

Martien E. Brinkman

De

mijn
God

VERANDERDE

Een reisverslag

HOOFDSTUK I

Het moet van twee kanten komen (methode)

De ervaring beïnvloedt de interpretatie en lokt ze uit, maar de interpretatie beïnvloedt de ervaring ook. Men ervaart actief, met heel zijn hebben en houden, en de bijdragen van object en subject zijn nooit ragfijn uit elkaar te tornen.

Edward Schillebeeckx

Samenvatting

Ik start met een pleidooi voor de erkenning van de rol van menselijke bemiddeling bij alles wat we van God weten. Daartoe ga ik bij oudtestamentici te rade en illustreer het betoogde met een verwijzing naar Rembrandts schilderij 'De evangelist Matteüs en de engel'. Voortbordurend op Schillebeeckx' uiteenzettingen over de verwevenheid van interpretatie en ervaring betoog ik dat alles wat we over God zeggen altijd met ons beeld van God te maken heeft. Die beelden kunnen in de loop van de geschiedenis veranderen. Daarmee is de context- en tijdgebondenheid van al ons kennen erkend. Door in elk kenproces mijn uitgangspunt in de notie van de tweezijdige transformatie te nemen, probeer ik zowel de subjectieve alsook de objectieve pool van dat proces te honoreren. Die twee polen werken altijd op elkaar in. Ik sluit het hoofdstuk af met een korte uiteenzetting over de drie aspecten die bij de bestudering van menige religie centraal staan: het heilig boek, de overleveringsgeschiedenis en de huidige beleving.

Menselijke bemiddeling

De titel van dit boek, *Hoe mijn God veranderde*, kan wellicht wat provocerend overkomen. Mijn God? Dat zal toch moeten zijn: mijn godsbeeld? Dat klopt, maar dat godsbeeld – mag je hopen – zal toch ook wel iets te maken hebben met hoe God in werkelijkheid is? En wie zijn wij dan om vast te stellen dat God veranderd is? Wisten we dan wie God vroeger was? Daarmee zitten we al meteen bij alle vragen die over de relatie tussen godsbeeld en Gods werkelijkheid te stellen zijn. De eerste keer dat ik zelf nadacht over de veranderbaarheid van God was bij het lezen van het boekje *De spelers en het spel* van Kuitert. Ik las het in het eerste jaar van mijn studie theologie. Het gaat over bijbelse kernbegrippen. Vooral het hoofdstuk met de titel ‘Het berouwde de Here’ trok mijn aandacht.²⁷ Kan God van gedachten veranderen? En kunnen wij daar zicht op krijgen? In I Sam. 15, 11 valt te lezen dat God het betreurde Saul tot koning te hebben gemaakt. En in Gen. 6, 5 lezen we zelfs dat God er spijt van had dat hij de mens gemaakt had. Dat zijn slechts twee voorbeelden te midden van vele andere waarin God op zijn schreden terugkeert.²⁸

Kuitert legt uit dat die veranderingen aan Gods zijde een reactie zijn op de ontrouw aan de zijde van de mens en getuigen van Gods trouw aan wat Hij met de mens voorheeft. God verandert dus alleen maar in onze perceptie. Dat leek mij toen een plausibele uitleg. Maar, bedacht ik later, als een mens niet anders kan dan zich altijd slechts een *beeld* van God te vormen, dan verandert met dat godsbeeld God zelf toch ook? Want beeld en werkelijkheid kun je toch ook in het geval van God niet al te ver uit elkaar houden? Er mag ruimte tussen zitten, maar toch niet teveel? Anders zijn onze godsbeelden toch niet meer serieus te nemen? Op z'n minst doen die beelden een welgemeende gooi naar de werkelijkheid (Gods) zoals die in een bepaalde tijd en in een bepaalde situatie beleefd wordt.

Een tien jaar geleden kreeg ik een fascinerend boek van twee oudtestamentici, Korpel en De Moor, onder ogen over de wijze waar-

27 H.M. Kuitert, *De spelers en het spel*, Amsterdam (1964) 1969 4^e dr., 90-93.

28 Te denken valt hier bijvoorbeeld ook aan II Sam. 24, 16 (spijt pest te hebben laten uitbreken), Jer. 18, 7-10 (wijziging van plannen ten goede en ten kwade) en Jeremia 42, 10 (wijziging ten goede).

op er in het Oude Testament over God gesproken wordt. Ze plaatsen het oudtestamentische spreken over God tegen de achtergrond van het spreken over goden in het toenmalige Midden-Oosten. Ze komen tot de conclusie dat de woorden van goden, inclusief die van de God van Israël, altijd door mensen bemiddeld zijn. Dat geldt ook wanneer van een godheid wordt gezegd dat hij zich rechtstreeks tot mensen richt. Dan zijn het nog altijd menselijke schrijvers of vertellers die dat doorgeven. Die schrijvers en vertellers waren er vast van overtuigd dat het de goden zelf waren die hun de betreffende woorden in de pen of mond gaven. Daarom spraken ze ook van goddelijke openbaring of inspiratie.

Hun stelling lijkt wat op de befaamde stelling van Kuitert uit 1974, dat ‘alle spreken over boven van beneden komt, ook de uitspraak dat iets van boven komt’, maar reikt minder ver.²⁹ Lange tijd heeft Kuitert, wanneer hij werd aangesproken op deze stelling, betoogd dat ze allerminst reductionistisch bedoeld was en elke ingeving van boven wilde uitsluiten. Hij zei slechts de menselijke bemiddeling te hebben willen onderstrepen. Pas een vijfentwintig jaar later, na de eeuwwisseling, ging hij een stap verder en was geneigd de godsidee als een menselijk ‘denksel’ te zien.³⁰

Die stap zetten Korpel en De Moor niet. Ze houden nadrukkelijk de mogelijkheid open dat de bijbelschrijvers zich op grond van

29 H.M. Kuitert, *Zonder geloof vaart niemand wel. Een plaatsbepaling van christendom en kerk*, Baarn (1974) 1975 4^e dr., 28.

30 Een paar jaar voor Kuiterts overlijden heb ik in 2014 op een bijeenkomst ter gelegenheid van zijn 90^e verjaardag zijn ontwikkeling en mijn eigen positie daartegenover aangegeven. Die toespraak heb ik nadien tot een artikel uitgewerkt en voor publicatie uitvoerig met hem besproken. Onze onderlinge verschillen begonnen vanaf zijn Jezusboek (*Jezus. Nalatenschap van het christendom*) uit 1998 hem en mij steeds duidelijker te worden. Vgl. Martien E. Brinkman, ‘Geen werkelijkheid zonder fictie, geen fictie zonder werkelijkheid. Een kritische analyse van Kuiterts kenleer’, *Tijdschrift voor Theologie (TvT)* 55/5 (2015) 338-357. Met het eerste deel van de titel was hij het eens, met het tweede niet. Hij heeft nog een reactie op mijn artikel geschreven, maar dat is nooit gepubliceerd, omdat de redactie van het *TvT* het te veel een herhaling van zijn eigen opvattingen vond en te weinig een reactie op mijn artikel.

een bijzondere ervaring (een verschijning van een engel, een stem, een ingeving) genoodzaakt zagen te schrijven wat ze schreven. Van een dergelijke ervaring gingen alle schrijvers van goddelijke teksten in het Midden-Oosten uit. Ze zagen zichzelf als dienaren die een boodschap doorgaven waartoe zij zelf niet het initiatief hadden genomen. Dat gegeven leidt Korpel en De Moor tot de conclusie dat goddelijke openbaring nooit eenrichtingsverkeer kan zijn, maar altijd een samenwerking tussen twee handelende instanties is. Tussen de schrijver en dat wat hij doorkrijgt. Die twee zijn niet aan elkaar gelijk, maar zijn wel allebei onmisbaar om een geloofswoord te laten ontstaan. In plaats van bij openbaring te denken aan iets dat slechts van één kant komt, zonder bemiddeling, zullen we – zo betogen zij – eerder moeten denken aan een indirect en bemiddeld gebeuren dat eigen creativiteit en eigen voorkeuren van de schrijver niet uit, maar insluit.³¹

De persoonlijkheid van de schrijver wordt niet uitgeschakeld, maar laat haar sporen na in de tekst. Toen ik zag hoeveel ruimte Korpel en De Moor toekennen aan de eigen inbreng van de auteurs van de Bijbel, moest ik denken aan dat beroemde schilderij van Rembrandt dat de goddelijke inspiratie van de evangelist Matteüs voorstelt. Het heet ‘De evangelist Matteüs en de engel’.³² De jongen schuin achter Matteüs heeft aan de linkerkant van zijn gezicht haar dat als een vleugel uitwaaiert. Zijn gezicht is engelachtig. Klassiek is de gevleugelde engel het beeld van de Heilige Geest. Hij wekt de indruk Matteüs iets te hebben ingefluisterd dat hem te denken geeft. Hij lijkt, getuige de hand die hij op Matteüs’ schouder legt, op vertrouwelijke voet met hem te staan. Matteüs is door het leven getekend. Hij maakt een bedachtzame indruk. Hoe zal hij dat wat hem is ingefluisterd, onder woorden brengen? Wat zal hij bijna met zijn hand op zijn hart aan het papier toevertrouwen? Matteüs lijkt de tijd te nemen zich zijn eigen gedachten te vormen. Dat wat de jongen (de Heilige Geest) hem heeft laten weten, beschouwt hij kennelijk niet als een dictaat. De jongen kijkt hem ook niet op de vingers, controleert zijn pennenvruchten niet. Hij laat Matteüs de

31 Marjo Korpel en Johannes de Moor, *De zwijgende God*, Vught 2011, 256-261.

32 Het schilderij is onder deze naam gemakkelijk digitaal te vinden.

vrije hand. Toch is het duidelijk dat Matteüs nadenkt over iets wat iemand hem gezegd heeft. Hij straalt ontvankelijkheid uit. Beter dan door dit schilderij te beschrijven kan ik dat wat ik bij beide oudtestamentici las, niet samenvatten.

Hooguit zou ik hier kunnen verwijzen naar een paar regels uit het lied 'Ik schrijf je dichterbij' uit 2021 van de hand van de popzangeres Maaïke Ouboter (1992). Toen ik op een leerhuisavond in Utrecht-Overvecht sprak over veranderende godsbeelden en de rol van menselijke bemiddeling daarin, attendeerde iemand me op de volgende regels uit dit lied: 'Ik schrijf je dichterbij/ Hoop je op te vangen in dit lied (...) Ik hou je dicht bij mij/ Je zit tussen m'n woorden in/ Je zit verstopt in m'n verhalen'.³³ Een dergelijke schrijfervaring komt wellicht in de buurt van die van Matteüs.

De gedachte van de menselijke bemiddeling is op zich niet nieuw en ook niet revolutionair. De Utrechtse theoloog A.A. van Ruler (1908-1970) verwoordde die gedachte al in een uitvoerig artikel uit 1968, dat teruggreep op de tekst van een referaat uit 1955: 'Bijbels en christelijk hebben we immers God nooit naakt en geheel op zichzelf, ook niet als de sprekende en de handelende God, maar steeds bekleed met, verhuld in, tegenwoordig door het gewaad van zijn geschapen werkelijkheid. In casu: bijbels en christelijk hebben we datgene, wat God denkt en zegt, in de gestalte van datgene, wat de mensen – de schrijvers – denken en zeggen.'³⁴ En in het gereformeerde synodale rapport over het Schriftgezag uit 1981 kunnen we over het Woord van God lezen: 'Het is door bemiddeling van mensen neergelegd in de Schrift en het moet door bemiddeling van mensen weer uit die eeuwenoude schatkamer tevoorschijn gehaald worden.'³⁵

Theologisch wordt deze bemiddeling – zoals Rembrandt ook al deed! – doorgaans verantwoord door te verwijzen naar het werk

33 De complete tekst van het lied is digitaal te vinden.

34 A.A. van Ruler, 'Methode en mogelijkheden van de dogmatiek, vergeleken met die van de exegese' in: Idem, *Theologisch werk*, dl. I, Nijkerk 1969, 46-99, m.n. 67.

35 Zie *God met ons. ... over de aard van het Schriftgezag ...*, Leusden 1981, 103. Aan dit rapport werkte ook de oudtestamenticus J.C. de Moor mee, een van de auteurs van het zopas genoemde boek *De zwiigende God*.

van de Heilige Geest. Toen de discussie over het bovengenoemde synoderapport meteen na verschijnen hoog opliep, was het de nestor van de gereformeerde theologie, G.C. Berkouwer (1903-1996), die in een interview in het dagblad *Trouw* de commotie bezwoer: 'Ik heb altijd bezwaar gemaakt tegen dat tegenover elkaar stellen van de goddelijke en menselijke factor. Mij heeft het steeds meer gefascineerd, dat als God tot de mensen gaat spreken, Hij dat in de Bijbel altijd doet door de strijd en de twijfel en de moeite en alles van de mensen heen, dat het dus dwars door de menselijke ervaring heenging, zodat die mensen het konden verstaan. Juist omdat het zo de weg van de Geest is, moet je inderdaad zoveel aandacht geven aan de betrokkenheid van de mens in het schrijven.'³⁶ Het nieuwe aan de studie van Korpel en De Moor is dat zij van deze tamelijk wijdverbreide dogmatische notie van de menselijke bemiddeling ook een exegetische notie maken en die tot in detail in hun exegetische uitwerkingen.

God en de godsbeelden

Hoe sterk in de Bijbel ook benadrukt wordt dat God zelf gesproken heeft, het zijn altijd mensen die zich geïnspireerd à la Matteüs over God gedachten (een beeld) hebben gevormd. Die hebben ze vervolgens aan het papier (papyrus) toevertrouwd. In de Bijbel gaat het, als het over God gaat, dus altijd over godsbeelden. Die blijken aan verandering onderhevig. Herhaaldelijk wordt immers verteld dat God van mening veranderde. In feite betekent dat dat hun beeld van God veranderde. Zo lezen we in psalm 77, 11b: 'de hand van de Allerhoogste is niet meer dezelfde'. En in psalm 95, 10-11 wordt gewag gemaakt van de vreugde over een God die terugkomt op zijn weezin tegen zijn eigen volk. Ook de wijze waarop beschreven wordt hoe de

³⁶ 'Berkouwer: Rapport Schriftgezag niet zo nieuw als men denkt' (interview), *Trouw* 2-3-1981. Het accent op het samenspel van een goddelijke en menselijke factor heeft Berkouwer in zijn omvangrijk oeuvre onder de noemer van het begrip 'correlatie' samengevat en tot leidraad van zijn theologie gemaakt. Zie voor een overzicht van de ontwikkeling van dat begrip in zijn theologie D. van Keulen, *Bijbel en dogmatiek. Schriftbeschouwing en Schriftgebruik in het dogmatisch werk van A. Kuyper, H. Bavinck en G.C. Berkouwer*, Kampen 2003, 352-365 ('Correlatie').

doden in het dodenrijk al of niet met God verbonden zijn, kent vele schakeringen.³⁷

Een van de meest ingrijpende voorbeelden van een verschuivend godsbeeld waarmee elke theologiestudent al in zijn eerste studiejaar wordt geconfronteerd, betreft de verandering die het godsbeeld onderging bij Israëls vestiging in het land Kanaän. Israël zag zich toen genoodzaakt de ervaringen die met Jahweh, de God van Abraham, Isaak en Jakob, in haar geschiedenis tot dusver waren opgedaan, in verband te brengen met El, de God van de Kanaänieten. Dat heeft in het Oude Testament geleid tot een creatieve synthese die het godsgeloof eerder verrijkt dan verarmd heeft. De sporen van die synthese zijn nog altijd in het Oude Testament terug te vinden. Oudtestamentici spreken van uiteenlopende bronnen, die meestal in verband worden gebracht met een jahwistische, elohistische (afgeleid van de God El of Elohim) en priesterlijke traditie – kortweg aangeduid als de J-, E- en P-bron – , hoewel een strikte afbakening van die bronnen nog nooit gelukt is. Zoals trouwens van geen enkel bijbelboek de exacte bron in de zin van het origineel bekend is.³⁸

Uiteraard is de mate waarin hier sprake was van rechtstreekse overname (adoptie) of geleidelijke aanpassing (adaptatie) volop voorwerp van discussie onder oudtestamentici. Duidelijk is in elk geval dat het geloof in Jahweh een verbreding heeft ondergaan. Met God wordt voortaan een uitgebreider en daarmee universele scheppingsgeloof geassocieerd waarin ook vruchtbaarheid een belangrijke plaats inneemt. Daarnaast worden aan het richter- en koningschap nu nadrukkelijk sociaal-ethische richtlijnen verbou-

37 Vgl. Psalm 6, 6; 16, 10; 18, 5-6; 88, 5-6; 90, 3; 103, 4 en 15-16; 107, 20b; 115, 17 en 139, 8. Zie over die diversiteit Martien E. Brinkman, *Grote woorden. Met dank aan denkers en dichters*, Utrecht 2019, 170-177.

38 Stefan Alkier/Christos Karakolis/Tobias Niclas (Hrsg.), *Sola Scriptura ökumenisch* (Biblische Argumente in öffentlichen Debatten, Bd.I), Paderborn 2021, 11: 'Es gibt nicht das eine Original der Schrift. Nicht einmal von einem einzigen biblischen Buch existiert ein normatives, ursprüngliches Exemplar. Die Schrift gibt es nur im Plural von Abschriften der Abschriften der Abschriften ihrer jeweiligen Bücher.'

den.³⁹ Te midden van de vele, slechte voorbeelden van syncretisme (de Baäldienst!) waar het Oude Testament voortdurend de staf over breekt, lijkt deze monotheïstische synthese een voorbeeld van geslaagd syncretisme. Men spreekt dan ook wel van ‘syncretistisch monotheïsme’.⁴⁰

Hoe komt het dan toch dat we schrikken van de vraag naar een veranderende God?’ Omdat het dan lijkt alsof God een veranderende factor wordt, terwijl we juist zekerheid, onveranderlijkheid, bij Hem zoeken? Ik denk dat dat inderdaad het geval is. Met een veranderlijke God en daarmee ook met veranderlijke godsbeelden valt alleen maar te leven tegen de achtergrond van het besef dat in de kern God niet verandert. Dat was ook de ‘oplossing’ van de ‘vroege’ Kuitert in *De spelers en het spel* en is in wezen de ‘oplossing’ van iedereen die zich over de veranderlijkheid van godsbeelden in de Bijbel uitspreekt. Ook al blijken de beelden waarin over God wordt gesproken, aan verandering onderhevig, daarachter moet toch altijd een besef van de onveranderlijkheid van Zijn trouw, liefde of genade schuilgaan.⁴¹

39 Meindert Dijkstra, ‘El, de God van Israël – Israël, het volk van JHWH. Over de oorsprong van het Jahwisme in Oud-Israël’ in: Bob Becking en Meindert Dijkstra (red.), *Één God alleen...? Over monotheïsme in Oud-Israël en de verering van de godin Ashera*, Kampen 1998, 59-92, m.n. 69-76; Bob Becking, ‘Één enig God...? Over mogelijke bijbels-theologische consequenties’ in: Bob Becking en Meindert Dijkstra (red.), *Één God alleen...?*, 148-161, m.n. 148-155; Johannes Blommendaal, *El als Fundament en als Exponent van het oudtestamentisch universalisme*, Utrecht 1972, 11-15 (‘Inleiding’) en 162-173 (‘Slotbeschouwing’) en Fritz Stolz, ‘Der Monotheismus Israels im Kontext der altorientalischen Religionsgeschichte – Tendenzen neuerer Forschung’ in: W. Dietrich en M.A. Klopfenstein (Hrsg.), *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte* (Orbis Biblicus et Orientalis 139), Göttingen 1994, 33-47.

40 Manfred Weippert, *Jahwe und die anderen Götter* (Forschungen zum AT 18), Tübingen 1997, m.n. 1-24 (‘Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel’).

41 Soms wordt te midden van menselijke veranderlijkheid (ontrouw) deze onveranderlijkheid ook letterlijk verwoord. Vgl. Mal. 3, 6: ‘Ik, JHWH, ben niet veranderd’ en ook Num. 23, 19: ‘God is geen mens, dat hij zijn woord zou breken of terug zou komen op zijn besluit’.

Een dergelijk oeververtrouwen sluit echter – zoals gezegd – niet uit dat we in de Bijbel voortdurend verhalen tegenkomen waarin verteld wordt hoe God door menselijke smeekbedes op andere gedachten wordt gebracht.⁴² Vooral de literair begaafden onder de bijbelschrijvers laten niet na de godsrelatie van de hoofdrolspelers in een dramatische setting te plaatsen. Het zijn vaak spannende verhalen waarvan de afloop van tevoren niet vastligt. Te denken valt bijvoorbeeld aan Mozes' pleidooi zijn volk te sparen als hij ze bij zijn afdaling van de berg Sinai om het gouden kalf ziet dansen (Ex. 32, 7-14). Ook Abrahams pleidooi om Sodom en Gomorra niet te verwoesten, wordt tot het uiterste dramatisch uitgesponnen (Gen. 18, 22-33). De verandering die bij God afgesmeekt wordt, blijkt steeds in de lijn te liggen van een soort oeververtrouwen in een God die zijn volk niet in de steek zal laten.

De 'werkelijkheid' van het geloof in Gods trouw achter de gehanteerde godsbeelden heeft alles met dit oeververtrouwen te maken. Ik moet daarbij aan de woorden van de Amerikaanse dichter Christian Wiman denken: 'Je kunt je niet je hele leven blijven afvragen of taal de werkelijkheid wel representeert. Op een bepaald moment zul je moeten geloven dat de ontoereikendheid van de woorden die je gebruikt overstegen zal worden door het geloof waarmee je ze gebruikt.'⁴³ Dat geloof wordt elke zondagmorgen door menig voorganger tot uitdrukking gebracht wanneer hij/zij het 'Onze hulp is in de naam van de Heer die hemel en aarde gemaakt heeft' aanvult met de aan psalmen 146, 6 en 138, 8 ontleende woorden: 'die trouw houdt tot in eeuwigheid' en 'niet laat varen de werken van Zijn hand'.

In zoverre ligt dus inderdaad een vertrouwen op de onveranderlijkheid Gods aan de basis van de bovengenoemde bijbelpassages. Dat is echter niet de onveranderlijkheid waar de klassieke dogmatiek als een soort *parti-pris* van uitging. Daarin was de onveranderlijkheid (*immutabilitas*) Gods een van de kenmerken waaraan

42 Cornelis van der Kooi, 'Der Heilige Geist: Quelle von Kreativität und Neuheit', *Evangelische Theologie* 78/5 (2018) 327-338, m.n. 330-332 ('Veränderung und Reue als göttliches Phänomen').

43 Christian Wiman, *Mijn heldere afgrond. Overpeinzingen van een moderne gelovige*, Barneveld 2016 4^e dr., 157.

God volgens diezelfde dogmatiek wel moest voldoen om echt God te kunnen zijn.⁴⁴ In de Bijbel gaat het veeleer om een (uiteindelijk) onveranderlijkheid als een ervaringsgegeven, soms door schade en schande verkregen. Een onveranderlijkheid die het best met het woord 'trouw' kan worden omschreven.

Dat de onveranderlijkheid Gods een van tevoren (*a priori*) al vastgesteld dogma kon worden in plaats van een vaak pas achteraf (*a posteriori*) vastgesteld ervaringsgegeven, had alles te maken met het feit dat de christelijke theologie zich al heel vroeg uitgedaagd zag haar kernwaarheden tegenover met name de Griekse filosofie te verwoorden. Daartoe moest ze zich inlaten met het begrippenapparaat van deze filosofie. Ze zag zich genoodzaakt tot een *kritische Aneignung*. Een toe-eigening die de verschillen niet uitvlakte, maar wel een kritische dialoog mogelijk maakte.

Dat kon alleen maar door bepaalde trekken van haar eigen godsbeeld (de ene God, de schepper, de geheel andere, de onzichtbare, de trouwe, de genadige) in de terminologie van deze filosofie te verwoorden. Zo konden de christelijke geloofsverdedigers (apologeten) het geloof in de Griekse goden bestrijden die immers niet eeuwig waren, maar op een gegeven moment tot aanzijn waren gekomen, niet onveranderlijk, maar wispelturig, niet alomtegenwoordig, maar lokaal begrensd, niet boven alle menselijke aandoeeningen verheven, maar onderworpen aan dezelfde hartstochten en pijnen als 'gewone' mensen. De filosofische aanduidingen voor God als 'eeuwig', 'onveranderlijk', 'alomtegenwoordig' en 'boven alle aandoeeningen verheven' wilden zeggen: de God van Israël en van Jezus Christus is anders dan jullie goden en is anders dan wij, mensen. Naar hun oordeel bleven ze zo trouw aan wat hun overgeleverd was.⁴⁵

44 Zie voor een kritische bespreking van dit onveranderlijkheidsdogma Cornelis van der Kooi, *a.a.*, 329-330 ('Herman Bavinck über die Kategorie der Unveränderlichkeit Gottes'). Vgl. H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, II, Kampen (1897) 1928 4^e dr., 119-225.

45 Wolfhart Pannenberg, 'Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie' in: Idem, *Grundfragen systematischer Theologie*, 296-346, m.n. 312-346 ('Die theologische Aneignung'). Zie ook E.P. Meijering, *Inspiratie uit de traditie*.

Eeuwen nadien zagen latere generaties er een onvergeeflijke vergrieksing in. Ik bewonder echter nog altijd de door de vroege kerk betoonde denkkraft. Ze ging niet onder haar eigen stulp zitten, maar ging het gesprek met de wereld om haar heen aan, ook al moest ze daartoe haar taal aanpassen en daarmee ook haar eigen denkcategorieën. Het zijn immers steeds weer mensen die vanuit hun eigen leefwereld over het goddelijke nadenken. Dat stempelt ook hun God. Niet van a tot z – ik blijf vasthouden aan de gedachte van een zekere constante te midden van alle veranderingen –, maar wel voor een groot deel. Maar daarmee is niet gezegd dat we nu nog steeds aan die onmiskenbare vergrieksing moeten vasthouden. Een herbronning aan het bijbelse materiaal levert immers een veel dramatischer en dynamischer beeld op van Gods onveranderlijkheid, eeuwigheid en alomtegenwoordigheid, kortom zijn anders-zijn.

Kritiek op de erkenning van de veranderlijkheid van onze godsbeelden komt dikwijls vanuit twee heel verschillende hoeken, namelijk uit orthodoxe én ongelovige hoek. Omdat de zopas verwoorde gedachte van de menselijke bemiddeling van al het goddelijke vanuit orthodoxe hoek niet of slechts minimaal wordt gehonoreerd, kan er eigenlijk geen sprake zijn van een *godsbeeld*. Het gaat dan altijd rechtstreeks over God zelf. God kan wel veranderlijk zijn, maar dat is dan altijd zijn eigen beslissing. Dat behoort tot

Gegrond geloof, Kampen 1996, 55-57. De dialoog met de Griekse filosofie resulteerde naast het accent op Gods eenvoud (*simplicitas*), eeuwigheid (*aeternitas*), volmaaktheid (*perfectibilitas*) en voorzienigheid (*providentia*) in een hele reeks on- en al-woorden: onveranderlijkheid (*immutabilitas*), onafhankelijkheid (*independentia*), oneindigheid (*infinitas*), onlijdelijkheid (*impassibilitas*), alwetendheid (*omniscientia*), alomtegenwoordigheid (*omnipraesentia*) en almacht (*omnipotentia*). Sinds Thomas van Aquino onderscheidde men tussen onmededeelbare en mededeelbare eigenschappen. De eerste onderstreepten Gods transcendentie (anders-zijn), de tweede zijn condescentie (afdaling tot ons). Tot de eerste reeks behoorden onder meer zijn eeuwigheid, onveranderlijkheid en alomtegenwoordigheid. Tot de tweede zijn wil, kennis, macht, goedheid en liefde. Aan de tweede reeks konden mensen op menselijke wijze ook deel krijgen.

zijn onnaspeurbaarheid, zijn geheimenis. Zo is God nu eenmaal.⁴⁶

Opvallenderwijs volgt de kritiek vanuit ongelovige hoek precies dezelfde denkwijze, maar dan uiteraard met een andere conclusie. Ongelovigen hebben op zeker moment voor zichzelf vastgesteld dat God niet bestaat. Daartoe zijn ze gekomen op grond van een bepaald godsbeeld dat ze gelijkstellen aan de God van de Bijbel. Dat beeld moet vaststaan. Zo moet die God ook echt zijn, want anders zou hun besluit om niet in die God te geloven op losse schroeven komen te staan. Van de betrekkelijkheid van godsbeelden als gebrekkige menselijke pogingen om het geheim van Gods trouw, liefde of genade te verwoorden, willen ze nooit weten. Daarin stemmen ze overeen met orthodoxe gelovigen. In plaats van over godsbeelden, spreken ze beiden liever over Gods ware gestalte. De een trekt daaruit de conclusie van Gods ongeloofwaardige grilligheid, de ander van Gods eigen keuze in zijn onnaspeurbaarheid.

Ik beaam Gods onnaspeurbaarheid, maar ik trek daaruit niet de conclusie van de onnaspeurbaarheid van de menselijke bemiddeling. In de loop der jaren ben ik die menselijke bemiddeling in relatie tot ons godsbeeld steeds belangrijker gaan vinden. Pas dan kan immers de verandering die in dat godsbeeld door de eeuwen heen optreedt, voluit gehonoreerd worden.⁴⁷ Vaak heb ik het idee dat door velen afscheid van de God van de Bijbel wordt genomen op grond van een tamelijk willekeurig godsbeeld. Soms lijkt dat het godsbeeld van een kinderbijbel te zijn, soms ook van het geloof van

46 Op dit standpunt trof ik in 1969 al kritiek aan bij Van Ruler: ‘Er zit voor mijn besef iets vergeefs en onmogelijks, ook iets principieel onjuists in die poging, de “openbaring” zo volledig los te pellen uit de “godsdienst”, eventueel de woorden of het Woord van God zo in reïncultuur na te jagen, ontdaan van de woorden van mensen. (...) Is God niet, mèt dat Hij zich openbaart, binnengetreden in de werkelijkheid van de menselijke geschiedenis? Kunnen wij Hem daar weer laten uittreden, om Hem dan naakt en op zichzelf te pakken te krijgen?’ A.A. van Ruler, *a.w.*, 74.

47 Blijkbaar zit het thema mij hoog getuige o.m. de aandacht die ik er in mijn twee laatste boeken aan besteed. Zie Brinkman, *Grote woorden*, 37-47 (‘Hallo met God, ik ben er niet’) en Idem, *Met of zonder? Over de betekenis van religie op privé en publiek terrein*, Soest 2021, 71-86 (‘Een verschuiving’, ‘God aangeklaagd’ en ‘God als verzekeringspolis’).

hun ouders of grootouders. Dat die beelden ook maar beelden waren en niet verabsoluteerd hoefden te worden, heeft niemand hun ooit verteld. Daartoe zet ik mij dan maar. In het derde hoofdstuk kom ik op dat veranderend godsbeeld terug en ga daar ook in op de (godsdienspsychologische) vraag wat godsgeloof eigenlijk is.

Geïnterpreteerde ervaring

De bovenstaande gedachte dat godsbeelden kunnen veranderen sluit aan bij de positie die ik zelf in de theologie wil innemen. Zoals in elke alpha-wetenschap spelen teksten een grote rol in de theologie. Waarbij dan natuurlijk de Bijbel, als heilig boek van de christelijke traditie, een sleutelrol speelt. In de theologie gaat het voor een groot deel om de interpretatie van teksten. Vaak zijn die uit lang vervlogen tijden. Kunnen we ze nog wel begrijpen? Verschillen tijden en omstandigheden niet te zeer van de onze? Niet alleen in de theologie maar ook in de andere alpha-wetenschappen heeft zich een geheel eigen vak ontwikkelt, dat zich richt op het formuleren van de voorwaarden waaronder de afstand tussen de lezer en de tekst toch nog enigszins overbrugd kan worden. Dat vak duiden we aan met het woord 'hermeneutiek' (uitlegkunde), een woord waarin de naam van Hermes valt te beluisteren, in de Griekse oudheid de boodschapper (de bode) tussen de goden en de mensen.

Bij het verstaan van historische teksten speelt ons zelfbeeld een belangrijke rol. Naarmate dat zelfbeeld opener is, meer gekenmerkt door ontvankelijkheid voor het vreemde en nieuwe, zullen we de 'vreemdheid' van een oude tekst beter verstaan en in staat blijken een brug te slaan tussen ons heden en het verleden van die tekst. Pas dan kunnen we recht doen aan die tekst. Dat 'recht doen' is niet louter een technische, taalkundige kwestie, maar ook een filosofische of theologische. Kan de bestaansinterpretatie die in de tekst verscholen ligt, gedeeld worden? Stemmen we ermee in? Kortom, kan een tekst ook de waarheid van óns leven onthullen, bijdragen aan de verheldering van ons eigen bestaan? Uiteindelijk gaat het bij het lezen en interpreteren van een tekst altijd om de door ons gedeelde waarheid, om de door ons mee beleefde werkelijkheid. Dat zullen we ons altijd afvragen, niet alleen als we een tekst uit de Bijbel lezen, maar ook van Plato, Augustinus, Luther, Shakespeare,

Dante, Kafka of Camus. Betekenis toekennen aan een tekst houdt daarom altijd in: er waarheid aan toekennen. De tekst moet slaan op iets dat ook buiten de tekst bestaat.

Ik reken me in de theologie tot de zogenaamde hermeneutische school die sterk de nadruk legt op de historische ontwikkeling en de context van teksten (1), daartoe de noodzaak van de bovengenoemde bestaansinterpretatie inziet (2) en daarbij de waarheidsvraag niet uit de weg gaat (3). Betekenis zonder waarheid loopt voortdurend het risico door de werkelijkheid ontmaskerd te worden en waarheid zonder betekenis hangt in de lucht, landt nergens. Ik ken iets pas betekenis toe als ik het idee heb dat het om waarheid gaat. En ik ga pas van de waarheid van iets uit, als ik er ook betekenis aan kan geven. Die twee, betekenis en waarheid, kunnen niet tegen elkaar uitgespeeld worden. Ze veronderstellen elkaar.⁴⁸

Het eerdergenoemde accent op de menselijke bemiddeling van al het goddelijke en het eigen karakter van teksten kent veel gewicht toe aan de rol van interpretatie, want zo, al interpreterend, maken we ons immers de waarheid van een tekst eigen. Daartoe ben ik eind jaren zeventig sterk geïnspireerd door wat Edward Schillebeeckx (1914-2009) schreef aan het begin van een dikke pil van 905 bladzijden.⁴⁹ Hij schrijft daar dat ervaring altijd geïnterpreteerde ervaring is. Iets ervaren is de bekwaamheid om waarnemingen of gevoelens te verwerken. Die verwerking vindt plaats door het nieuw beleefde in verband te brengen met reeds verworven kennis.⁵⁰ Zo

48 Mijn eigen positie in wat men wel noemt 'het hermeneutisch debat' heb ik het meest expliciet verwoord in een referaat ter nagedachtenis van H.M. Vroom (1945-2014): Martien E. Brinkman, 'Vrooms hermeneutiek: zijn eigen insteek', *Kerk & Theologie* 66/3 (2015) 247-259. Kort samengevat komt die positie erop neer dat ik in tegenstelling tot een aantal andere vertegenwoordigers van de 'hermeneutische school' betekenis en waarheid bij elkaar wil houden.

49 E. Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde. Genade en bevrijding*, Bloemendaal 1977, 26-27.

50 Caroline Vander Stichele, *a.a.*, 117-118: 'As such, every act of interpretation is already informed by assumptions about the object of interpretation and motivated by the interpreter's interest in the text. Yet, to acknowledge this *relative* freedom of the interpreter vis-à-vis the text and the *relativity*

ontstaat een wisselwerking: we interpreteren nieuwe ervaringen altijd binnen een al bestaand kader, maar dat kader wordt ook telkens weer door nieuwe ervaringen opengebroken. Het gaat dan om een samenspel van ervaren en denken. De nooit te voorziene inhoud van nieuwe ervaringen geeft het denken telkens weer opnieuw te denken, terwijl het tegelijkertijd het denken is dat nieuwe ervaringen mogelijk maakt. Zo beïnvloedt de ervaring ons denken en beïnvloedt ons denken de ervaring. Het is dus een wisselwerking die naar twee kanten open is: de ervaring staat open voor interpretatie en de interpretatie staat open voor nieuwe ervaringen.

Tweezijdige transformatie

Zelf heb ik deze wisselwerking vanaf 2007 tot uitgangspunt genomen van alles wat ik schreef over de nieuwe betekenissen die in de niet-westerse (Aziatische, Afrikaanse en Latijns-Amerikaanse) theologie aan Jezus worden toegekend.⁵¹ Ik bedoelde daarmee dat een bepaald begrip – bijvoorbeeld dat van de goeroe of de voorouder – op Jezus toegepast altijd een iets andere betekenis krijgt. In een nieuwe context, in dit geval die van de christelijke theologie, krijgt het betreffende begrip een andere betekenis, terwijl dat begrip toch ook de nieuwe context van een nieuw aspect voorziet.

Het blijkt dan bijvoorbeeld in het geval van Jezus om een goeroe te gaan die gekruisigd kan worden. Dat is een in het hindoeïsme nooit eerder met een goeroe verbonden gedachte. Tegelijkertijd krijgt Jezus er ook iets bij. Het beeld van Jezus wordt – krachtiger dan dat in de evangeliën zelf gebeurt – in de richting van een wijsheidsleraar gestuwd.

Diezelfde tweezijdige transformatie treedt ook op bij het begrip ‘voorouder’. Het gaat dan doorgaans om het nabije voorgeslacht waarvan de geesten nog springlevend worden geacht. Dat voorge-

of every act of interpretation does not necessarily imply relativism, and to stress that every understanding is somehow conditioned by the past is not yet to advocate interpretive determinism. While our assumptions can be confirmed, they can also be challenged or changed in the process of interpretation.’

51 Martien Brinkman, *De niet-westerse Jezus. Jezus als bodhisattva, avatara, goeroe, profeet, voorouder en genezer*, Zoetermeer 2007, 17 en 38-39.

slacht is stamgebonden. Wanneer de stamleden niet leven conform de tradities van de stam, is er alle reden hun vertoornde geesten te vrezen. Op Jezus toegepast wordt die stamgebondenheid echter radicaal doorbroken. Ook de tweeslachtigheid die hun stemming kenmerkt – vertoornd of verblijd – is Jezus niet eigen. De voorouder ondergaat, op Jezus toegepast, daardoor een nogal ingrijpende gedaanteverandering. Maar tegelijkertijd verandert het begrip ‘voorouder’ Jezus ook. Meer dan in het westerse christendom gebruikelijk bewerkstelligt het beeld van Jezus als voorouder dat aan de hemelse Jezus op aarde een grote zeggingskracht wordt toegekend. Daarmee wordt de hemelse Jezus actiever op het doen en laten van de gelovigen betrokken dan in het Nieuwe Testament het geval is.⁵²

Om die tweezijdige transformatie aan te duiden zien we vaak dat bekende begrippen, op Jezus toegepast, van een nadere aanduiding worden voorzien. Men spreekt dan bijvoorbeeld niet over Jezus als een gewone goeroe, maar als een gekruisigde goeroe (*crucified guru*), en niet als een gewone voorouder, maar als een voorouder bij uitstek (*ancestor par excellence*), daarmee aangevend dat er door de toepassing op Jezus een transformatie van de oorspronkelijke begrippen ‘goeroe’ en ‘voorouder’ heeft plaatsgevonden.⁵³ Dat geldt ook voor de aanduiding ‘geneesheer’ (*healer*). Hij wordt bij voorkeur de verwonde geneesheer (*wounded healer*) genoemd. De geneesheer die in tegenstelling tot de doorsnee-geneesheer ook zelf verwond is geraakt, zelf lijdt.⁵⁴

Toegepast op de wijze waarop wij teksten en termen interpreteren, betekent het bovenstaande dat echt doorleefde teksten en termen altijd de sporen van de genoemde wisselwerking zullen dragen. Dragen ze die sporen niet, dan betekent dat dat de dynamiek tussen ervaring en interpretatie tot stilstand is gekomen. Teksten

52 Alexander Jebadu, ‘Ancestral Veneration and the Possibility of its Incorporation into the Christian Faith’, *Exchange* 36 (2007) 246-280.

53 M. Thomas Thangaraj, *The Crucified Guru. An Experiment in Crosscultural Christology*, Nashville 1994, en Charles Nyamiti, *Christ as our Ancestor. Christology from an African Perspective*, Gweru 1984.

54 Manuela Kalsky/Theo Witvliet (red.), *De gewonde genezer. Christologie vanuit het perspectief van vrouwen in verschillende culturen*, Baarn 1991. Zie ook Brinkman, *De niet-westerse Jezus*, 294-299 (‘Jezus als genezer’).

en termen weerspiegelen dan hooguit nog de ervaringen van vorige generaties. De kans is dan groot dat het alleen nog maar gaat om 'gehuurde zinnen' in een 'dood idioom'. Ik heb de indruk dat nogal wat woorden uit de traditionele, christelijke dogmatiek dat lot ten deel is gevallen. De ervaringspoot is weggefallen. Of we missen de antenne, de interpretatie-openheid, om die bloot te kunnen leggen.

Het najagen van illusies

Het tot dusver in dit hoofdstuk betoogde komt neer op een pleidooi voor ruimte voor nieuwe ervaringen en de daarmee verbonden nieuwe begrippen. Ik ben mij er echter van bewust dat een dergelijk pleidooi haaks staat op de wijdverbreide en eeuwenlang gekoesterde neiging in de oudheid om vernieuwing als een groot risico te zien. Dat was ook het geval in de vroege kerk. Men was bang dat vernieuwing de ongebroken lijn zou verbreken waarin men zich verbonden voelde met de apostelen en de eerste gemeentes. Nieuwe zaken ter sprake brengen was bijna een ketterij. De belangrijkste spreekbuis van deze huiver was de Zuid-Franse monnik Vincentius van Lerinum. Zijn geboortedatum is niet bekend, maar hij stierf in elk geval voor 450 na Christus. Hij is vooral bekend geworden door de waarschuwing toch vooral vast te houden aan wat 'overal en altijd door allen geloofd is'.⁵⁵ Vernieuwing kon zijns inziens alleen maar plaatsvinden als geloofsgroei 'in dezelfde leer' (*eadem dogma*), 'in dezelfde zin' (*eodem sensu*) en 'in dezelfde betekenis' (*eadem sententia*).⁵⁶

De stelling dat we om hetzelfde als gisteren te zeggen de dingen vandaag anders moeten zeggen, zou niet aan Vincentius besteed zijn.⁵⁷ Het is trouwens sowieso gemakkelijker aan te tonen dat dingen verschillen dan dat ze hetzelfde zijn. Het is een hele klus om te bewijzen dat in twee verschillende uitspraken precies hetzelfde anders wordt gezegd. In andere woorden komen immers onvermijdbaar ook altijd andere betekenissen mee. Vandaar bijvoorbeeld dat

55 M.F.G. Parmentier, *Vincentius van Lerinum, de beide Commonitoria*, Amersfoort 1989, 13 en 40 (II, 5).

56 A.w., 40 (XXIII, 1).

57 H.M. Kuitert, *Anders gezegd. Een verzameling theologische opstellen voor de welwillende lezer*, Kampen (1970) 1974 4^e dr., 5.

in de *Katechismus van de Katholieke Kerk* het Vaticaan in de discussies over de betekenis van de verandering van brood in het lichaam van Christus en van wijn in het bloed van Christus ook zo strikt vasthoudt aan het woord ‘transsubstantiatie’ (verandering van substantie) en niets wil weten van andere woorden voor dezelfde zaak.⁵⁸

Toch deel ik niet de overtuiging van heel wat kerkvaders en van het Vaticaan dat het mogelijk is in andere tijden en omstandigheden in dezelfde bewoordingen hetzelfde te zeggen. Oude woorden krijgen immers in andere tijden ook andere betekenissen.⁵⁹ De bovengenoemde Katechismus schijnt zich dat trouwens zelf ook wel te realiseren wanneer ze onder verwijzing (in een voetnoot) naar Thomas van Aquino opmerkt, dat ‘de geloofsdaad van de gelovige niet blijft staan bij de formulering, maar bij de zaak zelf.’⁶⁰ Maar blijkbaar moest voor het woord ‘transsubstantiatie’ een uitzondering worden gemaakt. Hier blijft men niet alleen staan bij de zaak zelf, maar ook bij de formulering. Gezien de centrale rol die de eucharistie in de overlevering van de kerk speelt, is dat te begrijpen, maar – zo lijkt mij – toch niet gemakkelijk te rechtvaardigen. Want

58 *Katechismus van de Katholieke Kerk*, Brussel-Utrecht 1995, nr. 1376 en 1413 (ook digitaal beschikbaar). Vgl. Martien E. Brinkman, ‘Het oecumenisch karakter van de *Katechismus van de Katholieke Kerk*’ in: A.P.J. Brants/H.P.J. Witte (red.), *In spanning. De Katechismus van de katholieke kerk gesitueerd*, Baarn 1998, 156-175, m.n. 173-174 (over het vasthouden aan het woord ‘transsubstantiatie’). Kort na het Tweede Vaticaans Concilie (1962-1965) stelden de Nijmeegse hoogleraren Schoonenberg en Schillebeeckx voor om op grond van hun analyses van de historische herkomst van de term ‘transsubstantiatie’ andere, meer eigentijdse termen te gebruiken. Zij spraken van transsignificatie, het krijgen van een andere betekenis, of van transfinalisatie, het krijgen van een andere bestemming. Dat werd, zacht uitgedrukt, in Rome niet gewaardeerd. Vgl. P. Schoonenberg, ‘In hoeverre is de transsubstantiatieleer historisch bepaald?’, *Concilium* 3/4 (1967), 77-89 en E. Schillebeeckx, *Christus Sacrament van Godsontmoeting*, Bilthoven 1966, 87-89.

59 Vgl. P. Schoonenberg, ‘Historiciteit en interpretatie van het dogma’, *TvT* 8/3 (1968), 278-311, m.n. 285: ‘Er zijn vele redenen waarom een betrekkelijk onderscheid gemaakt kan worden tussen wat een dogmatische uitspraak bedoelt te zeggen en de middelen waarmee of de vorm waarin ze het zegt’.

60 *Katechismus van de Katholieke Kerk*, nr. 170, en voetnoot 188.

woorden veranderen in de loop der tijden toch echt van betekenis.

Een woord als 'boete' betekende in de middeleeuwen waarin boetedoening (de biecht) een breed gedeelde godsdienstige praktijk was, iets totaal anders dan in onze tijd. Nu denken we meteen aan een verkeers- of coronaboete. Dan is hooguit van de oude betekenis het element van genoegdoening nog bewaard gebleven. Hetzelfde geldt voor het begrip 'rechtvaardiging'. Theologisch betekent dat: vrijspraak van Godswegen. Nu betekent rechtvaardiging de verantwoording of zelfs het goedpraten van de eigen positie of de eigen belangen. Het gemeenschappelijke tussen de oude en nieuwe betekenis ligt hooguit nog in het idee voor een forum (God of de publieke opinie) ter verantwoording geroepen te worden. Zo zou ik nog veel meer voorbeelden van verschuivingen kunnen geven. De wijze waarop we bepaalde periodes in de wereldgeschiedenis en historische figuren of kunstuitingen beoordelen, loopt soms per halve eeuw hemelsbreed uiteen. Kortom, of we nu denken in andere beoordingen hetzelfde te kunnen zeggen of door dezelfde woorden te herhalen dezelfde betekenis te kunnen doorgeven, in beide gevallen jagen we, vermoed ik, een illusie na. Sommige zaken verschuiven nu eenmaal ook inhoudelijk in de loop der jaren.

Eerder werd betoogd dat we te midden van veranderende godsbeelden toch van een bepaalde continuïteit kunnen uitgaan. Ook de inhoud van de woorden die die continuïteit willen uitdrukken (trouw, verbond, genade), verschuift echter. Des te belangrijker is het om ook die woorden steeds maar weer te herijken aan de bijbelverhalen zelf. Dan blijven de ervaringen die ermee gepaard gingen, beter herkenbaar.

Een bepaalde mate van verscheidenheid zal niet te vermijden zijn. Dat kan al van de tijd van Vincentius worden gezegd. Een periode waarin in de christenheid 'overal altijd door allen' hetzelfde werd gedacht, heeft nooit bestaan. Daarvoor hoeft je alleen maar het Nieuwe Testament op te slaan. De lutherse, Duitse nieuwtestamenticus Ernst Käsemann wist op de vierde wereldconferentie van de Faith and Order Commissie van de Wereldraad van Kerken te Montreal in 1963 alleen in het Nieuwe Testament al zeven verschillende kerkopvattingen te onderscheiden. Op de vraag of de eenheid van de canon de eenheid van de kerk kon funderen, antwoordde

hij dan ook met een resoluut ‘Nee’. Tenminste niet als die eenheid als uniformiteit wordt opgevat. Die eenheid kon zijns inziens alleen maar gevonden worden te midden van de in het Nieuwe Testament tot uitdrukking komende verscheidenheid.⁶¹

De christenheid is nooit een monoliet (een massief rotsblok) geweest. Eerder van het begin af aan een mozaïek (kleurrijk palet).⁶² Vanaf de eerste eeuw kenden de christelijke gemeentes uiteenlopende accenten.⁶³ Gaandeweg werden de verschillen tussen de vijf vroegchristelijke patriarchaten van Jeruzalem, Alexandrië, Antiochië, Constantinopel en Rome (de pentarchie) alleen maar groter.⁶⁴ Hoe met die verscheidenheid om te gaan? Zijn er criteria? Om die te vinden kunnen we het best de weg terug bewandelen. Hoe is de Jezusbeweging begonnen?

De herinnerde Jezus

De eerste volgelingen van Jezus – ook wel discipelen of apostelen genoemd – moeten aan Jezus de ervaring opgedaan hebben dat zijn persoon en zijn woorden op unieke wijze van goddelijke nabijheid blijk gaven. De neerslag van die ervaring vinden we in het Nieuwe Testament. Vervolgens deden de mensen in de Grieks-Romeinse wereld rondom de Middellandse Zee de ontdekking dat ze in hun eigen denkcategorieën de ervaring van die eerste volgelingen konden herkennen en verwoorden. Op die ontdekking hebben sindsdien alle latere gelovigen voortgeborduurd. Ook zij konden – zelfs dwars door het (in het Westen) tot dusver blijvend aan de apostolische overlevering klevende Grieks-Romeinse begrippenapparaat heen – dezelfde herkenningservaringen opdoen en ook diezelfde goddelijke nabijheid in de persoon van Jezus herkennen.

61 Zie voor de tekst van Käsemanns voordracht ‘Unity and Diversity in New Testament Ecclesiology’, *Novum Testamentum* 6 (1963) 290-297.

62 M.F.G. Parmentier, *a.w.*, 71, en Marinus de Jonge, *Christologie in Context. Jezus in de ogen van zijn eerste volgelingen*, Maarssen 1992.

63 Eginhard Meijering, *Geschiedenis van het vroege Christendom. Van de jood Jezus van Nazareth tot de Romeinse keizer Constantijn*, Amsterdam (2004) 2006 3^e dr.

64 Alois Grillmeier, *Jesus Christus im Glauben der Kirche*, Bd 1-2/4, Freiburg-Basel-Wien (1990) 2004.

Alles wat we van Jezus weten, weten we via plaats- en tijdgenoten die diep van hem onder de indruk waren en die indruk hebben doorgegeven. Na verloop van tijd zijn die indrukken op papier gesteld. In de vroege kerk zijn veel van die schriftelijke bronnen verzameld en uiteindelijk in een selectieproces van twee eeuwen (2^e tot 4^e eeuw) in een min of meer afgebakende lijst (canon) van heilige geschriften in één boek, de Bijbel, bijeengebracht. In feite bestond die lijst al min of meer aan het eind van de tweede eeuw.⁶⁵ De Jezus die we kennen uit het Nieuwe Testament is dus een door tijdgenoten *herinnerde Jezus*.⁶⁶

Door mijn uitgangspunt in deze *herinnerde Jezus* te nemen geef ik aan dat er geen tekst is zonder context en geen context zonder tekst. Elke tekst vormt altijd de neerslag van aan tijd en plaats gebonden ervaringen (de context). En aan tijd- en plaatsgebonden ervaringen kunnen pas die tijd en die plaats ontstijgen als ze op schrift gesteld worden (tekst zijn geworden). Elke, ons nu nog aansprekende tekst geeft zo niet alleen blijk van gebondenheid aan een context, maar ook van het transcenderen, het ontstijgen, van die context. Zou dat laatste niet het geval zijn, dan zou die tekst immers ook niet (buiten die context) overgeleverd zijn. Die verwevenheid van tekst en context houdt in dat alle in het Nieuwe Testament voor Jezus aangewende religieuze namen – heer (kyrios), leraar (rabbi), profeet, koning der joden, messias, gezalfde (Christus), genezer, duiveluitdrijver (exorcist), zoon van God, zoon des mensen, hogepriester, verlosser, Woord (Logos), licht der wereld, waarheid, wonderdoener, bron van levend water – bestaande, in een bepaalde context gebezigde religieuze aanduidingen zijn, maar die ook ontstijgen. De creatieve toepassing van die bestaande religieuze termen op dat wat men zich van Jezus herinnerde, ligt ten grondslag aan de nieuwtestamentische beeldvorming over hem. Met behulp van die termen konden in de tijd van de mondelinge overlevering de

65 James D.G. Dunn, *Christianity in the Making*, Vol. III: *Neither Jew nor Greek. A Contested Identity*, Grand Rapids-Cambridge 2015, 111-183 (“The Sources – Second Century”).

66 Idem, *Christianity in the Making*, Vol. I: *Jesus Remembered*, Grand Rapids-Cambridge 2003, m.n. 130-132 en 881-893.

toehoorders en later, toen er schriftelijke bronnen waren, de lezers Jezus 'plaatsen'.⁶⁷

In de tijd van Jezus waren sommige benamingen (zoon van God, zoon des mensen en messias) ook meteen al omstreden.⁶⁸ Vaak werden de bovengenoemde aanduidingen, toegepast op Jezus, ook zo specifiek gebruikt, dat ze aanzienlijk van betekenis verschoven.⁶⁹ Om een klassiek voorbeeld te noemen: Jezus was op een totaal andere wijze 'heer' (*kyrios*, *dominus*) dan men in de Grieks-Hellenistische en Romeinse wereld gewend was. Het verschijnsel dat eerder aangeduid werd als 'tweezijdige transformatie' en geïllustreerd werd aan nieuwe benamingen als de 'gekruisigde goeroe' of de 'voorouder bij uitstek', trad dus ook al in nieuwtestamentische tijden op. En trouwens ook al in de Septuagint, de tussen 250 en 50 voor Christus vervaardigde Griekse vertaling van het Hebreeuwse Oude Testament. In die vertaling wordt ook de God van Israël als 'heer' (*kyrios*) aangeduid. Ook daar verandert het woord deels al van betekenis. Het proces van naamgeving met betrekking tot de jesusfiguur waarin steeds ook nieuwe accenten gaan meeklinken, is van alle tijden en plaatsen en zal naarmate men in Afrika, Azië en Latijns-Amerika onafhankelijker van het Westen theologiseert, alleen maar toenemen.

Criteria

Dat roept de vraag naar criteria op. Toen er eenmaal een canon was vastgesteld, kon de inhoud als een belangrijk criterium gelden, maar met uitsluitend het *sola scriptura* (de Schrift alleen) heeft ook de vroege kerk het nooit aangedurfd (zie het volgende hoofdstuk). Daarvoor is de Bijbel een te gecompliceerd en te meerduidig boek. Elke ketter heeft altijd wel zijn letter, vindt wel een bijbelgedeelte in zijn eigen straatje. Al snel bleek de Bijbel een min of meer geautoriseerde uitleg nodig te hebben. Een uitleg die op gezette tijden ook (indirect) in conciliebesluiten werd vastgelegd. Kerk en Bijbel zijn daarom altijd onverbrekkelijk met elkaar verbonden. Maar ook Bijbel

67 Karl-Heinz Ohlig, *Fundamentalchristologie. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur*, München 1986, 620-621.

68 Vgl. Mat. 16, 13-20 en Joh. 4, 1-41.

69 Dunn, *a.w.*, 653-654.

en kerkgeschiedenis kunnen tezamen nog geen antwoord geven op de vraag wie Jezus voor huidige gelovigen is. Die moeten ook zelf bij de oordeelsvorming betrokken worden. Geloof is meer dan louter geloof in de inhoud van een boek en instemming met een overlevingsgeschiedenis. Dat geldt voor elke religie.

Om aan te geven wat een bepaald geloof op dit moment voor gelovigen betekent, zal men ook huidige gelovigen voor ogen moeten hebben. Daar schort het in de godsdienstwetenschap nogal eens aan. Dan denkt men met de bestudering van de inhoud van de heilige boeken en hun uitleg door de eeuwen heen te kunnen volstaan. Menig christen, maar ook menige moslim, jood, hindoe of boeddhist zal zich echter niet in zulk boekengeloof herkennen. De huidige geloofsbeleving hoort er ook bij. Wat gelooft een christen, een moslim, een jood, een hindoe of een boeddhist nu werkelijk? Hoe beleeft hij zijn geloof? Zonder die vragen kan geen religie adequaat beschreven worden, ook al realiseer ik mij dat de antwoorden op die vragen methodisch niet altijd zo gemakkelijk te verwerken zullen zijn.

Ik herinner mij dat ik, toen ik decaan van de theologische faculteit van de Vrije Universiteit was (2000-2005), eens aan een vertegenwoordiger van de moslimgemeenschap in Nederland vroeg waarom ze een islam-opleiding aan onze universiteit wilden vestigen. Het antwoord luidde toen: ‘Omdat bij u in tegenstelling tot enkele andere universiteiten het geloof niet louter uit boeken wordt bestudeerd, maar we zelf ook mee mogen praten en denken.’ Dat antwoord spoorde me aan om nog meer dan voordien over de grote religies altijd te denken vanuit de drieslag heilig boek, overlevingsgeschiedenis en huidige beleving.⁷⁰

Toegepast op het christendom zie ik deze religie als een wereld-

70 De huidige beleving van gelovigen wordt in de godsdienstwetenschap en in de praktische theologie nu vaak aangeduid met *lived religion* (geleefde religie), die dan onderscheiden wordt van *learned religion* ((aan)geleerde religie). Het kan dan twee betekenissen krijgen: de existentiële verwerking van het overgeleverde geloof of de eigen verwerking van wat men zelf met religiositeit in verband brengt. Hier gaat het om de eerste betekenis. Zie Annemie Dillen, ‘*Lived religion* en theologie. Betekenissen en consequenties van de studie van “geleefde religie”’, *TvT* 57/1 (2017) 60-78.

wijde overleveringsgemeenschap waarin de uitleg en verkondiging van de inhoud van de Bijbel een centrale rol speelt, een aantal vroegkerkelijke conciliebesluiten als een belangrijke gids wordt gezien en waarin de gelovigen in persoonlijke devotie en in hun deelname aan centrale rituelen daadwerkelijk hun affiniteit beleven met wat voor hen de kern van die overlevering is. Bijbel, kerkgeschiedenis en persoonlijke beleving vormen aldus de voedingsbodem voor de betekenissen die aan Jezus kunnen worden toegekend. Ik geef meteen toe dat de bovengenoemde drie criteria geen strikte criteria zijn. Eerder zijn ze een bedding waarin nieuwe aspecten met meer vertrouwde kunnen samenvloeien. Dat daarbij een rivier wel eens buiten zijn oevers zal treden, lijkt mij niet te voorkomen, maar de schade valt met brede uiterwaarden wel te beperken. De winterdijk moet dan niet te dicht bij de zomerdijk liggen. Er moet wat overstroomingsruimte zijn. ‘Geef de rivier de ruimte’, heet dat in het jargon van Rijkswaterstaat.

Op persoonlijke wijze vertelt theoloog Martien Brinkman hoe zijn godsbeeld in vijftig jaar veranderde. Hij schreef daarmee zijn spirituele biografie. Tegelijk is het een kleine theologiegeschiedenis vol ontmoeting, debat en reflectie. De auteur stelt daarbij intrigerende vragen: Waarop is godsgeloof gebaseerd? Welk mensbeeld is daarvoor nodig? Waarom is Jezus niet zomaar een mens of een op aarde rondwandelende God? En hoe kleurt onze cultuur (film, literatuur, beeldende kunst) ons verstaan van de Bijbel en andersom? Een spannend boek voor ieder die geïnteresseerd is in de ontwikkeling van het geloof in God.

Martien E. Brinkman (1950) is emeritus hoogleraar oecumenische/interculturele theologie aan de Vrije Universiteit te Amsterdam. Hij schreef eerder over de God van dichters (*Hun God de mijne?* en *Dicht bij het onuitsprekelijke*) en over religieuze kernwoorden (*Grote woorden*).

Uit de recensies:

'Grote woorden zit vol aansprekende teksten en diepe gedachten. En zo hoort het: geloof en theologie die volop in gesprek zijn met de cultuur en bereid zijn te leren van anderen.'

Jan Offringa in *Volzin*

'Grote woorden is een prachtig cultuurtheologisch boek, waarin God op de meest verrassende plaatsen wordt aangewezen.'

Frank Bosman in *Tijdschrift voor Theologie*



KokBakencentrum.nl
UITGEVERS | UTRECHT

ISBN 978 90 435 3797 1
NUR 700



9 789043 537971