijk, A.P.H. Meijers (red.), Gedoopt, gevormd, gezonden. Status en statuut van de pastoraal werk(st)er. Utrechtse studies 2 - Meinema/ Zoetermeer (2001) 132-148
- Schoot, H.J.M. - Introduction - Jaarboek 2000 Thomas Instituut te Utrecht 20 (2001) 5-7
- Valkenberg, W.G.B.M. - Moslims over christenen: een partijdig overzicht - Begrip 27.4 (2001) 160-168
- Valkenberg, W.G.B.M - John of Damascus and the Theological Construction of Christian Identity vis-à-vis Early Islam - Jaarboek 2000 Thomas Instituut te Utrecht 20 (2001) 8-30
- Valkenberg, W.G.B.M - Christelijke identiteit en religieuze verscheidenheid - Wereld en Zending 30.3 (2001) 20-27

- Van den Bossche, A.M.G. - God does appear in immanence after all. Jean-Luc Marion's phenomenology as a new first philosophy for theology - L. Boeve and L. Leijssen (eds) *Sacramental Presence in a Postmodern Context* (BETL 160) - Peeters/Leuven (2001) 325-346
- Van den Bossche, A.M.G. - Twee verschillende kijkwijzen. Jean-Luc Marion over idool en icoon - L. Boeve en J. Haers (red.) *God ondergronds. Opstellen voor een theologisch vrijdenker* - Altiora/Averbode (2001) 339-356
- Van den Bossche, A.M.G. - Op Gods plaats staan. Over het problematisch statuut van de pastoraal werk(st)er als zij of hij tussen gedoopte en gewijde belandt - A.H.C. van Eijk, A.P.H. Meijers (red.) *Gedoopt, gevormd, gezonden. Status en statuut van de pastoraal werk(st)er. Utrechtse studies 2* - Meinema/ Zoetermeer (2001) 111-131
- Velde, R.A. te - Moed: de deugd van de strijder en van de martelaar - H.L. Beck, K.W. Merks, (red.), *Over moed. De deugd van grenservaring en grensoverschrijding* - Budel/Damon (2001) 9-24
- Vosman, F.J.H. - Festina lente. Beschleunigung als gesellschaftliches Phänomen und als Problem für moralische Abwägungen - K.-W. Merks (Hrsg.) *Verantwortung - Ende oder Wandlungen einer Vorstellung? Studien der Moralthologie 14* - Münster (2001) 75-104
- Vosman, F.J.H. - De naam was kuisheid. De ordening van seksueel verlangen en het onderkennen van geweld - E. Keulemans (red.) *Oud en nieuw. Katholieke theologie in twee generaties* - Gooi en Sticht/Kampen (2001) 109-127

- Vosman, F.J.H.- Een ziel met alle kleuren van de regenboog. Een moraaltheologische kritiek op de mystagogie-opvatting van Tjeu van den Berk - H. Lombaerts, J. Maas, J. Wissink (red.) *Beeld en gelijkenis. Inwijding, kunst en religie* - Meinema/Zoetermeer (2001) 183-197
- Vosman, F.J.H. - Goed gebleken, Een doordenking van onzekerheid in traditionele moraaltheologische traktaten over onderscheidingsvermogen en scrupulositeit tegen de achtergrond van de hedendaagse tegenstelling objectieve en subjectieve moraal - Utrecht (2001) 36 pp [inaugural lecture KTU]
- Vosman, F.J.H. - Wij, halfbarbaren. Achteloosheid en geweld in het Nederlandse openbare leven - F.J.H. Vosman en Th. W.A de Wit (red.) *De nieuwe achteloosheid* - Gooi en Sticht/Kampen (2001) 75-94
- Vosman, F.J.H. (samen met de Wit, Th.W.A.) - De nieuwe achteloosheid. Een inleiding - F.J.H. Vosman, Th. W.A de Wit (red.) *De nieuwe achteloosheid* - Gooi en Sticht/Kampen (2001) 7-14
- Vosman, F.J.H. - Kirche und Homosexualität: eine Lackmusprobe für den Glauben - *Internationale Kirchliche Zeitschrift IKZ* 91 (2001) 289-304

Professional and/or popular publications

- Geest, P. van - Een leegte vol God. Over de godservaring van mystici en andere gewone stervelingen - *Herademing. Tijdschrift voor Spiritualiteit en Mystiek* 9 (2001) 16-20

- Geest, P. van, - "...et bono Christi odore de bona conuersatione flagrantes..." (*Praeceptum* VIII, 1). Over Augustinus' *Praeceptum* en twee hedendaagse christologiën - Bulletin voor Charismatische Theologie 47 (2001) 31-42
- Geest, P. van - De familie als louteringsberg en oefenschool - Kerugma 44 (2000-2001) 53-59
- Geest, P. van - De Regels van Augustinus en Benedictus: regels voor een eigentijdse levensordering - K. Bras, K. Bouwman (red.), Werken met spiritualiteit - Baarn/Ten Have (2001) 169-179
- Geest, P. van - V. Rooms-katholicisme - E.G. Hoekstra, R. Kranenburg (red.), Rituelen in Religieus Nederland. Gebruiken van joden, christenen, moslims, hindoes en boeddhisten in belangrijke levensfasen - Baarn/Ten Have (2001) 107-166
- Goris, H.J.M.J. - Theologie en Internet. Handleiding en links - (internal report) 8 pp
- Rikhof, H.W.M. - 'Meewerken in het pastoraat' op de theologische snijtafel - een twee een 29/11 (2001) 399-400
- Valkenberg, W.G.B.M. - Wederzijdse beelden van moslims en christenen in dialoog: interview met Jacques Waardenburg - Begrip 27/4 (2001) 153-159
- Valkenberg, W.G.B.M. - Zijn alle religies gelijkwaardig? Enkele beschouwingen vanuit de Christelijke theologie - GAMMA 8/5 (2001) 30-34
- Valkenberg, W.G.B.M. - Dialoog als religie van de toekomst - Tijdschrift voor Geestelijk Leven 57 (2001) 285-298

Van den Bossche, A.M.G. - Gott ist ganz anders - Philokles. Zeitschrift für populäre Philosophie (2001) 35-38

Vosman, F.J.H. - Theologische ethiek als gatenvuller? Bespreking van J.P. Wils, Euthanasie: Naar een ethiek van het sterven, Budel 2000 - Tijdschrift voor Geneeskunde en Ethiek 11 (2001) 54-56

Academic lectures

Geest, P. van - Verlangen en onmacht bij Augustinus van Hippo - Lecture at the Summer School Mysticism and Powerlessness, Oude Abdij Drongen, 27 August 2001

Geest, P. van - Godsverlangen in het werk van Thomas a Kempis - Lecture at the Summer School Mysticism and Powerlessness, Oude Abdij Drongen, 28 August 2001

Geest, P. van - Transformation in Order and Desire. Thomas a Kempis in the Perspective of St. Augustine - Lecture at the congress "Religious Identity and the Problem of Historical Foundation. The Foundational Character of Authoritative Sources in the History of Christianity", Catholic University of Utrecht / University of Utrecht / Noster, 31 August 2001

Geest, P. van - Imitationistica: Geert Grote or Thomas a Kempis Author of *De Imitatione Christi*? - Lecture at the University of Wales, Lampeter, 8 December 2001

Goris, H.J.M.J. - Reception of Aristotle's *De Interpretatione* 9 in the Latin West: Boethius and the Scholastics - Lecture at the international congress "Aristotle and Medieval Metaphysics", Center for Medieval Culture Studies at the Faculty of Philosophy at the State University of St. Petersburg, St. Petersburg, 26 October 2001

- Goris, H.J.M.J. - *Engaging Scripture: een kritische bespreking* - Lecture at the day of studies at the Thomas Instituut te Utrecht "Van wie is de Heilige Schrift?", Utrecht, 23 November 2001
- Leget, C.J.W. - Thomas van Aquino - Guest Lecture at the HOVO-educational programme of the Theological University of Kampen, 17 January 2001
- Leget, C.J.W. - *In orationem dominicam* - Lecture on the occasion of the commemoration of St. Thomas 2001 at the Ariensconvict, Utrecht, 25 January 2001
- Leget, C.J.W. - The concept of 'life' in the Gospel of John - Lecture at the congress "Reading John with St. Thomas Aquinas", Dearborn (Michigan, U.S.A.), 6 October 2001
- Leget, C.J.W. - *Leven in Thomas' commentaar op Johannes* - Lecture at the day of studies at the Thomas Instituut te Utrecht "Van wie is de Heilige Schrift?", Utrecht, 23 November 2001
- Merks, K.-W. - *Ist Gehorsam eine zur Moral passende Kategorie? Zur Einführung in die Problematik* - Introduction at the congress of the European Association of Catholic Theology, Graz, 27 August 2001
- Rikhof, H.W.M. - Thomas van Aquino en het spreken over God - Guest Lecture at the HOVO-educational programme of the Theological University of Kampen, 24 January 2001
- Rikhof, H.W.M. - Thomas van Aquino's theologie van de Triniteit: beschouwingen over de zending van Zoon en Geest - Two lectures at the Abdij St Benedictusberg, 7 and 8 February 2001

- Rikhof, H.W.M. - Three lectures and three seminars on Thomas as theologian - Thomas Aquinas Summercourse, Trakai, Lithuania, 9-11 July 2001
- Rikhof, H.W.M. - Dogma as rule - Lecture at the annual conference of Dutch systematic theologians (XART), Fredeshiem/de Bult, 15 October 2001
- Rikhof, H.W.M. - The creativity of a theologian - Lecture at the international congress "Aristotle and Medieval Metaphysics", Center for Medieval Culture Studies at the Faculty of Philosophy at the State University of St. Petersburg, St. Petersburg, 25 October 2001
- Schoot, H.J.M. - Wat is er mis met de huidige R.K. ambtstheologie in Nederland? Een theologische reflectie over iets wat niet bestaat - Introduction at the day of studies organised by the Catholic University of Utrecht and the northern dioceses in the Netherlands, Zeist, 29 May 2001
- Schoot, H.J.M. - Over het priesterschap - Introduction for the council of priests of the Diocese of Utrecht, Huis ter Heide, 18 September 2001
- Valkenberg, W.G.B.M. - Aquinas and Christ's Resurrection: the Influence of his *lectura* on John 20-21 on his *Summa theologiae* - Lecture at the congress "Reading John with St. Thomas Aquinas", Dearborn (Michigan, U.S.A.), 6 October 2001
- Valkenberg, W.G.B.M. - Interreligious Dialogue as Polemical Conversation - Lecture at the congress "Theology and Conversation" (Louvain Encounters in Systematic Theology III), Louvain, 6-9 November, 2001

- Valkenberg, W.G.B.M. - Johannes, Thomas en de andere leerlingen. Aantekeningen bij Thomas' Interpretatie van Johannes 8 en 20 - Lecture at the day of studies at the Thomas Instituut te Utrecht "Van wie is de Heilige Schrift?", Utrecht, 23 November 2001
- Van den Bossche, A.M.G. - Presenting the Invisible. The Status and Value of Theology in a Post-modern Context - Lecture as visiting professor at the University of Limerick, Mary Immaculate College, 10 April 2001
- Van den Bossche, A.M.G. - Jesus Christ and Contemporary Youth - Open Lecture at the University of Limerick, Mary Immaculate College, 10 April 2001
- Van den Bossche - Theology and the Academy - Introduction as visiting professor at the University of Limerick, Mary Immaculate College, 11 April 2001
- Van den Bossche, A.M.G. - De macht Gods. Katholieke bedenkingen bij een protestantse doopvisie - Parallel paper to the lecture by M. Brinkman at the international symposium "Levensrituelen en sacramentaliteit: tussen continuïteit en discontinuïteit", Soesterberg, 21-23 May 2001
- Van den Bossche, A.M.G. - Op Gods plaats staan. Over het problematisch statuut van de pastoraal werk(st)er als zij of hij tussen gedoopte en gewijde belandt - Lecture at the day of studies organised by the Catholic University of Utrecht and the northern dioceses in the Netherlands, Zeist, 29 May 2001

- Van den Bossche, A.M.G. - The Logic of Christianity and its Possible Justification. The Challenge of Jean-Luc Marion's phenomenology for philosophy of religion and theology - Paper at the congress of the European Association of Catholic Theology, Graz, 28 August 2001
- Van den Bossche, A.M.G. - Wat is het huwelijk? Een theologische benadering - Parallel lecture at the Inter-diocesan Pastoral Council at Antwerpen, 13 October 2001
- Vosman, F.J.H. - Kerkelijke visies op de Nederlandse euthanasiewet - Day of study for doctors, Cappele aan den IJssel, 5 April 2001.
- Vosman, F.J.H. - Kirche und Homosexualität: eine Lackmusprobe für den Glauben - Conference for Old Catholic theologians, Prague, 30 August 2001.
- Vosman, F.J.H. - Seks tussen lijfelijkheid en humanisering. Huidig moraaltheologisch denken over seksualiteit - Lecture at the Catholic Centre for the Study of Mental Health, Utrecht, 9 November 2001



