

DEEL VI
GESCHIEDENIS
VAN DE EXEGESE

“Verstaat gij wat gij leest...?” (Hand 8,30)

I. DE TRADITIONELE EXEGESE

A. OUDHEID EN MIDDELEEUWEN

De exegese of schriftverklaring begint reeds in het Oude Testament. Veel oudtestamentische teksten zijn verklarende aanvullingen of actualiserende bewerkingen, niet alleen van pre-bijbelse documenten, maar ook van oudere bijbelse teksten zelf.

De *joodse exegese* was algemeen gebaseerd op de identificatie van de Schrift met het woord van God – wat elke tegenspraak, onvolledigheid en ontwikkeling uitsluit – en op de prioriteit van de pentateuch. De rabbinse schriftverklaring was overwegend pragmatisch, bekommerd om het vinden van leefregels. De exegese van Qumran was eerder typologisch: de gemeente las in de bijbel haar eigen geschiedenis en haar eigen toekomstverwachting (vergelijk 1QpHab). In de Egyptische diaspora werd de bijbelse overlevering gehelleniseerd. Met behulp van de allegorische interpretatie, waarin Philo van Alexandrië de grootmeester was, werd het Oude Testament geharmoniseerd met de Griekse filosofie. De bijbelse verhalen werden allegorieën van de universele wetten van natuur en leven.

In het Nieuwe Testament werden de verschillende benaderingswijzen van het jodendom overgenomen. In het bijzonder werden de prediking en het leven van Jezus, de ervaringen en leefwijze van de vroege kerk doorlopend voorgesteld als verkondigd, voorspeld en voorafgebeeld door het Oude Testament. Op die wijze werd het Oude Testament christologisch geduid (zie bijvoorbeeld Lc 24,27 en Hnd 8,30-35).

Na 70 zal in het jodendom, waarin de Farizeeën een exclusief gezag krijgen, de pragmatische, 'halachische' interpretatie sterk gaan overwegen (vergelijk Misjna, Tosefta, Gemara, de oudere midrasjim). Bij de christenen bestond in de eerste eeuwen ook een tendens tot verwerping van het Oude Testament (Marcion). De overtuiging van de continuïteit tussen Oud en Nieuw Testament won echter het pleit. Om deze continuïteit te handhaven werd vooral een beroep gedaan op de allegorische methode. Deze vond haar klassieke uitdrukking in de formulering door Origenes († 254) van de drievoudige schriftuurzin: de *somatische* of letterlijke, de *psychische* of morele en de *pneumatische* of mystieke zin. Waar Orige-

nes en de Alexandrijnse school meer waarde hechtten aan de overdrachtelijke, geestelijke zin als verwijzend naar speculatieve, transhistorische waarheden, heeft de Antiocheense school (Theodorus van Mopsueste) meer waardering voor de letterlijke, historische zin, waarbij echter door middel van typologie de samenhang tussen Oud en Nieuw Testament verzekerd werd.

J. DANIELOU, *Sacramentum futuri. Studie over de wortels van de bijbelse theologie*, Baarn, 1993; E.P. MEIJERING, *Als de uitleg maar goed is. Hoe vroege christenen de bijbel gebruikten*, Zoetermeer, 2003.

Tijdens de *middeleeuwen* teerde de westerse kerk op de nalatenschap van de patristiek. Men las de bijbel in Latijnse vertaling en aanvaardde kritiekloos wat de traditie vertelde over het ontstaan en de bestemming van de bijbelboeken. Men bestudeerde de bijbel als basis van het theologisch onderricht. Hieruit ontstonden de zogenaamde bijbelcatenen (*catenae*), doorlopende bijbelcommentaren samengelezen uit citaten van de kerkvaders, die men vaak rondom de bijbeltekst schreef. Weldra ging men zich bij de uitleg meer richten op het commentariëren van de uitleg van de vaders dan op de bijbeltekst zelf.

Bij de verklaring volgde men meestal de allegorische methode, die men nog nader had gepreciseerd: naast de *letterlijke* of historische zin kende men nog een drievoudige geestelijke zin: de *allegorische* (doctrinele toepassing op Christus of de kerk), de *morele* (toegepast op het leven van de gelovige) en de *anagogische* zin (toegepast op de eschatologie). Sommigen hielden zich dichter bij de letterlijke zin, onder andere Thomas van Aquino (1224-1274) en Nicolaas van Lyra (1270-1349). Vooral vanuit het contact met de Arabische cultuur was echter ook, zowel bij christenen als bij joden, de interesse levendig voor filologisch onderzoek en voor een filosofische, rationele benadering.

H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture* (Théologie, 41.42.59), 3 delen, Parijs, 1959-1964.

B. MODERNE TIJD

1. Het humanisme

Het *humanisme* van de zestiende eeuw bracht een eerste kentering. Zoals men opnieuw de klassieke oudheid had ontdekt, zo ging men ook uitzien

naar een herbronning van geloof en christendom. De humanisten waren de eersten om de oorspronkelijke taal van het Nieuwe Testament, het Grieks, ernstig te bestuderen en om de Griekse tekst een hoger wetenschappelijk gezag toe te kennen dan de gebruikelijke Latijnse vertaling. De humanisten wezen de interpretatiemethoden der scholastieke theologie van de hand om een verklaring te geven die de bijbeltekst van nabij volgde en die meer oog had voor zijn historisch karakter.

2. De Reformatie

De breuk met de traditionele benadering werd nog groter bij het begin van de *reformatie* toen Luther de Schrift tot de enige geloofsbron proclameerde en de kerkelijke traditie radicaal afwees. Als enige bijbelzinkerende hij slechts de letterlijk-historische. Bovendien maakte hij onderscheid tussen bijbel en woord van God. Alleen wat onmiddellijk tot Christus voert is woord Gods. Zo bakende hij een canon af binnen de canon.

In de *oud-protestantse orthodoxie* (zestiende tot achttiende eeuw) kwam men vrij vlug tot een onwrikbaar systeem, samengehouden door het dogma van de alleenzaligmakende Schrift. Men beschouwde deze als woordelijk geïnspireerd door God. Daar de Schrift uit zichzelf volkomen doorzichtig was, had hij ook geen verklaring nodig. Men probeerde wel de bijbeltekst zo perfect mogelijk in te passen in een sluitend theologisch systeem. In zulk klimaat, waarin het goddelijk karakter van de Schrift eenzijdig werd beklemtoond, kon een verantwoorde exegese moeilijk gedijen. Een schriftbenadering, los van dogmatische vooropstellingen, bloeide nog het meest bij de Nederlandse Hervormden, vooral bij hen die door de orthodoxie waren uitgestoten, zoals de Arminianen. Jacobus Arminius (1560-1609), Nederlands protestants theoloog, verdedigde een mildere vorm van de predestinatieleer en werd daarom van ketterij beschuldigd door de calvinisten.

Ook bij de *katholieken* was de verklaring van de Schrift hoofdzakelijk kerkelijk-dogmatisch bepaald en vaak geïnspireerd door antiprotestantse polemieken. Toch werd hier een begin gemaakt met een kritische, wetenschappelijke benadering van de Schrift, namelijk door de Franse Oratoriaan Richard Simon (1638-1712) met zijn drie werken over de geschiedenis van de tekst, de vertalingen en de commentaren op het Nieuwe Tes-

tament (1689-1693). Door allerlei oppositie echter heeft zich deze strekking niet kunnen doorzetten.

H. MARGIVAL, *Essai sur Richard Simon et la critique biblique au XVIIe siècle*, Genève, 1970 (= 1900).

3. De Aufklärung

De grote aanval op de traditionele kerkelijk-dogmatische benadering van de bijbel kwam rond het midden van de achttiende eeuw bij de *Aufklärung*. Deze stroming wilde een einde maken aan de 'onderdrukking' van het menselijk verstand door dogma en traditie. De menselijke rede moest 'bevrijd' worden en zelfstandig de waarheid kunnen ontdekken. Waarheid en werkelijkheid was in hun ogen alleen datgene wat met de menselijke rede kon gekend en verklaard worden (rationalisme). Op het gebied van de bijbelverklaring betekende dit dat men de Schrift voortaan als louter menselijk boek ging beschouwen, in niets verschillend van de andere voortbrengsels van de menselijke geest, en onderworpen aan dezelfde historisch-kritische interpretatie.

Zo probeerde H. Samuel REIMARUS (1694-1768) in een posthuum verschenen werk, *Fragmente eines Ungenannten* (1774-1778), aan te tonen dat Jezus niets anders was dan een joods revolutionair die een aards-messiaans rijk tot stand wilde brengen maar hierin jammerlijk mislukte. Na zijn gewelddadige dood poogden zijn volgelingen zijn en hun zaak te redden door de revolutionair voor te stellen als een geestelijke zondeboetende messias die ze door een zelf gepleegde diefstal van zijn lijk hadden laten 'verrijzen'.

C.H. TALBERT (ed.), *Reimarus: Fragments*, Chico CA, 1985.

Heinrich E. Gottwald PAULUS (1761-1851) meende te mogen stellen dat alles wat in de evangeliën staat, echt gebeurd was maar dat het natuurlijke feiten waren die de christenen later tot wonderbare gebeurtenissen hadden omgebogen. Bijvoorbeeld het wandelen op het water was niets anders dan een avondwandeling langs het strand; de opwekking van Lazarus en van Jezus waren slechts een ontwaken van schijndoden, te wijten aan de kilte van het graf. Zo werd het evangelie gereduceerd tot enkele algemene, eeuwige waarheden die men 'openbaring' noemde.

II. DE NEGENTIENDE EEUW

A. DE MYTHISCHE VERKLARING

In 1835 verscheen *Das Leben Jesu kritisch beleuchtet* van David Friedrich STRAUSS (1808-1874), waarin hij zowel de traditionele interpretatie als de rationalistische van de hand wees om een nieuwe in de plaats te zetten: de *mythische verklaring*. Strauss erkende de historiciteit van verschillende gebeurtenissen die in het Nieuwe Testament verhaald worden, maar volgens hem waren deze feiten vermengd met mythen. Daarmee bedoelde hij motieven en ideeën die zich op grond van de oudtestamentische messiasverwachting hadden gevormd, en die onder de vorm van gebeurtenissen werden weergegeven. Zo zijn de geschriften van het Nieuwe Testament een mengsel van geheel of gedeeltelijk historische feiten en van als feiten ingeklede religieuze ideeën of mythen. Praktisch leidde deze mythische interpretatie tot een scheiding tussen de historische Jezus, waarvan men slechts enkele feiten als historisch erkende, en de Christus die door het geloof van de vroege kerk geïdealiseerd was volgens het model van vage oudtestamentische verwachtingen. Aangezien de vorming van deze mythen een zekere tijd veronderstelde, plaatste Strauss het ontstaan van de evangeliën ergens rond de jaren 150 of later.

B. DE TÜBINGERSCHOOL

Daarmee was de vraag gesteld naar het ontstaansmilieu van de nieuwtestamentische geschriften: de *vroege kerk*. Met deze vraag hielden zich Ferdinand Christian BAUR (1792-1860) en de door hem gestichte *Tübingerschool* bezig. Baur bestudeerde de eerste eeuwen van het christendom en liet zich leiden door het hegeliaans systeem van these-antithese-synthese. In het vroege christendom ontdekte hij een petrini-sche partij (these) geleid door Petrus, Jakobus en Johannes, die sterk joods en particularistisch was. Daarnaast stond als antithese de paulinische partij, geleid door Paulus, hellenistisch en universalistisch. Uit het contrast tussen beide, om weerstand te kunnen bieden aan de aanvallen van buitenaf, sloten beide partijen een compromis en verenigden zich in de katholieke kerk (synthese). In dit schema plaatste Baur de geschriften van het Nieuwe Testament. Het evangelie volgens Matteüs, ontstaan na

130, zou de gematigde bewerking zijn van een petrinisch evangelie 'volgens de Hebreëen'. Het evangelie volgens Lucas, ontstaan na 150, vertegenwoordigt de paulinische partij; het zogenaamde evangelie volgens Marcion (eveneens paulinisch) ligt er aan ten grondslag. Het evangelie volgens Marcus is een compromis van Matteüs en Lucas, is neutraal en zeer laat ontstaan. Het vierde evangelie zou ontstaan zijn na 170, in een periode dat de twee strekkingen reeds vergeten waren. Tien van de veertien brieven van Paulus zijn volgens Baur onecht; alleen de brieven aan de Romeinen, de Korintiërs en de Galaten overleefden zijn kritiek.

C. TEKSTKRITIEK

Reeds in de achttiende, maar vooral in de negentiende eeuw, werden pogingen ondernomen om te komen tot een wetenschappelijk verantwoorde tekst. Johann Albrecht BENGEL (1687-1752) ontdekte de mogelijkheid om de handschriften te ordenen volgens verwante families. Johann Jakob WETTSTEIN (1693-1754) classificeerde de handschriften en verzorgde een editie van het Nieuwe Testament met belangrijk kritisch apparaat. Carl LACHMANN (1793-1851) verwierp de *textus receptus* en paste consequent de methoden, gebruikt bij de studie van de klassieke letteren, toe op het Nieuwe Testament. Constantinus TISCHENDORF (1815-1874) was verdienstelijk als ontdekker en uitgever van tot dan toe onbekende handschriften van het Nieuwe Testament. Brooke Foss WESTCOTT (1825-1901) en Fenton John Anthony HORT (1828-1892) legden de methoden vast van het tekstkritisch onderzoek en verzorgden een gezaghebbende uitgave van het Griekse Nieuwe Testament.

C. TISCHENDORF, *Novum Testamentum graece*, 2 delen, ed. 8a maior, Leipzig, 1869/1872, herdruk Graz, 1965 (baseert zich vooral op de Codex Sinaiticus, door hem ontdekt; zeer uitvoerig kritisch apparaat); B.F. WESTCOTT & F.J.A. HORT, *The New Testament in the Original Greek*, 2 delen, Cambridge-Londen, 1890/1896, herdruk 1956; P.W. VAN DER HORST, *Johann Jakob Wettstein na 300 jaar: erfenis en opdracht*, in *Nederlands theologisch tijdschrift* 45 (1994) 1-11.

D. LITERAIR ONDERZOEK VAN DE EVANGELIËN

1. De synoptische kwestie

De evangeliën van Matteüs, Marcus en Lucas vertonen naar inhoud en opbouw grote overeenkomsten. Johann Jakob GRIESBACH (1745-1812) was de eerste die, op zoek naar een praktisch werkinstrument voor zijn colleges, de evangeliën van Matteüs, Marcus en Lucas in drie kolommen naast elkaar liet afdrukken, onder de titel *Synopsis evangeliorum* (1774). Sedertdien werden deze evangeliën de *synoptische evangeliën* genoemd. Veel arbeid werd besteed aan het bestuderen van hun onderlinge overeenkomsten en verschillen zowel wat betreft de orde van de perikopen, de woordenschat als de selectie van het materiaal (de synoptische kwestie). De belangrijkste hypothesen hieromtrent zijn de volgende:

Hypothesen van een gemeenschappelijke bron

De hypothese van een oerevangelie, verdedigd door Johann Gottfried EICHHORN (1752-1827). Aan de oorsprong van onze synoptische evangeliën staat een Aramees oerevangelie, waaruit achtereenvolgens negen andere evangelische geschriften afgeleid zijn. Hieruit zijn uiteindelijk onze evangeliën gegroeid. Deze hypothese werkt met teveel onbewezen veronderstellingen, maar de intuïtie dat onze evangeliën een lange literaire voorgeschiedenis hebben, is juist gebleken.

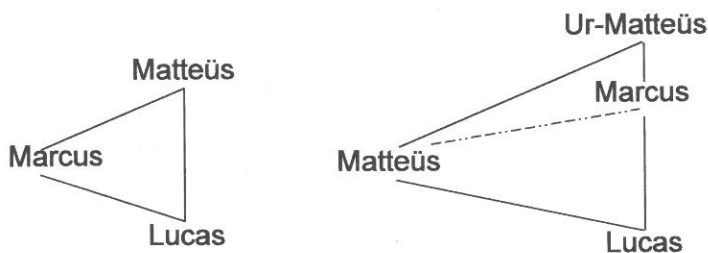
De fragmentenhypothese, verdedigd door Friedrich SCHLEIERMACHER (1768-1834). Aan de basis van onze synoptische evangeliën liggen aantekeningen van de eerste geloofsverkondigers die uit praktische noodzaak woorden van Jezus, wonderverhalen, parabels en andere tradities optekenden om deze notities te gebruiken bij de predikatie. Wanneer de eerste generatie begon te verdwijnen ging men die fragmenten verzamelen. Met deze verzamelingen zouden later onze evangeliën zijn samengesteld. Schleiermacher heeft juist gezien dat de evangeliën bestaan uit fragmenten van zeer verschillende herkomst, die gegroeid zijn uit concrete noden van de christelijke gemeenschap. Aldus is hij de voorloper van de Formgeschichte. Zijn hypothese kan echter geen verklaring geven van het feit dat de drie synoptici volgens dezelfde volgorde zijn opgebouwd.

De hypothese van de mondelinge overlevering, verdedigd door Johann Gottfried HERDER (1744-1803), en Johann Carl Ludwig GIESELER (1792-1854). Zeer vroeg zou uit de prediking van de apostelen een Aramees mondeling evangelie ontstaan zijn. Dit werd later, eveneens mondeling, in het Grieks omgezet in twee verschillende vormen. De drie synoptici zijn hiervan afhankelijk. Deze theorie kan geen verklaring geven van de onderlinge overeenkomsten en verschillen tussen de synoptici, maar beklemtoont terecht dat aan onze geschreven evangeliën een tijd van mondelinge verkondiging is voorafgegaan waarin de overgang van Aramees naar Grieks evangelie heeft plaats gevonden. In de moderne exegese is deze intuïtie een vaste verworvenheid: het evangelie vóór de evangeliën.

Hypothesen van onderlinge afhankelijkheid

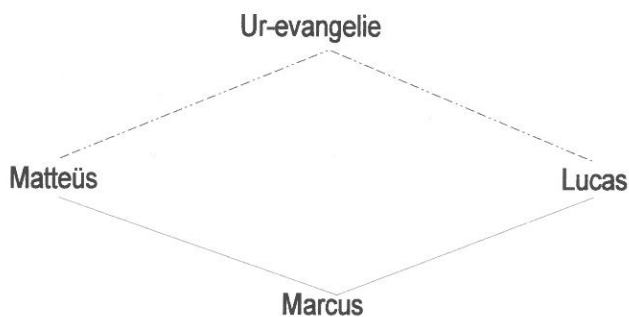
De drie vorige theorieën veronderstellen dat de drie synoptici onderling onafhankelijk zijn. De literaire overeenkomsten zijn echter van die aard dat deze geschriften op de een of andere manier elkaar moeten gekend hebben. Daarom ging men de oplossing van het synoptisch probleem meer en meer zoeken in de richting van de onderlinge afhankelijkheid. Vele theorieën werden hier voorgesteld. Wij vermelden slechts de belangrijkste.

De prioriteit van Matteüs. Volgens de traditionele opvatting beantwoordt de volgorde van de evangeliën in onze bijbels aan hun opeenvolging in de tijd. Matteüs zou het oudste evangelie zijn. Marcus maakte daarvan een verkorte versie. Lucas kende beide of toch een ervan. Deze hypothese wordt vaak (ten onrechte) toegeschreven aan Augustinus. Moderne voorstanders (met telkens eigen nuances) zijn Theodor ZAHN (1838-1933), Marie-Joseph LAGRANGE (1855-1938), Léon VAGANAY. Meestal echter beschouwen zij een of andere vroegere editie (Aramees of Grieks) van onze Matteüs als het eerste evangelie, de oer-Matteüs.



L. VAGANAY, *Le problème synoptique. Une hypothèse de travail*, Doornik, 1954; H.J. DE JONGE, *Augustine on the Interrelations of the Gospels*, in F. VAN SEGBROECK, e.a. (eds.), *The Four Gospels 1992. FS F. Neiryneck* (BETL, 100), Leuven, 1992, 2409-2418.

De prioriteit van Matteüs en Lucas (Combinations-hypothese) verdedigd door J.J. GRIESBACH, *Commentatio qua Marci evangelium totum e Matthaei et Lucae commentariis decerptum esse monstratur* (1789). Volgens deze hypothese zou Marcus de laatste van de synoptici zijn. Hij maakte gebruik van de evangeliën van Matteüs en Lucas waarvan hij beurtelings de perikopenorde volgde. De Tübingerschool van F.C. BAUR beijverde zich om aan deze hypothese een historische onderbouw te geven. De Griesbach-hypothese heeft vooral in de negentiende eeuw veel invloed gehad onder meer op en via auteurs als Wilhelm Martin DE WETTE (1780-1849) en Friedrich BLEEK (1793-1859). In onze tijd wordt ze onder andere voorgestaan door de Amerikaanse geleerde William FARMER en zijn aanhangers. De Griesbach-hypothese kan echter geen verklaring geven voor het feit dat Marcus een zo kleurloos resumé gemaakt zou hebben van Matteüs en Lucas (hij zou ongeveer alle Jezuswoorden weggelaten hebben, opmerkelijke teksten als het Onze Vader, de Bergrede, de parabels van Verloren Zoon en Barmhartige Samaritaan, het Emmaüsverhaal, enzovoort). De huidige exegese met haar grote aandacht voor de 'Redaktionsgeschichte' bevestigt de opvatting dat Matteüs en Lucas goed te verklaren zijn vanuit Marcus, terwijl het omgekeerde bijna nergens opgaat.

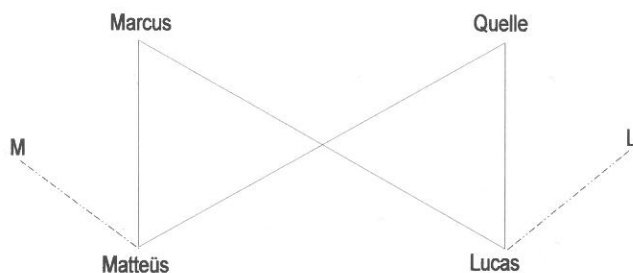


De prioriteit van Marcus werd reeds in de achttiende eeuw door enkele auteurs verdedigd maar zonder veel succes. In 1835 echter vestigde de tekstcriticus Carl LACHMANN de aandacht op het feit dat de perikopenvolgorde bij Lucas slechts dan overeenkomt met die van Matteüs wan-

neer zij beiden in overeenstemming zijn met de volgorde van de perikopen bij Marcus (argument van de volgorde of *akoloutie*). Lachmann besloot hieruit – terecht overigens – dat het Marcusevangelie de midden-term moest zijn van Matteüs en Lucas. Aangezien Lachmann bovendien uitging van de hypothese van een oerevangelie als bron van de drie synoptici, besloot hij dat het oerevangelie gelijk moest zijn aan het Marcus-evangelie. Enkele jaren later (1838) kwamen Christian Hermann WEISSE (1801-1866) en Christian Gottlob WILKE (1786-1854), onafhankelijk van elkaar, tot het besluit dat de overeenkomsten tussen Matteüs en Lucas te verklaren zijn door hun gemeenschappelijke afhankelijkheid van Marcus. C.H. Weisse toonde bovendien aan dat Matteüs en Lucas voor de redestof afhankelijk zijn van een verzameling van Jezuswoorden, de zogenaamde *Logienquelle* (Quelle, Q). Naast Marcus (verhaalstof) is deze Q de tweede bron (redestof) van de twee ‘groot-evangeliën’ Matteüs en Lucas. Daarmee had de zogenaamde *twee-bronnen-theorie* haar formulering gekregen. Ze bood een eenvoudige en bruikbare verklaring voor de ingewikkelde verhouding tussen de eerste drie evangeliën. Toch duurde het nog lang vooraleer ze de overheersende Griesbach-hypothese kon verdringen. Belangrijke bijdragen werden geleverd door Carl VON WEIZSÄCKER (1822-1899), Heinrich Julius HOLTZMANN (1832-1910) en Bernhard WEISS (1827-1918). In de loop van het onderzoek werd de hypothetische Ur-Marcus meer en meer vergeten. Omtrent de omvang, de inhoud en de volgorde van de Logienquelle lopen de meningen van de exegeten uiteen (mondellinge of schriftelijke verzameling?, één collectie of meerdere?, alleen Jezuswoorden of ook verhalende elementen?). Toch wordt de twee-bronnen-theorie sinds lang beschouwd als het meest bruikbare uitgangspunt voor een vruchtbaar onderzoek van de synoptische evangeliën. Het succes van de huidige Redaktionsgeschiede bevestigt die opvatting. Naast de twee (hoofd)bronnen Marcus en Q beschikten Matteüs en Lucas misschien nog over eigen bronnen, aangeduid respectievelijk door M en L (*Sonderquelle* of eigen bron van Matteüs of Lucas). Sommige auteurs spreken daarom van de vier-bronnen-theorie (Burnett Hillman STREETER).

M.M. DE LANG, *De opkomst van de historische en literaire kritiek in de synoptische beschouwing van de evangeliën van Calvijn (1555) tot Griesbach (1774)*, Leiden, 1993; B.H. STREETER, *The Four Gospels. A Study in Origins, Treating of the Manuscript Tradition, Sources, Authorship, and Dates*, Londen, 1924, ⁴1930.

Een intens bestudeerd probleem in de context van de Marcusprioriteit is dat van de zogenaamde kleine overeenkomsten tussen Matteüs en Lucas tegen Marcus (*Minor Agreements*). Sommigen zien daarin een bewijs dat Lucas naast het evangelie van Marcus ook dat van Matteüs gekend heeft (M.D. GOULDER, R.H. GUNDRY). Anderen opteren voor het bestaan van een Proto-Marcus (H. KOESTER) of een Deutero-Marcus (A. FUCHS). De kleine overeenkomsten kunnen echter afdoende verklaard worden als het resultaat van de onafhankelijke redactie van Matteüs en Lucas die de Marcustekst hebben bewerkt en hier en daar toevallig dezelfde wijzigingen hebben aangebracht.



A. DENAUX & M. VERVENNE, *Synopsis*, 1986, ²1989, XXIV-LXV; F. NEIRYNCK, T. HANSEN & F. VAN SEGBROECK, *The Minor Agreements of Matthew and Luke with a Cumulative List* (BETL, 37), Leuven, 1974; F. NEIRYNCK, *The Minor Agreements in a Horizontal-Line Synopsis* (SNTA, 15), Leuven, 1991; F. NEIRYNCK & F. VAN SEGBROECK, *New Testament Vocabulary. A Companion Volume to the Concordance* (BETL, 65), Leuven, 1984; F. NEIRYNCK, *Synoptic Problem*, in R.E. BROWN, e.a. (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary*, Englewood Cliffs NJ-Londen, 1991, 587-595; R. PESCH & R. KRATZ, *So liest man synoptisch*, 7 delen, Frankfurt, 1975-1980; W. SCHMITHALS, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin-New York, 1985, 1-233; G. STRECKER (ed.), *Minor Agreements*, Göttingen, 1993.

2. Het evangelie van Johannes

Het vierde evangelie vertoont een zekere tweeslachtigheid. Er zijn enerzijds een beperkt aantal nogal uitvoerige verhalen die opmerkelijke raakpunten vertonen met de synoptische evangeliën, en anderzijds lange, uitgesponnen en verheven toespraken van Jezus. De spanning tussen verhalen en toespraken heeft de exegeten eeuwenlang geïntrigeerd, wat heeft geleid tot een groot aantal hypothesen omtrent de voorgeschiedenis van dit evangelie. De talrijke hypothesen kunnen tot drie hoofdstromen herleid worden.

1. De *tekenbron* (*Sèmeia Quelle*), verdedigd onder andere door A. FAURE (1921), R. BULTMANN (1941) en – met varianten – door R.T. FORTNA (1970, 1988). Het evangelie van Johannes zou een oude verzameling van zeven wonderen, ‘tekens’ genoemd, gebruikt hebben. Aanwijzingen daarvoor zijn op de eerste plaats de telling van de wonderen in 2,11 (het ‘begin’, verstaan als eerste van een reeks), 4,54 (het ‘tweede’ teken) en 21,14 (‘de derde keer’). De evangelist zou die notities ongewijzigd uit de tekenbron overgenomen hebben zonder te merken dat ze in zijn evangelie geen zin meer hebben, want in 2,23; 3,2 en 4,45 worden ook tekenen vermeld. Een ander argument vindt men in de afsluitende formule van 20,30-31 waarin de hele activiteit van Jezus omschreven wordt als ‘tekenen’, hoewel er in het evangelie eveneens sprake is van ‘werken’ (*erga*), toespraken, disputen, passie- en verrijzenisverhalen. Tenslotte zien de voorstanders van de tekenbron een tegenspraak tussen het te verwerpen geloof-in-tekenen van de bron (2,23; 4,48; 6,26) en het uitgezuiverde geloof-dat-geen-tekenen-nodig-heeft van de evangelist (2,11; 4,53; 6,14). Geen van deze argumenten is echter bewijskrachtig. Ze kunnen afdoende verklaard worden, ook zonder de hypothese van een tekenbron.

2. Een *oerevangelie* (A. SCHWEIZER, 1841; F. SPITTA, 1910; H. THYEN, 1977; W. SCHMITHALS, 1992). Deze hypothese vertrekt van het feit dat de verhalen in het Johannesevangelie niet losgemaakt kunnen worden van de toespraken die er een geheel mee vormen. Anderzijds zijn er wel duidelijke breuklijnen, inlassingen, redactionele uitweidingen zoals commentaren, vertalingen en verklaringen. Aan de hand daarvan heeft men geprobeerd een oerevangelie te reconstrueren dat later zou bewerkt en aangevuld zijn.

3. *Johannes en de synoptici*. In deze benadering wordt het Johannes-evangelie gezien als het werk van één auteur die zich hoofdzakelijk liet inspireren door de synoptische evangeliën. Traditioneel ging men er van uit dat Johannes de drie andere evangeliën gekend en gebruikt heeft, en dat hij de bedoeling had de synoptische evangeliën aan te vullen en eventueel te interpreteren. Sinds 1938 echter, het jaar waarin P. GARDNER-SMITH zijn *Saint-John and the Synoptic Gospels* publiceerde, zijn velen van oordeel dat Johannes de synoptici niet gekend heeft en een onafhankelijke traditie vertegenwoordigt. Anderen menen dat Johannes wel bekend was met de tradities achter de synoptische evangeliën maar niet met die evangeliën zelf (R. BULTMANN, C.H. DODD). Maar ook de afhankelijkheid van Johannes ten opzichte van Marcus (en de andere

synoptici) wordt meer en meer verdedigd (C.K. BARRETT, F. NEIRYNCK, M. SABBE). Volgens deze laatste opvatting is het Johannesevangelie goed te verklaren als een eigen johanneïsche verwerking van gegevens en tradities uit de synoptici, zonder nochtans gebruik van andere tradities uit te sluiten.

F. NEIRYNCK, *John and the Synoptics: 1975-1990*, in A. DENAUX (ed.), *John and the Synoptics* (BETL, 101), Leuven, 1992, 3-61; F. NEIRYNCK, J. DELOBEL, T. SNOY, G. VAN BELLE & F. VAN SEGBROECK, *Jean et les Synoptiques* (BETL, 49), Leuven, 1979; F. NEIRYNCK, *John and the Synoptics: The Empty Tomb Stories*, in *NTS* 30 (1984), 161-187; = *Evangelica II*, 1991, 571-599; M. SABBE, *Studia neotestamentica. Collected Essays* (BETL, 98), Leuven, 1991, p. 331-513: 'John and the Synoptics'; G. VAN BELLE, *De Semeia-bron in het vierde evangelie*, Leuven, 1975; G. VAN BELLE, *The Signs Source in the Fourth Gospel. Historical Survey and Critical Evaluation of the Semeia-Hypothesis* (BETL, 116), Leuven, 1994. Zie ook blz. 115-116.

E. HET LIBERAAL-PROTESTANTISME

De literaire kritiek was dus bij het einde van de vorige eeuw weer tot de overtuiging gekomen dat Marcus niet aan het einde stond van de evangelische literatuur, maar helemaal aan het begin. Zo kreeg dit evangelie veel aandacht vanwege de geschiedschrijvers van de oorsprong van het christendom.

In dat klimaat ontstond de zogenaamde *liberaal-protestantse richting* (ongeveer 1860-1914), een stroming die zich aan geen filosofisch of theologisch systeem wilde binden (vandaar de naam: liberaal), maar in wetenschappelijke vrijheid wilde zoeken naar de onvervalste historische werkelijkheid van Jezus en het vroege christendom. Door de aanhangers van deze richting werd belangrijk historisch werk verricht. Het onderzoek naar de *historische Jezus* leverde een grote hoeveelheid 'Levens van Jezus' op. Ondanks het gepresterde werk zijn de pogingen om de historische Jezus van Nazaret op het spoor te komen ~~cultor~~ grotendeels mislukt. De belangrijkste reden van deze mislukking moet wel gezocht worden in het feit dat men er niet in geslaagd is, los te komen van de tijdgebonden vooronderstellingen. Iedere onderzoeker immers had zich onbewust een eigen Jezusbeeld geschapen dat men achteraf in de bronnen terugvond. Wat men liet doorgaan als de historische Jezus was in feite een ideaalbeeld van typisch negentiende eeuwse makelij waarin Jezus

werd voorgesteld als de volkspredikant die, doordrongen van de toenmalige kantiaanse filosofie, de verheven morele leer verkondigde van Gods universele vaderschap en de grote waarde van de menselijke ziel. Het rijk dat Jezus verkondigt, is geestelijk en inwendig. Wonderen worden weggeïnterpreteerd. Adolf HARNACK (1851-1930) was de meest bekende voorstander van deze richting (*Das Wesen des Christentums*, 1900). Ook Ernest RENAN (1823-1892) met zijn buitengewoon succesrijke *Vie de Jésus* (1863) kan men tot deze richting rekenen.

F. HET MESSIASGEHEIM IN HET MARCUSEVANGELIE

Aan de protestants-liberale richting en aan de speurtochten naar de historische Jezus werd in 1901 voorlopig een einde gemaakt door het werk van William WREDE (1859-1906), *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*. In dit boek kwam Wrede tot de conclusie dat Marcus, evenmin als de andere evangelisten, in aanmerking kwam als basis voor een historisch onderzoek naar Jezus, want ook dit evangelie was allerminst historisch-objectief. Jezus immers, aldus Wrede, was er zich tijdens zijn leven niet van bewust geweest dat hij de messias was. Eerst na zijn dood geloofden de leerlingen dat hij het was. Zij waren dus gedwongen een verklaring te zoeken voor het feit dat hun messias zich tijdens zijn aardse leven niet als zodanig had bekend gemaakt en niet als zodanig erkend werd door het joodse volk, zelfs niet door zijn eigen leerlingen.

Om deze moeilijkheid op te lossen vond de vroege kerk de theorie uit van het messiasgeheim, zegt Wrede. Volgens die theorie zou Jezus er zich goed van bewust geweest zijn dat hij de messias was, maar hij zou dit opzettelijk verborgen gehouden hebben voor de joden en ook een tijdlang voor zijn leerlingen. Het evangelie van Marcus, is volgens Wrede, de weergave van deze theologisch-apologetische reconstructie van de vroege kerk en bijgevolg waardeloos als historisch document. Dit – in zijn ogen – vernietigend oordeel over de historische betrouwbaarheid van het Marcusevangelie zette meteen alle reconstructies van de liberaal-protestantse *Leben Jesu Forschung* op de helling. Sinds Wrede kon men niet meer voorbij aan het *scheppend geloof van de vroege kerk*. Dit betekent echter niet dat daarmee de evangeliën alle historische waarde verloren hebben.

Enkele jaren na Wrede bevestigde Albert SCHWEITZER (1875-1965) in zijn beroemd geworden *Von Reimarus zu Wrede* (1906; in een tweede editie omgedoopt tot *Die Leben Jesu Forschung*) de mislukking van het liberale Jezusonderzoek.

III. DE KATHOLIEKE BIJBELEXEGESE IN DE NEGENTIENDE EN TWINTIGSTE EEUW

Uit het voorgaande blijkt dat de moderne bijbelwetenschap zich hoofdzakelijk in de protestantse kerken heeft ontwikkeld. De katholieke kerk had deze stromingen lang buitenshuis kunnen houden maar vanaf het einde van de negentiende eeuw, vooral als gevolg van de grote archeologische ontdekkingen, werd dit moeilijker. De eerste reactie was er een van afweer en verdediging van de geloofswaarheden tegen opvattingen die de waarheid en de betrouwbaarheid van de Schrift op losse schroeven zetten. Het *Eerste concilie van het Vaticaan* (1870) reageerde tegen een te beperkte opvatting van de inspiratie van de Schrift als zou die niets anders zijn dan de goedkeuring achteraf door de kerk van een louter menselijk boek.

Een groeiend aantal katholieke bijbelgeleerden echter probeerde de historisch-kritische onderzoeksmethoden van de moderne exegese te integreren in de katholieke theologie door het bevorderen van de studie van de bijbelse talen, het bijbels milieu, de tekstkritiek en de literaire genres. Ze erkenden de grote waarde en de noodzaak van de nieuwe benadering, zonder blind te zijn voor de beperkingen en de eenzijdigheden ervan. Grote verdiensten op dit terrein komen toe aan Marie-Joseph LAGRANGE (1855-1938), stichter van de *bijbelschool te Jeruzalem* (1890), van het gezaghebbend tijdschrift *Revue biblique* (1892) en de reeks *Études bibliques* (1903). Maar ook andere katholieke centra leverden belangrijke bijdragen op dit gebied, onder andere in *Leuven* Albin Van Hoonacker (1857-1933), Paulin Ladeuze (1870-1940), Joseph Coppens (1896-1981) en Lucien Cerfaux (1883-1968), en in *Rome* het *Pauselijk Bijbelinstituut* (1909) met het tijdschrift *Biblica/Elenchus bibliographicus biblicus* (1920).

P. BENOIT (ed.), *Le Père Lagrange au service de la Bible. Souvenirs personnels*, Parijs, 1967; F.-M. BRAUN, *L'œuvre du père Lagrange*, Fribourg (Zw.), 1943; J. COPPENS, *L'enseignement de la Théologie à l'Université de Louvain depuis sa restauration en 1834. L'Écriture Sainte*, in *ETL* 9 (1932) 608-634; J. COPPENS, *Le chanoine Albin Van Hoonacker*, Gembloux, 1935; F. NEIRYNCK, *Albin Van Hoonacker*, in *Biografisch Woordenboek* 2 (1985) 379-385; J. COPPENS, *Paulin Ladeuze, oriëntalist en exegeet*, Brussel, 1941; *In memoriam Monseigneur J. Coppens 1896-1981* (ALBO, VI/8), Leuven, 1981; J. COLSEN, *Poels*, Roermond-Maaseik, 1955, 57-110, 162-249; H.A. POELS, *A Vindication of My Honor*, uitgegeven en ingeleid door F. Neirynck (*Annua nuntia lovaniensia*, 25), Leuven, 1982.

Andere katholieke bijbelgeleerden kwamen tot extreme standpunten en een radicale *afwijzing* van het christelijk geloof (Alfred LOISY, 1857-1940). Het zogenaamde *modernisme* (begin twintigste eeuw) werd veroordeeld door Pius X (1907), waardoor de ontwikkeling van de katholieke bijbelexegese afgeremd werd, onder andere door een aantal decreten van de *bijbelcommissie* (opgericht in 1902).

Toch kwam er een diepgaande *vernieuwing* op gang waarvan de groei te herkennen valt in de opeenvolgende *bijbelencyclieken*: *Providentissimus Deus* (Leo XIII, 1893) en *Divino afflante Spiritu* (Pius XII, 1943). In 1964 verscheen een belangrijke *Instructie over de historische waarheid van de evangeliën* waarin een positief oordeel werd uitgesproken over Form- en Redaktionsgeschiede als geëigende methoden bij het exegetisch onderzoek. Het *Tweede Vaticaans concilie* wijdde een van zijn belangrijkste documenten aan de Schrift: *Dogmatische constitutie over de goddelijke openbaring - Dei Verbum* (1965) waarin zowel het menselijk als het goddelijk karakter van de bijbel beklemtoond wordt, en de unieke betekenis van de Schrift als bron van de goddelijke openbaring wordt belicht. Dertig jaar later publiceerde de Pauselijke Bijbelcommissie een evenwichtige uiteenzetting over de verschillende manieren om de Schrift te interpreteren en hun belang voor het gelovig verstaan van de bijbel: "De interpretatie van de bijbel in de Kerk".

Enchiridion biblicum. Documenta ecclesiastica sacram scripturam spectantia, Rome, 1927, ²1954, ³1956, ⁴1961, herdruk 1965; = *Enchiridion biblicum. Documenti della chiesa sulla sacra scrittura. Edizione bilingue*, Bologna, 1993, ²1994; P. VAN DEN BERGHE, *Traditie en Schrift. Deel I. Historisch beeld*, Kasterlee, 1969, 277-290; A. BEA, *De historiciteit van de synoptische evangeliën*, Antwerpen, 1967 (met vertaling van de Instructie van 1964); J.A. FITZMYER, *Instructie van de pauselijke bijbelcommissie over de historische waarheid van de evangeliën*, in ID., *Geloven in vraag en antwoord*, Antwerpen, 1987, 156-166; J. GNILKA, *Die biblische Exegese im Lichte des Dekretes über die göttliche Offenbarung (Dei Verbum)*, in *Münchener Theologische Zeitschrift* 36 (1985) 5-19; J. KREMER, *Umkämpftes Ja zur Bibelwissenschaft. Überlegungen zu einem Grundanliegen der Konzilskonstitution über die Offenbarung*, in *Stimmen der Zeit* 211 (1993) 75-94; = *De erkenning van de bijbelwetenschap. Dertig jaar Dei Verbum*, in *V.B.S.-Informatie* 24 (1993) 27-38; A. VÖGTLE, *Das Neue Testament und die neuere katholische Exegese*, Freiburg, 1966; [Pauselijke Bijbelcommissie], *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, Parijs, 1994; = *Biblica* 74 (1993) 415-528; = *De interpretatie van de bijbel in de Kerk*, in *Kerkelijke documentatie* 22/3 (1994) 3-60; *Le peuple juif et ses Saintes Écritures dans la Bible chrétienne*, Vaticaan, 2001; = *Het joodse volk en zijn heilige geschriften in de christelijke bijbel*, in *Kerkelijke documentatie* 30/9-10 (2002) 1-103; F. VAN SEGBROECK, *Katholieke bijbelexegese in de laatste twee eeuwen*, in *ICB*, 2001, 128-130.

IV. DE TWINTIGSTE EEUW

A. DE ESCHATOLOGISCHE RICHTING

Volgens Johannes WEISS (1863-1914) moet men het tijds kader van Jezus zoeken in de apocalyptiek. Jezus en zijn tijdgenoten verwachtten het nabije einde van de wereld en de komst van een nieuwe wereld. De brenger daarvan zou de mysterieuze figuur van de Mensenzoon van Dan 7,13-14 zijn. Welnu, aldus Weiss, dit rijk dat elk ogenblik kon doorbreken, vormde het eigenlijke onderwerp van Jezus' prediking. Jezus was er evenals zijn tijdgenoten van overtuigd dat het einde van de wereld nabij was, en hij beschouwde het als zijn taak de mensen hierop voor te bereiden. Hij verkondigde dus geen moraal en geen spiritualiteit op lange termijn, zoals de vorige richting meende, en hij gaf zich ook geen moeite om een kerk te stichten.

De ideeën van Weiss werden ook verdedigd door Albert SCHWEITZER in zijn reeds genoemd werk, en door Alfred LOISY.

Deze theorie had spoedig succes, maar het bleek van korte duur. Vooreerst werd vlug duidelijk dat de eschatologen de evangeliën selectief behandelden. Alles wat niet in hun eschatologisch Jezusbeeld paste werd als later toevoegsel geschrapt. Bovendien bleek uit de studies over het joodse leven ten tijde van Jezus, dat de verwachtingen van de eindtijd niet zulke allesbeheersende plaats innamen als men wilde doen geloven. Uit de rabbijnse geschriften bleek dat men het wereldeinde nog niet voor vandaag of morgen verwachtte en dat dergelijke toegespitste verwachting slechts bij een bepaalde groep apocalyptici leefde. Van groot belang voor deze problematiek was de publicatie van Hermann L. STRACK en Paul BILLERBECK, *Kommentar zum neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 4 delen, 1922-1928, waardoor een genuanceerder zicht op het joodse leven van Jezus' tijd mogelijk werd, ook voor degenen die geen specialist waren in de rabbijnse literatuur.

B. DE RELIGIONSGESCHICHTLICHE SCHOOL

Naast de eschatologische richting trad een andere strekking naar voren. Deze ging uit van de vaststelling dat alles wat we over Jezus weten tot ons gekomen is door de bemiddeling van de primitieve kerk. Daarom moest men voor alles het vroege christendom bestuderen. Reeds F.C. Baur had daarop de aandacht gevestigd, maar waar hij het vroege christendom probeerde te begrijpen van binnenuit (interne spanningen) ging men de verklaring nu zoeken in de culturele en religieuze opvattingen van de joodse en hellenistische milieus waarin het christendom ontstond en zich ontwikkelde. De mogelijkheid daartoe werd geboden door de ontdekking en de studies die op dit gebied de kennis ver vooruit brachten. Zo ontdekte men achtereenvolgens de *cultus van Mithras* (Frans CUMONT, 1868-1928) en het *gnosticisme* (Wilhelm BOUSSET, 1865-1920).

Uit de studie van de syncretistische godsdiensten van het hellenisme (mysteriegodsdiensten) kwamen soms verrassende parallellen met het christendom naar voren. Nogal voortvarend besloot men dat men de oorsprong van het christendom had ontdekt: het zou namelijk een van de vele godsdiensten zijn die uit de aan religies zo rijke tijd van het late hellenisme waren voortgekomen.

De onderzoekers hielden zich vooral bezig met *Paulus* die men als de tweede stichter – of zelfs als de eigenlijke stichter – van het christendom beschouwde. Jezus was voor hen een vage figuur uit het verre Palestina, maar Paulus was degene die het geloof in Jezus tot een godsdienst had gemaakt door het in te passen in de cultuspatronen van het hellenisme van zijn tijd. Hoe het kwam dat precies het christendom zulke verspreiding – in tijd en ruimte – heeft gekend, terwijl de andere mysteriegodsdiensten van die tijd verdwenen zijn – die vraag bleef onbeantwoord.

Achteraf is men ook op dit gebied kritischer gaan oordelen. Gelijkenis met de omgevende cultuur- en godsdienststromingen is in sommige gevallen onmiskenbaar aanwezig, maar de eigenheid van het christendom treedt tegen deze achtergrond des te scherper naar voren. Het christendom toont zich als iets onherleidbaars, dat slechts zijn verklaring vindt in de unieke persoonlijkheid van Jezus.

De kritisch beoordeelde resultaten van deze school blijven echter van belang voor de kennis van het nieuwtestamentisch milieu. Vermelden we

hierbij nog dat dit studiegebied in de laatste jaren nieuwe impulsen heeft gekregen door de ontdekkingen van *Qumran* (joods milieu) en van *Nag-Hammadi* (gnosticisme).

C. ONTMYTHOLOGISERING

Nu het zwaartepunt van de exegese in een ver (joods of hellenistisch) verleden werd gelegd en men vaak verviel in historicisme (geschiedenis om de geschiedenis) – kwam er reactie. De bijbel, zei men, is geen archeologisch studieobject, maar is het levende en altijd actuele woord van God.

De eerste die in verzet kwam was Karl BARTH (1886-1968) die dwars door alle historisch-kritische onderzoeken heen – waarvan hij het nut niet ontkende – de Schrift als gezaghebbend woord van God op de voorgrond plaatste (*Der Römerbrief*, 1919).

Een tweede reactie kwam van Rudolf BULTMANN (1884-1976) met de theorie van de *ontmythologisering*. De geschriften van het Nieuwe Testament aldus Bultmann, willen een antwoord geven op de vraag naar de zin van het menselijk bestaan (existentie). Het Nieuwe Testament verklaren of interpreteren wil dus zeggen de vraag stellen naar de zin van de existentie (existentiale interpretatie). Het antwoord echter dat de Schrift op deze vraag geeft, ligt ingebed in mythologische voorstellingen die eigen waren aan het wereldbeeld van de tijd waarin het Nieuwe Testament ontstond. (Hier toont Bultmann zich een overtuigde partijganger van de Religionsgeschichte). Dus komt het er op aan het blijvende antwoord van het Nieuwe Testament los te weken uit de mythologische voorstellingen van een achterhaald wereldbeeld (ontmythologiseren). We mogen immers het Nieuwe Testament niet beschouwen als een bevroren, geobjectiverde historie van een voorbij verleden, terwijl het in feite toch bedoeld is als een boodschap van heil. Die boodschap komt tot mij in het *kerygma* (de verkondiging) van de verrezen Christus, waarin ik voor de keuze wordt geplaatst: geloof of verwerping. Aan die keuze kan ik niet ontkomen. Alleen het kerygma is belangrijk; al het overige is als het ware inkleding. Vandaar dat Bultmann de vraag naar hetgeen achter het kerygma ligt – het leven en het optreden van Jezus van Nazaret – radicaal afwijst als niet terzake, en dat hij uiterst sceptisch staat tegenover de historiciteit van de in het evangelie verhaalde gebeurtenissen.

D. FORMGESCHICHTE

Intussen was – onmiddellijk na de eerste wereldoorlog – een nieuwe benaderingswijze naar voren getreden die zichzelf de naam gaf van *Formgeschichte*. De belangrijkste verdedigers waren Karl Ludwig SCHMIDT (1891-1956), *Der Rahmen der Geschichte Jesu* (1919), Martin DIBELIUS (1883-1947), *Die Formgeschichte des Evangeliums* (1919) en Rudolf BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (1921).

Uitgaande van Wredes conclusie dat onze evangeliën voortbrengsels zijn van het scheppende geloof van de vroege kerk, proberen zij dit scheppend milieu nader te omschrijven, en te achterhalen welke weg het evangeliemateriaal heeft afgelegd voordat het in onze evangeliën werd opgenomen. Ze nemen dus de ideeën weer op van de mondelinge overlevering (Herder en Gieseler) en van de losse fragmenten (Schleiermacher). De onmiddellijke aanleiding echter waren de publicaties van Hermann Gunkel. Evenals Gunkel ging men de evangeliën beschouwen als behorend tot de ‘klein-literatuur’, dat wil zeggen het genre van de populaire vertellingen die in een gemeenschap ontstaan en voortleven, meestal anoniem. Men beschouwde de evangelisten niet als volwaardige auteurs, eerder als compilatoren, ‘Sammler’.

De verklaring van de evangeliën, zoals de Formgeschichte die ziet, omvat *drie stadia*:

Analyse van woordenschat, stijl en inhoud om de oorspronkelijk losse traditiestukjes los te maken uit de bindteksten van de evangeliën, en te ontdoen van latere toevoegsels of inlassingen.

Vergelijking van het aldus bekomen materiaal met buitenbijbelse literatuur, ordening van de losse fragmenten in bepaalde literatuursoorten (*literaire genres*) om vervolgens na te gaan volgens welke wetten elk van die genres geëvolueerd is.

Daarna worden de verschillende literaire genres gesitueerd in het *milieu* waarin ze ontstaan zijn en geleefd hebben (Sitz im Leben). Dat milieu was de vroege kerk met haar noden, vooral de prediking (‘Am Anfang war die Predigt’, zegt Dibelius), catechese, liturgie, gemeenschapsordering en werving. Om aan die noden te beantwoorden riep de kerk woorden en feiten uit Jezus’ leven in herinnering, paste aan, schrapte en actualiseerde, in één woord: ‘de christologie veroverde de traditie van het leven van Jezus’.

Pas daarna kan men, aldus de Formgeschichte, vanuit de evolutie van de literaire vormen en vanuit de invloed van het milieu (of van de verschillende milieus: joods, joods-hellenistisch, zuiver hellenistisch) proberen te komen tot een reconstructie van de geschiedenis van de Jezus-traditie vanaf het begin tot aan de vastlegging van de evangeliestof. De verdedigers van de Formgeschichte, vooral Bultmann, tonen zich op dit punt echter zeer sceptisch. Wanneer een woord van Jezus beantwoordt aan de behoeften van de kerk verklaart Bultmann dit woord automatisch voor niet-authentisch (dat wil zeggen niet van Jezus). De scheppende rol van de kerk wordt zo sterk (en eenzijdig) beklemtoond dat er voor de vraag naar de 'Sitz im Leben Jesu' praktisch geen ruimte meer open blijft. Die eenzijdigheid verklaart voor een groot deel de tegenstand die de Formgeschichte heeft opgeroepen. Toch doet dit niets af aan de belangrijkheid van de methode op literair gebied. Ze heeft zich een vaste plaats verworven in de exegese van het Nieuwe Testament.

De eenzijdigheid die men de klassieke Formgeschichte verwijt, wordt doorbroken in nieuwe benaderingen als die van Klaus Berger, waarbij veel meer rekening gehouden wordt met het geheel van een levende ontwikkeling waarin vormen, genres en thema's elkaar beïnvloeden. Ook de recente literaire kritiek (*Literary Criticism*) vormt een noodzakelijke aanvulling (zie blz. 211-213).

K. BERGER, *Formgeschichte des Neuen Testaments*, Heidelberg, 1984; ID., *Theologiegeschichte des Urchristentums*, Tübingen-Bazel, 1994; D. DORMEYER, *Evangelium als literarische und theologische Gattung*, Darmstadt, 1989; M.J. BUSS, *Biblical Form Criticism in Its Context* (JSOT Suppl. Series, 274), Sheffield, 1999.

E. REDAKTIONSGESCHICHTE

De Formgeschichte had de evangeliën op de ontleedtafel gelegd en als resultaat een massa perikopen en fragmenten overgehouden. De rol van de evangelist werd in deze optiek tot een minimum herleid. Men beschouwde hem als een verzamelaar (*Sammler*) die de stukjes bijeenbracht en met elkaar verbond door begin- en slotformules (raambemerkingen).

Na de tweede wereldoorlog is men zich beter bewust geworden van de eenzijdigheid van de Formgeschichte. Over de 'Sitz im Leben' van een evangelie of van een bepaalde perikoop is niet alles gezegd wanneer men

het stuk een plaats heeft gegeven in het leven van de vroege kerk. Men moet ook (a) aandacht besteden aan de bedoeling van de evangelist die het stuk redigeerde, en (b) bovendien de vraag stellen naar de 'Sitz im Leben' van Jezus zelf.

De evangelisten zijn volwaardige auteurs die het overgeleverde materiaal ordenen, bewerken, interpreteren vanuit een eigen oriëntatie (theologie) en aanpassen aan de concrete noden van de gemeenschap waarvoor zij hun evangelie schrijven. Die eigen theologie komt tot uiting in de zogenaamde redactionele stukken (inleidings- en slotformules van de perikopen, samenvattingen of summaria, verklarende glossen maar ook in de wijze waarop de perikopen zelf herschreven worden en bijeengebracht. Die eigen oriëntatie van elke evangelist wordt bestudeerd door de *Redaktionsgeschichte* (term gegeven naar analogie met *Formgeschichte*). Zij valoriseert opnieuw het 'volgens Matteüs', 'volgens Marcus', dat men vanouds aan de evangeliën als distinctivum had gegeven, en is in zekere mate een terugkeer tot de exegese van de negentiende eeuw die eveneens grote belangstelling had voor de literaire en theologische aspecten van de redactie van onze evangeliën. Ze onderscheidt zich daar echter van door het feit dat ze het uitgangspunt en de verworvenheden van de *Formgeschichte* aanvaardt en er op voortbouwt. Bovendien heeft de *Redaktionsgeschichte* veel meer oog voor het *theologisch* aspect van de redactie, terwijl men in de negentiende eeuw vooral belangstelling had voor de literaire problemen. (Zie ook blz. 113-116.)

De belangrijkste studies op het gebied van de *Redaktionsgeschichte* van de evangeliën zijn:

voor *Matteüs*:

G. BORNKAMM, G. BARTH & G. HELD, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium* (WMANT, 1), Neukirchen, 1960, ¹1968; G. STRECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus* (FRLANT, 82), Göttingen, 1962, ³1971; W. TRILLING, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums* (SANT, 10), München, 1959, ³1964.

voor *Marcus*:

W. MARXSEN, *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums* (FRLANT, 67), Göttingen, 1956, ²1959; K.G. REPLOH, *Markus - Lehrer der Gemeinde* (Stuttgarter biblische Monographien, 9), Stuttgart, 1969; M. HORSTMANN, *Studien zur markinischen Christologie (Mk 8,27-9,13)*, (NT Abh, 6), Münster, 1969.

voor *Lucas*:

H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* (Beiträge zur historischen Theologie, 17), Tübingen, 1954, ¹1964.

N. PERRIN, *What is Redaction Criticism?*, Londen, 1970; J. ROHDE, *Die redaktionsgeschichtliche Methode*, Hamburg, 1966; S. SCHULZ, *Die Stunde der Botschaft. Einführung in die Theologie der vier Evangelisten*, Hamburg, ²1970.

F. TERUG NAAR DE HISTORISCHE JEZUS

Intussen kwam er, ook bij de volgelingen van Bultmann, een reactie tegen diens historisch scepticisme. Men wilde niet meer blijven staan bij het kerygma, maar doordringen tot de daarachter liggende fase van de aardse Jezus (*het onderzoek naar de historische Jezus*). Typisch voor deze ontwikkeling was bijvoorbeeld Günther BORNKAMM die in de inleiding tot zijn bekend werk, *Jezus van Nazareth* (1956; Nederlandse vertaling, 1963, blz. 5) schrijft: 'Velen zijn de mening toegedaan, dat de weg van het historisch-kritisch onderzoek zich inzake dit onderwerp (de historische Jezus) als een dwaalweg heeft doen kennen en definitief verlaten zou moeten worden. Ik deel deze mening niet ... Hoe zou juist het geloof zich met louter overlevering tevreden kunnen stellen, ook al is het dan de overlevering in de evangeliën? Het moet deze doorbreken en vragen naar de achtergrond ervan om de zaak zelf gewaar te worden en mischien vandaar uit ook de overlevering opnieuw te verstaan...?'

Sedert een tiental jaren is het onderzoek naar de historische Jezus opnieuw in een stroomversnelling geraakt. Typisch voor de huidige invalshoek is het belang dat men hecht aan de joodse achtergrond van Jezus en aan de betekenis van niet-canonieke geschriften.

R. ZUURMOND, *Verleden tijd? Een speurtocht naar de historische Jezus*, Baarn, 1994; C.J. DEN HEYER, *Opnieuw: Wie is Jezus? Balans van 150 jaar onderzoek naar Jezus*, Zoetermeer, 1996; F. VAN SEGBROECK, *Jezus, tienmaal zoals hij werkelijk was*, in *Sacerdos* 64 (1996-1997) 219-230; J.D.G. DUNN, *The Evidence for Jesus. The Impact of Scholarship on Our Understanding of How Christianity Began*, Londen, 1985; = *Hoe het christendom begon*, Baarn, 1987; J. DUPONT (ed.), *Jésus aux origines de la christologie* (BETL, 40), Leuven, 1975, ²1989; C.A. EVANS, *Life of Jesus Research. An Annotated Bibliography* (NTTS, 13), Leiden, 1989; J.A. FITZMYER, *Geloven in vraag en antwoord. De historische Jezus en de Christus van het geloof*, Antwerpen, 1987; K. KERTELGE (ed.), *Rückfrage nach Jesus* (Quaestiones disputatae, 63), Freiburg, 1974; X. LÉON-DUFOUR, *Les évangiles et l'histoire de Jésus*, Parijs, 1963; W.G. KÜMMEL, *Dreißig Jahre Jesus-Forschung 1950-1980* (BBB, 60), Bonn, 1985; W. PESCH, *Jesus in den Evangelien* (SBS, 45), Stuttgart, 1970; H. RISTOW & K. MATTHIAE (ed.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlijn, 1962; J.M. ROBINSON, *A New Quest of the Historical Jesus*, Philadelphia, 1983 (= 1959); G. THEISSEN & A. MERZ, *Der historische Jesus. Ein*

Lehrbuch, Göttingen, 1996; = *The Historical Jesus. A Comprehensive Guide*, Londen, 1998; J.-M. DELMAIRE & N. ZAKKA, *Jésus dans la littérature arabe et hébraïque contemporaine*, Parijs, 1998. Zie ook blz. 101.

G. RECENTE BENADERINGEN

1. De structuralistische methode

De laatste jaren probeert men de bijbel te benaderen vanuit gezichtshoeken die ten dele nieuw zijn. Het *structuralisme* beschouwt de bijbeltekst in zijn uiteindelijke, definitieve gestalte, als een samenhangend geheel van literaire structuren die hun eigen wetmatigheden bezitten. Door die wetmatigheden bloot te leggen en de structurelementen van de verhalen te achterhalen hoopt men de bedoeling van de tekst te kunnen vatten. Die aandacht voor de tekst in zijn definitieve gestalte is positief. Onder dat opzicht heeft deze methode raakpunten met de Redaktionsgeschichte. Eveneens trekt het structuralisme terecht de aandacht op de eigen wetmatigheden van een literaire compositie. Vaak echter drukt deze methode zich uit in een overdadig vakjargon. Bovendien gaat ze haast volkomen voorbij aan de lange voorgeschiedenis van de bijbeltekst. In tegenstelling tot de klassieke exegese die *diachronisch* te werk gaat (dat wil zeggen de wordingsgeschiedenis van de tekst opspoort om hem zo beter te begrijpen), werkt het structuralisme *synchronisch* (ze beschouwt de tekst als een homogeen geheel dat zich in zijn totaliteit aan de lezer presenteert). Beide invalshoeken dienen elkaar aan te vullen.

R. BARTHES, e.a., *Analyse structurale et exégèse biblique*, Neuchâtel, 1972; C. CHABROL & L. MARIN, *Le récit évangélique* (Bibliothèque de sciences religieuses), Parijs, 1974; M. CORVEZ, *Structuralisme* (Aula, 468), Utrecht-Antwerpen, 1971; = *Le structuralisme*, 1969; D. DE GEEST & J. BULCKENS (eds.), *De verborgen rijkdom van bijbelverhalen. Theorie en praktijk van de structurele bijbellezing* (Nikè, 14), Leuven, 1986; D. PATTE, *Pour une exégèse structurale* (Parole de Dieu), Parijs, 1978; = *What is Structural Exegesis?*, 1976; P. TIHON, *Exégèse et analyse structurale*, in *Nouvelle Revue Théologique* 97 (1975) 318-344.

2. De materialistische bijbellezing

Zij richt de aandacht op de sociale en politieke achtergrond waarbinnen de bijbelse tradities en de bijbelteksten gegroeid zijn. Het optreden van profeten en volksleiders, van Jezus en de apostelen, kan men slechts begrijpen wanneer men hen situeert binnen de economische en sociale

krachtsverhoudingen van hun tijd. Dit juiste – en vaak vergeten – uitgangspunt leidt echter soms tot een eenzijdige benadering van de bijbeltekst, waarbij men te gemakkelijk de hedendaagse sociale problemen en moderne ideologieën projecteert in de bijbelse tijden om dan in dat licht de bijbelteksten te ‘actualiseren’. Voor zover de materialistische exegese soms de indruk wekt de bijbelse inhoud te reduceren tot een economische en sociale krachtmeting tussen maatschappelijke klassen, gaat ze voorbij aan de andere dimensies van de bijbelse boodschap die minstens even reëel en belangrijk zijn.

F. BELO, *Lecture matérialiste de l'évangile de Marc*, Parijs, 1974; M. CLÉVENOT, *Een materialistische benadering van de bijbel*, Baarn, 1979; = *Approches matérialistes de la Bible*, 1977; S. VAN TILBORG, *De materialistische exegese als keuze*, in *Tijdschrift voor Theologie* 18 (1978) 109-130.

3. De feministische lezing

Deze lezing van de bijbel heeft niet enkel een bijzondere aandacht voor de (vaak ondergewaardeerde) plaats en rol van de vrouw in de bijbel, maar wil vooral verduidelijken – en soms ook aanklagen – hoe een door mannen beheerste maatschappij het bijbels godsbeeld en alles wat daarmee samenhangt, eenzijdig belicht en verduistert. Deze invalshoek is gerechtvaardigd en noodzakelijk. De feministische bijbellezing heeft een aantal eenzijdigheden, onder- en overbelichtingen proberen recht te trekken en heeft op die manier bevrijdend gewerkt. Soms vervalt men daarbij in andere eenzijdigheden of overtrokken interpretaties die het gezond uitgangspunt geen goed doen.

Enkele belangrijke publicaties (uit een snel groeiende stroom): G. BOUWMAN, *De vrouwelijke waarden in de theologie van Paulus*, Averbode, 1981; E. FIORENZA SCHÜSSLER, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York-Londen, 1983; = *Ter herinnering aan haar. Een feministische theologische reconstructie van de oorsprong van het christendom*, Hilversum, 1987; E. FIORENZA SCHÜSSLER, *Geen stenen om brood. De uitdaging van de feministische bijbelinterpretatie*, Hilversum, 1986; E. FIORENZA SCHÜSSLER, *But She Said. Feminist Practices of Biblical Interpretation*, Boston MA, 1992; E. MOLTMANN-WENDEL, *Bij Jezus tellen vrouwen mee. Evangelieverhalen doorbreken gevestigde patronen*, Baarn, 1983.

4. De psycho-analytische lezing

De psycho-analytische exegese wil de verborgen, diepte-psychologische mechanismen blootleggen die achter de bijbelverhalen schuilgaan. Niet

wat verteld wordt en niet wat de bijbelse auteur expliciet bedoelt, is belangrijk, maar wel de onbewuste symbolen, reflexen en gedragingen die onder het tekstopervlak verborgen liggen en die alleen de psycho-analyst die vertrouwd is met die wereld kan ontsluiëren. De invalshoek van de 'de bijbel op de sofa' leidt op het eerste gezicht tot verrassende en meer dan eens opmerkelijke resultaten. Bij nader toezien blijkt echter hoe men achter zeer uiteenlopende teksten – met totaal verschillende bedoelingen geschreven – uiteindelijk dezelfde stereotiepe, zogenaamde onbewuste en verborgen mechanismen terugvindt. Deze manier van exegese wordt gekenmerkt door een onderwaardering van de bedoeling van de auteur, en van het concrete milieu waarin de tekst ontstaan is, en anderzijds door een overwaardering van bijkomstigheden. In sommige gevallen heeft ze niet veel meer te maken met uitleg van de bijbeltekst.

F. DOLTO & G. SÉVÉRIN, *L'évangile au risque de la psychanalyse*, 2 delen, Parijs, 1977/1978; E. DREWERMANN, *Tiefenpsychologie und Exegese*, 2 delen, Olten, 1984/1985; G. LOHFINK & R. PESCH, *Tiefenpsychologie und keine Exegese. Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermann* (SBS, 129), Stuttgart, 1987; E. DREWERMANN, *An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen. Antwort auf Gerhard Lohfinks und Rudolf Peschs "Tiefenpsychologie und keine Exegese"*, Olten, 1988; H. MERKLEIN, *Die Heilung des Besessenen von Gerasa (Mk 5, 1-20). Ein Fallbeispiel für die tiefenpsychologische Deutung E. Drewermanns und die historisch-kritische Exegese*, in F. VAN SEGBROECK (ed.), *The Four Gospels 1992. FS F. Neiryneck* (BETL, 100), Leuven, 1992, 1017-1037; A. VERGOTE, *Psychanalyse et interprétation biblique*, in DBS 9 (1979) 252-260; = A. VERGOTE, *Explorations de l'espace théologique* (BETL, 90), Leuven, 1990, 131-144.

5. De nieuwe literaire kritiek

Het historisch-kritisch onderzoek richt zich hoofdzakelijk op de ontstaansgeschiedenis en de evolutie van de bijbeltekst. Die methode leidt vaak tot een versplintering van de bijbelboeken (*atomisering*). Door zich te concentreren op de bouwstenen ziet men het geheel niet meer. De onvrede met die methode heeft geleid tot nieuwe benaderingen die meer oog hebben voor het bijbelboek als geheel, voor zijn literaire opbouw en de literaire technieken die de bijbelse auteur hanteert. Die nieuwe literaire kritiek ontstond in Amerika. Vandaar dat nogal wat Engelse begrippen gehanteerd worden. In deze nieuwe methoden van literaire analyse maakt men onderscheid tussen retorische analyse en narratieve analyse.

De *retorische analyse* is geen nieuwe methode. De *retorica*, de kunst van het overreden, werd vanaf de oudheid bestudeerd en toegepast. Ook in de

bijbelboeken worden de procédés en de hulpmiddelen van de retorica aangewend om de boodschap over te brengen en de toehoorder of luisteraar te overtuigen. De nieuwe retorica echter is ruimer. Zij bestudeert stijl en opbouw als middelen om mensen te beïnvloeden. Op die manier wil men doordringen tot in de kern van de taal van de openbaring en nagaan welke middelen toegepast worden om de mensen de religieuze boodschap te doen aanvaarden. Zij gaat er terecht van uit dat de bijbel méér is dan de formulering van waarheden, maar een boodschap die overtuigt dankzij de kracht van argumenten en van retorische strategieën. Maar anderzijds is de bijbel méér dan retorische strategie. Daarom moet deze methode aangevuld worden door andere.

De narratieve analyse

De bijbel is een verhaal (*narratio*), een verhalenreeks over Israël en over Jezus Christus. Om de vaak verborgen rijkdom van bijbelverhalen te ontdekken, hanteert de narratieve analyse verschillende methoden die er uiteindelijk op gericht zijn duidelijk te maken dat de lezer opgenomen wordt in het verhaal. Daartoe maakt men vaak onderscheid tussen de werkelijke lezer en de impliciete lezer. Met *werkelijke lezer* bedoelt men iedereen die de tekst onder ogen krijgt. Met *impliciete lezer*, de lezer die door de tekst wordt verondersteld en gecreëerd, de lezer die zich laat opnemen in het verhaal, de boodschap aanvaardt, erdoor wordt getransformeerd, en er een antwoord op geeft (*reader response*). De bijbelverklaring moet er op gericht zijn van de werkelijke lezer een impliciete lezer te maken. Parallel met het onderscheid tussen werkelijke lezer en impliciete lezer spreekt men ook van werkelijke auteur en impliciete auteur. De *werkelijke auteur* is de persoon die het verhaal heeft geschreven, of die verondersteld wordt het geschreven te hebben. De *impliciete auteur* is de schrijver zoals die uit het verhaal naar voren treedt, met zijn achtergrond, cultuur, temperament, geloof en bedoeling. De impliciete auteur presenteert zich als iemand die beschikt over informatie omtrent verborgen of toekomstige dingen; hij weet wat de mensen denken, hoe zij zullen reageren en wat de gevolgen zullen zijn. De narratieve analyse wil de lezer helpen zichzelf te identificeren met de impliciete lezer. Terwijl de historisch-kritische methode voor de bijbellezer een venster opent op het verleden en duidelijk maakt hoe het vroeger was en wat de werkelijke auteur met zijn geschrift bedoelde (*informatief*), houdt de narratieve analyse de lezer een spiegel voor zodat hij in de bijbeltekst zichzelf kan herkennen (*performatief*).

G.A. KENNEDY, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill NC, 1984; B.L. MACK, *Rhetoric and the New Testament*, Minneapolis MN, 1990; S.E. PORTER & T.H. OLBRIGHT (eds.), *Rhetoric and the New Testament* (JSNT SS, 90), Sheffield, 1993; S.E. PORTER & T.H. OLBRIGHT (eds.), *Rhetoric, Scripture and Theology* (JSNT SS, 131), Sheffield, 1996.

C. FOCANT, *The Synoptic Gospels. Source Criticism and the New Literary Criticism* (BETL, 110), Leuven, 1993; J. FOKKELMAN & W. WEREN (eds.), *De bijbel literair*, Zoetermeer-Kapellen, 2003; R.M. FOWLER, *Let the Reader Understand. Reader-Response Criticism and the Gospel of Mark*, Minneapolis MN, 1991; B.L. MACK & V.K. ROBBINS, *Patterns of Persuasion in the Gospels*, Sonoma CA, 1989; E.S. MALBON & E.V. MCKNIGHT, *The New Literary Criticism and the Gospels* (JSNT SS, 109), Sheffield, 1994; M.A. POWELL, *The Bible and Modern Literary Criticism. A Critical Assessment and Annotated Bibliography*, New York-Londen, 1992; D. RHOADS & D. MICHIE, *Mark as Story. An Introduction to the Narrative of a Gospel*, Philadelphia PA, 1982; S.M. SCHNEIDERS, *The Revelatory Text. Interpreting the New Testament as Sacred Scripture*, San Francisco CA, 1991; B. VAN IERSEL, *His Master's Voice. De impliciete verteller in Marcus: stem en literaire gestalte*, in *Tijdschrift voor Theologie* 34 (1994) 115-127; ID., *Marcus uitgelegd aan andere lezers*, Baarn-Averbode, 1997; G. VAN OYEN, *Over lezen. Narratieve kritiek en predikatie*, in *Sacerdos* 63 (1995-1996) 3-18.

H. SLOTBEMERKINGEN

Eeuwenlang had de bijbel als woord van God voor de gelovige een onbetwist gezag, het laatste woord inzake geloof en christelijk leven. Sedert de Verlichting en – in haar spoor – de historisch-kritische bijbelverklaring is daar grotendeels een eind aan gekomen. Men beschouwt en bestudeert de bijbel als een menselijk boek, als een product van mensen die leefden in heel concrete omstandigheden, met eigen – vaak tijdgebonden en dus achterhaalde – opvattingen, ook inzake God, godsdienst en ethiek. Gaandeweg verloor de bijbel een groot deel van zijn gezag. Ondanks het weerwerk van de kerken – niet alleen de katholieke – is dat proces verder gegaan. Meer en meer mensen hebben er moeite mee om in de bijbel, dat werk van mensen, het woord van God te herkennen. Of ze dat woord van God dan elders wel herkennen, is een vraag die daarbij terecht kan en moet gesteld worden.

Parallel daarmee verloren ook de kerken, die vroeger garant stonden voor het gezag en de rechtzinnige uitleg van de bijbel, aan invloed. De grote vraag op dit ogenblik lijkt niet meer te zijn wat de precieze betekenis is van een of ander bijbelwoord, maar of het nog iets voor ons betekent. Niet of het bijbelwoord revelerend maar wel of het relevant is. De hermeneutiek heeft de plaats ingenomen van de exegese.

Die evolutie heeft dan weer geleid tot een versnipperd, subjectief gebruik van de bijbel waarin iedereen met gebruikmaking van de meest in de smaak vallende methode, zijn eigen ideeën kan terugvinden. Het gaat niet meer om de bijbel als definitieve uitspraak, als laatste beslissende woord, maar om de lezer die zelf bepaalt wat de bijbel hem kan of mag zeggen. Waar de historisch-kritische exegese nog probeerde via objectieve, wetenschappelijke criteria te achterhalen wat de bijbel zelf zegt of bedoelt – weliswaar historisch en contextueel geconditioneerd – wordt die band met het verleden nu losgelaten om via andere methoden ruimte te scheppen voor eigentijdse – maar tijdgebonden en vaak subjectieve – interpretaties.

Als reactie tegen deze tendensen ontwikkelde zich de zogenaamde *fundamentalistische bijbeluitleg*. Fundamentalisme: van “The Fundamentals”, elfdelig werk in 1910-1915 gepubliceerd door de conservatieve vleugel van de “Federal Council of Churches” (USA). Verdedigde traditionele opvattingen over ontstaan, auteurschap, onfeilbaarheid van de bijbelboeken. In onze tijd bedoelt men met ‘fundamentalist’ iemand die de historiciteit en de onfeilbaarheid van de bijbel beschouwt als de enige basis van zijn gezag. Hij huldigt een tijdloze, a-historische opvatting van de bijbelse openbaring. Een wanhoopspoging die bewust de ogen sluit voor de menselijke factoren in het ontstaan van de bijbeltekst en voor de resultaten van de bijbelexegese, om vast te kunnen houden aan de zogenaamde letterlijke betekenis van de tekst. Meestal beperkt men zich daarbij tot de vraag of dat wat in de bijbel beschreven wordt, inderdaad echt gebeurd is. Het antwoord op die vraag mag voor de fundamentalistische exegese alleen een ongenueanceerd ja zijn. De veel belangrijkere aspecten zoals bedoeling van de auteur en theologische betekenis van de tekst, krijgen opmerkelijk minder aandacht. Deze manier om de bijbel te lezen met de ogen dicht mist natuurlijk elke grond. Anderzijds verdient niet elke gelovige benadering van de bijbel de naam ‘fundamentalistisch’.

J. BARR, *Fundamentalism*, Londen, 1977, ²1981; J. BARR, *Escaping from Fundamentalism*, Londen, 1984; *Fundamentalisme*, in *Tijdschrift voor Theologie* 33 (1993) nr. 1.

De lange en vaak bochtige ontwikkeling die de bijbelexegese heeft doorgemaakt, illustreert de begrenzing van haar mogelijkheden en het tijdgebonden karakter van veel van haar besluiten die als voorlopige, min of meer waarschijnlijk gemaakte hypothesen, niet tot dogma geprocla-

meer kunnen worden. Een gelovige bijbellezing zal zich bovendien bewust blijven van de rangorde in de waarheid. Het al of niet kunnen beantwoorden van exegetische detailproblemen is – hoe belangrijk en noodzakelijk ook – niet bepalend voor het beluisteren en verstaan van de bijbelse boodschap.

K. BERGER, *Hermeneutik des Neuen Testaments*, Gütersloh, 1988; J. BLANK, *Geloof en taal. Woorden veranderen, de boodschap blijft*, Boxtel, 1976; = *Verändert Interpretation den Glauben?*, Freiburg, 1972; H.W. DE KNIFF, *Sleutel en slot. Beknopte geschiedenis van de bijbelse hermeneutiek*, Kampen, 1980, ³1991; C.J. DEN HEYER, *De oude bijbel in een moderne wereld*, Kampen, 1988, vooral 168-179: 'Gods mensenboek'; B. DE SOLAGES, *Critique des évangiles et méthode historique*, Toulouse, 1972; R.H. FULLER, *The New Testament in Current Study*, New York, 1962; R.M. GRANT, *A Short History of the Interpretation of the Bible*, New York-Londen, ²1963; N. HENRICHs, *Bibliographie der Hermeneutik und ihrer Anwendungsgebiete seit Schleiermacher*, Düsseldorf, ²1972; A.M. HUNTER, *Interpreting the New Testament 1900-1950*, Londen, 1951; P. KEVERS, *Strukturele, psychoanalytische, materialistische, fundamentalistische en feministische benaderingen*, in H. JAGERSMA & M. VERVENNE (eds.), *Inleiding in het Oude Testament*, Kampen, 1992, 114-171; J. KREMER, *De Schrift. Woord van God voor iedereen. Aanwijzingen voor het bijbellezen*, Leuven, 1992; W.G. KÜMMEL, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Freiburg-München, 1958, ²1970; = *The New Testament. The History of the Investigation of its Problems*, Londen, 1973; W.G. KÜMMEL, *Das Neue Testament im 20. Jahrhundert. Ein Forschungsbericht* (SBS, 50), Stuttgart, 1970; = *Les recherches exégétiques sur le Nouveau Testament*, in R. VANDER GUCHT & H. VORGRIMLER (eds.), *Bilan de la théologie du XXe siècle*, II, Dornik, 1970, 157-240; D.K. MCKIM, *Historical Handbook of Major Biblical Interpreters*, Leicester UK, 1998; P. MÜLLER, "Versteht du auch, was du liest?". *Lesen und Verstehen im Neuen Testament*, Darmstadt, 1994; H. MULDER & C.J. DEN HEYER, *De geschiedenis van de exegese van Oude en Nieuwe Testament door de eeuwen heen*, in H. BAARLINK, e.a., *Het Nieuwe Testament* (Bijbels Handboek, 3), Kampen, 1987, 518-598; S. NEILL, *De interpretatie van het Nieuwe Testament* (Aula, 353), Utrecht-Antwerpen, 1968; A. RICHARDSON, *Bijbel en moderne wetenschap* (Aula, 279), Utrecht-Antwerpen, 1968; J.B. ROGERS & D.K. KIM, *The Authority and Interpretation of the Bible. An Historical Approach*, New York, 1979; A.C. THISELTON, *New Horizons in Hermeneutics*, Londen, 1992; W. VOGELS, *Bijbellezen nu*, Mechelen, 1982 (verschillende methoden toegepast op Gn 2-3); C. BARTHOLOMEW, C. GREENE & K. MÖLLER (red.), *Renewing Biblical Interpretation; Language and Biblical Interpretation* (The Scripture and Hermeneutics Series, 1-2), Grand Rapids MI, 2000/2001.

De bijbel tegenover zijn interpretaties, in *Concilium* 1980/8 (verschillende methoden toegepast op Mc 6,45-52; vragen rond kerkelijk leergezag en bijbel); *Nieuwe benaderingen van de bijbel*, in *Collationes* 10 (1980) 385-465 (historisch-kritische methode, exegese en psychoanalyse, structuralistische bijbellezing, materialistische bijbellezing); *Waarom en hoe de bijbel lezen* (Korrelcahier), Averbode-Den Bosch, 1992; *De bijbel, driemaal anders benaderd* (Korrelcahiers Supplement), Averbode-Den Bosch, 1992.