

CB
0324
—

Dr. R. SCHIPPERS

DE GESCHIEDENIS VAN JEZUS
EN DE APOCALYPTIEK

J. H. KOK N.V. KAMPEN

DE GESCHIEDENIS VAN JEZUS EN DE APOCALYPTIEK

REDE

TER GELEGENHEID VAN DE 84e HERDENKING
VAN DE STICHTING
DER VRIJE UNIVERSITEIT TE AMSTERDAM
OP 20 OKTOBER 1964 UITGESPROKEN
DOOR DE RECTOR MAGNIFICUS

Dr. R. SCHIPPERS



J. H. KOK N.V. KAMPEN

DE GESCHIEDENIS VAN TEXUS
EN DE APOCALYPTIEK

DEEL
TER AFGEGAFE VAN DE VERBODEN
VAN DE
DE VERBODEN AFGEGAFE VAN DE
DE VERBODEN AFGEGAFE VAN DE
DOOR DE VERBODEN AFGEGAFE VAN DE
DE VERBODEN AFGEGAFE VAN DE



Ons onderwerp heeft van doen met de verhouding van christelijk geloof en wetenschappelijk exegetisch weten.

Toen K. Jaspers het verschil tussen geloven en weten wilde uiteenzetten verwees hij naar Bruno en Galilei: „Glauben ist unterschieden vom Wissen. Giordano Bruno glaubte und Galilei wusste. Äusserlich waren beide in der gleichen Lage. Ein Inquisitionsgericht verlangte unter Drohung des Todes den Widerruf. Bruno war zum Widerruf mancher, aber nicht der für ihn entscheidenden Sätze bereit; er starb den Märtyrertod. Galilei widerrief die Lehre von der Drehung der Erde um die Sonne, und man erfand die treffende Anekdote von seinem nachher gesprochenen Wort: und sie bewegt sich doch. Das ist der Unterschied: Wahrheit, die durch Widerruf leidet, und Wahrheit, deren Widerruf sie nicht antastet. Beide taten etwas dem Sinne der von ihnen vertretenen Wahrheit Angemessenes”¹.

Jaspers spreekt hier over het filosofisch geloof. Het worde aan de filosofen overgelaten te beoordelen, of hij het geloof van de heiligen uit de geschiedenis van de wijsbegeerte, het geloof van Socrates, Boethius (?) en Bruno op de juiste wijze afgrenst van het weten der klassieke natuurwetenschap. In elk geval is de verwijzing naar Bruno en Galilei niet afdoende voor de kwestie van christelijk geloven en exegetisch weten.

Dat is evident als Jaspers spreekt over de waarheid van Bruno: „Wahrheit, aus der ich lebe, ist nur dadurch, dass ich mit ihr identisch werde”². Over de waarheid waar het christelijk geloof in rust, moet meer genuanceerd worden gesproken. Zij is de waarheid van God in Christus, die „ons eerst heeft liefgehad”, 1 Joh. 4, 19. Weliswaar hebben wij aan deze waarheid slechts een band door haar te geloven, d.w.z. door te geloven dat zij, hoewel *extra nos*, *pro nobis* is. Daarom kunnen wij haar ook niet straffeloos verloochenen; we zouden dan nl. het *pro nobis* verloochenen en onszelf aantasten. Maar deze waarheid wordt door verloochening niet aan-

¹ K. Jaspers, *Der philosophische Glaube*. Zürich, Artemis-Verlag 1948, 9 v.

² idem, 10.

getast. Het verhaal over de verloochening van Petrus maakt dat zeker³.

Gecompliceerder is de situatie bij het exegetisch weten. Wie zich in-denkt wie Christus is voor het geloof, zal een spontane weerzin hebben om te spreken over Hem als voorwerp van wetenschap, van exegese, van historisch onderzoek. Toch is het gewoon bijbels om bij die spontane weerzin een vraag te opperen. Is het Woord niet vlees geworden? Christus geen voorwerp van wetenschap? Maar is Hij niet Jezus van Nazaret? Hoe moeten wij Hem intussen als zodanig met ons onderzoek benaderen? Onze bronnen maken ons meteen duidelijk, dat wij ons niet alles kunnen permitteren. Als men in Nazaret zegt: „Is dit niet de timmerman, de zoon van Maria, en de broer van Jacobus en Jozef en Judas en Simon? En behoren zijn zusters hier niet bij ons?” — dan spreken de bronnen, het evangelie, over „aanstoot nemen” en „ongeloof”, Mc. 6, 3—6; par.

Wordt het misschien eenvoudiger, wanneer wij — zoals het bij historisch onderzoek behoort — de bronnen, het evangelie, gaan exegetiseren? De vraag wordt dan: Kan en mag het evangelie, dat over Jezus vertelt en juist daardoor Hem predikt als onze Heer, voorwerp zijn van het weten dat langs de weg van wetenschappelijk onderzoek tot stand komt?

Zonder veel omslag negatief is deze vraag beantwoord door S. Kierkegaard. En wel op zijn bekende uitdagende wijze. Gods woord is een spiegel, zo zegt hij. En ik moet daarin naar mijzelf kijken en niet naar de spiegel. Maar, zal iemand zeggen, er is iets aan de hand met dat woord Gods. Het is bijv. in een ons vreemde taal geschreven. Goed, zegt Kierkegaard, u houdt er aan vast dat u de heilige Schrift in de grondtekst behoort te lezen, maar het woord van God zal toch wel kostbaar voor u zijn. Laat ons zeggen: zo kostbaar als een brief van een meisje aan haar minnaar. We stellen ons dus voor een minnaar met een brief van zijn geliefde in een taal die hij niet verstaat. „Wat doet hij? Hij neemt een woordenboek, gaat zitten en ploetert zich door de brief heen; hij zoekt elk woord op om een vertaling voor elkaar te krijgen. Laten wij nu aannemen, dat er — terwijl hij zo over dat werk gebogen zit — een bekende binnenkomt. Hij weet dat die brief aangekomen is; zijn blik dwaalt over de tafel heen, en daar ziet hij hem liggen; nu zegt hij: zo, zit je de brief te lezen, die je van je geliefde gekregen hebt? Wat zou die ander antwoorden? Hij zegt: ben je gek; denk je, dat zoiets de brief van

³ H. Ott, *Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns*. Tübingen, Mohr 1955, 130 acht de opmerking van Jaspers over Bruno en Galilei „eine glänzende Veranschaulichung” van Bultmanns onderscheiding „zwischen zeitlos-ungeschichtlicher, allgemeingültiger und geschichtlicher, wesenhaft auf die konkrete Existenz bezogener Wahrheit”. Intussen wil Bultmann niet zo filosofisch over laatstgenoemde waarheid denken als Jaspers.

je geliefde lezen is? Nee, vriend, ik zit hier te ploeteren om met behulp van een woordenboek een vertaling voor elkaar te krijgen; soms barst ik bijna van ongeduld, het bloed stijgt me dan naar het hoofd, zodat ik dat woordenboek maar het liefst op de grond zou smijten — en dat noem jij lezen; je houdt me voor de gek! Nee, ik ben God zij dank gauw met de vertaling klaar, en dan, ja, dan ga ik de brief van mijn geliefde zitten lezen; dat is heel wat anders . . . Hij beschouwt heel die geleerde voorarbeid als een noodzakelijk kwaad . . .”⁴. Tot zover Kierkegaard in een preek, waarin hij wilde komen tot de uitspraak: „Gods woord is gegeven om er naar te handelen, niet om je te oefenen in het verklaren van moeilijke teksten”⁵.

Lijnrecht tegenover zijn visie lijkt die van G. Bornkamm te staan. „ . . . echte Theologie weiss, dass es für sie keinen anderen Zugang zu Gott und seiner Offenbarung gibt als diesen Weg wissenschaftlichen Erkennens, den alle Wissenschaft gehen muss, fragend und prüfend nach Massgabe vernünftiger Erkenntnis”⁶. Bornkamm bezigde deze woorden toen hij over het beroep van de theoloog sprak in een serie over *Frömmigkeit in einer weltlichen Welt*.

Er zit blijkbaar altijd iets situatiefs in het antwoord op de vraag of wetenschappelijke bijbelstudie zich op het evangelie kan en mag richten. Ik ben G. C. Berkouwer dankbaar dat hij een algemene lijn trok, die dit antwoord moet volgen. Hij vermeldt „de klacht dat het verstaan der Schrift door de wetenschappelijke bijbelstudie zo gecompliceerd wordt” — de klagenden reppen dan van zaken als „het litteraire genre, de gekerugmatiseerde geschiedenis, het doel der openbaring” — maar wie uit dit aspect conclusies wil trekken tegen de exegese en voor het zich onderwerpen aan het leergezag der kerk, zo zegt hij, „stelt zich een andere Schrift (als ideaal) voor ogen dan de Schrift, die ons in werkelijkheid gegeven is en die naar Bavincks woord „aan het het lot van alle schrift zich heeft onderworpen””⁷. Impliciet is hier de goede weg gewezen.

Waarheen hij leidt, moge blijken bij de behandeling van ons onderwerp: *De geschiedenis van Jezus en de apocalyptiek*.

⁴ S. Kierkegaard, *Søren Kierkegaards Papirer*, udg. af P. A. Heiberg og V. Kuhr. Kopenhagen, Gyldendal 1909—48, XII, 315 v.v., naar de vertaling van H. A. van Munster, *Søren Aabye Kierkegaard*. Tielt, Lannoo 1963, 141—144.

⁵ Van Munster, a.w., 144.

⁶ G. Bornkamm, „Der Theologe” in H. J. Schultz e.a., *Frömmigkeit in einer weltlichen Welt*. Stuttgart, Kreuz-Verlag 1959, 296—301; 299.

⁷ G. C. Berkouwer, *Vatikaans concilie en nieuwe theologie*. Kampen, Kok 1964, 174; met verwijzing naar H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, Kampen, Kok 1928, I, 405. Vgl. ook J. J. Thierry, „Het woord in mensenhanden”, *Sola Fide* 17(1964) no. 5, 17—23.

De evangeliën hebben vele kenmerkende eigenaardigheden. Een daarvan is, dat zij het verhaal van Jezus vertellen als zich afspelend binnen de horizon van de heilige geschiedenis zoals die in het Oude Testament profetisch wordt verteld. Het eerste boek van het Oude Testament heet Genesis; het eerste boek van het Nieuwe Testament begint met een βίβλος γενέσεως van Jezus Christus, de zoon van David, de zoon van Abraham. De lofzang van zijn moeder Maria doet denken aan het lied van Hanna, de moeder van Samuël. De lotgevallen van het kind Jezus, dat voor de toorn van de koning vlucht, herinneren aan de geschiedenis van Mozes. Bij zijn doop in de Jordaan klinken de woorden, waarmee in Psalm 2 de koning van Israël wordt aangesproken. Tijdens de verzoeking in de woestijn spreekt Jezus woorden van Mozes na, die deze in de woestijn tot het volk Gods richtte. Deze enkele voorbeelden zijn met vele te vermeerderen. De encadrering van het verhaal over Jezus in de profetisch vertelde heilige geschiedenis spreekt het sterkst in het bericht dat Hij is opgestaan uit de doden. Alle beloften van de volkomen verlossing, van de overwinning van de laatste vijand, worden vervuld en de geschiedenis kan niet meer ver zijn van haar voltooiing.

Ons probleem is nu: waar vond deze benadering van Jezus' leven haar oorsprong? De evangeliën zeggen: bij Hemzelf, in zijn eigen prediking. Met dit antwoord schijnt het geloof tevreden te kunnen zijn. De wetenschap zegt dan: allicht; maar de evangeliën zijn dan ook geloofsgetuigenissen. En de wetenschap zegt dit op grond van de evangeliën zelf. Zo bieden zij zich aan⁸. Mattheüs begint met het boek van de genesis van Jezus Christus, van Jezus de Messias. Maar deze verbinding van Jezus en de Messias is niet het formuleren van een feit, zoals Pilatus er een constateerde toen hij merkte dat Jezus een Galilecër was en daaruit concludeerde dat hij Hem dan wel naar Herodus kon doorsturen. De verbinding Jezus Christus is minstens de formulering van een overtuiging en bij Mattheüs en in heel het Nieuwe Testament is het een belijdenis. Vanuit deze belijdenis hebben de evangeliën Jezus gepredikt als de Heiland van Israël en de volken. Maar heeft Jezus zichzelf zo verstaan? Gegeven het karakter der evangeliën mag de historicus deze vraag stellen. En dus ook de vraag: heeft Hij zichzelf als het centrum en het doel der heilige geschiedenis verstaan?

Langs de wegen van het historisch onderzoek kan een poging worden gedaan deze vragen beantwoord te krijgen. Men dient dan zijn onderzoek

⁸ Vgl. A. Kuyper, *Encyclopaedie der heilige godgeleerdheid*. Amsterdam, Wormser 1894, III, 163: „...de evangelisten... bieden... een boeking van de traditie, herkomstig van hen, die zelve getuigen van deze dingen geweest waren”.

te beginnen bij de oorsprong van de belijdenis: Jezus is de Messias en vervolgens na te speuren of wat in de teksten der evangeliën staat aan uitspraken van Jezus, de bron dan wel het produkt is van deze belijdenis.

Het onderzoek van de evangeliën volgens de formgeschiedtliche methode is volgens deze regel opgezet. Aanvankelijk kwam het tot zeer negatieve resultaten met betrekking tot Jezus als de bron van het kerygma. Dat was in een bepaald opzicht ook de bedoeling, zeker bij R. Bultmann. In zijn visie op de verhouding van kerygma en geschiedenis was het kerygma zowel *de jure* als *de facto* onafhankelijk van wat Jezus zelf heeft gedaan, gezegd of gedacht⁹. Later kwam hierin wel wat verandering. Er rees „a new quest of the historical Jesus”¹⁰. O.m. onder invloed van „die Kehre” bij Heidegger¹¹ werd vermoed dat zuiver historische gegevens existentieel kunnen worden geïnterpreteerd. De interesse voor het opdelven van dergelijke gegevens nam zodoende weer toe. Wel werd niet gesteld dat een historisch onderzoek kan bewijzen dat de belijdenis aangaande Jezus, de kerygmatische interpretatie van zijn leven, gelijk heeft. Maar men ontwaarde toch identiteit tussen Jezus' eigen zelfverstaan en de interpretatie, die het kerygma van zijn leven gaf. Er werd zoiets ontdekt als „a continuous frame of reference between Jesus and the kerygma”¹².

De formgeschiedtliche methode wordt algemeen gehouden voor een methode van zuiver wetenschappelijk onderzoek. Men mag kritisch opmerken dat zij, om aan deze — evenzeer algemeen voor eervol gehouden — taxatie te voldoen, te zeer gecompliceerd wordt door het wijsgerig existentialistisch uitgangspunt van de Formgeschiedtler uit de school van Bultmann, in alle billijkheid dient erkend te worden, dat geen zuiver wetenschappelijk onderzoek t.a.v. het evangelie, zijn oorsprong en zijn achtergronden mogelijk is zonder een hermeneutisch principe. Dat laatste moet dan wel aan de te onderzoeken en onderzochte teksten worden ontleend en door hen worden gerechtvaardigd. Maar we staan hier voor de zgn. hermeneutische cirkel. Onlangs heeft N. H. Ridderbos daar een voortreffelijke omschrijving van gegeven. „Zo kort mogelijk geformuleerd

⁹ G. Schreiner, „De historische Jezus en de kerygmatische Christus”, *Bijdragen* 24 (1963) 241—279; 259.

¹⁰ J. M. Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus*. Londen, SCM Press 1959.

¹¹ Zie J. M. Robinson, „Die deutsche Auseinandersetzung mit dem späteren Heidegger” in J. M. Robinson e.a., *Der spätere Heidegger und die Theologie*. Zürich, Zwingli Verlag 1964, 15—93; vgl. ook J. van der Hoeven, *Heidegger en de geschiedenis der wijsbegeerte*. Kampen, Kok 1963.

¹² R. H. Fuller, *The New Testament in Current Study*. Londen, SCM Press 1963, 38.

betekent dat: om het geheel te kennen moet men het onderdeel kennen". Ridderbos vervolgt: „Bij ons exegetiseren van elk onderdeel van de Schrift resoneert mee onze opvatting van het geheel der Schrift. Daarmee hangt samen: elke exegeet, of hij het zich bewust is of niet, staat in een bepaalde traditie . . . Maar dat . . . wil niet zeggen, dat er geen zuivere exegetische mogelijk zou zijn en dat er geen zuiver-exegetische argumenten zouden bestaan" ¹³. Dat betekent dus ook, dat er te praten moet zijn met een Formgeschichtler.

Nu wil het geval dat een geroutineerd en verwoed aanhanger van de formgeschichtliche methode, E. Käsemann, in zijn recente publikaties over de apocalyptische geschiedbeschouwing zich op onmiskenbare wijze heeft gedistantieerd van de existentialistische visie op de geschiedenis. Het is de moeite waard zijn betoog te volgen en te zien of hij ons — zij het misschien zijdelings — kan helpen „op de goede wijze binnen de hermeneutische cirkel te komen" ¹⁴.

Ons probleem moge duidelijk zijn. Waar ligt de herkomst van de visie die de geschiedenis van Jezus inpaste in het schema van de heilsgeschiedenis met haar voleinding in de beslissing van de wereldrechter? Het is, zo zette Käsemann uiteen ¹⁵, begonnen ergens in Palestina bij een groepje Joodse christenen, die hij via zijn formgeschichtliche analyse a.h.w. weer tot leven heeft gewekt en aan het spreken gebracht. Voor deze christenen betekende Pasen niet alleen: „Hij leeft", maar ook: „Hij komt terug". Er is niet alleen heden, er is ook toekomst. En waar toekomst is, wordt naar het verleden teruggegrepen. „Zoals het was in de dagen van Noach, zo zal de parousie van de Zoon des mensen — de wereldrechter — zijn", Matth. 24, 37.

In het loflied van het belijden kunnen alle accenten vallen op het nu van het heil. „God heeft ons mede opgewekt en ons mede een plaats gegeven in de hemelse gewesten", Ef. 2, 5 v.; vgl. 5, 14; Col. 2, 12 v.; 3, 1 v.v. Dan is het summum bereikt; het is geschied; er schijnt niets meer te verwachten; er schijnt geen plaats meer te zijn voor een futurum. Maar elders, in de vermaningen omtrent het nieuwe leven, komt ook een distantie ter sprake, die in tijdscategorieën moet worden uitgedrukt. „Indien wij samengegroeid zijn met hetgeen gelijk is aan zijn dood, zullen

¹³ N. H. Ridderbos, „De hermeneutische cirkel", *Ger. Theol. Tijdschr.* 64 (1946) 175—180; 175.

¹⁴ idem, 176.

¹⁵ E. Käsemann, „Die Anfänge christlicher Theologie", *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche* 57 (1960) 162—185.

wij het ook zijn met hetgeen gelijk is aan zijn opstanding", Rom. 6, 5; vgl. 6, 8; 8, 17 v.; 1 Petr. 1, 3—12; 4, 13; 5, 1¹⁶. Aldus worden verleden, heden en toekomst verbonden. Deze visie op Pasen drukt de geschiedenis niet weg. Het geloof is wezenlijk verbonden met de hoop; de hoop op de voleinding van het heil¹⁷.

Bij Bultmann is het Pasen van de oudste gemeente niets dan heden, het punctuele heden van kerygma en geloof. Jezus is in het kerygma opgestaan¹⁸. In het kerygma wordt nl. het historische feit van het kruis van Jezus gepredikt als de openbaring van Gods bevrijdend oordeel. Paasgeloof is het inzicht in deze betekenis van het kruis en realisatie van deze betekenis. Waar het kerygma geloof vindt, is het kruis van Christus als heilsfeit tegenwoordig en „an das Kreuz glauben heisst, das Kreuz Christi als das eigene übernehmen, heisst, sich mit Christus kreuzigen lassen”¹⁹. En dat is Pasen voor Bultmann, het ware zelfverstaan vanuit het kruis. Het historisch naspeurbare is hier slechts van belang in zoverre het ons de informatie geeft omtrent het enkele feit dat Jezus leefde en aan een kruis stierf en omtrent het paasgeloof der discipelen.

Bij Käsemann is het Pasen van zijn joods-christelijke groep iets anders; ook iets nieuws, vergeleken bij het kruis. Dit nieuwe typeert hij met de

¹⁶ Vgl. hierbij U. Wilckens, „Das Offenbarungsverständnis in der Geschichte des Urchristentums” in W. Pannenberg e.a., *Offenbarung als Geschichte*. Göttingen, Vandenhoeck 1963, 42—90; 68 v. Wanneer Wilckens, aldaar 69, opmerkt dat Col. 2, 12 en 3, 1 v.v. ontleend zijn aan de „hellenistische Tauftradition”, terwijl Rom. 8, 17 evenals 1 Petr. thuishoort in de „hellenistisch-christliche Tradition” en dan in dit verband zegt dat Paulus de ene traditie heeft „umgedeutet” tot de andere, veronderstelt dit een verschil in tradities welke in Wilckens’ betiteling ervan niet tot uitdrukking komt; een symptoom ervan, dat het verschil in inhoud ook niet zo groot is? E. Käsemann, „Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik”, *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche* 59 (1962) 257—284; 273 ziet eveneens het verschil duidelijker aanwezig in de achter het Nieuwe Testament liggende tradities dan in de teksten van het Nieuwe Testament.

¹⁷ Terecht spreekt Käsemann, „Zum Thema...”, 279 over Paulus als „der klassische Zeuge eines Kampfes gegen den Enthusiasmus im Zeichen der urchristlichen Apokalyptik”. Vgl. mijn *Mythologie en eschatologie in 2 Thessalonicenzen* 2 : 1—17. Assen, Hummelen 1961, 4 met de opmerking, dat Paulus „aan de apokalyps een belangrijke functie toekende bij de ‚Entmythologisierung’ van een omgaan met de eschata”. Zie ook C. F. D. Moule, „The Influence of Circumstances on the Use of Eschatological Terms”, *Journ. Theol. St.* 15 (1964) 10 naar aanleiding van de stelling van H. Köster dat Flp. 3 polemiseert tegen mensen die dachten dat de opstanding reeds geschied was: „If so, this helps, on my showing, to explain the vigorously futurist eschatology of Phil. iii. 20”.

¹⁸ R. Bultmann, „Neues Testament und Mythologie”, *Kerygma und Mythos* I (1951) 46 v.; dezelfde, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*. Heidelberg, Universitätsverlag 1962, 27.

¹⁹ R. Bultmann, *K.u.M.* I, 42.

termen „Enthusiasmus” en „Apokalyptik”. Wat zich in dat „Enthusiasmus”, dat bewogen worden door de Geest, voltrok, leidde tot veel meer dan tot het heden van het existentiële zelfverstaan van de Gekruisigde. Dat meerdere is duidelijk in het gebeuren dat zich afspeelt wanneer de nieuwtestamentische profeten optreden; het gebeuren dat Paulus naar Käsemanns suggestieve vertaling van 1 Cor. 14, 24 v. aldus beschreef: „Maar als allen profeteren en er komt een ongelovige of belangstellende binnen, dan wordt hij door allen schuldig gesteld, door allen geoordeeld. Het verborgene van zijn hart komt aan het licht und er wird also auf sein Gesicht fallen und Gott die Proskynese darbringen, proklamierend: Gott ist tatsächlich unter euch”²⁰. In de profetie voltrekt zich „göttliche Epiphanie” op aarde. Er is dan continuïteit met de nabijheid Gods in Jezus, toen Hij op aarde was en die ons in de evangeliën zo indrukwekkend wordt getekend²¹.

Volgens Käsemann maakt een formgeschiedliche analyse van het evangelie naar Mattheüs duidelijk, dat het Palestijnse „enthousiasme” onlosmakelijk verbonden was met de apokalyptiek, d.w.z. met de verwachting van de spoedige wederkomst van de Heer²². Het zag in het

²⁰ Käsemann, „Die Anfänge . . .”, 180.

²¹ Intussen wordt, aldus Käsemann, „Die Anfänge . . .”, 180 v. de heerlijkheid van Jezus tijdens zijn aardse leven ver overtroffen door die van zijn epifanie in de profetie. Het aardse leven „stand ja noch, wie man von der Ostererfahrung her urteilt, im Schatten einer Verborgenheit, welche Unverstand, Zweifel und Unglauben begreiflich werden und vergebar sein liess. Sich jedoch der unverhüllten Epiphanie Gottes im prophetischen Geist zu widersetzen, ist die eine schlechthin unvergebbare Sünde”; en dat verklaart dan Matth. 12, 32.

²² Käsemann, „Zum Thema . . .”, 258: „Aus der Zusammenhang ergibt sich, dass ich von urchristlicher Apokalyptik fast durchweg spreche, um die Naherwartung der Parusie zu bezeichnen”. Dit zei Käsemann naar aanleiding van Ebelings opmerking, dat grote zorgvuldigheid vereist is bij het gebruik van de term apokalyptiek. Dat zal waar zijn. Juist daarom is het dubieus of men tegenover Käsemann ver komt met te verwijzen naar Luthers weerzin uit 1522 tegen de Openbaring van Johannes en de veroordeling van de geestdrijverij in de Smalkaldische artikelen („aller Ketzerei, auch des Papsttums und Mahomets Ursprung, Kraft und Macht”) tegen hem uitspeelt; zie G. Ebeling, „Der Grund christlicher Theologie”, *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche* 58 (1961) 227—244; 230 v. Meer terzake is Ebeling als hij toegeeft dat „die Wesensbestimmung der Apokalyptik” niet uitsluitend uit de kenmerken van de „Literaturgattung der Apokalypsen” mag worden afgeleid, zoals men ook de gnosis niet uitsluitend uit de grote gnostieke systemen leert kennen a.a., 232. Ook is zakelijk juist dat een „durch den Glauben an Jesus modifizierte Apokalyptik am Anfang christlicher Theologie stehe”, a.a., 234. Vgl. ook L. Goppelt, „Apokalyptik und Typologie bei Paulus”, *Theol. Literaturz.* 89 (1964) 321—344; 327: „Nach allem wird die Erscheinung Jesu so in den Rahmen des apokalyptischen Welt- und Geschichtsbildes eingefügt, dass dieser Rahmen von der neuen Mitte her gereinigt, gewandelt und vielfach auch durchstossen wird”. Wat de term aangaat, er zijn wel redenen om te aarzelen of men hem zal gebruiken, zie ook mijn *Mythologie en*

bezit van de Geest het onderpand van deze parousie en de volmacht van zijn zending. Het koppelde deze twee in zijn afkondiging van wat Käsemann „die Sätze heiligen Rechts” noemt²³. In die formuleringen van heilig recht overheerst het schema van een eschatologisch jus talionis. Er spreekt zich een „apokalyptische Grundhaltung”²⁴ in uit. Ze worden gekenmerkt door een eschatologisch futurum, het aanzeggen van een toekomstige zegen of vloek. „Een ieder dan, die Mij belijden zal voor de mensen, die zal Ik ook belijden voor mijn hemelse Vader; maar alwie Mij verloochen zal voor de mensen, die zal ook Ik verloochen voor mijn hemelse Vader”, Matth. 10, 23 v. Is eenmaal dit eschatologische futurum geïntroduceerd, dan komt er plaats voor een logion als Matth. 10, 15: „Voorwaar, Ik zeg u, het zal voor het land van Sodom en Gomorra draaglijker zijn op de oordeelsdag dan voor die stad”. Of voor het bekende woord over de mannen van Ninevé en de koningin van Scheba. De mannen van Ninevé „hebben zich bekeerd op de prediking van Jona en zie, hier is meer dan Jona”, en de koningin van het Zuiden kwam „van de einden der aarde om de wijsheid van Salomo te horen en zie, hier is meer dan Salomo”, Matth. 12, 41 v.²⁵. Ook in het verleden was de heilsboodschap present. In heden en verleden is de houding tegenover het heil bepalend voor de toekomst. Het Oude Testament wordt in de geschiedenis van Jezus betrokken en tegelijk, „apokalyptisch gedeutet”²⁶, d.w.z. wat het vertelt over Noach of Sodom, over de koningin van Scheba of Ninevé wordt gebracht in het kader van de geschiedenis, die haar voleinding vindt als de laatste rechter de strijd tussen het koninkrijk van God en de koninkrijken dezer wereld beslecht.

Zo begon — aldus Käsemann — „das erste christliche Geschichtsverständnis”, dat ook voor het vervolg fundamenteel gebleven is; de conceptie

eschatologie, 3 v. Maar er moet gekozen worden. Ook de term *eschatologie* is belast. „Seitdem in Deutschland Eschatologie und Lehre von der Geschichte fast identisch geworden sind, befindet man sich in der Verlegenheit, für die besondere Art der Eschatologie, die von der Endgeschichte sprechen möchte, keinen eigenen Terminus zu haben”. Aldus Käsemann, t.a.p. Om het toekomstig historisch karakter van de voleinding te accentueren, koos ik voor *apocalyptiek*. Vgl. voor de verhouding van *apocalyptiek* en *profetie* Goppelt, a.a., 338, m.n. de verwijzing naar K. Koch, „Spätisraelitisches Geschichtsdenken am Beispiel des Buches Daniel”, *Historische Zeitschr.* 193 (1961) 1—32 en voor de verhouding van *profetie* en *geschiedenis* G. Fohrer, „Prophetie und Geschichte”, *Theol. Literaturz.* 89 (1964) 481—500.

²³ E. Käsemann, „Sätze heiligen Rechts im Neuen Testament”, *N. Test. St.* 1 (1954) 248—260.

²⁴ Dezelfde, „Die Anfänge . . .”, 172.

²⁵ Zie over deze plaats ook Goppelt, a.a., 336 v.

²⁶ Käsemann, „Die Anfänge . . .”, 175.

van het parallel, ofschoon antithetisch gericht verlopen van de heilsgeschiedenis en de onheilsgeschiedenis, dat zijn criterium en doel vindt in de komst van de Zoon des mensen, Jezus ²⁷.

Op zichzelf is dit resultaat voor een Formgeschichtler tot daar aan toe. Het merkwaardige is, dat Käsemann het voor de geschetste geschiedenisopvatting opnam. In haar liggen „die Anfänge christlicher Theologie”. En dat terwijl hij deze geschiedbeschouwing mythisch noemt ²⁸. Bovendien, zoals ze leefde in de Palestijnse gemeente van na Pasen, koesterde zij een onvervulde hoop, de hoop dat de Zoon des mensen zou terugkeren voordat het zendingswerk in Palestina was volbracht, Matth. 10, 23 ²⁹. Zij heeft echter een centraal motief, dat de christelijke theologie niet kan missen wil zij legitiem zijn ³⁰, het centrale motief van de hoop op de verschijning van de Zoon des mensen „als Hij zal plaats nemen op de troon van zijn heerlijkheid”, Matth. 25, 31. Het is, zo wordt vrijwel letterlijk gezegd, te goedkoop deze geschiedbeschouwing om haar mythisch karakter eenvoudigweg te willen uitwisselen tegen het moderne inzicht van de „Geschichtlichkeit” der existentie, welke de samenhang der geschiedenis oplost in een reeks min of meer los naast elkaar staande situaties, de toekomst van God reduceert tot de „Zukünftigkeit” van de mens, het heden primair verstaat vanuit de eis tot beslissing welke het ons stelt en het verleden beschouwt als een op zichzelf onbeduidende, althans niet al te belangrijke achtergrond van de beslissing die wij nemen zullen. Het heet zeer de vraag, in hoeverre een dergelijke ethische opvatting van de geschiedenis haar eschatologische karakter vermag te handhaven. Anderzijds hebben wij aan deze opvatting van de geschiedenis de evangeliën te danken. Eerst deze apocalyptiek maakte binnen het christendom historisch denken mogelijk. Voor haar heeft de wereld een duidelijk begin en een duidelijk einde. De geschiedenis verloopt onherhaalbaar in een bepaalde richting. Er zijn duidelijk te onderscheiden perioden. Het enkele gebeuren krijgt daardoor zijn vaste plaats, „seine Einmaligkeit und

²⁷ Idem, 175. Käsemanns grondgedachte sloeg aan; J. Moltmann, „Exegese und Eschatologie der Geschichte”, *Evang. Theol.* 22 (1962) 31—66; 51, roemt de „treffende Deutung”. Goppelt, a.a., 327: „Die Apokalyptik lieferte wichtige Interpretamente, um die Erscheinung Jesu und ihre Wirkung zu deuten. Sie bringt z. B. in das Urkerygma den Begriff ‚Auferstehung‘ ein...”. U. Wilckens in een bespreking van A. Strobel, *Die apokalyptische Sendung Jesu in Theol. Literaturz.* 89 (1964) 670—672; 671: „So richtig und der Betonung wert es ist, dass Jesus nur unter dem religionsgeschichtlichen Horizont der jüdisch-apokalyptischen Tradition richtig beschrieben werden kann...”. Vgl. ook zijn recensie van H. Braun, *Gesammelte Studien*, aldaar 663—670.

²⁸ Käsemann, „Die Anfänge...”, 175.

²⁹ idem, 184.

³⁰ idem, 185.

Zuordnung". Wie het zo had leren zien, moest het kerygma over Jezus niet alleen verkondigen, maar ook vertellen. Nu kon het komen tot de onvergelykbare literatuurvorm der evangeliën, die een levensgeschiedenis vertellen „in eschatologischer Horizont und unter eschatologischer Deutung". En dat moest gebeuren. „Das Evangelium bleibt ohne die Evangelien nicht, was es ist" ³¹.

De oppositie tegen deze beschouwingen liet in de kring van Bultmanns leerlingen niet lang op zich wachten. Käsemann had over „Die Anfänge christlicher Theologie" gesproken op de redactievergadering van het *Zeitschrift für Theologie und Kirche* in 1960; een jaar later verschenen G. Ebeling en E. Fuchs in Sindlingen met referaten, resp. onder de titel „Der Grund christlicher Theologie" en „Über die Aufgabe einer christlichen Theologie" ³². Daarin maakten zij ook allerlei kritische kanttekingen bij Käsemanns reconstructie van een Palestijnse gemeente, waarin profetie en apocalyptiek samengingen in het formuleren van „Sätze heiligen Rechts", maar in het middelpunt stond toch de afwijzing van de apocalyptiek als de legitieme weg voor het verstaan en verklaren, het prediken en verhalen van de geschiedenis van Jezus. En waarin Ebeling en Fuchs ook van elkaar mochten verschillen, hierover zijn zij het volstrekt eens: aan de apocalyptiek mag niet de rol worden toegekend van de sleutelpositie onder de kerygmatische interpretatie-schema's van wat zich afspeelde in Jezus' aardse leven.

Deze visie past al dadelijk niet bij Ebelings existentialistische geschiedenisopvatting. Hij wil niet ontkennen dat de christologie is begonnen met een apocalyptisch motief, dat van de Zoon des mensen. Evenmin dat dit type christologie de taak oplegt „unter Berufung auf Jesus Gott und Geschichte zusammenzudenken" ³³. Maar bij de vervulling van deze taak behoort de apocalyptiek a.h.w. bedwongen te worden. Men moet nl. God en geschiedenis altijd goed onderscheiden en de grond voor dit goed uit elkaar houden is nu juist niet de apocalyptiek, die ze veel te nauw verbindt, maar de „unapokalyptische Erscheinung Jesu" ³⁴. Het samendenken van God en geschiedenis in de naam van Jezus voert noodzakelijkerwijs tot een kritiek op de apocalyptiek, die als mythologische geschiedenisinterpre-

³¹ idem, 175; vlg. het pikante begin van E. Schweizer, „Mark's contribution to the Quest of the Historical Jesus", *N. Test. St.* 10 (1964) 421—432.

³² Zie aant. 22; E. Fuchs, „Über die Aufgabe einer christlichen Theologie", *Zeitsch. f. Theol. u Kirche* 58 (1961) 245—267.

³³ Ebeling, „Der Grund . . .", 240.

³⁴ idem.

tatie de neiging heeft geschiedenis te construeren. En deze kritiek moet zo plaats vinden, dat God door het woord zijn macht over de geschiedenis bewijst, „indem er der Macht der Geschichte durch Befreiung zu seiner Gegenwart ein Ende setzt”³⁵. Slechts op die manier wordt recht gedaan aan de eschatologische spanning, welke de apocalyptiek ons inscherpt, zoals dat het geval is in Luthers leer van de twee rijken als grondstructuur van zijn theologie³⁶.

Fuchs is bijzonder fel in zijn uitlatingen. Hij verwijt aan Käsemann hegelianisme³⁷ en zegt dat bij hem de openbaring bestaat in stellige waarheden, in leerstellingen over God en zijn verhouding tot de mensen³⁸.

Ook als Käsemann in een artikel „Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik”³⁹ op Ebeling en Fuchs reageert, worden de zaken ongekend scherp gesteld⁴⁰. De interpretatoren moeten maar eens van de historicus leren hoe vreemd de geschiedenis is en welk een eerbied men voor haar behoort te hebben. Het voert alleen maar tot kortsluiting te denken dat wat in het verleden gebeurd is valt onder de categorieën van het objectief

³⁵ idem, 240 v.

³⁶ idem, 241. In de leer van de twee rijken wordt de wet die de liefde vraagt, maar waar zonde, dood en duivel mee manipuleren, pas in het evangelie veilig gesteld. Intussen is er een spanningsverhouding tussen wet en evangelie, waarin het evangelie niet alleen tegenover zonde, dood en duivel staat, maar ook tegenover de wet. Construeert men vervolgens de verhouding tussen Historie en Geschichte analoog aan die tussen wet en evangelie, dan worden de historische problemen onbelangrijk, zodra het op „Theologie” (het evangelie!) aankomt.

³⁷ Fuchs, „Über die Aufgabe . . .”, 250. Hoe belangrijk de rol van de wijsbegeerte is, blijkt ook uit de opmerking van H. Conzelmann, „Randbemerkungen zur Lage im ‚Neuen Testament’”, *Evang. Theol.* 22 (1962) 225—233; 233 over Käsemanns art. „Gottesgerechtigkeit bei Paulus”, *Zeitschr. f. Theol. u Kirche* 58 (1961) 367—378: „Droht auch hier die Verwandlung der Theologie des Wortes in Heilso-ontologie?” Overigens vermoedde Conzelmann in dit art. van Käsemann terecht „eine Wiederholung der Polemik Schlatters gegen Luther”.

³⁸ Fuchs, „Über die Aufgabe . . .”, 254. Zie aldaar ook de vergelijking van Käsemann met D. F. Strauss en 257 de typering van Käsemanns ontwerp als „die Geschichte des Urchristentums offenbarungspositivistisch fassen”. Fuchs acht de apocalyptiek, waar Käsemann over spreekt, niet „die Mutter”, zoals Käsemann zei, „sondern der Feind aller an Jesus selbst orientierten Theologie”, a.a., 249.

³⁹ Zie aant. 16.

⁴⁰ Om een indruk te geven van de felheid der discussie volgt hier een specimen: „Erheitert hat es mich, dass ich ‚die Offenbarung zu jeweils untergehenden Offenbarungskonzeption’, etwa in der ‚Erwartung eines Wutanfalls des Weltenrichters’ machen und nur ‚masslose Traurigkeit’ übrigbehalten soll. Polemik in allen Ehren, zumal zwischen Freunden! Aber nur mit Knüppeln geht es doch nicht, auch wenn nicht immer ein Florett zur Verfügung steht. Einen Wutanfall kann ich mir wohl bei E. Fuchs, aber nicht beim Weltenrichter vorstellen . . .”, Käsemann, „Zum Thema . . .”, 265.

vaststelbare en controleerbare, zoals deze categorieën gehanteerd worden in de klassieke natuurwetenschap. De knapste mensen kunnen de geschiedenis misverstaan. Het al of niet kunnen omgaan met het vreemde in de geschiedenis is geen kwestie van er mogelijk te dom voor zijn, evenmin als het niet kunnen omgaan met de medemens of het averechts in de contemporaine geschiedenis staan een kwestie is van intellect. De voornaamste deugd van de historicus en het begin van een zinvolle hermeneutiek is „die Einübung des Hörens, die das geschichtlich Fremde einmal zunächst gelten lässt”⁴¹. Wie wil komen tot dit geduldig luisteren, zal moeten afzien van de fatale verwisseling van verstaan en beslissen, „Verstehen und Entscheidung”. Het is een dwangvoorstelling dat wij altijd dadelijk zelf positie moeten kiezen, in plaats van eerst te luisteren en af te wachten of het vreemde in de geschiedenis ons niet iets wil schenken of mogelijk ook iets wil afnemen. Wie niet wil leren luisteren met eindeloos geduld, met een gelatenheid die gaat tot aan de grens van het zichzelf vergeten, plukt onrijpe vruchten van de boom der kennis en zou „in der Vergewaltigung die Grundform des Engagements” gaan zien⁴². Met het mooie beeld van de roeier, die met de rug naar het doel gekeerd in zijn boot zit, heeft Kierkegaard wel duidelijk gemaakt dat de christen zijn roeping voor het heden niet mag inruilen voor zorgen of dromen over de toekomst⁴³, maar de boot moet een stuurman hebben en in elk geval moet er een doel zijn waarop hij afstevent. „Kann man heute Lösungen abgeben, ohne die Möglichkeiten des nahen Morgen oder der fernen Zukunft mitzubedenken?”⁴⁴ Zal de kerk de exodus kennen, het verlaten van land en maagschap en van de vleespotten van Egypte, dan heeft zij apocalyptische hoop en vermaning nodig. „Mit der Nabelschau ist der Gemeinde sicher nicht gedient”. Men komt in de kerk niet klaar met een oproep tot de „Schritt in die Freiheit des jeweils kommenden Augenblicks”; die is nl. even vaak een dictaat van het geloof als van de vertwijfeling; zij is bovendien helemaal niet typisch voor het christelijk geloof, maar wordt van ieder mens gevraagd⁴⁵.

Duidelijker dan ooit tevoren geeft Käsemann met dergelijke opmer-

⁴¹ Käsemann, „Zum Thema . . .”, 259.

⁴² idem.

⁴³ Ebeling had met een zeer breed citaat van Kierkegaard over deze roeier zijn referaat besloten, „Der Grund . . .”, 241—244.

⁴⁴ Käsemann, „Zum Thema . . .”, 258 v.

⁴⁵ idem; vgl. in H. Gollwitzer, *Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens*. München, Kaiser 1963 het hoofdst. „Existentialisierung der Rede von Gott seit I. Kant”, 52—62.

kingen zijn congé aan de existentielle interpretatie ⁴⁶. „Christliche Theologie ist . . . in ihren Anfängen weit davon entfernt, Anthropologie zu sein . . . die älteste christliche Theologie (kann) vom Leitmotiv der Existenz aus nicht adäquat erfasst werden” ⁴⁷. Het anthropologisch benaderen van de joods-christelijke gemeente van na Pasen leidt tot historische vertekeningen en voert ad absurdum ⁴⁸. Wat zouden prediking, belijdenis en zelfs hermeneutiek zijn, „ohne Satz Wahrheit?” ⁴⁹ Er is een reëel verschil tussen het geloven vóór en dat na Pasen. Vóór Pasen is het „im wesentlichen personal als Hören des Wortes und Nachfolge”, na Pasen komt het primair aan het licht als het aannemen van heilsfeiten, zoals kruis, opstanding, vergeving, nieuw verbond enz. ⁵⁰. Het geloof is immers niet tijdloos en er is geen situatie zonder onverwisselbare historische contouren. Men moet dan ook niet het geloof in hoofdzaak betrekken op de existentie van de gelovige in plaats van op zijn voorwerp of inhoud; men moet dus niet aan de *fides qua creditur* — die dan bovendien nog wordt gereduceerd tot de navolging van Jezus — de voorrang geven boven de *fides quae creditur* ⁵¹.

Hoe interessant dit alles zijn mag voor de hedendaagse geschiedenis der theologie, er blijft een indringende zakelijke vraag, de vraag naar de identiteit en continuïteit van Jezus en Christus. Dat Jezus in de evangeliën als de Christus wordt gepredikt, werd reeds vermeld en is hun wezenskenmerk. Maar ook de overige boeken van het Nieuwe Testament maken niet het verschil tussen Jezus, die op aarde werkte, predikte en stierf en Christus, de opgestane Heer in de heerlijkheid. Paulus citeert in de paraenetische passages van zijn brieven af en toe een woord van de

⁴⁶ Dat Käsemann hier van zijn leermeester afweek, was reeds lang bekend. Bultmann, *Das Verhältniss*, 21, verweet het hem; E. Schweizer, *Neotestamentica*. Zürich, Zwingli Verlag 1963, 143 prees hem er om.

⁴⁷ Käsemann, „Zum Thema . . .”, 265.

⁴⁸ idem, 267. Zie ook aldaar 268: „Die Verkümmern einer idealistisch oder antiidealistisch im Individualismus gefangenen, an der Existenz orientierten Theologie erweist sich darin, dass von der Sendung fast allgemein nur noch in den Instituten für Missionswissenschaft oder Sozialethik gesprochen werden kann, das Schema von Glaube und Liebe sonst aber herrscht. Dabei könnte von der Sendung durchaus unter dem Stichwort Liebe gesprochen werden, falls man dabei die gemeinsame Aufgabe berücksichtigt und nicht nur das ethische Verhältnis zwischen Ich und Du ins Auge fasst. Es ist nicht zufällig, dass mit der Sendung auch das Dogma abhanden kommt und umgekehrt”.

⁴⁹ Käsemann, „Zum Thema . . .”, 268.

⁵⁰ idem, 269.

⁵¹ idem, 269, met de aant. „Dieses Problem, der eigentliche Angelpunkt des Streites zwischen uns, muss freilich einem umfassenderen zweiten Gesprächsgang vorbehalten bleiben”.

Heer en dat is dan voor hem het laatste woord; het moet het ook voor zijn lezers zijn. Zozeer is Jezus dan dezelfde als Christus, dat Paulus in een soort onbevangenheid de ene maal een verwijzing naar een logion van de Heer inleidt met ὁ κύριος διέταξεν en een andere maal met παραγγέλλει ὁ κύριος, 1 Cor. 9, 14; 7, 10. De grote vraag van de huidige nieuwtestamentische wetenschap is of wat hier achter ligt, de door Paulus aangenomen continuïteit tussen zijn apostolische prediking en de gestalte, het leven en de prediking van Jezus van Nazaret „den Tatsachen entspricht oder nicht”⁵².

Het was met name van Fuchs en Ebeling te verwachten dat zij Käsemann hierover zouden interpellieren. Zij behoren immers tot die leerlingen van Bultmann die het kerygma over Christus reeds ontdekten in het gedrag en de prediking van Jezus. „Interpretierten wir früher den historischen Jesus mit Hilfe des urchristlichen Kerygmas, so interpretieren wir heute dieses Kerygma mit Hilfe des historischen Jesus”⁵³. Wanneer daarom Käsemann op niet te miskennen wijze de bijdrage van de apocalyptiek aan het situeren van Jezus in de heilsgeschiedenis losmaakt van wat Jezus zelf predikte en er bepaald iets nieuws tegenover Hem in ziet⁵⁴, komt van Fuchs de opmerking, dat Jezus zelf, de historische Jezus, zoals Hij optrad en predikte op de aarde, toch het criterium voor het laatste oordeel is⁵⁵ en Ebeling zegt niet minder terecht, dat we toch aan Jezus moeten afmeten wat het rechte apocalyptische spreken over Hem is. Alles wat Christus heet, moet bij wijze van spreken uit Jezus kunnen worden geconcludeerd⁵⁶. Volgens Käsemann was de prediking van Jezus zelf „nicht konstitutiv durch die Apokalyptik geprägt”, maar verkondigde zij „die Unmittelbarkeit des nahen Gottes”⁵⁷. Na Pasen en Pinksteren komt een apocalyptische prediking in de plaats van een onapocalyptische. Ebeling merkt op dat we dan toch moeten vragen in hoeverre de zekerheid dat Jezus in de heerlijkheid is en wederkomt — die zekerheid die volgens Käsemann bloeide in een deel van de Palestijnse kerk na Pasen — antwoord is, niet op de beleving van Pasen en Pinksteren, maar op de prediking van Jezus zelf en op wat Hij op aarde deed. De

⁵² W. G. Kümmel, „Jesus und Paulus”, *N. Test. St.* 10 (1964) 163—181; 177.

⁵³ E. Fuchs, *Zur Frage nach dem historischen Jesus*. Tübingen, Mohr 1960, Vorrede.

⁵⁴ Käsemann, „Die Anfänge...”, 180 over Jezus en de apocalyptiek: „Beides vereinen zu müssen, hiesse für mich, gar nichts mehr verstehen zu können”.

⁵⁵ Fuchs, „Über die Aufgabe...”, 250 v.; vgl. *Heidelb. Cat.* Zondag 19, vr. 52: „even dezelfde”.

⁵⁶ Ebeling, „Der Grund...”, 235 v.

⁵⁷ Käsemann, „Die Anfänge...”, 179.

mogelijkheid is immers niet uitgesloten dat wat Käsemann „Enthusiasmus” en „Apokalyptik” noemt, niet een antwoord geven, dat gefundeerd is in datgene wat beantwoord wordt ⁵⁸.

Ook voor ons is deze vraag indringend en onontkoombaar. Scherp geformuleerd is het de vraag, of Jezus van Nazaret heeft kunnen willen dat over Hem die evangeliën zouden worden geschreven zoals wij ze hebben ⁵⁹. Zijn onze evangeliën *e mente Jesu*?

Käsemann is het antwoord op deze vragen van Fuchs en Ebeling niet ontlopen. Hij geeft toe dat in de prediking van Jezus zowel presente als future eschatologie worden verkondigd; m.a.w. ook Jezus heeft gezegd dat het koninkrijk van God nog moet en eenmaal zal komen. Maar in de woorden, die Käsemann op grond van formgeschiedtliche analyse aan Jezus zelf denkt te kunnen toekennen, treedt de apocalyptiek niet krachtig naar voren. Hier ziet hij het verschil tussen Johannes de Doper en Jezus ⁶⁰. Het komen van het koninkrijk is bij Jezus niet uitsluitend of ook maar primair gebonden aan een chronologisch te dateren wereldeinde. Wie dat stelt verwaarloost juist datgene, wat de historicus, die de evangeliën onderzoekt, ontdekt; hij vergeet dat zij spreken „von einem unvergleichlichen Geheimnis Jesu” ⁶¹. Wij kunnen Jezus daarom niet benaderen met de gebruikelijke categorieën. De strijd om de goede categorieën blijft hopeloos en verbitterd. Alle pogingen om Jezus godsdiensthistorisch te plaatsen, raakten telkens in het slop. Er zou veel gewonnen zijn indien juist de radicale kritiek, na tweehonderd jaar van felle en taaie discussie, zich ging afvragen of de eindeloze moeite die de onderzoekers zich gaven niet juist daarom doelloos is gebleken omdat men altijd weer algemene categorieën vooropstelde en als uitgangspunt koos ⁶². Apocalyptiek werkt toch weer te zeer met godsdiensthistorische schemata dan dat ze zou passen in de mond van de geheimzinnige en volkomen nieuwe figuur, die Jezus van Nazaret volgens Käsemann is.

Terecht heeft W. G. Kümmel tegen de voorstelling van de onapocalyp-tische prediking van Jezus aangevoerd dat, waar Jezus — gelijk ook

⁵⁸ Ebeling, „Der Grund . . .”, 236.

⁵⁹ Vgl. de vraag van Bultmann, *Das Verhältnis* 19: „Ist — oder wie weit ist — das verstehende Hören der Jünger schon vor Ostern als ein Glaube an Jesus Christus, den Gestorbenen und Auferstandenen, zu bezeichnen?”

⁶⁰ Käsemann, „Zum Thema . . .”, 260.

⁶¹ idem, 261; vgl. Kuyper, *Encyclopaedie* III, 160: „een ondoordringbaar wezensmysterie”.

⁶² Käsemann, „Zum Thema . . .”, 261.

Käsemann en tegenwoordig zelfs Bultmann toegeven⁶³ — sprak en handelde vanuit een bijzondere „Vollmachtsanspruch”, het zuiver historisch geredeneerd „nur schwer denkbar” is, dat Jezus geen positie heeft moeten kiezen tegenover de bij de Joden van zijn omgeving zo veelvormige „Heilsbringererwartung”; „und dass Jesus sich damit wirklich auseinandergesetzt hat, beweisen ebenso Jesu Antwort auf die Frage des Täufers (Matth. xi. 2 ff.) wie die van römischer Seite formulierte Kreuzesinschrift (Mark. xv. 36)”⁶⁴. Käsemann zal hier misschien op antwoorden dat de reactie van Jezus, die volgens Kümmel door de historische situatie vereist werd, bestond in de basileiaprediking. Maar voor Kümmel staat het vast, dat het positie kiezen van Jezus „eine konkrete Form annahm”, die bestond in het gebruik van de titel Zoon des mensen⁶⁵. Hier stuiten we op de kaleidoscoop van meningen over de plaatsen in de evangeliën, waar Jezus zich aldus noemt. Op dit moment kan ik daar weinig meer over zeggen, dan dat Jezus meer dan eens zich aldus heeft genoemd; en ik meen, om het met Kümmel te formuleren, dat deze uitspraak „sich streng exegetisch begründen lässt”⁶⁶.

Het is reeds lang bekend dat Käsemann behoort tot die nieuwtestamentici, die t.a.v. de Zoon des mensen-problematiek het meest extreme standpunt innemen: niet een van de Zoon des mensen-logia is volgens hem van Jezus zelf⁶⁷. Des te merkwaardiger is nu, dat hij, terwijl het voor hem blijkbaar textueel onmogelijk is dat de Heer van ons leven aldus over zichzelf heeft gesproken, niettemin het theologisch wezenlijke van de inbreng van de vroegste joods-christelijke apocalyptiek virtueel duidelijk aanwezig acht bij de historische Jezus.

Hem daarover nog te horen is beslist de moeite waard⁶⁸. Hij zegt nl. dat „gerade der Historiker” de aanspraak van de oude kerk dat zij historisch en zakelijk in de lijn van Jezus was, niet van de hand kan wijzen. Daarbij wil hij veel verder gaan dan Bultmann. Ook deze heeft toegegeven dat de prediking van Jezus impliciet een christologie bevatte. Men moet deze beroemde uitspraak van Bultmann⁶⁹ echter beschermen

⁶³ Bultmann, *Das Verhältnis* 11: „Man wird ihm also ein prophetisches Bewusstsein, ja ein ‚Vollmachtbewusstsein‘ zuschreiben”.

⁶⁴ Kümmel, a.a., 179, met verwijzing naar literatuur. Zie ook P. J. Verdam, *Sanhedrin en Gabbatha*, Kampen, Kok 1959.

⁶⁵ Kümmel, a.a., 180.

⁶⁶ idem, 178.

⁶⁷ E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen* I, Göttingen, Vandenhoeck 1960, 211.

⁶⁸ Käsemann, „Zum Thema . . .”, 269—272.

⁶⁹ R. Bultmann, *Das Verhältnis*, 16.

„vor einer kenotischen Interpretation“⁷⁰, waardoor de „Vollmachtsanspruch“ van Jezus er toch weer een onder de vele wordt. In feite kan Jezus' „Vollmachtsanspruch“ door geen enkele van de christologische hoge titels volledig en scherp tot uitdrukking worden gebracht. Maar ze was zo groot dat het te begrijpen valt dat de christologische titels werden gebezigd. Zij hebben de tendens het unieke en onvergelijsbare van Jezus uit te spreken. En dat unieke staat historisch vast⁷¹. Jezus is geen voorloper meer, maar de vleesgeworden belofte. In Hem is het Koninkrijk van God gekomen. In Hem is de genade Gods volledig aanwezig. Als Hij de oude Tora van Israël radicaliseert, wordt het „Bereich der Gnade“ niet kleiner, maar groter. Hij wijst boven zijn aardse optreden uit naar een door Hem gerespecteerde en opgehouden toekomst. „Er wird, mag man auch sagen, schon irdisch Herr, indem er in die Freiheit der Gotteskindschaft stellt und diese selber lebt“⁷².

De stand van zaken is dus als volgt: leest men Käsemann over de basileia-woorden⁷³, dan heeft Jezus zichzelf met zoveel woorden een plaats gegeven in de verwachting van Israël. De duidelijk apocalyptische logia kunnen echter volgens hem niet door Jezus zelf gesproken zijn. Zij behelzen wel „tragende Verkündigungsmotive“. Men mag ze niet verwijten dat zij zo maar een vergeldingsleer formuleren, die men overal kan vinden. „Das Neue Testament schuldet dieser Apokalyptik zu viel, als dass wir ihr gegenüber so billig davonkämen. Ihr Zentralmotiv war die Hoffnung auf die Epiphanie des zu seiner Inthronisation kommenden Menschensohnes; und es fragt sich ob christliche Theologie je ohne dieses Motiv auskommen und legitim sein kann...“. Maar wat de feitelijke herkomst van dit motief betreft, daarvan wordt in dezelfde zinsnede gezegd dat het „der Ostererfahrung entsprang“⁷⁴.

Het is zijn formgeschiedtliche analyse die het Käsemann onmogelijk maakt tot een andere conclusie te komen⁷⁵. Het apocalyptisch motief is uitgesproken in de „Sätze heiligen Rechts“, zowel in hun inhoud als in hun formulering. Mede door de laatste wordt de historicus verwezen naar een der eerste christelijke groepen in Palestina.

Natuurlijk is hier reden, te vragen naar de betrouwbaarheid van de

⁷⁰ Käsemann, „Zum Thema...“, 270.

⁷¹ idem.

⁷² idem, 272.

⁷³ idem, 270.

⁷⁴ Käsemann, „Die Anfänge...“, 184 v.

⁷⁵ Dezelfde, „Zum Thema...“, 260: „Hat FUCHS bedacht, dass die Parole S. 251 f. ‚nicht die Formen, sondern die Sachgesichtspunkte‘ als Absage an die formgeschichtliche Arbeit überhaupt gelten wird?“

formgeschiedtliche methode. Op dit moment zij daarover slechts gezegd dat zowel wat haar grondslagen als wat haar toepassing betreft ook deze methode voorwerp van veel discussie en van nieuw onderzoek is. De oude Formgeschiedtler gingen uit van een „Sitz im Leben”, die naar het woord van Bultmann zowel „Entstehungs-” als „Pflegeort” van de overgeleverde stof was ⁷⁶. Niet alleen werd in de oudste gemeente aan het kerygma de vorm gegeven, waarin we het terugvinden in de evangeliën, maar ook zijn inhoud werd er a.h.w. gecreëerd. Jongeren uit de school van de leerlingen van Bultmann gaan een nieuwe weg en zoeken in plaats van naar een sociologische naar wat E. Jünger noemde een eschatologische „Sitz im Leben” ⁷⁷, om zodoende nog weer achter een bepaald kerygma der gemeente een daaraan ten grondslag liggend kerygma van Jezus te vinden. Waarschijnlijk gaan dit revisionisme en reformisme nog weer te theoretisch en te schematisch te werk, maar het doel dat men voor ogen heeft, is goed. In elk geval is hier alles in beweging en is veel mogelijk. Er laat zich een formgeschiedtliche analyse denken, waardoor iets gebeuren gaat bij Käsemann of bij zijn leerlingen analoog aan wat plaats vond bij Bultmann en zijn school. Begonnen met een „unmessianischer Jesus”, vond Bultmann later bij Jezus impliciet een Christologie en Käsemann hoorden we over Hem spreken als „schon irdisch Herr” ⁷⁸. Hij heeft ons het impliciet aanwezig zijn van een apocalyptiek bij Jezus reeds met verve getekend. Hij heeft daardoor ons er weer beter van bewust gemaakt dat wij bij het lezen van het Nieuwe Testament niet kunnen doen als de man die *à la carte* bestelt ⁷⁹. Wie weet wat in de toekomst ook via de formgeschiedtliche analyse nog gaat gebeuren? Käsemann noch ik zullen er voor in het vuur gaan. *Eppur si muove*.

Maar blijven we aldus binnen de hermeneutische cirkel? Ongetwijfeld. Een niet door existentialistische postulaten omtrent de verhouding van kerygma en geschiedenis belaste formgeschiedtliche analyse beweegt zich daarbinnen, indien zij de vraag stelt of en hoe een woord van Jezus zijn formulering en zijn plaats in het evangelie kreeg vanuit het kerygma der oudste christenheid. Maar indien gekozen moet worden in het dilemma of woorden van Jezus in de evangeliën bron dan wel produkt van het kerygma zijn, dan kies ik voor de gedachte van de bron; weliswaar met behoedzaamheid, omdat de kwestie van vorm en inhoud bepaald niet

⁷⁶ R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*. Göttingen, Vandenhoeck³ 1957, 8.

⁷⁷ E. Jünger, *Paulus und Jesus*. Tübingen, Mohr 1962, 295 v.

⁷⁸ Käsemann, „Zum Thema . . .”, 272.

⁷⁹ Fuller, a.w., 32.

eenvoudig is, maar anderzijds met een eventueel emotioneel geladen religieuze intentie, om een reden die ik nog wil noemen.

In het geval van ons onderwerp meen ik dat er iets wetenschappelijk te weten valt. Er valt bv. te weten dat in feite het evangelie geen evangelie kon blijven zonder onze vier evangeliën. En ook dat het bewaren van onze evangeliën *e mente Jesu is*. De kerk heeft dit altijd geloofd. Daarom heeft zij de vier evangeliën in het Nieuwe Testament als canoniek ontvangen. Maar reeds bij Käsemanns redenering heeft het weten zijn dienst aan het geloven terzake bewezen.

Intussen is er nog het verschil met Käsemann. Dat is bij de stand van het heden voorhanden instrumentarium der onderzoeksmethoden niet geheel tot oplossing te brengen. Juist daarom is het de moeite waard te vragen of het ook andere achtergronden zou kunnen hebben dan wetenschappelijk methodische.

Ik knoop dan aan bij een aantal opmerkingen van J. Moltmann. Hij wil geen alternatief tussen gelovig lezen en wetenschappelijk onderzoek van de heilige Schrift. „Die Alternative . . ., ob das Evangelium als historische Quelle zu lesen oder als kerygmatischer Entscheidungsruf zu vernehmen sei, ist eine Alternative, in der sich das Evangelium nicht erschliesst”⁸⁰. Dit alternatief hangt intussen samen met een dualisme, waar onze tijd — en begrijpelijkerwijs — vol van is. Van algemeen menselijk standpunt meen ik daar niet eens zo ongelukkig over te moeten zijn, al geloof ik dat een christen erbovenuit moet komen. Het is het dualisme van de Galilei en de Bruno in ons. Tot uiting komt het bv. in een dubbel wetenschapsideaal, het ideaal van de neutrale, aan alle subjectiviteit onthieven, wetenschappelijk vaststelbare en controleerbare waarheid en het ideaal van een wetenschappelijk contact met een existentieel beleefde wereld, die onttrokken is aan iedere objectiviteit, gemeenschappelijkheid en mededeelbaarheid. M.n. in de Duitse theologie van Lutherse herkomst dreigt telkens het risico dat zij dit dualisme voor puur reformatorisch verklaart door het te verbinden met de onder vele Lutherse theologen vrijwel als canoniek behandelde onderscheiding van de twee rijken, het rijk van de wet en het rijk van de genade⁸¹.

⁸⁰ Moltmann, a.a., 51.

⁸¹ Zie J. van den Berg, *Twee regimenten, één Heer*. Kampen, Kok 1961. Vgl. Moltmann, a.a., 41 over het dualisme van historisch-critische en theologische exegese met al zijn consequenties en achtergronden en dan: „Es sei hier nur die Bemerkung angefügt, dass darin eine Zwei-Reiche-Realität dogmatisch schlummert, gegen die die Zwei-Reiche-Lehre in der politischen Ethik eine Harmlosigkeit darstellt”. Zie ook J. M. Robinson en H. Ott in J. M. Robinson e.a., *Der spätere Heidegger*, 40, 115, 233. En dan natuurlijk K. Barth, *Rudolf Bultmann, Ein Versuch ihn zu verstehen*,

Men zou kunnen stellen dat ook op dit ingewikkelde problemenveld van dualisme en twee-rijkenleer de visie van Käsemann op de apocalyptiek in haar betekenis voor de geschiedenis van Jezus, hulp heeft geboden tot verheldering der situatie. De bijbel predikt ons het evangelie. Ook wanneer Jezus spreekt over de toekomst, spreekt Hij over het heil. Hij spreekt dan immers over zichzelf. Iedere uitspraak van het Nieuwe Testament, die oproept tot geloof, hoop en liefde, is getuigenis en verkondiging, zeer persoonlijk en direct. Zij raakt de mens in het diepste van zijn bestaan. Maar zij raakt ook anderen, anderen in een andere situatie. De woorden van de bijbel zitten niet ingeklemd in de situatie, waarin zij werden gesproken. Ze willen worden vertaald voor mensen in andere landen en tijden. Wat eenmaal is gezegd en gedaan, geldt eens en vooral. Deze overgang van het „einmal” tot het „ein für alle Male”⁸² is niet de overgang van een „zufällige Geschichtswahrheit” naar een „notwendige”, algemene „Vernunftwahrheit”⁸³. Zij is wel de overgang van het historische *hapax* naar een eschatologische verplichting en verantwoordelijkheid; het historisch gebeuren krijgt verbindende kracht voor alle tijden en alle volken. De evangeliën — gezien in het licht der apocalyptiek, welke zo belangrijk bijdroeg tot hun concreetheid in dit opzicht — nemen de mens, die ze geloof schenkt, op in de geschiedenis van Jezus, die de geschiedenis is van de door God van de schepping tot aan de voleinding gedragen wereld⁸⁴. Denk aan de vrouw van Lot! Luc. 17, 32. Wat de evangeliën niet zijn — trouwens ook wat zij zijn — is met geen pen te beschrijven. Hoe zij zijn misverstaan, vult boekenkasten. Maar ze zijn in ieder geval óók het verhaal van wat gebeurd is teneinde de geschiedenis, ook de onze, niet te doen verdwijnen in het niet, maar te doen geraken tot de volkomenheid van het rijk, waarin God alles is in allen, 1 Cor. 15, 28; vgl. Heid. Cat. 48, vr. 123. Van algemeengeldigheid gesproken! Apocalyptiek zegt dat men er zonder geschiedenis niet van kan spreken.

En toch ligt er een niet te verwaarlozen waarschuwing in het verzet van Ebeling en Fuchs tegen Käsemann en misschien min of meer onbewust

Theol. St. Hft 34, 1952, 48: „Immerhin: wer nach Bultmann schlägt, der sehe wohl zu, dass er nicht zufällig Luther treffe, der in ihm auch ‚irgendwie‘ auf dem Plan ist”. Zie ook aant. 36.

⁸² Met deze termen bracht Käsemann, ook met instemming van Bultmann, de relatie tot uitdrukking tussen de geschiedenis en het kerygma; Käsemann, *Exegetische Versuche*, 200; Bultmann, *Das Verhältnis*, 25.

⁸³ Over deze termen van Lessing zie J. Schneider, *Der Graben und der Schlund*. Kampen, Kok 1963, 7.

⁸⁴ T.a.v. de waardering van Moltmann voor Käsemann in dit verband, zie aant. 27.

in het verzet van de laatste tegen de gedachte, dat Jezus apocalyptische uitspraken zou hebben gedaan en achter zijn zich terugtrekken op het onvergelijkelijk geheim van Jezus. De apocalyptiek is in de kerkgeschiedenis een gevaarlijke zaak gebleken. Er moet toch een reden zijn waarom het geloof dat weet. De algemeengeldigheid, de geldigheid voor allen en altijd, die erin meekomt, kan een bedreiging zijn voor het geloof in het *hapax* van Christus' kruis en opstanding. Hoe ontkomen we aan deze bedreiging?

Er is een sinister verhaal — het is alweer Kierkegaard die het vertelt — over een patiënt die wegliep uit een psychiatrische kliniek. Onderweg naar de stad bedenkt hij ineens dat hij zich daar als een verstandig mens zal moeten gedragen; anders wordt hij ontdekt en weer naar de kliniek teruggebracht. Hij zal ieder die hij ontmoet, op een zeer objectieve en verstandige wijze moeten toespreken. Hoe zal hij dat presteren? In eens ziet hij een kegelbal op de weg liggen. Hij raapt die op en steekt hem in de achterzak van zijn pandjesjas. Bij iedere stap raakt de kegelbal — met permissie — zijn achterste en iedere keer dat dit gebeurt, zegt hij: Boem, de aarde is rond. Hij komt in de stad en gaat naar het huis van een vriend. Hij wil hem overtuigen dat hij niet gek is. Hij loopt in de kamer heen en weer en zegt voortdurend: Boem, de aarde is rond!⁸⁵

De moraal van deze ware geschiedenis is dat het er op aankomt, uit wiens mond wij de waarheid horen. In de mond van een demente spreker kan ook „de waarheid van Galilei” gekkepraat zijn. Dat illustreert de betekenis van het weten, wie het gezegd heeft, voor het geloven van wat er gezegd is. En hier kan ik de reden aanduiden waarom ik de apocalyptische woorden, die vanmiddag aan de orde waren, niet alleen virtueel, maar ook textueel aan Jezus wilde toegekend hebben. Want dan alleen blijft het interpreteren en fungeren van deze woorden onlosmakelijk aan Hem gebonden.

⁸⁵ S. Kierkegaard, *Unwissenschaftliche Nachschrift I*. Düsseldorf, Diederick 1957, 185 v.

BIBLIOTHEEK VRIJE UNIVERSITEIT



3 0000 01464 4045

